

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

Paulo César Giordano Nogueira

A literatura odepórica e a peregrinação jacobea: um estudo sobre a  
espiritualidade nos relatos de viagem dos peregrinos brasileiros no  
Caminho de Santiago.

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

São Paulo

2008

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP

Paulo César Giordano Nogueira

A literatura odepórica e a peregrinação jacobea: um estudo sobre a  
espiritualidade nos relatos de viagem dos peregrinos brasileiros no  
Caminho de Santiago.

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Ciências da Religião, na linha de pesquisa: "Religião e Campo Simbólico", sob a orientação do Prof. Dr. Edin Sued Abumanssur.

São Paulo

2008

Banca Examinadora:

---

---

---

“Cavalheiros, fiz apenas com isto um ramalhete de flores escolhidas e de mim mesmo nelas nada existe, exceto o laço que as une.”

Montaigne

## Agradecimentos

Em primeiro lugar, agradeço o apoio e carinho de minha família, Dory, Ana Maria e Paula, que sempre estiveram presentes e a quem devo tudo aquilo que conquistei em minhas jornadas.

À família Almeida, pela hospitalidade sempre inesquecível e por me fazer acreditar cada vez mais que os anjos existem e vivem logo ali, do outro lado do oceano, nas cercanias do Porto. Ainda na Península, a Marisol e Jose, de La Coruña, a quem devo um almoço no A Cortiña, em Lorbé. Impossível pensar em Caminho de Santiago e não lembrar de vocês. ¡ Os echo de menos!

Ao meu orientador, Dom Edin Abumanssur, por desempenhar simbolicamente o papel de *flecha amarilla* nessa minha caminhada acadêmica.

Aos professores do Programa de Ciências da Religião da PUC-SP, que foram meus cajados nas diversas etapas dessa pesquisa e em particular aos professores Ênio Brito e Waldecy Tenório pelas inestimáveis contribuições durante a qualificação; à Andréia, nossa *hospitalera* do Programa, pelo profissionalismo e pelo sorriso fácil de sempre. Um agradecimento especial à CAPES, que financiou minha pesquisa.

Às peregrinas da PUC-SP, Angelita, Lady Dru Marina, Sister Clarissa e Viviane do Lago, que enfrentaram batalhas e venceram dragões. A Maristela de Compostela pela ajuda na formatação desse trabalho e a Dircilene pelo *help* com o *abstract*. Clécio e Ana Rê, por caminharem comigo e participarem dos melhores momentos na estrada.

Não posso deixar de agradecer também a D. José María Díaz Fernández, responsável pelo *Archivo* da Catedral de Santiago por permitir o acesso à fabulosa biblioteca compostelana, onde pude recolher um material de inestimável valor para essa pesquisa.

Aos bem-aventurados Mahavatar Babaji e Santiago Peregrino, seres de luz que iluminam meu Caminho. OM BABAJI OM. OM IACOBUS OM.

## RESUMO

Paulo César Giordano Nogueira

A literatura odepórica e a peregrinação jacobea: um estudo sobre a espiritualidade nos relatos de viagem dos peregrinos brasileiros no Caminho de Santiago.

O presente estudo tem como objetivo montar um perfil do peregrino brasileiro no Caminho de Santiago com enfoque em sua espiritualidade, como ela aparece na sua jornada pela antiga rota medieval de peregrinação. Nossa fonte de pesquisa foram os relatos de viagem de peregrinas e peregrinos brasileiros que ao voltarem do Caminho de Santiago publicaram suas experiências em obras que classificamos como exemplos de literatura *odepórica*, os relatos de viagem. Nossa hipótese considera que, apesar da crença de que a rota jacobea corre o risco de perder sua principal característica - a mensagem cristã e a conduta religiosa que se espera desse tipo de fenômeno - há um grande número de peregrinos que mantêm viva a tradição espiritual durante a jornada. Desse modo, nascida em um contexto religioso muito marcante, a peregrinação continua a envolver a prática de uma conduta religiosa e espiritual do peregrino contemporâneo, descaracterizando-se, assim, uma função meramente turística e isenta de valores espirituais.

Palavras-chave: peregrinação; Caminho de Santiago; espiritualidade; literatura odepórica.

## **ABSTRACT**

Paulo César Giordano Nogueira

Hodoeporics and the jacobean pilgrimage: a study about the spirituality in travel narratives of Brazilian pilgrims in the Way of Saint James.

This study aims at outlining a profile of the Brazilian pilgrim. Its major concern is the pilgrim's spirituality the way it shows in the path to Saint James of Compostela, the ancient medieval pilgrimage path. The sources of our research are the narratives of Brazilian pilgrims who, after having walked the Way of Saint James, published their experiences in works classified as hodoeporic literature, travel narratives. Our hypothesis is that, despite some may consider that the jacobean route has been losing its main characteristic, to wit, the Christian message and the religious attitude expected from this kind of phenomenon, there is a huge number of pilgrims that keep its spiritual tradition alive during their journey. Thus, born within a remarkable religious context, the pilgrimage still implies the practice of religious and spiritual disposition of contemporary pilgrims, reaching far beyond tourism business exempt from spiritual values.

Keywords: pilgrimage; Saint James Way; spirituality, hodoeporics.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	1
<b>CAPÍTULO I: A LITERATURA ODEPÓRICA E O CAMINHO DE SANTIAGO</b> ...	7
1.1 Origens.....	8
1.2 O <i>Códex Calixtinus</i> .....	18
1.2.1 O Livro V ou o <i>Liber peregrinationis</i> .....	20
1.3 A formação do Caminho de Santiago.....	24
1.4 A literatura odepórica: relatos de viagem.....	30
<b>CAPÍTULO II: A LITERATURA ODEPÓRICA JACOBEEA</b> .....	42
2.1 Os primeiros testemunhos.....	43
2.2 O Diário de um mago: a descoberta do Caminho de Santiago para os peregrinos brasileiros.....	56
2.3 Os primeiros autores: peregrinos coelhistas.....	72
2.4 A literatura odepórica jacobea produzida no Brasil.....	78
<b>CAPÍTULO III: A DIMENSÃO ANTROPOLÓGICA DA PEREGRINAÇÃO</b> .....	87
3.1 A peregrinação jacobea como modelo clássico de um rito de passagem.....	88
3.2 Metáforas e símbolos da peregrinação jacobea.....	110
3.3 Os peregrinos e suas relações sociais.....	136
3.4 Os refúgios e a hospitalidade jacobea.....	156
<b>CAPÍTULO IV: A DIMENSÃO MÍSTICA DA PEREGRINAÇÃO</b> .....	177
4.1 A espiritualidade do peregrino brasileiro nos caminhos jacobeos.....	178
4.2 A peregrinação como penitência.....	191
4.3 Peregrinação e Nova Era.....	209
4.4 Reflexões pós-Caminho: assimilando a experiência.....	237
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	255
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	264
<b>ANEXOS</b> .....	279

## INTRODUÇÃO

Nas próximas páginas faremos uma longa viagem pelas terras de Espanha. Tudo começou precisamente no final de 1987, quando lemos *O diário de um mago*, de Paulo Coelho. Àquela época, o praticamente desconhecido escritor- hoje membro da Academia Brasileira de Letras-, ainda se valia da propaganda boca a boca para divulgar sua obra.

O Caminho de Santiago (na verdade uma rede de caminhos) ainda era tão desconhecido para os brasileiros quanto o escritor que o ajudou a divulgá-lo no Brasil e em dezenas de outros países mundo afora.

O fato é que nos apaixonamos de imediato pela aventura narrada no diário do escritor carioca. Ao terminarmos sua leitura, sabíamos que cedo ou tarde seríamos nós a percorrer o antigo caminho jacobeo. O sonho se manteve firme até que pudéssemos realizar a empreitada, no início de 1995. Nascia ali uma paixão arrebatadora que nos trouxe até aqui, ao árduo, porém gratificante, caminho do mundo acadêmico. Foram vinte anos de leituras, pesquisas e muita poeira de estrada para que pudéssemos acreditar que tínhamos algo de interessante a acrescentar à milenária história das peregrinações jacobeanas.

O ponto de partida dessa pesquisa nasceu, de certa forma, para resolver uma questão de ordem prática. Explicamo-nos: após anos de idas e vindas ao Caminho, fomos adquirindo um bom número de obras de temática jacobea, além de inúmeras revistas publicadas na Espanha, em particular a *Revista Peregrino*, publicação especializada no universo das peregrinações compostelanas. No Brasil, comprávamos toda e qualquer obra referente ao Caminho, a grande maioria delas relatos de viagem de peregrinos que voltaram encantados de suas deambulações pelas terras espanholas. Montamos pouco a pouco uma hemeroteca temática e juntamos em pastas um sem número de reportagens de revistas sobre o tema Caminho de Santiago, fora as centenas de páginas de artigos (e muitos relatos de viagem) que imprimíamos de sites da internet.

Nesse meio tempo, no ano de 2003, fomos passar uma temporada na Espanha, dessa vez para conhecer o outro lado desse universo peregrinatório: contatamos a Federação Espanhola dos Amigos do Caminho de Santiago e conseguimos uma vaga em um *cursillo* de *hospitaleros* voluntários.

Na condição de hospiteiros, cuja função é a de acolher os peregrinos que chegam diariamente, vivenciamos durante seis meses um lado da peregrinação compostelana que jamais imaginávamos pudesse ser tão intenso; era como se a cada dia um peregrino levasse uma parte de nós para a estrada, de modo que, sob certo aspecto peculiar, também nós nos sentimos como se estivéssemos peregrinando por todo aquele tempo.

Quando demos por encerrada nossa enriquecedora experiência pelos refúgios espanhóis, sentimos vontade de voltar ao Brasil e procurar uma universidade para dar início a um curso de Mestrado. Sabíamos que o tema estaria relacionado ao Caminho de Santiago, mas ainda não tínhamos idéia de qual seria nossa linha de pesquisa. Primeiramente, pensamos em tentar uma faculdade de antropologia e até começamos a frequentar algumas aulas na FFLCH da Universidade de São Paulo.

Quando descobrimos que a PUC de São Paulo oferecia um curso *Strictu-Sensu* em Ciências da Religião, nosso coração bateu mais forte. Havíamos achado aquilo que buscávamos. Com todo o material de que dispúnhamos sobre o Caminho, especialmente os relatos de viagem de peregrinos e peregrinas brasileiras, perguntamo-nos: o que fazer com tudo isso?

A resposta veio quase que por acaso. Certa vez, navegando pela internet, encontramos a palavra *odepórica* em um texto que tratava sobre o tema dos relatos de viagem. Anotamos o vocábulo e fomos buscar em vão no dicionário o significado da palavra. Recorremos a um site de busca na internet e vimos que o termo inexistia no Brasil, mas é bem conhecido na Itália e nos Estados Unidos (do grego *hodós*, caminho, senda, estrada e *poreuo*, viajar).

Um novo horizonte se abriu à nossa frente. Descobrimos que a literatura *odepórica*, em outras palavras, a literatura dos relatos de viagem (que os franceses chamam de *récit de voyage* e os espanhóis de literatura de *caminería*) era estudada seriamente no exterior e nos encantamos com a idéia de trazer essa nova área de pesquisa para cá, em que pese a dificuldade de encontrarmos outros pesquisadores/as do tema no Brasil para intercâmbio de idéias. Mesmo assim, resolvemos encarar o desafio.

Tendo já um bom material em mãos, começamos a delinear nosso projeto de pesquisa, que apesar das necessárias mudanças surgidas ao longo

do curso acadêmico, pouco mudou em sua essência. Mantivemo-nos fiel ao nosso tema: a espiritualidade dos peregrinos e das peregrinas brasileiras no Caminho de Santiago usando como fonte de pesquisa seus relatos de viagem, com o intuito de comprovar como podemos, através desse tipo de literatura, obter dados relevantes sobre diversos aspectos do comportamento humano, nesse caso em particular, a espiritualidade e a peregrinação.

A razão da escolha da temática da literatura odepórica como fonte de pesquisa (ao invés de uma pesquisa de campo, aplicação de questionários, entrevistas, etc.) foi a de experimentar uma maneira menos consagrada de abordar o fenômeno religioso e de tentar estimular nosso meio acadêmico (o das Ciências da Religião) a dialogar com outros estudiosos, como é o caso do estudo documental dos relatos de viagem.

Nossa indagação central baseou-se em como se caracterizaria a espiritualidade do peregrino brasileiro que percorre o Caminho de Santiago e qual a importância da peregrinação em seu processo de busca espiritual. Buscávamos saber se ainda existia um comprometimento religioso/espiritual do peregrino contemporâneo com o fenômeno da peregrinação ou se esta havia se transformado em mais uma alternativa de turismo.

Alguns estudiosos da temática jacobea têm apresentado um quadro pessimista da peregrinação a Santiago de Compostela, fazendo-se valer da premissa da saturação do Caminho nos últimos anos.

O Caminho, quase que totalmente esquecido até meados dos anos 1980, ressurgiu como há séculos não se via a partir do Ano Santo de 1993<sup>1</sup>, levando milhares de peregrinos a percorrer a rota desde os mais distantes pontos da Europa. É um fato, portanto, que o enorme contingente de pessoas faça com que o ambiente dessa peregrinação milenar sofra algum tipo de mudança.

Nossa suposição preliminar a ser verificada é que, mesmo com todas as mudanças na articulação do Caminho de Santiago, essa peregrinação, nascida em um contexto religioso muito marcante, continuaria a envolver a prática de uma conduta religiosa e/ou espiritual no peregrino contemporâneo,

---

<sup>1</sup> Denomina-se Ano Santo todos os anos em que o dia dedicado ao culto do Apóstolo Santiago Maior, 25 de Julho, cai em um domingo. De acordo com a tradição, aqueles que fizerem a peregrinação em um Ano Santo recebem indulgência plena, tendo todos os seus pecados perdoados pela Igreja.

descaracterizando-se, assim, de uma função meramente turística e isenta de valores espirituais.

Nosso estudo está dividido em quatro capítulos. O capítulo I, *A literatura odepórica e o Caminho de Santiago*, trata da propedêutica do Caminho e da literatura odepórica, começando pelas origens do Caminho e apresentando ao leitor o *Códex Calixtinus* (também chamado de *Liber Sancti Jacobi*), primeiro documento detalhado sobre o Caminho de Santiago. Veremos como o Caminho de Santiago tomou o perfil que possui até os dias de hoje, além de analisarmos as características dos peregrinos e da peregrinação à época em que o *Códex Calixtinus* foi escrito, com especial atenção ao Livro V, conhecido como *Liber peregrinationis*, verdadeiro guia do peregrino medieval.

O principal autor, a quem devemos praticamente tudo o que aprendemos sobre a literatura odepórica é Luigi Monga, estudioso italiano falecido em 2004 e um apaixonado pela temática dos relatos de viagem. Editou duas obras fundamentais sobre o tema, usadas por nós nesse trabalho: *L'Odeporica/hodoeporics: on travel literature* e *Hodoeporics revisited*.

No capítulo II, *A literatura odepórica jacobea*, apresentamos os primeiros testemunhos de viajantes que peregrinaram a Compostela. Nossa intenção foi a de fazer uma ampla abordagem da literatura odepórica jacobea, isto é, entrar em contato com os relatos de viagem dos primeiros peregrinos que se dirigiram a Santiago (a partir do séc. XII) e deixaram impressas suas visões sobre a viagem até chegarmos aos testemunhos dos peregrinos brasileiros na contemporaneidade. As principais fontes utilizadas foram: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, de Vázquez de Parga, Lacarra e Uria Riu, clássica obra em três volumes referenciada em qualquer estudo jacobeo, *Caminaron a Santiago*, de Klaus Herbers e Robert Plötz, autores alemães muito prestigiados no universo dos estudos compostelanos, além dos primeiros autores peregrinos brasileiros, entre eles Paulo Coelho, que mereceu um item especial (2.2) quando tratamos de sua obra *O Diário de um mago* e o papel importante que teve entre peregrinos brasileiros por divulgar o Caminho de Santiago entre nós.

O capítulo seguinte nos leva a estudar a dimensão antropológica da peregrinação jacobea, onde iremos nos aprofundar na maneira como os

peregrinos se relacionam entre si e com os agentes que participam do universo da peregrinação jacobea: os hospitaleiros, os habitantes locais e os religiosos de um modo geral. Elegemos alguns temas pontuais muito presentes, no nosso ponto de vista, na dinâmica da peregrinação: os ritos de passagem, quando nos apoiamos na literatura de Arnold van Gennep e Victor Turner. Apesar de havermos dado ênfase à teoria da liminaridade, que marcou muito a obra dos autores acima citados, apresentamos ao leitor os principais paradigmas do estudo das peregrinações, trazendo à tona nomes de destaque no panorama da pesquisa do fenômeno das peregrinações como John Eade e Michael Sallnow, Carlos Alberto Steil, Rubem César Fernandes, Pierre Sanchis e Sandra de Sá Carneiro.

Ainda no capítulo III, fizemos uma leitura sobre o papel das metáforas e dos símbolos da peregrinação jacobea, exploramos a relevância dos refúgios de peregrinos e de temas fundamentais como a hospitalidade e a questão da alteridade, apoiados na leitura da obra *Eu e tu*, de Martin Buber. Autores como Carl G. Jung, Mircea Eliade, Joseph Campbell, Aldo Natale Terrin, foram alguns dos mais destacados e aparecerão também em alguns tópicos do próximo capítulo.

Finalizando, o capítulo IV trata da dimensão mística da peregrinação. Abrimos o capítulo optando por definir os conceitos de espiritualidade e de religiosidade. A obra que mais nos influenciou e foi a responsável por termos decidido adotar o termo espiritualidade peregrina (ao invés de religiosidade peregrina) em quase todos os momentos dessa dissertação foi *The spiritual revolution: why religion is giving way to spirituality*, de Paul Heelas e Linda Woodhead.

Tecemos um breve panorama da espiritualidade do peregrino medieval, utilizando a obra do medievalista francês André Vauchez como uma das referências principais, *A espiritualidade na Idade Média ocidental: séculos VIII a XIII*, para com isso podermos tratar com mais familiaridade de uma questão muito presente na experiência peregrinatória: a penitência e o sofrimento.

Fizemos uma aproximação entre a peregrinação e a influência da Nova Era, que aparece refletida em diversas passagens nos relatos dos peregrinos.

Alguns autores destacados nesse item foram: David Spangler, Colin Campbell, Edênio Valle, Juan Martín Velasco (em particular sua obra *El fenómeno místico*), entre outros.

Terminamos o capítulo tratando das reflexões do pós-Caminho, quando o peregrino indica em seu relato aquilo que de mais importante assimilou de sua experiência deambulatória, em outras palavras, as lições aprendidas na jornada.

Gostaríamos de salientar que, embora não citados nominalmente nessa introdução, os autores peregrinos aparecem em todos os capítulos não só ilustrando oportunamente nossas teorias, mas acima de tudo, dando alma ao nosso estudo, que seguramente não existiria sem a sua presença.

# CAPÍTULO I

## A LITERATURA ODEPÓRICA E O CAMINHO DE SANTIAGO

## 1.1 ORIGENS

Porque el Camino de Santiago es también algo más que una ruta sagrada: es un impulso biológico milenario.

Tomás Álvarez Domínguez

A história do Caminho de Santiago é permeada de fatos insólitos, acontecimentos milagrosos e relatos fantásticos de personagens que povoam o imaginário do peregrino contemporâneo e certamente confundem a cabeça dos historiadores. Separar o joio do trigo, nesse caso, é ter que separar a lenda do fato histórico, e isso tem se mostrado, ao longo de centenas de anos, uma missão quase impossível. Além do mais, o principal personagem dessa história, Tiago, irmão de João, filho de Zebedeu, carrega uma imagem quase arquetípica; sua figura é representada sob três grandes aspectos que são fundamentais na compreensão do mito jacobeo: Tiago Apóstolo, que após a morte de Jesus Cristo foi evangelizar as terras da *Hispania*, Tiago guerreiro, que personificado em Matamouros aparecia nas batalhas para ajudar os cristãos, e Tiago peregrino, em seu aspecto mais singelo e ao mesmo tempo mais marcante.

Como em todas as lendas, sempre aparecem versões diferentes sobre um determinado fato, ainda que a essência seja a mesma. A história mais conhecida reza que, no começo do século IX, por volta de 813, um ermitão chamado Pelayo, que vivia na Galícia, avistava durante as noites no bosque de Libredón (atual Compostela), uma chuva de estrelas caindo do céu em um ponto específico, como que sinalizando algo muito importante. Ao procurar o bispo Teodomiro (+ 847), de Iria Flavia (atual Padrón, distante 20km de Compostela), o eremita contou os acontecimentos singulares que observava e conseguiu com que este fosse com um séquito até o local do ocorrido.

Após alguns dias de oração e meditação, Teodomiro e sua comitiva se dirigiram à região do acontecimento e puderam verificar que de fato havia uma

chuva de estrelas apontando para um lugar fechado no bosque; ao se dirigirem até o local, descobriram que havia ali uma caverna, e dentro dela o corpo que logo descobriram ser de Santiago, cujos restos descansavam numa arca feita de mármore (nos primórdios da peregrinação jacobea, antes de prevalecer o nome de Compostela- uma corruptela do termo *campus stelae*, ou seja, campo das estrelas, para alguns, ou *compositum*, cemitério, para outros- o local também era chamado de Arca Marmórica). Junto com a arca de mármore, foram encontradas duas outras urnas funerárias, contendo os restos mortais de Teodoro e Atanásio, os discípulos que trouxeram o corpo de Tiago desde a Palestina.

Naquela época, o Papa vigente era Leão III<sup>2</sup> e o rei das Astúrias era Afonso II, o Casto (791-842). Este último, quando soube do achado, tratou de partir imediatamente, levando consigo toda a sua corte. Sem querer, converteu-se no primeiro peregrino a dirigir-se a Santiago. Estava montado o palco para o maior fenômeno das peregrinações do mundo ocidental.

O documento mais antigo que retrata o descobrimento dos restos de São Tiago é conhecido como *Concórdia de Antealtares* (1077)<sup>3</sup>. É a partir desse texto que os historiadores puderam chegar à conclusão de que o achado dos restos do apóstolo e seus discípulos não poderia ter acontecido antes do ano de 820 e há uma explicação bastante convincente para que essa questão fosse levada a sério. Para isso, temos que voltar nossa atenção para as páginas de uma outra obra, muito mais marcante na literatura jacobea do que a *Concórdia de Antealtares: o Códex Calixtinus*.

O caminho das estrelas aparece no Códex no livro IV conhecido como *Pseudo-Turpin* ou *Historia Karoli Magni et Rotholandi*. Turpin (748-794?) foi arcebispo de Reims e a narrativa apresentada no livro IV trata dos feitos de Carlos Magno em seu intento de libertar a terra espanhola do poder dos

---

<sup>2</sup> Leão III (papa de 795 a 816), coroa Carlos Magno soberano do Sacro Império Romano-Germano no Vaticano, no ano 800, no dia de Natal.

<sup>3</sup> Documento assinado em 17 de agosto de 1077 entre o abade Fagildo do monastério de Antealtares e o bispo Diego Peláez, segundo o qual o mosteiro de Antealtares cederia uma parte de suas dependências para a construção da nova catedral românica. De acordo com Vázquez de Parga (1998), este documento é interessante por mostrar a relação entre a catedral e o monastério de Antealtares, as duas instituições que mantiveram um contato mais estreito com o sepulcro. A origem do monastério de Antealtares remonta desde o descobrimento do sepulcro jacobeo, quando Alfonso II, o Casto, manda erigir três igrejas: uma

sarracenos (mouras); por não se aceitar a idéia de que o próprio Turpin tivesse narrado a história, dá-se a ela o nome de Pseudo-Turpin.

Diz o autor do livro que, certa vez, apareceu em sonho a Carlos Magno um cavaleiro de aparência esplêndida logo identificado como Santiago apóstolo, filho de Zebedeu e irmão de João Evangelista. Naquela época, os sarracenos invadiam a Galícia, terra onde descansa o corpo do santo. O próprio Santiago, ao comunicar-se com o imperador em sonho, pedira que este fosse libertar sua terra das mãos dos muçulmanos.

Pouco antes do sonho, Carlos Magno estava pensando sobre o significado que teria aquele caminho de estrelas sobre sua cabeça, uma divagação que vinha tendo com frequência durante as noites, ao que ouviu do próprio santo a seguinte resposta:

O caminho de estrelas que vistes no céu significa que desde estas terras até a Galícia há de ir com um grande exército a combater as pérfidas gentes pagãs, e a libertar meu caminho e minha terra, e a visitar minha basílica e sarcófago. E depois de ti, irão ali peregrinando todos os povos, de mar a mar, pedindo o perdão de seus pecados e pregando as louvações do Senhor, suas virtudes e as maravilhas que obrou. E em verdade que irão desde os teus tempos até o fim da presente data.(LIBER SANCTI JACOBI, 1999, pp. 407-408, tradução nossa)<sup>4</sup>.

O livro relata vários momentos de Carlos Magno em terras de *Hispania*, inclusive a famosa batalha de Roncesvalles, no ano de 778. Não vem ao caso aqui, nesse estudo, prolongar por demais os fatos históricos, ainda mais se estes vêm muito associados a fatos de ordem lendária, mas chega a ser interessante, até divertido de se observar, que tendo falecido no ano de 814, como poderia Carlos Magno ir em direção a Compostela visitar a basílica e o sarcófago do santo peregrino se as notícias do descobrimento de sua tumba só

---

em honra ao Apóstolo, outra dedicada a São João Batista e a terceira, que viria a ser o mosteiro de Antealtares, com três altares, dedicados ao Salvador, a São Pedro e a São João Apóstolo.

<sup>4</sup> Todos os textos utilizados nesse trabalho, tanto em inglês quanto em espanhol e em galego foram traduzidos por nós. Todos os autores de origem espanhola terão seus nomes referenciados com entrada pelo primeiro sobrenome, que corresponde à filiação paterna, seguido do último. Ex: Luis Vázquez de Parga será citado como VÁZQUEZ DE PARGA, Luiz.

surgiriam entre os anos de 820/830<sup>5</sup>. Apenas um detalhe, que frente à força que a peregrinação jacobea tomou mais adiante, em nada diminui sua grandiosidade.

A narração da *Historia Karoli Magni et Rotholandi* é uma releitura de um dos grandes épicos da literatura francesa do século XI a *Chanson de Roland*, conhecida em português como “Canção de Rolando” e em espanhol como “El Cantar de Roldán”. As canções de gestas, populares entre os séculos XI e XIV, relatavam os feitos heróicos dos nobres carolíngios e outros senhores feudais, numa combinação entre fatos históricos e lendários.

Em seu estudo sobre a História Cultural do Caminho de Santiago, Francisco Singul nota que

O autor de *Historia Karoli* conhece as histórias e canções de gesta francesas que circulam pelo Caminho de Santiago nos séculos XI e XII, como a célebre *La Chanson de Roland*, a de Mainete, a de Aspremont ou as de Ferragut, e relaciona todos estes personagens com o culto jacobeo e a peregrinação. O autor tem o talento poético de reunir todos os heróis das lendas e das canções de gesta da época nas terras da França, para que todos juntos vão libertar a terra de Santiago dos muçulmanos, deixando livre de perigo a tumba jacobea. (SINGUL, 1999, p. 213).

O fato é que, muito antes da *Chanson de Roland* ou da *Concórdia de Altealtares* ou mesmo o *Códex Calixtinus* surgirem, a passagem de Tiago pelas terras de *Hispania* já era conhecida e citada em vários testemunhos<sup>6</sup>, entre os quais o *Breviarium Apostolorum*, um manuscrito latino composto no final do século VI.

<sup>5</sup> Segundo a tradição, o eremita Pelayo teria encontrado a tumba com os restos do apóstolo por volta do ano 813; Bravo Lozano, grande estudioso do tema jacobeo, afirma que, tal acontecimento, até pouco tempo datado entre 812-814, não ocorreu antes dos anos 825-830.

<sup>6</sup> Os mais antigos, apenas citados por Vázquez de Parga em *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*: Dídimio, o Cego, São Jerônimo e Teodoro de Ciro, século IV, que fazem referência à predicação de um apóstolo na Espanha. No século VIII, Beato de Liébana escreve sobre a tradição jacobea na Espanha décadas antes da descoberta do sepulcro, em seu *Comentários ao Apocalipse (776)*, que aparece para o público nos códices de 786. Pouco depois, Beato de Liébana escreve um hino litúrgico intitulado *O Dei Verbum, Patris ore proditum*, dedicado exclusivamente a Santiago. Sobre essa obra, Francisco Singul assinala que “[...] aparece pela primeira vez um conceito fundamental para a difusão do culto a Santiago no reino e para a promoção do principal caminho de peregrinação da Idade Média europeia.”(SINGUL, 1999, p. 30).

Muitos artigos de estudiosos jacobeos citam o *Breviarium* como uma das obras mais importantes, senão a principal obra, sobre a questão da pregação do apóstolo na Espanha. Acreditamos que vale a pena saber um pouco mais sobre esse importante documento histórico, intitulado *Breviarivm Apostolorvm ex nomine uel locis ubi praedicaerunt, orti uel obiti sunt*. De que se trata? Vejamos o que escreveu um renomado estudioso espanhol a respeito:

Como o título indica, se trata de um pequeno catálogo no qual se incluem de forma sucinta os dados básicos de todos e cada um dos apóstolos: nome e etimologia do mesmo, filiação e lugar de nascimento, missão evangelizadora, lugar de morte e de sepultura, e data de comemoração. Todos os dados foram recolhidos dos livros bíblicos, canônicos ou não, e de outras fontes de informação conhecidas; há, sem embargo, três surpreendentes notícias, até então não lidas na Europa ocidental: que o apóstolo Santiago Zebedeu havia predicado na Hispania, que o apóstolo Felipe o havia feito nas Gálias, e que o apóstolo Mateus havia difundido o evangelho na Macedônia. (FRAGA, 1998, p. 570).

O *Breviarium* retrata os apóstolos na seguinte sequência: Simon, Pavlus, Andreas, Iacobvs, Iohannes, Thomas, Philippvs, Iacobvs, Bartholomaevs, Matthaevs, Simon Zelotes, Iudas e Matthias. Nosso Tiago é o quarto da lista e sobre ele temos o seguinte texto:

*IACOBVS, qui interpretatur 'subplantator', filius Zebedaei, frater Iohannis. Hic Spaniae et occidentalia loca praedicatur et sub Herode gladio caesus occubuit sepultusque est in Achaia Marmarica VIII kalendas Augusti.* (FRAGA, 2005, p.504).

Como se pode ler no *Breviário*, ficamos sabendo que Tiago teria predicado na *Hispania* e sido sepultado em *Achaia Marmorica*. Muito se conjectura sobre essa expressão *Achaia Marmorica*, que é de suma importância para que se possa localizar com precisão o local exato da sepultura do apóstolo; uma das pistas que poderiam indicar o local aparece na expressão *Spaniae et occidentalia*, que vem a ser a Galícia, região mais ocidental do território espanhol. Para Fraga (1998, p.578), *Achaia Marmorica*

[...] se trata de um topônimo ou de uma indicação geográfica, ainda que seja obscura a localização concreta do local que designa; talvez nessa obscuridade e nesse mistério que encerra, esteja o êxito dos desenvolvimentos e releituras posteriores.

O autor do texto acima afirma que o termo “achaia” seria uma deformação da palavra *ac(h)a* ou *ac(h)i*, que, derivada do grego viria a significar “ponta ou extremo” (lembrando que Compostela se encontra muito próxima ao Cabo Finisterre, o extremo ocidental da Península). Todos os manuscritos conhecidos do *Breviarium* concordam em oferecer a leitura *Achaia*. Isso não acontece com a palavra *Marmarica*, já que em algum códice tardio tende a confundir-se por fácil analogia com Marmórica e inclusive algum leitor ou copista inteirado a corrige, substituindo-a, por exemplo, por Marítima. (FRAGA, 1998, pp. 579-580).

A questão é mais complexa do que possa parecer; em outro estudo acadêmico publicado pela *Revista Compostellanum*, Casimiro Torres Rodríguez escreve um ensaio que trata exclusivamente do tema, lembrando que outras variantes de Arca Marmórica foram encontradas na obra *De Ortu et Obitu Patrum* (atribuída a Santo Isidoro) como: *Sepultus in Marmarica; in Carmarica; in Archis Marmaricae; Archimarmarica; Arce Marmarica; intra Marmaricam*.

Salta à vista do mais profano na crítica de textos que os códices do livro *De Ortu et Obitu Patrum* e precisamente os mais antigos hoje conservados, tenham sido objeto de uma transcrição errônea por parte dos copistas, em relação às duas palavras que se referem ao sepulcro de Santiago. A razão é por nos dar leituras diferentes, incompreensíveis, absurdas e sem sentido, mas coincidentes na homofonia das palavras e variando tão somente em uma ou duas letras. Isso dá a entender que houve distração por parte dos copistas, que consciente ou inconscientemente alteraram a redação primitiva do texto autêntico de dita obra. (TORRES RODRÍGUEZ, 1957, p.323).

A conclusão a que se chega, segundo Torres Rodríguez (1957), é que *Arca Marmórica* seria uma frase feita, que se aplicava aos sepulcros

honoríficos na época de Santo Isidoro e que é um fato que durante as obras de escavações na Catedral compostelana existiu uma edícula sepulcral revestida de mármore policromados que bem podia ser denominada “arca marmorea”.

O interessante é que esse texto foi escrito mais de um século antes da misteriosa chuva de estrelas no bosque de Libredón, pelo que somos levados a pensar que, por um certo tempo, não houve muito interesse em seguir os rastros deixados por Tiago em terras galegas.

Outros textos, alguns até anteriores ao *Breviário*, irão citar a presença de Tiago na Espanha, mas o que nos interessa em nosso estudo não é tanto provar que o santo era conhecido em uma determinada época, ou mesmo, como iremos ver em outra ocasião, se de fato pertencem a ele os restos mortais que se encontram na urna da catedral compostelana.

À parte a história e as lendas a respeito de Santiago, pouco se sabe da vida desse apóstolo. Para tanto, teremos que voltar aos tempos bíblicos e verificar nos textos das escrituras o que foi escrito sobre Tiago.

### Tiago Boanerges, Filho do Trovão

O nome Santiago é uma contração das palavras *san* e *Jacobo* ou *Jacob*; em alguns textos antigos, Santiago aparece grafado como *Sant'iago*, sendo *lago* uma derivação do grego *Iacobos*, que vem do hebraico *Jacob*, patriarca do povo de Israel.

Em seu estudo sobre a presença de Santiago no Novo Testamento, Jose Antonio Gonzalez Garcia (1993, p.9), professor do Instituto de Teologia da Universidade de Santiago de Compostela, ao buscar a origem do nome de Santiago, afirma o seguinte:

O nome hebraico é tão arcaico quanto sua etimologia é incerta. Ele deve vir de 'YA'AQOBEL' (aquele que é protegido por Deus); mas este nome se perdeu e o Velho Testamento possui duas interpretações diferentes de acordo com as lendas do patriarca:

'aquele que sobrepuja' seu irmão Esaú (de 'aqaba, sobrepujar, suplantar) Gen.27, 36.

'aquele que agarra o calcanhar' de seu irmão Esaú (de 'aqeb, calcanhar) Gen.25, 26.

A relevância de se buscar a etimologia da palavra Santiago se justifica para entender a origem de um termo muito utilizado no estudo das peregrinações compostelanas, o adjetivo *jacobeo* (*xacobeo*, em galego) para referir-se ao Apóstolo Santiago<sup>7</sup>.

Na Bíblia existem vários Tiagos no Novo Testamento e por isso é preciso saber identificar qual deles se refere àquele que pregou na Hispania após a crucificação. Os mais suscetíveis a causar alguma confusão são: Tiago, também apóstolo, filho de Alfeu<sup>8</sup>, e Tiago, que carrega o título de "Menor", filho de Maria<sup>9</sup>, mulher de Cleofas, e irmão de José. Este Tiago, irmão de José, é o mesmo que aparece como "irmão de Jesus"<sup>10</sup>, nos textos de Marcos e de Mateus

Para diferenciar um apóstolo do outro, os evangelistas adicionaram a Santiago Maior o nome "filho de Zebedeu" e "irmão de João"<sup>11</sup>.

Apesar da possibilidade, em alguns momentos, de se confundir os personagens ou mesmo a relação de parentesco entre eles e Jesus, algumas passagens deixam evidências de que Tiago, filho de Zebedeu, era um dos prediletos do messias, ao lado de Pedro e de João.

Nosso personagem surge na história bíblica no livro que abre o Novo Testamento, o Evangelho de Mateus<sup>12</sup>. Após a passagem da tentação no deserto, Jesus dá início ao seu trabalho na região da Galiléia. Um dia, andando pela beira do lago da Galiléia, Jesus encontra dois irmãos pescadores, Simão, a quem chama de Pedro, e André, que prontamente largam as redes para segui-lo. Logo depois, Jesus avista outros dois irmãos, Tiago e João, filhos de

<sup>7</sup> Santiago, ou São Tiago Maior, é conhecido em outros idiomas como Saint Jacques (francês), Saint James (inglês), San Giacommo (italiano) e Saint Jakobus (alemão).

<sup>8</sup> Mc 3, 18; Mt 10, 3; Lc 6, 15

<sup>9</sup> Mc 15, 40; Mt 27, 56

<sup>10</sup> Mc 6, 3; Mt 13, 55

<sup>11</sup> Mc 3, 17; Mt 10, 2

<sup>12</sup> Mt 4, 18-22

Zebedeu<sup>13</sup>, que estavam sentados em um barco com seu pai, consertando redes de pesca. Assim como Pedro e André, Tiago e João também abandonam tudo e seguem Jesus Galiléia afora.

A atenção especial, para não dizer, a preferência de Jesus pelos apóstolos Pedro, Tiago e João aparece evidenciada em três passagens marcantes nos Evangelhos. A primeira, quando Jesus fala aos discípulos sobre sua morte e ressurreição<sup>14</sup>, subindo um monte alto e levando consigo apenas Pedro e os irmãos Tiago e João, os únicos dos doze apóstolos a testemunharem a transfiguração de Jesus; a segunda, quando o mestre vai para o Monte das Oliveiras<sup>15</sup> e leva para orar consigo novamente os três apóstolos. Por último, a passagem em que Jesus cura uma mulher e ressuscita a filha de Jairo<sup>16</sup>, quando somente Pedro e os dois irmãos, mais uma vez, estão presentes no momento do milagre. Apesar do claro papel de evidência delegado a Pedro, que sempre aparece citado em primeiro lugar, é inegável a posição de destaque que os irmãos Tiago e João tiveram no convívio com Jesus.

Uma passagem muito interessante, que aparece no Evangelho de Mateus como “o pedido de uma mãe”<sup>17</sup> e no Evangelho de Marcos como “O pedido de Tiago e João”<sup>18</sup>, diz que Salomé, junto com seus dois filhos, Tiago e João, foi ter com Jesus para pedir-lhe que promettesse, quando se tornasse Rei, que seus filhos se sentariam um à sua direita e outro à sua esquerda. Os outros discípulos, é claro, não gostaram da atitude, e podemos imaginar que conflitos de egos deveriam ser algo comum entre os doze escolhidos por Jesus. Ao responder aos irmãos que estes não sabiam o que estavam pedindo, Jesus diz que somente o Pai é quem decidirá quem sentará ao seu lado. Desde aqui, podemos começar a ter uma idéia, ainda que bastante limitada, da

---

<sup>13</sup> Encontraremos na Legenda Áurea a seguinte afirmação quanto à origem de Tiago: “Chama-se Tiago Zebedeu não tanto porque foi filho carnal deste, mas porque Zebedeu significa simultaneamente ‘doador’ e ‘doador’. O bem-aventurado Tiago doou a si mesmo a Cristo por meio de seu martírio e foi doado por Deus para ser nosso patrono espiritual. Chama-se Tiago, irmão de João, não tanto por ter sido irmão carnal dele, mas pela semelhança de caráter entre eles.” (VARAZZE, 2003, p.561)

<sup>14</sup> Mt 17, 1-13; Mc 9, 2-9; Lc 9, 28-36

<sup>15</sup> Mt 26, 36-46; Mc 14, 32-42

<sup>16</sup> Lc 8, 40-56; Mc 5, 35-42

<sup>17</sup> Mt 20, 20-28

<sup>18</sup> Mc 10, 35-45

personalidade de Tiago, que naquele momento parecia ainda não entender o real significado do Reino a que se referia Jesus.

Sobre a personalidade de Tiago, há uma passagem no Evangelho de Marcos<sup>19</sup> que cita Jesus apelidando os irmãos Tiago e João de *Boanerges*, que significa “Filhos do Trovão”. Partindo da alcunha que Jesus deu aos filhos de Zebedeu e Salomé, o sociólogo espanhol Juan José Cebrián Franco, professor do Instituto “A Gemirez” de Santiago de Compostela, escreve em seu livro sobre o Apóstolo Santiago a interessante definição de Santiago como *Boanerges*:

A expressão Filho do Trovão é difícil de entender tal como soa para nossa mentalidade ocidental. Se deriva da concepção da relação paternidade-filiação típica da cultura semita daquela época: o filho era considerado como uma representação do pai, e o melhor filho era aquele que mais se parecia com o pai. Esta relação se estendia à comparação de uma determinada pessoa com determinado modelo de conduta. Assim, para dizer: este homem é um perdido ou um perdulário, diriam é *Filho da Perdição*. Portanto, *Filho do Trovão* equivale a *Trovão*, nada mais. O desconhecimento disto levou alguns escritores atuais a afirmar que o nome Filho do Trovão sugere a cristianização de um velho culto pagão. Mas não, está claramente documentado que o nome de Trovão foi dado a Santiago pelo próprio Jesus, e este nome não tem outro significado além o de afirmar que Santiago era como um trovão. (Mc 3, 17). Com muito mais acerto, outros autores, com os quais me identifico, derivam o apelido da personalidade do Apóstolo: *apaixonado, decidido, arriscado, ambicioso...*, onde ele estava havia ruído. Era como um trovão. Personalidade que coincide com o que dele nos contam os evangelhos. (CEBRIÁN FRANCO, 1999, pp.17-18).

Portanto, em se tratando de Santiago, não se pode conferir-lhe um perfil pacífico e piedoso, mas sim a noção de que foi um fiel seguidor de seu mestre, cheio de vitalidade, ambição e dotado de uma certa impaciência, justificada em um episódio<sup>20</sup> onde lemos que os samaritanos não recebem Jesus quando de sua passagem por um povoado da Samaria. Os moradores locais, percebendo que Jesus e seus discípulos estavam indo para Jerusalém, negam-lhes acolhida. Indignados com o fato de não poderem ser recebidos ali, Tiago e João perguntam a Jesus:

---

<sup>19</sup> Mc 3, 17

- O senhor quer que a gente mande descer fogo do céu para acabar com estas pessoas?

Obviamente, Jesus os repreende e segue com seus discípulos para outro povoado. Fica a impressão de que realmente estamos tratando de um homem de personalidade muito forte, que parece condizer com a imagem pela qual ficaria associado na época da Reconquista, na figura do *Matamoros*.

Por ironia do destino, a única vez em que Tiago aparece antes de Pedro numa passagem bíblica acontece quando ficamos sabendo das perseguições que o rei Herodes<sup>21</sup> faz às pessoas da Igreja. Tiago é decapitado<sup>22</sup> a mando do rei no ano de 44, tornando-se assim o primeiro entre os apóstolos a ser martirizado.

## 1.2 O CÓDEX CALIXTINUS

*Ex re signatur Iacobus liber iste vocatur.  
Ipsium scribenti sit gloria sitque legenti.*

O universo das peregrinações jacobeanas é rico em estudos e publicações que remontam desde a Baixa Idade Média<sup>23</sup>, quando viajantes relatavam suas impressões em diários que hoje nos dão uma visão muito rica não só dos hábitos e costumes da época, mas também de aspectos geográficos, econômicos, sociais, religiosos, artísticos, entre tantos outros.

Começaremos nossa jornada através das páginas do *Códex Calixtinus*, sem dúvida o documento mais importante já escrito sobre a peregrinação jacobea e um dos tesouros da Catedral Compostelana.

Também conhecido como *Liber Sancti Jacobi*, o *Códex Calixtinus* é “[...] um conjunto de materiais que foram sendo redatados em diversas épocas e de

---

<sup>20</sup> Lc 9, 51-56

<sup>21</sup> Herodes Agripa I, neto de Herodes o Grande, e rei de Israel de 41 a 44 depois de Cristo.

<sup>22</sup> At 12, 1-2

<sup>23</sup> O período histórico no qual se insere a Idade Média não é consensual. Nesse estudo usaremos as denominações dos medievalistas franceses Jacques Le Goff e Georges Duby: Alta Idade Média- vai da queda do Império Romano do Ocidente (476) até o ano 1000; Idade Média Clássica- do ano 1000 ao ano 1300; Baixa Idade Média- de 1300 a 1450. O medievalista brasileiro, Hilário Franco Júnior trabalha com os seguintes conceitos: Primeira Idade Média- início do séc. IV ao séc. VIII; Alta Idade Média- meados

forma independente, até que foram submetidos a uma redação ou revisão final.” (LOZANO, 1997, p.6). Tendo sua redação ou compilação final datada por volta de 1160, o *Códex* possui 225 folhas manuscritas em latim e é composto de cinco livros<sup>24</sup> ou partes:

Livro I: abrange mais da metade da compilação e contém sermões e homilias em honra ao Apóstolo Tiago Maior, relatos de seu martírio e os ofícios litúrgicos para seu culto;

Livro II: apresenta vinte e dois milagres atribuídos a Santiago;

Livro III: narra o *Translatio*, a transladação do corpo de Santiago desde Jerusalém, onde foi decapitado, até a Galícia e ao lugar de seu sepulcro;

Livro IV: traz a crônica de Turpin (749-794), Arcebispo de Reims; também conhecido como Pseudo-Turpin ou *Historia Karoli Magni et Rhotolandi*, esse livro narra a expedição de Carlos Magno à Espanha, suas façanhas legendárias, a derrota no desfiladeiro de Roncesvalles e a morte de Roldán, entre outros vários acontecimentos;

Livro V: conhecido como *Liber peregrinationis*, trata-se do guia do peregrino medieval, sendo sua composição atribuída ao clérigo francês Aymeric Picaud, que pretendeu detalhar as etapas e as cidades ao longo do Caminho de Santiago.

O objetivo do *Códex Calixtinus* certamente foi o de promover o culto de São Tiago, fazendo com que os olhares dos peregrinos medievais se dirigissem à oeste, rumo a Finisterre. Millán Bravo Lozano (1997, p.7), diretor do “Centro de Estudios del Camino de Santiago” e catedrático da Universidade de Valladolid, assinala que o objetivo de uma obra desta natureza iria desde

---

do séc. VIII a fins do séc. X; Idade Média Central- séculos XI a XIII; Baixa Idade Média- séc.XIV a meados do séc.XVI.

<sup>24</sup> Na realidade, segundo explica o professor Abelardo Moralejo no Prólogo da edição do *Liber Sancti Jacobi*, que usamos neste trabalho, o Códice que se guarda hoje nos arquivos da Catedral compostelana, também chamado *Codex Compostellanus*, está dividido em dois volumes. Isso se dá porque no século XVIII foram arrancadas as páginas que formavam o livro IV, encadernado à parte e intitulado *Historia Turpini*. Por esse motivo, alguns autores colocam o Livro V, o guia do peregrino, como sendo o livro IV.

“[...] a propaganda e incitação a peregrinar a Compostela, até uma finalidade de tipo docente e pedagógica, passando pelo apoio à reforma litúrgica, a reforma espiritual em geral ou à exaltação da sede compostelana”.

### 1.2.1 O Livro V ou o *Liber peregrinationis*

Dos cinco livros que compõem o *Códex*<sup>25</sup>, o que mais se sobressai, pelo menos quando a pesquisa está voltada ao âmbito da peregrinação em si, é o *Liber peregrinationis*, verdadeiro guia de viagem do peregrino medieval e provavelmente o primeiro guia turístico do mundo ocidental que mais se acerca dessa concepção.

Atribui-se a autoria desse livro a um clérigo francês proveniente da cidade de Parthenay-le-Vieux chamado Aymeric Picaud. Ainda hoje se discute quem seria o autor do *Liber Sancti Jacobi*, e uma das hipóteses mais aceitas é a de que não existe um autor, senão vários autores, levando a crer que coube a alguém a tarefa de fazer a compilação dos livros, muito provavelmente o francês Aymeric Picaud. O que parece ser muito provável, no entanto, é que, da maneira como foi detalhado o trajeto desde Somport, nos Pirineus franceses, até Compostela, na Galícia, só alguém que verdadeiramente tenha percorrido essas trilhas é que poderia ter escrito o *Liber peregrinationis*, e esse alguém seria o próprio Picaud, ainda que não se possa, como tantas outras infinidades de acontecimentos na história compostelana, afirmar com certeza tal fato.

#### Um clérigo trotamundos

Aymeric Picaud (Aymerico, para os espanhóis), é uma das figuras mais controversas do universo jacobeo; sabemos pouco sobre o personagem que, cumprindo ordens do Papa Calixto II, regalou o *Códex* à Catedral de Santiago de Compostela após sua peregrinação no ano de 1130. Levou alguns anos para escrever o guia do peregrino e, pelo cuidado com que descreve a geografia, a arquitetura (sobretudo as obras na Catedral Compostelana) e as

---

Entretanto, prevalece o consenso de que o *Códex Calixtinus* possui de fato cinco livros, conforme a numeração primitiva dos livros do Códice.

peças dos locais por onde passou, Luis Vázquez de Parga assume que Picaud “[...] provavelmente havia percorrido mais de uma vez o caminho que descreve e residido em várias de suas etapas” (VÁZQUEZ DE PARGA, LACARRA e URÍA RÍU, 1998, I, p.202).

A maneira como o clérigo peregrino relata a longa jornada desde terras francesas até o extremo oeste espanhol nos permite montar um perfil bastante interessante de sua personalidade; suas opiniões, particularmente as que se dirigem aos vascos e aos navarros, beiram ao mais puro preconceito e delicias os que porventura se divertem com uma linguagem no mínimo politicamente incorreta. Sua predileção, como podemos ler no *Códex*, à terra de Poitou “cheia de felicidade” e a seus habitantes “heróis esforçados e varões lutadores” é que faz com que os historiadores o declarem poitevino.

Para Vázquez de Parga (1912-1994), um dos mais respeitados historiadores das peregrinações compostelanas, uma leitura atenta do *Liber peregrinationis* faz com que possamos imaginar Aymeric Picaud como “[...] um clérigo errante, familiar dos caminhos que levavam aos santuários mais concorridos, desde Jerusalém a Compostela, passando pelos da Itália e França” (VÁZQUEZ DE PARGA, LACARRA e URÍA RÍU, 1998, I, p.175).

Para termos uma visão mais completa sobre nosso mais célebre autor peregrino, nada melhor do que acompanhar seu relato no livro V do *Códex*, composto de 11 capítulos:

Cap. I- Os Caminhos de Santiago

Cap.II- As jornadas do Caminho de Santiago

Cap. III- Os nomes dos povoados do Caminho de Santiago

Os três primeiros capítulos tratam do itinerário propriamente dito; de modo muito breve iremos saber que o Caminho de Santiago é composto de quatro grandes itinerários que, saindo da França desde pontos diversos, encontram-se em Puente la Reina, na Espanha e a partir daí formam um único

---

<sup>25</sup> Nesse trabalho, sempre que usarmos o termo *Códex* (sozinho e em itálico) estaremos nos referindo ao *Códex Calixtinus*.

caminho até Santiago. O autor divide o itinerário em treze jornadas, que não correspondem de fato ao número de dias que um peregrino necessita para empreender sua viagem, mesmo que viajando a cavalo. O terceiro capítulo cita o nome dos povoados que o peregrino encontrará do outro lado dos Pirineus, quase todos ainda hoje familiares ao peregrino contemporâneo.

Cap. IV- Os três bons edifícios do mundo

Cap. V- Os nomes daqueles que repararam o Caminho de Santiago

Estes dois capítulos, muito curtos, não fazem mais do que citar nomes: dos três grandes hospitais de acolhida de peregrinos nas principais rotas de peregrinação cristã e dos que, por amor ao Caminho de Santiago, fizeram reparações em pontos estratégicos da rota.

Cap. VI- Dos bons e dos maus rios que se encontram no Caminho de Santiago

Cap. VII- Dos nomes das terras e das qualidades das gentes que se encontram o Caminho de Santiago

Os capítulos VI e VII são os mais interessantes, por retratarem os aspectos geográficos, denominados por Vázquez de Parga (1998) de “ensaio de geografia econômica e humana”, particularmente o capítulo VII, onde o autor descreve as produções dos diferentes países que o peregrino cruzava para chegar a Santiago e a condição das pessoas que os habitavam.

Cap. VIII- Dos corpos dos santos que descansam no Caminho de Santiago e que devem ser visitados pelos peregrinos

O capítulo oito é o mais extenso do guia e, ao que tudo indica, deveria ser o de maior importância ao peregrino piedoso que nele encontraria a relação dos principais santuários, franceses e pós-pirenaicos, responsáveis pela guarda de relíquias de santos, tão caros aos peregrinos medievais.

Cap. IX- Da qualidade da cidade e basílica de Santiago, apóstolo de Galícia

Cap. X- Do número de cônegos de Santiago

Cap XII- De como os peregrinos de Santiago hão de ser recebidos

Os três últimos capítulos, como se pode perceber, relacionam-se com a cidade de Santiago, terra onde descansam os restos do Apóstolo de Cristo. De grande contribuição histórica, o relato de Aymeric Picaud descreve as obras que estavam ocorrendo na basílica, o que muito contribuiu para o trabalho de historiadores e arqueólogos, já que a catedral sofreu diversas transformações arquitetônicas ao longo dos séculos. Sabemos que havia, no momento de sua estada em Santiago, setenta e dois cônegos<sup>26</sup>, dos quais sete tinham o título de cardeais e compartilhavam, com os bispos, o privilégio de celebrar a missa no altar da catedral compostelana.

O livro termina tratando sucintamente da forma como devem ser recebidos os peregrinos que chegam a Santiago, não sem antes fazer um alerta sobre os perigos que advém àqueles que se recusam a dar acolhida a um peregrino, seja ele pobre ou rico, fazendo citações de desgraças que se abateram aos que se recusaram a dar auxílio aos necessitados andarilhos de fé. A hospitalidade<sup>27</sup>, para o autor do *Códex*, era definitivamente uma coisa séria.

Nosso próximo passo, após essa breve imersão nas páginas do *Códex Calixtinus*, será o de identificar os principais caminhos que levam a Compostela.

---

<sup>26</sup> Uma clara alusão aos 72 seguidores de Jesus Cristo, como vemos no Evangelho de Lucas, 10,1

<sup>27</sup> Trataremos do tema no capítulo III, item 3.4.

### 1.3 A FORMAÇÃO DO CAMINHO DE SANTIAGO

A idéia de peregrinação parece tão antiga quanto a primeira idéia religiosa do homem- tendo talvez a idade do próprio homem. Peregrinar é andar numa direção, fazendo do meio o fim, do percurso a chegada, da busca da graça o próprio encontro com a Graça. Diz um provérbio antigo que o bom peregrino é aquele que já chegou, antes mesmo de partir.

Luiz Carlos Lisboa, *Nova Era*

Falar do Caminho de Santiago é falar, literalmente, de *caminhos*. Não existe, de fato, um Caminho de Santiago único, senão uma rede de caminhos que levam a Santiago, alguns mais conhecidos e por isso mesmo melhor estruturados, outros menos divulgados e com pouca ou nenhuma oferta de albergue de peregrinos, embora essa dinâmica de crescimento e investimento nas rotas jacobeanas venha aumentando nos últimos anos.

Entretanto, como regra geral, tanto na mídia quanto entre os próprios peregrinos, entende-se o Caminho de Santiago, de maneira clássica, como a rota que na Espanha começa em Roncesvalles, na divisa com a França; é comum também a saída desde o lado de lá dos Pirineus, na pequena cidade de Saint Jean Pied-du-Port, o que confere ao peregrino um dia de jornada através das montanhas. Esse caminho ou rota ficou popularmente conhecido como *Camino Francés* ou *Camino Real*.

Quando se trata de um itinerário que não seja o Caminho Francês, costuma-se nomeá-lo adequadamente, para que se possa localizar, com mais precisão, de onde o peregrino iniciou sua viagem; além do mais, alguns desses caminhos unem-se em alguns pontos e a partir de então seguem juntos até Santiago de Compostela. Numa conhecida cidade do *Camino Francés*, Puente la Reina, há inclusive um monumento ao peregrino na mais famosa intersecção de rotas do Caminho, onde se lê a seguinte inscrição numa placa aos pés da imagem de bronze que retrata um peregrino: “*Y desde aquí todos los caminos a Santiago se hacen uno solo*”. É nesse local que se encontram as duas grandes vias utilizadas pelos peregrinos que, partindo dos mais remotos pontos da Europa, chegavam à Espanha por Navarra e Aragón.

Como quase todos os temas ligados ao Caminho, seu traçado original, ou, mais acertadamente, as rotas originais que usavam os peregrinos medievais a Santiago, também são motivos de especulações e incertezas. Na introdução da quarta parte da obra *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, José Maria Lacarra adverte que

[...] seria aventurado estabelecer um caminho pela mera existência de um hospital ou hospedaria, pois, como é sabido, estes existiam em todas as partes, e muito especialmente nas grandes igrejas e monastérios- mesmo que neles se fale de peregrinos, pois esta era uma voz usada em toda a Idade Média para todo transeunte, ainda que não fosse precisamente devoto de Santiago. (VÁZQUEZ DE PARGA, LACARRA e URÍA RÍU, 1998, II, p.09).

Além do mais, muitos peregrinos faziam desvios durante o trajeto em função dos mais variados motivos, entre eles a pobreza extrema em que vivia o homem medieval. A mendicância, muitas vezes, era a única alternativa de sobrevivência, e quem tinha saúde e disposição para caminhar, encontrava na peregrinação um meio de assegurar, nem que fosse por um período curto, um teto e calor para se abrigar do frio, e algo de comer e beber para saciar a fome. Não fica difícil imaginar que, mais importante do que seguir estritamente a rota compostelana, era seguir um caminho que, rumo a Santiago, oferecesse desvios a mosteiros e hospitais onde buscar acolhida.

A fome, escreve Pablo Arrivas Briones (1999), foi impulsora das peregrinações. Em sua obra *Pícaros y picarescas en el Camino de Santiago*, lemos que

O pobre faminto- há épocas na Europa que chega a ser cerca de quarta parte da população- para subsistir não tem outra saída mais cômoda que a mendicância na senda onde melhor socorrem (...) Muitos sabiam que a satisfação das necessidades materiais dos que seguiam a senda do Caminho Francês estava, em termos relativos, bem atendida por instituições caritativas e por particulares: era uma senda de caridade; de sopa quente, de pão e vinho junto a um leito modesto, onde se deitavam, nem mais nem menos, todos os que cabiam... .(ARRIVAS BRIONES, 1999, pp.63-64)

O certo é que existiam - e continuam existindo - rotas tradicionais que contribuíram para manter viva a tradição da peregrinação compostelana; as mais conhecidas e estudadas no contexto das peregrinações jacobeanas são as seguintes:

- Caminho Francês- possivelmente a rota mais utilizada pelos peregrinos em todos os tempos, o Caminho Francês tem como ponto de partida, em território espanhol, o lendário povoado de Roncesvalles, cidade cujo nome ficou para sempre associado à história de Carlos Magno. Foi nos arredores de Roncesvalles que, no ano de 778, Roldán, sobrinho de Carlos Magno, sofreu uma emboscada e perdeu a batalha para os vascos. A lenda, mais forte do que os fatos históricos, legou aos homens um dos maiores épicos da literatura francesa, a *Chanson de Roland*.

São três as grandes vias de peregrinação que saem de diferentes pontos da França e se afunilam em Ostabat (Ostabaret), distante cinquenta quilômetros de Roncesvalles: a Via Turonense, que sai de Paris e tem esse nome porque passa pela cidade de Tours; a Via Lemovicense (ou Lemosina), que parte de Vézelay e tem esse nome porque passa pela cidade de Limoges; finalmente, a Via Podiense (ou Podianense), que parte de Le Puy. Podemos entender essas três vias como grandes ramais de acesso aos peregrinos que vinham de diversos pontos do continente europeu; em Ostabat seguiam rumo a Roncesvalles e desde aí sempre a oeste, em direção a Compostela, numa jornada que, desde a fronteira, atravessa sete províncias em mais de setecentos quilômetros.

- Caminho Aragonês- recebe esse nome por entrar em terras de Espanha na província de Aragón, fronteira com a França. Já no Códex Calixtino aparece, no capítulo que reporta as jornadas do Caminho, o desfiladeiro de Somport (*Summo Portu*), local de passagem dos peregrinos que vinham desde Arles, no sul da França e passavam por Toulouse, de modo que essa via ficou conhecida como Via Tolosana. Somport não é uma cidade, mas um grande maciço montanhoso pirenaico e a cidade que faz fronteira com a França se chama

Canfranc (Campo Franco). Desde essa localidade os peregrinos seguem até Jaca e desde lá até Puente la Reina, que é, como já foi dito, o local onde se encontram os peregrinos que partem das quatro vias francesas. União de caminhos, Puente la Reina, “[...] se convertia numa plataforma rodante de transmissão e intercâmbio de conhecimentos; a cultura, a ciência e todos os saberes iam também a Santiago de Compostela.” (MORA, TAMARGO e CATALÁN, 1993, p.62).

O Caminho Aragonês atravessa, em seu traçado histórico, mais de cento e oitenta povoados, passa por nove províncias espanholas e soma, ao final da jornada, mais de oitocentos quilômetros.

- Caminho do Norte- também conhecida como a Rota Cantábrica, leva esse nome porque segue junto ao Mar Cantábrico, no norte da Espanha. Seu itinerário não é citado no *Códex* porque essa vertente do caminho não foi conhecida até o século XIII e ainda hoje, assim como na Idade Média, não era muito utilizada por causa das grandes dificuldades do terreno (muito montanhoso) e por oferecer menos infra-estrutura em relação à rota francesa. Os peregrinos que vinham da França, entravam nessa rota pela cidade de San Sebastián e tinham como opção de chegada a Compostela duas alternativas: mais ao norte, até A Coruña ou juntando-se à leva de peregrinos do Caminho Francês, no pequeno povoado de Palas de Rei, já quase nas portas de Santiago. Desde San Sebastián, o peregrino caminha em média 765km até Santiago.

- Via da Prata- é o caminho que nasce no sul da Espanha, a partir de Sevilha, seu ponto mais longínquo, distando aproximadamente mil quilômetros de Compostela. Conhecida como a “coluna vertebral da Iberia”, a Via da Prata na realidade é uma *calzada romana*. Para alguns autores, como Paco Nadal, editor do guia “La Ruta de la Plata a pie y en bicicleta”, a Via de la Plata, no sentido estrito, não começa em Sevilha. Explica o autor:

Ainda que alguns autores obstinam-se em ampliar os extremos da Rota da Prata a Sevilha pelo sul e a Gijón pelo norte, os documentos romanos são inapeláveis: a *calzada* (estrada romana) número XXIV que hoje conhecemos como da Prata se denominava *Iter ab Emerita Asturicam*, ‘caminho entre Mérida e Astorga’, e partia da cidade extremeña, capital da província romana de Lusitania, fundada no ano de 25 a.C. por Augusto para acolher aos legionários licenciados (eméritos) das campanhas contra cântabros e astures. Deste importante enclave, conhecido como Roma hispana, saíam muitas outras estradas, uma delas a Hispalis (Sevilha), mas também a Corduba (Córdoba), a Toletum (Toledo) ou a Olisipo (Lisboa). (NADAL, 2000, p.15)

O nome Via de la Plata não tem relação, como se poderia supor, com o metal argentífero, ainda que essa estrada romana fosse utilizada para o transporte dos metais preciosos que, procedentes das minas asturianas e leonesas, desciam por ela até bem mais ao sul, em direção a Sevilha. No *Guía del Camino Mozárabe de Santiago: Vía de la Plata*, temos algumas explicações interessante sobre a origem desse topônimo, entre elas a de que o termo *plata* faz referência, entre outras teorias, às palavras latinas *Platea* (caminho largo) ou *Lapidata* (empedrada). Para os autores do guia, La Plata

[...] é possivelmente um nome de origem medieval, seguramente derivado dos nomes muçulmanos: *al-Balath* (pavimento) ou de *Balata* (caminho enlousado ou empedrado), onde sua primeira parte (ba-) se pronuncia de uma forma fechada, parecida com o ‘p’, podendo evolucionar ao castelhano medieval como ‘(p)lata’. (HIDALGO et al., 2001, p.31).

Assim como as outras rotas, a Via da Prata cada vez mais vem sendo procurada por peregrinos que preferem evitar a saturação do Caminho Francês, especialmente nos meses de maior procura. As principais cidades pelas quais passam os peregrinos são: Sevilha, Mérida, Cáceres, Salamanca, Zamora; a partir desta última, existem duas opções: seguir mais ao norte até que o caminho se encontre com a tradicional rota francesa, em Astorga ou então rumar à oeste em direção a Ourense, já pisando em terras galegas.

- Caminho Português- caminho que atravessa Portugal de um extremo a outro, começou “[...] sendo um caminho político de reconquista e expansão do reino leonês, e seria depois utilizado pelos peregrinos portugueses.”(LACARRA, 1998, II, pp.34-35). Na verdade, o Caminho Português não possui um ponto de partida tradicional como os caminhos que partem da França ou que começam em terras espanholas; caberia citar um ditado muito comum entre os peregrinos jacobeos, que diz que o Caminho começa na porta da casa de quem resolve peregrinar, e isso se adequa bem aos peregrinos portugueses. Porém, se nos atermos ao mais puro espírito jacobeo, podemos afirmar que, de praxe, o Caminho Português possui alguns ramais importantes, principalmente os que nascem a partir da cidade do Porto: uma rota que segue o litoral e outra que sobe por Guimarães, Braga, Barcelos, Ponte de Lima e Valença, já na divisa com a Espanha, na Galícia. Nessa última cidade, os dois caminhos se encontram e seguem através de Tui, Redondela, Pontevedra, Caldas de Rei e Padrón, lugar fortemente associado ao culto jacobeo por haver sido, segundo a tradição, o local onde a barca com o corpo do Apóstolo Tiago aportou vindo de Jerusalém. De Padrón a Santiago são apenas vinte e dois quilômetros. O peregrino do Caminho Português terá percorrido, desde a divisa entre os dois países, um pouco mais de cem quilômetros. Pouco, se comparado à extensão dos outros caminhos, mas suficiente para obter a sonhada *Compostela*<sup>28</sup>.

Apesar de tantas alternativas, todas elas ricas em histórias e lendas, não há como negar que, *strictu sensu*, o Caminho Francês continua sendo sinônimo de Caminho de Santiago, e vários são os fatores que contribuem para que isso ocorra, como a própria tradição, fortes aspectos lendários, riqueza arquitetônica, melhor infra-estrutura, entre outros. Mas há um detalhe que não pode passar despercebido: a seu favor, o Caminho Francês tem como

---

<sup>28</sup> Nome dado ao certificado entregue na Oficina de peregrinos da Catedral Compostelana aos que puderem comprovar terem caminhado pelo menos os últimos cem quilômetros (duzentos, em bicicleta) até a cidade de Santiago. Em alguns textos aparece grafado, erroneamente, como “compostelana”. A autenticação da peregrinação se faz mediante a apresentação da credencial de peregrino, uma espécie de passaporte que deve ser carimbado diariamente, o que comprova a passagem do peregrino pelas cidades do Caminho.

cobertura a Via Láctea, simbolicamente o outro nome pelo qual é chamada essa via de peregrinação.

Portanto, tendo uma idéia do que são e como se formaram os caminhos de Santiago, podemos partir para a próxima jornada, onde iremos travar um primeiro contato com a literatura odepórica. Veremos como a ato de escrever um diário de viagem, como assinala um autor, “[...] nos leva à verdade contida na jornada que empreendemos”. (COUSINEAU, 1999, p.137).

#### 1.4 A LITERATURA ODEPÓRICA: RELATOS DE VIAGEM

Quem empreender longínquas jornadas verá muitas coisas distantes daquilo que considera a Verdade. E ao relatá-las, chegando a casa, será muitas vezes desacreditado, pois os empedernidos não acreditarão naquilo que não vêm ou sentem distintamente.

Herman Hesse, *Viagem ao Oriente*

A literatura odepórica é um gênero literário que começa a ganhar campo nos estudos acadêmicos a partir da década de 1980.

Relatos de viagem, de modo geral, nunca foram reconhecidos como uma importante fonte de estudos. Parte dessa falta de interesse se deve à própria dificuldade de se formular uma definição que pudesse objetivamente classificar esse gênero literário, ao invés de relegá-lo a um plano de subgênero, numa demonstração de desdém, assim como ocorre com alguns tipos de literatura e com alguns autores.

Certo de que a literatura de viagem merecia um espaço à altura de sua relevância acadêmica, o italiano Luigi Monga (1941-2004), professor de italiano e francês da Universidade de Vanderbilt, na Carolina do Norte, começou a estudar os relatos de viajantes europeus dos séculos XVI e XVII e se identificou com esse tipo de literatura, pouco apreciada até pelos seus colegas de universidade; naquele momento, início dos anos 1980, poucas pessoas escreviam sobre literatura de viagem, mas esse quadro mudou significativamente desde então.

Se deve a Monga não só o mérito de trazer à luz a riqueza de estudos que se encontra nas páginas dos relatos de viajantes e aventureiros, mas também seu esforço em tentar classificar esse gênero literário de modo a permitir um diálogo entre estudiosos e apaixonados pelo tema em todo o mundo.

Foi o próprio Monga quem cunhou o termo *odepórico*, do grego *hodós*, caminho, senda, estrada e *poreuo*, viajar; editou duas extensas obras sobre o tema da literatura odepórica, e na primeira delas fez uma pequena, porém profunda, introdução ao vocábulo, da qual gostaríamos de transcrever um pequeno trecho:

O italiano é talvez a única língua moderna que aceitou o termo no seu léxico: *odeporico*, um adjetivo ('referente a viagem'), e um substantivo ('narrativa de viagem'), e *l'odeporica*, um substantivo feminino ('literatura de viagem'). (...) Na língua francesa, por exemplo, pode-se conceber o adjetivo *hodéporique* ('pertencente à literatura de viagem') e um substantivo feminino, *l'hodéporic* ('literatura de viagem'). (...) Em espanhol, contudo, o termo *caminería*, que foi recentemente proposto à Real Academia de la Lengua de Madrid, presumivelmente excluiria qualquer terminologia relacionada a uma plausível *odepórica* de ganhar aceitação. (...) Embora o *Oxford English Dictionary* não indique a ocorrência da terminologia que nós estamos propondo, seria impossível atestar que a palavra nunca foi usada. A razão para cunhar o termo *hodoeporic* é a de que o uso adjetivado do termo 'literatura de viagem' é um tanto incômodo; *hodoeporics*, além disso, poderia ser usado como um pronome, especificamente para aplicações literárias e científicas. (MONGA, 1996, p.5).

Tendo uma definição mais clara do termo, fazemo-nos os seguintes questionamentos: qual a importância de se estudar a literatura odepórica? O que esta acrescenta aos estudos das ciências sociais?

Para Monga, a importância está na maneira como se faz uso dessas fontes, observando que os diários de viagem devem ser considerados de maneira interdisciplinar; os diários fornecem fontes de informação para várias questões: a história do paladar, por exemplo, ou as práticas dos negócios, do lazer, dos costumes sexuais, das doenças, entre tantas outras.

A viagem, na ótica desse autor, é ao mesmo tempo descoberta e confronto, de si e do estranho; aquele que escreve sobre sua viagem termina criando uma nova experiência, e é como se não se pudesse realmente fazer justiça a tal experiência sem adicionar algo de si mesmo a ela, ainda que, talvez, de maneira inconsciente. (STENGEL, 1997).

Os contatos de cruzamento cultural de viajantes criam uma autoconsciência coletiva e uma subsequente compreensão da 'alteridade' dos outros. (...) Descobrir a alteridade é um processo complexo; isso envolve encontrar o *outro* em nós mesmos e resulta em incontáveis ramificações: suspeitas e medos, crise de valores, ou mesmo orgulho infundado. (MONGA, 1996, pp.33;35).<sup>29</sup>

O pesquisador italiano de temas jacobinos, Paolo G. Caucci von Saucken<sup>30</sup> frequentemente escreve sobre a fundamental importância da literatura odepórica como fonte de estudo e pesquisa sobre o Caminho de Santiago. Em um artigo em que discorre sobre a via lusitana nos relatos dos peregrinos italianos fala o seguinte sobre a literatura odepórica:

Entre as fontes mais úteis para reconstruir a cultura e a civilização das peregrinações compostelanas, sem dúvida alguma uma das mais importantes é a chamada literatura odepórica, ou seja, o gênero literário e documental formado pelos diários, os relatos de viagem, os guias que os mesmos peregrinos redatavam durante sua viagem e que, por isso, constituem o testemunho mais vivo e direto de sua peregrinação. (SAUCKEN, 2002, p.139).

Para buscar uma definição mais precisa- porém não definitiva- sobre a classificação da narrativa de viagem, reproduzimos a seguinte taxonomia, na realidade uma série de lítotes<sup>31</sup>, citada por Monga:

---

<sup>29</sup> Trataremos da questão da alteridade no capítulo III, no item que trata dos peregrinos e suas relações sociais.

<sup>30</sup> Presidente do Comitê Internacional de Especialistas do Caminho de Santiago e do Centro Italiano de Estudos Compostelanos.

<sup>31</sup> Modo de afirmação por meio da negação do contrário.

A *récit de voyage* (relato de viagem) não é apenas um diário em primeira pessoa. (...) Não é apenas prosa. (...) Não é necessariamente uma história com uma trama simples e artificial. (...) Não é apenas um apanhado de notas feitas a cada dia ou quando quer que o viajante tenha tempo. (...) Não é apenas um relato objetivo. (...) Não é um ramo da história mais do que da geografia. (...) É, evidentemente, não apenas um relato de exploração. (...) Não é o registro completo de uma viagem. (...) Não é 'subliteratura'. (MONGA, apud ADAMS, 2003, p.8).

Por ser um gênero literário abrangente e multidisciplinar, a literatura odepórica acaba apresentando uma certa dificuldade em ser classificada; talvez a questão não seja tanto a classificação de uma narrativa de viagem, mas sim a aceitação de um texto enquanto tal. Talvez seja mais fácil classificar a literatura pelo que ela não é do que propriamente seja, daí a escolha de Monga pela elaboração de Percy Adams sobre o tema, conforme citação anterior.

O cânone clássico da literatura de viagem, na visão de Monga (2003), pode incluir sagas, relatos históricos e trabalhos de cunho geográfico. Porém, antes de aceitar todo esse material naquilo que se pode chamar de odepórico hoje, deve-se estabelecer um método objetivo de classificação. Sendo assim, Monga exclui desse gênero os poemas épicos, as viagens envoltas em lendas e situações míticas, textos clássicos como a *Odisséia* e *Eneida*, e a maioria dos épicos nacionais, pois estes não refletem viagens reais.

Por outro lado, cita a gigantesca obra *História*, de Heródoto, escrita há mais de 2500 anos como sendo o primeiro texto de uma narrativa de viagem; testemunha ocular de seu tempo, Heródoto, um grande viajante, através de sua "[...] observação do mundo, confrontando realidade com a voz de seus informantes, tornou-se o padrão para a elaboração de uma escrita de viagem". (MONGA, 2003, p.9).

### O papel da memória

Talvez encontremos, a partir de Heródoto, uma das chaves mais importantes para compreendermos a importância de um relato de viagem: a

memória. Não seria exatamente isso o que busca preservar aquele que toma notas de sua viagem?

Heródoto confessa que era obcecado pela memória- sabedor de que ela é falível, frágil, limitada, temporária e até ilusória. Ele tinha consciência de que aquilo que a memória continha poderia desvanecer-se, desaparecer sem deixar vestígios. Toda a sua geração, todas as pessoas que viveram naqueles tempos estavam tomadas pelo mesmo medo. Sem memória, não se pode viver, pois ela é o que faz o homem se diferenciar dos animais, é a base da sua alma, mas, ao mesmo tempo, é enganosa, fugaz e traiçoeira. É exatamente por essa razão que os homens se sentem tão inseguros a respeito de si mesmos. (...) No mundo de Heródoto, o único depositário da memória é o próprio ser humano. Para ter acesso a algo que ficou nela guardado, é preciso chegar a um homem e, quando esse homem vive longe de nós, temos que ir ao seu encontro, partir em viagem. Quando o encontrarmos, sentaremos ao seu lado e escutaremos o que ele tem para contar- ouvir, conservar na memória e, se possível, anotar. É assim que começa uma reportagem- é de uma situação como essa que ela nasce. (KAPUSCINSKI, 2006, pp.89-90).

O ato de escrever um relato, um diário de viagem, está intimamente relacionado ao ato de viajar, pois quem viaja, de uma maneira ou de outra, busca fazer um registro de sua experiência. A memória individual “[...] possui uma relação de dependência com grupos dos quais o indivíduo faz parte”, escreve Teresinha Bernardo, o que nos leva a refletir sobre a contribuição que um relato de viagem pode dar a um pesquisador.

[...] na memória se encontra o pensamento do grupo ao qual o indivíduo pertence, é possível, por meio dela, reconstruir a família, o trabalho, as diversas formas de o sujeito se comunicar com Deus...(...) tem-se, de um lado, que a memória se apoia no passado vivido e, de outro, que ela se conserva no grupo. (BERNARDO, 1998, pp.30-31).

O antropólogo Carlos Alberto Steil, que se dedica ao estudo das peregrinações, segue a mesma linha de raciocínio de Teresinha Bernardo ao afirmar que há estudiosos (principalmente historiadores e geógrafos) que ao estudar a peregrinação e o turismo religioso privilegiam os relatos empíricos,

[...] enfocando especialmente as nuances e diferenças de cada evento singular e os diversos momentos no seu desenvolvimento histórico como um meio para reconstruir o passado. A justificativa intelectual para essa perspectiva se funda na idéia de que esses espaços e eventos guardam de forma privilegiada a memória e a tradição de grupos sociais e culturas em processo de transição para a modernidade. (STEIL, 2003, p.37).

Como poderíamos conceber “o conhecimento do mundo”, sem a “disponibilidade dos viajantes-narradores”? (SALWA, 2003, p.301). Se Aymeric Picaud não houvesse escrito sobre as rotas do Caminho de Santiago, que legado teríamos sobre os peregrinos medievais e suas andanças? Isso sem se levar em consideração as preciosas informações sobre o comportamento social dos campesinos, suas línguas, a arquitetura de antigos templos hoje em ruínas, a música e os instrumentos musicais; tudo isso se encontra no *Códex* e vem servindo há séculos como preciosa fonte de estudo para várias áreas do conhecimento humano.

O ato de escrever, numa linguagem metafórica,

[...] é uma simples libertação de si, uma projeção do que está dentro, uma pedra esculpida na qual nossas sensações confusas e volúveis encontram a sua identidade: escrever, então, é abandonar a dimensão do que foi vivido- utilitária- para entrar em uma outra dimensão, aquela da expressão formal, da criação- gratuita- que não faz parte senão por inciso da evolução vital daquele que escreve. (KANCEFF, 2003, p.49).

Em um texto onde aborda a “armadilha da narrativa” (“*snare of narrative*”) implícita na literatura odepórica, Luigi Monga (1996) assinala a dificuldade de um leitor em saber se um determinado texto é uma narrativa ficcional ou um relato pessoal de viagem. Muitas vezes, as duas situações estão presentes: o relato pessoal de uma viagem abre espaço para a imaginação do autor, permitindo que elementos de ficção se misturem a fatos reais. Partindo dessa perspectiva, Luigi Monga teve um brilhante insight ao lembrar-nos de que Hermes, o deus dos mentirosos, é também o patrono dos viajantes, pelo que podemos perceber com isso que todos os relatos de

viajantes carregam uma dose de mentira, ou, pelo menos, de uma criatividade literária que não necessariamente condiz com a realidade vivenciada.

Evidentemente, temos que pensar em tudo o que foi dito até aqui dentro de um contexto bem específico, o mundo dos viajantes de séculos passados, ainda distantes da radical transformação que seria imposta pelo turismo de massa; por enquanto, estamos tratando daqueles viajantes que literalmente iam em busca do desconhecido, busca esta sempre cheia de surpresas e perigos e não é de causar estranhamento se nos depararmos com relatos de viagem onde a fantasia muitas vezes pontua fatos reais, quando “[...] a imaginação se solta na razão direta das distâncias” (CRISTÓVÃO, 1999, p.41).

Talvez possamos entender essa “armadilha”, tomando emprestado o termo de Monga, como um método utilizado pelo escritor-viajante para tentar passar ao leitor a intensidade daquilo que encontrou, possivelmente um fenômeno tão à margem de sua realidade que idéias ordinárias não seriam capazes de traduzir tamanha surpresa, lembrando que estamos falando de uma época onde o campo visual ainda não estava contaminado pelo excesso de imagens e informações.

Um outro modo de compreender essa questão da veracidade ou ficcionalidade dos relatos de viagem é o de entendê-los como um meio de recriação da realidade, em que os diários representam textos miméticos:

As representações, enquanto discursos, não são, pois, simplesmente descrições desmotivadas cuja veracidade se pode comprovar em relação a um exterior “natural” e prévio à sua simbolização, estando mais para construções determinadas por, e feitas de, fios de redes de específicos códigos culturais. Por sua vez, as representações são estruturas em que a relação entre idéia e palavra constitui uma mimese, desde já imbuída em uma certa ideologia, nos permitindo reconhecer que os diários ou cartas dos viajantes, apesar de que não fossem obras da imaginação, à maneira da poesia ou da ficção, não deixam de ser textos miméticos. (CASTRO-KLARÉN, 1999, p.35).

Voltando aos questionamentos feitos logo no início, quando começamos a ensaiar uma definição e classificação da literatura odepórica, acreditamos

que seria importante buscar em outros pesquisadores definições que complementassem o que vimos até aqui, já que começaram a surgir nas últimas décadas um número significativo de estudos sobre o tema.

Para Fernando Cristóvão (1999, p.35), catedrático de literatura da Universidade de Lisboa, por Literatura de Viagens se entende

[...] o subgênero literário que se mantém vivo do século XV ao século XIX, cujos textos, de caráter compósito, entrecruzam Literatura com História e Antropologia, indo buscar à viagem real ou imaginária (por mar, terra e ar) temas, motivos e formas. E não só à viagem enquanto deslocamento, percurso mais ou menos longo, também ao que, por ocasião da viagem pareceu digno de registro: a descrição da terra, fauna, flora, minerais, usos, costumes, crenças e formas de organização dos povos, comércio, organização militar, ciências e artes, bem como os seus enquadramentos antropológicos, históricos e sociais, segundo uma mentalidade predominantemente renascentista, moderna e cristã.

Entre conceitos e classificações da literatura odepórica, surgem questões intrínsecas ao tema, algumas já abordadas por nós, como a questão do imaginário/fantasia e a importância da memória. Vamos perceber, conforme formos avançando nos relatos de viagem (no nosso caso, dos peregrinos jacobinos), que outras questões irão aparecer com muita frequência nos textos: o uso das metáforas. Nada mais natural, pois a viagem é ela mesma a grande, senão a melhor metáfora que se pode fazer sobre a própria existência do homem, visto que “[...] joga com o duplo aspecto do viajar”.(WANNER, 1999, p.18).

No nosso estudo, a metáfora da viagem é levada para o âmbito do Caminho de Santiago; aqui, viagem e caminho são sinônimos, que dentro de suas dimensões simbólicas<sup>32</sup>, possuem diversos significados e compreensões:

O caminho (grego: *hodós*), como ato de caminhar ou como chão ou solo por onde se caminha, é realidade que se presta muito a sentidos figurados em todas as línguas. No português há bom número de expressões que utilizam este termo: “o caminho certo” ou “errado”, “não sair do caminho habitual” (seguir o costume), “abrir caminho para si” (encontrar um meio

---

<sup>32</sup> Sobre a dimensão simbólica ver capítulo III, item 3.2 desse trabalho.

de vida), “estar a caminho de algo” (por exemplo, em via de arruinar-se), “seguir o bom (ou o mau) caminho”, “buscar o caminho para algo”, “ficar na metade do caminho” (não acabar o que havia começado), etc. (MATEOS, 1991, p.27).

Podemos, talvez com uma dose de exagero, afirmar que se o aspecto descritivo é o corpo de um relato, o metafórico é a alma deste, o sopro que dá a vida a um texto. Obviamente, essa importância é proporcional à capacidade literária do autor, sem a qual o uso desacertado de uma metáfora (ou o abuso delas) dá ao texto um tom superficial e apelativo.

Enquanto experiência individual do sujeito-viajante às portas da modernidade, a viagem para terras longínquas surgia claramente como metáfora da viagem interior, suportando experiências pioneiras de subjetividade e auto-conhecimento. Enquanto discurso auto-reflexivo do homem que, ao viajar, observa, reflete e cataloga terras estranhas e povos selvagens, a viagem realizava uma apropriação discursiva das áreas coloniais, dando origem a uma configuração nova, porém extremamente efetiva de conquista...(MACHADO, 2000, p.3).

Entretanto, para alguns a metáfora se perde assim que nos fixamos em uma viagem concreta empreendida por viajantes conscientes, em seus relatos externalizados de uma viagem (WANNER, 1999). Tal afirmação nos levaria a uma outra discussão, sobre o que se entende por “viajantes conscientes”. Talvez seja melhor situar o autor da afirmação acima dentro do contexto de seu texto. De quebra, nos é oferecida uma importante mirada sobre a literatura de viagem:

Se a história das palavras, se sua trajetória diacrônica deve reconstruir-se por meio de indicações ocasionais e acidentais, longe dos conhecimentos efetivos do falante, o relato de uma viagem adquire vitalidade por sua consciente experiência dos deslocamentos locais. Em geral, não é nem a viagem mesma, nem sua descrição das condições materiais o que nos fascina. O mais importante é que a literatura de viagem nos proporciona a experiência de povos e lugares novos, de encontros de vários tipos, vividos em plena consciência. Esta consciência define o viajante ou escritor sobre viagens e não causa surpresa que esses textos ofereçam as mais variadas perspectivas. Tudo o que haja despertado o interesse do viajante reaparecerá como conteúdo de tais relatos. Em geral,

o relato pode concentrar-se tanto na novidade do ambiente como nos descobrimentos, cruzadas ou peregrinações encaminhados a encontrar mundos novos de opções e alternativas impensadas. (...) Desde a perspectiva do observador consciente, as viagens normalmente implicam em um mundo exterior que muda, enquanto que a identidade do observador se mantém basicamente. Este, (ou esta, segundo o caso) pode deleitar-se em recolher por escrito o novo ambiente, as impressões que lhe produzem este entorno, e desta forma transformar a cena exterior em um reflexo do eu, possivelmente afetado ou até perturbado, que ocupa um lugar central de atenção. Estes textos são muito mais interessantes pelo que revelam sobre seu autor (a) do que sobre as circunstâncias da viagem como atividade concreta. (WANNER, 1999, p. 18).

A última frase do pensamento acima é bastante reveladora para o nosso estudo; nosso foco de fato recairá sobre o peregrino muito mais do que sobre sua viagem, ainda que o processo de análise não abandone nenhum aspecto da peregrinação, vista de maneira orgânica.

É verdade que, dentro dos padrões literários, os diários de viagem em geral têm pouco valor, mas é inegável que servem como fonte de pesquisa que permite, entre outras coisas, uma aproximação histórica e humana à uma realidade afastada, graças tanto à abundante informação que proporcionam quanto às expressivas experiências e opiniões que refletem. (CASADO SOTO, 1999).

Outra questão fundamental, que de certa maneira justifica a importância dos relatos de viagem para um pesquisador é o fato de que, conforme se deslocam, os viajantes se transformam, de modo que aquele que parte nunca é o mesmo que retorna, idéia que sempre surge quando se reflete sobre o ato de viajar. O escritor norte-americano Phil Cousineau, que abordou o tema da peregrinação em uma de suas obras, *A arte da peregrinação*, diz o seguinte sobre o ato de escrever o relato de uma viagem:

“Na dúvida, escreva”, repetia-me um professor de inglês há muito tempo. Por que isso é tão importante? Porque você está mudando à medida que os quilômetros passam e seu destino se aproxima; não existe nada mais fascinante do que observar de perto o processo de mudança e de aprofundamento, e como

reagimos a esse fenômeno mercurial<sup>33</sup>. Tenha em mente o que o humorista James Thurber dizia quando lhe perguntavam por que escrevia: “Não entendo o que penso, até que leio o que tenho a dizer”. (COUSINEAU, 1999, p.137).

A discussão em torno da objetividade e da subjetividade, da veracidade e da ficção, são temas recorrentes e aparecem em todas as fontes a que tivemos acesso em nossa pesquisa sobre a literatura odepórica. Não parece existir um consenso, mas em nosso estudo partimos do pressuposto de que todos os relatos de peregrinos, em maior ou menor grau, estão influenciados por doses - às vezes generosas - de imaginação. Seria o momento de fazer uma reflexão oportuna: aos que criticam os relatos de viagem como textos que fogem à realidade objetiva, Monga (2003) questiona se acaso alguém poderia olhar para outros modos de descrição como mais intrinsecamente objetivos do que a escrita; poderiam os desenhos, as fotografias e os mapas ser melhores exemplos de objetividade?

[...] pode-se sugerir que os sentimentos experimentados também são zelosamente guardados e, no ato de lembrar, vêm à tona, com intensidade, filtrados, avaliados, assumidos, criticados e preenchidos de novos significados a partir da vivência do presente. Assim, as subjetividades emergem, fazendo com que a etnografia a ser realizada apresente conteúdos que vão além das interpretações dos significados dos fatos objetivos. (BERNARDO, 1998, p.33).

O viajante que escreve um relato de suas andanças está descrevendo o mundo à sua volta, muitas vezes narrando uma experiência nova, com elementos repletos de subjetividade, de modo que se torna necessário distinguir a viagem real e a viagem imaginária, pois descrever o mundo “[...] é uma tarefa complexa, mas o senso comum deve pelo menos ajudar-nos a elaborar distinções intuitivas entre a escrita real e a ficcional”. (MONGA, 2003, p.9).

Como nosso objeto de estudo é a espiritualidade do peregrino brasileiro, tivemos o privilégio de poder contar em seus relatos, com suas subjetividades e

---

<sup>33</sup> O autor se refere a Mercúrio, deus dos viajantes.

divagações acerca da peregrinação sem que isso causasse qualquer obstáculo à nossa pesquisa, muito pelo contrário, pois muitas vezes foi essa mesma opinião subjetiva que ajudou a construir a identidade espiritual do narrador peregrino.

Em viagens como as peregrinações, “[...] há o desejo de se captar um poder ou energia sobrenaturais (especialmente no caso das terapias), e a vontade de se entrar em comunhão com o Divino, através de uma experiência concreta.” (CRISTÓVÃO, 1999, p.30). Visto dessa forma, como poderíamos nos preocupar com a discussão do que é ou deixa de ser ficção em um relato de viagem? Pois, se o peregrino achou por bem usar deste e de outros artifícios literários para conseguir, dentro de seus próprios limites, expressar sua espiritualidade, então é isso o que deve ser levado em consideração.

No próximo capítulo iremos conhecer os primeiros testemunhos de viajantes compostelanos, começando com as polêmicas declarações do clérigo francês Aymeric Picaud, até chegarmos aos relatos contemporâneos dos peregrinos brasileiros, numa jornada que atravessará séculos de tradição jacobea.

# CAPÍTULO II

A LITERATURA ODEPÓRICA  
JACOBEA

## 2.1 OS PRIMEIROS TESTEMUNHOS

No capítulo anterior nos dedicamos à propedêutica do Caminho de Santiago e da literatura odepórica de um modo geral. No segundo capítulo nossa intenção será a de fazer uma abordagem da literatura odepórica jacobea, isto é, entrar em contato com os relatos de viagem dos primeiros peregrinos que se dirigiram a Santiago (a partir do séc. XII) e deixaram impressas suas visões sobre a viagem até chegarmos aos testemunhos dos peregrinos brasileiros na contemporaneidade.

Podemos citar, sem sombra de dúvida, o *Liber Sancti Iacobi* (em particular o Livro V, *Liber peregrinationis*) como o precursor da literatura odepórica jacobea e de pronto o maior referencial do gênero na história das peregrinações compostelanas.

Uma leitura superficial dessa obra já basta para que o leitor identifique alguns traços marcantes dos textos odepóricos; seu autor, não satisfeito em apenas fazer um relato das vias que levavam o peregrino até as portas da catedral de Compostela, não poupou o verbo na hora de tecer comentários nada elogiosos sobre os locais e as gentes do lado de lá dos Pirineus, sobretudo a respeito dos navarros, o que nos leva a suspeitar que o clérigo francês deveria ter seus motivos para alimentar tanto desprezo e preconceito por aquela gente.

De maneira objetiva, o leitor do Livro V do *Códex Calixtinus* ficará conhecendo as principais etapas do Caminho de Santiago, as cidades e os povoados pelos quais percorrerá a rota, os nomes dos rios e o grau de periculosidade de suas travessias, os trechos mais visados por assaltantes, os melhores lugares para se comer, beber e buscar acolhida, enfim, nada muito diferente do que se encontra hoje num guia de viagem. Esse é o aspecto prático do livro.

Porém, mais do que um simples guia de viagem, o Livro V é também um relato das observações de seu autor, ainda que suas visões parciais dos acontecimentos neguem algumas vezes a autenticidade histórica local. De certa maneira, essa é uma questão a ser abordada com muita cautela quando se usa uma fonte como a narrativa de uma viagem, que sempre trará a visão

de mundo daquele que escreve, muitas vezes fazendo uso de comparações entre a cultura observada com a sua própria.

No caso de Aymeric Picaud, autor do Livro V do *Códex*, tem-se a visão de um clérigo francês viajando pelas terras da Espanha e algumas passagens de seu relato são explicitamente carregadas de conteúdo xenofóbico.

Para ilustrar, reproduziremos algumas palavras do autor que deixam claro sua conduta preconceituosa frente aos estrangeiros que encontra pela rota jacobea, conforme descrito no capítulo VII do *Liber peregrinationis*, (LIBER SANCTI JACOBI, 1999) “De los nombres de las tierras y de las cualidades de las gentes que se encuentran en el camino de Santiago”:

[...] Depois, já próximo de Port de Cize, se encontra o país basco...terra bárbara por sua língua, cheia de bosques, montanhosa, desolada de pão, vinho e de todo alimento para o corpo, salvo o consolo das maçãs, das sidras e do leite. (p. 516).

[...] São ferozes (o povo basco), e a terra em que moram é feroz, silvestre e bárbara: a ferocidade de suas caras e os grunhidos de sua bárbara língua aterrorizam o coração de quem os vêem. (p. 516).

[...] Neste monte (Port de Cize), antes de que crescesse plenamente por terras espanholas a cristandade, os ímpios navarros e bascos costumavam não só roubar os peregrinos que se dirigiam a Santiago, senão também cavalgá-los como asnos, e matá-los. (p. 518).

[...] Comem, bebem e se vestem porcamente. Pois toda a família de uma casa navarra, tanto o servo como o senhor, quanto a serva e a senhora, costumam comer todo o alimento misturado ao mesmo tempo em uma panela, não usando colher, senão com as mãos, e costumam beber em um só copo. Se os vissem comer, tomariam-lhes por cachorros ou porcos comendo. Se os ouvissem falar, lhes recordariam o latido dos cães, pois sua língua é completamente bárbara. (p. 519).

[...] Este é um povo bárbaro, diferente de todos os demais em costumes e modo de ser, cheio de maldades, escuro de cor, de aspecto iníquo, depravado, perverso, pérfido, desleal e falso, luxurioso, bêbado(..) parecido em maldade aos getas e aos sarracenos, e inimigo de nosso povo galo em tudo. (p. 520).

[...] Em algumas de suas comarcas, sobretudo em Vizcaya e Alava, o homem e a mulher navarros se mostram mutuamente

suas vergonhas enquanto se excitam. Também usam os navarros as bestas em uniões impuras. Pois é dito que o navarro coloca um cadeado nas ancas de sua mula para que ninguém se aproxime dela, a não ser ele mesmo. Também beija luxuriosamente o sexo de sua mulher e da mula. (p. 521).

[...] Depois, passada a terra de León e os montes de nome Irago e Cebreiro, se encontra a terra dos galegos (...) os galegos se acomodam mais perfeitamente que as demais povoações espanholas de atrasados costumes, ao nosso povo galo, mas são iracundos e muito litigiosos. (p. 523).

Os ataques de Aymeric aos bascos e aos navarros, na visão de Bravo Lozano (1997, p.115) em seu estudo sobre o *Códex*, “[...] chegam aqui a uns extremos que dificilmente se podem aceitar como objetivos: a comparação que aqui se faz implica uma profunda carga subjetiva e de desprezo”. Para José Luis Puerto (2004, p.82), que publicou uma obra sobre o Caminho de Santiago e a Literatura, é essa visão preconceituosa de Picaud que “[...] outorga ao livro um encanto especial”.

Em seu estudo literário, Puerto (2004, p.84) assinala que uma das grandes contribuições de Aymeric Picaud foi o de deixar-nos um testemunho “[...] muito valioso, ainda que conciso, sobre nossas terras e gentes”; essa afirmação é fundamental para entender a importância dos relatos de viagem: a literatura odepórica contribui, muito significativamente, com a perpetuação de certos fatos históricos, de certas condutas sociais que não teriam chegado até nós caso alguém não resolvesse documentar por escrito suas impressões.

Essa visão é compartilhada pelos investigadores alemães do fenômeno jacobeo, Klaus Herbers e Robert Plötz<sup>34</sup> em seu extenso estudo sobre os relatos de peregrinos jacobeos que chegaram até nós:

A europeização da peregrinação ao sepulcro do Apóstolo Santiago em Compostela se materializou também em uma tradição narrativa oral e literária rica em conteúdo, tanto no lugar em si como através dos caminhos europeus de peregrinação. Também os itinerários e relatos de viagem foram neste sentido importantes instrumentos concomitantes do culto, que ademais puderam e podem aportar preciosa informação

---

<sup>34</sup> Historiadores alemães e especialistas na temática das peregrinações jacobeanas. Publicam e editam a série “Jakobus-Studien” (Estudos sobre Santiago).

sobre o país e suas gentes, etnias e modos de vida, vida religiosa e cotidiana, preconceitos de classe e de origem familiar, mas também sobre a tolerância que se praticava e sobre outros muitos aspectos. (HERBERS; PLOTZ, 1999, p.26).

Uma questão levantada pelos pesquisadores alemães, a partir dos estudos de Joseph Bédier<sup>35</sup>, não pode passar despercebida aqui: a questão sobre o aspecto propagandístico do *Códex Calixtinus*. Para os autores, o *Liber Sancti Jacobi* não pode ser tomado como um guia de viagem que os peregrinos do século XII em diante levassem consigo em suas andanças; a intenção, que fica clara quando se estuda com um pouco mais de atenção o conjunto da obra, era a de enaltecer a supremacia de Compostela sobre quaisquer outros santuários europeus da época. Contudo, seria puro reducionismo afirmar que o *Códex Calixtinus* serviria somente à propaganda, ainda que pudéssemos aceitar que fosse este seu propósito fundamental.

Em um artigo sobre a literatura de viagem no século XII, o professor emérito da Universidade de Santiago, Manuel C. Díaz y Díaz, afirma que o Guia do Peregrino do *Códex Calixtinus* é a única obra do século XII que pode ser caracterizada como livro de viagem. Em suas palavras:

Anterior ao guia, apenas podemos considerar de algum modo como livro em que se fala de viagens, fantasiados e misturados com narração histórica, também fabulosa, a primeira parte do *Pseudo-Turpín*, que apresenta os acontecimentos sobrenaturais e uma série de referências mais ou menos sistemáticas às expedições do imperador Carlos Magno pela Península. (DÍAZ Y DÍAZ, 1998, P.283)

Para Díaz y Díaz, uma característica que merece ser destacada é a distinção existente entre os dois tipos de itinerários encontrados no Guia do Peregrino: o itinerário geográfico, real, e o itinerário devocional. Aqui começamos a encontrar uma aproximação com o tema do nosso estudo; os

---

<sup>35</sup> Famoso medievalista francês, Bédier (1864-1938) é referência no estudo das canções de gesta. Foi ele quem reavivou o interesse por diversos textos franceses, entre eles *O romance de Tristão e Isolda* e *A canção de Rolando*. Seu aporte sobre a questão propagandística do *Códex* aparece em sua obra *Les légendes épiques* publicada em 1912. Foi Bédier quem cunhou o título *Liber Sancti Jacobi*, “Livro de

relatos de nossos autores brasileiros sempre seguirão essa dinâmica, a descrição do itinerário geográfico e o itinerário devocional/espiritual, como poderemos conferir oportunamente. O diferencial - em relação ao texto do *Liber Sancti Iacobi* - é que a chave de leitura dos relatos dos peregrinos brasileiros quase sempre passará pelo campo do simbólico e pelos recorrentes usos das metáforas. Vejamos o que escreveu Díaz y Díaz (1991, p.288) sobre os itinerários acima citados:

O itinerário geográfico está constituído, na realidade, por somente duas peças, diversamente repartidas em quatro capítulos: a primeira, integrada pela descrição das vias francesas até Santiago (cap. 1), o caminho em território espanhol de onde se marcam detalhadamente as supostas etapas (cap.2), a menção das cidades (cap.3) e os rios que as atravessam (cap.6); a segunda parte, constituída pelo capítulo 7 que se ocupa da condição das gentes com as quais se encontra o viajante, que por sua vez atua como síntese total da parte anterior. Fora deste itinerário real, aparece o itinerário devocional, o extenso capítulo 8, que também compreende algumas grandes séries de digressões, de sentido e valores diversos, ainda que no fundo paralelas às que se encontram no itinerário real... No itinerário devocional, capítulo 8, se encontram notáveis digressões referentes aos problemas de competência pela posse de relíquias autênticas entre São Leonardo de Noblat e seus rivais por um lado, e por outro São Giles e os seus.

A questão da devoção, do comportamento religioso do peregrino, é a artéria principal de um estudo odepórico jacobeo; não que seja obrigatório um mergulho na identidade espiritual do peregrino compostelano ou mesmo da própria articulação do espaço jacobeo sob a ótica da religião ou de qualquer tipo de manifestação religiosa. Não se trata disso, já que o Caminho, assim como a literatura odepórica, possui muitas vertentes passíveis de serem analisadas, entre elas o aspecto espiritual, o aspecto sociológico, o aspecto antropológico, o aspecto jurídico, o aspecto turístico, entre outros.

Muitas vezes as diversidades de aspectos se comunicam, gerando uma leitura bastante rica de um fenômeno que parece nunca se esgotar, e que sempre atraiu estudiosos apaixonados pelo seu universo- universo este só

---

*Santiago*”, apoiado nos versos iniciais do *Códex Calixtinus*, como se pode verificar no prólogo de A.

mantido porque continuam existindo peregrinos sustentando sua existência. O Caminho não existiria sem a presença de peregrinos e a questão é: existiriam peregrinos se não existisse um fenômeno religioso permeando o Caminho? O que manteve viva a egrégora do Caminho a não ser a forte presença religiosa que o sustenta, através da riqueza de seus monumentos, da exuberância de sua natureza física, do fato de existir um lugar sagrado a onde dirigir-se? Daí que se torna praticamente inviável uma literatura odepórica jacobea que não trate da questão espiritual, nem que seja em segundo plano, nem que seja, por ironia do destino, para declarar que o Caminho de Santiago não passa de um mero simulacro daquilo que um dia foi.

Em um artigo em que discute as formas e as perspectivas da peregrinação atual, Paolo G. Caucci von Saucken começa por definir com precisão os limites formais e substanciais do conceito de peregrinação hoje em dia, como ele mesmo apregoa, até chegar à peregrinação jacobea propriamente dita. Seu artigo destaca o papel da literatura odepórica (o autor usou a grafia *hodepórica*), mais precisamente o papel de destaque do itinerário dentro da literatura odepórica; essa descrição do itinerário, *descriptio itineris*, continua sendo, nos relatos contemporâneos, a alma dos relatos, pois é a partir da descrição da jornada física que o peregrino traça os paralelos com a jornada interior, num interessante jogo metafórico entre o caminho exterior e o caminho interior, sabidamente a grande função a que serve a peregrinação.

Vejamos o que escreveu von Saucken (1991, p.388) sobre a literatura odepórica:

A importância do Caminho na peregrinação compostelana se revela sob muitos aspectos: observamos por exemplo a chamada literatura hodepórica, a literatura que recolhe as lembranças de peregrinação. Entre os elementos que compõem a tipologia deste gênero- quer dizer, as devoções que se devem realizar, as relíquias que se há de visitar, as impressões pessoais, os fatos acontecidos e a descrição da cidade de Santiago-, sem dúvida o elemento prevalectante é a descrição do itinerário que leva a Santiago. Efetivamente, em mais de uma ocasião ressaltamos como a *descriptio itineris* é o elemento constitutivo e quantitativamente mais relevante da literatura hodepórica compostelana, em clara contraposição

com a romana ou a jerosolimitana, nas quais o que interessa não é tanto o percurso para chegar a Roma ou a Jerusalém, como a descrição cuidadosa dos *Loca sancta* onde viveu o Senhor ou das maravilhas de Roma, centro da cristandade e cheia de fascinantes lembranças do mundo antigo. O *Caminho*, ou melhor ainda, o conjunto dos caminhos jacobeos são, na nossa opinião, elemento essencial e constitutivo da peregrinação compostelana, além de ser fator determinante para sua sobrevivência e continuação até os nossos dias.

O autor volta à temática da literatura odepórica em um artigo para a Revista Compostellanum em 1995, intitulado *La memoria de Santiago y su Catedral en la literatura odepórica compostelana*, em que continua a sustentar-repetindo inclusive algumas passagens do texto anterior de 1991 - a idéia da importância da *descriptio itineris* para a literatura odepórica compostelana.

Nesse segundo texto, von Saucken frisa o destaque que Aymeric Picaud (ou quem quer que tenha sido o compilador do *Códex*) deu à cidade de Santiago e à sua Catedral, como logo entrega o título de seu artigo. De acordo com o teórico, Picaud define a Catedral “[...] em todos os seus aspectos: como obra arquitetônica, como corpo simbólico, como lugar de fé e devoção.” (SAUCKEN, 1995, p.367).

É de se notar a relevância da literatura odepórica em campos distintos como a história ou a arquitetura; o *Códex*, por exemplo, foi de fundamental importância nas sucessivas etapas de restauração de Catedral compostelana, graças, sobretudo, ao legado de viajantes como Aymeric Picaud, que detalharam com riquezas de detalhes aquilo que encontraram em suas viagens por terras estrangeiras.

Para Paolo Caucci von Saucken, a paixão de Aymeric pela exuberante Catedral relegou a cidade de Compostela a um segundo plano. Observa algo que consideramos importantíssimo nesse ponto:

Aymericus nos dá, com essa evidente desproporção, a linha que seguirão todos os peregrinos que chegam a Santiago e que deixarão alguma recordação escrita de sua peregrinação. Também a eles lhes interessa muito mais a catedral, suas devoções e suas relíquias do que a cidade. Haverá que esperar a maturidade da literatura odepórica compostelana

para encontrar descrições de Santiago em que também adquira sua importância e sua relevância. (SAUCKEN, 1995, P.368).

O fato que merece ser destacado na passagem acima é a maneira como os peregrinos que virão depois de Picaud acabarão por seguir o mesmo padrão descritivo em seus relatos, influenciados por seu antecessor famoso. O mesmo fato se repetirá entre os peregrinos brasileiros, que incapazes de quebrar o paradigma descritivo de seus relatos, terminarão por repetir a mesma fórmula usada por Paulo Coelho em seu *Diário*, questão que voltará a ser abordada mais adiante.

Quanto ao fato de a Catedral de Santiago receber, ao menos nos relatos dos viajantes, um espaço “desproporcional” se comparado àquele que descreve a cidade e seus ricos monumentos, tal acontecimento não é difícil de ser compreendido se nos permitirmos analisar o fato sob a ótica de um peregrino; para ele, Compostela é a Catedral e esta, mais do que tudo, é um símbolo que, de acordo com a vivência de cada um, irá adquirir inúmeros significados. Um símbolo tão marcante quanto este, que encerra, entre outros significados, o fim de uma longa jornada ao mesmo tempo que marca o início de uma nova, só poderia fazer com que todo o resto atuasse apenas como coadjuvante.

Concluindo seu texto, von Saucken (1995, p.377) afirma o seguinte:

Parece-me que os testemunhos diretos dos peregrinos são suficientes para oferecer-nos um quadro bastante completo das distintas situações em que Santiago (a cidade) aparecia a seus olhos e para aproximar-nos de algumas conclusões evidentes. Para o peregrino que chega a Santiago, e não somente para ele- o mesmo vale para o viajante que inclui a visita de Compostela em um percurso e em um contexto mais amplo- a Catedral é sem dúvida o elemento catalisador.

### Os relatos pós-Códex

A literatura odepórica jacobea não se resume, evidentemente, ao *Códex Calixtinus*. Muitos outros relatos antigos chegaram até nós e, no âmbito dos estudos jacobeos, mereceram - e continuam merecendo - grande destaque no

circuito acadêmico. Alguns relatos não passam de meras descrições dos caminhos que levam a Santiago e, a bem da verdade, não são mais do que apenas guias de viagem cuja função exclusiva era a de servir como referência aos bravos peregrinos e peregrinas que se lançavam à uma viagem cheia de perigos e surpresas, em um tempo em que ir a Santiago era uma jornada de ida e volta (a pé ou no lombo de um animal) - sem a certeza de que esta última de fato aconteceria.

Na obra *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Vázquez de Parga dedicou um capítulo inteiro aos relatos de peregrinos, dando um panorama geral sobre os diários mais conhecidos ou significativos. Alguns deles foram publicados na íntegra em revistas especializadas publicadas pelas associações de Amigos do Caminho de Santiago e podem ser encontrados facilmente na internet<sup>36</sup>.

Os alemães Klaus Herbers e Robert Plötz foram mais longe e publicaram, em 1999, uma obra específica sobre o tema, intitulada *Caminaron a Santiago*, onde recolhem diversos relatos, desde a publicação do *Códex Calixtinus* até os primórdios do século XX.

Como se pode perceber, há um material gigantesco a ser explorado e isso sem considerarmos as inúmeras publicações que vieram à luz nas últimas décadas do século passado - e estamos falando exclusivamente de literatura odepórica. Nem é preciso dizer que seria insano tentarmos comentar essa enorme quantidade de relatos, mas acreditamos valer a pena enumerar, de maneira bem sucinta, as que mais marcaram o universo jacobeo e que sempre acabam aparecendo como referência em textos que versam sobre a literatura odepórica.

Os relatos medievais só irão aparecer muito tempo depois da compilação do *Códex*. Isso não quer dizer que o Caminho tenha sido esquecido ou tenha perdido seu “apelo peregrinatório”, o que de fato viria a acontecer após a Reforma Protestante. São conhecidas inúmeras citações, das quais não iremos nos deter por fugir do escopo da literatura odepórica, que

---

<sup>36</sup> O site [www.euskalnet.net/diariosdeperegrinos/index.htm](http://www.euskalnet.net/diariosdeperegrinos/index.htm) traz dezenas de relatos de peregrinos jacobeos de diversas nacionalidades e épocas. Acessado em 01/04/2007. Para ver a relação dos livros de literatura odepórica jacobea produzida no Brasil verificar Anexo 1.

situam a relevância e o prestígio das peregrinações compostelanas entre os séculos XI e XV.

Somente na Baixa Idade Média (séculos XIV e XV) é que surgiram relatos e impressões consistentes (e somos conscientes da subjetividade implícita em afirmar o que é ou não consistente no universo dos relatos de viajantes) sobre a experiência de peregrinos e peregrinas pelos caminhos de Santiago.

Vários autores, inclusive Vázquez de Parga, citam um texto de um peregrino anônimo inglês, escrito em verso provavelmente no final do século XIV, como o primeiro relato pós-Códex. Ficou conhecido como *Itinerário de Purchas* por haver sido publicado por Samuel Purchas em 1625.

Em 1417 aparece o relato de um fidalgo chamado Nopar e que ficou conhecido como *A viagem do senhor de Caumont*. Publicado em 1882, não é mais do que um itinerário fiel ao publicado no *Liber Sancti Jacobi*, mas traz um dado inédito até então: é o texto mais antigo em que aparece a menção de Santo Domingo de la Calzada como o lugar onde aconteceu o milagre do enforcado (textos anteriores, incluindo o Códex, situam o milagre na cidade francesa de Toulouse), um dos mais famosos de toda a peregrinação jacobea<sup>37</sup>.

No mesmo ano (1417) esteve em Compostela uma peregrina inglesa, Margery Kempe, cujo texto, nas palavras de Herbers e Plötz (1999, p.53), foi “[...] um um dos pioneiros sobre a peregrinação a Santiago de Compostela redatado desde uma perspectiva pessoal.”

Sabe-se que Margery teve catorze filhos e que era uma mulher extravagante e que viajou muito, sempre buscando novos lugares de

---

<sup>37</sup> *Santo Domingo de la Calzada, donde la gallina cantó después de asada*- diz um famoso ditado do Caminho. Trata-se da lenda em que um jovem, indo em peregrinação a Compostela com seus pais sucumbiu aos encantos de uma moça na estalagem em que se encontrava, em Santo Domingo. Esta, para vingar-se, acusou o jovem e piedoso rapaz de haver roubado uma peça de valor, escondendo-a em seus pertences. O rapaz foi enforcado e seus pais seguiram viagem a Santiago para pedir ao Santo pela alma do filho. O apóstolo aparece aos pais e diz que seu filho ainda vive e estes, ao regressarem, descobrem o milagre. Ao pedirem ao magistrado que libertassem seu filho da forca, este, que se encontrava no momento da refeição, disse-lhes: seu filho está tão vivo quanto esse galo e essa galinha que irei comer assim que vocês sumirem daqui. No mesmo instante, o milagre: o galo e a galinha pularam do prato e começaram a cacarejar. Por isso, ainda nos dias de hoje, encontra-se em frente ao túmulo de Santo Domingo um altar com duas aves, para fazer perpetuar a memória do milagre ali ocorrido.

peregrinação, tamanha a necessidade que tinha de professar sua fé inabalável. Chegou a Compostela em 1417, numa viagem de barco desde o porto de Bristol (as viagens marítimas eram muito comuns entre os peregrinos ingleses).

O relato de Margery Kempe é especialmente interessante devido ao profundo senso religioso da autora, pelo que não resistimos a citar um fragmento que demonstra a emoção dessa peregrina tida como neurótica, como parece sugerir Herbers e Plötz- e que nos faz pensar, sem querer polemizar, se o mesmo adjetivo seria empregado caso o mesmo relato fosse escrito por um peregrino varão. Destacamos a seguinte passagem<sup>38</sup>:

Depois do dia de Corpus Christi, no qual os sacerdotes levaram em procissão o Santíssimo Sacramento, com muitas luzes e com grande solenidade, tal como se convém, ali seguia também com grande pranto a pessoa citada (Margery) e em grande veneração, cheia de santos pensamentos, entre lágrimas e grandes soluços, sumida em uma profunda contemplação. Então se acercou a esta pessoa uma boa mulher e lhe disse: 'senhora, Deus nos concede a graça de seguir as pegadas dos passos de Nosso Senhor Jesus Cristo'. Estas palavras chegaram ao mais profundo do coração e penetraram tanto em seu espírito que não pode aguentar mais e se viu obrigada a retirar-se a uma casa. Ali se pôs a gritar: 'Estou morrendo, estou morrendo', e gritava tão forte que as pessoas ficavam assombradas, coisa que lhe comprazia. (HERBERS; PLÖTZ, 1999, pp. 54-55).

Fica a vontade de saber um pouco mais dessa peregrina que parece ter vivido tão intensamente suas viagens e sua espiritualidade, mas o caminho é longo e precisamos seguir adiante.

Estamos já no finalzinho do século XV quando, em 1495, aparece a primeira edição do famoso guia alemão de Herman König von Vach, monge servita<sup>39</sup> das imediações de Estrasburgo, segundo Vázquez de Parga.

Sem dúvida a obra clássica da peregrinação jacobea vinda da Alemanha, *Die walfahrt vnd Strass zu sant Jacob* é mais um desses casos em

<sup>38</sup> Excerto da obra *The Book of Margery Kempe*, editado por Meech y Allen, págs 107-110, cf. nota de rodapé de Klaus Herbers e Robert Plötz in *Caminaron a Santiago: relatos de peregrinaciones al 'fin del mundo'*, p. 53, op.cit.

<sup>39</sup> Da ordem dos Servos de Maria, fundada em Florença no ano de 1233.

que o relato se mescla com o guia, onde a descrição do itinerário é mais marcante do que as impressões do viajante.

O texto de Herman Künig foi escrito em versos rimados, algo comum para a época e que se supõe servisse para facilitar a memorização, ainda que o leitor tivesse que enfrentar suas 651 linhas, segundo a edição original do texto alemão.

Como mérito, o escrito do monge alemão foi o de descrever fielmente as etapas do Caminho para seus patrícios, incluindo as jornadas de ida e de volta, ainda que estas últimas de modo muito sucinto. Poderíamos dizer que serviu muito mais a uma ordem prática do que qualquer outro aspecto, embora traga algumas contribuições valiosas para o estudo da mentalidade e dos costumes da época em que foram escritas.

Seguindo os passos de Künig, outro alemão, um nobre chamado Arnold von Harff, parte aos 25 anos para uma longa jornada peregrinatória no ano de 1496. Visitou Roma, Cairo, Jerusalém, Turquia, voltou a Jerusalém, foi a Veneza e desde ali a Santiago de Compostela, onde chegou em 1499. Evidentemente, fez todo o percurso acompanhado de um séquito, como é de se esperar de um nobre cavaleiro, e não trouxe da Espanha as melhores impressões. Homem viajado que foi, deve ter tido seus motivos e sua obra é considerada bem detalhada, versando sobre a geografia dos países pelos quais passou e sobre as particularidades de seus habitantes. Além do manuscrito, von Harff deixou uma série de 47 desenhos, o que enriquece ainda mais a sua obra.

Eis um pequeno fragmento do relato de von Harff:

Santiago de Compostela é uma vila pequena, bonita e agradável, situada na Galícia e submetida ao rei de Castilla. No centro há uma bela e grande igreja, sobre cujo altar maior se encontra um grande santo de madeira feito para a veneração de Santiago. Em sua cabeça há uma coroa de prata, que os peregrinos que sobem por detrás do altar colocam sobre suas cabeças, o que dá ocasião aos habitantes de lá a burlarem-se de nós, os alemães. Também se diz que o corpo do Apóstolo Santiago deve estar no altar maior. Muitos são os que negam depois, porque dizem que está em Toulouse, no Langedoc, como escrevi anteriormente. Por meio de muitas gorjetas,

tentei fazer com que me mostrassem o santo corpo. Me responderam que aquele que não está completamente convencido de que o santo corpo do Apóstolo Santiago se encontra no altar maior e que, desconfiando disso depois lhe é mostrado o corpo, no mesmo instante se põe louco como um cachorro raivoso. (HERBERS; PLÖTZ, 1999, pp.228-229).

Os relatos antigos trazem importantes referências aos costumes de época, como se observa na citação acima do texto de von Harff, em que fala sobre o costume dos peregrinos alemães de colocar em suas cabeças a coroa que se encontrava na cabeça da imagem dedicada a Santiago no altar-mor da Catedral. Tal hábito, que fazia a diversão dos espanhóis, é conhecido como *coronatio peregrinorum*, bem lembrado por Francisco Singul (1999) em seu estudo sobre o Caminho de Santiago.

Do mais, algumas passagens servem para identificar igualmente alguns costumes antigos que continuam a fazer parte da contemporaneidade, como por exemplo o hábito de trazer de Santiago as vieiras que simbolizam a peregrinação jacobea, ainda hoje vendidas em todas as lojinhas de *souvenirs* do centro histórico da cidade, as mesmas que von Harff relata serem vendidas diante da igreja compostelana e que deveriam ser pregadas nos chapéus dos peregrinos como prova de sua estadia em Compostela.

Os relatos dos peregrinos jacobeos são verdadeiros documentos históricos que nos ajudam a compreender a mentalidade e os costumes de viajantes ao longo dos séculos nessa rede de caminhos que ajudaram a formar a Europa. Vindos das mais distintas partes, esses peregrinos enriqueceram a história jacobea sob os mais diversificados aspectos, apenas pelo fato de haverem escrito seus testemunhos, permitindo que nós, meses, anos, séculos mais tarde, tivéssemos a chance de olhar para o passado através de suas lentes, às vezes de uma maneira distorcida, quem sabe, mas ainda assim fascinante em seus exageros, ingenuidades ou crendices.

A partir do século XVI encontraremos muitos relatos vindos da França, basicamente uma seleção de itinerários partindo do território francês que, ao chegarem na Espanha, quase sempre coincidem com o caminho divulgado no relato de Aymeric Picaud. Vázquez de Parga (1993, p.234) comenta que “[...]”

às vezes os próprios peregrinos copiavam os itinerários, acrescentando-lhes alguma observação pessoal”.

Nem só os alemães e os franceses deixaram seus testemunhos de viagens, ainda que, fora os espanhóis, estes continuam, desde os tempos mais remotos, a ser a presença mais marcante na peregrinação compostelana. Relatos de italianos, ingleses, austríacos e poloneses, por exemplo, trazem importantes observações do olhar estrangeiro sobre a peregrinação jacobea.

Demoraria alguns séculos para que, a esses olhares estrangeiros, fosse acrescentado mais um, cuja existência se deve, coincidentemente, à publicação do diário de um peregrino - nada convencional, diga-se de passagem - mas que não poderia ser diferente, dada a natureza desses peregrinos vindos dos trópicos, de terras brasileiras.

E assim terminamos um ciclo e começamos um novo: saem de cena os diários preocupados com os itinerários e as quilometragens, e entram os diários que se ocupam mais em discorrer sobre a vida, sobre a experiência do peregrinar e sobre a magia do Caminho de Santiago. Real ou imaginária? É o que tentaremos responder nos próximos passos dessa jornada.

## 2.2 O DIÁRIO DE UM MAGO: A DESCOBERTA DO CAMINHO DE SANTIAGO PARA OS PEREGRINOS BRASILEIROS

Deixamos para trás os relatos dos antigos peregrinos europeus para começarmos a tratar das narrativas de viagem dos peregrinos contemporâneos brasileiros. No entanto, antes de chegarmos a eles iremos ter contato com a obra que ajudou a divulgar o Caminho de Santiago no Brasil: *O Diário de um Mago*, do escritor carioca Paulo Coelho.

Em 1987, um ano após sua viagem à Espanha, Paulo Coelho publica *O Diário de um Mago*. Lançada inicialmente por uma editora pouco conhecida, a ECO, especializada em livros sobre magia e ocultismo, a obra parece ter ganhado fôlego de verdade após a publicação de seu trabalho posterior, *O alquimista*,

de 1988, também editado pelo ECO mas logo reeditado pela Rocco, que lhe permitiu uma maior divulgação no mercado editorial.<sup>40</sup>

É inegável a influência que a obra de Coelho teve sobre o Caminho de Santiago, sobretudo, evidentemente, na viagem dos peregrinos brasileiros. Antes de *O Diário de um Mago* ser publicado, o Caminho era totalmente desconhecido no país e a presença de brasileiros na Espanha, no início dos anos 1990, causava estranheza à gente que vivia nos povoados ao longo da rota; nada mais natural, se formos pensar que os peregrinos brasileiros foram os primeiros estrangeiros a atravessar um oceano para chegar às portas da catedral compostelana. Sem dúvida, tais peregrinos deveriam ter uma razão muito forte para assumir uma viagem tão longa e cansativa (uma média de 800 km a pé em trinta dias) como o é a peregrinação jacobea, para saírem de um país distante e, de certa maneira, tão exótico sob o olhar europeu. Algo mais deveria estar por trás do motivo dessa viagem, e esse algo era experiência relatada na obra de Paulo Coelho.

Provavelmente, a publicação que mais parece haver contribuído para a fama literária de Coelho foi o livro publicado um ano após *O Diário de um Mago*, para muitos seu melhor trabalho até hoje, *O Alquimista*. É interessante notar que as duas obras possuem grandes semelhanças de conteúdo, sendo basicamente duas histórias sobre um homem que, através de uma viagem, parte em busca de seu sonho- para usar a expressão adotada pelo autor; a viagem, por sua vez, sempre retratada como uma grande metáfora da própria vida. Sobre essas duas obras, o próprio autor declara em uma entrevista:

*O Diário de um Mago* é meu rito de passagem. Foi o momento em que, por meio de uma peregrinação, voltando à essência do ser humano- que antigamente andava em busca de alimento-, eu me encontrei e disse: não posso mais adiar viver o meu sonho. *O Alquimista* é a minha metáfora, o meu percurso. Todas as etapas pelas quais passa o pastor: parar, não ter

---

<sup>40</sup> Para saber mais sobre a trajetória editorial de Paulo Coelho, que foge dos propósitos desse trabalho, indicamos a abrangente pesquisa do Prof. Ms. Richard Romancini, “Paulo Coelho, um autor singular: da ‘cultura das bordas’ ao ‘centro’.” Trabalho apresentado no NP04- Núcleo de Pesquisa Produção Editorial, XXV Congresso Anual em Ciência da Comunicação, Salvador/BA, 04 e 05 de setembro de 2002.

Disponível no site:< <http://reposcom.portcom.intercom.org.br/bitstream/1904/18729/1/2002>>  
Acesso em 20 jan. 2007.

coragem de ir adiante, julgar-se muito confortável na vida. (CHARLAB, 2004).

### O Caminho das pessoas comuns

A narrativa de *O Diário de um mago* é simples e linear. Temos um homem na faixa dos quarenta anos que participa de uma ordem esotérica denominada Ordem de RAM (iniciais de Rigor, Amor, Misericórdia). Durante um ritual, quando estava para ser ordenado Mestre, comete uma falha e não conquista sua espada, símbolo de sua ascensão na Ordem.

Para continuar seu processo de iniciação, que se traduz em conseguir de volta a espada perdida, o personagem terá que passar por uma série de provas acompanhado de um mestre, a quem deve jurar total obediência. O local escolhido é a antiga via de peregrinos medievais conhecida como Caminho de Santiago, na Espanha.

Após sua chegada a Espanha, Paulo aluga um carro e toma a direção dos Pirineus, rumo à pequena cidade francesa de Saint Jean-Pied-du-Port, a poucos quilômetros da fronteira com a Espanha. Foi orientado a procurar uma mulher, Madame Debrill, que lhe daria as coordenadas para o início da viagem.

O encontro com a velha senhora francesa permite fazer uma observação importante: durante a conversa de Paulo com ela, percebemos que ela faz parte do que ele chama de Tradição (segundo o autor, uma fraternidade que congrega ordens esotéricas de todo o mundo), o que lhe confere um certo grau de autoridade.

No livro, logo que ele a encontra, se esquece de dizer a Palavra antiga, uma espécie de senha que identifica aqueles que pertencem às ordens da Tradição. Ato contínuo, ao ser identificado, a reação da senhora muda completamente e se dá início a um tipo de rito solene, como vemos a seguir:

Mme. Debrill retirou da caixa um chapéu e um manto. Pareciam peças de roupa muito antigas, mas estavam bem conservadas. Pediu-me para que ficasse em pé no centro da sala, e começou a rezar, em silêncio. Depois colocou o manto em minhas costas e o chapéu na minha cabeça. Pude notar que tanto no chapéu como em cada ombro do manto haviam vieiras costuradas. Sem parar de rezar, a velha senhora pegou um

cajado num dos cantos do escritório e me fez segurá-lo com minha mão direita. No cajado prendeu uma pequena cabaça de água. Ali estava eu, bermuda jeans e camiseta I LOVE NY e, por cima, o traje medieval dos peregrinos a Compostela. (COELHO, 1991, p.27).

O que se nota de interessante nessa passagem é que, a partir desse momento, Paulo, o homem comum da camiseta e bermuda jeans assume a identidade de peregrino. A vieira (uma espécie de concha comum nos mares da Galícia), o cajado e a cabaça são símbolos, ainda hoje muito marcantes, do peregrino que se dirige à casa de Tiago. Assim identificado, nosso personagem já se encontra pronto para tomar a estrada.

Após haver jurado obediência ao mestre que o guiaria durante a caminhada, Mme. Debrill recolhe suas roupas, dá-lhe uma senha e indica-lhe o caminho por onde deveria seguir, rumo ao encontro com Petrus, seu mestre.

Antes de encontrá-lo, porém, Paulo se depara com um cigano na estrada e por descuido (havia se esquecido de dizer a senha) acaba por confundi-lo com Petrus. Num diálogo breve, quase comete uma besteira, mas antes que isso aconteça, seu mestre aparece e diz a senha, ao que Paulo responde com a seguinte contra-senha: “O barco está mais seguro quando está no porto; mas não foi para isto que foram construídos os barcos”. (p.31).

Paulo percebe o engano que havia cometido ao abordar um desconhecido pensando que este fosse seu guia. Na verdade tratava-se de um cigano que tentava roubar a mochila de Petrus. Quando ele se vai, Paulo e o mestre começam a caminhar em silêncio. Ainda com a mente ocupada com a cena daquele encontro, segue-se o seguinte diálogo:

- Petrus, acho que o cigano era o demônio.
- Sim, ele era o demônio- e quando confirmou isso, senti um misto de terror e alívio.
- Mas não é o demônio que você conheceu na Tradição. Perguntei qual era a diferença entre o cigano e os demônios da Tradição.
- Nós vamos encontrar outros pelo caminho- riu ele. – Você irá perceber por si só. (p.32).

Pés na estrada, mestre e discípulo continuam a jornada em busca da lenda pessoal. Petrus propõe a Paulo alguns exercícios e rituais conhecidos como “As práticas de RAM”. Diz que “[...] todas elas, sem exceção, podem ser encontradas por alguém que se disponha a procurá-las, com paciência e com perspicácia, nas próprias lições que a vida nos ensina.”(p.34). Esses exercícios ou práticas vão ser o mote do processo de transformação pelo qual passará nosso personagem em busca de seu Graal. Vejamos de maneira bem sucinta do que tratam essas práticas de RAM, na ordem em que aparecem na obra:

- 1) Exercício da Semente- função: libertar o praticante das cargas que ele mesmo criou em sua vida.
- 2) Exercício da Velocidade- função: praticar a atenção; tirar daquilo que se está acostumado a olhar todos os dias os segredos que, por causa da rotina, não se consegue observar.
- 3) Exercício da Crueldade- função: aprender a ser generoso consigo mesmo; qualquer tentativa de autopunição deve ser tratada com rigor, nem que se tenha que transformar em dor física a dor espiritual.
- 4) Ritual do Mensageiro- função: contactar o que o autor chama de Mensageiro, em suas palavras, o elo de ligação entre o homem e o mundo.
- 5) Exercício da Água- função: despertar a intuição, com o intuito de se conhecer a linguagem secreta de sua mente.
- 6) Exercício da Bola Azul ou Ritual de Ágape- função: despertar o entusiasmo, o que o autor qualifica de Amor que devora.
- 7) Exercício do Enterrado Vivo- função: deixar cair a máscara de horror que cobre a face gentil da sua morte.
- 8) O Sopro de RAM- função: tirar energia de tudo o que o cerca.
- 9) Exercício das Sombras- função: aprender a tomar a decisão certa, aguçando o sentido da visão.
- 10) Exercício da Audição- função: aprender a tomar a decisão certa, aguçando o sentido da audição.
- 11) Exercício da Dança- função: comunicação com a Inteligência Infinita.

Todos os acontecimentos relacionados à busca do autor pela sua espada terão como suporte as práticas de RAM; a intenção do autor foi a de mostrar as várias etapas que se deve percorrer durante um processo de

transformação, que no caso de Paulo Coelho é bastante influenciado por elementos simbólicos, muitas vezes interpretados de maneira literal pelos seus leitores.

Ao final, Paulo conquista a espada no povoado celta de O Cebreiro, na Galícia, após muitos dias de caminhada, encontros com bruxos e contatos com demônios. Seu Caminho de Santiago terminou naquele pequeno povoado galego, a pouco mais de cem quilômetros de Compostela.

Muito do que Paulo Coelho escreveu em seu diário acabaria influenciando uma geração de futuros peregrinos, que a partir da leitura de sua obra encontrariam no Caminho de Santiago uma oportunidade de acesso aos mistérios guardados nessa rota milenar.

#### A repercussão da obra: Paulo Coelho como embaixador do Caminho

Mesmo após completar vinte anos de sua publicação, *O Diário de um Mago* continua sendo uma referência não só à literatura própria do Caminho de Santiago, mas ao próprio Caminho em sua história contemporânea; por mais que se discuta o mérito literário do autor e sua obra, é inegável o peso que teve para a divulgação do Caminho de Santiago para os brasileiros e estrangeiros de diversas partes do mundo, fato reconhecido oficialmente pela Comunidade Autônoma da Galícia<sup>41</sup>, terra onde se localiza a catedral compostelana. A Revista Época, edição de 12 de julho de 1999, assim anunciou o fato:

Mais famoso dentre os andarilhos brasileiros, o escritor Paulo Coelho vai receber a medalha do governo da Galícia no próximo dia 25, numa concorrida cerimônia em Santiago. Autor de *Diário de um Mago*, livro que já vendeu 7 milhões de exemplares em todo o mundo, Coelho foi o grande arauto das maravilhas do caminho místico (...) foi o livro de Coelho que multiplicou o número de brasileiros por lá. A Associação dos Amigos de Santiago de Compostela (sic), responsável pelo credenciamento dos peregrinos, registrou um salto, em quatro anos, de 12 para 900 peregrinos. 'Em 1999 vamos chegar a 2

---

<sup>41</sup> Paulo Coelho foi condecorado com a *Medalla de Oro de Galicia*, o reconhecimento institucional mais importante estabelecido pelo governo galego, como mérito por sua contribuição na divulgação do CS e da cidade de Compostela, no último ano santo compostelano do milênio, em 25/07/1999, dia de Santiago.

mil', acredita Danilo Tiisel, presidente da entidade. (CRIVELLARO, 1999).

O peso que a obra teve para a divulgação do Caminho de Santiago não passou despercebido na terra do apóstolo, como podemos verificar em um artigo publicado em 1998 no caderno de cultura do jornal *La Voz de Galicia*:

O galego é uma das quarenta línguas em que estão traduzidas as duas obras mais famosas de Paulo Coelho: *O Alquimista* e *O Diário de um Mago*. A editorial Galaxia editou a tradução dos 2 livros, os primeiros escritos por Coelho, que ontem participou na apresentação de ambas as obras no *Casino* de Santiago, ato que presidiu o conselheiro de Cultura (Pérez Varela). Coelho aceitou ontem com emoção a medalha de Galícia que lhe ofereceu o presidente da Xunta no Domingo durante um jantar. Pérez Varela confirmou a concessão do prêmio ao escritor 'por ser amigo de Galícia'. (COELHO, *La Voz de Galicia*, p.32. 06/10/1998).

Sobre o *Diário de um Mago*, na mesma reportagem lemos que o subdiretor da editora Galaxia, Damián Villalaín assegurou que este "[...] foi um dos elementos de reabilitação do Caminho de Santiago". Mas o mais importante, no aspecto do reconhecimento de Paulo Coelho como um dos motivos- senão o principal deles- da alta demanda de peregrinos brasileiros no Caminho de Santiago, veio no final da reportagem:

O conselheiro de Cultura agradeceu a Paulo Coelho muito especialmente a publicação de *O Diário de um Mago*, pela dupla satisfação de que o livro não foi só um boom editorial, senão que trouxe a Santiago milhares de peregrinos brasileiros, quando eram algo excepcional. Aludiu à 'heterodoxia' com a que Coelho aborda o Caminho, mas assinalou que 'às vezes a heterodoxia é a ortodoxia porque peregrinar a Compostela não é precisamente a ortodoxia, porque nela couberam todos os tipos de gentes'. (COELHO, *La Voz de Galicia*, p.32, 06/10/1998).

No ano seguinte, em 1999, Paulo Coelho recebe a *Medalla de Ouro de Galicia*, provavelmente a condecoração que mais fortemente o associa à divulgação do Caminho de Santiago. A partir de então, a imagem do escritor

ficará para sempre ligada ao Caminho de Santiago, como se pode observar nos seguintes trechos publicados em periódicos galegos:

A razão de lhe haver outorgado a condecoração mais alta que existe na Galícia é a de agradecer-lhe pelo fato de que suas obras contribuíram para difundir na América Latina e em todo o planeta o sinal de identificação mundial mais notório que há na Galícia: O Caminho de Santiago, que Paulo Coelho percorreu em 1986. Esta experiência ficou refletida em toda sua obra, sobretudo em *O Diário de um Mago* e na obra *O Alquimista*. (FRAGA, Atlántico, p.12, 26/07/1999).

Paulo Coelho percorreu em 1986 o Caminho de Santiago, uma experiência que inspirou o seu livro *O Diário de um Mago*. Precisamente, o presidente da Xunta, Manuel Fraga, no seu comparecimento ante os meios de comunicação após a reunião do Conselho, salientou que esta obra 'demonstra o interesse pouco frequente antes no Brasil pelo Caminho de Santiago'. (FRAGA, Diario de Pontevedra, p.25, 22/07/1999).

Um dos eixos de sua vida, e também de sua carreira, foi o Caminho de Santiago. No ano de 1986 acudiu à Galícia para converter-se em um peregrino para o resto de sua vida. Um ano depois publicava seu primeiro livro, *O Diário de um Mago*. Naqueles dias nada lhe fazia pensar que anos mais tarde se converteria em um dos mais importantes embaixadores e difusores do Caminho de Santiago ao longo do mundo. (FRANQUEIRA, El Mundo, p.10, 25/07/1999).

A presença de peregrinos brasileiros no Caminho foi tão grande no final dos anos 1990 que não raro víamos espanhóis referirem-se a eles como "peregrinos coelhistas", numa alusão obviamente pejorativa ao autor do *Diário*. O motivo para o que poderíamos qualificar de objeção em relação aos peregrinos brasileiros recai sobre o conteúdo esotérico/místico (ao menos perante a visão da mídia) da obra, que se estendia aos viajantes dos trópicos loucos por vivenciar a mesma experiência do mago, cuja fama se expandia a níveis pouco alcançados por qualquer escritor contemporâneo.

Em sua edição 252, setembro de 1993, a revista Planeta comenta o fato:

Recentemente, Paulo Coelho contou-me ter sabido de casos em que a Catedral de Santiago recusou a conceder a 'compostela'- o certificado de peregrino- àqueles que inadvertidamente, contam ter peregrinado sob o estímulo da leitura de seu *best-seller* *O Diário de um Mago*, onde Paulo narra suas aventuras na trilha. Ele chegou inclusive a escrever uma carta ao escritório da catedral reclamando dessa atitude. (PELLEGRINI, 1993).

A imprensa e o autor foram de fato os responsáveis pela imagem pouco ortodoxa do peregrino brasileiro no Caminho de Santiago; a primeira, pela esperteza em associar a peregrinação ao universo esotérico, místico, e o peregrino como consumidor ávido desse tipo de oferta; o segundo, por fazer questão de popularizar sua condição de mago, como se podia verificar em qualquer publicação sobre ele na imprensa durante toda a década de 1990. O mistério, todos sabem, é um produto que vende - e vende bem. Como costuma acontecer com tudo o que se torna demasiadamente explícito, a peregrinação a Compostela não tardou a receber críticas, particularmente em seu próprio território, mas nada que abalasse a procura, cada vez maior, por parte de peregrinos dos mais diversos países, grande parte destes, leitores assíduos da obra de Coelho.

As críticas não recaem sobre o Caminho de Santiago em si, mas sobre a forma como o peregrino contemporâneo encara sua jornada, muitas vezes sem nenhum propósito espiritual. Outro fator, de certa forma associado a isso, é a questão da saturação do Caminho, cada vez mais parecido com uma *gran route* européia, frequentada pelos amantes do *trekking*. De positivo, essas questões têm o fato de trazer à tona a verdadeira alma da peregrinação jacobea, o peregrino e sua busca espiritual.

Não foi sem propósito que os brasileiros eram vistos com uma certa desconfiança pelos espanhóis; estamos falando dos espanhóis católicos dos *pueblos* e de algumas autoridades eclesiásticas a quem as palavras *bruja*, *mago*, *magia*, *esoterismo* não soam tão banais como podem parecer a um brasileiro acostumado ao sincretismo religioso de seu país. Paulo Coelho teve

problemas com isso e foi obrigado a retratar-se por afirmar em seu diário que dois personagens, cujos verdadeiros nomes aparecem no livro, uma senhora francesa e um padre espanhol, eram respectivamente uma bruxa e um bruxo do Caminho. A primeira, não diretamente, mas de modo insinuado, praticando certos rituais de cunho esotérico; o padre, por sua vez, declaradamente tido como um “padre e bruxo”. Não é preciso imaginar a dor de cabeça do clérigo depois que a obra de Coelho se tornou mundialmente conhecida, de modo que o autor mudou essa passagem do livro em edições posteriores.

Numa entrevista com a personagem de *O Diário*, Madame Debrill (falecida em maio de 2000), o jornalista Pedro Camargo, da extinta revista *Ano Zero*, trava o seguinte diálogo:

- A senhora sabe que se tornou famosa no Brasil, através de *O Diário de um mago*?

- Sim. É verdade que o livro se refere a mim e ao padre auxiliar do bispo de Roncesvalles como bruxos?

- Mas não no sentido pejorativo. O Paulo é um hábil ficcionista dos temas ligados ao ocultismo, e no livro se pode notar claramente a admiração dele por ambos. No Brasil podemos chamar alguém de bruxa com todo o carinho, ou mesmo com humor afetuoso.

- É surpreendente o humor brasileiro... (CAMARGO, 1992).

Outro artigo publicado no periódico galego *La Voz de Galicia*, traz um relato de uma jornalista que aparentemente percorreu o Caminho de Santiago e relatou suas impressões de maneira divertida, deixando transparecer uma imagem simpática, sob um ponto de vista, e preconceituosa, sob outro, por traçar um perfil bem generalista dos peregrinos brasileiros, justamente na época em que estes chegavam em grande número na Espanha. Achamos interessante reproduzir uma parte desse relato, que indica exatamente aquilo que dissemos há pouco sobre o modo como os espanhóis viam os peregrinos brasileiros.

Ao despertar encontramos o teto coberto de guirlandas e dobraduras de papel em formato de passarinhos, vermelho, azul, amarelo, verde, laranja, anil e carmim. Os monges tibetanos haviam passado a noite saltando de cama em cama,

pendurando flores, sinos e lanterninhas sem que ninguém se inteirasse. Ao levantarmos, eles já não estavam, partiram com o alvorecer e com o alvorecer nos deixaram esse teto de cores e a recordação de uns dias de piada budista e crótatos (nota: antigo instrumento musical semelhante às castanholas). Boa gente os *dalais* e, como tudo no Caminho, efêmeros. A rota de Santiago te dá os melhores amigos e assim como os dá, os tira. Ou não. Porque as amizades, de intensas, são eternas. No Caminho ninguém é ninguém e ninguém sabe de ninguém, você sente que sua vida começa do zero, já não conhece quem era antes e nesse ambiente de beatitude você se confessa. Os protocolos sociais se abandonam, a cortesia é puro instinto e ao que está ao seu lado se conta de tudo. Resulta um tanto pornográfico o Caminho, os peregrinos vão desnudando suas verdades, e à Compostela chegam pelados. Andamos embalados, entre outras coisas, porque parece que botaram fogo no traseiro de Wanda (nota: Wanda é o nome de um peregrino brasileiro, do sexo masculino, o que sugere algum equívoco por parte da autora). Esse traseiro festeiro que ao caminhar baila sambas debaixo da bermuda. Wanda, com sua bunda grande, começou a sentir, de repente, uma pressa voraz. Os brasileiros do Caminho, que são exército, fazem coisas bastante estranhas. Conheceram a rota através de *El peregrino* (O Diário de um Mago) de Paulo Coelho, e no jacobeo buscam o esoterismo pobre que encontraram no romance. O livro não é nenhuma maravilha, mas no Brasil alcançou um êxito escandaloso, e o brasileiro *snob* e com posses compra por um *pastón* (grande quantia em dinheiro; um 'dinheirão') o bilhete Rio/Madrid/Pamplona-Santiago/Madrid/Rio e visita a Espanha somente para fazer o Caminho. A princípio, quase todos se decepcionam mas, quando descobrem que a realidade supera de longe a ficção, então aproveitam como ninguém. Milhares de brasileiros vieram nos últimos anos. Até bispos. Wanda andava depressa porque buscava algo. Eu farejava. Wanda não carrega outro guia que não o seu romance e crê no que ele conta de pés juntos. Desde que nos acompanha, não parou de falar no diabo. Pressente que lhe vai aparecer encarnado em um animal... 'o cão mouro tem o demo, o cão mouro é o Satanás', afirma Wanda. No final, hoje, depois de andar todo o dia correndo, parou de repente junto ao menir de Atapuerca e ficou em transe durante mais de uma hora. Quando íamos deixar-lhe uma nota avisando que lhe esperaríamos em Burgos, veio em si- muito fora de si- anunciando aos berros que acabara de ver o Mensageiro. O Mensageiro, pelo que nos contou, é algo assim como seu anjo da guarda caído, que lhe traz notícias do inferno. (PONTEVEDRA, La Voz de Galicia, Caderno de Sociedade, p.28, 17/05/1997).

Como parte da divulgação de seu trabalho, Paulo Coelho associava seu nome ao epíteto de "mago e escritor", e foi essa a imagem que rodou pelo mundo. Se pensarmos que, por partir do Brasil, país do já famoso mago

escritor, o peregrino brasileiro certamente estaria viajando por ser influenciado pela sua literatura e *experiência*, daí o uso do termo “coelhistas”.

A imprensa espanhola também contribuiu para essa divulgação do caminho como palco para uma experiência “esotérica” quando da publicação do diário de Coelho. A revista espanhola *Año Cero*, publicação que se assemelha à Revista Planeta editada no Brasil, mas com uma temática muito mais acentuada na linha esotérica, já no início da década de 1990 publicava uma longa entrevista com Paulo Coelho intitulada “*Paulo Coelho, un mago agazapado*”, algo como “Paulo Coelho, um mago escondido”; a autora, María Galán (1992), abre a entrevista dizendo que Paulo “[...] prefiere presentarse ante *Año Cero* como mago, un hacedor de lo invisible que busca penetrar el Misterio a través de las señales que la Naturaleza abre a otra realidad”.

Nessa reportagem ficamos sabendo um pouco sobre a busca espiritual de Coelho, suas incursões no mundo da magia e das ordens secretas e de certas peculiaridades próprias de um mago, como a clássica afirmação de que consegue fazer chover, que mais tarde seria utilizada para expor-lhe ao ridículo, como que cabendo ao seus críticos o direito de resumir toda sua vida e prática espiritual a um ato tão rudimentar quanto o de poder fazer chover ou fazer uma planta se movimentar com a força do pensamento.

O que nos interessa de fato é observar como toda essa construção da persona mago-escritor vai influenciar os futuros peregrinos jacobeos. Várias matérias em revistas e jornais evidenciaram a repercussão da obra de Paulo Coelho entre o público brasileiro no tocante ao Caminho de Santiago e como sua leitura se tornou indispensável entre os primeiros peregrinos a partir dos anos 1990. Alguns trechos dessas reportagens podem ser verificados a seguir:

O peregrino é alguém que decidiu se colocar numa situação nova para descobrir coisas novas. Li *O Diário de um Mago* e pensei que o Caminho de Santiago era um bom lugar, a paisagem ideal para colocar em prática a minha busca. (CAMINHO de Santiago, os magos peregrinos, Revista Manchete, 04/07/1992).

O caminho de Santiago, sua magia e seus mistérios estão no livro brasileiro mais vendido nos últimos cinco anos: *O Diário de um Mago*, de Paulo Coelho. O editor Paulo Roberto Rocco fala

em 400 mil exemplares, e não há como não acreditar. É um livro que os 'santiagólogos' tradicionalistas- aqueles que consideram o caminho apenas do ponto de vista das religiões cristãs- julgam 'heterodoxo', quando não chegam a falar em heresias. (PORRO, Revista Cláudia, agosto de 1992).

Há ainda alguns caminhos alternativos, como o que corre pela costa do Mar Cantábrico ou os que vêm de Portugal, mas a Rota Francesa é hoje a mais praticada entre todas as que levam a Santiago de Compostela. É ela, por exemplo, que aparece em *O Diário de um Mago*, livro do escritor Paulo Coelho lançado em 1989 (sic) e que tornou o caminho muito conhecido no Brasil- e que explica o fato de os brasileiros serem desde então um dos maiores grupos de peregrinos. (RIBEIRO, Revista Terra, ano 6 nr.12, edição 68, dezembro de 1997)

O escritor Paulo Coelho também teve a vida completamente alterada após a caminhada. Seu caderno de viagem, *O Diário de um Mago*, levou-o ao sucesso. Hoje Coelho é um best seller no mundo todo, com mais de 20 milhões de livros vendidos em mais de 70 países. Em entrevista via e-mail, Paulo Coelho diz que o caminho representou para ele um rito de passagem. 'Aceitei que o extraordinário está no caminho das pessoas comuns', relembra o escritor. 'Antes eu sofisticava demais minha busca espiritual'. (WASSERMANN, O Estado de São Paulo, 14/07/1998).

A maior leva de visitantes vem da Europa. Os alemães lideram as estatísticas, seguidos de franceses, italianos e ingleses. Mas não é raro encontrar brasileiros cumprindo as etapas da caminhada, procurando, como dizem, um tipo de 'passagem', uma nova fase na vida. São pessoas comuns, jovens ou aposentados de diferentes ofícios e religiões, 'correndo atrás da magia', um sonho a ser atingido, difícil de ser explicado. Muitos escrevem anotações num diário, depois de terem sido influenciados por outro, *O Diário de um Mago*, do escritor brasileiro Paulo Coelho. A obra narra a peregrinação a Santiago de Compostela em 86 e os conflitos existenciais do autor na busca de uma espada que simbolizaria 'o poder e a sabedoria da tradição'. Coelho, guru dos peregrinos brasileiros, é conhecido em remotas paradas do Caminho. Seu diário é um best seller que já está na 114ª edição. (VASCONCELOS, Folha de São Paulo, 15/06/1998)

Em maior ou menor escala, o caminho continua a atrair gente de todos os pontos da Terra. Mas no caso brasileiro, o fenômeno está relacionado mais diretamente ao escritor Paulo Coelho. Desde que ele narrou suas experiências em *O Diário de um Mago*, em 1987, o número de peregrinos do Brasil não pára de crescer. (GUIMARÃES, Revista Geográfica Universal 284, 09/1998).

A contribuição mais notável do escritor foi transferir o começo da jornada para a cidadezinha francesa de St Jean Pied-de-Port, cerca de 20 quilômetros antes de Roncesvalles, o ponto de partida mais tradicional. Começar por St Jean Pied-de-Port tornou-se artigo de fé para os brasileiros. (TEIXEIRA JR, Revista Veja, 23/06/1999).

O clima de mistério, unido às palavras de Paulo Coelho, tem um efeito duplo sobre o Brasil. Por um lado, somos o povo mais presente no Caminho, só ficando atrás da Espanha e França, ou seja, dos donos da casa. Por outro lado, um número considerável de brasileiros deixou-se levar pelo clima mirabolante de *O Diário de um Mago* e pode jurar por Deus que Santiago não existe: é só uma lenda inventada pelo nosso bruxo, tamanha é a carga de história que há por aqui. (...) Os números da nossa invasão são assustadores. Em 1996, início da distribuição de credenciais de peregrino aqui no Brasil, só doze desses documentos foram requisitados. Três anos depois já eram 2.045 credenciais, num contingente que unia desde hippies até executivos e empresários. (BECK, Revista Família Aventura, edição 18, maio de 2000).

Apesar da inegável influência de *O Diário de um Mago* na divulgação do Caminho de Santiago entre os brasileiros, não se pode ignorar a estrondosa repercussão da peregrinação jacobea após a exibição de um documentário levado ao ar pela Rede Globo na edição do Globo Repórter de 28/11/1997<sup>42</sup>.

O tema mereceu uma segunda reportagem, num programa exibido pelo mesmo Globo Repórter em 23 de julho de 1999, certamente para aproveitar a data comemorativa: o último Ano Santo do milênio, sempre comemorado no dia em que 25 de julho, dia de Santiago, cai em um domingo. Uma pequena matéria sobre a gravação desse documentário saiu publicada no caderno de Cultura da Voz de Galícia, com o título “TV Globo grava um documentário sobre o ‘Peregrino a Compostela’ de Paulo Coelho.

O escritor brasileiro Paulo Coelho visitou Santiago nos últimos dias para finalizar a gravação de um documentário baseado em

---

<sup>42</sup> Na época em que essa reportagem foi ao ar, nós trabalhávamos como voluntários na AACCS de São Paulo, situada à época no bairro de Santana. O número de pessoas interessadas em participar de palestras e outros eventos promovidos pela Associação cresceu estrondosamente após a exibição do programa. O Brasil irá aparecer nas estatísticas da *Archicofradía Compostelana* somente a partir do ano de 1999, com um número considerado expressivo entre os países estrangeiros. Conseguimos, na Oficina de peregrinos de Santiago, os números de certificados emitidos para peregrinos brasileiros nos seguintes anos: 1999 (1570), 2002 (989), 2003 (999), 2004 (1439), 2005 (1163), 2006 (1172), 2007 (1395). No site [www.archicompostela.org](http://www.archicompostela.org) há vários gráficos estatísticos indicando que o número de peregrinos vem aumentando progressivamente a cada ano.

seu livro *O Diário de um Mago*. O documentário, de uma hora de duração, é produzido pela cadeia brasileira TV Globo e seu conteúdo se divide em duas partes: por um lado se aborda a vertente espiritual do Caminho de Santiago; de outro, a película centra-se nos cidadãos brasileiros que viveram a experiência da peregrinação. (...) *O Diário de um Mago*, escrito em 1987 e que foi o primeiro da carreira literária de Coelho, é um livro que, segundo especialistas, foi um dos elementos da reabilitação do Caminho de Santiago. O escritor definiu a Rota Jacobea como 'um símbolo daqueles capazes de perseverar até o final'. (TV GLOBO, La Voz de Galicia, caderno de Cultura, p.32, 27/05/1999).

Poucos anos depois, Coelho volta ser notícia no mesmo jornal galego, quando da gravação de um documentário japonês sobre o Caminho de Santiago; a notícia vem acompanhada de um pomposo título: "Paulo Coelho, embaixador do Caminho de Santiago no mundo". Diz o seguinte:

O romancista brasileiro foi entrevistado ontem por Fraga (Manuel Fraga, presidente da Xunta de Galicia de 1990-2005) para falar sobre a filmagem do documentário japonês em que se passa a sua obra e para entregar-lhe um exemplar da tradução mais recente, esta vez para o italiano e com o título de *Um peregrino no Caminho de Santiago*, com 150.000 livros vendidos em quinze dias. Estes êxitos se sentem na Xunta como próprios. Daí o fato de Fraga haver declarado que Coelho 'tem todo o apoio da Xunta e do seu Presidente, porque tem a importância de escrever um dos livros de maior difusão sobre o Caminho de Santiago, o que deu lugar a que receba a Medalha de Ouro da Galicia, nenhuma mais merecida. (PINO, La Voz de Galicia, caderno de Cultura, p.31, 22/09/2001).

Na TV aberta, a extinta TV Manchete também apresentou (1998) um documentário sobre o Caminho de Santiago, nos moldes dos programas da TV Globo, intitulado *O Caminho de Santiago*, que mais tarde seria lançado em formato VHS, sem que possamos precisar a data.

Em 1999, a revista *Próxima Viagem*, em sua edição número 1, edita um vídeo em VHS intitulado *O Caminho de Santiago: o vídeo da trilha sagrada*, com apoio do Centro Oficial de Turismo Espanhol e do Conselho Xacobeo.

Paulo Coelho entrou nesse mercado de vídeo (no Brasil) somente em 2003, quando a revista *Viagem* edita um DVD intitulado *O Caminho de*

*Santiago de Compostela com Paulo Coelho*, uma co-produção Brasil/Espanha, onde podemos ler na capa do DVD o seguinte texto:

A história da terceira maior rota de peregrinação cristã do mundo, atrás de Roma e Jerusalém, se confunde, a partir do século 20, com a vida de um brasileiro: o escritor Paulo Coelho. Lançado no Brasil em 1987, depois traduzido em todo o planeta, o livro *O Diário de um Mago* ajudou a popularizar ainda mais o Caminho de Santiago.

Embora o mercado de vídeo brasileiro não tenha investido muito no tema do Caminho de Santiago, no que se refere à mídia impressa o tema nunca deixou de ser explorado. Não é difícil encontrar, vez ou outra, matérias que abordam o Caminho tanto em revistas quanto nos suplementos de turismo dos jornais.

Peregrinos brasileiros, a despeito da dificuldade em se publicar uma obra no Brasil, continuam publicando seus relatos, e seria interessante imaginar como estaríamos representados, em 2007, vinte anos após a publicação de *O Diário*, caso a valorização do Euro não tivesse afugentado os peregrinos brasileiros das terras espanholas. Afinal, o sonho de peregrinar a Santiago ficou muito mais difícil de ser realizado depois da entrada da moeda européia, fazendo-nos supor que a dificuldade econômica foi a principal responsável pela baixa do fluxo de peregrinos brasileiros no Caminho, que durante um curto período de tempo chegaram a ser mais numerosos do que muitos dos peregrinos europeus.

Os chavões literários do autor ainda hoje se encontram em muitos desses relatos, seja nas obras impressas ou na internet, onde se pode ler centenas deles; a experiência da peregrinação de Paulo Coelho se reflete em praticamente todas as outras, guardando, sem sombra de dúvida, o devido espaço à particularidade de cada um.

Muito do sucesso da obra de Coelho se deve ao fato de que, partindo de uma narrativa linear despretensiosa, o autor soube dialogar com um grande filão de leitores que se identificaram com seu discurso *new age*, uma mescla de literatura (ou sublitteratura para alguns críticos) de auto-ajuda com pitadas de

esoterismo: bruxas, magos, religião *wicca*, religião oriental, sexo sagrado, uma infinidade de temas que em maior ou menor grau acabam causando sempre uma grande divulgação midiática - e um estrondoso êxito editorial.

O reflexo desse olhar coelhiano sobre a vida se estendeu entre os peregrinos brasileiros, já habituados ao sincretismo religioso que permeia sua cultura, e afetou a maneira de experienciar a jornada rumo a Santiago. Percebe-se nos primeiros relatos a influência de Coelho até mesmo na linguagem utilizada nas narrativas, quando todos estavam indo atrás de seus próprios sonhos, de suas lendas pessoais, de suas “espadas”, como se a experiência anterior relatada no *Diário de um Mago* tivesse como propósito uma certa padronização da peregrinação, como se a obra fosse um *modus operandi* ou um guia de viagem espiritual ou algo do gênero.

Entretanto, existe algo que o livro de Coelho traz à tona e que não parece merecer atenção entre aqueles que o criticam: a linguagem simbólica. Somente através desse conceito de linguagem simbólica é que podemos entender o longo alcance que o *Diário* obteve nas mais diversas culturas (linguagem esta também aproveitada em suas obras posteriores).

Os peregrinos que publicarão seus relatos a partir dos anos 1990, como iremos verificar nos dois próximos itens, irão começar a relatar suas visões da experiência do peregrinar de modo mais acercado à literatura odepórica, mas ainda influenciados pela narrativa coelhiana, onde a presença do fantástico sobrepuja a natureza de uma realidade mais objetiva.

### 2.3 OS PRIMEIROS AUTORES: PEREGRINOS COELHISTAS

Como vimos no item anterior, a obra de Paulo Coelho, *O Diário de um mago*, foi publicada em 1987. Em 1992 são publicados os primeiros livros de peregrinos brasileiros sobre o Caminho de Santiago, ainda diretamente influenciados pela obra coelhiana.

Não é preciso divagar muito sobre isso: os autores são declaradamente discípulos, literalmente, de Coelho, ou seja, fizeram a peregrinação como uma

das tarefas impostas pela Ordem da qual faziam parte. Uma terceira autora, cuja obra foi publicada um ano após, em 1993, também viajou à Espanha a convite de Paulo Coelho, embora escreva que decidiu desligar-se de qualquer compromisso com o que ela chama de *Tradição* ainda durante o percurso, e continuou sua jornada desapegada do compromisso antes assumido com seu mestre.

O livro *Guia do peregrino do Caminho de Santiago*, de Máqui (pseudônimo de José de Oliveira Soares Filho) não faz muito jus ao nome; como guia, não serve ao seu propósito, ainda que traga impresso em suas páginas alguns ícones e indicativos de distância que se propõem a orientar um futuro peregrino. Entretanto, em comparação com outros dois títulos, é o que mais se aproxima da literatura odepórica, já que o autor teve a preocupação de ir escrevendo suas experiências durante todo o trajeto. Diz o seguinte sobre o registro de suas lembranças de jornada:

Sei que nem todo mundo considera escrever ou desenhar tarefas agradáveis, e aí deverá prevalecer o gosto de cada um, seja pelo filme, pelo vídeo ou pela foto. Ainda assim, vou insistir um pouco nessa idéia de diário. Uma foto é um momento aprisionado, um instante congelado para sempre. Um filme- ou um vídeo- é a emoção filtrada pelo milagre eletrônico. Sem querer desmerecer nenhum desses processos, sugiro um meio de registro que o coloque frente a você mesmo, sem anteparos ou escudos tecnológicos a não ser um pouco de tinta sobre a superfície branca. Escrever e desenhar são formas sagradas de registro, velhos meios de expressão cada vez mais abandonados e nem por isso menos eficientes. Fazem parte do ritual do gesto, da dança das mãos, do jogo da imaginação. Bata as suas fotos, use o seu videocassete se quiser, mas registre no seu diário o que está além da fronteira externa, o que acontece num lugar onde o olho não alcança. Não se preocupe com os erros de português ou com os desenhos tortos e irregulares. A sua obra pertence a você e não está sob crítica. Serão partes de você espalhadas nas folhas brancas do diário, que não enguiça, não precisa de pilhas e recebe, de braços abertos, sem a menor crítica ou exigência técnica ou moral, todas as suas fantasias. (MÁQUI, 1992, p. 54).

Enquanto Máqui se ocupa em organizar suas idéias em um diário próprio para esse fim, as autoras das outras duas obras já não seguem por essa trilha. A primeira delas, Lizia Azevedo (cuja viagem coincide com a de Máqui),

escreve *O poder de domar do Grande: as revelações inéditas de uma discípula do mago Paulo Coelho*. O título entrega: não estamos diante de uma obra sobre o Caminho de Santiago, ainda que parte da história se passe na rota jacobea. É acima de tudo uma obra voltada à temática do ocultismo e da magia, que pega carona nas páginas do *Diário* de Paulo Coelho.

O livro de Lizia é um relato sobre uma mulher carioca, mãe de duas filhas pequenas que se vê obrigada a conciliar a vida doméstica, mãe, esposa, dona de casa, ao mesmo tempo em que se prepara para sua iniciação no universo da magia, respondendo a um chamado espiritual muito forte.

O terceiro livro, também escrito por uma mulher, Anna Sharp, intitula-se *A magia do caminho real* e tem um perfil diferente do encontrado na obra de Lizia. Em seu livro, Anna Sharp, terapeuta carioca, elabora uma espécie de relato que mistura sua biografia com seu trabalho terapêutico e com a experiência da peregrinação a Compostela. Não é um relato clássico de peregrinação, mas pelo menos aqui, esta ocupa um lugar de destaque na história. Em ambos os livros, o Caminho de Santiago foi fundamental para que os objetivos dessas mulheres fossem alcançados.

Por uma questão prática, optamos por buscar as semelhanças existentes nos relatos desses três autores, visando mostrar como certas referências encontradas em seus textos irão aparecer com frequência nos diários dos futuros peregrinos, uma tentativa de traçar, através desses relatos de viagem, um perfil de como se manifesta a espiritualidade nos relatos dos peregrinos brasileiros no Caminho de Santiago.

Começamos pelo relato de Máqui. Podemos identificar com certa facilidade o mesmo discurso visto na obra de Coelho, *O Diário de um Mago*, como por exemplo o uso da expressão “Bom Combate”, adotada por Paulo Coelho, inspirado no texto bíblico de Paulo<sup>43</sup>. Escreve Máqui (1992, p.109):

Eu disse que o Caminho era como a vida numa escala menor.  
Há partes boas e ruins e é impossível selecionarmos apenas

---

<sup>43</sup> “Esta é a instrução que te confio, Timóteo meu filho, segundo as profecias pronunciadas outrora sobre ti: combate, firmando nelas, o bom combate, com fé e boa consciência; pois alguns, rejeitando a boa consciência, naufragaram na fé.” (1 Timóteo 1:18-20).

aquelas que gostaríamos de viver. Prosseguir pelos trechos mais difíceis era um sinal de compromisso, de fidelidade ao Caminho. Para um peregrino fiel, o Caminho se mostraria fiel. Vencer estas etapas era o Bom Combate, o processo do qual renascemos mais fortes e mais preparados.

As semelhanças com o estilo coelhiano ficam ainda mais evidentes nesse outro parágrafo:

Um par de quilômetros à frente, pouco antes de Itero de la Vega, vi as ruínas da Ermida de São Nicolas. (...) O lugar é impressionante e difícil de descrever pois há um poder ali. Eu podia senti-lo, não como em Eunate. (...) O poder da Ermida de São Nicolas é inexplicável. A razão não lhe põe rédeas. O poder corcoveou como um cavalo selvagem e manteve-se indomável. Resistiu a todas as minhas tentativas de percebê-lo. A mensagem era clara: ou eu livremente experimentava a força daquele lugar, ou seguia o meu caminho e a deixava ali, intacta, insondável, no lado esquerdo da estrada. Fiz um gesto de respeito e segui o meu caminho. Aquilo não era para mim. Reconhecer os próprios limites também é um grande poder. (MÁQUI, 1992, p.130).

Quem não leu e não tem idéia do universo coelhiano encontra, nesses poucos exemplos, uma visão muito aproximada do estilo que marcou sua obra, principalmente no início de carreira, quando era mais forte esse lado esotérico com pitadas de um cristianismo católico que o mago escritor jamais deixou de praticar, segundo ele mesmo afirma em entrevistas. Outra passagem para ilustrar isso:

A fé é o poder mágico. Com o desejo não se tem certeza, mas a fé é o desejo a despeito das certezas. Desenvolva a fé e estará fortalecendo o seu grande poder mágico. Existem coisas concretas e abstratas que desenvolvem a fé: a oração, a hóstia, a vontade, a justiça e o merecimento. A humildade também é a fé na sua expressão mais sublime. Todo o trabalho realizado, todo o dever cumprido, também tornará mais forte o seu poder. Uma fé sem limites, conduzida para os limites do justo e do natural, produz a percepção de que tudo é um milagre. O grande poder do qual falamos todos os livros de magia reside, não na vontade, que é a forma essencialmente humana da fé, mas na sua forma transcendental, dirigida ao Alto e ao Absoluto, de onde vem e para onde deve voltar. Essa é a mais importante lição de magia que se pode ter. (MÁQUI, 1992, p.213).

Discurso semelhante encontraremos nas palavras de Lizia, também discípula de Coelho e adepta da bruxaria:

Juntei todas as minhas forças e me aventurei por aquelas montanhas sem marcas para me guiar. Subi afobada, arranhando-me nos espinhos de certas plantas e nos galhos secos das árvores. Quando botei meus pés no asfalto, estava cheia de arranhões que sangravam, toda descabelada e quase desfalecida. Sentei para descansar. Descobri nesse instante a Magia Divina, o verdadeiro poder. Não havia fórmulas mágicas tão poderosas e eficientes quanto a fé da entrega. Não havia escolhidos- todos nós somos chamados se tivermos a coragem de penetrar no desconhecido. Essa revelação me trouxe de volta o ânimo. Continuei meu caminho, sentindo-me renascida. (AZEVEDO, 1992, p. 145).

- Máqui, eu vi um anjo. Você acredita? Ele ficou um tempo calado. Talvez estivesse pensando que o Caminho estava me fazendo delirar.- Acredito- respondeu seriamente. Ao final da tarde, depois de tomarmos mais de dez cafés, chegamos à conclusão de que as nossas buscas, na verdade, não eram pelos misteriosos segredos da Ordem, e sim pelo encontro de nós mesmos. A fé regia nossa orquestra, cada um de nós teria seu modo próprio de atingir seu objetivo. Entendemos, enfim, pelas nossas diferenças, o motivo pelo qual o aprendizado era tão solitário. Cada um tinha um coração, que é único em todo o universo, assim como era única a maneira pela qual iríamos manter a Tradição. (AZEVEDO, 1992, p. 165).

Havia compreendido que o Caminho guarda seus mistérios. A sua energia é pura, pois é alimentada pelo esforço, pelas lágrimas, pelas dores, pelo prazer de cada peregrino. (AZEVEDO, 1992, p.166).

Havia compreendido a magia da vida e descoberto a Bíblia como um livro de sabedoria e verdade que atua ainda hoje. Deus não mudou. Nós é que perdemos o contato com o sobrenatural: os milagres de Deus são e serão sempre importantes em todos os tempos. (AZEVEDO, 1992, p.182).

Por sua vez, Anna Sharp aparece com um relato mais comedido nessa questão esotérica à la Coelho; de fato, dos três relatos, o de Anna é o que mais se afasta da influência do mago Paulo Coelho, lembrando que ela mesma

deixou claro que, logo no início da jornada havia optado por seguir seu Caminho isenta de qualquer responsabilidade com ele ou com qualquer outro mestre da Tradição (a qual pertence Coelho).

Minhas máscaras, assim como as lágrimas, foram caindo ao longo da Caminho, povoado apenas pela solidão...Os rituais da Tradição, os salmos desconhecidos, através dos quais tinha que me dirigir a Deus respeitosamente, foram me distanciando Dele, até então amigo íntimo e companheiro de todas as horas; aquele 'Altíssimo' dos salmos era um desconhecido para mim. (SHARP, 1993, p. 71).

Porém, apesar de possuir um discurso próprio, encontraremos no livro de Anna Sharp as mesmas nuances *new age*, que mais tarde iremos abordar, encontradas nas outras duas obras citadas:

Verifiquei, naquele momento, que quando se aproximara de mim este rapaz e o outro, que derramara a concha com água no chão, estavam ambos vestidos com a roupa e a cruz dos templários. O que significa tudo isso? Que sincronicidade, pensei estarecida. Seria esse o meu encontro com os templários? Seria esse um encontro com uma 'vida passada'? (SHARP, 1993, pp. 145-146).

Não é preciso correr atrás de muitas passagens para podermos começar a construir um perfil do discurso religioso desses primeiros peregrinos escritores; temas como Tradição, Ordem, templários, Bom Combate, reencarnação, poder, poder mágico, magia, desconhecido, mistério, sobrenatural, espíritos, anjos, bruxas, sagrado, energia, fé, revelação, todo esse discurso Nova Era estará presente na literatura odepórica jacobea produzida no Brasil- e teremos a chance de observar que isso acontecerá inclusive nos relatos mais recentes, já distanciados duas décadas da publicação do *Diário* de Paulo Coelho.

No próximo item iremos destacar algumas da inúmeras obras escritas por peregrinos brasileiros, na ordem em que foram publicadas, dos anos 1990 até o momento presente.

## 2.4 A LITERATURA ODEPÓRICA JACOBEA PRODUZIDA NO BRASIL

Muitas páginas foram escritas desde que Paulo Coelho revelou ao mundo suas experiências no Caminho de Santiago. Seu *Diário* de peregrino/mago vendeu milhões e estimulou uma quantidade incalculável de pessoas pelo mundo afora a percorrer a milenar rota medieval.

Os relatos que iremos pesquisar neste trabalho são, na maioria das vezes, escritos de maneira muito prosaica, mas temos que lembrar de que não estamos tratando com escritores na concepção pura do termo. São apenas peregrinos que resolveram publicar seus diários de viagem, relatos de um acontecimento que deu um novo significado às suas vidas, e como costuma acontecer com muitas pessoas, às vezes torna-se necessário compartilhar com alguém aquilo que de alguma maneira lhe ajudou a crescer, a observar a vida de um outro ângulo, ou simplesmente o desejo de legar à posteridade um fato que se considere digno de ser publicado.

Algumas pessoas voltam do Caminho de Santiago e criam poemas, pintam quadros, expõem fotos, participam de grupos na internet, ingressam nas Associações dos Amigos do Caminho de Santiago (AACs), dão palestras e cursos e, claro, publicam livros.

Tudo isso nos faz perceber que a peregrinação jacobea deixa uma marca profunda na vida de muitos peregrinos, e a ânsia em querer compartilhar a experiência com outras pessoas, através da literatura ou de qualquer uma das manifestações acima mencionadas, demonstra que essa não é uma viagem comum, essencialmente turística, embora o peregrino guarde certas condutas próprias de um turista, mas isso veremos com mais calma em outro momento.

Por hora, daremos uma visão panorâmica das principais obras publicadas por peregrinas e peregrinos brasileiros no que poderíamos chamar descompromissadamente de “segunda safra” da literatura odepórica jacobea produzida no Brasil. Ficaram de fora as que não se enquadram no contexto da literatura odepórica, como os livros de poesia, de cartas, de fotografias ou de relatos curtos publicados por diversos autores numa mesma edição.

Nossa contagem<sup>44</sup>, se formos considerar tudo o que se produziu de literatura jacobea por autores brasileiros, já ultrapassa uma centena de títulos, num período de aproximadamente uma década. A maior parte das obras foi publicada entre os anos de 1999 a 2001, coincidindo com o período em que os brasileiros estiveram mais presentes no Caminho.

Peregrinos publicam mais que peregrinas: mais do que o dobro das publicações foram escritas por homens. Interessante notar que em nossas incursões pela literatura odepórica, quase sempre, em sua esmagadora maioria, são os relatos de viajantes homens que aparecem nos estudos. Talvez pelo fato dos riscos, principalmente nas viagens de séculos atrás, de se aventurar por terras estrangeiras, ou pelo próprio papel imposto à mulher dentro da sociedade, onde não lhe caberia o direito à aventura, ou mesmo uma somatória destes e de outros motivos, o fato é que causa surpresa encontrar relatos femininos nesse universo tão masculino como o dos relatos de viagem.

Não poderíamos, sabendo disso, deixar de dar uma atenção especial à literatura odepórica das peregrinas brasileiras, nem que seja para citar brevemente alguns textos por elas publicados nesses últimos anos.

Depois de Anna Sharp e Lizia Azevedo, aparece o relato de Baby do Brasil, (cantora, antes conhecida como Baby Consuelo), figura conhecida no meio artístico brasileiro tanto pela sua aparência exótica quanto pelas suas declaradas opções religiosas. Atualmente, Baby do Brasil se considera evangélica, mas sua imagem ficou muito marcada nas décadas de 1970/1980 por sua ligação com Thomas Green Morton, vulgarmente conhecido como o homem do “Rá”.

Com a obra intitulada *Peregrina: meu caminho no Caminho*, Baby escreveu um relato interessante, dando um ênfase especial na sua busca espiritual, com características familiares aos discursos dos novos movimentos religiosos que se repetirão em vários dos autores que serão abordados nesse trabalho:

---

<sup>44</sup> É possível acessar a listagem dos títulos publicados através do site [www.caminhodesantiago.com.br/livros.htm](http://www.caminhodesantiago.com.br/livros.htm), o maior portal da internet sobre o CS. Acessado em 11/04/2007.

Todos soltos no ambiente da alma, sintonizando suavemente numa frequência de aceitação, amor e liberdade, sabíamos que logo que chegássemos à Espanha estaríamos prontos para decolar nessa outra 'viagem' rumo ao Eu e a certeza da chegada era o grande Orgasmo Cósmico em que já nos encontrávamos. (BRASIL, 1995, p.15).

Apesar do nome, Magda von Brixen é brasileira nascida no Rio de Janeiro. Fez a peregrinação na mesma época em que Baby fez a sua, e não por coincidência: ambas foram ao Caminho com o apoio de Anna Sharp, que após sua viagem a Compostela criou um curso chamado Caminho Real, onde entre outras coisas os participantes aprendem que a endorfina, um neurotransmissor capaz de modificar o estado emocional de uma pessoa, é liberada no organismo após a prática de um exercício físico intenso, como a caminhada. Daí para botar o conceito em prática, basta vontade e dinheiro para atravessar o mar e chegar à terra *del Quijote*.

Em sua obra, Magda von Brixen propõe analisar o Caminho de Santiago sob a ótica feminina. Dedicava uma atenção especial à questão da mulher em seu processo de transformação interior, mas isso não faz de seu texto um relato feminista, quando muito poderíamos classificá-lo como um relato feminino, que é de fato a proposta desta peregrina.

Logo no início de sua jornada, no pequeno povoado de Roncesvalles, Magda escreve uma passagem que nos interessa porque ilustra o primeiro momento dos peregrinos brasileiros no Caminho no início dos anos 1990:

Na Colegiata de Roncesvalles, o primeiro encontro sem fronteiras com peregrinos franceses, holandeses, belgas, alemães e espanhóis. Mistura de emoções em todos os idiomas, gestos e risos valendo mais do que palavras. A irreverência de Baby não agradou ao cura, que também não tinha em boa conta o misticismo verde-amarelo: disse em alto e bom som que brasileiros vinham ao *Caminho* em busca de bruxarias. O catolicismo espanhol é muito conservador e a tradução do livro de Paulo Coelho na Espanha não agrada ao clero local. Mas Javier, que coordenava trabalhos e movimentos na Colegiata, revelou-se mais irreverente que nós:

- Você é o cura?- perguntei, ao chegar.

- *No, soy locura...* (BRIXEN, 1996, p.23).

Essa visão que o cura de Roncesvalles tem sobre os peregrinos brasileiros, tal como é apresentada no relato de Magda, é sem dúvida preconceituosa e generalista. Mas, sem querer justificar a atitude do padre, temos que lembrar que, naquele momento, corria o mundo uma obra em que ele próprio era citado como um dos “bruxos” do caminho de Santiago, como já dissemos em item anterior.

Voltando ao relato de Magda, temos como diferencial em relação às outras obras publicadas, um hábito que irá aparecer com certa frequência no futuro: a citação de passagens de obras de temática espiritualista e/ou religiosa.

A Bíblia é sempre muito utilizada, muitas vezes de forma oracular: faz-se uma pergunta, formula-se uma questão e a resposta aparece quase que de modo mágico nas palavras bíblicas. Serve como um alento àquele que pergunta e que não raro se surpreende com a precisão da resposta.

Além da Bíblia, Magda também faz uso do livro *Um Curso em Milagres*<sup>45</sup>, do qual Anna Sharp é facilitadora. Anos depois, um peregrino<sup>46</sup> publicará um relato integralmente inspirado nessa mesma obra, tirando lições do livro e aplicando-as durante a sua caminhada diária rumo a Compostela.

Gostaríamos de ilustrar o parágrafo anterior com duas passagens, começando pelo texto de Magda. Nessa primeira passagem, a peregrina estava com um dilema, bastante comum entre os peregrinos, que é o de permanecer em um povoado tendo caminhado pouco ou, apesar do cansaço físico ou de uma inconveniência climática, seguir até o próximo refúgio para cumprir com a meta proposta no dia. Eis o que se passou com ela:

---

<sup>45</sup> Editada pela Foundation for Inner Peace (Fundação para a Paz Interior), *Um Curso em Milagres* é na verdade uma obra em três tomos (texto, livro de exercícios e manual de professores) que foi escrita por dois psicólogos norte-americanos, Helen Schucman e William Thetford. Acredita-se que Helen tenha sido uma espécie de canalizadora do texto cuja fonte se credita a Jesus Cristo. A extensa obra foi escrita entre os anos de 1965 a 1972 e hoje milhares de grupos de estudos se espalham por todo o mundo. Fonte: *Uma introdução básica a Um Curso em Milagres*, de Kenneth Wapnick, Ph.D, editado pela Foundation for a Course in Miracles, USA

<sup>46</sup> Antoin A. Khalil, autor de *O Caminho do Coração: rumo a Santiago de Compostela*. São Paulo: Edições Inteligentes, 2004.

Após passar a famosa Calzada Romana, fui me arrastando até chegar às margens do Rio Salado, onde sentei a uma sombra me perguntando: por que ir até Estella? Onde o compromisso com essa meta? Por causa dos outros peregrinos? Por acaso estava enganchada com eles? Consultei o guia e vi que a única opção era Lorca, onde não havia refúgio, mas constava referência a uma certa D. Carmen, que alugava quartos em sua casa. Ficando em Lorca, teria vencido apenas 14km, e me pus em brios. Fiquei num drama danado: seguir o desafio de ir até Estella, vencendo o cansaço total que me tomava por inteiro, ou aceitar os limites que se apresentavam, ouvir a voz do meu corpo com carinho e procurar D. Carmen? Abri o Novo Testamento e lá estava a resposta: *o que afasta os homens de Deus são as metas que eles criam para sofrer...* Sem dúvida, Lorca era minha praia neste dia... (BRIXEN, 1996, p.41).

O segundo texto tiramos do relato de Máqui:

Eu estava preparando o maior sanduíche de atum que já comi na minha vida, enquanto conversava com Lízia sobre Magia. Contava a ela que, antes de partir do Brasil, havia cumprido um ritual tirando apenas uma carta do Tarô. A carta simbolizaria o tom da minha peregrinação, o ângulo a partir do qual eu deveria executar a minha tarefa.

- E qual foi a carta?- perguntou ela antes de morder o segundo maior sanduíche de atum que eu já vi na vida. Eu estava com a boca cheia e, enquanto mastigava para responder, caminhei pela sala e remexi uma pilha de papéis embolorados. Caiu da pilha um livrinho de Física, editado em 1900. Abri numa página ao acaso e sorri. A carta do Tarô era o título do capítulo: a Força.

- A Força- respondi lendo.

- E como você define a Força?

A resposta também estava no livrinho, na primeira linha do capítulo.

- 'Força é a causa imediata do movimento.'

- Como você acha que a Força se manifesta?- perguntou Lízia. Li a Segunda linha.

- 'A Força se manifesta em Potência e Resistência.'

Lízia ainda não tinha percebido o que estava acontecendo e continuou perguntando.

- Potência? Li a terceira linha.

- 'Potência é a força que dá origem ao movimento.'

- E resistência? Li a quarta linha mal contendo as lágrimas.

- 'Resistência é a força que se opõe ao movimento.'

- E movimento? É a peregrinação ou a vida?

Li a quinta linha tão emocionado que ela notou.

- 'Movimento é a troca de lugar de um corpo. O repouso é a permanência de um corpo em um lugar. Não existe movimento absoluto, porque ele é sempre relativo ao movimento de outro corpo'.

A capa do livro mostrava um anjo conduzindo uma criança e se for justo, que eu pague por este pecado, porque roubei o livro. (MAQUI, 1992, pp.142-143).

Obviamente, a experiência de Magda é diferente da de Máqui; a primeira abre conscientemente o livro e a surpresa está na coincidência da resposta à sua questão; no caso de Máqui, o fenômeno foi espontâneo, tendo o acaso servido como fator surpresa e conferindo à situação uma aura mágica, idéia que não entra em conflito com o perfil do autor.

Esses tipos de experiências, como dissemos, irão se repetir em vários outros relatos e voltaremos ao tema quando for oportuno.

Outro pequeno relato feminino aparecerá no opúsculo *O caminho de Alba: descobrindo Deus em Santiago de Compostela*, publicado em 1998. A autora, Dalva Storch, chega a Santiago como discípula de Paulo Coelho. Trata-se de um curto relato de uma mulher às voltas com a magia e com estados alterados de consciência. Não há nada de muito interessante no relato de Dalva a não ser observar a mistura de elementos religiosos narrados por ela; a magia e a religião católica, no contexto de seu relato, convivem tão harmoniosamente que chegam a causar estranheza.

Se por acaso nosso trabalho não se limitasse aos autores brasileiros, citaríamos a obra da famosa atriz e escritora Shirley MacLaine<sup>47</sup>, que, a título de curiosidade, é amiga de Anna Sharp e caminhou pela Espanha no mesmo período que Baby do Brasil e Magda von Brixen.

Com esses autores, peregrinos que estiveram na Espanha entre os anos de 1990 e 1994, encerramos a primeira metade da década de 1990 com a evidente constatação de que o primeiro fluxo de peregrinos autores ao

---

<sup>47</sup> Shirley MacLaine publicou suas experiências no Caminho de Santiago na obra *O Caminho: uma jornada do espírito*. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

Caminho de Santiago fizeram sua caminhada diretamente inspirados por Paulo Coelho e por Anna Sharp.

Num segundo momento, irão aparecer peregrinos menos conectados com esses dois autores, no sentido de que já não seguirão suas jornadas sob a tutela direta desses dois personagens marcantes para os primeiros peregrinos brasileiros. Os próximos viajantes, a partir da segunda metade da década de 1990, já terão tido contato com o Caminho através da internet e principalmente através das AACs.

Também não podemos deixar de lembrar da grande repercussão midiática em torno do Caminho, que estaria estampado em diversas capas de revistas e artigos de jornais. Fora tudo isso, a década de 1990 foi laureada com dois Anos Santos, em 1993 e em 1999, com números surpreendentes de peregrinos chegando a Compostela do modo clássico: com seus próprios pés.

Até o final da década de 1990 não teremos mais do que meia dúzia de livros publicados por peregrinos brasileiros que poderíamos classificar como literatura de viagem. Entretanto, muitas obras apareceram fora dessa classificação: peregrinos que publicaram cartas, relatos curtos, ficção, contos, nada que se enquadre em uma literatura de viagem mas que retratam a seu modo o universo jacobeo sob a ótica dos brasileiros.

Temas esotéricos irão se juntar a relatos isentos de qualquer conotação religiosa: desde o livro de Roberto Cunha<sup>48</sup>, que faz uso de termos como *chacras*, *sincronicidade*, *anjos da guarda*, *sinais do Universo*, além de citar trechos da obra *Um Curso em Milagres* (o autor participou de um curso com a terapeuta Anna Sharp), ou do peregrino Antonio Pedro<sup>49</sup>, que, divagando sobre suas vidas passadas, “entrevista” reis, rainhas, frades, cavaleiros templários e questiona, na contracapa de seu livro, se os relatos de vidas passadas seriam fruto de sua imaginação ou uma mágica das energias existentes no Caminho.

---

<sup>48</sup> *Um homem em movimento*: o processo de transformação pessoal de um executivo financeiro antes, durante e depois do Caminho de Santiago de Compostela. Salvador: s.ed., 1998.

<sup>49</sup> *No Caminho de Compostela*: à procura de vidas passadas. Limeira: Limegraf, 1999.

Menos místicos, Sérgio Reis<sup>50</sup>, jornalista, e Guy Veloso<sup>51</sup>, fotógrafo, publicam seus relatos de maneira quase poética, sem as divagações místico/espirituais que encontramos nas outras obras, mas nem por isso menos estimulantes.

A maior parte das obras das peregrinas e peregrinos brasileiros virá após o Ano Santo Compostelano de 1999; serão dezenas de títulos, alguns abordando o Caminho Português a Santiago, outros a rota aragonesa; alguns escritos por padres católicos, outros por executivos e bruxas. Há os que relatam suas aventuras percorrendo as trilhas gastando a sola de sapato, que são a maioria, mas aparecerão relatos de ciclistas e de cavaleiros do sul do país que, para quem não sabe, têm o mesmos direitos que qualquer peregrino que caminha rumo à casa de Tiago na Galícia.

Não é preciso que nos prolonguemos mais nesse assunto. Que fique evidenciado a grande diversidade de relatos que temos em nossas mãos, e não poderia ser diferente em se tratando de uma cultura como a brasileira, tão rica quanto complexa em sua própria diversidade.

O Caminho, também ele, é aberto a todas as culturas e cada vez mais recebe pessoas das mais diversas partes do mundo, nem sempre pertencentes à religião cristã.

Como soa atual o hino do século XII, “La Preciosa” (FRAUCA, 1993, p.5), que fala sobre a acolhida dos peregrinos no Hospital de Roncesvalles e que podemos estender ao próprio Caminho em si:

Abre sus cancelas a enfermos y sanos,  
así a los católicos como a los paganos,  
judíos, herejes, mendigos y vanos,  
y a todos abraza como a sus hermanos.

---

<sup>50</sup> *O Caminho de Santiago: uma peregrinação ao Campo das Estrelas*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1997.

<sup>51</sup> *Via Láctea: pelos caminhos de Santiago de Compostela*. Fortaleza: Tempo d’Imagens, 1999.

Depois desse contato com a literatura odepórica jacobea nos capítulos I e II de nosso estudo, iremos agora, a partir do próximo capítulo, aprofundar a leitura dos relatos dos peregrinos brasileiros sob duas óticas distintas: a dimensão antropológica da peregrinação e sua dimensão mística.

# CAPÍTULO III

## A DIMENSÃO ANTROPOLÓGICA DA PEREGRINAÇÃO

### 3.1 A PEREGRINAÇÃO JACOBEOA COMO MODELO CLÁSSICO DE UM RITO DE PASSAGEM

O encanto das viagens não está nas mudanças de cenário, ou na fuga à vida de todo dia, mas nas descobertas que se sucedem no espírito. Se a viagem *externa*- aquela que nos leva de um lugar a outro no mapa- não se fizer acompanhar de uma viagem interior, o cavaleiro estará vivendo talvez, no seu percurso, a mesma experiência de sua montaria.

Luiz Carlos Lisboa, *Nova Era*

Nos capítulos anteriores abordamos a literatura odepórica, com ênfase nos relatos de viagem de peregrinos jacobeos num período histórico muito abrangente, que vai desde a publicação do *Códex Calixtinus*, no século XII, até os atuais diários de viagem dos peregrinos contemporâneos.

Nosso próximo passo será o de conhecer melhor o sujeito desse grande fenômeno que é o Caminho de Santiago, aquele que nos permite ter acesso às emoções e aos sentimentos de um viajante em processo de transformação, o peregrino jacobeo. Veremos que nos relatos desses peregrinos encontraremos muitas indicações sobre seus comportamentos, suas relações sociais, seus questionamentos interiores e suas observações sobre a dinâmica própria do Caminho.

Como ponto de partida nesse estudo de ordem antropológica, que também servirá para dar-nos sustentação e referenciais mais concretos antes de abordarmos a dimensão mística da experiência, começaremos tratando de um tema muito marcante dentro dos estudos antropológicos das peregrinações: os ritos de passagem.

Podemos enxergar na peregrinação jacobea muitos traços daquilo que se entende como ritos de passagem<sup>52</sup>. O antropólogo Roberto DaMatta discerne duas tendências interpretativas sobre os ritos de passagem:

A primeira, discute os ritos de passagem como uma resposta adaptativa obrigatória, quando os indivíduos são obrigados a mudar de posição dentro de um sistema. (...) Nessa perspectiva, o foco é sempre nos jovens e naquilo que é percebido como uma arriscada e conflituosa transição dentro da sociedade. (...) A segunda tendência interpretativa revela uma mudança de foco do plano individual para o coletivo...(...) sua novidade consiste, precisamente, em tomar o simbolismo dos ritos de passagem como uma dramatização de valores, axiomas, conflitos e contradições sociais. Trata-se de mostrar que o ponto de vista deslocado, salientado na liminaridade, não configurava situações, processos ou papéis meramente pecaminosos, patológicos e criminosos, mas que era inerente à própria sociedade humana. (DAMATTA, 2000, pp.11-12).

DaMatta lembra, no mesmo texto citado acima, que a idéia de liminaridade liga-se à obra de Arnold van Gennep, *Os ritos de passagem*. Gennep (1978) afirma que, dada a importância dessas passagens, torna-se necessário distinguir uma categoria especial de ritos de passagem, que se decompõem em três categorias secundárias: ritos de separação, ritos de margem e ritos de agregação, ou, em outras palavras, ritos *preliminares* (separação), ritos *liminares* (margem) e ritos *pós-liminares* (agregação).

Na perspectiva de Émile Durkheim (2003, p.422), os ritos são “[...] os meios pelos quais o grupo social se reafirma periodicamente” e um dos efeitos seria o de aproximar os indivíduos e torná-los mais íntimos.

Numa obra em que aborda exclusivamente a temática dos ritos e suas expressões, Maria Angela Vilhena elaborou, partindo das raízes semânticas do termo *rito*, uma definição muito interessante e que se enquadra muito bem no contexto de nosso estudo. Para a autora, o rito refere-se

---

<sup>52</sup> Na ótica de Peter Burns (2002, p.121), que escreveu uma obra introdutória sobre turismo e antropologia, existem muitas semelhanças entre a peregrinação e o turismo: “O turismo pode ser considerado como uma forma de peregrinação no sentido de que apresenta estágios ou características similares (isto é, uma jornada ritualística, do estado comum para o estado espacialmente separado e fora do comum, por determinado período); o turismo oferece liberação da vida corriqueira e rotineira e às vezes (mas não sempre) esta inclui a liberação das normas sociais.” O autor refere-se, naturalmente, à questão dos ritos de passagem e da noção da liminaridade.

[...] à ordem prescrita, à ordem do cosmo, à ordem das relações entre deuses e seres humanos e dos seres humanos entre si. Reporta-se ao que rima e ao ritmo da vida, à harmonia restauradora, à junção, às relações entre as partes e o todo, ao fluir, ao movimento, à vida acontecendo. (VILHENA, 2005, p.21).

Vemos que a questão da ordem é fundamental para a compreensão plena do rito; a própria etimologia da palavra rito, do latim *ritus*, traz o conceito de ordem estabelecida. O estudioso italiano Aldo Natale Terrin escreve que

[...] a idéia de ordem incluída no conceito de rito, de fato, é extremamente importante e se torna significativa num âmbito semântico preciso, isto é, lá onde o rito se torna o “lugar” da ordem e da classificação. O rito coloca ordem, classifica, estabelece as prioridades, dá o sentido do que é importante e do que é secundário. O rito nos permite viver num mundo organizado e não-caótico, permite-nos sentir em casa, num mundo que, do contrário, apresentar-se-ia a nós como hostil, violento, impossível. Se é verdade que o cosmo tem a força de opor-se ao caos, isso se deve ao rito e à sua força organizadora. (TERRIN, 2004b, p.18).

Podemos dizer, então, que os ritos de passagem visam trazer algum tipo de ordem e de sentido a uma determinada fase ou aspecto da vida. Isso certamente implica em algum tipo de mudança e se formos estender essa idéia ao Caminho de Santiago, essa mudança ocorrerá sobretudo em um nível interior, em outras palavras, uma mudança no modo de se relacionar com o *self*, aquilo que Carl Gustav Jung chamou de totalidade absoluta da psique ou “Deus interior”. (SHARP, 1997).

Antes de nos aprofundarmos mais na questão dos ritos de passagem e no modo como estes são percebidos nos relatos dos peregrinos, gostaríamos de tecer um breve panorama das teorias antropológicas sobre o fenômeno das peregrinações.

### Os paradigmas das peregrinações

Podemos observar o fenômeno da peregrinação jacobea sob o ponto de vista de vários autores, propondo paradigmas diferentes que não

necessariamente se excluem mas que certamente se complementam e enriquecem a abordagem que se faz das peregrinações.

O antropólogo Carlos Alberto Steil, que há alguns anos vem se dedicando ao estudo das romarias e das peregrinações, observa duas grandes tendências no estudo dessas temáticas:

A primeira, mais recorrente entre historiadores e geógrafos, tende a ser mais descritiva. Partindo de uma definição prévia do que seja peregrinação ou turismo religioso, privilegia os relatos empíricos... (...) A segunda tendência, presente particularmente nos trabalhos recentes de caráter antropológico, tem privilegiado um olhar sobre as peregrinações e o turismo religioso que os toma como parte de um processo social mais abrangente, refletindo em sua conformação ritual os elementos e aspectos relevantes da cultura e da sociedade inclusiva. (STEIL, 2003, p.37).

De acordo com Steil, os estudos antropológicos sobre peregrinação podem ser agrupados em três grandes correntes ou paradigmas de interpretação:

- Paradigma funcionalista – elabora uma abordagem fundamentada na obra de Émile Durkheim, em especial seu texto clássico, *As formas elementares da vida religiosa*. O funcionalismo é a doutrina que compara a sociedade a um organismo onde as diferentes parcelas da mesma exercem um determinado papel necessário para o conjunto. Nesse paradigma, o fenômeno das peregrinações é interpretado através de um instrumental teórico voltado para o estudo de comunidades e de sociedades de pequena escala. A peregrinação pode ser entendida, então, como um espelho das estruturas sociais.
- Paradigma turneriano- segue as idéias do antropólogo Victor W. Turner que reelaborou o texto clássico de Arnold van Gennep, *Ritos de passagem* em sua obra *O processo ritual*. Têm grande peso nos estudos de Victor e Edith Turner os conceitos de liminaridade e de communitas; para os Turner, a peregrinação é um fenômeno liminar e a formação de communitas, um modelo de correlacionamento que surge de maneira evidente dentro desse período.
- Peregrinação como campo de disputas- esse paradigma, de acordo com Steil, estuda as peregrinações com a idéia de que estas se apresentam nas

sociedades modernas como arenas onde ocorre a disputa de vários tipos de discursos (peregrinos, moradores, turistas, clero, habitantes locais, hospedeiros, comerciantes, etc.). A peregrinação pode ser vista como um espaço de acomodação de vários discursos, com seus múltiplos sentidos e compreensões. A obra que melhor aborda essa visão do campo de disputas de discursos e sentidos é *Contesting the sacred: the anthropology of christian pilgrimage*, de John Eade e Michael Sallnow.

É a variedade de discursos que confere a um local de peregrinação, como afirma Eade e Sallnow (1991, p.15), sua característica essencial e universalista, uma capacidade de “[...] absorver e refletir uma multiplicidade de discursos religiosos, de ser capaz de oferecer a uma variedade de clientes o que cada um deles deseja.”

A abordagem tal como proposta por Eade e Sallnow é visível nos relatos de uma forma muito pessoal, geralmente quando o peregrino se relaciona com outros peregrinos, com os hospitaleiros, com padres, freiras (quase sempre na função de hospitaleiras) e com habitantes das cidades pelas quais se encontra de passagem.

Todas as três abordagens paradigmáticas do universo das peregrinações são visíveis na peregrinação jacobea; entretanto, optamos por dar um ênfase especial ao paradigma turneriano porque, dentre as três correntes interpretativas, esta é a que nos proporciona maior possibilidade de observação do fenômeno da peregrinação em sua dimensão espiritual.

### O primeiro passo da jornada: a Separação

Partir c'est mourir un peu.

A separação é o rito preliminar e ocorre quando o indivíduo se afasta do grupo, o momento que antecede a liminaridade. O termo liminaridade tem origem na palavra latina *limen*, que significa “limiar”. Arnold van Gennep (1978)

valeu-se da metáfora da porta e nos trouxe a imagem da liminaridade como sendo a soleira de uma porta ou de um portal , observando que os ritos realizados na própria soleira podem ser entendidos como “ritos de margem”, quando “atravessar a soleira” significa o ingresso em um mundo novo.

Mas antes de que essa “porta” seja atravessada, existem certos ritos de preparação que os peregrinos fazem no momento que antecede o início da jornada propriamente dita.

O planejamento, especialmente para os peregrinos brasileiros, seguramente é mais detalhado do que o de peregrinos europeus, que não raro chegam ao Caminho saindo a pé de suas próprias cidades de origem. Para esses, o ditado de que “o Caminho começa na porta de sua casa” não é tomado como sentido figurado, mas como uma realidade concreta. O sentido, entretanto, é muito mais subjetivo e metafórico se o peregrino em questão tiver que partir de um país fora do continente europeu. Os brasileiros que decidem visitar o Apóstolo em Compostela têm um mar para atravessar e algumas horas de fuso horário até que possam dar início à empreitada.

Alguns podem achar que o preparo para fazer o Caminho de Santiago seja exclusivamente físico, mas esse é apenas um dos aspectos (e não necessariamente obrigatório, como qualquer outro associado à peregrinação) com que o peregrino tem que se ocupar antes de dar início à viagem. Não se pode ignorar que existe um custo financeiro bastante alto para os padrões brasileiros, e isso para muitos é o mesmo que adiar o sonho por alguns anos, até que se amealhe a quantia suficiente para os gastos.

Há também alguns aspectos burocráticos como obter um passaporte, seguro de saúde, credencial de peregrino, reservas de passagens aéreas e outros pormenores que podem variar de uma pessoa a outra.

Além de tudo, existe o aspecto cultural, pois um mínimo de informação sobre a peregrinação jacobea é mandatária àqueles que pretendem caminhar trinta dias em território espanhol. Alguns se põem a ler tudo o que cai nas mãos sobre o Caminho de Santiago, desde a literatura odepórica até os inúmeros *sites* da internet que trazem informações preciosas para quem pretende peregrinar; outros se prestam a estudar a língua espanhola, nem que seja

apenas o básico para poder se comunicar um pouco melhor. Ademais, o Brasil conta com diversas Associações dos Amigos do Caminho de Santiago (AACs) em vários estados que se prestam a dar suporte ao futuro peregrino: palestras, encontros, caminhadas preparatórias, projeções de fotos/slides, dicas práticas, venda de livros e, o mais importante, emissão da credencial, sem custo, que permitirá ao peregrino pernoitar nos refúgios ao longo do Caminho.

Como se pode perceber, para se fazer o Caminho há que se preparar com certa antecedência para não correr o risco de ver sua viagem fracassar, o que pode acontecer se o peregrino não tomar alguns cuidados básicos, alguns tão simples quanto aprender a cuidar das quase inevitáveis bolhas dos caminhantes de longas jornadas; uma bolha mal tratada pode tirar um peregrino da estrada ou fazer da viagem uma verdadeira penitência. Um bom planejamento, escreveu um peregrino, “[...] é o início do caminho para quem quer atingir um objetivo.”(VIEIRA, 2003, p.25).

A importância daquilo que precede a viagem mereceu atenção inclusive na canção de um músico espanhol, José Ignacio H. Toquero que gravou um álbum dedicado inteiramente ao Caminho de Santiago. Na faixa *Preludio Trio*, Toquero escreve o seguinte no encarte do cd:

Tão importante para iniciar qualquer viagem, ainda mais uma como esta, é todo o processo de preparação; desde que a idéia surge- como e quando-, informação sobre o que iremos encontrar, reflexão sobre os objetivos a cobrir, escolha da rota e da época do ano, decisão sobre ir sozinho ou com quem, seleção dos equipamentos... todos os passos que precedem o nosso traslado até o ponto de partida são o prelúdio que pode durar desde algumas horas a toda uma vida.<sup>53</sup>

Mas, à parte tudo isso, há uma questão muito mais profunda e interior que ainda não abordamos e que é de fundamental importância para o desenvolvimento dessa dinâmica de peregrinação: o preparo espiritual. Será que, entre a escolha dos calçados apropriados e a preocupação com o peso da mochila, o peregrino guarda algum tempo para se preparar interiormente para

---

<sup>53</sup> Encarte do cd “El Camino es la meta...” Música para el Camino de Santiago. José Ignacio H. Toquero & entre dos mares. 2004. Several Records.

sua jornada? Existe espaço para esse tipo de preparo? Muitas vezes sim, como indica o relato de uma peregrina:

Comecei uma preparação espiritual para a peregrinação a Santiago de Compostela 49 dias antes de iniciar a caminhada. Em quase tudo o que faço em relação à espiritualidade, procuro usar o número sete. O sete já era usado por Pitágoras, que lhe atribuía ligação aos assuntos divinos. O quarenta e nove é o resultado da multiplicação do sete pelo sete, uma vibração fortíssima que estimula a conexão com a força de Deus. Esta é a razão pela qual comecei a preparar-me espiritualmente para a peregrinação 49 dias antes. Durante o período preparatório, segui uma rotina muito simples, mas que foi bastante importante como exercício espiritual. Nela treinei a disciplina e habituei-me a ter uma rotina diária de ligação com Deus. (FIORAVANTI, 2001, p.24)

A preparação espiritual anterior à partida é de fato pouco abordada nos relatos de viagem; nem todos peregrinos possuem uma ligação religiosa com a peregrinação jacobea, mas isso não indica que suas experiências estejam isentas de uma atitude espiritual, como veremos ao longo desse estudo. Não é incomum lermos relatos de peregrinos não-católicos, e encontraremos inclusive o relato de um peregrino declaradamente ateu<sup>54</sup>, o que não pode causar surpresa se partirmos da premissa de que alguns percorrem o Caminho de Santiago exclusivamente como proposta de fazer trekking e como alternativa de turismo econômico<sup>55</sup>, o que parece ser uma preocupação constante da Igreja - não sem propósito se formos buscar o sentido próprio da peregrinação.

Notamos que os relatos de viagem, quase que em sua totalidade, reservam pouco espaço para os momentos que antecedem a partida; no geral, os peregrinos fazem breves comentários sobre como decidiram fazer a viagem ou sobre como ficaram conhecendo o itinerário, informam algo sobre a história do Caminho, sobre o material que irão levar e rapidamente começam a relatar a chegada no aeroporto de Barajas em Madrid. Alguns poucos comentam brevemente haver participado de uma missa antes da saída do Brasil:

---

<sup>54</sup> Mais tarde convertido, segundo se lê em “Coincidências da Via Láctea”, de Francisco Theophilo. Editora Mauad, 2000.

<sup>55</sup> Econômico, evidentemente, para peregrinos espanhóis.

Antes de partir, uns amigos me ofereceram uma missa. O padre fez um discurso emocionado e pediu que todos na igreja rezassem para que eu tivesse uma caminhada cristã. Depois da missa, recebi trezentos cumprimentos efusivos. Gente simples, que me desejava o melhor, mas confesso que aquilo tudo me assustou. E se eu não conseguisse chegar a Santiago? (MÁQUI, 1992, p.38)

Peregrinos mais antigos, isso é, os que fizeram o Caminho antes que as AACs aportassem ao país, costumavam levar uma carta de recomendação de alguma paróquia local para ser apresentada na Espanha para que tivessem assegurada sua credencial de peregrino.

Os preparativos, como explica Diana Webb em seu estudo sobre peregrinos e peregrinação,

[...] seriam tanto secular quanto espiritual, do levantamento de dinheiro para a viagem, fazendo um testamento e nomeando procuradores, à participação nos ritos dos discursos de despedida providenciado pela igreja local. (...) O cerimonial de despedida do peregrino o diferenciava de outros tipos de viajantes legítimos, assim como seu motivo para partir, fosse este uma sentença de peregrinação penitencial, um voto, ou uma intenção voluntária menos obrigatória, devocional ou outro qualquer. (WEBB, 2001, p. 84).

O cerimonial de despedida a que se refere Webb na citação acima é um exemplo muito claro de um rito de separação; geralmente, o peregrino faz isso ausentando-se de seu lar, de sua comunidade e se dirigindo rumo a um lugar distante, geralmente santuários ou locais de romarias. Em particular, o peregrino brasileiro que vai percorrer as trilhas de Santiago sente muito mais profundamente essa fase da “separação” quando comparado, por exemplo, a um peregrino espanhol que percorre as mesmas trilhas atrás do mesmo tipo de experiência; não é difícil imaginar que o impacto para o peregrino estrangeiro é completamente diferente, afinal ele abandonou seu país, sua língua e seus costumes para ingressar em um contexto totalmente diverso do seu.

Toda a família foi ao aeroporto Hercílio Luz para se despedir. Outra etapa do Caminho estava começando. (ALMEIDA, 1999, p.21).

Fiquei alguns minutos pensando nos amigos e em tudo que tinha ficado para trás. O tempo ali era diferente; no Caminho não existia tempo nem espaço, existia amor. (CALIMAN NETO, 2004, p.39).

A partir do momento em que me despedi dos meus amigos e familiares e entrei na área reservada para o embarque, eu já iniciava a adentrar a um 'mundo paralelo'. (SILVA, 20004, p.21).

Nota-se que a questão do “abandono” tem certa importância na experiência do peregrino; o termo é largamente utilizado em diversas ocasiões nos relatos, especialmente nos prefácios:

O que levaria um próspero advogado, sedentário, acima do peso saudável e com joelhos lesionados, a abandonar seus negócios e a família durante um mês para percorrer uma trilha difícil, cheia de subidas e descidas, dormindo em abrigos desconfortáveis muito abaixo do padrão de conforto a que ele se acostumou ao longo de sua vida de sucesso, enfrentando sol e chuva, mosquitos, calor e frio, até mesmo neve? (RIBEIRO, 2004, p.09).

Essa afirmação de que o peregrino *abandona* tudo, família, trabalho, amigos, etc., para percorrer 800 quilômetros num país distante muitas vezes é um modo de dramatização da experiência que toma ares de aventura, sugerindo que o fato de “abandonar o lar e a família” caracterize o primeiro dos obstáculos a ser enfrentado no caminho, o que possivelmente levou um peregrino a questionar-se: “[...] Seria eu capaz de largar tudo e me dedicar a mim mesmo?” (CUNHA, 1998, p.55).

Por outro lado, devemos considerar que muitos dos peregrinos que fizeram o Caminho jamais haviam saído do Brasil, sem contar o fato de não falarem outro idioma, dos limites naturais impostos pela idade, entre outros fatores que, somados, realmente fazem dessa viagem uma espetacular aventura rumo ao desconhecido. Olhando dessa forma, faz sentido a idéia do abandono, que numa visão mais ampla, seria o abandono de uma vida segura, estável, e o começo de outra repleta de surpresas, inseguranças e medos.

Praticamente todos os relatos citam a missa de peregrinos na igreja gótica de Roncesvalles como o primeiro grande momento da peregrinação,

delimitador entre o mundo que ficou para trás e aquele que começa assim que termina a benção coletiva em frente ao altar. É uma missa muito especial, normalmente celebrada por seis clérigos que se revezam durante o culto, trazendo a mensagem cristã em latim, francês e espanhol; no final da celebração, um padre pede para que todos os peregrinos se aproximem do altar para a tradicional benção dos peregrinos.

Não deixa de ser uma surpresa encontrar em um povoado tão pequenino uma celebração tão grandiosa e marcante quanto a que se vê em Roncesvalles. As palavras de um peregrino gaúcho traduzem um pouco daquela atmosfera:

Ali tive o privilégio de assistir, juntamente com cerca de vinte pessoas, à mais linda de todas as missas que acompanhei em minha vida. Foi rezada por cinco padres espanhóis e um bispo francês com 84 anos de idade, especialmente convidado. Os padres cantavam músicas sacras medievais, suas vozes amplificadas pela perfeita acústica da capela. A liturgia revestia-se de uma grandiosidade que ultrapassava qualquer pompa que já presenciara. E não havia pompa. Havia um ato impregnado de uma força misteriosa, até então desconhecida por mim. Não lutei contra a energia que pairava no ar. Eu era um misto de espectador distante- o que fui durante toda a minha vida- e participante. Não pude conter a emoção e chorei mansamente. Foi um choro de pura felicidade e bem estar. (REIS, 1998, p.12).

Não foi à toa que fizemos essa menção à missa de peregrinos de Roncesvalles; na realidade, não importa se o Caminho começa na porta de casa, como diz um ditado, ou quando o peregrino decide percorrê-lo, como diz outro, pois simbolicamente é na missa de Roncesvalles, para os que optaram pelo *Camino Francés*, que se dá o batismo do peregrino

Para fecharmos esse tópico, seria interessante lembrarmos do significado do vocábulo *peregrino*; etimologicamente, *peregrino* significa “aquele que viaja *per agrus*, do latim *pelos campos*”, ou seja, peregrino é aquele que caminha por terras estrangeiras. Levando-se em conta a distância que separa o Brasil das terras espanholas, podemos afirmar que a separação, no caso dos brasileiros, é considerável, nem que seja apenas pelo seu aspecto literal.

### Percorrendo a trilha: a liminaridade

Aceite o seu caminho com todas as suas muitas curvas e sinuosidades. A aventura está na jornada, não no término da viagem.

Lisa Engehardt, *Terapia da aceitação*

Já vimos o significado de liminaridade e de como o símbolo da porta funciona como chave de interpretação daquilo que se encontra no limite entre um lugar e outro. Aldo Natale Terrin afirma que a porta serve de critério interpretativo dos ritos porque

[...] ajuda a distinguir e criar uma barreira física importante, por exemplo, criando a primeira grande oposição binária “sagrado”/ “profano”, “pureza”/“impureza”, que em toda a antropologia parece corresponder a quase toda oposição binária...(...) representa o lugar onde acontece a passagem de um estado a outro, a dobradiça entre dois mundos, entre o sagrado e o profano, e a porta protege o sagrado, esconde o mistério. (2004a, pp.381;384).

Victor Turner diz que durante o período liminar “[...] as características do sujeito ritual (o ‘transitante’) são ambíguas; passa através de um domínio cultural que tem poucos, ou quase nenhum, dos atributos do passado ou do estado futuro.” (1974, pp.116-117). Efetivamente, o viajante encontrará nas terras estrangeiras poucas semelhanças, em sua nova condição de peregrino, com a vida deixada para trás (pré-peregrinação) ou com a vida que irá viver em seu retorno à casa (pós-peregrinação).

Turner compara a liminaridade à morte e ao estar no útero e é muito comum, principalmente na visão da Nova Era<sup>56</sup>, associar o Caminho de Santiago à morte iniciática, ou como uma volta às origens do próprio ser, liberto das amarras egóicas. Quanto a isso temos uma infinidade de textos de autores que aproximam a peregrinação e/ou o Caminho de Santiago à temática que

---

<sup>56</sup> Trataremos do tema da Nova Era no capítulo IV desse estudo.

podemos classificar de esotérica e que causa horror a muitos que vêem nisso uma verdadeira profanação da origem cristã da peregrinação<sup>57</sup>.

O que nos interessa é o modo como alguns autores interpretam a questão metafórica da morte e do renascimento aplicados à peregrinação jacobea. Lemos em um pequeno livro intitulado “El Secreto de Compostela-claves ocultas del camino cósmico de Santiago”, de Tomé Martinez, o seguinte trecho que nos serve como ponto de reflexão à idéia da liminaridade:

[...] aquele que viajava pela rota das estrelas o fazia para mudar seu modo de vida...ser iniciado não significa adquirir mais sabedoria do que os demais, não sendo mais do que introduzir-se na rota, na via, neste caso do conhecimento oculto que o viajante encontra ao longo de seu itinerário. Para acometer sua aventura peregrina, o interessado deverá cumprir os seguintes requisitos: o indivíduo tem que alcançar, antes de introduzir-se na via de iniciação, um especial estado de graça; esse estado de consciência resultará imprescindível para evitar que o indivíduo comece sua aventura espiritual apegado ao mundo que pretende deixar, pois o objetivo do Caminho é a libertação dessas ataduras. (...) Basta dar uma olhada para dar-se conta de que as religiões, por antagônicas que possam parecer, coincidem ao menos em um aspecto ao afirmar que a morte é uma transição natural de uma esfera da existência a outra. (MARTINEZ, 2002, pp.75-75).

Fugindo do imaginário esotérico mas dando importância aos simbolismos dessa peregrinação milenar, José Fernández Arenas, professor da Universidade de Barcelona, afirma o seguinte:

[...] peregrinar não é o mesmo que fazer ‘footing’, ainda que o caminhar seja o fundamento da peregrinação. O peregrino era e é, durante o tempo que dura a viagem, uma pessoa que vive fora do tempo, em outro espaço e em outra lei, ao menos o peregrino antigo. (ARENAS, 1998, p.51).

---

<sup>57</sup> Tanto que a Oficina de Peregrinação da Catedral de Santiago, já no final dos anos 1980 publicou dois opúsculos, um intitulado “El Camino de Santiago- un camino para la peregrinación cristiana”, que trata de afirmar o sentido cristão da peregrinação e, já sentindo talvez a enorme afluência de peregrinos que chegavam ao Caminho após a leitura de “O diário de um mago” (Paulo Coelho) publicou um “alerta” intitulado “Camino de Santiago e Esoterismo” fazendo uma crítica declarada aos elementos esotéricos e gnósticos difundidos principalmente através da literatura “iniciática” jacobea. Nas palavras do autor, tais obras “viciam radicalmente a experiência cristã itinerante do peregrino”, incluindo aí o *bestseller* do autor brasileiro.

Os peregrinos demonstram vivenciar essa experiência de liminaridade exatamente de acordo com a citação de Fernández Arenas, como lemos em um relato onde o peregrino escreve que o Caminho é

[...] um tempo que corre paralelo à realidade mundana, onde os valores espirituais ganham uma outra proporção, frente ao material, tão propagado e difundido no mundo dos homens, que segue seu curso paralelo à vida que se desenvolve no campo das estrelas. (GALVÃO, 2005, p.11).

Outro exemplo onde fica evidente a noção de liminaridade:

Neste momento deixamos nossas identidades originais, nossas profissões, posição social e cultural para assumirmos, de forma plena, a marca que nos acompanharia pelos próximos trinta ou trinta e cinco dias: passaríamos a ser chamados apenas de Peregrinos. Tudo aquilo que fizera parte de nossas vidas, algumas horas antes, deixara de fazer sentido perante esta nova realidade. Dificilmente conseguiríamos vivenciar esta situação de outra forma, sem que tivéssemos que abrir mão permanentemente de nossas vidas anteriores, mas o Caminho proporciona esta possibilidade temporária a quem se propõe segui-lo. (BRITO, 2000, p.26)

Victor Turner (1974), ao se referir aos atributos ambíguos das pessoas liminares (para nós, os peregrinos), afirma que elas não se situam nem aqui, nem lá, estando no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial; faz uma interessante descrição das entidades liminares citando que estas podem ser representadas como se nada possuíssem, desprovidas de “status”, propriedade, insígnias, roupa mundana indicativa de classe ou papel social, de comportamento passivo e humilde.

Nada mais próximo do perfil de um peregrino padrão: no Caminho de Santiago o caminhante se despoja de tudo aquilo que de uma maneira ou outra lhe associe à sua vida social há pouco abandonada; já não importam os valores que o escravizam dentro do sistema. Não existe mais sentido em vestir-se de acordo com a situação, em gastar para saciar o desejo de consumir, em preocupar-se com a aparência; de certo modo, todos os peregrinos são iguais, usam os mesmos tipos de roupas, sofrem os mesmos tipos de dores, carregam apenas a mochila nas costas e dependem sempre da ajuda de alguém para funções básicas como orientação, alimentação e um teto para dormir.

Vivendo numa fase liminal, peregrinos acabam adotando uma vida aparentemente mais despojada, como se a simplicidade fosse uma consequência natural do processo de transformação que cabe a cada um em sua via peregrinatória. Um peregrino baiano conta em seu relato uma passagem que ilustra de modo objetivo o que acabamos de dizer. Diz que “investido em papel de turista” (palavras suas), resolveu, juntamente com outros companheiros de viagem, entrar em um restaurante diferente dos que estava mais acostumado na viagem. O que lá encontrou veremos a seguir:

Foi uma experiência frustrante, pois, na verdade, já estávamos em processo de transformação, imersos em outra sintonia. Tudo no local nos pareceu estranho, fazendo com que nos sentíssemos como peixes fora d'água. Os pratos caros, as pessoas arrumadas, formais, conversando banalidades, além da música barulhenta, pareciam sem sentido, nos deixando angustiados. (...) Nosso íntimo, apesar do esgotamento físico, borbulhava por momentos de reflexões, serenidade, harmonia e humildade, que só o Caminho nos proporciona. (MACHADO, 2003, p.81).

Os peregrinos parecem de fato incorporar um papel específico durante a peregrinação, como se fossem personagens de um filme, participantes ativa e passivamente de uma experiência única; é como se pudessem, num lampejo, ver suas vidas como espectadores, como se fosse possível separar o homem/mulher do peregrino/peregrina e a própria experiência da peregrinação apartada da vida “real”<sup>58</sup>. Esse é um tipo de sentimento comum entre peregrinos que encontramos ao longo de nossas viagens ao Caminho e que também surge nas narrativas de viagem como vemos no seguinte excerto:

Novamente tive a sensação de que minha vida no Brasil não era real. Eu era um peregrino e o resto, um sonho de sons abafados e cores pálidas, um velho filme cujo enredo eu tinha que fazer força para entender. (MÁQUI, 1992, p.98).

A vivência entre os peregrinos faz com que surja, como afirma Turner (1974) mais uma vez, uma intensa camaradagem e igualitarismo e esse é um

---

<sup>58</sup> O que leva um peregrino a questionar: “Será que existe **vida verdadeira** além dos limites do Caminho de Santiago?” (GALVÃO, 2005, p.22, negrito nosso).

dos aspectos mais marcantes - se não o mais marcante - de toda a peregrinação.

Foram dias de cumplicidade, de amizade gratuita, onde pouco a pouco fomos nos descobrindo e revelando nossos segredos, nossos desejos incontidos de fazer as pessoas felizes. Em comum a espontaneidade, a humildade, a solidariedade, o companheirismo. Um grande encontro, um carinho que se sente por alguém que se conhece Há muitos anos e que só a força do Caminho de Santiago consegue explicar. (GALVÃO, 2005, p.96).

Aos poucos, passei a experimentar um sentimento de comunhão com os peregrinos que avistava. Curiosamente, deixava de haver julgamento quanto à nacionalidade, estética, trejeitos e coisas do gênero. Via-os como irmanados a mim, e essa percepção gerava um reconfortante sentimento de amorosidade. (KHALIL, 2004, p.237).

Estava envolvido com minhas dores e cansaços quando ouvi um grito, do outro lado da rodovia: - Hey! Estás quase lá. Força. Ânimo! Era um peregrino ciclista. Pedalava em uma marcha que atenuava o peso, subindo lentamente. – Obrigado. Ânimo. Chegas amanhã? - Talvez hoje. Pedirei ao apóstolo que tenhas um bom fim de jornada. - Ultreya- gritei. - Ultreya, Suseya- recebi de volta.<sup>59</sup> Aquelas poucas palavras, vindas de um quase estranho, reanimaram-me. Quase, porque nenhum peregrino é totalmente estranho. Somos todos Irmãos do Caminho. Nossas mentes estão em sintonia, por isso entendemo-nos com facilidade. (REIS, 1998, p.196).

No Caminho não existe lugar para vaidade, orgulho, poder ou riqueza. Todos são iguais e o aprendizado é comum. (RIBEIRO, 2004, p.48).

Quanto ao “comportamento passivo e humilde” citado por Turner, corre no Caminho de Santiago um ditado (curiosamente há muitos deles pelo Caminho) que diz o seguinte: “O peregrino não exige, apenas agradece”. Essa

---

<sup>59</sup> Ultreya e Suseya são dois grandes lemas da peregrinação jacobea e significam, respectivamente, “Avante, para a frente” e “Para cima, em direção ao alto”. Aparecem já no *Liber Sancti Iacobi*, quando este trata das canções dos antigos peregrinos, entre elas a famosa (e hoje disponível em inúmeras gravações em cd) *Ultreya*, a canção mais antiga da peregrinação jacobea. J. Uría nota que esse canto possivelmente seja de origem flamenca, já que uma das estrofes começa por “Herru Santiagu Got Santiagu”, (herru=senhor; got=bom). O que importa é mesmo o fato destas duas palavras continuarem vivas, ainda hoje, na memória coletiva do Caminho de Santiago, tal qual um grito de guerra: “Oh senhor Santiago! Bom Santiago! Prá frente e prá cima e que Deus nos ajude!” (*Herru Santiagu, Got Santiagu, Eultreia, Esuseia, Deus aia nos*, conf. texto original *Liber Sancti Iacobi*, p.590)

é uma visão generalizada do peregrino compostelano. Há certamente muitos os que não se sujeitam a buscar um refúgio repleto de gente suada, tendo que dividir banheiro, quarto e mesa ao custo de poucos trocados. Para esses existem os famosos *paradores* e hotéis de luxo, sem contar os bons restaurantes facilmente encontrados ao longo da rota. Cada qual à sua maneira vive a experiência que se propôs a viver e, seja de modo espartano ou mais confortável, ambos estarão dentro dos atributos de liminaridade.

### O caminho de volta: a Reagregação

Quem será que vai me  
acompanhar quando o fim da  
estrada enfim chegar?  
Madredeus, *O fim da estrada*

É a fase onde o sujeito se reincorpora ao seu meio social de costume, a volta ao lar do viajante, quando se tem a consumação da passagem nas palavras de Turner. Aqui o peregrino volta “à vida normal” (o que equivale, na teoria de Turner, à vida vivida na estrutura, em oposição à antiestrutura que é a vida vivida na liminaridade<sup>60</sup>) e nos próximos meses irá digerir os significados e a importância de sua experiência, não raro publicando relatos, participando de grupos virtuais na internet, entrando para alguma AACs, voltando à Espanha para trabalhar voluntariamente em algum dos albergues do Caminho ou mesmo já planejando suas futuras peregrinações.

Verifica-se que o Caminho, mais concretamente a experiência da peregrinação, continua fazendo parte da vida do peregrino mesmo depois que este retorna à sua vida cotidiana. São inúmeros os exemplos disso, bastando em verificar o número de peregrinos “veteranos” que participam ativamente das listas de discussão na internet, as constantes publicações de relatos de viagem (incluindo as virtuais) ou mesmo a criação de rotas de peregrinação em

---

<sup>60</sup> Nas palavras de Victor Turner: “É como se houvesse neste caso dois ‘modelos’ principais de correlacionamento humano, justapostos e alternantes. O primeiro é o da sociedade tomada como um sistema estruturado, diferenciado e frequentemente hierárquico de posições político-jurídico-econômicas, com muitos tipos de avaliação, separando os homens de acordo com as noções de ‘mais’ ou de ‘menos’. O segundo, que surge de maneira evidente no período liminar, é o da sociedade considerada como um ‘comitatus’ não-estruturado, ou rudimentarmente estruturado e relativamente indiferenciado, uma

território brasileiro (Caminho do Sol, Caminho da Fé, Caminho da Luz, Passos de Anchieta, Caminho das Missões) para perceber que o Caminho de Santiago é uma realidade vivida mesmo fora de seu contexto original europeu.

É no período da reagregação, quando se encontra distante do ambiente da peregrinação jacobea, que o peregrino começa a assimilar mais plenamente a série de acontecimentos ocorridos na viagem. Inevitavelmente, também nesse período, surgem os questionamentos de amigos, familiares, colegas de trabalho querendo saber como foi a viagem, sendo comum perguntas do tipo: “Você encontrou o que estava procurando?”, “Esse Caminho de Santiago é mesmo um caminho mágico?”, “Viu alguma bruxa por lá?”, e outras que seguem mais ou menos essa mesma linha, como assinala uma peregrina paulista:

Quando voltei de minha peregrinação, as pessoas me olhavam da mesma maneira que olhavam quando anunciei que iria fazer o Caminho. A única diferença é que também procuravam em mim mudanças físicas, algo visível que pudesse ser tocado, apalpado. A questão era: você mudou? Todos esperavam que eu voltasse mais calma e até mesmo um pouco santa. (NAHON; ZIMMER, 2002, p.126).

Como se pode perceber, no imaginário popular prevalece a idéia que associa o Caminho de Santiago a um acontecimento místico e de forte potencial transformador. Um dos mais influentes sociólogos brasileiros, Octávio Ianni (1926-2004), escreveu o seguinte sobre o poder transformador de uma viagem:

À medida que viaja, o viajante se desenraíza, solta, liberta. Pode lançar-se pelos caminhos e pela imaginação, atravessar fronteiras e dissolver barreiras, inventar diferenças e imaginar similaridades. A sua imaginação voa longe, defronta-se com o desconhecido, que pode ser exótico, surpreendente, maravilhoso, ou insólito, absurdo, terrificante. Tanto se perde como se encontra, ao mesmo tempo que se reafirma e modifica. No curso da viagem há sempre alguma transfiguração, de tal modo que aquele que parte não é nunca o mesmo que regressa. (IANNI, 2000, p.31).

Simbolicamente, a passagem pela porta, o atravessar da soleira, se dá no exato momento em que o peregrino, chegando à Catedral de Santiago de Compostela, passa pelo Pórtico da Glória, maravilhosa obra (séc. XII) do Mestre Mateo. É a consumação física, vale dizer, da peregrinação, pois muitos não sentem necessariamente “*haver terminado*” o Caminho em Compostela, repetindo vez ou outra o clássico bordão “*A Santiago nunca se llega, siempre se camina*”.

O momento da chegada à Catedral compostelana é também um momento marcado por uma série de rituais tradicionalmente repetidos há séculos e que não passam despercebidos mesmo àqueles que ignoram sua existência. A começar pela entrada na Catedral subindo as escadarias da Praça do Obradoiro, quando se chega ao Pórtico da Glória. Quase sempre se forma uma fila diante de uma coluna de mármore que sustenta o arco, em cujo centro se encontra a majestosa figura de Santiago Apóstolo, e logo acima dele, a imagem do Cristo em Majestade.

O primeiro rito acontece na coluna onde se vê a imagem de Santiago *Sedente* (sentado); abaixo da imagem do Apóstolo encontra-se a fuste (parte principal da coluna) com a representação da Árvore de Jessé (que simboliza a genealogia humana de Jesus Cristo). Nesse exato local, há centenas de anos os peregrinos que ali chegam colocam suas mãos ao mesmo tempo em que formulam desejos e orações. Hoje, aquele que segue a tradição vê seus dedos encaixarem-se em cinco buracos formados pelo desgaste no mármore feito pelas mãos de milhões de peregrinos nos últimos oitocentos anos. Lemos em algum lugar que esse hábito na realidade surgiu quando, num passado distante, o peregrino chegava tão cansado à Catedral que a primeira coisa que lhe ocorria fazer era apoiar-se em algo firme para descansar da fadiga dos dias passados na estrada. E a primeira coisa que via era a coluna central com a imagem de Santiago a dar-lhe as boas vindas.

Outro ritual interessante ocorre na mesma coluna, no lado reverso, onde se encontra uma imagem que mira o altar principal. A essa imagem atribui-se a própria retratação do Mestre Mateo, mas muitos estudiosos acham essa associação bastante incerta. Os fiéis, entretanto, trataram não só de associá-la ao Mestre Mateo como também a transformaram em Santo: o Santo dos Croques. O ritual consiste em golpear (dar um croque) a cabeça três vezes

contra a frente da imagem ali representada, na intenção de se obter sabedoria, inteligência, boa memória, ou algo do gênero. O fato é que ainda hoje os estudantes costumam, segundo dizem, praticar o ritual na época dos exames. E os peregrinos, isso sim podemos verificar, também não abandonaram a tradição, embora tenhamos nos divertido ao ver que muitos, assim como nós na primeira vez em que lá estivemos, ao ignorar o ritual dos croques, acabam dando as três cabeçadas no lado errado da coluna.

O próximo ritual é também o mais aguardado entre todos os outros existentes na peregrinação jacobea: o tradicional *abrazo* no apóstolo; trata-se da imagem medieval (mais tarde adornada pela escola barroca) de Santiago *Sedente* presente no altar mor de onde se tem acesso subindo uma pequena escadaria lateral. O abraço é dado por trás da imagem, de onde se tem a visão de toda a nave maior da igreja e da parte posterior do Pórtico.

O *abrazo* marca efetivamente o encerramento da peregrinação jacobea, mesmo que muitos continuem determinados a seguir até Finisterre, na costa da Galícia. A Igreja reafirma essa idéia, pelo menos para os peregrinos cristãos, que não vão embora da cidade sem antes obter a *Compostela* (o certificado de autenticação emitido pela Igreja) na Oficina de Peregrinos da Catedral, e de participar da tradicional Missa de Peregrinos celebrada diariamente ao meio-dia.

Como se pode imaginar, a chegada ao *Locus Sanctus* é um momento particularmente emocionante para os peregrinos; nos relatos, além da emoção da chegada, vemos que muitos caminhantes demonstram um sentimento de “dever cumprido”, embora essa talvez não seja a definição mais adequada para uma experiência tão repleta de subjetividades. Mais precisa é a noção de que, ao chegar ao *Locus Sanctus*, que pode ser não somente o sepulcro do santo mas também a própria urbe compostelana, o peregrino percebe que algum tipo de transformação ocorreu e que naquele momento um ciclo terminou e uma nova etapa surgirá pela frente. Esse sentimento determina a passagem, a travessia do portal, e com isso começa aquilo que van Gennepe e Turner chamaram de reagregação (ou apenas agregação) ou reincorporação.

Com a consumação da passagem, o sujeito ritual

[...] permanece num estado relativamente estável mais uma vez, e em virtude disto tem direitos e obrigações perante os outros de tipo claramente definido e “estrutural”, esperando-se que se comporte de acordo com certas normas costumeiras e padrões éticos, que vinculam os incubidos de uma posição social, num sistema de tais posições. (TURNER, 1974, p.117).

O rito da agregação será mais evidenciado com o passar do tempo, pois torna-se necessário um afastamento de todo o ambiente relacionado à margem (em nosso contexto, o Caminho) para que se inicie a fase de assimilação da experiência como um todo; deixaremos essa tarefa para a parte final do nosso estudo. Por hora, iremos ver algumas passagens retiradas dos relatos que ilustram o exato momento em que os peregrinos chegam a Santiago e suas percepções sobre esse acontecimento; não será difícil perceber em cada um deles um pouco daquilo que trouxemos à tona neste item sobre a pós-liminaridade: o fim de uma jornada e o começo de outra, um sentimento de transformação interior, a vida real e a vida na margem, entre outras percepções.

Andei até o centro da praça com as lágrimas rolando, exatamente como agora, e caí de joelhos, apoiado no cajado, rezando em voz alta uma oração de fé e agradecimento. Não sei como explicar, mas ali, naquele instante, alguma coisa mudou em mim. Alguma coisa muito forte estava mudando a minha vida. Era perceptível, mas só o tempo poderá me fornecer maiores subsídios para esclarecer melhor aquele momento de transformação a que fui submetido. (ALMEIDA, 1999, p.164).

Entrei na catedral e fiz todo o ritual do peregrino. Comecei a caminhar até o altar, eu não sentia a mochila nas minhas costas, os passos eram leves, parecia que eu estava flutuando, tinha certeza da minha purificação de alma, do meu engrandecimento de espírito e de tudo aquilo que tinha procurado no caminho: a união dos povos, a solidariedade de uns para com os outros. Eu tinha certeza de que a humildade e a simplicidade são tudo na vida; não importava nada mais, apenas uma mochila seria o suficiente para nós, seres humanos, vivermos e sermos felizes, música do Gonzaguinha que eu cantava e que fala todo esse sentimento: “viver e não ter vergonha de ser feliz”. (CALIMAN NETO, 2004, pp.124-125).

Terminada a missa, conclui-se o Caminho para Santiago, geograficamente. E agora? Agora, o grande desafio é por em prática os ensinamentos do Caminho, as experiências e

transformações, o que vi, senti e aprendi. O Caminho nunca termina e o nosso verdadeiro caminho é aqui, na nossa terra, no dia a dia. É dentro dos furacões da vida. (CUNHA, 1998, p.203).

Pouco a pouco, o contato com a vida real se fazia presente ao nos aproximarmos do aeroporto de *Laba Colla* (sic), nos fazendo lembrar que em instantes tudo voltaria ao normal, terminaria a farra peregrina, e com ela o estilo de vida que havíamos adotado. (...) Santiago de Compostela sintetiza tudo o que buscamos, o tesouro que perseguimos durante tanto tempo, a coroação, o prêmio que nos é concedido ao final da peregrinação. (GALVÃO, 2005, p.178).

Era uma sensação muito forte, o filme do Caminho passou todo na minha cabeça, me fazendo reviver as lições aprendidas, as promessas feitas e as reformas e renovações ocorridas. Sentia claramente que eu não era o mesmo de quando iniciei a peregrinação. Muito havia aprendido e aquela lição tinha uma importância e significado muito especial na minha vida. (MACHADO, 2003, pp.200-201).

A missa me deixou maravilhado, foi o ápice, e entendi que a partir dali o meu Caminho não ia mais ter setas amarelas, nem albergues. Peregrino no mundo, que começara e não terminaria nunca, na procura de encontros e da realização fraterna, eu teria de escolher e fazer o meu Caminho. (MESQUITA JR, 2000, p.169).

Para muitos, esse é o final da peregrinação. O passado e o presente juntos, mais do que isso, uma lição de que o futuro vale a pena. Se você sentir que Santiago é o final desta fase da sua vida, desta etapa que você tão valorosamente cumpriu, aproveite e saboreie esta sensação pelo tempo que quiser. (MÁQUI, 1992, p.201).

[...] saí a perambular por Compostela, a parte velha e a parte nova; eu me sentia mais ou menos como aquela cidade: parte velho, parte novo. Minha parte velha continuava existindo dentro de mim. Afinal, não há como nos afastarmos de nós mesmos. E minha parte nova, resultado do que aprendera e das respostas que tivera no Caminho, começava a existir dentro de mim. A felicidade consiste em harmonizar as duas partes. (REIS, 1998, p.203).

O que nos parece fascinante ao analisar o Caminho de Santiago sob a ótica dos ritos de passagem é o fato de que as três fases, a separação, a margem e a reagregação, aparecem muito bem delimitadas nas páginas dos relatos peregrinos. Mas cabe uma ressalva, ressaltada na pesquisa da antropóloga Sandra de Sá Carneiro (2007, p.167) sobre os peregrinos

brasileiros no Caminho de Santiago: “[...] convém lembrar que elemento de conscientização e tomada de decisão não implicam separação, e o retorno não implica, necessariamente, agregação”. Com isso a autora postula a tese de que “[...] não se pode aplicar modelos tidos como universais e fechados para a análise de fenômeno tão complexo e variado como as práticas das peregrinações na contemporaneidade.”

Temos consciência de que, por sua complexidade, o Caminho de Santiago não pode ser abordado por um único referencial teórico; o Caminho abre-se a inúmeras interpretações e nisso reside sua riqueza. Analisá-lo sob a ótica dos ritos de passagem é apenas uma, dentre tantas outras maneiras de se obter uma compreensão mais aprofundada de um fenômeno que há mais de mil anos vem fascinando estudiosos, viajantes e religiosos de diversas partes do mundo.

### 3.2 METÁFORAS E SÍMBOLOS DA PEREGRINAÇÃO JACOBEA

Descubrirás a Dios en Compostela, si es que antes no lo has topado en tu camino, bien exterior, bien íntimo, que por los dos camina.

Torrente Balléster, *Compostela y su ángel*

Ao tratarmos da questão dos ritos no item anterior tocamos brevemente no tema do símbolos e da linguagem simbólica presente nos relatos dos peregrinos. Nossa intenção, nesse novo tópico, será a de explorar mais essa temática dos símbolos e o papel que estes desempenham dentro do processo de transformação interior dos peregrinos.

Todas as peregrinações têm como escopo um duplo sentido. Primeiro, o sentido prático e objetivo, aquele que demanda um mínimo de esforço físico e que caracteriza a caminhada exterior. É o corpo em movimento.

O segundo sentido é de ordem espiritual e subjetivo em sua essência, aquele que demanda um mínimo de compromisso espiritual ou religioso e que caracteriza a caminhada interior. É a alma em movimento.

É a integração dessas duas dinâmicas, uma física e outra espiritual, que faz com que a peregrinação se distinga, por exemplo, de uma caminhada onde o que se busca é algum tipo de experiência estética, mesmo que, por extensão, essa experiência produza algum efeito na alma. É o tipo de caminhada praticada pelo passeante, e não propriamente por um peregrino. Mesmo aquele que passeia pratica um modo peculiar de caminhada, e encontraremos uma pequena e interessante obra filosófica que trata especificamente da arte de passear.

O filósofo alemão Karl Gottlob Schelle (1777-?), amigo de Kant, escreveu um pequeno tratado em 1802 sobre a arte de passear, onde, ao questionar o papel do espírito no passeio, propôs-se a tarefa de “[...] estabelecer um elo entre a atividade intelectual e a atividade corporal, elevar um processo mecânico (o caminhar) à categoria de um processo intelectual.” (SCHELLE, 2001, p.20).

Continuando, o filósofo afirma que “[...] os passeios não são destinados a dar seguimento a cogitações metafísicas” (2001, p.21) notando que o interesse de quem passeia deveria ser de ordem estética:

Apenas a consideração estética da natureza permite a livre atuação das forças da alma. Somente ela é capaz de prosperar com o encanto da aparência da natureza, com o fim de melhor conhecê-la na diversidade de seus fenômenos. Ela favorecerá também de forma indireta, através de impressões suscitadas por cenas grandiosas e tocantes, o interesse moral pela natureza, precedendo assim a atividade do espírito que, fundamentando a observação num interesse puramente intelectual e moral, transforma a livre atuação das forças da alma, tão necessária à finalidade do passeio, em um negócio sério. (SCHELLE, 2001, p.29).

O filósofo seguirá seu raciocínio sempre de modo a valorizar a natureza acima de tudo, e o compromisso intelectual do passeante com relação à prática da caminhada. O mesmo duplo sentido que afirmamos existir na dinâmica da

peregrinação, apenas dando ênfase ao intelecto ao invés do espírito. É a mente em movimento.

Outras distinções surgem aqui e ali; por exemplo, a caminhada esportiva, o *trekking*. Ou o turismo religioso, que leva multidões a lugares tidos como sagrados. Nos dois casos, diferenciam-se da peregrinação, embora nos últimos anos alguns teóricos discutam o papel do Caminho de Santiago na contemporaneidade, sugerindo que de modo geral teria se convertido em uma alternativa econômica de turismo. Não estão totalmente errados, apenas acreditamos que o Caminho continua a ser exatamente o que sempre foi, um meio para diversos fins, inclusive para as práticas citadas acima.

O olhar, de fato, deve ser direcionado não ao Caminho, mas àqueles que caminham; se existem os que percorrem a trilha totalmente desvinculados de um compromisso religioso, de outro lado há os que fazem da caminhada uma verdadeira penitência, como veremos futuramente. Isso não é próprio da modernidade/pós-modernidade (uma dessacralização da peregrinação), pois vários estudos demonstram que nem todos os peregrinos medievais caminhavam *pietatis causa*<sup>61</sup>; entretanto, quando nos debruçamos nos relatos de peregrinos atuais, descobrimos que a espiritualidade está amplamente presente na vida desses caminhantes, e um dos recursos mais utilizados pelos peregrinos para expressar seus sentimentos mais íntimos é o uso de metáforas.

### As metáforas nos relatos

O homem é um ser que se criou a si próprio  
ao criar uma linguagem. Pela palavra, o  
homem é uma metáfora de si próprio.

Octavio Paz, *O arco e a lira*

Já tivemos oportunidade, em nosso trabalho, de explorar alguns dos inúmeros usos do termo *caminho*, e uma introdução sobre a viagem e seu

---

<sup>61</sup> Fato amplamente estudado na obra de Pablo Arribas Briones, “Pícaros y picaresca en el Camino de Santiago”. (ver ref. bibliográficas)

aspecto metafórico<sup>62</sup>. Todavia, ainda não tivemos oportunidade de demonstrar de forma abrangente a enorme presença desse recurso de linguagem dentro dos relatos de viagem dos peregrinos jacobeos. Podemos assegurar que a metáfora<sup>63</sup> é a maneira por excelência que os peregrinos adotam para transmitir com mais fidelidade possível as suas experiências interiores, aquilo que a linguagem comum simplesmente não alcança.

Para o teólogo Rubem Alves, a experiência religiosa e a estética estão muito próximas, porque “ambas têm a ver com a imaginação”. (ALVES, 1979, p.56). Essa afirmação nos ajudará a compreender um pouco melhor a questão da linguagem metafórica encontrada nos relatos dos peregrinos quando tentam expressar um sentimento ou uma idéia nascidos de uma experiência religiosa (ou mística, ou metafísica, ou espiritual, não importa o termo que se use), ou durante a observação de um fato corriqueiro que desperte no peregrino algum tipo de *insight*:

Ao adentrar nesta interessante trilha, vi um galpão com as laterais abertas. Não havia ninguém no local. Saltou-me aos olhos, pois estávamos em uma zona agrícola e lá estava um galpão novo, com aparência industrial. Parei na trilha, do lado de fora do portão, e fiquei um bom tempo admirando o que ele continha e qual era a sua finalidade. Era o ateliê de um escultor em pedras, de um artista plástico, de um obreiro das pedras, de um artista inspirado e conectado com a mãe Terra, criando as suas obras em plena zona rural. Este local e sua função tocaram o meu espírito. A localização do ateliê, a obra, a habilidade de lapidar a pedra bruta e transformá-la nas mais variadas formas, com paciência e precisão, me deixaram conectados a esta obra. Tornou-se para mim um objetivo a ser atingido. (...) O meu estado espiritual havia mudado totalmente. Eu estava conectado e os próximos cinco quilômetros até a cidade foram magníficos. Havia feito um paralelo entre o desenvolvimento espiritual, árduo e lento, e o esculpir a pedra, árduo e lento também. (SILVA, 2004, pp.103-104).

É provável que essa passagem não desperte no leitor a mesma intensidade de sentimento que deve ter tocado o peregrino escritor; certos sentimentos são inefáveis, e o máximo que se consegue, ao tentar descrevê-los, é uma pálida aproximação do momento, do ambiente, mas nunca da

---

<sup>62</sup> Ver ítem 1.4 sobre a Literatura Odepórica

essência, porque a “[...] qualidade da subjetividade naquele momento não pode ser colocado em palavras” (ALVES, 1979, p.57), exceção feita aos poetas. Além do mais, nem sempre as metáforas são entendidas ou assimiladas por qualquer um, pois, de acordo com o mitólogo norte-americano Joseph Campbell,

[...] as metáforas de um período historicamente condicionado e os símbolos por elas gerados, talvez nada digam às pessoas que venham a viver muito tempo depois daquele momento histórico específico, e cuja consciência se formou através de experiências totalmente diferentes. (...) As metáforas só parecem descrever o mundo exterior do tempo e lugar. Seu universo real é o mundo espiritual da vida interior. (CAMPBELL, 2003, pp.29;31).

O Caminho (de Santiago) como metáfora (da existência, da vida) é a definição mais fiel de toda a experiência referente à peregrinação jacobea. Por extensão, aplica-se a metáfora a todos os caminhos e não é por acaso que sempre se associou a vida à uma caminhada.

Inegavelmente, a experiência ajuda a pensar. É impressionante como fazer o Caminho se relaciona com viver a vida, e como os conhecimentos de um podem ser utilizados no outro. Encontro similaridades entre o Caminho e a existência, além de ensinamentos para a vida privada e pessoal, levando tudo a uma visão holística dos campos onde transito. (MESQUITA JR., 2000, p.23).

No tocante à espiritualidade, “[...] em diversas culturas, a representação da vida inspirada nas fases do caminho foi se constituindo em imagem mental para significar etapas do desenvolvimento espiritual de pessoas ou grupos” (VILHENA, 2003, p.16). Essas etapas, também elas, estariam associadas ao Caminho de Santiago, tanto as de ordem física (como as treze etapas do *Códex Calixtinus*) quanto as de ordem espiritual, tal como indicadas na citação acima.

---

<sup>63</sup> Fenômeno pelo qual uma palavra é empregada por semelhança real ou imaginária.

Quanto aos relatos, é interessante notar como se assemelham em muitas passagens e pensamos que, no fundo, o que esses peregrinos desejam é deixar um testemunho de que suas experiências, por mais estranhas que possam parecer até mesmo para si próprios, ocorreram realmente, ainda que uma leitura posterior dos fatos faça com que tudo pareça haver acontecido no campo da imaginação. A metáfora, portanto, também ajudaria a disfarçar (como se disso houvesse necessidade) um pouco a idéia do absurdo ao olhar do outro, sobretudo àquele que, não tendo vivenciado o mesmo fenômeno, não conseguiria entender ou acreditar no que estivesse sendo relatado.

Essa afirmação pode ser melhor aprofundada nas idéias de Juan Sahagún Lucas, catedrático da Universidade de Burgos, em sua obra sobre fenomenologia e filosofia da religião, no momento em que trata do alcance significativo da linguagem religiosa. De acordo com o teólogo espanhol, a linguagem religiosa possui certos tipos de caracteres que variam conforme o modo como o sujeito experiencia as vivências que lhe afetam intimamente. Um desses caracteres é chamado de *participativo e comunicativo*:

Como qualquer forma de linguagem, a linguagem religiosa desempenha uma função comunicativa baseada na participação. Para que dois interlocutores se entendam, é necessário que se movam em um terreno comum e compreendam o sentido dos termos empregados. Isto não seria possível se não participassem das mesmas vivências. Por isso, deve ser dito que as expressões religiosas têm um caráter testemunhal e não factual. São transmissoras de sentimentos que transparecem vivências idênticas e comunicam estados de ânimo que correspondem a um modo peculiar de situar-se ante à realidade. Expressam a forma de assumir a existência em perspectiva transcendente. (LUCAS, 1999, p.181).

Por isso, o leitor é convidado a caminhar junto com o peregrino escritor, como vemos em muitos dos prefácios das obras analisadas, para, quem sabe, atingir o mesmo grau de percepção outrora conquistado durante a peregrinação. Uma empatia que será útil se o objetivo for o de tentar entender, na medida do possível, a essência do(s) fenômeno(s); entretanto, em algumas ocasiões os peregrinos reconhecem a natureza inefável de suas experiências no Caminho:

Assim, da fogueira onde se queimam restos de nossas carcaças abandonadas, nossa Fênix vai se reerguendo em direção ao fio de nossas vidas; os resultados dessas mudanças serão percebidos no terreno de nossas ações, em nosso *modus operandi* em relação ao mundo. Nossas respostas às solicitações externas e internas serão outras, e os “de fora” de nós o perceberão. A partir de quando? Pode começar a acontecer aqui no Caminho, ou logo após nosso retorno, ou permanecer muito tempo na cocção alquímica de nossas vidas. Isso não se pode descrever em simples relatos e diários de viagem. Talvez a poesia, ou mais certamente a música, possa fazê-lo. (SILVA, 2002, p.184).

Não podemos deixar de mencionar a armadilha que a linguagem metafórica pode criar se um leitor mais desavisado não se der conta desse recurso de linguagem, uma discussão sempre levada em conta por Joseph Campbell, que chegou a ser duramente criticado por fazer uma leitura metafórica das passagens bíblicas. Diz o mitólogo (2003, p.31):

O problema, como já observamos muitas vezes, é que essas metáforas, que dizem respeito àquilo que não nos poderia ter sido dito de outra maneira, são interpretadas erroneamente como se referindo a fatos tangíveis e ocorrências históricas. A denotação- isto é, a referência no tempo e no espaço: um Nascimento Virginal específico, o Fim do Mundo- é tomada como a mensagem; e a conotação, a rica aura da metáfora na qual seu significado espiritual pode ser detectado, é totalmente ignorada. O resultado é que somos deixados com a inflexão “étnica” específica da metáfora, o invólucro histórico, em vez do núcleo espiritual vivo.

Tal fato pesou muito na introdução do Caminho aos brasileiros, por causa da obra de Paulo Coelho, como já vimos. O que mais parece ter chamado a atenção de todos os que leram seu *Diário* é a passagem em que o autor trava sua luta com o cão, a própria personificação do demônio, no povoado abandonado (hoje não mais) de Foncebadón. Coelho chegou a relatar posteriormente que muitos de seus leitores não entenderam a metáfora associada à passagem de seu combate contra o Mal, e não é difícil constatar que ele estava certo: seu demônio (que ele chamou de legião, porque eram

muitos) criou um fascínio que marcou a experiência de uma boa contagem de peregrinos, que fizeram de Foncebadón a própria filial do inferno.

Mesmo assim, também há os que conseguem fazer uma interpretação coerente da experiência alheia, sem se deixar levar pelos devaneios da imaginação:

No caso da luta com o cachorro Legião, pelo que compreendi no livro de Coelho, houve a simbolização da disputa de poder entre o autor daquele livro e o que para ele era a representação das forças demoníacas. Entendo que aquilo é a descrição de uma luta pessoal, por motivos pessoais, e que cada um de nós enfrenta seus demônios conforme sua realidade interior. (SILVA, 2002, p.202).

Se o Caminho é uma metáfora da vida de cada um, como ele é interpretado, então, na literatura odepórica por nós analisada? Os próprios autores respondem:

Este é um Caminho mágico. Cada passo é uma reflexão sobre a vida, sobre nós mesmos. É um aprendizado permanente Ter que controlar as minhas largas passadas quando estou endorfinado. Curtir a paciência, controlar a velocidade dos passos, sentir o Caminho, não olhar para trás, só para frente. É um exercício de equilíbrio permanente entre o que eu desejava e os limites do meu corpo. (CUNHA, 1998, pp. 88-89).

Quando saímos de casa e começamos a fazer o Caminho, levamos tudo o que queremos; porém, com o passar dos dias, a mochila vai ficando cada vez mais pesada, precisamos esvaziá-la um pouco, deixar para trás o que não é indispensável, e então, só nos resta o que realmente necessitamos, e já não mais o que queremos levar. E isso também devemos fazer em nossa vida diária. Tentar esvaziar um pouco a nossa mente, tirar o peso de nosso coração, e levar o que realmente vale a pena, o que é necessário para se viver melhor. (GALVÃO, 2005, p.48).

Em seguida, Michel passou a relatar as agruras de seu relacionamento conjugal, descrevendo a conduta de uma mulher que o desprezava, etc. Percebi que Béatrice não se sentia muito à vontade diante das carências daquele estranho, expostas de forma tão inusitada. Tratava-se, na verdade, do desabafo de um homem solitário, que precisava esvaziar aquela carga de infelicidade para poder continuar seu Caminho. Seu relato deixava evidente que o verdadeiro peso que carregamos em nossa jornada pela vida não consiste

naquilo que podemos introduzir numa mochila, mas no que deixamos tomar o espaço de nossas mentes. Trilhar o Caminho é fazer um exercício de desapego. (KHALIL, 2004, p.116).

O Caminho de Santiago é principalmente um caminho interno através de nós, tendo como guia Deus, na busca de respostas, orientação, luz e força. (MACHADO, 2003, p.139).

Será que é verdade que o Caminho é apenas uma via de introdução, que depois de Compostela é que o Caminho vai se apresentar aos poucos, confirmando as respostas das perguntas que fiz? (MATEU, 2003, p.157).

[...] acima de tudo eu permanecia fiel ao entendimento que tinha do Caminho: que era uma metáfora de meu próprio caminho interior. Esse entendimento tornava desejável e rica a minha relação com pessoas, acontecimentos e lugares, pois que com todos e tudo eu poderia aprender algo sobre mim. (STOFFEL, 2006, p.43).

A experiência do Caminho é uma vivência de não-liberdade. Desde que escolhemos fazer o Caminho (dizem muitos que é o Caminho que nos escolhe), temos de seguir suas leis, respeitar suas fronteiras, obedecer seus limites. Ou desistimos nos rebelando ou nos submetemos. Não há volta, vai-se sempre para diante. É possível a desistência, pode-se fazê-lo em etapas, mas enquanto o trilhamos, pertencemos a ele. O Caminho de Santiago é com certeza uma repetição do caminho da paixão de Cristo. (VALLE, 2004, p.45).

São inúmeras as visões que encontraremos pela frente e praticamente todos os autores peregrinos têm a sua própria definição do Caminho, sua descrição metafórica particular, que quase sempre traz implícita algum elemento importante de sua experiência e que de certa forma tem relação com sua conduta espiritual durante a jornada. Entre todos os relatos, elegemos as últimas palavras de um peregrino gaúcho para terminarmos esse tópico sobre as metáforas, por considerarmos uma boa síntese daquilo que foi refletido acerca deste tema:

A vida é uma peregrinação constante, por um Caminho que leva cada um a seu Santiago. Alguns chegam, outros não; alguns têm um rumo, outros andam sem direção certa. Ir até Santiago é ter, em cerca de trinta dias, as experiências de toda uma vida. Por vezes o Caminho, como a Vida, te domina mais do que tu a ele. É um jogo onde aprendes que a pessoa mais importante do mundo és tu e, mais do que ninguém, a ti tens que respeitar e prestar contas. O Caminho não termina aqui,

pois o Caminho, em verdade, é a Vida e esta continua, mesmo depois da morte. (REIS, 1998, p.205).

### O papel do símbolo na peregrinação jacobea

Em sua obra *As linguagens da experiência religiosa*, o fenomenólogo argentino José Severino Croatto (2004, p.81) afirma que “[...] o símbolo é a chave da linguagem da experiência religiosa.”

O símbolo, por sua etimologia (do grego *sym-ballo* = “pôr junto”), refere-se à união de duas partes ou fragmentos. Essa definição provém de um antigo costume grego onde duas pessoas, ao fazerem algum tipo de contrato ou negócio, validavam o mesmo quebrando uma peça de cerâmica em duas partes, cada qual ficando com seu respectivo fragmento. Caso houvesse necessidade futura de provar a autenticidade do acordo, bastava unir as duas partes do objeto quebrado para rapidamente comprovar sua validade.

De acordo com o *Dicionário Enciclopédico das Religiões*, a função indicadora do símbolo

[...] nasce do fato de que os perfis bem delineados de uma parte fragmentária fazem intuir a outra parte que está faltando. (...) Mesmo compreendendo só parcialmente o símbolo, o indivíduo ao contactar-se com ele sente-se tocado, vivificado e suas energias revigoradas. Para a psique humana o símbolo significa uma imagem que contém dados conscientes e inconscientes. Ele é um elemento de ligação e de mediação entre os aspectos percebidos e conhecidos do indivíduo, os aspectos conscientes, e os aspectos desconhecidos, inconscientes. (SCHLESINGER; PORTO, 1995, p.2384, vol. II).

O símbolo e a metáfora, como assinala José Severino Croatto, possuem uma correspondência etimológica porque ambos fazem com que um significado remeta a outro sentido. A metáfora, entretanto, leva a outro sentido “[...] apoiando-se somente no sentido direto... (...) o símbolo, pelo contrário, não

atribui algo conhecido. É intuição do desconhecido. (...) A metáfora é uma comparação, o símbolo é uma trans-significação. (2004, p.92).

Carl G. Jung definiu o símbolo como sendo

[...] um nome ou mesmo uma imagem que nos pode ser familiar na vida diária, embora possua conotações especiais além do seu significado evidente e convencional. Implica alguma coisa vaga, desconhecida ou oculta para nós. (...) Assim, uma palavra ou uma imagem é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato. Esta palavra ou esta imagem têm um aspecto “inconsciente” mais amplo, que nunca é precisamente definido ou de todo explicado. E nem podemos ter esperanças de defini-la ou explicá-la. Quando a mente explora um símbolo, é conduzida a idéias que estão fora do alcance da nossa razão. (JUNG, 1992, pp.20-21).

Quanto à função do símbolo dentro da experiência religiosa, Jung assinala o seguinte:

Por existirem inúmeras coisas fora do alcance da compreensão humana é que freqüentemente utilizamos termos simbólicos como representação de conceitos que não podemos definir ou compreender integralmente. Esta é uma das razões por que todas as religiões empregam uma linguagem simbólica e se exprimem através de imagens. (JUNG, 1992, p.21).

A peregrinação jacobea é marcada por muitos símbolos, alguns mais evidentes, por estarem presentes em praticamente todos os lugares, como é o caso das famosas vieiras, desde sempre associadas ao culto jacobeo e a espada vermelha em forma de cruz, simbolizando o aspecto guerreiro de Santiago em sua personificação de Matamoros.

Outros símbolos irão aparecer na rotina da peregrinação a Compostela. Estarão presentes nos capitéis de antigas igrejas e catedrais, em pinturas de arte sacra, mas também na longa estrada que atravessa campos e montanhas, as temidas mesetas e as lendárias pontes de arcos de pedra pelas quais tantos peregrinos cruzaram ao longo dos séculos.

É provável que os peregrinos de hoje não se deixem envolver tanto pelos símbolos como os iletrados peregrinos do passado; além do mais, com o excesso de informações e estímulos visuais da modernidade, o peregrino contemporâneo vai aos poucos perdendo aquele olhar mais apurado, que é capaz de enxergar em um simples detalhe uma informação carregada de simbolismos.

Isso se aplica muito mais à arte das igrejas românicas e góticas do Caminho do que aquilo que se encontra em meio à natureza. É improvável que um peregrino hoje gaste muito tempo dentro de uma igreja observando detalhes talhados em pedras e madeira, em altares e capitéis, em portadas repletas de esculturas ricas em simbolismos dos mais variados.

Hoje o ritmo é outro, a peregrinação acontece limitada pela obrigação da volta em um tempo pré-determinado. No caso dos brasileiros, a peregrinação é feita quase sempre no período das férias, de modo que se torna muito complicado fazer uma caminhada mais contemplativa quando se passa por um povoado. A contemplação, no sentido de meditar, de refletir, acontece quase sempre em meio à natureza, quando temos nos relatos algumas das experiências mais interessantes nesse sentido.

Inicialmente, nossa intenção era a de esmiuçar cada um dos símbolos associados ao Caminho, mas descobrimos que isso pouco acrescentaria ao nosso estudo, que privilegia o peregrino e sua espiritualidade. Foi pensando nesse aspecto que optamos por buscar em nossas fontes, na literatura odepórica, passagens que explicassem por si mesmas essa dimensão simbólica da caminhada, trazendo ao texto mais fidelidade com nosso objeto.

Certos símbolos não podem deixar de ser abordados, pela importância intrínseca que possuem no contexto da peregrinação jacobea, sem os quais não se pode imaginar a própria existência do Caminho de Santiago. Entre eles encontramos as conchas ou vieiras, o báculo ou cajado, a *calabaza* (cabaça, hoje substituída pelo cantil), e o embornal, que nos textos espanhóis aparece traduzido por *escarcela*, *morral*, *esportilla* ou *zurrón*, nada mais do que uma singela bolsa de pele, hoje transformada em modernas e coloridas mochilas

*high tech*. Todos esses objetos simbolizam a indumentária do peregrino e ajudam a criar a personificação daqueles que se dirigem à casa de Santiago.

De todos os símbolos do Caminho de Santiago, a concha, conhecida na Galícia como vieira, sem dúvida é o mais tradicional e polissêmico símbolo jacobeo; está para Santiago assim como a palma (folha da palmeira), para os que voltam de Jerusalém ou a chave (ou pena), para os que regressam de Roma.

A fonte mais antiga que associa a vieira com o culto jacobeo provém do *Codex Calixtinus*, Livro I, capítulo XVII, no sermão conhecido como *Veneranda dies*:

Por essa razão, os peregrinos que vêm de Jerusalém trazem as palmas, assim como os que regressam do santuário de Santiago trazem as conchas. Pois bem, a palma significa o triunfo, a concha significa as boas obras. Assim como os vencedores ao voltar da batalha costumavam em outro tempo agitar as palmas em suas mãos, mostrando que haviam triunfado, do mesmo modo os peregrinos que vêm de Jerusalém trazem as palmas, mostrando a mortificação de seus vícios. (...) Existem uns mariscos no mar próximo a Santiago, vulgarmente conhecidos como *vieiras*, que possuem duas carapaças, uma de cada lado, entre as quais, se oculta um molusco parecido como uma ostra. Tais conchas estão lavradas como os dedos da mão e os provençais as chamam de *nidulas* e os franceses *crusillas*, e ao regressar do santuário de Santiago, os peregrinos as prendem em suas capas para a glória do Apóstolo, e como recordação dele e sinal de tão longa viagem, as levam para suas moradias com grande regozijo. A espécie de carapaças com que o marisco se defende, significam os preceitos de caridade, com os quais deve defender-se quem devidamente os leva, isto é: amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo. (...) As conchas, acomodadas a maneira de dedos, significam as boas obras, nas quais o que dignamente as leva deve perseverar, e belamente pelos dedos se simbolizam as boas obras: deles nos valem quando fazemos algo. Portanto, como o peregrino leva a concha, assim enquanto se encontra no caminho da vida presente deve levar o jugo do Senhor, isto é: deve submeter-se aos seus mandamentos. (LIBER SANCTI JACOBI, 1998, pp.205-206).

Mas serão os milagres e as lendas do Caminho quem melhor servirão para firmar a importância da concha como símbolo da peregrinação jacobea.

No *Códex Calixtinus*, Livro II, conhecido como *Liber de miraculis* (conforme nota de Moralejo, p.335), encontramos uma compilação de 22 milagres atribuídos a Santiago. No capítulo XII desse livro lemos o seguinte milagre:

Correndo o ano mil cento e seis da encarnação do Senhor, a garganta de um certo cavaleiro em terras de Apúlia inchou como um odre cheio de ar. E como não se encontrasse em nenhum médico remédio que o curasse, confiado em Santiago apóstolo disse que se pudesse encontrar alguma concha das que costumam levar consigo os peregrinos que regressam de Santiago e com ela tocasse sua garganta enferma, teria remédio imediato. E havendo-a encontrado na casa de um certo peregrino vizinho seu, tocou com ela sua garganta e sarou, e logo marchou em direção ao sepulcro do Apóstolo na Galícia. Isto foi realizado pelo Senhor e é admirável a nosso ver. Honra e glória ao mesmo Senhor, Pai e Filho e Espírito Santo, pelos séculos dos séculos. Assim seja. (LIBER SANCTI JACOBI, 1999, p.359).

Nesse milagre, a concha não só aparece no *Códex* como um símbolo intimamente associado a Santiago senão como detentora de um poder sobrenatural de cura. É de fato aquilo que Mircea Eliade chama de *hierofania*, uma manifestação do sagrado, ou, como ele mesmo parece preferir, “[...] uma manifestação do sagrado no universo mental daqueles que o receberam” (ELIADE, 2002, p.17).

A concha, para os peregrinos medievais, tinha uma função simbólica que parece não ter mais o mesmo apelo entre os peregrinos atuais - pelo menos não entre aqueles que aparecem em nosso estudo - o que não causa surpresa se levarmos em consideração que o símbolo é passível de extinção nos processos de objetivação racional, quando preso e traduzido em uma linguagem racional ou quando analisado por meio de uma semântica intelectualista pela psicanálise. (CROATTO, 2004).

Além do mais, o homem medieval tinha muito mais presente as evocações pagãs de certos símbolos hoje perdidos pela passagem do tempo. O próprio nome, *vieira*, descende do latim *veneria*, que tem relação com Venus, numa associação ao órgão sexual feminino<sup>64</sup>.

---

<sup>64</sup> A título de curiosidade, em alguns países de língua espanhola a palavra *concha*, em linguagem chula, se refere à genitália feminina.

Por outro lado, além de estar associada ao nascimento, à concepção (na Espanha o apelido de *Concepción*, nome bastante comum, se dá por *Concha* ou *Conchita*) a concha também está associada à morte e conseqüentemente aos ritos funerários, pelo fato de ser “[...] a propriedade que ela simboliza, para uma pessoa ou para uma geração, o resultado da morte do ocupante primitivo da concha” (CHEVALIER, 1991, p.270). Nesse caso, podemos usar a leitura da morte, representada pela concha, como sendo a morte iniciática do peregrino, aspecto simbólico muito presente nas abordagens esotéricas do fenômeno jacobeo.

Retomando os milagres descritos no *Códex*, há um outro em que também conseguimos visualizar sem grande dificuldade uma hierofania relacionada com as tradicionais insígnias do peregrino medieval, além da vieira. Trata-se do báculo, ou cajado, e do *morral*, a bolsa de pele usada pelos peregrinos antigos. A lenda (cap. IX do *Liber Sancti Jacobi*) trata de um famoso soldado da cidade de Tabaria (antiga Tiberíades) que havia prometido ao Apóstolo visitar o seu sepulcro caso conseguisse vencer os turcos em batalha. Terminados os combates, o soldado sai vitorioso mas se esquece da “dívida” com o santo:

Mas como se diz que todo homem é falso, o cavaleiro se esquece do que havia prometido ao Apóstolo, pelo que caiu merecidamente enfermo de morte. Assim, pois, quando por causa de sua enfermidade não podia mais falar, a seu escudeiro, em estado de êxtase, aparece Santiago, dizendo-lhe que se o seu senhor cumprisse o que havia prometido ao Apóstolo, logo seria curado de sua doença. O cavaleiro, ao saber disto pelos lábios de seu escudeiro, no mesmo momento fez um sinal com a mão aos sacerdotes que estavam presentes para que lhe dessem o báculo e o embornal bendito. E ao receber isto, escapou da doença que o dominava e prontamente empreendeu a viagem a Santiago, uma vez provido do necessário. (LIBER SANCTI JACOBI, 1999, p.355).

A pesquisadora de cultura galega, Maria do Amparo Tavares Maleval, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), publicou um estudo que trata especificamente das narrativas encontradas no *Liber Sancti Jacobi*, com a íntegra dos textos em latim devidamente traduzidos pela autora. Ainda que

seu trabalho esteja voltado à literatura, não lhe passa despercebido o aspecto simbólico das duas passagens que acabamos de ler sobre os milagres, quando afirma que as insígnias de um peregrino, o báculo, o embornal e a concha revitalizam “[...] a tradição dos objetos mágicos do maravilhoso pré-cristão”. (MALEVAL, 2005, p.35).

Não podemos deixar tal afirmação sem uma pequena explicação sobre os objetos mágicos, ou, melhor dizendo, sobre a sacralidade conferida a esses objetos, comuns e vulgares como uma bolsa, um bastão e uma concha.

Mircea Eliade (2002), ao tratar do tema, dá-nos o exemplo do “culto das pedras”, afirmando que tais pedras consideradas sagradas dentro de um ritual são hierofanias por ultrapassarem a sua condição normal de ‘objetos’ e que pressupõem uma *escolha*, uma nítida separação do objeto hierofânico em relação ao mundo que o rodeia .

Seguindo o raciocínio do estudioso romeno, percebemos que os objetos que tomamos como referência ao culto de Santiago, e mais particularmente ao próprio peregrino jacobeo, somente são dotados de um poder mágico, em outras palavras, só são objetos hierofânicos porque participaram de algum tipo de experiência sagrada: ou eram bentos, como o báculo e o bernal, ou foram trazidos ou retirados de um local tido como sagrado, como a vieira que, símbolo da peregrinação jacobea, havia sido trazida da Galícia, terra do Apóstolo, *locus sanctus*, por um peregrino que de lá regressara finda a sua viagem.

Em alguns relatos de peregrinos brasileiros ainda encontraremos um ou outro tipo de hierofania, quando estes passam a enxergar em objetos comuns, profanos, uma qualidade sobrenatural, sagrada.

Quando ainda estava no Rio, recordo-me de Anna dizendo simbolicamente que o nosso cajado estaria nos esperando em algum lugar daquele bosque. Isso criara uma expectativa deliciosa. Lá chegando, fiquei parada olhando atenta ao meu redor, esperando que ele aparecesse talvez com um brilho especial, ou, quem sabe, caísse na minha frente. (BRASIL, 1995, p.46).

Entrei na floresta para procurar meu cajado e, após uma grande seleção, encontro-o da forma esperada. Retornei à

trilha e, gritando de alegria, agradei a Deus por ter entrado na sua porta e pedi que me ajudasse nas minhas dificuldades limpando o meu lado obscuro, dando-me mais Luz, afastando-me dos medos e dando-me coragem para enfrentar-me. (CUNHA, 1998, p.65).

Era a terceira vieira que perdia... (...) Agora, a última concha que restava, como que por vontade própria, desprende-se e caiu ao solo exatamente no momento em que eu decidira que a peregrinação havia terminado. Esta aventura emocionou-me ainda mais. Seria a confirmação de que minha decisão estava correta. De que o meu dever pelas sendas do Real Camino Francês estava cumprido. E lá mesmo a deixei. Ali desejei tombar, concluindo também o seu Caminho de Santiago. E o engraçado, foi que do mesmo modo que fiz semanas atrás nos meus primeiros momentos como peregrino em Saint-Jean-Pied-de-Port, logo depois intimamente reneguei aquele momento mágico: “Ah, foi mera coincidência; nunca um feliz agouro ou presente de final de Caminho”, pensei. (VELOSO, 1999, p.147).

Bem adiante, no refúgio de Carrión de los Condes, ganhei um cajado do Carlos. (...) Um cajado bem leve, não muito alto. (...) Claro que eu trouxe esse cajado para o Brasil e também a vieira, símbolos que carregam o significado da experiência de um peregrino; símbolos que contêm o significado da minha experiência pessoal. (RIBEIRO, 2000, pp. 55-56).

Achei um galho e fiz dele o meu cajado. Durante alguns quilômetros pensei que este seria o meu fiel parceiro nesta longa jornada. Puro engano. Fiquei feliz, mas comentei com Andréa que não sentia nenhuma vibração. Acreditava que o cajado teria que mexer comigo, dar alguma nova sensação ou algo assim, porém, nada. Era puro misticismo que tomava conta de mim, a influência de livros e de contos e lendas deste Caminho. Continuei a caminhar com esse primeiro cajado, porém foi quando já ter passado a fronteira da França com a Espanha, num lindo bosque todo ele de cor do bronze, ziguezagueando entre as altas árvores, com uma grande euforia, acabei encontrando o meu verdadeiro cajado, estranhamente todo ele preparado com a casca raspada e com uma vieira pendurada... (...) Era ele, tinha certeza, tamanha vibração e energia tomaram conta de mim que me pus a correr como um louco dentro daquele bosque maravilhoso, em tarde de um céu azul anil. (MATEU, 2003, pp. 25-26).

Além da concha, outro símbolo que aparece exclusivamente associado ao culto jacobeo é o da cruz de Santiago, que em sua forma de espada não

nos deixa esquecer o aspecto guerreiro de Santiago em sua personificação de “matamoros<sup>65</sup>” (matador de mouros, árabes).

O símbolo da cruz/espada de Santiago aparece em todas as partes do Caminho; assim como a concha, a cruz de Santiago está esculpida nas igrejas ao longo da rota, impressa nos mais variados *souvenirs* e em muitos *sellos* (carimbos) colecionados por peregrinos em suas credenciais ao longo da jornada<sup>66</sup>.

Em particular, a espada de Santiago aparece nos relatos dos peregrinos brasileiros em função da experiência de Paulo Coelho, que, como já foi dito, a utilizou para ilustrar a capa das primeiras edições de seu *Diário*.

Não iremos nos aprofundar no significado simbólico da espada porque isso nos afastaria do modo específico em que tem se apresentado em nosso contexto; basta dizer que no ambiente da peregrinação jacobea, a espada faz lembrar ao peregrino o martírio de Tiago apóstolo, mas também evoca as lendas em torno de Tiago guerreiro, que em um cavalo branco, aparecia nas batalhas lutando contra os muçulmanos, empunhando sua espada ameaçadora, imagem que pode ser vista esculpida em um portal na catedral de Logroño, no Hostal de San Marcos, em León, e no tímpano da catedral compostelana, só para citar as mais conhecidas.

Nos relatos, quando aparece, a espada está exclusivamente associada a um processo de transformação espiritual de cunho esotérico (vide Ordem de RAM) cujo significado simbólico é o da conquista de um objetivo previamente traçado antes do início da peregrinação.

---

<sup>65</sup> O mito de Santiago Matamoros aparece pela primeira vez no relato da Batalha de Clavijo (844), onde o santo teria aparecido no campo de batalha em um cavalo branco para ajudar os cristãos na luta contra os mouros- uma grande fantasia que não se ajusta à realidade histórica. Mesmo assim, sua fama é tamanha que chega a ser comentada por Dom Quixote na obra cervantina (cap.LVIII da segunda parte). A militarização do mito jacobeo foi amplamente explorada por Francisco Márquez Villanueva em sua obra *Santiago: trayectoria de un mito*, para quem a construção do caráter militar de Santiago enquanto *miles Christi* foi um arquitetado produto de mentes eclesiásticas que com o tempo passou a revestir-se de um caráter arquetípico.

<sup>66</sup> Assim que recebe a credencial que lhe dará o direito de pernoitar nos albergues ao longo das rota, o peregrino é instruído a carimbar o documento nos locais por onde passou. É dessa forma que o peregrino poderá provar, ao requerer a *Compostela* na oficina de peregrinos de Santiago, que efetivamente passou pelos locais ali indicados pelos carimbos.

Mais do que uma obra de arte em bronze e puro aço toledano, minha espada é a confirmação do meu destino, o símbolo palpável do Caminho que escolhi. Seu poder está no fato de que ela é uma representação concreta e poderosa de tudo o que aprendi na peregrinação, é a minha vontade forjada em metal, um instrumento de uma promessa que fiz a mim mesmo e a Deus. (MÁQUI, 1992, p. 213).

Poderíamos analisar muitos outros elementos simbólicos que de maneira direta ou indireta estimulam a experiência peregrinatória dos caminhantes jacobeos: as pontes (incluindo a famosa ponte de Puente la Reina, sempre presente em leituras simbólicas e metafóricas sobre o Caminho de Santiago), os portais, a arte românica, os cruzeiros, as fontes, entre tantos outros que permitem análises interessantes que só fazem enriquecer ainda mais a compreensão do fenômeno da peregrinação. Não temos como explorar cada detalhe, mas consola-nos o fato de encontrarmos diversas publicações que já exploraram ricamente esta temática<sup>67</sup>.

Mais recentemente, se levarmos em consideração o largo tempo histórico das peregrinações a Santiago, aparece um símbolo que cada vez mais rouba a atenção dos peregrinos jacobeos, bem como a dos turistas que lotam as lojinhas de *recuerdos* na tradicional Rúa do Vilar em Compostela: as *flechas amarillas*, as tão familiares e queridas “setas amarelas” para os peregrinos brasileiros e portugueses.

É simpática a história que deu origem às setas amarelas. Sabe-se que, em 1984, o pároco do povoado galego de O Cebreiro, Dom José Valiñas Sampedro (1929-1989), renomado estudioso e um dos mais famosos promotores do Caminho de Santiago, teve a idéia de demarcar os caminhos que originalmente foram usados pelos peregrinos medievais para facilitar e orientar a viagem dos peregrinos atuais. Próximo à sua paróquia, enquanto pensava numa maneira de demarcar o caminho por onde passavam os peregrinos do passado, avistou alguns trabalhadores rodoviários pintando a sinalização da estrada. Foi quando teve a idéia de pedir emprestado um pincel e uma lata de tinta, amarela, para pintar as primeiras flechas, mais tarde

---

<sup>67</sup> Sobre a temática do símbolos relacionados ao Caminho de Santiago sugerimos a leitura da obra de José Fernández Arenas, professor de História da Arte na Universidade de Barcelona: *Elementos simbólicos de la peregrinación Jacobea*. León: Edileasa, 1998.

multiplicadas em todos os itinerários jacobeos, com a ajuda de amigos do Caminho das diversas associações que prestam apoio à causa jacobea.

Provavelmente Dom Elias Valiña, a quem muito se deve o renascimento do Caminho de Santiago, não tinha idéia do extraordinário efeito de seu singelo ato nascido do acaso. Hoje, podemos afirmar que a flecha amarela se converteu de signo do Caminho a um dos mais importantes e significativos símbolos da peregrinação jacobea contemporânea, sendo usada inclusive na primeira via peregrinatória inspirada no Caminho de Santiago nascida no Brasil, o Caminho do Sol.

Claro está que, mesmo adotando um caráter de símbolo do Caminho (como a concha e a cruz de Santiago), a flecha amarela também existe enquanto signo, já que continua exercendo sua função objetiva de sinalizar um caminho. Passa a ser símbolo quando, para além de sua função, traz oculta uma ou mais interpretações no campo da subjetividade, pois “[...] o fato de algo ser interpretado como um símbolo ou como um signo depende principalmente da atitude do observador.” (SHARP, 1997, p.147).

Na realidade, peregrino que é peregrino mesmo nunca sai totalmente do Caminho. Apenas deixamos o caminho feito de setas amarelas para seguir em frente fazendo outro, sem setas visíveis, mas com as direções marcadas em nossos corações. (SAMPAIO, 2001, p.185).

A vida, também, é um caminho com marcas, indicando o melhor rumo a seguir. Muitas vezes não as vemos ou, vendo-as, as desprezamos. Se fôssemos mais atentos e confiantes, trilharíamos o caminho de nossa vida com menos erros. (REIS, 1998, p.15).

As flechas amarelas do caminho indicam uma direção a seguir. Para cada um o que está buscando. Estou procurando amor e alegria. A cada passo em aproximação de Deus. Escrevi para Didier que continuo na mesma direção, procurando seguir as flechas amarelas. E não sei se essa história tem fim. (RIBEIRO, 2000, p.111).

Naturalmente, é a rotina da peregrinação que faz com que o peregrino tenha uma visão diferente sobre certos fatos, que ao olhar de alguém “de fora” pode parecer mera casualidade ou exagero no emprego das emoções. Os

símbolos são como chaves que abrem portas que dão acesso ao inconsciente, por isso a experiência quase sempre só tem sentido para quem a vivencia e perde, sem dúvida alguma, muito de sua essência quando interpretada às custas da razão. Nesse sentido, tecer julgamentos preconceituosos não é só uma questão de ética ou respeito para com o outro, mas uma questão de ignorar a real importância de um fenômeno no processo de transformação interior de quem viveu tal acontecimento. Tomamos como exemplo um fato ocorrido com um peregrino, durante uma travessia cansativa e solitária:

Enquanto eu caminhava lento, pesado, dolorido e cabisbaixo naquela imensa reta, avistei à minha frente um símbolo, montado através de pequenas pedras, bem no centro do Caminho. Quando avistei este símbolo, uma energia fortíssima invadiu todo o meu ser e meu corpo tremia. Comecei a chorar forte, em soluços, e a emoção do amor em invadia por completo. A sensação de bem-estar e harmonia com o todo, com Deus e a Natureza me invadiram por completo. Me senti protegido e lembrado, agradei e rezei para aquele ser humano que teve a felicidade de deixar esta mensagem de amor para os demais que por ali passariam. Constatei mais uma vez como é simples fazer o bem, como é fácil ajudar as pessoas. Aquele coração feito de pequenas pedras simbolizou para mim todo o Amor que eu necessitava naquele momento. (SILVA, 2004, p.87).

Há muitas maneiras de se interpretar uma peregrinação sob um ponto de vista simbólico; muito comum é a associação da peregrinação como sendo a passagem pelo labirinto, que conduz o caminhante em direção a um centro, que simbolicamente representa o interior de si mesmo- ou o inconsciente, para usarmos um conceito da psicologia analítica. Phil Cousineau (1999, p.155) usou a simbologia do labirinto em sua obra sobre as peregrinações, afirmando que “[...] para o peregrino que percorre uma grande distância, com grande sacrifício pessoal, a imagem de uma trilha seguindo por um labirinto como o destino é muito poderosa”. Numa associação direta com a peregrinação, Jean Hani (1981, p.89) faz a seguinte descrição do papel simbólico do labirinto em sua obra sobre o simbolismo do templo cristão<sup>68</sup>:

---

<sup>68</sup> Embora muitos autores recorram à associação simbólica entre a peregrinação e o labirinto (e por extensão, também a mandala), não encontramos nos relatos algum autor brasileiro que houvesse tecido algum comentário sobre o papel simbólico do labirinto.

O percurso do labirinto, fazia as vezes, em certos casos, da peregrinação a Jerusalém, prática a que se encontravam ligadas indulgências, prova de que era encarada com seriedade. Trata-se afinal, do que se chama a “viagem ao centro” ou, se preferir, “orientação espiritual” do ser, de que a peregrinação não passa de um aspecto exterior. (...) A eminente dignidade dessa “peregrinação”, como aliás qualquer peregrinação, deve-se ao facto de simbolizar a verdadeira peregrinação, a verdadeira “viagem ao centro”, que é uma viagem “interior”, em busca do Eu.

Outro tema recorrente é o que associa a peregrinação, ou mais especificamente, o processo de transformação interior advindo da peregrinação, com o símbolo do espelho, do latim *speculum*, de onde surge a palavra especulação. Uma peregrinação não deixa de ser, para muitos, uma oportunidade de especular sobre a própria vida. Nesse sentido, os dicionários indicam que especular pode ser o mesmo que: examinar com atenção, averiguar minuciosamente, indagar, pesquisar, meditar, refletir, considerar.

No Dicionário dos Símbolos de Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (1991), o espelho simboliza a verdade, a sinceridade, o conteúdo do coração e da consciência; mais particularmente, temos no espelho o símbolo da sabedoria e do conhecimento.

Aprendi que caminhar é uma forma singular de meditação. Se deixarmos que o caminho nos absorva, ele nos devolve símbolos há muito abandonados. Ele nos dá a chance de encararmos velhos fantasmas e amadurecermos. Ele nos ensina a viver tanto a fantasia como a realidade. Nessas horas nos vemos refletidos num espelho especial. Um espelho que fica escondido em nosso interior: a nossa própria consciência. Não é sempre que nos reconhecemos nele. (NAHON, 2005, p.84).

Veremos a seguir a relação dos peregrinos com um dos símbolos mais marcantes da peregrinação jacobea: a *Cruz de Hierro*.

### A Cruz de Ferro

En la subida a Manjarín, hallo la cruz de Ferro, un inmenso montón de Piedras, del que nace el largo hastial de madera con la cruz de hierro de más de un metro. Como otros romeros he cogido una piedra del camino, una piedra de canchales, y la he tirado contra el montículo lapidario.

Trecho do Diário de Geofroi de Buletot, 10 de abril de 1381.

Um dos símbolos mais singelos e significativos do Caminho de Santiago se encontra no alto do Monte Irago, a 1.500 metros de altitude, limite natural entre as regiões da Maragatería e do Bierzo: a Cruz de Ferro, que para alguns simbolizará “[...] alcançar o céu, e para outros, talvez, firmar na terra a memória dos que por ali passaram.” (LÓPEZ, 2000, p.124)

Milhares de pedras deixadas por peregrinos ao longo de centenas de anos acabaram formando um pequeno monte que sustenta um mastro de cinco metros de altura em cujo topo, de modo desproporcional, descansa uma pequena cruz de ferro de metro e meio, no mesmo local onde alguns estudiosos afirmam haver existido um altar em honra a Hermes-Mercúrio muito antes da existência do Caminho, o que não parece ser improvável, quando se descobre que o local onde se encontra hoje a Cruz de Ferro era chamado pelos romanos de *Montes de Mercurio*, deus protetor dos caminhantes e viajantes.

Elias Valiña (1992) assinala que, seguindo uma tradição pagã, os viandantes que passavam pelo local onde hoje se encontra a Cruz e uma ermida (obra de 1982) deviam jogar uma pedra em um montículo, num ritual que permanece vivo ainda hoje.

Joguei minha pedra entre as pedras dos peregrinos de muitos séculos. Uma pedra entre inumeráveis pedras, uma carga entre outras muitas cargas. Estou agradecido à minha pedra pelo impulso, pelo pequeno empurrão, pelo que em mim há posto em movimento, pelo que deixou rolar, e pelo peso que com sua ajuda pude me apartar, largar, soltar...no caminho. (MÜLLER, 2001, p.115).

Todo e qualquer relato sobre o Caminho de Santiago traz alguma nota, por menor que seja, sobre a Cruz de Ferro, por onde se chega vindo desde Rabanal del Camino e passando pelo outrora abandonado povoado de Foncebadón.

Peregrinos brasileiros demonstram uma forte emoção quando se aproximam do local onde está o cruzeiro maragato, e pelo que pudemos notar, lendo relatos de peregrinos estrangeiros, a emoção não é apenas comum aos latinos, senão a qualquer pessoa que esteja no Caminho.

Enfim, o que dizem e sentem os peregrinos brasileiros? É fácil verificar que esses peregrinos, conhecendo a priori o ritual de largar a pedra no monte da Cruz de Ferro, chegam à base do cruzeiro emocionados e conscientes de que participam de um rito milenar; trazem consigo o desejo de fazer deste um ritual que simbolize uma nova etapa no Caminho, deixando para trás aquilo que na vida não se mostra mais útil ou ainda aquilo que atrapalha o próprio desenvolvimento emocional e espiritual de cada um. Não são somente pedras o que se vê ao redor do pequeno monte: ex-votos, dos mais diversos, chamam a atenção, às vezes pela inusitada presença de objetos os mais variados, além de muitos bilhetes, pedaços de tecido, roupas, medalhinhas, fotos, etc...

Vejamos alguns relatos de peregrinos brasileiros em sua passagem pela Cruz de Ferro:

Subi até a base da Cruz de Ferro, que estava bastante danificada, em função de haver sido derrubada no início do verão. Joguei minha pedra e fiz o pedido. Rezei, chorei, gritei. A emoção era maior que a razão. Tirei a capa e fiquei um pouco na chuva, sentindo-me purificar por aquelas lágrimas dos céus. Quando os amigos disseram que poderia adoecer, disse-lhes que aquela chuva iria lavar o meu coração, os meus sentimentos, a minha amargura. Foi uma sensação gostosa que fez com que me sentisse quase feliz. (ALMEIDA, 1999, p.138).

Todos nós no Caminho estávamos com a emoção à flor da pele; aos poucos, começávamos a ver a Cruz, sentíamos que nos aproximávamos da Cruz. Realmente era um lugar cheio de energia. Chegando na Cruz de Ferro, subi direto até ela. Era impossível controlar as lágrimas; ajoelhei-me e agradei a

Deus por estar ali naquele momento. (...) Tirei a mochila das costas, abri-a e tirei os pedidos que os meus amigos tinham feito, colocando-os nos pés da Cruz. Tirei uma pedra que tinha trazido de Cuiabá e que estava comigo há doze anos, uma pedra que tinha encontrado no rio Coxipó do Ouro, e a coloquei também ao pé da Cruz de Ferro. (CALIMAN NETO, 2004, p. 91).

Que emoção, ao ver, de longe, e, depois, chegar à Cruz de Ferro. Subi pelas pedras, sentei e encostei-me ao poste de madeira que tinha, no seu topo, a pequena e famosa cruz de ferro. Queria todo o tempo do mundo! Concentrei-me no processo de deixar ali a minha energia ruim simbolizada naquela pedra que estava nas minhas mãos. Com uma caneta apropriada para escrever nestas superfícies, firmei naquela pedra tudo aquilo que me incomodava. Está lá, junto da Cruz, com a face para cima para quem quiser ler o depoimento de um passado que ficou. (CUNHA, 1998, p.156).

A energia que emana da cruz de ferro é algo tão poderoso, tão forte, que você sente o seu corpo vibrar, com a corrente que insiste em eletrizá-lo. Um mecanismo surpreendente, que se não chega a impressionar pela beleza externa, o deixa atônito por tudo o que provoca nas pessoas. São milhares de pedras amontoadas, mas que na verdade representam pedidos, milhares de mudanças, de transformação, mensagens de otimismo e crença em um futuro melhor. Cada qual deixa um pedaço de si que queira se livrar e leva uma enorme crença de que tudo pode, se confia em si e naquele do alto, o único capaz de provocar a revolução de que tanto necessitamos. (GALVÃO, 2005, p.137).

Embora o *Curso em Milagres* ensine de forma consistente a se trabalhar os bloqueios da mente, não deixei de realizar o ritual envolvendo a pedrinha. Seria um “desperdício” de oportunidade passar pela cruz de ferro e não vivenciar esse gesto. Parte de sua intensidade advém do fato de Ter sido- e continuar sendo-realizado por milhares de pessoas, ao longo de anos. A sensação que se tem é de comungar com elas de uma busca, uma meta comum; é como se as pardas luzes das velas de uma procissão conseguisse, pela união de seus integrantes, formar um sentimento mais nítido da luz divina...Era impressionante mirar aquela montanha de pedras e delas ouvir os anseios, alguns sussurrados, outros gritados, de cada um dos seres humanos que por ali passou à procura de melhorias para sua vida. Independentemente das diferenças existentes entre uns e outros, o que se tem ali é o testemunho candente de uma igualdade: *em nosso âmagô, o que queremos todos é ser felizes*. (KHALIL, 2004, p.282).

A chuva e a neblina são tão fortes que só conseguimos ver a Cruz de Hierro quando estamos quase embaixo dela. Fiquei surpreso de encontrá-la tão perto. Ali joguei minha pedra, como todos os peregrinos que passaram por aqui desde o princípio

das peregrinações. (...) Muitos peregrinos fazem pedidos e graças, outros agradecem deixando fotos, terços e outras lembranças. (MATEO, 2003, p.122).

São milhares e milhares de pedras que expressam todos os nossos sentimentos, de todas as emoções vividas pelos peregrinos, durante todas as nossas vidas e a peregrinação. Aqui existe uma catarse, uma poderosa energia deixada ao longo de séculos de peregrinações. Este monumento e o Monte Irago são as testemunhas dos desejos e segredos do fundo da alma e dos corações de todos os peregrinos. Aqui no cume da montanha, as energias de todos os tipos são depositadas, transformadas e elevadas aos céus. (...) Senti como se tivesse concluído uma importantíssima parte do meu caminho de peregrino, estava feliz e realizado. (SILVA, 2004, pp. 95-96).

Dizem que devemos mentalizar que transferimos todos os nossos pecados e falhas a uma pedra e jogá-la naquele monte, deixando para trás tudo o que temos de ruim, possibilitando que sigamos em frente mais leves e perdoados por nós mesmos. Alguns peregrinos trazem as suas pedras desde o início do Caminho ou mesmo de casa, outros escrevem súplicas e nomes de pessoas em fitas, amarrando-as no poste e alguns fazem pedidos quando jogam pedras no monte. Peguei uma pedra da estrada e “depositei” nela todas as minhas frustrações, fraquezas, medos, auto-sabotagens, anseios e preocupações e pedi perdão a mim mesmo pelas falhas que cometi, prometendo nunca mais seguir as sugestões ou sucumbir às limitações do “Danilo pequeno”. “Fiquem aí e me deixem em paz. Vou viver melhor sem vocês”- pensei enquanto arremessava a pedra para cima das outras. (SAMPAIO, 2001, p.152).

Notamos que a passagem pela Cruz de Ferro é um dos pontos altos da experiência espiritual do peregrino, talvez só equiparado à chegada ao santuário compostelano. Pelos exemplos expostos acima, verifica-se a presença de um momento peculiar na peregrinação, onde o símbolo da Cruz assume seu papel mais significativo: a salvação, com o que se pode continuar na senda sentindo-se menos pesado, literal e metaforicamente falando.

Seria interessante fazer um comentário: quando se chega à Cruz de Ferro, o peregrino já tem às suas costas pelo menos 500 quilômetros percorridos caso tenha iniciado sua viagem junto à fronteira com a França, como é o caso da maioria dos peregrinos brasileiros. Dois terços da viagem já se foram e restam em média dez dias para o término da viagem. Portanto, à

essa altura, um peregrino já vivenciou muitas experiências no Caminho; já teve oportunidades de caminhar solitariamente, de sofrer as dores comuns desse tipo de atividade física, de pensar e repensar na vida... chegar em um local, que por acaso é o mais alto da jornada, cercado de uma natureza que por si só impressiona e, dependendo do clima, intimida, sabendo que ali terá a chance de liberar certas emoções há muito contidas - e nesse ponto o ritual da pedra é de extrema importância pois serve de facilitador nesse processo - pelo que não pode deixar de ser considerado algo efetivamente marcante na experiência de cada um.

Na visão de um peregrino espanhol, a Cruz de Ferro “[...] apesar de sua fama pode ser o monumento menos sagrado do Caminho” (LÓPEZ, 2000, p.124), mas afirma isto ao se referir ao fato de jogar a pedra e fazer um pedido, como costumam fazer as crianças - e muitos adultos - em fontes de praças profanas ao redor do mundo.

Sagrado, profano, nada disso é capaz de explicar o sentimento daquele que, aos pés de uma singela cruz, no alto de uma montanha, se sente participante de algo que transcende os limites de sua própria razão, quando a fé é o único alimento para o espírito. Seja a cruz, a concha, o cajado, a espada ou as setas amarelas, os símbolos do Caminho nada mais são do que companheiros de jornada que podem servir de orientadores na busca espiritual.

### 3.3 OS PEREGRINOS E SUAS RELAÇÕES SOCIAIS

Quem caminha sozinho pode até chegar mais rápido, mas aquele que vai acompanhado com certeza chegará mais longe.

Érico Veríssimo

As metáforas e os símbolos nos servem, como vimos no item anterior, como chaves de compreensão de alguns aspectos fundamentais da peregrinação jacobea. Também apontam algumas particularidades dos

próprios peregrinos, pois ao estudarmos o modo como estes se expressam através de suas metáforas ou como interpretam os símbolos do universo jacobeo, podemos começar a construir uma imagem mais completa de suas personalidades e o modo como assumem sua espiritualidade.

O componente fundamental da peregrinação compostelana é o peregrino e a religiosidade implícita na experiência jacobea e a base, o que sustenta a experiência, são as relações sociais entre os diversos agentes da peregrinação, os peregrinos, os hospitaleiros, a Igreja e o povo em geral<sup>69</sup>.

Diz um famoso ditado espanhol que “sin peregrino no hay camino”. De fato, talvez seja este o provérbio mais objetivo e verdadeiro dentre todos os que, curiosamente, aparecem ao longo da rota jacobea. O peregrino é a peça de um motor sem a qual a peregrinação não sobreviveria; uma peça, necessário dizer, que depende de outras para poder cumprir sua tarefa de maneira integral.

Há toda uma estrutura social que envolve e mantém a peregrinação jacobea há séculos; além dos peregrinos, o Caminho de Santiago conta com a fundamental presença das Associações de Amigos do Caminho, com os hospitaleiros, com os habitantes dos povoados, com as paróquias, e com dezenas de personagens quase folclóricos que abraçam a causa peregrina pelo simples prazer de relacionar-se com o outro.

É quase um paradoxo: a caminhada solitária é enriquecida conforme o peregrino se relaciona com o outro, que pode ser tanto um companheiro de jornada quanto um estranho encontrado ao acaso, um comerciante, um trabalhador do campo ou um dos hospitaleiros responsáveis pelos albergues distribuídos pela rota, todos desempenhando um papel essencial para que o peregrino tenha a oportunidade de dialogar sobre as transformações que acontecem durante sua vivência. O Caminho de Santiago, ou, como escreve García-Monge (2003, p. 31),

---

<sup>69</sup> Quanto à questão da religiosidade e sua vital importância para a sobrevivência do CS, lemos numa carta pastoral dos bispos do CS en España: “ Un Camino de Santiago sin peregrinos jacobeos, donde no sea posible o simplemente difícil vivir la aventura cristiana de la peregrinación a la Tumba del Apóstol Santiago, es un Camino muerto.”

O caminho para nós mesmos é pessoal e individual, mas nunca individualista. Se ao nos encontrarmos não acharmos abertura para o outro significa que não nos encontramos de verdade. É uma falsa encruzilhada indivíduo-comunidade: o caminho se faz em grupo, ainda que a decisão de nossos passos seja nossa responsabilidade. Não somos um eu solitário, mas um eu-outro que entra em sua experiência pessoal e ao encontrar-se consigo mesmo se encontra com o diálogo constitutivo de sua pessoa.

Essa idéia aparece na reflexão de um peregrino que afirma, inicialmente, ter tido o desejo de fazer a peregrinação solitariamente, mas que na impossibilidade de concretizar seu plano, sentiu-se realizado ao compartilhar sua caminhada com outros peregrinos:

Agora estou *convicto* de que somos seres sociais, e que nosso caminho na terra passa pela convivência e pelo que dela se depreende. Se o destino do homem fosse dedicar-se à meditação solitária, como forma de alcançar seus altos desígnios, Deus nos teria feito como alguma espécie de ameba isolada em pântanos inóspitos, sem qualquer sistema de reconhecimento do ambiente e sem a maravilhosa capacidade de sentir prazer com a presença dos outros. Mais uma vez, sinto- e expresso- minha alegria e gratidão pela companhia dos amigos que encontrei aqui, alguns com quem compartilhei etapas completas, outros pelos poucos minutos de conversa ou simples saudação. (SILVA, 2002, p.290).

Idéia semelhante encontraremos em outro relato:

Embora muitos peregrinos prefiram andar a sós e em silêncio durante o trajeto, nos albergues são extremamente gregários, trocando palavras sobre suas alegrias, descobertas e mazelas do dia e sobre suas origens, interesses e objetivos. Com frequência, formam grupos para preparar seu jantar ou vão a alguma taverna para confraternizar em torno de algumas taças de vinho ou de cerveja, enquanto jantam. (STOFFEL, 2006, p.68).

É notável a existência de uma empatia quase que imediata entre os peregrinos, não obrigatoriamente de mesma nacionalidade; os espanhóis, como se pode imaginar, são os que comparecem em maior número no

Caminho, seguidos pelos franceses e alemães. Houve uma fase em que brasileiros apareciam nas estatísticas à frente de vários países europeus, situação que hoje não mais se repete. Foi nesse período que surgiu a maioria dos relatos, de peregrinos que caminharam entre os anos de 1995 a 2000.

É quase um lugar-comum dizer que o Caminho é uma Torre de Babel, “[...] uma Babel redimida, abençoada por Deus, onde caminhantes de todos os continentes, por diferentes que sejam seus idiomas e credos, acabam por se entender” (STOFFEL, 2006, p.17), mas é praticamente impossível não apelarmos para essa imagem quando, por exemplo, entramos em um albergue repleto de peregrinos das mais variadas nacionalidades.

Com o tempo, pequenos grupos vão se formando durante a caminhada, o que não quer dizer que caminhem efetivamente juntos ao longo do dia já que cada um, geralmente, tenta seguir seu próprio ritmo. Entretanto, no final da jornada, os peregrinos se encontram nos refúgios, quando compartilhem refeições ou se juntam nas mesas de pequenas tabernas dos povoados.

A hora da refeição é onde acontecem as grandes trocas de experiências, quando se pode conversar sobre o dia que passou, as lições aprendidas, as dificuldades ultrapassadas, entre tantas outras situações que costumam pontuar a vivência no Caminho. Genep (1977) chama de *comensalidade* o ato de comer e beber em conjunto, um rito de agregação em outras palavras.

O alimento, escreve Aldo Natale Terrin (2004a, p.357), “[...] tem uma função social, é expressão, de um lado, de comunidade entre os homens e, de outro, entre homens e deuses.” Comer torna-se um ato de comunhão entre os homens, embora não estejamos tratando aqui do sacramento da comunhão e sim do aspecto social do comer em conjunto, onde as “[...] refeições realizadas em comum criam entre seus participantes um laço de parentesco artificial”, quando uma alimentação comum “[...] pode produzir os mesmos efeitos que uma origem comum”. (DURKHEIM, 2003, p.361).

Em Larrasoaña ficamos um bom tempo no único bar-café que existe, cujo nome é o da própria cidade, falando sobre nossas vidas, nossos sentimentos, na mais perfeita harmonia e serenidade. Um verdadeiro sentido de confraternização invadia toda a nossa conversa, da qual participaram eu, brasileiro,

espanhóis, holandeses, mexicanos, suíços e belgas, como se fôssemos a própria ONU, sem barreiras ou restrições de qualquer natureza. Ali, éramos todos iguais, independentemente de nosso país de origem. (GALVÃO, 2005, p.42).

Voltei para o albergue na hora do jantar, e lá havia quatorze peregrinos, todos sentados à mesa, menos o brasileiro que encontrei na chegada. Uma música sacra da melhor qualidade podia ser ouvida, e na mesa todos agradeceram a comida e cada um falava sobre sua experiência até aquele momento. Todos falavam em seus respectivos idiomas- alemão, holandês, espanhol, francês, inglês, e eu falava em português, com as lágrimas começando a brotar dos meus olhos, e todos, sem entender uma só palavra de português, sentiam a mesma emoção e ficaram com lágrimas nos olhos. No Caminho você nunca está só, no Caminho a comunicação é com os olhos, com sentimentos, solidariedade, união e todos têm a mesma finalidade, que é chegar sem pressa e sem competição. O Caminho é feito com amor ao próximo. (...) Todos os peregrinos ali naquele albergue, mesmo cada um sendo de um país diferente, tinham uma energia contagiante, tudo atribuído pelo fato de sermos, no Caminho, um só, buscando o mesmo ideal: a paz interior. (CALIMAN NETO, 2004, pp.75-76).

Foi um jantar especial, onde os habitantes temporários da Torre de Babel ficamos até as onze da noite comendo, bebendo, conversando e rindo bastante. A alegria é realmente a grande fonte de energia para o nosso espírito e isso está cada vez mais evidente neste caminho, especialmente em momentos como este que vivemos aqui no albergue de Nájera. (SILVA, 2002, p.82).

Presenciamos esse cenário sob dois pontos de vista distintos: durante nossas experiências enquanto peregrinos e, num período de seis meses, enquanto hospiteiros. Em ambos os casos, a observação foi a mesma: peregrino gosta da companhia de peregrino. Mais do que isso: peregrino *busca* a companhia de peregrino.

O rito da comensalidade é bastante significativo no processo de convívio social entre peregrinos e hospiteiros, sobretudo se a ação se dá no ambiente dos albergues. Tivemos a oportunidade de trabalhar em refúgios de peregrinos onde o momento da refeição comunitária era um grande acontecimento e todos eram chamados a participar. Em Grañón, em Arrés e em Tosantos, onde estivemos, a hora do jantar era um verdadeiro momento de confraternização, todos ajudando no preparo do alimento, na divisão de tarefas, na compra dos

ingredientes quando se fazia necessário. Ao final, todos eram convidados para uma oração, uma maneira de fazer sempre presente a dimensão religiosa do Caminho de Santiago.

A antropóloga Sandra de Sá Carneiro afirma que os momentos de confraternização nos albergues e nos restaurantes durante as refeições são percebidos pelos peregrinos como momentos de troca. Diz o seguinte sobre os ritos praticados ao longo da peregrinação jacobea:

Os ritos atualizados durante o Caminho poderiam assim ser identificados: comensalidade individual ou coletiva, comunhão cristã, a sensação de se sentir ligado às outras pessoas por estar vivenciando a mesma situação (estrangeiros e/ou peregrinos), apresentar os mesmos símbolos externos (concha, vestimenta peregrina, buscar as setas amarelas), bem como segurar as mãos, abraçar, trocar presentes, rezar juntos, cantar juntos e trocar suas roupas no mesmo ambiente. Verifica-se, em todo o Caminho, uma combinação de todos esses procedimentos de união e de separação, e que em todos há um rito de troca, às vezes vários. Esses distintos tipos de trocas podem criar a continuidade do vínculo social entre as pessoas, com a mesma significação que a “comunhão”. Um rito de união do mesmo gênero que a fraternidade. (CARNEIRO, 2007, p.143).

Nos relatos, é sempre mencionada essa fantástica união de povos que a peregrinação jacobea é capaz de proporcionar, como assinala um jovem peregrino ao dizer que “ [...] uma das coisas que o caminho proporciona é o contato com pessoas diferentes de todo o mundo, unindo os povos, eliminando o preconceito, construindo novas amizades, compartilhando experiências.” (LEFFER, 2006, p.95). Tal observação, aliás, acompanha a história do Caminho desde suas origens, e isso não passou despercebido em um dos discursos proferidos pelo Papa João Paulo II quando de sua visita à Espanha:

Minha mirada se estende nestes instantes sobre o continente europeu, sobre a imensa rede de vias de comunicação que unem entre si as cidades e nações que a compõem, e volto a ver aqueles caminhos que, já desde a Idade Média, conduziram e conduzem a Santiago de Compostela- como

demonstra o Ano Santo<sup>70</sup> que se celebra este ano- inumeráveis massas de peregrinos, atraídas pela devoção ao Apóstolo. (...) A Europa inteira encontrou a si mesma ao redor da “memória” de Santiago, nos mesmos séculos nos quais ela se edificava como contingente homogêneo e unido espiritualmente. Por isso mesmo Goethe insinuará que a consciência da Europa nasceu peregrinando. (JOÃO PAULO II, 1982)

Nota-se que a união, a fraternidade e o sentimento de pertencimento a um núcleo comum, a uma grande família, são idéias presentes em todas as abordagens que se faz sobre o Caminho e que aparecem explícitas nos relatos de viagem:

Foram instantes curtos que aqui duraram uma eternidade, foram contatos rápidos que tiveram a intensidade de um furacão, foram gestos simples que revelaram o sentimento de cada um, preocupações, companheirismo, que nos fazem perceber o verdadeiro sentido da vida. (...) Afinal, somos todos iguais, estamos juntos no mesmo barco, ou melhor, no mesmo albergue, e cada um tenta fazer o que pode para tornar sua vida e a do outro um pouco melhor. No instante que a saudade de casa se faz cada vez mais forte você encontra naquele amigo o carinho, a cumplicidade que falta, a força para continuar sempre seguindo. (GALVÃO, 2005, p.166).

Em outro relato, um peregrino conta como um gesto simples, um acontecimento banal, serviu para fazê-lo refletir sobre algo tão grandioso quanto a união entre os povos. Diz que estava em um bar e acabara de pedir o último lanche que havia disponível quando um peregrino alemão que mal falava espanhol, pediu algo para comer e foi informado de que não havia mais nada para ser servido, já que o último sanduíche acabara de ser vendido ao peregrino que ali se encontrava sentado. A história assim se desenrola:

Através de sinais e poucas palavras em espanhol que ele conseguia compreender, lhe ofereci parte do meu pão. O alemão a princípio não aceitou e, inclusive, me pareceu ofendido. Insisti e ele continuou não aceitando. Me irritei e falei em português bem brasileiro, com tom bastante agressivo: “Meu amigo, estou propondo dividir a minha comida com você,

---

<sup>70</sup> O Ano Santo Jacobeo acontece sempre que o dia de Santiago, comemorado dia 25 de Julho, cai em um domingo.

como um dia Jesus Cristo fez com seus apóstolos, inclusive Tiago, a quem a gente tenta encontrar nesta caminhada tão difícil, portanto não me venha com frescura e aceite logo este pão.” (...) Após a “refeição”, foi até o balcão e retornou com um *croissant*. Ofereceu-me o *croissant*, deu-me um beijo na face e foi embora. Quando pedi a conta, a moça me disse que já estava paga. Naquele momento, compreendi que não existem limites para o entendimento entre as pessoas, existe sim uma falta de vontade muito grande para que os povos possam se entender e viver em harmonia. Repartir o pão foi para mim um ato que representou a integração entre povos, entre irmãos, entre seres da mesma espécie, em que o que mais valeu foi a fraternidade. O poder fazer algo pelo meu semelhante. (ALMEIDA, 1999, pp.44-45).

O tom agressivo usado pelo peregrino brasileiro na passagem acima nos faz lembrar de que nem sempre as relações sociais entre os peregrinos - entre si e entre outros agentes sociais - se dá apenas no campo da empatia, da amizade sincera, da fraternidade e outros sentimentos simpáticos a estes. Atritos, discussões, brigas, mal-entendidos, tudo isso também está presente no dia a dia da peregrinação e aqui retomamos um dos paradigmas do estudo das peregrinações (item 3.1), o que analisa a peregrinação como um campo de disputas onde existe espaço para os mais variados tipos de discursos.

Pensando nisso, nos diferentes tipos de discursos presentes na peregrinação jacobea, acreditamos que seria interessante fazer uma análise, ainda que breve, sobre a presença dos peregrinos e das peregrinas brasileiros no Caminho de Santiago.

### Brasileños no Caminho

Cantá cum muitos amigos  
 Qui a vida canta mió.  
 É im bando qui os  
 passarim  
 Cantano desperta o só.  
 Beira mar / Cantá.  
 Tradição oral brasileira.

Não poderíamos deixar de registrar um fato que poucas vezes passa despercebido nos relatos e que também nos tocou em nossas experiências durante nossa estadia na Espanha: o olhar do outro em relação aos brasileiros. Se no princípio a presença de brasileiros no Caminho causava surpresa (e uma certa desconfiança quanto ao motivo da viagem), com o tempo passou a ser vista com curiosidade e, de maneira geral, peregrinos brasileiros sempre foram bem recebidos tanto pelos peregrinos espanhóis quanto pelos de outras nacionalidades.

Certa feita, o pároco do povoado de Grañón, durante a missa de Páscoa (no ano de 2003) disse que achava muito bonita a maneira como os brasileiros rezavam o Pai Nosso durante a celebração, com os braços erguidos e as palmas das mãos voltadas para cima, em atitude de entrega. Segundo ele, nunca havia visto ninguém rezar dessa maneira até a chegada de peregrinos e hospiteiros brasileiros ao Caminho de Santiago. Mais tarde, quando estivemos com ele no refúgio, disse-nos que lhe chamava a atenção a espontaneidade brasileira, lembrando de uma hospiteira de Minas Gerais conhecida como Maria Neném que ficou famosa no Caminho pelo sorriso fácil e pelos gestos calorosos, abraçando e beijando cada peregrino que chegava ou partia.

Nos relatos, peregrinos brasileiros costumam tecer comentários sobre a visão que os estrangeiros têm com relação à presença deles no Caminho e sobre o orgulho de sua própria nacionalidade; não nos lembramos, em nenhuma de nossas viagens ao Caminho, de um povo que tivesse tanto orgulho em fazer notar sua origem quanto os brasileiros: praticamente todos carregam, nos bonés, camisetas ou mochilas, uma bandeira verde e amarela. Também notamos não ser incomum esses mesmos peregrinos brasileiros levarem rosários consigo, homens e mulheres. Em duas ocasiões encontramos brasileiros, um pequeno grupo de Minas Gerais e outro da Bahia que tinham por hábito rezar o terço enquanto caminhavam, numa demonstração espontânea de fé e religiosidade.

Em se tratando de hábitos e costumes, não se sabe quem começou, mas é bastante comum o costume de levar pedras brasileiras para ofertar às pessoas durante a viagem. Nota-se algo mais do que uma mera recordação do

Brasil, que de fato parece agradar imensamente aos estrangeiros; não raro, presenciamos vários peregrinos brasileiros ofertando pequenas pedras a seus novos amigos ou hospitaleiros (o alcaide de Larrasoña, Santiago Zubiri, tem orgulho em mostrar a cada um que entra em seu gabinete uma gaveta repleta de pedras semi-preciosas presenteadas a ele por peregrinos brasileiros) ensinando, sob olhares curiosos e atentos, a utilidade de cada pedra de acordo com a sua cor: quartzo rosa para o coração/amor, azul para espiritualidade, verde para a cura, e daí por diante, às vezes até falando algo sobre *chakras*, cromoterapia, etc., numa atitude bastante peculiar a certos segmentos da Nova Era.

Essa naturalidade com que os brasileiros tratam dos assuntos tidos como “místicos” parece encantar os estrangeiros. Vejamos algumas passagens tiradas dos relatos que abordam essas nossas observações, começando pela curiosidade dos estrangeiros em relação à presença de brasileiros no Caminho:

O alberguista é também o alcaide, o prefeito da cidade. Um apaixonado pelos brasileiros, sua sala está repleta de lembranças, camisetas, bandeiras, notas, etc., com motivos tupiniquins. Junto estão quatro portugueses da África do Sul, que filmam tudo enquanto ele canta uma música e se envolve na bandeira do Brasil. Ele pergunta: “Por que tantos brasileiros estão vindo peregrinar? Será por causa do Paulo Coelho? É verdade que ele não fez o Caminho completo? Muitos brasileiros que encontrei até agora viajam sós. Será por isso que eles têm tanto interesse por nós? Será genuíno esse interesse dos europeus? (VALLE, 2004, p.22).

– Por que tantos brasileiros estão fazendo o Caminho?- pergunta de repente meu interlocutor, interrompendo seu próprio discurso. Essa questão tem surgido em quase todas as conversas com estrangeiros, principalmente espanhóis e franceses. De fato, somos muitos brasileiros; parece que já somos a quarta ou quinta nacionalidade em número de peregrinos. Tento explicar o que na verdade não sei, quando vem a Segunda pergunta? – Não será por causa de um famoso escritor brasileiro, um tal de... Paulo...? (SILVA, 2002, p.54).

Tão interessante quanto a curiosidade dos estrangeiros sobre os brasileiros é a maneira como estes últimos percebem sua presença no Caminho:

Minha dor começa a passar e eu, a melhorar de humor; o vinho também ajuda... Os brasileiros, é claro, começam a batucar na mesa e a cantar; canta-se a “Jardineira”, “Trem das onze”, “Barracão de zinco”, “Cachaça” e outras do mais animado repertório popular. Os estrangeiros adoram a nossa alegria e, comedidos que são, ou reprimidos, sei lá, não acreditam naquilo, tiram fotos, riem sem saber por quê. Passa um padre de bicicleta, sob a chuva mesmo. (...) Ele ouve aquele barulhão e entra. Pergunta o que se passa. Os espanhóis dizem que são uns peregrinos e que os brasileiros estão cantando e batucando. O padre, de quem se esperava uma reprimenda, diz, para surpresa geral: *Dios creó a los brasileños porque los pájaros no conseguieron alegrar el mundo.*” Alegria geral, choros comovidos. O Caminho é cheio de surpresas. (GOMES, 2001, p.44).

Fui à lanchonete ali localizada e comi uma empanada de atum, ouvindo comentários, que nos envaidecem, sobre a alegria que os brasileiros trouxeram para o Caminho de Santiago nos últimos anos. (MACHADO, 2003, p.148).

A todos peregrinos dávamos oi ou olá, e passei por alguns brasileiros, homens e mulheres. Conversávamos rapidamente, nome e estado em que moravam; encontrei maranhenses, paulistas, gaúchos e paranaenses como eu... (...) o que me chamou a atenção foi que eu tinha uma pequena bandeira do Brasil amarrada do lado de fora da minha mochila e mais da metade dos brasileiros que encontrei em todo o caminho portava também, no lado externo das mochilas, chapéus, blusas, agasalhos ou nas bicicletas, a nossa linda bandeira. Desde este primeiro dia, senti o quanto somos patriotas e orgulhosos de sermos brasileiros. Mostramos aos outros países que não somos somente futebol, carnaval, música, fé, cultura, democracia, respeito e um povo feliz e contagiadamente alegre. Gostamos de viver intensamente a vida e de desfrutá-la, com trabalho, diversão e intercâmbio social. (SILVA, 2004, p.29).

Peguei minha máquina e sentei-me na escadaria que liga a porta à Praça do Obradoiro. Enxuguei as lágrimas- de riso, desta vez- e fiquei olhando nosso povo ainda rindo e se abraçando na minha frente. Os turistas olhavam ressabiados, vieram até mesmo uns policiais ver o que era aquilo tudo, mas ficaram a uma respeitosa distância de nós. Havia muitos outros peregrinos *mochilados* por perto, mas nenhum deles demonstrava a felicidade que nosso grupo estava irradiando.

(...) Esse contraste entre a explosão de nossa felicidade e as manifestações comportadas dos europeus traz-me à mente a pergunta que ouvi muitas vezes durante a caminhada, em todas as línguas que consigo compreender: - Por que tantos brasileiros fazendo o Caminho de Santiago? (...) Talvez a resposta esteja nessa forma despojada de vivermos os momentos da vida, de abrimo-nos à alegria quando ela pede passagem e de permitirmos que as lágrimas molhem nosso rosto quando o coração assim o exige. (...) É bem possível que guardemos, em nossas espirais evolutivas, uma nostalgia maior dessas plagas, dessas pedras e da magia dos druidas que um dia chegaram a essas terras trazendo segredos oriundos sem atlântidas d'além Finisterre. (...) Talvez aquela frase do hospitaleiro de Manjarin, *os peregrinos serão a ponte entre este mundo e aquele que vai surgir*, aplique-se a nós, brasileiros, como parte de um destino que nos fez cadinho da humanidade, recipiente onde a amálgama alquímica das raças pode estar preparando a eclosão da humanidade- fênix que ressurgirá das cinzas a que se reduzirá a atual sociedade mundial. Sei lá, talvez tudo isso responda à pergunta. Ou não. (SILVA, 2002. pp.304-305).

Não importa o discurso adotado, sempre existirá nos relatos esse sentimento de diferença em relação ao outro, e de pertença à uma raça que, à parte as agruras político-econômicas de seu país, sente-se orgulhosa de sua origem, do seu *ethos*<sup>71</sup>. É de se questionar se essa maneira leve, alegre e descompromissada própria da personalidade brasileira também se estende à sua religiosidade e ao modo dela se relacionar com o sagrado.

Somos capazes de citar diversas observações anotadas nos diários de viagem sobre como os estrangeiros enxergam os brasileiros no Caminho; quase nunca falta um comentário sobre as peregrinas brasileiras e como estas se distinguem de outras caminhantes. É comum, por exemplo, entre as peregrinas européias cortar o cabelo bem curto para facilitar a higiene durante o período da peregrinação, o que seria inimaginável entre as peregrinas brasileiras, sobretudo entre as mais jovens. Certa feita, na ocasião de uma peregrinação durante o verão, estávamos descansando em uma praça em Villafranca del Bierzo, quando um peregrino espanhol, nosso companheiro de

---

<sup>71</sup> Neste trabalho usaremos o termo *ethos* de acordo com a definição encontrada no Dicionário de ciências sociais da Fundação Getulio Vargas, p.433 (ver ref. bibliográficas): “*Ethos* é um termo genérico, que designa o caráter cultural e social de um grupo ou sociedade. De uso bastante antigo, significando em grego hábito ou caráter- ética é um termo intimamente relacionado. Passou a designar uma espécie de síntese de costumes de um povo. A natureza de tal síntese depende dos objetivos e das categorias do observador.

viagem, disse que conseguia adivinhar quais, entre as peregrinas que vez ou outra passavam à nossa frente, eram brasileiras e quais não eram. Perguntamos qual era o critério que ele usava, ao que ele respondeu: “as brasileiras têm um jeito de andar e de mexer no cabelo que nenhuma outra peregrina tem”.

Sandra de Sá Carneiro (2007), em seu estudo sobre a presença de peregrinos brasileiros no Caminho de Santiago, enfatiza alguns aspectos interessantes sobre o que ela chamou de “imagens do Brasil”: os brasileiros são vistos de maneira carinhosa pelos espanhóis, ressaltando a maneira afetuosa e a personalidade extrovertida, além da (compreensível) associação com aspectos místicos em que suas viagens estão inseridas, sem dúvida por causa da obra de Paulo Coelho e da noção de que o Brasil é um país aberto ao sincretismo religioso. A autora também observa a curiosidade dos estrangeiros em querer saber o porquê de tantos brasileiros no Caminho (em que pese também o fator econômico de uma viagem desse porte) e seus interesses por nossos ídolos do esporte e da música.

Sobre a questão da presença feminina brasileira no Caminho (especificamente sobre a questão da sensualidade da mulher brasileira), é numa nota de rodapé que encontramos uma observação bastante peculiar que reproduzimos a seguir:

Um brasileiro que já vive na Espanha há mais de cinco anos, trabalhando como hospitaleiro, comentou que em um encontro ocorrido no país, que reuniu hospitaleiros de vários países, surgiu esse assunto numa conversa informal em um dos intervalos. Um hospitaleiro comentava que uma das formas de saber se havia brasileiras no Caminho era olhar o varal de roupas nos albergues. Segundo ele, as brasileiras podiam ser reconhecidas pelo tamanho de suas calcinhas, sempre bem menores que as das outras presentes. (CARNEIRO, 2007, p.138).

## A questão da alteridade

A finalidade da relação é o seu próprio ser, ou seja, o contato com o *tu*. Pois, no contato com cada *tu*, toca-nos um sopro da vida eterna.

Martin Buber

Em muitos sentidos, grande parte do que abordamos nesse item sobre os peregrinos e suas relações sociais parece convergir para a questão da alteridade e a importância que tem, para aqueles que peregrinam, a descoberta do outro<sup>72</sup>. Sobre a questão da diferença, lemos o seguinte no relato de uma peregrina brasileira:

Para nós brasileiros, é fácil falar *buenos dias, gracias* e a partir daí continuar a conversa em “portunhol”...A língua e os aspectos culturais tem uma grande influência na forma de relacionamento entre as pessoas. A comunicação pode ser bem confusa quando se misturam diferentes nacionalidades, mas não há grandes barreiras quando existe amor, amizade, boa vontade ou outros sentimentos bons. Vi muitas vezes pessoas caminhando juntas durante dias, como velhos amigos, sem falarem uma língua comum. Vive la différence! Viva a diversidade! (RIBEIRO, 2000, p.48).

O antropólogo Gilberto Velho (2000, p.10) diz que “[...] a própria noção do outro ressalta que a diferença constitui a vida social, à medida que essa efetiva-se através da dinâmica das relações sociais”; os peregrinos vivenciam uma profunda troca cultural, e nessa experiência, nesse contato muitas vezes íntimo, inimaginável fora do contexto da peregrinação<sup>73</sup>, pode ocorrer um despertar consciencial, em outras palavras, a partir do contato com o outro,

---

<sup>72</sup> Leonardo Boff elenca muitos “outros”: (1) o outro enquanto desconhecido que bate à porta; (2) o outro enquanto forasteiro que vem de fora, de outras terras com outra língua, outros costumes e outra cultura; (3) o outro enquanto classe social, um pobre econômico; (4) o outro como excluído do convívio social, alguém em extrema necessidade, cansado e famélico; (5) o outro enquanto o radicalmente Outro, o Deus escondido atrás da figura dos dois andarilhos.”(BOFF, 2005 p.94)

<sup>73</sup> Como bem nota um peregrino, dizendo que “[...] Em Santiago, as pessoas entram em sua vida sem lhe pedir licença, invadem sua privacidade e conhecem a sua intimidade de uma forma tão brusca, tão verdadeira, tão sincera, que você se sente como se já estivesse ali há anos. Um sentimento que só conhece aqueles que fazem o Caminho de Santiago.” (GALVÃO, 2005, p. 95)

obtém-se uma melhor compreensão do eu, do papel que o indivíduo desempenha em seu meio social.

É como se pudéssemos imaginar o outro como um espelho que refletisse características que com o tempo estivessem adormecidas ou esquecidas, mas que essencialmente nunca deixaram de existir.

De fato, presos a uma única cultura, somos não apenas cegos à dos outros, mas míopes quando se trata da nossa. A experiência da alteridade (e a elaboração dessa experiência) leva-nos a *ver* aquilo que nem teríamos conseguido imaginar, dada a nossa dificuldade em fixar nossa atenção no que nos é habitual, familiar, cotidiano, e que consideramos “evidente”. Aos poucos, notamos que o menor dos nossos comportamentos (gestos, mímicas, posturas, reações afetivas) não tem realmente nada de “natural”. Começamos, então, a nos surpreender com aquilo que diz respeito a nós mesmos, a nos espiar. O conhecimento (antropológico) da nossa cultura passa inevitavelmente pelo conhecimento das outras culturas; e devemos especialmente reconhecer que somos uma cultura possível entre tantas outras, mas não a única. (LAPLANTINE, 1999, p.21)

François Laplantine, antropólogo da Universidade Lyon II (França) toca num ponto chave quando faz uma observação em relação ao prestar atenção às coisas da vida cotidiana. É inegável que nisso reside a magia de toda grande experiência deambulatória: a atenção se volta àquilo que é novo, aos detalhes, e sobretudo às pessoas com as quais se relaciona o viajante durante o período de afastamento de seu local de origem. Levando essa experiência ao Caminho de Santiago, tudo parece acontecer num grau potencializado, dadas as circunstâncias em que essa viagem acontece.

O contato com o outro, no caso dos peregrinos, causa duas situações: a de descobrir as diferenças impostas pelas barreiras culturais ao mesmo tempo em que se percebem semelhanças que as sobrepujam, além do sentimento de pertencer a um todo; peregrinos, não importa de onde venham, fazem parte de uma mesma família, comumente chamada, nos relatos, de “família peregrina”.

Em um dos relatos, um peregrino ao ser cumprimentado e animado por outro peregrino ciclista com palavras de ânimo, disse que “[...] aquelas poucas palavras, vindas de um quase estranho, reanimaram-me. Quase, porque

nenhum peregrino é totalmente estranho. Somos todos Irmãos do Caminho. Nossas mentes estão em sintonia, por isso entendemo-nos com facilidade.” (REIS, 1998, p. 196).

A grande lição que todos parecem aprender no período em que acontece a peregrinação é a importância absoluta da solidariedade. Se pudéssemos resumir toda a experiência da peregrinação jacobea em uma única expressão, diríamos que o Caminho de Santiago é o caminho da solidariedade. Todo o resto é reflexo e consequência dessa qualidade. Exemplos não faltam na literatura odepórica:

Começou a chover forte e mais uma vez fiquei meditando sobre tudo o que já havia passado nesses quatro dias de caminhada. A ajuda, o carinho e amor que recebera de brasileiros, espanhóis, franceses, holandeses, ingleses, alemães e portugueses me deixava endividado com meio mundo. Vi que o caminho é feito de solidariedade sem limites. (VANZELLA, 2000, p.57).

Cada vez mais nos sentíamos amigos e confidentes, sempre tentando um ajudar ao outro, sentíamos mais vontade de ajudar do que ser ajudado. Na verdade, esse sentimento de solidariedade vai aos poucos tomando conta de você, é lento mas poderoso e quando existe algum problema afligindo um outro peregrino, estamos ali prontos para auxiliar. (...) O exemplo maior no Caminho de Santiago é a solidariedade entre os peregrinos. (MATEU, 2003, pp. 42; 171).

Quanto a mim, percebia apenas quão agradável era receber a atenção de alguém que se empenha, da forma como sabe e está a seu alcance, gratuitamente pela sua cura. O gesto de Louis, antes de ser *curativo*, o que apenas o tempo revelaria, era *carinhoso*. Na perna, sinceramente, nada senti, mas com certeza naquela noite fui dormir com o coração um pouco mais aquecido pela caridade daquele peregrino. Em seu gesto singelo, talvez até pretensioso, via um exemplo vivo de doação ao próximo; através de Louis, a vida mais uma vez me dava, de forma tangível, o sentido da solidariedade ao longo do Caminho. (KHALIL, 2004, p.159).

Foram dias de cumplicidade, de amizade gratuita, onde pouco a pouco fomos nos descobrindo e revelando nossos segredos, nossos desejos incontidos de fazer as pessoas felizes. Em comum a espontaneidade, a humildade, a solidariedade, o companheirismo. Um grande encontro, um carinho que se sente por alguém que se conhece há muitos anos e que só a força do Caminho de Santiago consegue explicar. (GALVÃO, 2005, p.96).

Hoje faz exatos 19 dias de caminhada. Dezenove dias andando, refletindo, orando, chorando e sorrindo. Andar, andar, andar todo dia. Acredito que mesmo as pessoas mais introvertidas, no Caminho, terão oportunidade de compartilhar momentos extremamente felizes, de comunhão, de participação e solidariedade humana. (RIBEIRO, 2004, p.94).

Uma leve batida na porta assustou-me, ao mesmo tempo que me despertou para a realidade. Era uma das senhoras e o rapaz, responsável pelo albergue, que traziam um pote com doce de figo cristalizado. Fiquei muito emocionado, pois com aquele gesto e naquele momento, eles representavam uma coisa sagrada, que pode ser traduzida como gentileza, carinho, amor, família. Isso tudo por um desconhecido que chegara na sua cidade e que talvez, nunca mais ali retornasse. Foi um gesto de solidariedade, de participação. Eles não estavam ali por acaso, nem tampouco por piedade. Estavam ali porque fazem parte da história, fazem parte da canção, da poesia, fazem parte do Caminho de Santiago. (ALMEIDA, 1999, p.58).

Sobre a questão do sagrado, foi na leitura de Martin Buber, filósofo austríaco (1878-1965) chamado de “profeta da relação” (do encontro) que criou uma filosofia influenciada pelo judaísmo, pela ontologia e pela antropologia que chegamos a uma compreensão mais próxima daquilo que os peregrinos e as peregrinas brasileiros tomam por sagrado.

Buber foi um grande estudioso e admirador de uma corrente mística judaica do século XVIII conhecida como hassidismo<sup>74</sup>, que muito resumidamente prega três virtudes fundamentais na conduta de vida de seus seguidores: o amor, a alegria e a humildade, enfatizando a simplicidade, a devoção de cada dia, na concretude de cada momento e na santificação de cada ação. Para Buber, o ensinamento hassídico é essencialmente uma orientação para uma vida de fervor, de alegria entusiástica. (BUBER, 1979).

Uma das idéias centrais do hassidismo é a de que, sendo o mundo a “morada” de Deus, ele se torna, como consequência natural, um sacramento. Em outras palavras, não cabe a noção dualista atribuída aos conceitos de sagrado e profano, de modo que toda ação tida como profana deve ser vivenciada numa conduta santificada. (BUBER, 1979).

---

<sup>74</sup> Sobre esse tema, encontramos as seguintes obras de Martin Buber: Histórias do Rabi; As Histórias do Rabi Nakhman; A lenda do Baal Schem, todas editadas no Brasil pela Editora Perspectiva.

Daí a ênfase na alegria entusiástica, que Buber, influenciado pelo pensamento hassídico, alega provir do reconhecimento da presença de Deus em todas as coisas.

Esse conceito também encontra ecos no hinduísmo, por exemplo, quando se afirma que tudo é Brahman, ou seja, manifestação do Supremo, do Absoluto, do qual tudo emana e ao qual tudo retorna, animando desde o deus mais elevado até o átomo mineral mais diminuto. (BLAVATSKY, 1995).

É a partir dessa visão espiritual da existência que nos aproximamos da essência daquilo que os peregrinos jacobeos relatam em seus diários; não é tão somente nas igrejas que o peregrino se conecta com Deus, mas também nas estradas, ao longo da caminhada, onde também surgirão as grandes experiências espirituais da peregrinação e isso acontece de duas maneiras bem visíveis: no encontro com o outro e no contato do caminhante com a natureza.

Essa experiência junto à natureza tem um papel fundamental para os peregrinos que poucas vezes na vida terão a mesma oportunidade de um contato tão prolongado e íntimo com a geografia de um lugar, que no caso da peregrinação jacobea assume uma delimitação sagrada, um espaço sacralizado pelos peregrinos dentro das subjetividades de suas vivências particulares.

Percebemos que muitos peregrinos se dão conta de uma comunhão com Deus ou com o divino na simplicidade dos bosques e dos campos pelos quais caminham (muitas vezes com dificuldades e sofrimento), como notou Sandra de Sá Carneiro (2003, p.293) em sua pesquisa:

Sentir a “presença de Deus ou do divino” no contato com a natureza, com as flores, com os animais, com o pôr do sol, como foi amplamente enfatizado pelos peregrinos, podia lhes proporcionar uma emoção tão profunda e tal sentimento de fé que chegava a levá-los a redimensionar sua “religiosidade”.

Não faltam exemplos nos relatos, como podemos observar nos seguintes excertos:

Tudo à minha volta havia mudado. O dia estava lindo! A natureza, antes gasta e árida, me parecia agora uma velha senhora cheia de sabedoria e vida, com muitas histórias para contar, tentando me transmitir seus segredos seculares...A brisa suave trazia de longe o doce perfume das ervas e o silêncio me apaziguava, enquanto eu, cuidadosamente, agora desviava o pé quando encontrava qualquer inseto, observando-os com respeito e percebendo-os como mais uma das infinitas formas de manifestação do Divino. O planeta imanava sacralidade. Me senti plena e integrada ao Todo.... parte incontestável do Todo! (SHARP, 1993, p.75).

Após apreciar a beleza da vista e descansar, recomecei a andar sozinho. O vento forte balançava o trival ainda verde, o cheiro adocicado das plantas e da terra úmida enchiam-me os pulmões. Cada vez mais sentia a presença de Deus em todas as coisas do Universo: na terra, nas plantas, nos animais, em mim, nas pessoas, no vento, nas nuvens, no céu, em tudo que eu olhava ou projetava de dentro de mim. (CUNHA, 1998, p.108).

Com o coração transbordando de beatitude, agradei ao Sol pelo calor que doava à Terra; por toda a vida animal e vegetal que tornava possível; pela noite que, graças a ele, era transmutada em dia. Sentia-me grato, também, por aquela rara oportunidade de contemplar tão esplendoroso espetáculo, tendo como carga apenas a mochila que confortavelmente trazia sobre o dorso, e pela frente um prazeroso caminho a percorrer. (KHALIL, 2004, p.242).

Eu confirmara o que sempre soubera; fisicamente as forças da natureza eram infinitamente superiores a mim. E aprendi que existe uma força superior a tudo o que nos cerca e que essa força pode vir para dentro de nós, basta entrarmos em comunhão com ela. (REIS, 1998 p.192).

Caminhava literalmente só e os bosques imensos davam uma sensação de medo, em pleno mato, mas ao mesmo tempo davam a sensação de plenitude. As trilhas por entre os eucaliptos, o cheiro forte de ar puro, os tons das cores de suas árvores e a música do vento em suas folhas montavam um cenário deslumbrante. Comecei a me sentir em um mundo de pura harmonia, um mundo paralelo. Desfrutava este prazer de estar aqui e agora. Adorava estar presente e consciente da energia deste local. (SILVA, 2004, p. 128).

Tudo era propício à contemplação: as amoreiras silvestres oferecendo suas frutas tardias; os arbustos, suas derradeiras flores; os pássaros, às vésperas da migração, seu canto de despedida; as castanheiras, gentis, deixando cair suas bolotas para expor seus frutos. A Natureza toda se dava em utilidades, beleza e arte. (STOFFEL, 2006, p.89).

Na introdução da obra *Eu e tu* de Martin Buber, Newton Aquiles von Zuben, professor titular da Faculdade de Educação da UNICAMP, sintetiza magnificamente aquilo que chama de filosofia do diálogo, o mote da obra buberiana cuja tradução para o português ficou ao seu encargo. Ao tratar da questão de Deus, que em Buber podemos denominar de Tu eterno, o professor von Zuben assinala o seguinte:

A principal implicação da concepção buberiana sobre o Tu eterno é que não nos interessa saber nada sobre Deus, Tu eterno, para que possamos entrar em contato com Ele e falar com Ele. E mais, não é Deus em si que interessa ao homem, mas é a relação entre ele e Deus que é profundamente significativa. Buber tenta exprimir a unidade que ele vê entre Deus, o homem e o mundo. Não se trata de uma união mística, mas de uma comunhão. (BUBER, 1979, p.LXII, grifo nosso).

De fato, não encontraremos na literatura odepórica jacobea grandes manifestações teológicas acerca do questionamento de Deus, de sua existência ou de suas leis. Não existe a imagem de um Deus distante, mas sim a noção de que Deus está presente em tudo, manifestando-se através de sinais (os “sinais do Caminho”, muitas vezes citados nos relatos, que devem ser observados e compreendidos, uma espécie de “linguagem” própria do Caminho) e fazendo-se notar em sua própria criação. Para os peregrinos cabe a afirmação de Martin Buber (1979, p.53) de que “[...] Deus será o Tu ao qual o homem pode falar e nunca algo sobre o qual ele discorrerá sistemática e dogmaticamente. Deus é, pois, Aquele com o qual o homem pode estabelecer uma relação inter-pessoal.”

É importante salientar que Buber, ao tratar da relação Eu-Tu, não se prende apenas na relação entre o Eu e o Tu enquanto pessoa. Para ele, o Tu pode ser o homem, Deus, uma obra de arte, uma flor, uma peça musical, ou seja, qualquer coisa que implique uma relação de reciprocidade; quando a relação Eu-Tu não ocorre no plano dialógico, i.e., centra-se no ego, isento de reciprocidade, temos o que Buber chama de relação Eu-Isso. (BUBER, 1979).

Julgamos necessário essa breve explanação sobre o texto de Martin Buber para reforçarmos a idéia de que a espiritualidade dos peregrinos em muitos aspectos se aproxima da teoria buberiana, para quem o Eu “[...] se realiza na relação com o Tu.” (1979, p.12).

Como vimos, essa realização (termo que carrega um forte sentido religioso se notarmos que a auto-realização é, na filosofia oriental, o último passo da jornada espiritual, a união da alma com Deus, algo que se aproxima do conceito junguiano do processo de individuação) não é exclusividade da relação inter-humana, mas de qualquer relação onde o Eu vivencie uma experiência de totalidade.

Encerraremos com as palavras de García-Monge, que em nossa opinião sintetizam muito bem a noção sobre a relevância da relação eu-tu para a experiência da peregrinação jacobea:

Comecei a caminhar só. Como um longo e quilométrico monólogo, e descobri que sou muito mais do que eu mesmo. Esse encontro foi possível graças aos “tus” que são a base do caminho de minha vida. Graças à necessidade e ao desejo do outro. Graças à solidão sonora que repetia meu nome, não como um eco, mas com um acento novo de outra voz humana. Sou um eu-tu. Graças a ti. O risco vivido em comum, a refeição partilhada, a vista animadora, as marcas indicadoras de outras pessoas para as quais não fui algo mas alguém me fizeram aprender a personalizar. Não só as pessoas, mas também as coisas. Um caminho se converteu em um sussurro orientador, uma catedral de pedras em uma voz que me chama pelo nome, um santo em um homem. No fim, sei quem sou, como me chamo, porque pude escutar no silêncio da noite como me chamam. Ao responder, se inaugurou um eu-tu que me fez maior do que eu mesmo, sem deixar de ser quem sou.(GARCÍA-MONGE, 2003, p.42).

### 3.4 OS REFÚGIOS E A HOSPITALIDADE JACOBEA

O amor fraterno permaneça.  
Não vos esqueçais da hospitalidade, porque graças a ela alguns, sem saber, acolheram anjos.  
Hebreus 13, 1-2

No item anterior vimos que o peregrino é o componente fundamental da peregrinação jacobea e que o Caminho existe em função não só da presença de peregrinos, mas sobretudo em função das relações interpessoais proporcionadas pela peregrinação.

Em um estudo sobre a peregrinação jacobea jamais poderia faltar o tema da hospitalidade peregrina, tão importante para o Caminho que sequer poderíamos imaginar sua existência sem ela.

Sabe-se que até a metade do século XI a hospitalidade no Caminho de Santiago era quase que exclusivamente realizada nos monastérios<sup>75</sup>; com o aumento do fluxo das peregrinações, estes começaram a criar espaços destinados exclusivamente à acolhida dos peregrinos e dos pobres, chamados de *hospitais*. Os hospitais eram locais onde peregrinos e necessitados podiam receber não só cuidados médico-sanitários, mas também um espaço para se abrigar do frio e saciar a fome.

Não podemos ignorar o fato de que muito provavelmente o Caminho de Santiago se tornou uma das rotas de peregrinação mais frequentadas na Idade Média não só em função do prestígio que o Apóstolo possuía entre os cristãos, mas também porque existiu nesse itinerário uma rede de hospitais e pontos de acolhida que podiam, por mais precários que fossem, acolher àqueles que batessem às suas portas. Nesse sentido, foi fundamental a presença monástica na rota jacobea:

Desde sempre a comunidade monástica cuidou também da hospitalidade (de peregrinos), constando, desde o final do século XII, tal qual um costume antiquíssimo, dar a todos pão, vinho, queijo e sal, e aos soldados, cavaleiros e outras gentes distintas, carne e outras iguarias, se bem que a manutenção se limitava a três dias. Havia um hospital gratuito, onde o médico e um monge enfermeiro faziam visitas duas vezes ao dia. Neste caso, também se alimentava a seus familiares, e era tradição não admitir disposições testamentais dos enfermos em favor do monastério, para que brilhasse o desinteresse de sua caridade... (CONDE, 1995, p.311).

---

<sup>75</sup> Juan Uría Rúa nota que alguns estudiosos atribuem uma antiguidade exagerada a certos estabelecimentos hospitalários relacionados ao Caminho de Santiago. O primeiro hospital destinado ao atendimento de peregrinos no Caminho foi doado por Ramiro II ao monastério de Sahagún em 07 de abril de 945; a segunda doação, feita pelo conde García Fernández ao monastério de Cardeña é datada no ano de 971. Outros hospitais só serão mencionados a partir de 1047. (cf. Vázquez de Parga et. al, 1998, tomo I, pp. 292-293)

Não é desconhecida a importância que as ordens monásticas dão à questão da hospitalidade e do acolhimento (tanto físico quanto espiritual); a Regra de São Bento, por exemplo, dedica um capítulo exclusivo (RB 53) à hospitalidade, intitulado *De hospitibus suscipiendis* (Da recepção dos hóspedes). O versículo 1 já demonstra a importância da questão para a Ordem: “Todos os hóspedes que chegam ao mosteiro devem ser recebidos como o Cristo, porquanto ele próprio dirá: fui forasteiro (hóspede) e me recebeste.” O comentário abaixo ajuda a compreender melhor o versículo:

Já no título aparecem as duas palavras características: trata dos hóspedes (hospites)- e com isto o olhar se volta para fora-, e da maneira como se deve recebê-los (suscipere). Na Regra, a palavra “hospes” é usada sempre para designar as pessoas de fora e os que necessitam de ajuda. No latim clássico, o termo “hospes” significa estranho, estrangeiro, forasteiro, e também hóspede, quando é recebido. O mesmo termo, porém, pode ser empregado para designar o anfitrião. (...) “Suscipere” (suscipere) significa acolher com um movimento de baixo para cima, tomar sobre si, assumir, apoiar. Neste capítulo, acha-se ligado à pessoa de Cristo, ao hóspede, à misericórdia: é um único movimento para o qual São Bento emprega o mesmo termo, certamente de propósito. (BÖCKMANN, 1990, p.251).

De maneira geral, entendemos que São Bento<sup>76</sup> pede para que todos aqueles (estrangeiros/peregrinos, pobres) que cheguem ao mosteiro sejam honrados, pois representam o próprio Cristo. Na obra *El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, em que temos um grande apanhado de textos sobre a hospitalidade jacobea e a presença monacal no Caminho desde suas origens mais remotas, encontramos um interessante artigo em que o autor traça uma distinção entre a hospitalidade beneditina e a agostiniana, do qual destacamos um pequeno trecho:

De fato, Santo Agostinho<sup>77</sup> exorta o acolhimento aos hóspedes invocando a lembrança da primitiva comunidade cristã de Jerusalém, uma dimensão horizontal, de fraternidade; São Bento a vertical, o pensamento e os olhos postos em Cristo, que se recordará disso no juízo final, quia ipse dicturus est: “Hospes fui et suscepistis me”. (CONDE, 1992, p.264).

<sup>76</sup> Bento de Núrsia (480-547) escreveu a Regra no ano de 540 em Monte Cassino, na Itália.

<sup>77</sup> Agostinho (354-430), bispo de Hipona e um dos teólogos mais destacados da Igreja Cristã primitiva.

A *Regula Monachorum*, de São Isidoro<sup>78</sup>, escreve Uría Ríu

[...] diz que os mosteiros dividiam seus bens em três partes, das quais uma se dedicava ao socorro dos indigentes. O porteiro recebe, segundo esta regra, os hóspedes, confiando-os aos cuidados de um religioso que deve velar para que nada lhes falte. Os acolherá com semblante gozoso, e mostrará a cada um a sua cama, lhes lavará os pés e os proverá de todas as necessidades. (VÁZQUEZ DE PARGA, LACARRA, URÍA RÍU, 1998, p.283).

Não precisamos fazer um apanhado das regras das grandes comunidades monásticas para identificar o óbvio: a hospitalidade é uma virtude encorajada em todas as ordens religiosas, dentro e fora do cristianismo<sup>79</sup>. Achamos interessante buscar uma definição do termo hospitalidade sem necessariamente associá-lo às virtudes implícitas na espiritualidade das tradições religiosas. Para isso recorreremos a autores que se dedicam a estudar a hospitalidade dentro de um novo campo multidisciplinar, o das ciências da hospitalidade<sup>80</sup>.

Uma primeira definição sobre hospitalidade toca num ponto interessante e que tem a ver com a própria origem do termo. Vejamos primeiro a definição de Vladimir Amâncio de Abreu (apud Gotman, 1987):

A hospitalidade pode ser definida como o atributo ou a característica que permite aos indivíduos de famílias e lugares diferentes se relacionar socialmente, se alojar e se prestar serviços reciprocamente. No passado era como um dever sagrado para com o estrangeiro, mesmo correndo-se o risco de que fosse ou viesse a se tornar um inimigo. Virtude associada à idéia de lar, de grandeza, supõe que se pode receber sem constrangimento/desconforto: liberdade deixada à iniciativa

<sup>78</sup> Isidoro de Sevilha (560-636) erudito bispo espanhol foi autor do primeiro banco de dados do mundo, a enciclopédia *Etymologiae*, motivo pelo qual está sendo indicado como patrono da Internet e dos internautas.

<sup>79</sup> No hinduísmo o termo usado para definir a hospitalidade, em sânscrito, é SATKÂRA, que além de hospitalidade significa agasalho, bom trato, boa acolhida, atenção, respeito e homenagem. (cf. BLAVATSKY, 1995, p.618). Cristãos e judeus têm na Bíblia diversas passagens onde a questão da hospitalidade aparece em destaque: Lv19,34; Ex12,49; Ex 22,20; Ex23,9; Gn19,4-8; Jz19, 23-24; Gn18; Gn24, 28-32; Jz13,15; 2Rs4; Is58,7; J631,32; Dt10,18-19; Mt25,31-46; Gn4,9; Rm13,8ss. A Universidade Anhembi Morumbi (SP) foi pioneira em 2002 ao implantar no país um Mestrado *Strictu Sensu* em Hospitalidade.

<sup>80</sup> A Universidade Anhembi Morumbi (SP) foi pioneira em 2002 ao implantar no país um Mestrado *Strictu Sensu* em Hospitalidade.

individual próxima da amizade ou, mais precisamente, da adoção. (ABREU, 2003, p.29, grifo nosso).

O excerto acima traz, conforme fizemos questão de grifar, a idéia de que o hóspede também possa ser ou tornar-se um inimigo<sup>81</sup>. Tal afirmação tem sentido se formos buscar a etnologia do termo hospitalidade:

[...] façamos algumas reflexões sobre o sentido do termo philoxenia-hospitalitas-hospitalidade. “Xenos” (em latim: peregrinus, hospes, hostis) é o estrangeiro que pode se tornar, algum dia, um inimigo (hostis) ameaçador; mas pode também converter-se em hóspede (hospes), à força do amor. O estrangeiro vive distante de sua pátria e precisa de amor e proteção. A philoxenia (hospitalitas), ao contrário do amor aos homens em geral, do amor aos amigos, aos filhos e aos pais, é aquele amor que se estende aos estrangeiros, aos forasteiros. A philoxenia é o movimento que nos conduz ao forasteiro, nos faz acolhê-lo, de modo que ele se torne nosso amigo graças ao nosso amor e à nossa amabilidade. Este amor supera o fosso que nossos sentimentos naturais fazem surgir com relação ao forasteiro. “Converter-se de forasteiro em amigo” é justamente o processo da hospitalidade. (BÖCKMANN, 1990, p.236).

Outra interpretação que complementa e enriquece ainda mais o significado de hospitalidade:

A noção de hospitalidade provém da palavra latina *hospitalitas-atís* e traduz-se como: o ato de acolher, hospedar; a qualidade do hospitaleiro; boa acolhida; recepção; tratamento afável, cortês, amabilidade; gentileza. Já a palavra *hospes-itus* se traduz por hóspede, forasteiro, estrangeiro, aquele que recebe ou o que é acolhido com hospitalidade; o indivíduo que se acomoda ou se acolhe provisoriamente em casa alheia, hotel ou outro meio de hospedagem; estranho. As palavras hospício (do latim *hospitium-i*, lugar em que viajantes podiam obter alimento e repouso temporariamente) e *hospital* (também do latim *hospitale-icum*, hospedaria ou cada de hóspedes) eram correntes na Europa a partir do século XI e serviam para designar locais, à margem das antigas estradas romanas, destinados a abrigar peregrinos (muitos eram estabelecidos em mosteiros), oferecendo assistência variada, inclusive tratamentos médicos. Nessa época eram utilizados para abrigar pessoas em viagens, doentes, loucos, sãos ou pobres, indiscriminadamente. (DIAS, 2002, pp. 98-99).

---

<sup>81</sup> Jacques Derrida, filósofo francês e discípulo de Emmanuel Levinas, chega inclusive a criar um neologismo: hostipitalidade.

Alain Montandon<sup>82</sup> vem estudando a hospitalidade de maneira exemplar, fazendo comparações entre a hospitalidade praticada nos tempos antigos (muitos autores recorrem, por exemplo, à *Ilíada* de Homero para buscar referências antigas sobre as regras da hospitalidade<sup>83</sup>) e na contemporaneidade. Em um artigo intitulado *Hospitalidade ontem e hoje (Hospitalité Hier et Aujourd’Hui)*, Montandon cita um texto do século XVIII, *Das relações entre os homens* escrito por Knigge<sup>84</sup> que se tornou, segundo suas palavras, o grande livro de referência para a história da boa educação na Alemanha.

A passagem escolhida pelo estudioso francês no texto de Knigge versa sobre a questão da ausência das leis da hospitalidade nas cidades, só presentes de fato nas províncias não muito povoadas ou naquelas em que ainda prevalece um modo de vida mais simples.

Observemos a crítica que Montandon faz sobre essa questão:

Isso quer dizer que a verdadeira hospitalidade não pode mais ser exercida no meio urbano? A hospitalidade é concebida não apenas como uma forma essencial de interação social, mas ela pode surgir também como uma forma própria de hominização ou, no mínimo, uma das formas mais essenciais da socialização. A hospitalidade é uma maneira de se viver em conjunto, regida por regras, ritos e leis. (...) Uma das primeiras coisas que marcam a atitude do anfitrião é o gesto de oferecer bebida e comida. Sabemos como o copo de água ou a xícara de café nos países mediterrâneos é o gesto de hospitalidade mais espontâneo e mais imediato, e como a mesa e o banquete são o centro, o local principal ao redor do qual se organiza a hospitalidade. Porém, a hospitalidade não se reduz apenas a dar de beber e comer e à acomodação livremente consentidos, pois a relação interpessoal instaurada implica uma

<sup>82</sup> Professor de Literatura Geral e Comparada da Universidade Blaise Pascal- Clermond Ferrand (França), Montandon vem se dedicando a publicar diversos artigos sobre hospitalidade tais como: *Mythes et représentations de l’hospitalité* (1999), *L’hospitalité au XVIIIème siècle* (2000), *Espaces domestiques et privés de l’hospitalité* (2000), *L’hospitalité: signes et rites* (2001), *Desirs D’hospitalité. De Homère à Kafka* (2002)

<sup>83</sup> Nos tempos helenísticos, pela influência da cultura universalística grega- segundo a qual os estrangeiros eram considerados como mensageiros dos deuses e por isso deviam ser tratados com fidalguia (e quem golpeasse os hóspedes merecia os castigos das Erinas, deusas da vingança)- a hospitalidade (Hahnasat orhim=conduzir para dentro os hóspedes) tornou-se uma verdadeira instituição, uma virtude sobremaneira apreciada, mais importante no dizer de alguns, do que o próprio dom da presença divina. (Dicionário enciclopédico das religiões vol I, 1995, p.1296).

<sup>84</sup> Adolf von Knigge (1752-1796)- foi um dos grandes mestres das lojas maçônicas da Alemanha, sob a alcunha de Frater Filon. Seu nome está associado ao de Adam Weishaupt, fundador da Ordem dos Iluminati, sociedade secreta fundada em 1776. Knigge, também conhecido como Barão de Knigge, escreveu junto com Weishaupt o Rito dos Iluminados da Baviera.

relação, um elo social, valores de solidariedade e de sociabilidade. (...) O que trocamos não são apenas bens de consumo, objetos úteis economicamente, mas gentilezas, festins, ritos, danças, festas. As sociedades ocidentais modernas conservam um determinado número de traços de tais práticas e diferimos pouco em nossos costumes do que se fazia nas sociedades antigas, no jogo de oferecer e contra-oferecer. Nós “rivalizamos” nossos presentes, nossos festins, nossas núpcias, nossos convites, e nos sentimos ainda obrigados a nos *revanchieren*<sup>85</sup>, como dizem os alemães. (MONTANDON, 2003, pp. 132-133).

A interpretação de Montandon, ao afirmar que “a hospitalidade não se reduz apenas a dar de beber e comer e à acomodação livremente consentidos”, conforme citação anterior, diz muito sobre o modo como os peregrinos percebem a hospitalidade que nem sempre se reduz à acolhida nos albergues, como observa um peregrino brasileiro de Santa Catarina:

Aproveitei o tempo para escrever minhas impressões e reflexões sobre a jornada. Surpreso, vi o taverneiro agraciar-me com petiscos de frango, batatas fritas, uma fatia de pão e um largo sorriso. Então vi sua esposa, que me olhava da porta da cozinha; ela acenou levemente a cabeça e uma das mãos e sorriu. Fiquei comovido com o gesto de solidariedade, como tantas vezes me comovera ao longo do Caminho. Em algum lugar, alguém oferecera frutas; noutra, caramelos; adiante, antes do amanhecer, um casal de garis desejara-me ¡buen camino!; outro dia, um carro de luxo passara, buzina e crianças acenaram, felizes em ver um peregrino; em todos os lugares, e sempre, haviam pessoas dispostas a informar corretamente. (STOFFEL, 2006, p.78).

Fica evidente que a hospitalidade é uma virtude que se encontra nas mais diversas situações. O que podemos observar nas palavras de Montandon (e em diversos outros autores) é que não se pode pensar em hospitalidade de uma maneira simplista e romântica; existe uma dinâmica complexa entre aqueles que participam desse elo social, como bem lembra o autor, ao ponto de verificarmos hoje a existência de termos tais como “net-hospitalidade” ou “netetiqueta”, que envolvem “[...] ritos de contato virtual por celular, fax e internet, (...) no qual emissor e receptor da mensagem são, respectivamente,

---

<sup>85</sup> Obrigados a retribuir.

anfitrião e visitante, com todas as consequências que esta relação implica”<sup>86</sup>. (CAMARGO, 2004, pp. 54;56).

Nos relatos dos peregrinos, como iremos notar no decorrer do nosso estudo, a hospitalidade tem uma fundamental importância na experiência deambulatória. O que nos chama a atenção, primeiramente, são as reflexões que os viajantes jacobeos fazem (e suspeitamos que isso ocorra em qualquer tipo de viagem) acerca da hospitalidade praticada nas cidades mais habitadas em contraste com a recepção que recebem nos *pueblos*, tanto por parte dos hospitaleiros quanto pelos habitantes locais em geral. Nesse sentido, observamos que aquela noção de acolhimento a que se refere o texto alemão do século XVIII ainda encontra ecos no século XXI, como podemos notar nos exemplos abaixo:

Não era importante para mim conhecer pontos turísticos, senti que estava começando a fazer o Caminho de Santiago. Assim, não conheci grandes coisas de Burgos e, para os peregrinos, as cidades menores são realmente melhores, mais acolhedoras. (MESQUITA JR, 2000, p.94).

[...] fiquei mais meia hora conversando com dona Rosy, conheci sua mãe, filhos e netos. Um passeio no jardim, foto para a posteridade, e minhas pernas trôpegas me levaram de volta ao refúgio, carregando muito mais do que alguns gramas excedentes de peso: a lembrança de uma tarde cheia de afeto e calor humano, e o prazer de ter sido tratado com amor e respeito por uma família espanhola que conheci em Villar de Mazarife. Dona Rosy me proporcionou bem mais do que apenas energia física para seguir em direção a Santiago. Agora me é muito clara a diferença entre as grandes cidades por onde passei e os vilarejos como Villar: lá as pessoas parecem estar sempre *de passagem*, correndo para algum lugar; nestes pequenos povoados, os homens e as mulheres *estão* aqui. (SILVA, 2002, pp.188-189).

A hospedagem no albergue de Sahagún permitiu-me fazer um paralelo com os de Pamplona e Burgos. Concluí que a vantagem das cidades grandes estava na estrutura dos

---

<sup>86</sup> Luiz Octávio de Lima Camargo que publicou um livro introdutório intitulado Hospitalidade (coleção ABC do turismo) traz à tona a diferenciação entre o que se compreende por hospitalidade nos EUA e na França, ao ponto de existir duas escolas de estudo da hospitalidade: a francesa, que se interessa apenas pela hospitalidade doméstica e pela hospitalidade pública e que têm na matriz maussiana do dar-receber-retribuir a sua base, ignorando a hospitalidade comercial; e a americana, que passa ao largo dessa matriz e para a qual tudo acontece como se da antiga hospitalidade restasse apenas a sua atual versão comercial, baseada no contrato e na troca estabelecidos por agências de viagens, operadoras, transportadoras e por hotéis e restaurantes. (cf. CAMARGO, 2004, p.40)

serviços urbanos, no comércio, e não na hospitalidade. (KHALIL, 2004, p.230).

Nesta cidadezinha, perdida no mapa, uma lição de amor e solidariedade dada pela hospiteira do albergue local. Inconformada com o nosso estado, debaixo de chuva, insistiu para que entrássemos, oferecendo comida, abrigo e calor, em forma de roupa e de carinho. E este calor humano, com certeza, fez a grande diferença! Uma mulher simples que com o pouco que tem aprendeu a dividir. (GALVÃO, 2005, p.113).

Jacques Derrida levou a questão da hospitalidade a patamares muito mais complexos do que nos seria permitido explorar nesse trabalho; entretanto, em uma de suas obras encontramos uma elaboração que merece ser destacada: a hospitalidade absoluta ou incondicional, e a hospitalidade condicional. Diz o filósofo francês (2003, pp.23;25):

A lei da hospitalidade, a lei formal que governa o conceito geral de hospitalidade, aparece como uma lei paradoxal, perversível ou perversora. Ela parece ditar que a hospitalidade absoluta rompe com a lei da hospitalidade como direito ou dever, com o “pacto” de hospitalidade. Em outros termos, a hospitalidade absoluta exige que eu abra a minha casa e não apenas ofereça ao estrangeiro (provido de um nome de família, de um estatuto social do estrangeiro, etc.), mas ao outro absoluto, desconhecido, anônimo, que eu lhe *ceda lugar*, que eu o deixe vir, que o deixe chegar, e ter um lugar no lugar que ofereço a ele, sem exigir dele nem reciprocidade (a entrada num pacto), nem mesmo seu nome. A lei da hospitalidade absoluta manda romper com a hospitalidade de direito; não que ela a condene ou se lhe oponha, mas pode, ao contrário, colocá-la e mantê-la num movimento incessante de progresso; mas também lhe é tão estranhamente heterogênea quanto a justiça é heterogênea no direito do qual, no entanto, está tão próxima (na verdade, indissociável).

Cabe ressaltar que no pensamento de Derrida, da hospitabilidade absoluta não se espera nem se exige reciprocidade, que ele denomina de “entrada num pacto” e que Montandon chama de um jogo “de oferecer e de contra-oferecer”, como vimos antes. Não é preciso dizer que, com o grande fluxo de peregrinos nos últimos anos, situações como essas são cada vez mais raras, mas nunca impossíveis.

Tivemos uma experiência assim, de hospitalidade incondicional, quando fizemos o Caminho Aragonês e paramos para pernoitar no Monastério de Leyre

no verão de 1998. O padre que nos recebeu parecia não saber o que fazer para nos agradar; mostrou-nos o quarto onde dormiríamos, o banheiro, e a magnífica biblioteca. Depois nos levou para visitar a igreja e sua cripta do século XI, onde se pode apreciar os capitéis românicos mais antigos da Espanha. Antes de deixar-nos, convidou-nos para a missa cantada no final da tarde.

Ao voltarmos da celebração, encontramos no quarto uma cesta com frutas frescas, dois enormes sanduíches e duas garrafas de água mineral gelada sobre um aparador. Na manhã do dia seguinte, fomos procurar o padre hospitaleiro para agradecer a hospitalidade e deixar um donativo, como é comum nos albergues mantidos pelas igrejas do Caminho. O padre não quis aceitar nossa contribuição e apenas pediu para que rezássemos por ele e seus companheiros quando chegássemos a Compostela. A emoção que sentimos por aquela acolhida encontra eco nas palavras de Phil Cousineau (1999, p.118), para quem “[...] a lendária hospitalidade e a reconhecida consideração conferidas aos peregrinos também contribuem para o sentimento de prazer e gratidão que cercam a aventura.”

Creemos que até aqui conseguimos elaborar um pequeno esboço sobre o conceito de hospitalidade e algumas de suas implicações dentro de um contexto social. Nossa próxima etapa será a de demonstrar como a hospitalidade, tal como nos é apresentada na literatura odepórica jacobea, vem a ser uma das virtudes mais significativas do Caminho de Santiago.

### A hospitalidade no Caminho: os albergues e os hospitaleiros

Para nós, que nos educamos no culto do respeito pelo Homem, têm muito valor os simples encontros que se transformam, por vezes, em festas maravilhosas.

Saint-Exupéry

A hospitalidade, como vimos, está intrinsecamente associada a regras sociais que podemos qualificar como dotadas de uma certa nobreza de conduta: acolhimento, atenção, desprendimento, simpatia, compaixão,

solidariedade. Tais regras continuam valendo mesmo quando se trata da hospitalidade comercial; essa observação é relevante em nosso estudo porque uma das discussões sempre em pauta em congressos jacobeos é a questão dos albergues<sup>87</sup> de peregrinos particulares que poderiam descaracterizar o “espírito” do Caminho, tão proclamado nos tempos em que a maioria dos refúgios eram mantidos apenas através de donativos deixados pelos peregrinos.

O pesquisador Luiz Octávio de Lima Camargo faz uma reflexão de grande valia sobre a questão da hospitalidade comercial em contraste com a hospitalidade doméstica:

[...] o comércio moderno da hospitalidade humana efetivamente abole o sacrifício implícito na dádiva, ao trocar serviços por dinheiro, mas a hospitalidade sempre foi atributo de pessoas e de espaços, não de empresas; a observação deve, pois, dirigir-se para o que acontece além da troca combinada, além do valor monetizável de um serviço prestado, para o que as pessoas e os espaços proporcionam além do contrato estabelecido. Nesse campo, permanecem vivas a hospitalidade e (por que não lembrar também?) a hostilidade humanas. (CAMARGO, 2004, p.45, grifo nosso).

Vejamos como as palavras de Camargo aparecem no texto de dois autores espanhóis que tratam da dimensão espiritual da peregrinação jacobea:

Ainda que nossa sociedade mercantilizada e competitiva não preste nenhum serviço sem a remuneração correspondente, todavia hoje pode se desfrutar o dom da hospitalidade em múltiplas e variadas formas: desde aquele que oferece um simples jarro de água ao ofegante peregrino que se senta extenuado à sombra de uma porta até as organizações que proporcionam refúgio aos que pedem para pernoitar. A auto-suficiência do homem moderno deve submeter-se, pois, a um novo exercício humanizador de humildade. Nessa situação se compreende que o dinheiro compra serviços mas não consegue o apreço e a estima das pessoas. (GARCÍA-MONGE, TORRES PRIETO, 2003, p.99).

Com isso estamos de acordo com o fato de que, sejam privados ou mantidos às custas de donativos, os albergues continuam sendo locais abertos

---

<sup>87</sup> Neste estudo usamos indistintamente os termos “albergue” e “refúgio”. A própria palavra *albergue*, proveniente do latim medieval gótico *haribaúrgo* significa abrigo ou refúgio de pobres e/ou viajantes.

à hospitalidade na figura acolhedora (ou hostil) do hospitaleiro mesmo em tempos onde se discute a descaracterização da peregrinação em função da massificação do Caminho provocada pelo aumento (ainda crescente) do número de peregrinos, sobretudo no tramo francês.

Dom José Ignacio Díaz Pérez, figura de grande presença no Caminho de Santiago, expôs em um Congresso<sup>88</sup> um estudo bastante significativo sobre o papel da hospitalidade e principalmente sobre o papel dos hospitaleiros na acolhida dos peregrinos; tratou de temas muito atuais, que vão desde o sentido religioso da peregrinação até o número exorbitante de peregrinos que, segundo alguns, não são mais do que turistas atrás de um meio econômico de viajar pelo norte da Espanha. Sobre a questão da hospitalidade, elucida que:

Quero deixar claro que penso que a hospitalidade não se reduz à gratuidade e que se pode dar uma acolhida próxima e espiritual em albergues pagos. Mais do que isso, creio que nos tempos que correm, a imensa maioria dos peregrinos pode pagar a pequena quantidade que se lhes pede nos albergues, e muitos fazem isso com prazer, e além disso é tremendamente lógico que em albergues grandes e de cidades se faça assim porque a massificação não favorece precisamente a generosidade das pessoas. (DÍAZ PÉREZ, 1999).

Em muitos relatos temos a impressão de que - retomando a noção da liminaridade - os peregrinos vivem num tempo suspenso em que se encontram muito fragilizados e dependentes do próximo, tanto fisicamente quanto emocionalmente; nesse sentido, qualquer gesto de hospitalidade ganha uma proporção mais potencializada e o que seria um simples gesto de delicadeza, caso fosse vivenciado fora do contexto peregrinatório, ganha uma amplitude quase religiosa e que gera muita comoção por parte do peregrino. Vejamos dois exemplos:

Achei que iria caminhar só, com Deus, e encontrei Deus em muitas pessoas. Não me senti só. Fiquei sensibilizada com os cuidados e o amor dos que trabalham nos albergues ou refúgios para peregrinos, os *hospitaleiros*. (...) A forma de relacionamento sincero e cooperativo, que todos praticamos no caminho, é um dos tesouros que encontramos, o espírito do

---

<sup>88</sup> V Congreso de Asociaciones Jacobeas ocorrido em Cée, La Coruña, entre 09 e 12 de Outubro de 1999.

caminho. A amizade, os valores...Todos zelamos por esse espírito e nem sempre é fácil a convivência tão próxima entre pessoas tão diferentes. (RIBEIRO, 2000, p.47).

Como era possível, no mundo de hoje, ainda existir alguém assim? Por que tanto prazer em fazer o bem, em ajudar? María Tobia se satisfaz com a alegria dos outros. Em cada peregrino que encontra e ajuda, ela se vê um pouco, viaja com ele e, ao curar suas bolhas, é como se cicatrizasse suas próprias feridas. Maria não aceita pagamento pelo que faz. Seria uma ofensa dar-lhe algum dinheiro. (...) María se alimenta de peregrinos. Tive a vontade de voltar a Nájera e colocar um aviso no refúgio dali: “Não fiquem aqui! Vão para Azofra! Vocês vão conhecer o melhor dos refúgios do Caminho: um refúgio humano chamado María Tobia. Aprendam com ela a amar o próximo mais do que a vocês mesmos. Vão para Azofra!” (REIS, 1998, pp.76-77).

O papel dos hospitaleiros é fundamental para o Caminho de Santiago, que perderia muito do seu espírito cristão sem a presença dessas pessoas<sup>89</sup>. Parece-nos muito revelador o fato de que não se usa no Caminho a expressão “albergueiros” para se referir aos responsáveis pelos albergues de peregrinos; sempre são chamados de hospitaleiros, como que participantes de uma tradição que já dura muitos séculos. Muitas são as referências aos hospitaleiros nos relatos, como iremos observar a seguir:

O trabalho de hospitaleiro não tem o mesmo encanto da peregrinação: nós, caminhantes, encontramos lugares, paisagens, e pessoas diferentes a cada dia; vivemos desafios e somos premiados ao final de cada etapa chegando a abrigos limpos e confortáveis. Do outro lado dessa história, há esse batalhão de hospitaleiros que realiza, todos os dias, a repetida e monótona tarefa de arrumar, limpar e preparar os refúgios para nós. Fazem nosso acolhimento, ajudam a curar bolhas e ferimentos, dão dicas e orientações sobre a melhor maneira de se fazer o Caminho. Deixo aqui meu reconhecimento e gratidão a todos os que se propõem a esse trabalho cansativo e monótono, porém essencial para a continuação dessa tradição. (SILVA, 2002, pp. 83-84).

Os *hospitaleros*, Isidoro e Isabel, eram simpáticos e prestativos. Perguntei-lhes onde podia comprar uma vieira e Isabel, amavelmente, ofereceu-me uma, com cordão e afeto. Não quis

---

<sup>89</sup> Falando em espírito cristão, vale lembrar que em Compostela, no Hospital de los Reyes Católicos, antigo hospital de peregrinos e hoje convertido em um luxuoso hotel (*parador*) situado na Praça do Obradoiro ao lado da Catedral, ainda hoje são servidas gratuitamente três refeições, durante três dias, aos dez primeiros peregrinos que acodem ao hotel com o certificado expedido pela Oficina de Peregrinos. Para que não se esqueçam de sua condição humilde, esses peregrinos comem em uma sala, anexa à cozinha onde é preparada a comida dos funcionários do *parador*.

aceitar pagamento. Conversamos muito e ela me contou que fizera o Caminho e agora trabalhava como voluntária no albergue, sem ganhar nada, apenas pela satisfação de ajudar ao próximo. Uma disponibilidade para com o semelhante difícil de ser encontrada hoje em dia. (MESQUITA JR, 2000, p.68).

Eu gostaria que o leitor sentisse junto comigo o que é chegar a um local com pessoas totalmente desconhecidas, sermos alimentados, dormirmos em paz, ter nossos calejados pés lavados e beijados, sermos servidos com um jantar e café saborosos, rezarem para nós e nos abençoarem, sem nos cobrarem um centavo, sem perguntarem os nossos nomes nem o do nosso país, nossas condições sociais, profissões, conhecimentos culturais, mas sim o que principalmente somos: peregrinos a caminho de Santiago de Compostela. A Ermida de San Nicolás é maravilhosamente mágica. Obrigado Gerard! Obrigado Confraria de Perúgia, por vocês existirem. (SILVA, 2004, p.67).

Ser hospitaleiro é um ato de bondade, de dedicação, de comprometimento com a causa peregrina, como estes que encontramos em Belorado. Personagens simples, que dedicam sua vida a servir aos outros, oferecendo-nos abrigo, carinho, tolerância, amor...Em forma de simpatia e acolhimento. (...) O acolhimento no albergue remete ao espírito do verdadeiros peregrino, onde somos recebidos com muita solidariedade e companheirismo, fazendo-nos crer que tudo é possível quando se faz com amor. O amor que sentimos, que percebemos no olhar, em cada gesto das hospitaleiras, que se dedicam à arte do bem servir. Uma lição de humildade viva no caminho, um ensinamento a todos aqueles que precisam servir. (GALVÃO, 2005, pp.70;97).

Um peregrino carioca relata em seu diário de viagem a visão de um hospitaleiro brasileiro que há alguns anos vive no Caminho de Santiago trabalhando como hospitaleiro:

Como diz Acácio da Paz (hospitaleiro brasileiro que abraçou o Caminho e os peregrinos): É no albergue que o peregrino tem a oportunidade de conhecer o verdadeiro espírito do Caminho de Santiago. É o refúgio, é o abrigo de quem durante o dia gastou suas energias ao longo do Caminho. É o local de repor as energias. Mas, é muito mais do que isso. É no albergue que se vai ter a oportunidade de conhecer outros peregrinos, cada qual com uma história bonita para contar, com seus sonhos e suas esperanças. É no refúgio que as amizades se fazem, que as emoções aparecem. É no albergue que os males são curados e as feridas tratadas. A massagem renovadora, a bolha finalmente sarada, os sorrisos, as palavras de ânimo. (RIBEIRO, 2004, pp.19-20).

Tivemos oportunidade de conhecer esse hospitaleiro brasileiro, Acácio da Paz, quando ele ainda cuidava do albergue de Ventosa, em 2003. Apesar de ser um albergue particular, encontramos em Ventosa, e na figura do hospitaleiro brasileiro as mesmas características hospitaleiras de outros refúgios mantidos por donativos; na mesma ocasião, quando exercíamos a função de hospitaleiros em Grañón, ouvimos de alguns peregrinos muitos elogios à figura de Acácio e que o albergue de Ventosa era um dos mais acolhedores desde os Pirineus.

Por isso, não importa tanto hoje se um refúgio cobra ou não o pernoite e essa questão nos soa já como algo antiquado, de quem não aceita as mudanças impostas pelo tempo. Nesse ponto, o padre José Ignácio está correto ao afirmar que “[...] a peregrinação sempre foi e é um reflexo da sociedade da qual surgem os peregrinos”. (DÍAZ PÉREZ, 1999).

Optamos por deixar o tema da hospitalidade para o final desse capítulo porque achamos que é o que mais vai se aproximando do nosso objeto, como se a hospitalidade peregrina tivesse (e acreditamos que seja assim) uma condição espiritual em sua essência. Foi partindo dessa premissa que Leonardo Boff, ao escrever uma trilogia sobre as “virtudes para um outro mundo possível” dedicou o primeiro volume à hospitalidade.

O texto de Boff tem a intenção de despertar-nos para a importância da hospitalidade dentro do processo de globalização em que vivemos na atualidade; para o teólogo, a hospitalidade é uma virtude que, associada a outras, poderá garantir a nossa própria sobrevivência e a do planeta em que vivemos. A acolhida, afirma o autor, “[...] traz à luz a estrutura básica do ser humano.” (BOFF, 2005, p.97).

Um dos pontos mais interessantes na leitura que Leonardo Boff faz da hospitalidade é o de ir explorando o tema a partir do mito de Báucis e Filêmon, transmitido pelo poeta romano Públio Ovídio (43-37 d.C.) em sua grandiosa obra *As Metamorfoses*.

De modo bem resumido, o “mito da hospitalidade”, expressão utilizada pelo autor, discorre sobre a ocasião em que Júpiter (Zeus, para os gregos),

criador do céu e da terra e seu filho Hermes (Mercúrio, deus protetor dos caminhantes e dos viajantes) resolvem disfarçar-se de pobres e saem pelas estradas a fim de verificar como seriam recebidos pelos habitantes dos locais por onde passassem. Em todos os lugares não havia alma que os recebesse com um mínimo de caridade, até que chegam à Frígia e são carinhosamente recebidos por um casal de idosos, Filêmon (em grego: “amigo e amável”) e sua esposa Báucis (“delicada e terna”).

A narrativa irá mostrar várias atitudes de hospitalidade que o casal, mesmo vivendo num casebre humilde, foi capaz de dispensar aos dois estrangeiros que bateram à sua porta: uma hospitalidade incondicional, a hospitalidade absoluta a que se refere Jacques Derrida.

No final, Júpiter e Hermes apresentam suas verdadeiras identidades e concedem a Filêmon e Báucis o desejo que ambos solicitaram como recompensa pela generosa acolhida: o de morrerem juntos, para que um não sofresse com a perda do outro. Antes que isso acontecesse, viram seu casebre ser transformado em um templo magnífico, onde serviram os deuses por muitos anos. Chegado o dia, Filêmon se transformou em um carvalho e Báucis em uma tília, cujas copas e galhos ficaram unidos para sempre.

Tendo apresentado o mito, Boff começa então a traçar algumas dimensões da hospitalidade presentes na narrativa, evidentemente muito mais elaborada em seu livro do que em nosso resumo: sensibilidade, compaixão, acolhida, conforto, calor, abundância, bebida, comida, decentração de si e concentração no outro. Eis a leitura do mito de Báucis e Filêmon por Leonardo Boff:

[...] quando exercida em sua plenitude, a hospitalidade e a convivência revelam aquilo que ocultam: a lógica do universo e da vida. Hospedar a estrangeiros, forasteiros, pobres e necessitados e conviver, mesmo por um momento, com eles, é realizar a estrutura básica do universo. (...) Aí está em ação Deus, a Fonte que origina todo ser e todo devir. Atrás dos andarilhos pobres, cansados e famintos se escondia Deus, agora plenamente revelado com toda a sua glória. Ele mostrou seu poder que não é aterrador mas benfazejo. Transformou a realidade. A choupana virou templo luzidio. Os bons hospedeiros foram transformados em sacerdotes para servirem no templo. Tudo o que é tocado pela divindade é também

eternizado. Para que ficassem na história como arquétipos da hospitalidade, da convivência e da comensalidade, Báucis e Filêmon foram transfigurados em vigorosas árvores cujos galhos e copas se entrelaçaram numa carícia sem fim, num amor que permanece para sempre. (BOFF, 2005, pp.102-103).

Numa narrativa repleta de símbolos, percebemos que a hospitalidade está inserida num jogo onde a amizade e a delicadeza caminham juntas e onde um estrangeiro que bate à porta pode ser um deus disfarçado. Há uma lição enorme dentro dessas premissas aparentemente simples e ingênuas, sugerindo que o ato de receber bem a um estranho<sup>90</sup>, através de uma prática desinteressada, comporta uma atitude sagrada.

Uma leve batida na porta assustou-me, ao mesmo tempo em que me despertou para a realidade. Era uma das senhoras e o rapaz, responsável pelo albergue, que traziam um pote com doce de figo cristalizado. Fiquei muito emocionado, pois com aquele gesto e naquele momento, eles representavam uma coisa sagrada, que pode ser traduzida como gentileza, carinho, amor, família. Isso tudo por um desconhecido que chegara na sua cidade e que talvez, nunca mais ali retornasse. Foi um gesto de solidariedade, de participação. Eles não estavam ali por acaso, nem tampouco por piedade. Estavam ali porque fazem parte da história, fazem parte da canção, da poesia, fazem parte do Caminho de Santiago. (ALMEIDA, 1999, pp.58-59).

No Caminho há diversas lendas que retratam a importância da hospitalidade. Juan Atienza, autor espanhol que compilou algumas delas em suas obras sobre o Caminho de Santiago, escreve sobre uma lenda que explica a existência do lago de Carrucedo e posteriormente estendida também ao lago de Sanábria, na província de León. Impossível não associá-la ao mito de Báucis e Filêmon:

Santiago, para outros Jesus Cristo, apareceu um dia em um povoado vestido de pobre peregrino e solicitando um lugar para dormir. Os vizinhos, exceto um homem, negaram-lhe hospitalidade sem chegar a reconhecê-lo e somente um- dizem que era o mais pobre de todos-, lhe deu abrigo e repartiu com

---

<sup>90</sup> Leonardo Boff tem o cuidado de definir o estranho como “[...] todo aquele que não se encaixa nos critérios comuns de determinada vida social. A estranheza pode advir pelo comportamento diferente da pessoa, por pertencer a uma etnia ausente naquela sociedade, por falar uma língua estranha, por apresentar idéias ou visões do mundo incomuns para aquele grupo cultural. (BOFF, 2005, p.124)

ele sua comida. Na manhã seguinte, o Senhor se fez reconhecer ao pobre homem e pediu-lhe que saísse do povoado junto com os seus, porque teria que castigar aos que não cumpriram com o preceito. Então caiu sobre o lugar uma terrível tormenta que alagou todo o povoado, convertendo-o no lago que ainda hoje podemos ver. Se acrescenta à lenda que em todos os aniversários daquele acontecimento, os sinos da igreja voltam a soar desde o fundo das águas. (ATIENZA, 1999, p.199).

Não podemos terminar sem antes mencionar a importância dos refúgios de peregrinos, verdadeiros centros de acolhida física e espiritual. Alguns deles ainda guardam uma forte presença hospitaleira que remonta àquela praticada na Idade Média, como se observa nos relatos de antigos peregrinos e no próprio *Códex Calixtinus*.

Quando participávamos de um curso para formação de hospitaleiros no albergue de Grañón em 2003, ouvimos de uma peregrina que certos albergues são verdadeiros “pontos de luz” no Caminho de Santiago. Isso nos marcou particularmente porque encontramos a mesma afirmação escrita num livro de peregrinos de um refúgio alguns anos antes.

Alguns albergues possuem hoje uma aura quase mítica no Caminho de Santiago; certos hospitaleiros são popularmente chamados de “lendas vivas do Caminho”. O que faz com que tais lugares e pessoas se diferenciem de todos os demais? Certamente, o diferencial é a hospitalidade oferecida nesse lugares e por essas pessoas.

Alguns exemplos, os que mais aparecem nos diários de viagem são: Madame Debrill, já falecida, dedicou toda a sua vida a acolher e orientar os peregrinos que começavam o Caminho desde St. Jean Pied-de-Port, nos Pirineus; Resti, hospitaleiro do albergue de Castrojeriz, que acorda os peregrinos com cantos gregorianos; Doña Felisa, que recebia peregrinos na porta de sua casa com “figos, água e amor”; Tomás, o hospitaleiro templário do humilde refúgio de Manjarín; Jesus Jato e sua família, acolhendo peregrinos em um dos albergues mais emblemáticos do Caminho, em Villafranca del Bierzo; Pablito, que presenteia os peregrinos com seus cajados em Azqueta; os albergues de Arrés, Grañón e Tosantos, que servem abrigo, refeição e orações, contando apenas com a contribuição voluntária dos que ali pernoitam;

o cura de San Juan de Ortega, Dom José Maria (falecido em fevereiro de 2008) que servia aos peregrinos a mais famosa sopa de alho de que se tem notícia no Caminho.

De todos esses modelos de hospitalidade peregrina, gostaríamos de citar apenas um, por sua peculiar acolhida. Situado no pequeno povoado riojano de Grañón, o “Hospital de peregrinos San Juan Bautista”, que completou 10 anos em 2007, é um dos albergues que mais se aproximam daquilo que há pouco chamamos de “acolhida física e espiritual”. A começar pelo espaço físico: o albergue está situado junto à igreja de San Juan, de onde se tem acesso por uma escada que leva até o coro.

O peregrino que pernoita em Grañón tem acesso irrestrito à igreja, coisa rara no Caminho. Logo na entrada, sobre uma mesa, há uma pequena caixa de madeira onde se pode ler a seguinte inscrição: *deja lo que puedas o toma lo que necesites*<sup>91</sup>, lembrando que ali o pagamento é voluntário e, de certa forma, caritativo.

Em todas as noites é preparado um jantar coletivo, onde todos os peregrinos contribuem com alguma coisa: pão, mantimentos, vinho, ou ajuda para preparar a refeição ou lavar a louça suja. Todos comem juntos, sentados lado a lado no salão onde são montadas as mesas e as cadeiras de armar. O rito da comensalidade, como vimos, está presente em Grañón como em nenhum outro lugar do Caminho.

Após o jantar, todos são convidados a seguir até o coro da igreja, onde então é feita uma oração em nome de todos os peregrinos que por ali passaram e pelos que estão a caminho de Santiago. Muitos se emocionam nesse momento.

Não se pode negar que existe em Grañón uma atmosfera religiosa que contribui muito para que a peregrinação jacobea adquira um sentido mais espiritual e menos turístico, sem nenhuma crítica quanto a isso. José Ignacio Díaz Pérez, um dos grandes responsáveis pela construção do hospital de peregrinos de San Juan de Grañón pondera que

---

<sup>91</sup> Deixe o que puder ou leve o que necessitar.

Seria estúpido pensar que os peregrinos de hoje, todos eles, fossem ser do tipo religiosos, que não pensam mais do que fazer penitência e rezar em todos os momentos do dia. São as mesmas pessoas de nossa sociedade, mas muitas destas que não pisam em uma igreja em sua vida normal, no Caminho vão às igrejas e participam das celebrações e se entusiasmam com a bênção de Roncesvalles e participam na oração que são convidadas a fazer em alguns albergues e vivem seu caminho atentos aos problemas de outros peregrinos, e vivem com austeridade e alegria os incômodos dos albergues e voltam às suas casas removidos por dentro, alegres e serenos e, muitos deles, se encontram com o mistério de Cristo, a fé e sua Igreja. (DÍAS PÉREZ, 1999).

Poderíamos afirmar, refletindo sobre as palavras acima, que a hospitalidade seria uma das chaves para a compreensão do fenômeno da peregrinação em um contexto religioso ou espiritual? Acreditamos que sim, que provavelmente sem essa virtude o Caminho continuaria existindo, mas sem a sua essência primordial que é o de atentar para uma conduta de transformação interior.

Durante todo o tempo de permanência em Grañón, predominou o espírito peregrino, de ajuda, solidariedade, amizade e fé. Fez-me lembrar do primeiro retrato da comunidade Cristã, relatada nos Atos dos Apóstolos, 22:42-47. “Diariamente todos juntos frequentavam o Templo e nas casas partiam o pão, tomando o alimento com alegria e simplicidade de coração. (FABRIS JR, 2001, p.83).

Ao sair da sala de estar do refúgio, passo ao lado da prateleira onde estão alguns documentos para nossa leitura, livro de recados dos peregrinos e a caixinha para os donativos. Deixo minha contribuição e registro em meu gravador o que está escrito no pequeno cartaz fixado acima da caixa de madeira: peregrino, dê quanto puder ou pegue quanto precisar. Para mim, isso representa a manutenção do espírito ancestral da peregrinação, onde aprendemos a partilhar o que temos e, com o mesmo espírito de humildade, aceitar caridade e ajuda quando delas necessitamos. (SILVA, 2002, p.92).

A segunda prova da presença de Deus no caminho, e como por amor a ele somos tocados, está na hospitalidade. Acolher os peregrinos é uma tradição antiga no caminho, sendo demonstração de piedade cristã e de religiosidade. É um serviço permanente, no qual sentimos uma maneira espontânea de agir, dela participando monges, padres, governantes e o povo em geral. Desde a Idade Média, o peregrino é assistido como se fosse Jesus que passa, tanto que há algumas imagens no caminho que representam Jesus

como peregrino. Dois religiosos, São João de Ortega e São Domingo de la Calzada, alcançaram a canonização pela sua constante assistência aos peregrinos que iam até Santiago de Compostela. (FIORAVANTI, 2001, p.51).

No próximo capítulo estudaremos algumas questões relativas à espiritualidade peregrina, tratando da dimensão mística da jornada.

# CAPÍTULO IV

## A DIMENSÃO MÍSTICA DA PEREGRINAÇÃO

#### 4.1 A ESPIRITUALIDADE DO PEREGRINO BRASILEIRO NOS CAMINHOS JACOBEOOS

Vimos no início de nosso trabalho que o Caminho de Santiago é percorrido por etapas. Assim também funcionou a estrutura desse nosso estudo: na primeira etapa, ficamos conhecendo um pouco da história e da origem do Caminho de Santiago, a formação das rotas de peregrinação e um primeiro contato com a literatura odepórica.

Numa segunda etapa, exploramos o universo dos relatos de viagem, desde aqueles surgidos após a publicação do *Códex Calixtinus* até a edição de *O diário de um mago*, de Paulo Coelho; a partir desse ponto, nossos olhos se voltaram exclusivamente aos relatos de viagem de peregrinos e peregrinas brasileiros publicados a partir da década de 1990 até a atualidade.

Na terceira etapa começamos a explorar tudo aquilo que os relatos podem nos oferecer, tomando o cuidado, na medida do possível, para não perder o foco de nosso objeto, a espiritualidade peregrina. Nossa intenção foi a de fazer, ainda que brevemente, uma análise antropológica da peregrinação jacobea, trazendo à luz questões e fatos muito presentes na experiência deambulatoria: os ritos, as metáforas, os símbolos, as relações sociais e a hospitalidade foram alguns dos temas explorados por nós.

Nesta quarta e última etapa nos enveredaremos naquilo que a peregrinação jacobea tem de mais valor, pelo menos no universo de nossa investigação: a dimensão mística, chamando a atenção para a maneira como as peregrinas e os peregrinos exteriorizam a sua espiritualidade. Começaremos esse capítulo na tentativa de distinguir os termos espiritualidade e religiosidade, que em muitos textos aparecem usados indistintamente, mas que acreditamos possuir particularidades próprias que, dependendo do contexto, ganham concepções distintas.

## A espiritualidade peregrina no campo das estrelas

Prepara-te, pois terás que viajar sozinho. O Instrutor pode apenas indicar o caminho. A Senda é uma para todos; os meios para chegar à meta variam com os peregrinos.

HPB, A Voz do silêncio

De acordo com o dicionário de conceitos fundamentais de teologia (1993, p.684), o substantivo *spiritualitas*, que traz a noção de uma relação pessoal com Deus só recebeu esse significado no século XVIII, na França; tal definição se aproxima daquilo que se entende por mística<sup>92</sup>, conceito que iremos abordar detalhadamente em outro momento.

O termo “espiritual”, conforme assinala o dicionário crítico de teologia, pode referir-se “[...] ao Espírito Santo e designar uma relação vital com ele” mas também pode referir-se “[...] mais diretamente a uma dimensão do ser humano que muitas vezes se chama ‘coração’, e que é a alma, a interioridade, a capacidade de entrar em relação com Deus” (LACOSTE, 2004, p.660).

Em ambos os casos, temos como fundamento que a espiritualidade está presente quando existe uma relação entre o ser humano e Deus. O teólogo Danilo Mondoni (2002, p.18) ao escrever sobre a teologia da espiritualidade cristã, definiu a espiritualidade como um

[...] conjunto de princípios e práticas que caracterizam a vida de um grupo de pessoas referido ao divino, ao transcendente; à vida no Espírito- o que se faz com aquilo em que se acredita; as diferentes maneiras pelas quais se experimenta a transcendência- o modo segundo o qual a vida é concebida e vivida.

---

<sup>92</sup> Alguns autores sugerem que os termos “espiritualidade” e “mística” são apenas maneiras diversas de se referir à relação pessoal com Deus, enquanto outros admitem que a mística seja um tipo especial de espiritualidade que enfatiza a experiência pessoal direta de Deus. (MONDONI, 2002, p.20).

O fenomenólogo italiano Aldo Natale Terrin (2003, p.94) ao tratar da temática da espiritualidade e os mundos religiosos atenta para a seguinte questão:

O que é, de fato, a espiritualidade de uma religião senão o que resta depois de uma primeira purificação dos conceitos, uma primeira superação do que ainda é traduzido de maneira demasiadamente extrínseca à religião? Se a religião vive na experiência religiosa que a caracteriza no âmbito de cada um dos crentes e da comunidade inteira, a espiritualidade própria de uma religião é aquela mesma experiência religiosa que consegue se diferenciar significativamente de outras experiências: ela cria, assim, uma alma religiosa e transforma os conceitos em vida e a vida numa particular fase afetivo-cognoscitiva em que aparece uma consonância perfeita entre o que se crê e o que se vive.

Tendo já uma primeira definição sobre o conceito de espiritualidade, fomos atrás de autores que explorassem melhor o contraste entre os termos religiosidade e espiritualidade, até descobrirmos a obra *The spiritual revolution: why religion is giving way to spirituality*, de Paul Heelas e Linda Woodhead, que mostra o resultado de uma pesquisa (denominada por eles de *Kendal Project*, em referência ao nome da cidade inglesa onde foi feita) que vai ao encontro daquilo que buscávamos.

Resumidamente, a pesquisa de Heelas e Woodhead nasceu da necessidade de explorar um campo cada vez mais em evidência, o da espiritualidade holística (termo usado pelos autores), às vezes chamada de “New Age”<sup>93</sup> ao mesmo tempo em que se nota um declínio das formas tradicionais de religião- em particular o cristianismo.

O local da pesquisa, Kendal, foi escolhido devido a uma série de fatores: próxima da moradia e do local de trabalho dos pesquisadores, baixo nível populacional (menos de 28.000 habitantes), número suficiente de igrejas, capelas, e formas “alternativas” de práticas espirituais e distante o suficiente de outras cidades, o que evita a procura de práticas religiosas/espirituais fora de seu território.

---

<sup>93</sup> Estudaremos o conceito de New Age (Nova Era) no item 4.3 desse trabalho.

Outro ponto favorável destacado pelos pesquisadores foi a questão de sua homogeneidade: em Kendal não há comunidades étnicas significativas, o que tornaria a pesquisa mais complexa e demorada.

Não é nosso propósito analisar detalhadamente o projeto Kendal, de maneira que iremos direto ao ponto que nos interessa nesse momento: como os autores trabalharam o conceito de espiritualidade numa pesquisa cujo objeto é a revolução espiritual que permeia a vida do homem hodierno. Apresentaram a seguinte definição:

Mais notavelmente o termo “espiritualidade” é geralmente usado para expressar comprometimento com uma crença profunda que é encontrada dentro daquilo que pertence a este mundo. E o termo “religião” é usado para expressar comprometimento com a verdade superior que está “lá fora”, além daquilo que este mundo tem a oferecer, e exclusivamente relacionada a influências externas específicas (escrituras, dogmas, rituais e outros). (HEELAS, 2005, p. 6)

A espiritualidade - ou o que concebemos hoje como sendo espiritualidade - na ótica de Paul Heelas nasce dentro de um contexto que ele qualifica como *the subjective turn*, uma virada subjetiva.

A idéia é a seguinte: a “virada” seria a mudança de uma vida vivida em termos de papéis externos e objetivos, com suas tarefas e obrigações particulares, para uma vida vivida com referência nas experiências subjetivas de cada um; na vida objetiva, vive-se de acordo com as expectativas externas, enquanto na subjetiva o indivíduo se permite mudar de vida para viver de acordo com suas próprias experiências, numa conexão profunda com o seu self<sup>94</sup>, que tem a ver com o que conhecemos como estados de consciência, experiências corporais, memórias, emoções, sonhos... as subjetividades se tornam a única fonte de significância, compreensão e autoridade. A ordem é a de não seguir padrões estabelecidos, mas encontrar um caminho onde se possa conduzir sua vida através de sua própria fonte interna. (HEELAS, 2005).

---

<sup>94</sup> *Self*, ou Si-Mesmo: segundo C.G. Jung, o self designa toda a gama de fenômenos psíquicos do homem; expressa a unidade da personalidade como um todo. (SHARP, 1991, p.143)

Essa idéia de interioridade, de contato com algo mais profundo do ser, aparece em praticamente todos os relatos. Não podemos negar que essa experiência interior existe igualmente no indivíduo religioso que segue as regras e as condutas de uma instituição religiosa, que através de algumas práticas (orações, jejuns, rituais, meditações, etc.) facilitam o contato com essa “fonte interior”. O diferencial é que na virada subjetiva, o encontro com a “fonte interna” se dá sem o acompanhamento institucional; saem de jogo as normas e condutas religiosas e entra a liberdade que nasce da escolha de cada um em trilhar seu próprio caminho, e não aquele que foi determinado por uma tradição religiosa que parece não conseguir responder mais as questões espirituais do homem contemporâneo.

Paradoxalmente, no caso da religião católica, não se trata de abandonar os valores, símbolos e a mensagem cristã da salvação, mas sim a idéia de pertencimento obrigatório à religião católica para poder “usufruir” de seu legado espiritual.

Em alguns relatos, por exemplo, fala-se tranquilamente em participar da missa em um ou outro povoado e comungar - peregrino assumidamente católico não praticante e que não assistia a uma missa há décadas. É como se o indivíduo construísse sua própria religião tomando de outras aquilo que considerasse mais apropriado para si, e nessa reconstrução vai desenhando uma prática religiosa permeada de vários elementos, incluindo os provenientes dos novos movimentos religiosos.

Cabe aqui uma reflexão: embora não se considere religioso, no sentido de não professar uma religião específica, esse indivíduo parece possuir uma espiritualidade muito mais latente do que muitos que, teoricamente, se afirmam religiosos praticantes. O antropólogo José Jorge de Carvalho, ao fazer um esboço sobre uma teoria dos estilos de espiritualidade, trata assim do tema:

Espiritualidade é, para mim, a maneira como um determinado indivíduo internaliza, desenvolve, de um modo sempre idiossincrático, aquela particular via ou modelo de união (ou de re-ligação, para lembrarmos a origem do termo) proposto pela religião a que adere. Assim, espiritualidade já implica uma dimensão de subjetividade trabalhada, de experiência que transcende a norma ou a expectativa formal da comunidade.

Enfim, pode-se ser religioso, no sentido de assiduidade de participação, sem que se tenha uma nova espiritualidade muito desenvolvida. (CARVALHO, 1994, p.73).

É interessante notar que nos relatos, mesmo aqueles peregrinos que se autodenominam católicos não-praticantes, ou mesmo pertencentes a outras religiões, acabam frequentando os serviços religiosos ao longo da rota, muitas vezes escrevendo com emoção seus sentimentos durante a celebração de uma missa.

Contudo, surgem observações e críticas à própria religião católica. Se por um lado agrada o mistério<sup>95</sup> e a solenidade dos cultos, por outro incomoda a Igreja enquanto instituição, como podemos observar no seguinte relato:

Na hora designada, fomos todos à missa, ciceroneados pelo simpático hospitaleiro, que com muito orgulho expunha detalhes da igreja de seu povoado. Para meu espanto, o ritual durou brevíssimos dez minutos, com as palavras do culto sendo cuspidas automaticamente tanto pelo sacerdote quanto pela assistência! Fiquei literalmente escandalizado. O padre, que conhecemos em meio à sua azáfama de trocar de roupa e partir para outro povoado, onde outra celebração o aguardava, revelou-se pessoa cordata. O problema é que era responsável por inúmeras paróquias: ou suas missas duravam dez minutos, ou faltaria com seu dever em algum lugar! Fiquei me perguntando onde é que ficava a *religião* no meio de tantos *compromissos*... Se a igreja evangélica aparecesse por ali, com o arrebatamento que lhe é peculiar, seria o fim do rebanho católico. Julguei compreender mais um pouco da enorme expansão dos evangélicos no Brasil: a igreja católica envelheceu, perdeu contato com os seus fiéis, passando a pôr mais foco nos rituais enquanto “forma” do que na *essência*, ou seja, abandonou o simbolizado pelo símbolo... Como resposta, o óbvio: nas missas quase se viam apenas mulheres idosas; homens, pouquíssimos; jovens, nem pensar! Por isso, parecia haver certa cumplicidade entre o Sr. Juan e o pároco, numa espécie de esforço para aumentar o número de pessoas presentes à celebração. (KHALIL, 2004, p.238).

---

<sup>95</sup> Rudolf Otto designa mistério como “[...] aquilo que não é nem concebido nem compreendido, o extraordinário e o estranho, sem indicar com precisão a qualidade. (...) realidade positiva que se manifesta exclusivamente nos sentimentos”. (OTTO, 1992, p.22). O teólogo Ênio José da Costa Brito, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, elucida que a palavra “mistério” originalmente quer dizer “[...] percepção do caráter escondido, incomunicado de uma realidade” e que “[...] não possui um conteúdo teórico, mas está ligada à experiência religiosa.” (BRITO, 1996, p.108).

Como vimos, o autor relata um fato muito discutido no ambiente das ciências da religião: o avanço das igrejas evangélicas e a perda de fiéis, sobretudo os jovens, no catolicismo. Questiona o papel da religião quando observa o modo como esta lhe é apresentada, numa missa feita às pressas em uma igreja do interior da Espanha. O teólogo João Batista Libânio (1991, p.07) parece reafirmar a impressão relatada pelo peregrino ao escrever que

A maior força religiosa institucional do país, a Igreja Católica, vê-se às voltas com subidas e descidas de receptividade. Em dado momento, desponta como a instituição de maior credibilidade. Noutra, recebe o embate de críticas as mais diversas por atitudes suas julgadas defasadas. Outros acusam-na pela perda de certa sacralidade em detrimento do compromisso social.

Mas não são somente críticas que aparecem nos relatos; o mesmo peregrino, autor da citação anterior, reconhece que existe na religião católica algo mais forte do que a atual crise que se lhe atribui:

Procurei participar da celebração da melhor forma possível, decodificando conceitos que considero superados, como os de “culpa” e “pecado”. Esforçava-me para me manter em comunhão com as demais pessoas presentes. Um dos pontos altos da missa se deu com a troca de cumprimentos. (...) Durante esse ritual, chamou-me a atenção um senhor de idade bastante avançada que, sentado na outra ponta do banco, uma fileira atrás de mim, fez questão de se deslocar para vir me procurar. Com tanto empenho em fazer contato à luz da essência Crística, não pude deixar de me emocionar profundamente no momento da eucaristia. Ao ouvir as palavras que teriam sido pronunciadas por Jesus por ocasião da última ceia, transportei-me para aquela época e me imaginei estando na presença do Mestre. Como era bonito ver as pessoas, depois de tantos séculos, fazendo fila para poderem celebrar a união em torno de seus ensinamentos... Naquele momento, eu deixava de julgar a eficácia do Cristianismo no dia a dia, para enxergar unicamente o quanto era preciosa a circunstância de ter as pessoas em volta da mesa do *banquete*, buscando, na simbologia da “carne” e do “sangue”, a identidade do espírito. (KHALIL, 2004, p.264).

Retomando nossa reflexão inicial, vamos perceber que os peregrinos possuem uma espiritualidade que, de modo geral, encontra-se ainda muito

marcada pela religião católica mas distante de seus dogmas e de seu discurso muitas vezes considerado ultrapassado. Por outro lado, temos que ter em mente que a maioria das pessoas não acompanha (ou não faz questão de acompanhar) os esforços da Igreja em tentar absorver as mudanças advindas da modernidade, sendo que em muitas vezes as críticas nascem dentro da ignorância que o participante tem de sua própria religião. Entrar nessa discussão seria ir muito além do nosso escopo, mas é interessante registrar que isso pode ser observado nos relatos em alguns momentos.

Em uma obra em que trata da ética no novo milênio, o Dalai-Lama, líder espiritual do Tibet, faz uma concisa distinção entre religião e espiritualidade que merece ser destacada por ir ao encontro de nossas idéias:

Na realidade, creio que há uma importante distinção a ser feita entre religião e espiritualidade. Julgo que a religião esteja relacionada com a crença no direito à salvação pregada por qualquer tradição de fé, crença esta que tem como um de seus principais aspectos a aceitação de alguma forma de realidade metafísica ou sobrenatural, incluindo possivelmente uma idéia de paraíso ou *nirvana*. Associados a isso estão ensinamentos ou dogmas religiosos, rituais, orações, e assim por diante. Considero que a espiritualidade esteja relacionada com aquelas qualidades do espírito humano- tais como amor e compaixão, paciência, tolerância, capacidade de perdoar, contentamento, noção de responsabilidade, noção de harmonia- que trazem felicidade tanto para a própria pessoa quanto para os outros. Ritual e oração, junto com as questões de *nirvana* e salvação, estão diretamente ligados à fé religiosa, mas essas qualidades interiores não precisam estar. Não existe, portanto, nenhuma razão pela qual um indivíduo não possa desenvolvê-las, até mesmo em alto grau, sem recorrer a qualquer sistema religioso ou metafísico. É por isso que às vezes digo que talvez se possa dispensar a religião. O que não se pode dispensar são essas qualidades espirituais básicas. (DALAI-LAMA, 2006, p.25).

É o que vemos em nossos autores peregrinos; em suas experiências, o compromisso religioso tem menos importância do que a conduta espiritual. Talvez, por não se considerarem religiosos<sup>96</sup> praticantes, o que os isenta de quaisquer condutas e dogmas, sentem-se livres para vivenciar a espiritualidade

---

<sup>96</sup> Lembramos, mais uma vez, que não incluímos em nosso estudo os relatos publicados por peregrinos pertencentes ao corpo interno de alguma ordem religiosa.

que melhor resposta à sua busca, assumindo o perfil dessa nova espiritualidade tal como proposta por Heelas e seus colegas em sua pesquisa.

Antes de continuarmos com essa nossa aproximação entre a peregrinação contemporânea a Compostela e a espiritualidade, em particular aquela observada entre os peregrinos brasileiros, acreditamos que seria interessante e relevante ao tema fazer uma abordagem panorâmica sobre a espiritualidade do peregrino jacobeo na Idade Média.

### A religiosidade do peregrino medieval

*Solvitur ambulando.* Isso se resolve caminhando.

Santo Agostinho

Ao contrário do que se pode pensar sobre os peregrinos medievais, nem todos caminhavam a Santiago de Compostela movidos pela devoção ao apóstolo, embora este provavelmente fosse o principal e mais aclamado motivo: o contato com as relíquias de um santo mártir que, por sua vez, foi discípulo direto e um dos prediletos de Jesus Cristo. Para o homem medieval, a simples presença diante das relíquias de um santo ou santa era motivo suficiente para valer a pena qualquer sacrifício, uma “[...] ocasião privilegiada para entrar em contato com o outro mundo e principalmente para captar, para seu proveito, o dinamismo benéfico que delas emanava...” (VAUCHEZ, 1995, p.25)

Sendo ou não verdade que pertence a Tiago Maior os restos mortais que estão encerrados na urna de prata sob o altar da basílica compostelana<sup>97</sup>, o fato é que o tempo e a fé de milhões de peregrinos ao longo dos séculos se encarregaram de dotar ao lugar o posto de um dos maiores locais de culto às

---

<sup>97</sup> Tal insinuação tem motivo: há muito que alguns autores discutem a possibilidade de que os restos encontrados nas escavações da Catedral seriam de Prisciliano, bispo de Ávila, condenado e executado no século IV como o primeiro heresiarca (líder de hereges) da Igreja de Roma por sua reação contrária ao cristianismo nascido após o Concílio de Nicéia em 325. (cf. MARTINEZ, 2002, p.37). Juan Atienza (2004, p.33) afirma que “Prisciliano foi o primeiro herege oficialmente entregue ao braço secular para ser executado em Trévis (385), d eonde foi recolhido por fiéis adeptos para ser devolvido à sua Galícia natal, seguindo, entre o fervor popular, quase o mesmo caminho que logo haveria de se converter no Caminho de Santiago.”

reliquias de um santo no Ocidente. Há uma força que parece atrair pessoas de todas as partes do mundo ao túmulo de Santiago, embora nem sempre se tenha presenciado um fluxo tão grande de peregrinos à cidade compostelana, acostumada a conviver com períodos de maior ou menor afluxo de pessoas à sua catedral.

Estamos atravessando um período histórico onde se presencia uma retomada fantástica da peregrinação jacobea, tal qual observada no auge do período medieval (séculos XI ao XIII); a chegada ao santuário compostelano marca o fim e, dependendo da leitura que se faça, o início da verdadeira peregrinação, numa dicotomia que encerra o verdadeiro valor desse fenômeno.

O culto das relíquias atesta que “[...] a qualquer corpo santo, assim como a qualquer fragmento seu, é atribuído de fato um poder intrínseco” (GAJANO, 2002, p.452). Talvez seja este um dos motivos que leve tantas pessoas ao santuário compostelano, mas certamente não o único e, provavelmente, nem mesmo o principal nos dias de hoje.

Entretanto, não podemos desconsiderar a excepcional presença simbólica que envolve todo o processo da peregrinação jacobea, e isso seguramente inclui a relação dos peregrinos com a chegada à catedral compostelana, ou, em outras palavras, o contato dos peregrinos com o corpo do santo que deu nome à peregrinação. Esse contato com o corpo é tão necessário e presente que permanece viva a antiga tradição de se “abraçar” o apóstolo (a imagem barroca de Santiago) quando da chegada à catedral.

A escritora e crítica de arte norte-americana Eleanor Munro, em sua premiada obra sobre peregrinações, nota que a questão do comércio de relíquias, tão comum na Idade Média, só poderia ter funcionado tão bem porque havia uma atração psicológica e conceitual por aqueles objetos.

Quanto a um significado mais profundo, é estranho saber que depois que Paulo suspendeu a exigência de circuncisão dos gentios do sexo masculino aumentou o culto do martírio violento, que pode ser denominado circuncisão de corpo inteiro e posterior retomada das partes do santo por meio de um culto comunal delas. A trilha do significado disso é interessante. A palavra ‘reliquia’ vem de *relinquere* (abandonar). A alma abandonada para a eternidade. A carne se decompõe. Mas

permanece uma partícula, um pequeno elo entre os mortos e os vivos, como um ponto de implosão dialética que corresponde ao Ponto do Diamante do budismo. (MUNRO, 1992, p. 198).

Com efeito, podemos refletir sobre a idéia de Santiago funcionar como esse “elo entre os mortos e os vivos”, como afirma Munro na citação acima e também na seguinte citação de Sofia Boesch Gajano, historiadora especializada em história da santidade e do culto aos santos:

Desde a origem, a importância central do corpo durante a vida e após a morte constitui, qualitativa e quantitativamente, o aspecto primordial do culto dos santos. Lugar de uma inscrição visível do percurso espiritual, o corpo do santo testemunha a possibilidade de uma unidade entre o homem e o divino que a morte- quer dizer, a união da alma com Deus- não poderia interromper, apenas reforçar. (...) O túmulo “garante” a dupla presença do santo no Céu e na terra, e é por esta razão o lugar privilegiado da mediação entre os fiéis e Deus, a garantia de salvação sempre “disponível” contra as calamidades, as doenças, os perigos que podem ameaçar os indivíduos ou a coletividade, e, ao mesmo tempo, uma garantia de salvação para a alma dos defuntos enterrados “junto aos santos”. (GAJANO, 2002, p. 462).

A espiritualidade peregrina tem presente essa relação com a sacralidade dos restos mortais transformados em relíquias, mais nas peregrinações medievais do que nas contemporâneas; o que se observa, no entanto, é que na leitura que fizemos dos relatos não se nota mais a questão da salvação, tão buscada pelo homem medieval, mas uma sensação de missão cumprida por haver conseguido chegar até seu destino final. Isso tem a ver com a leitura simbólica que se faz da própria peregrinação a Santiago, cada vez mais distanciada de uma peregrinação piedosa e sofridora.

Também não podemos deixar de observar que não existe uma relação devocional entre os peregrinos brasileiros e São Tiago Maior, cuja presença no Brasil nunca foi tão marcante quanto nos países vizinhos de língua espanhola<sup>98</sup>; esse fato ajuda a compreender o descompromissado contato

---

<sup>98</sup> Na obra “Galicia, Santiago y América”, editada pela Xunta de Galicia em comemoração ao V centenário do Descobrimento da América, temos uma interessante e valiosa pesquisa sobre a presença de Santiago na

entre esses peregrinos e as relíquias do santo de Compostela. Não havendo uma ligação emocional e religiosa marcante com o santo, a emoção recai muito mais no encerramento da jornada (quando chegar à cidade ou à catedral é o que importa) do que no próprio encontro e contato com as relíquias. Devemos notar que a cidade de Santiago de Compostela possui hoje a mesma importância simbólica que as relíquias para aqueles peregrinos medievais, pois representa o papel de *Axis Mundi*, o eixo, o centro do mundo, papel que se estende também à Catedral compostelana<sup>99</sup>.

[...] qualquer templo ou palácio e, por extensão, qualquer cidade sagrada e qualquer residência real são assimilados a uma “montanha sagrada”, sendo assim elevados a “centros”, por sua vez, sendo o templo ou a cidade sagrada o lugar por onde passa o *Axis mundi*, são por isso olhados como o ponto de junção do Céu, da Terra e do Inferno. (ELIADE, 2002, p.302).

Diversos estudos apontam que pelas trilhas de Santiago havia de tudo: viajantes motivados pela curiosidade em querer conhecer coisas novas, como se pode averiguar na literatura odepórica dos viajantes europeus daquela época; negociantes interessados em aumentar suas rendas pelos burgos das rotas jacobeanas; os peregrinos *pro fame*, aqueles que peregrinavam como modo de sobreviver à miséria e contando com o apoio da rede hospitalária distribuída ao longo dos caminhos e a peregrinação forçada, onde peregrinos caminhavam sob rigorosas condições como forma de cumprir pena de certos delitos. (SINGUL, 1999).

Nada parece haver mudado desde então: continuamos a encontrar pelas trilhas jacobeanas os mais diversos tipos de pessoas, tal como no período medieval, e o que nos causa surpresa é que certos aspectos parecem ter mudado muito pouco no decorrer desse tempo. Um exemplo surpreendente encontramos no estudo do medievalista francês André Vauchez sobre a

---

América. Nesse contexto, o Brasil não tem mais do que duas pequenas citações, tratando sobre a “falta de preocupação cultural e de consciência galega” na sociedade brasileira (p.44) e da chegada de um “importante contingente galego” ao Brasil no período de pós-guerra (p.49). Sobre o culto jacobeano, bastante ativo em alguns países latinos, não aparece nenhuma menção à sua presença no Brasil. (LÓPEZ et al., 1993)

<sup>99</sup> Eliade (1999) afirma que o templo também constitui uma *imago mundi* (idéia de que o santuário reproduz o universo em sua essência) e que, simbolicamente, este situa-se no “Centro do Mundo” (*Axis*

espiritualidade na Idade Média Ocidental (séculos VIII a XIII). Ao abordar a religiosidade popular e a espiritualidade cristã (especificamente no limiar do século XI), Vauchez descreve uma situação que se nos mostra interessantemente atual, como verificamos a seguir:

[...] as massas se contentavam com algumas práticas religiosas, no contexto de uma vida que não era religiosa: abster-se de relações conjugais nos tempos prescritos, jejuar na quaresma, assistir à missa dominical e pagar o dízimo. Percebe-se que o desejo do divino que podia existir neles não ficava satisfeito com esse programa de perspectivas limitadas. Assim, ficavam tentados a procurar em outro lugar uma resposta para suas expectativas. Deparamos aqui com a questão muito delicada da religiosidade popular. (...) Pressentimos que a vida espiritual das massas transbordava dos limites obrigatórios da instituição eclesiástica, e até do dogma cristão. (...) Mesmo nas regiões cristianizadas de mais longa data, a religião oficial ainda era apenas, em muitos casos, um verniz que recobria superficialmente elementos heterogêneos qualificados de “superstições” pelos clérigos. (...) Em outro trecho de seu tratado (*Corrector sive medicus*, escrito pelo bispo Burchard, de Worms), ele faz ao seu penitente a seguinte pergunta: “Fizeste tuas preces em outro lugar que não fosse a igreja, perto de uma fonte ou de pedras, perto de árvores ou na encruzilhada de caminhos?” Outros penitenciais sancionam a confiança nos amuletos e nos sortilégios, a crença nas feiticeiras, nos bruxos e nos maus espíritos. Essas descrições, apesar de sua imprecisão, obrigam a indagar que idéia tinham de Deus a maioria dos contemporâneos de Carlos Magno ou de Hincmar: talvez ele fosse percebido como uma força misteriosa, que podia se manifestar a qualquer momento e em qualquer lugar. (VAUCHEZ, 1995, pp.22-24).

Essa “força misteriosa” a que se refere Vauchez, que se manifesta “em qualquer momento e lugar” é uma citação constante nos relatos dos peregrinos brasileiros, dos quais citaremos alguns para ilustrar:

Comecei a subir e logo pensei que esse dia seria igual ao anterior. Até o Alto del Poio foi praticamente subida. Sabia que se eu estava ali para adquirir um aperfeiçoamento pessoal, teria de renovar meu interior. Essa mudança não era visível, mas eu sentia algo estranho em alguns minutos durante a caminhada; sentia um estado de purificação, sentia em minha mente uma luz forte; o interessante era que essa luz me

---

*Mundi*). Nos relatos, a Catedral ora pode ser interpretada simbolicamente como *Axis Mundi*, ora como *imago mundi*.

orientava cada vez mais e mais a ficar em um estado de espiritualidade que até então nunca tinha acontecido. Eu estava calmo, era pura paz interior, (...) a solidão me dava mais uma chance de ouvir Deus nos meus pensamentos. (CALIMAN NETO, 2004, pp.103-4).

É o Caminho fazendo sua sensibilidade elevar-se, a sua emoção aflorar, a sua religiosidade se manifestar através da crença e fé em Deus, que se apresenta das mais diferentes formas; que arrebatava de você as melhores sensações, deixando entreabertas as passagens para o céu interior, que cada um tem, porém, nem todos conhecem. (GALVÃO, 2005, p.47).

As paisagens da Galícia, de tão deslumbrantes, têm o condão de impelir o espírito à oração, e não é preciso “crer em Deus” para isso, pois o sentido do sagrado pode ser experimentado por qualquer pessoa, independentemente de credos ou ideologias, enfim, do nome que se possa dar à experiência... (KHALIL, 2004, p.329).

Eu confirmara o que sempre soubera; fisicamente as forças da natureza eram infinitamente superiores a mim. E aprendi que existe uma força superior a tudo o que nos cerca e que essa força pode vir para dentro de nós, basta entrarmos em comunhão com ela. (REIS, 1998, pp.192-3).

André Vauchez (1995, p.07) afirma que para a maioria dos autores, a espiritualidade “[...] exprime a dimensão religiosa da vida interior e implica uma ciência de ascese, que conduz, pela mística, à instauração de relações pessoais com Deus”. Partindo dessa premissa, iremos nos próximos itens desse capítulo tentar compreender melhor a espiritualidade peregrina ao mesmo tempo em que buscaremos construir um perfil desses caminhantes.

## 4.2 A PEREGRINAÇÃO COMO PENITÊNCIA

A única verdadeira sabedoria vive longe da espécie humana, lá fora, na grande vastidão, e só pode ser atingida através do sofrimento. Só a privação e o sofrimento abrem o entendimento para tudo o mais que se esconde.

Joseph Campbell, *O poder do mito*.

No item anterior estudamos a espiritualidade peregrina dentro de um panorama geral, na tentativa de construir uma base para que pudéssemos explorar características mais particulares dos aspectos espirituais relacionados à peregrinação jacobea. Neste item, termos tais como sofrimento, sacrifício e penitência serão abordados de modo a mostrar como interferem na busca espiritual dos peregrinos.

Para Aldo Natale Terrin, (2004a, p.376) há uma explicação fundamentada na espiritualidade dos peregrinos que

[...] parecem sugerir-nos que é necessário compreender Deus de modo diferente. Ele não é um objeto deste mundo, está distante e próximo, está nos céus como está dentro de nós. Pôr-se a caminho, procurá-lo em outro lugar, sofrer na busca é o melhor modo de sentir a sua falta e de ter d'Ele uma imensa e insaciável nostalgia.

De todos os sentimentos cabíveis numa experiência como a da peregrinação compostelana, que se diferencia das demais peregrinações ocidentais principalmente pela duração de sua jornada, o sofrimento é possivelmente o mais passível de controvérsias. Um dos motivos, talvez o motivo por excelência, seria a compreensão individual que cada um faz do fenômeno da própria peregrinação enquanto processo de transformação.

Um exemplo prático - e clássico desde sempre entre peregrinos jacobeos - é a afirmação de que “o Caminho não é uma penitência”, seguido da quase inevitável pergunta “o que é que eu estou fazendo aqui?”, geralmente usada quando se busca uma desculpa que justifique o abandono de uma situação de risco, cansaço, aborrecimento ou algo que afaste o peregrino de sua margem de conforto; um dia de chuva, estradas enlameadas, sendeiros percorridos à beira de rodovias movimentadas, músculos fatigados, a solidão das mesetas espanholas, qualquer coisa que implique um maior ou menor tipo de sacrifício, tudo isso pode servir de pretexto para abandonar certas etapas difíceis do Caminho.

Qual seria, então, o papel do sofrimento e do sacrifício na experiência da peregrinação?

Antes de mais nada, precisamos entender o significado mais amplo dos termos acima mencionados. A palavra penitência, no contexto em que é usada nos relatos, está fortemente associada à noção do pecado, de modo que, tomar o Caminho como uma penitência equivaleria a percorrê-lo como forma de pagar pelos pecados cometidos. Diferente da penitência sacramental, que na prática equivale ao ato da confissão, que de qualquer forma não deixa de ter relação com o pecado (confissão dos pecados); do latim *poenitentia*, o vocábulo carrega o significado de “arrependimento, pesar, dor”, e nos remete, como não poderia deixar de ser, à idéia do sofrimento, do latim *sufferre*, suportar, tolerar, padecer dores físicas ou morais.

Essa breve explicação serve apenas para ilustrar o que observamos nos relatos: para que a idéia de sacrifício seja entendida em uma dimensão teológica cristã, o peregrino ou a peregrina precisam ter consciência do próprio significado cristão de suas jornadas; não estamos afirmando com isso que não encontraremos na literatura odepórica a presença da dor e do sacrifício na vivência dos peregrinos, mas quando estas aparecem, não são associadas (salvo raras exceções) à noção de sacrifício corporal que alude à imagem de Cristo sofredor e redentor da humanidade.

Em seu estudo sobre as devoções populares, José Carlos Pereira (2001, p.90) aborda a questão da eficácia simbólica do sacrifício como “[...] mediação entre aquele que se sacrifica e a divindade à qual o sacrifício é oferecido”, atitude que pode ser desde um ato de penitência ou uma oferenda, imbuída aí a idéia de fazer algo em prol de uma divindade”. Continua seu raciocínio afirmando que, geralmente, “[...] o bem oferecido é a própria pessoa que se doa através de atitudes, ou depositando na sala de promessas, réplicas de partes do próprio corpo, fotografias, objetos pessoais, enfim, uma infinidade de ex-votos relacionados ao devoto e à graça alcançada...”; essa conduta, muito marcante na religiosidade popular brasileira, não irá aparecer na Catedral Compostelana.

Contudo, há um detalhe interessante que de certa forma serve para afirmar e reforçar a colocação de Pereira: em diversas ocasiões e em épocas

variadas, nunca nos passou despercebido um fato que sempre se repete. Sob o altar da catedral de Santiago de Compostela descansam os restos de Santiago Zebedeu, guardados numa urna de prata; o acesso ao local se dá por uma escada lateral, que desemboca em uma pequena sala (catacumba). Nessa sala há uma abertura, cujo acesso está impedido por uma grade, que leva até o espaço onde se encontra a urna. A distância entre o visitante e a urna não deve ter mais do que dez metros de um corredor estreito. Nessa pequena distância, que separa o observador do objeto devocional, sempre há objetos deixados por devotos ou visitantes, quase sempre fotografias e pequenos bilhetes, e em pelo menos duas ocasiões vimos uma vela acesa do lado de dentro da grade. Vale lembrar que tal atitude não é de forma alguma estimulada pela igreja compostelana: assim que se nota que alguém jogou algo dentro desse corredor de acesso à urna, algum encarregado trata de dirigir-se ao local para retirar os objetos ali deixados.

Outro ponto que José Carlos Pereira traz à luz e que se enquadra também na experiência peregrinatória jacobea vem no que ele chama de cumplicidade entre os devotos e o santo, presente nas manifestações devocionais dos romeiros. Diz o seguinte:

O Cristo Crucificado, sofredor, que desperta no devoto a resistência necessária para enfrentar os sofrimentos. A imagem do Cristo sofredor motivando-os, de certa forma, a imitá-lo. Esses gestos de 'imitação sacrificial' impedem o desespero e resgata a esperança. Portanto, a devoção sacrificial faz do sacrifício divino o bálsamo para o sacrifício (sofrimento) humano. (PEREIRA, 2001, p. 99).

Essa *imitatio* tal como colocada na citação de Pereira é uma questão muito presente na peregrinação jacobea. Se Santiago apóstolo não tem o mesmo alcance devocional que Cristo ou Maria, o mesmo não se pode dizer de sua forte presença arquetípica dentro do contexto da peregrinação jacobea. Nesse sentido, Tiago é muito mais do que um mediador entre os homens e Deus (ou Cristo), ele é a representação mesma daquilo em que deseja se transformar o peregrino.

A identificação com o santo não se dá no âmbito devocional, mas na esfera simbólica: o peregrino se enxerga refletido em Santiago, que serve

como modelo a ser seguido para enfrentar o desafio da peregrinação. Nisso nos aproximamos da afirmação de Pereira, sobre a cumplicidade entre o santo e o devoto. A diferença reside no fato de que, para os brasileiros, não se descortina nos relatos um perfil devocional entre eles e Santiago; não é um santo, no sentido popular daquele a quem se paga uma promessa ou se faz um pedido, mas um companheiro de jornada, a quem se deve prestar homenagem mais pelo fato de ser aquele pela qual a peregrinação foi criada, do que pela sua própria biografia de apóstolo martirizado.

A antropóloga Nieves Herrero, da Universidade de Santiago de Compostela, diz o seguinte sobre a questão do sacrifício na peregrinação:

No sistema da peregrinação tradicional, o sacrifício físico tem um significado predominante que se enquadra numa coordenada teológica e filosófica: a peregrinação é uma forma de penitência orientada pelo que Victor Turner denomina de “paradigma do *via crucis*” que está em relação com o sacrifício redentor de Cristo, com o problema da relação entre alma e corpo, com a doutrina da ressurreição, etc...etc... (HERRERO, 1995, p.467).

Aproveitemos a citação de Herrero para entendermos essa questão do “paradigma do *via crucis*” proposta pelo antropólogo norte-americano:

Por trás das jornadas da Cristandade esconde-se o paradigma da *via crucis*, com o elemento adicional do purgatório dos homens caídos. Enquanto monges contemplativos e místicos poderiam fazer viagens de salvação interior diariamente, aqueles pertencentes ao mundo tinham que exteriorizar suas viagens nas raras aventuras da peregrinação. Para a maioria, a peregrinação era a maior experiência liminal da vida religiosa. Se o misticismo é uma peregrinação interior, a peregrinação é o misticismo exteriorizado. (TURNER, 1978, pp. 6-7).

Percebe-se que Turner trabalha na passagem acima destacada uma idéia de forte cunho teológico, como notou Nieves Herrero. Ainda que não tenhamos a intenção de nos aprofundarmos nessa discussão teológica, acreditamos na importância de entender um pouco melhor a questão do sacrifício dentro da dinâmica da peregrinação. Ao folhear um álbum de fotos do Caminho quando de sua estadia no refúgio de Pamplona, um peregrino

encontra um postal com a imagem de Santiago e anota os seguintes dizeres em seu diário:

‘Todos llevan la Cruz para pasar el Sendero de la vida. La diferencia está en que unos la llevan exteriormente y protestando contra su peso molesto y otros interiormente, aceptando su carga con amor. Los primeros terminan el camino cayendo aplastados por ella en la tumba y los segundos levantados por sus brazos entran triunfalmente en la eternidad.’ No silêncio do apartamento, fiquei pensando que a mochila é a cruz do peregrino e que, se a via-crúcis do Caminho termina em Santiago de Compostela, a via-crúcis de todos nossos dias só termina quando saímos desta vida. (REIS, 1998, p.30)

Nota-se que a visão que se tem do sofrimento e da penitência, quando percebida de maneira mais consciente como podemos observar no pequeno trecho destacado acima, é muitas vezes entendida de maneira metafórica; a mochila substitui a Cruz e o Caminho é o Calvário que se tem de percorrer para atingir a salvação. Ainda assim, não encontramos em nenhum dos relatos alguém que houvesse decidido peregrinar tendo como objetivo algo que se aproximasse de um ato de expiação, como parece indicar o relato de um peregrino paulista:

Sou um pecador. Foi aí que comecei a entender o significado do Caminho. Eu teria de polir a minha vida, eu estava sujo, cheio de impurezas e quem sabe esse sacrifício de andar a pé 850 quilômetros me faria limpar-me um pouco, ser um pouco mais tolerante com o próximo (CALIMAN NETO, 2004, p. 58).

Embora faça parecer que sua peregrinação tenha sido um meio para poder expiar os pecados, nunca foi sua intenção nem seu propósito de caminhada, o que se pode comprovar na leitura integral de seu diário; bem mais comum, como escreve outro peregrino, é a noção de que

Essa penitência do peregrino não é aquela idéia terrível que se imagina como penitência, mas sim um ato de louvor ao Criador. Temos essa possibilidade de estar nesses lugares, vermos e vivenciarmos tudo isto...Podemos e devemos louvar ao Senhor em qualquer lugar, mas, às vezes, precisamos fazer uma

manobra radical, participar de algo assim para que acordemos. (BRITO, 2000, p.49).

O antropólogo Carlos Alberto Steil, em seu estudo sobre as romarias ao santuário de Bom Jesus da Lapa (Bahia), presenciou a importância e a ênfase dada ao sacrifício entre os romeiros do sertão:

O ato da peregrinação está efetivamente marcado por uma visão do sacrifício, associada ao sacrifício do Bom Jesus, de forma que cada romaria significa, em menor escala, uma repetição do sacrifício da cruz. Trata-se, na verdade, de um sacrifício auto-infligido que retira seu significado sagrado da tradição católica que associa a flagelação corporal e outras formas de tortura voluntária à penitência e ao perdão dos pecados. Nas conversas sobre a peregrinação, os romeiros geralmente enfatizavam as dificuldades da viagem e o sacrifício que envolve os dias na Lapa, reiterando este sentido penitencial. Pecado e sofrimento estão intimamente interconectados na tradição cristã, e a romaria traz para a cena esta conexão, fazendo com que cada peregrinação seja vivida como uma *performance* do drama escatológico da salvação. Este sentido penitencial, associado ao perdão dos pecados, pode ser observado nas atitudes dos romeiros durante a própria romaria. (STEIL, 1996, p.110).

Um autor espanhol que escreve sobre o Caminho numa perspectiva cristã com influência da psicologia afirma ser a peregrinação uma viagem arriscada e sujeita a dores, como podemos ler a seguir:

A viagem para o interior de si mesmo é verdadeiramente arriscada. Não é uma viagem fácil. Prova disso é que muitos poucos a empreendem. A maioria da humanidade não se atreve a fazê-la até o fim. Os riscos que bloqueiam sua decisão de caminhar para si mesmo são, talvez, encontrar-se com alguém de quem não vai gostar, com um desconhecido, com suas zonas escuras e inexploradas. Esse caminho não pode ser feito sem a travessia de uma zona difícil, na qual a dor está presente como parte de nós mesmos. Não se pode dar à luz uma nova consciência de si mesmo, um novo autoconceito, sem dor. Também nos surpreenderá a alegria de nos encontrar, de ser unificadamente, mas as crises de crescimento que supõem esse caminho interior passam, com frequência, pela dor de dar à luz. (GARCÍA-MONGE, 2003, p.19).

Passamos a ver a questão da dor e do sofrimento numa ótica mais próxima da psicologia<sup>100</sup>, uma dor que se instala mais na alma do que no corpo, necessária para quem deseja subir degraus no plano de uma evolução consciencial, o que não quer dizer que nos afastamos do plano religioso/espiritual. O fato é que essa idéia condiz mais com o perfil que encontramos nos relatos, que pouco se acercam do discurso teológico penitencial. Tomemos alguns exemplos:

O Caminho se faz com o sacrifício do corpo e da mente. Estou certo? A resposta foi anotada em meu diário: é interessante verificar que o corpo dói, a alma dói, a mochila pesa, mas algo, uma força, uma energia inacreditável, nos impulsiona a andar, a seguir em frente, a continuar, por maior que seja a vontade de parar. (RIBEIRO, 2004, p.61).

Não sabíamos quanto faltava, não podíamos beber toda a água, não tínhamos onde descansar. Que sofrimento! Os pensamentos se voltavam para aqueles que tanto sofrem neste mundo, pedi a Deus por nós e por todos os aflitos. Aquela experiência era um exemplo real dos obstáculos que devem ser superados, com força e esperança, para se alcançar sucesso nas jornadas da vida. (MACHADO, 2003, p.56).

Lentamente, fui sentindo minha fé fragilizar-se. Veio-me à mente a imagem de uma corda que se vai esticando, esticando, e, cada vez mais delgada, atinge a espessura de uma teia de aranha, pouco faltando para se romper...Em contrapartida, lembrava-me das inúmeras *experiências* de fé. Há tempos Deus deixara de ser uma “idéia”, um “conceito abstrato”, passando a ser um *fato* em minha vida. *Sabia* disso, embora não pudesse senti-lo naquele momento de calvário. Ora, o próprio Jesus não teria bradado, no momento final de sua agonia na cruz: “Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?”. (KHALIL, 2004, p.136).

---

<sup>100</sup> Recentemente, chamou-nos a atenção uma notícia publicada em diversos periódicos espanhóis falando sobre a “Síndrome del Camino”. Aconteceu em 26/09/2007 em Santiago de Compostela o XI Congresso Nacional de Psiquiatria. Uma equipe de médicos psiquiatras de Burgos (cidade localizada na metade do Caminho francês) liderada por Jesús de la Gándara afirmou que os peregrinos propensos a sofrer os transtornos caem antes como consequência do cansaço, da dureza da viagem sob o sol, a chuva e a neve, da mudança radical de atividade, da convivência com desconhecidos no albergue ou da total solidão da senda; das paisagens que se sucedem desde o amanhecer até o pôr do sol; dos monumentos e da vertente espiritual da peregrinação. “Havia muito tempo que os especialistas em estudos jacobeos reclamavam de um estudo como este”, afirmou o médico, porque “o Caminho de Santiago é um grande manicômio ambulante”. Em tempo: o perfil do peregrino afetado pela síndrome é o de homens (70% dos casos) por volta dos 40 anos e quase nunca estrangeiros e que, na metade dos casos (foram 38 os peregrinos analisados), contaram com antecedentes psiquiátricos, stress ou problemas de adaptação. Disponível em: [http://www.elpais.com/articulo/Galicia/sindrome/peregrino/elpepuespgal/20070927elpgal\\_21/Tes](http://www.elpais.com/articulo/Galicia/sindrome/peregrino/elpepuespgal/20070927elpgal_21/Tes). Acessado em 16 mar. 2008.

Sem dúvida a dor e o sofrimento, aliadas a sacrifícios de variadas ordens, são fundamentais para dotar a experiência da peregrinação de um conteúdo espiritual muito forte e presente, fácil de se encontrar nos relatos; essa busca que permeia a peregrinação particular de cada um ao encontro do sagrado (aqui entendido de modo bastante subjetivo como convém ao termo) demonstra que “[...] o sacrifício da caminhada adquire o seu sentido próprio, *sacra facere*, faz sagradas as coisas e pessoas ao redor.” (FERNANDES, 1994, p.25).

### Peregrinos, romeiros e turistas

Os verdadeiros viajantes são  
aqueles que partem por partir.

Charles Baudelaire

Parece-nos interessante, a partir daqui, buscarmos algumas definições que visem diferenciar a peregrinação de uma viagem turística, ou de um turismo religioso. Neste sentido, Edin S. Abumanssur, que organizou uma obra sobre turismo religioso numa perspectiva antropológica sobre religião e turismo, faz o seguinte aporte:

As peregrinações, observadas por uma ótica antropológica como um fenômeno religioso, possibilitam que levemos em conta o componente sacrificial e purgativo dessas deambulações. Os elementos lúdicos e de gratuidade também estão presentes nas romarias, é certo, mas os elementos mais propriamente religiosos acabam por empurrar esse fenômeno para além do campo turístico. Embora o peregrino também se divirta em sua peregrinação, é o compromisso religioso que o faz relevar as condições precárias em que se dá a sua viagem e, inclusive, aceitar o desconforto como um componente religioso da romaria. Numa perspectiva exclusivamente turística, ainda que seja do “turismo religioso”, esse elemento do desconforto necessário não é algo concebível ou aceitável. (ABUMANSUR, 2003, pp.56-57).

Mais à frente, Abumanssur (2003, p.58) observa a condição penitencial- mas também ligada ao prazer para quem possuísse recursos financeiros- que tinham as peregrinações na Idade Média, notando que o peregrino moderno

“[...] comporta-se como um turista à medida que a religião mesma se torna objeto de consumo”.

Apesar de encontrarmos uma certa distinção entre uma peregrinação como a de Santiago de Compostela e as romarias aos lugares santos, tão próprias da religiosidade popular, não temos como negar que em ambas, tanto na peregrinação quanto na romaria, o sacrifício se faz presente.

Em sua tese de doutorado sobre as peregrinações a Santiago de Compostela e a sociedade feudo-clerical na Península Ibérica, o historiador medievalista Hilário Franco Junior faz uma definição sobre a peregrinação onde não falta um comentário sobre a questão do sacrifício e da penitência:

A peregrinação, por sua vez, constitui-se numa atitude religiosa particularmente rica, na medida em que sintetiza praticamente toda espiritualidade: é busca dos objetos de veneração ou de seus intermediários, é experiência especialmente propícia a atrair manifestações divinas, é talvez das atitudes humanas a mais carregada de religiosidade, de busca do sagrado. Ela é repetição de gestos arquetípicos, é sacrifício-martírio que se troca pela salvação, é ao mesmo tempo uma confissão e uma penitência, é exorcismo de si mesmo, é suicídio simbólico já que é preciso morrer para renascer, é o próprio encontro e identificação com a Divindade. É a fusão com ela. (FRANCO JR, 1982, p.223).

É interessante notar que nas romarias o sacrifício físico é inclusive um ato admirável e muitas vezes praticado propositadamente, como se o fiel, através de suas dores, expurgasse seus pecados; quanto maior o sacrifício, maior a indulgência<sup>101</sup>.

Na peregrinação jacobea, ao contrário, se busca ao máximo fugir da dor, quase sempre advinda do esforço de longas horas de caminhada por um largo período de tempo (ao contrário das romarias, que costumam ser mais curtas) e que se manifesta, quase sempre, nas temíveis bolhas e tendinites. Por esse motivo, pelo menos no que podemos comprovar entre os peregrinos brasileiros, é de fundamental importância o gasto com uma boa equipagem: mochilas,

---

<sup>101</sup> Concepção mostrada com maestria no filme *O pagador de promessas*, de Anselmo Duarte, único representante brasileiro a ganhar a Palma de Ouro no Festival de Cannes, em 1962.

calçados adequados e roupas apropriadas, de modo que a peregrinação também movimentava um mercado de consumo que nada tem a ver com a fé.

Na Idade Média tampouco se fazia distinção entre um romeiro e um peregrino. Nas *Siete Partidas* do rei Alfonso X aparecerá pela primeira vez uma definição mais extensa do termo peregrino; na *Primeira Partida*, no título 24, dedicado aos romeiros e peregrinos, estes são definidos como servidores de Deus e dos Santos; numa tentativa de esclarecer a distinção entre peregrinos e romeiros, Alfonso X acaba por afirmar que as pessoas usam ambos os termos indistintamente.

Romero tanto quiere dezir, como ome que se aparta de su tierra, e va a Roma para visitar los Santos Logares, en que yazen los Cuerpos de Sant Pedro e San Pablo, e de los otros Santos, que tomaron martyrio por nuestro Señor Jesu Christo. E Pelegrino tanto quiere dezir, como ome estraño, que va a visitar el Sepulcro Santo de Hierusalem, e los otros Santos Logares, en que nuestro Señor Jesu Christo nascio, biuió, e tomo muerte e passion por los pecadores; o que andan en pelegrinaje a Santiago, o a Sant Saluador de Ouiedo, o a otros logares de luenga e de estraña tierra. E como quier que departimiento es, quanto en la palabra, entre Romero e Pelegrino; pero segund comunamente las gentes lo vsan, assi llaman al vno como al otro. E las maneras de los Romeros, e los Pelegrinos, son tres: La primera es, quando de su propia voluntad, e sin premia ninguna, van en pelegrinaje a alguno destes Santos Logares. La Segunda, quanto lo faze por voto, por promission que fizo a Dios. La tercera es quando alguno es tenuto de lo fazer, por penitencia que le dieron, que ha de cumplir. (Las Siete Partidas. PARTIDAS 1.24.1).

Se notarmos com atenção, veremos que Alfonso X traça uma distinção singular entre romeiros e peregrinos (não observada pelas gentes que usam os termos): romeiros se dirigem a Roma e visitam os lugares santos, os túmulos dos apóstolos Paulo e Pedro e de outros santos martirizados em honra a Jesus Cristo. Peregrinos, por sua vez, dirigem-se a Jerusalém, a Santiago e a San Salvador de Oviedo, ou a outros lugares distantes. Definição semelhante a esta encontraremos em Dante, que escreveu o seguinte em *Vida Nova*<sup>102</sup>:

---

<sup>102</sup> *Vita Nuova* foi a primeira obra escrita por Dante Alighieri, anterior, portanto, à Divina Comédia. Foi composta por volta de 1292-1293, período em que o Caminho de Santiago ainda se encontrava em evidência no cenário das grandes peregrinações ocidentais.

Os peregrinos iam, segundo me pareceu, muito pensativos, de modo que eu, pensando neles, disse comigo mesmo: “Esses peregrinos me parecem vir de parte longínqua, e não creio que já tenham ouvido falar dessa mulher, nem que algo saibam a respeito; antes, seus pensamentos são sobre coisas diversas das daqui, pois pensam talvez, em seus amigos distantes, que não conhecemos.” (...) Por fim, quando desapareceram de minha vista, propus-me fazer um soneto que começa: *Oh peregrinos que a cismar passais*. E disse “peregrinos” segundo a larga definição do vocábulo, pois peregrinos se podem entender de dois modos, largo e estreito: largo, quando por peregrino se entende quem quer que esteja fora de sua pátria; de modo estreito não se entende por peregrino senão quem vai à casa de São Tiago ou de lá regressa. É porém, conveniente saber-se que de três maneiras se chamam, propriamente, as pessoas que andam a serviço do Altíssimo: chamam-se *peregrinos* (sic) quando vão a ultramar (nota: o termo correto é *palmeiros*, conforme o original em italiano, *palmieri*, que é definição, por excelência, daqueles que se dirigem à Palestina), aonde muitas vezes levam as palmas; chamam-se peregrinos quando vão à casa de Galiza, pois a sepultura de São Tiago é mais distante de sua pátria do que a de qualquer outro apóstolo, chamam-se romeiros quando vão a Roma, para onde iam esses aos quais chamo peregrinos. (ALIGHIERI, 2005, pp.145-146).

Essa abordagem entre o uso indistinto dos termos peregrinação e romaria ganha mais relevância quando, além desses dois, soma-se o termo turismo religioso, como se da mesma coisa tratasse. Se por um lado podemos cambiar romeiro por peregrino, por outro devemos ter clara a noção do que vem a ser um turista religioso, já que a dinâmica do turismo religioso muito se diferencia de uma peregrinação e de uma romaria.

O antropólogo Carlos Alberto Steil (2003), professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e estudioso do tema das peregrinações, encontra uma certa dificuldade em tentar diferenciar uma peregrinação de uma romaria; aponta certas qualidades que ajudam, num primeiro momento, a distinguir um fenômeno do outro, como o fato de se observar nas romarias um deslocamento coletivo, sem necessariamente ter como destino um local de devoção ou um santuário; para nós, essa seria uma das distinções mais marcantes entre a romaria e a peregrinação e um possível ponto de partida para uma abordagem mais específica de cada um desses fenômenos.

Pierre Sanchis, da Universidade Federal de Minas Gerais, em um artigo intitulado *Peregrinação e romaria: um lugar para o turismo religioso* (2006, p.85), diz que a romaria, “[...] sendo uma manifestação religiosa complexa e atavicamente popular, orientada para uma ‘sacralização’ da existência humana na sua própria dimensão profana”, se diferenciaria da peregrinação, “[...] uma transfiguração “sacramental” desta existência, sublimada através dos ritos eclesiais oficiais”. Ainda assim, a romaria e a peregrinação funcionam como

Dois modelos ideal- típicos, que suportam gradações, pesos relativos e dominâncias, variadas compatibilizações enfim, e cuja aplicação generalizante na história tem sentido. Pois eles abarcam diferentes modos de assumir uma relação “peregrina” com o tempo, o espaço, o corpo, a dimensão coletiva. Acrescenta-se a presença de outras dialéticas, em certa medida sempre remodeladoras, eventualmente até fatores de transição entre um e outro modelo: as da relação entre dimensão religiosa e dimensão política, entre jornada devota e excursão turística. (SANCHIS, 2006, p.85).

A dificuldade parece estar em se criar uma definição mais precisa, quando os fenômenos, em alguns casos, assemelham-se em sua essência; se entendermos que uma peregrinação se faz solitariamente - já que a romaria acontece no coletivo - como ficam os casos de peregrinos que andam em grupo, com carro de apoio, ou os que optam, também acompanhados, por peregrinar a cavalo e em bicicleta? Pois estes, assim como os que caminham sozinhos e a pé, têm o mesmo reconhecimento das autoridades eclesiais compostelanas: são peregrinos, sem distinção.

O turista religioso, por sua vez, não participa de nenhuma dessas dinâmicas da peregrinação ou das romarias; apenas *encontra-se* em um lugar sagrado ou em um santuário, mas ainda que esteja ali motivado por um forte sentimento de devoção e espiritualidade, jamais poderá ser tomado como peregrino ou romeiro. E nisso, a oficina de peregrinos da catedral compostelana é muito clara: só tem direito a receber a *Compostela*, o certificado que autentica o peregrino enquanto tal, aquele que tenha caminhado pelo menos os últimos cem quilômetros a pé- duzentos aos que chegam em bicicleta ou no lombo de um animal.

O turista religioso, fundamentalmente, não passa pelo processo de transformação a que está sujeito um romeiro ou um peregrino que sentiram no próprio corpo as dificuldades naturais de uma jornada permeada de sacrifícios; para Phil Cousineau (1999, p.124), a diferença entre peregrino e turista “[...] está na qualidade da atenção, no propósito da curiosidade”. Duas passagens de obras distintas ilustram essa idéia:

Nunca é demais lembrar que somos peregrinos, e portanto, nos conformamos com pequenas coisas, somente com o que necessitamos, depois de um longo e duro dia de caminhada. Não somos turistas, não podemos exigir supérfluos como se estivéssemos de férias, pois se assim fosse, deixaria de ter sentido o real espírito da peregrinação. (GALVÃO, 2005, p.129).

Muitas dessas pessoas não conseguem se envolver, indiferente da religião, do nível social, da cor, pois estão cercados de medos, preconceitos e de alguma forma vão aos poucos se distanciando do seu objetivo e dos peregrinos. Escutei várias vezes reclamações de peregrinos que não conseguiam se alimentar direito, outros que preferiam dormir em hotel porque o barulho do ronco ou do colchão ou banheiro não eram as ideais (sic), e assim por diante. Estas pessoas acabam estragando o Caminho. Essa postura, na minha opinião, não é a correta, pois o peregrino deve manter acima de tudo a fidelidade que envolve o Espírito do Caminho. A peregrinação é uma coisa séria. Se uma pessoa quiser fazer um turismo barato que procure um outro local, onde com certeza vai sofrer menos. “El peregrino no exige; agradece”. (MATEU, 2003, p.43).

Retomando Carlos Alberto Steil, em sua interpretação antropológica sobre o turismo religioso, vemos que

O termo turismo religioso possui uma conotação secularizada e nos remete a uma estrutura de significado que se afirma de fora para dentro do campo religioso. Ou seja, peregrinação e romaria são categorias êmicas, usadas por peregrinos, romeiros e mediadores religiosos que se posicionam no campo religioso, ao passo que o turismo religioso é externo a essas categorias, sendo usado preferencialmente em contextos político-administrativos. Os agentes religiosos, assim como os peregrinos e romeiros de um modo geral, resistem ao uso do termo turismo para designar a experiência de deslocamentos por motivos religiosos. (...) Enquanto as peregrinações e romarias tendem a ser vivenciadas como um ato religioso de

imersão no sagrado, o turismo, mesmo quando adjetivado como religioso, caracteriza-se por uma externalidade do olhar, fundamental para que um evento possa ser considerado como turístico. (STEIL, 2003, p.35).

É interessante constatar, como tivemos oportunidade de presenciar em nosso trabalho voluntário por diversos refúgios de peregrinos no Caminho de Santiago, que uma maneira de menosprezar a peregrinação alheia é justamente classificá-la como turística, em outras palavras, chamar um peregrino de turista, que nesse contexto (do Caminho) ganha uma conotação pejorativa e até mesmo ofensiva. Entretanto, marcou-nos em especial uma conversa com o cura do *pueblo* de Grañón, José Ignacio Diaz, quando ouvimos que muitos começam o Caminho como turistas e terminam como peregrinos<sup>103</sup>. Nada mais coerente com a proposta essencial de uma peregrinação, onde a transformação interior se dá aos poucos, como que aplacando a sede não de uma única vez, mas sorvendo o conteúdo do recipiente em pequenos goles.

Embora pareça que tenhamos fugido um pouco do tema inicial, esse parêntesis é importante por tentar mostrar que a presença do sofrimento numa viagem pertence a certas normas específicas de conduta e que, embora pareça paradoxal, sobretudo ao olhar de um turista, é o sofrimento que garantirá a noção de que a viagem, ao fim e ao cabo, terá valido a pena, pois “[...] As jornadas sempre têm suas dificuldades que devem ser enfrentadas e transpostas, pois são elas que ensinam e fazem mais prazerosas as chegadas.” (MESQUITA JR., 2000, p.71).

É preciso entender a noção do sacrifício como algo sagrado, de modo que a peregrinação seja vivenciada como um ato dessa natureza; em assim sendo, o sacrifício é valorizado não por uma questão fria e calculista como o é a dor masoquista, mas se enriquece com o calor do sofrimento que vem da entrega. Essa idéia de entrega é vista da seguinte maneira por Luc Benoist (1893-1980) em sua obra sobre signos, símbolos e mitos:

---

<sup>103</sup> Paul Bowles, romancista norte-americano para quem as viagens e os viajantes serviram como grande referência em sua obra, criou tipologias diferentes para viajantes e turistas, levando em consideração a utilização do tempo: “enquanto o turista volta correndo para casa depois de algumas semanas ou meses, o viajante, que não pertence a lugar nenhum, viaja lentamente, durante anos e anos, de uma a outra parte da Terra. (...) outra importante diferença entre o turista e o viajante é que o primeiro aceita sua cultura sem

Tornar sagrado aquilo que fazemos, aquilo que somos, chama-se *sacrificar*, fazer um sacrifício dedicando esses actos aos poderes invisíveis, dos quais, em troca, esperamos ajuda e proteção, mesmo que estes poderes se escondam sob a aparência da lei das maiorias ou do cálculo das probabilidades. (BENOIST, 1999, p.89).

Pode parecer que a ideia de sacrifício trate de uma questão de “barganha” com o sagrado; sob esse aspecto, o fiel optaria por sacrificar-se em troca de proteção, conquista, cura, ou algo do gênero. Não é isso o que encontramos na literatura odepórica a que tivemos acesso nessa pesquisa, mas não podemos negar que tivemos oportunidade de conhecer no Caminho alguns peregrinos nessa condição<sup>104</sup>. Entretanto, ao menos nos relatos, a reflexão acerca do sofrimento e do sacrifício se enquadra mais na questão da jornada heróica: a dor, a saudade dos entes queridos, o medo, a fome e a sede, o desgaste emocional, tudo isso são os percalços do Caminho que devem ser vencidos para se assegurar a chegada ao destino final.

Diferente de um pagador de promessas, que deliberadamente elege algo que lhe faça sofrer para que se sinta redimido no final, o peregrino jacobeo, como temos observado, não busca a dor, mas, ao não conseguir evitá-la, pelo menos procura aceitá-la como uma condição natural do processo que envolve uma peregrinação desse porte.

Acreditamos que cada peregrinação tem sua identidade própria; não nos referimos à peregrinação individual, mas num sentido amplo, às peregrinações que se fazem aos diversos santuários espalhados mundo afora. Por exemplo, a peregrinação a Fátima ou a Aparecida do Norte carrega uma ideia de agradecimento, de promessas cumpridas, de curas, de milagres, muito comum nos santuários marianos.

---

questioná-la; o que não é o caso do viajante, que a compara com as outras, rejeitando os elementos que não lhe agradam.” (O Céu que nos protege, pp. 13-14).

<sup>104</sup> A história de uma peregrina brasileira que encontramos no refúgio de Carrión de los Condes em 2003 nos marcou profundamente. Ela e seu marido, um rapaz muitos anos mais jovem, faziam o Caminho para agradecer a cura recente de um câncer. Sua condição beirava o lastimável, caminhando com muita dificuldade e dores terríveis nas pernas e na coluna. Seus dentes estavam caindo todos durante a peregrinação- resultado, segundo ela, da recente quimioterapia. Ainda assim, com todas essas dificuldades e limitações, o sentimento de gratidão e o empenho em continuar na estrada foi uma lição inesquecível a todos os que ficaram sabendo da história dessa peregrina.

Em Santiago há uma sacralidade de certo modo diferente da que se percebe em santuários como os de Fátima ou de Lourdes, um outro tipo de emoção ou de comoção. A peregrinação a Compostela, escreve Nancy Frey (1998, p.219), “[...] representa a peregrinação moderna (ou na minha visão, pós-moderna)- uma jornada da alma sofredora mais do que a tradicional jornada do corpo sofredor a um local de curas milagrosas tal como se vê em Lourdes.”

Em outros santuários católicos veremos que os peregrinos fazem parte de um discurso diferente daquele adotado na peregrinação jacobea; Eade e Sallnow (2000) tratam da questão do “corpo sofredor” (*the suffering body*), referindo-se aos peregrinos doentes e descapacitados que procuram santuários onde supostamente lograriam uma cura ou pelo menos um alívio de suas enfermidades. Para os autores, os significados vinculados à “doença” podem ser incorporados dentro de dois discursos contrastantes:

O discurso do milagre chama a atenção para a possibilidade de uma cura dramática de uma enfermidade física. O discurso do sacrifício, por outro lado, purifica e santifica o sofrimento físico, e por extensão todas as formas de sofrimento, focando no sacrifício redentor de Jesus Cristo através da crucificação. (EADE; SALLNOW, 2000, p.17).

Essa busca por uma cura miraculosa, esse discurso sacrificial, simplesmente não está presente na dinâmica da peregrinação jacobea em nenhum dos relatos que pesquisamos; inclusive, mesmo na catedral compostelana não se percebe a presença de peregrinos (mesmo os visitantes) que acodem a Santiago com esse propósito.

Joseph Campbell, que dedicou toda a sua vida ao estudo dos mitos e da jornada do herói, mostra uma outra maneira de se enxergar o que em nosso estudo optamos por chamar de sacrifício:

Ao se dar conta do verdadeiro problema- perder-se, doar-se a algum objetivo mais elevado, ou a outrem- você percebe que essa, em si, é a provação suprema. Quando deixamos de pensar prioritariamente em nós mesmos e em nossa preservação, passamos por uma transformação de consciência verdadeiramente heróica. (CAMPBELL, 2001, p.134).

Nesse excerto de *O poder do mito*, Campbell nos fala do sacrifício em um outro nível, de ordem possivelmente mais nobre, por ser praticado em prol do bem estar alheio; muito próxima da compaixão, a atitude solidária é muito mais comum do que se possa imaginar e acomete muitos peregrinos no Caminho de Santiago.

Não por acaso, uma atitude solidária quase sempre aparece em momentos difíceis da jornada, muitas vezes quando aquele que caminha não consegue dar mais um único passo e tem sua jornada “salva” quando um peregrino se prontifica a carregar a mochila daquele ou daquela que sofre, até o destino do dia; ou quando um peregrino em melhores condições físicas doa seu colchão àquele visivelmente em piores condições e se submete a dormir diretamente no chão do refúgio.

Veremos uma passagem retirada de um relato que serve de exemplo para a citação de Campbell. O fato aconteceu com um peregrino espanhol de sessenta anos e foi recontado por um brasileiro em seu diário de viagem:

- Eu pensava que, sendo como eu sou, nada me surpreenderia durante essa caminhada. Preparei a mochila com peso mínimo, botas boas, celular no bolso e fui iniciar a peregrinação em Roncesvalles. Assisti à missa do peregrino e dormi no refúgio, para começar bem cedo e caminhar devagar como tinha planejado. Chovia um pouco quando saí para a estrada e não havia ninguém na minha frente. Com medo de me perder, resolvi esperar no início da trilha, perto daquela cruz, até que viesse alguém para me servir de companhia. Em meia hora saiu uma peregrina que veio em minha direção. Nos apresentamos, ela era brasileira e não falava quase nada de espanhol. Combinamos caminhar juntos aquela etapa; ela também era inexperiente em caminhadas, mas julguei que os dois juntos se orientariam melhor do que cada um sozinho. (...) Desde o começo, eu vi que aquela mulher estava tendo problemas, ela tremia e parecia estar passando mal. Perguntei se estava tudo bem, ofereci ajuda, mas ela agradeceu e recusou. Continuamos até começar a parte de subidas, e daí ela foi ficando pálida, suando e mareada. Paramos, ela tomou um pouco de água e eu resolvi carregar a mochila dela até o alto do morro. Não sei como consegui, coloquei a dela no meu peito e ainda a ajudei a caminhar no meio do barro. Lá em cima a mulher tentou colocar a mochila e andar. Foi pior: caiu e desmaiou! (...) - Fiz todo o resto da etapa levando as duas mochilas e, em alguns momentos, quase precisei carregar a Edna também. Chegamos a Zubiri às três da tarde, eu pensei que ia morrer de cansaço. As pessoas levaram a brasileira para

um médico, que disse que ela teve uma descarga emocional e que ia ficar boa se descansasse um ou dois dias. Na manhã seguinte, procurei por ela e falei: “olha, acho que eu preciso seguir sozinho, você vai ficar aqui descansando, vai melhorar e fazer o caminho como deseja...” (...) - Daí nós nos despedimos e demos um abraço. Eu não sei como, mas quando eu percebi estava chorando em soluços, de um jeito como não me lembro de ter chorado antes. Ela chorava mais ainda e nenhum de nós conseguia parar...ficamos quase dez minutos apenas chorando ali, abraçados, na porta do albergue. Depois segui a estrada e ela ficou lá. O que o seu Adolfo estava nos dizendo era a confissão de toda uma vida. - Sabem, não sei se vocês vão entender isso que eu estou contando, mas foi uma revelação de uma coisa que eu não conhecia! Eu nunca imaginei, em toda a minha vida, que duas pessoas pudessem criar um relacionamento tão forte e tão íntimo em tão pouco tempo de convivência! Eu só sei o nome dela, vejam aqui na agenda, quase não nos falamos, e parecia que eu estava em despedindo de alguém que fazia parte da minha vida toda! (SILVA, 2002, pp.115-117).

Quando situações como essas aparecem nos relatos, o comentário é sempre voltado à potencialidade que os seres humanos têm de praticar o bem, e contribuem sobremaneira em dar à peregrinação jacobea a aura mágica que parece habitar sua história.

No item seguinte iremos ver como a peregrinação compostelana pode ser interpretada pela ótica da espiritualidade difusa da Nova Era sem no entanto ser tragada como um de seus elementos.

#### 4.3 PEREGRINAÇÃO E NOVA ERA

Peregrino, ¿quién te llama?  
 ¿Qué fuerza oculta te atrae?  
 ni el campo de las estrellas  
 ni las grandes catedrales.  
 La fuerza que a mí me empuja,  
 la fuerza que a mí me atrae  
 no sé ni explicarla ni yo  
 ¡Sólo el de arriba lo sabe!  
 Eugenio Garibay Baños

(parte de um poema escrito em um muro próximo a Nájera).

Não poderíamos ignorar, num estudo sobre a espiritualidade dos peregrinos brasileiros, um tema muito presente, sobretudo na mídia, na divulgação do Caminho de Santiago no Brasil a partir da segunda metade dos anos 1980: o misticismo e a forte tendência de relacionar a peregrinação jacobea com os movimentos da Nova Era.

Já vimos que, nesse contexto, Paulo Coelho foi sem dúvida seu grande divulgador, direta e indiretamente, sendo de certa forma transformado em um embaixador do Caminho de Santiago no Brasil (e não podemos negar, em muitos outros países mundo afora); o *Diário de um mago*, o livro que apresentou o Caminho aos brasileiros, já nasceu mergulhado nesse universo místico/esotérico, termos que aqui usamos da forma como usualmente se vê aplicado no discurso popular, sem aprofundamento teológico ou acadêmico.

Num primeiro momento, aquele que nunca havia ouvido falar em Caminho de Santiago, “aprendeu” que tal peregrinação milenar era uma rota mística, percorrida por pessoas em busca de respostas, de contatos com anjos e demônios, um caminho de bruxas e magos, de duendes e outros espíritos da natureza, de segredos templários, encontros misteriosos, tudo isso permeado por uma energia telúrica que só quem caminhou por aquelas terras é capaz de sentir. Uma antiga rota, reflexo da Via Láctea na terra, percorrida desde os tempos antigos pelos celtas e seus sacerdotes druidas, como bem provam seus rastros deixados em terras galegas.

Parece exagero, mas tudo isso está associado ao Caminho desde então, como facilmente se pode comprovar ao digitar em qualquer site de busca na internet o termo “caminho de Santiago” seguido de algumas das palavras acima<sup>105</sup>. Não estamos querendo insinuar que o Caminho de Santiago foi ou continua sendo apenas um modismo da Nova Era lançado no Brasil através da obra de Paulo Coelho. Apenas queremos fazer notar que, ao menos na literatura odepórica, como veremos, os discursos dessa temática Nova Era

---

<sup>105</sup> Numa rápida e descompromissada pesquisa no buscador Google (07/09/2007 11:30 am), optando apenas pelas “páginas do Brasil”, digitamos “caminho de Santiago”, - (hífen) seguido de algumas palavras para termos uma noção do número de páginas a elas relacionadas. Obtivemos as seguintes respostas: ‘caminho de santiago- misticismo’: 10.600 páginas; ‘caminho de santiago- místico’: 14.900 págs; ‘caminho de santiago- mística’: 23.900 págs; ‘caminho de santiago- magia’: 48.000 págs; ‘caminho de santiago- ‘nova era’ ’: 33.500 págs.

aparecerão em determinados momentos como condutores de uma narrativa que se nos apresentará como um testemunho de espiritualidade peregrina.

### O movimento da Nova Era

A Nova Era, também chamada de “Movimento New Age” ou “Era de Aquário”, é um tema que permite múltiplas leituras e interpretações e que por isso sugere uma complexidade conceitual que nos levaria a escrever muitas páginas para conseguirmos construir uma definição abrangente que desse conta de abarcar todas as nuances próprias do movimento<sup>106</sup>, o que, somos conscientes em afirmar, seria uma tarefa praticamente impossível. Diz um dos grandes mentores do movimento que “[...] A Nova Era pode ser muitas coisas para muitas pessoas. E também pode ser muitas coisas para uma mesma pessoa, visto exibir diferentes facetas.” (SPANGLER, 1998, p.13).

Entretanto, isso não nos impede de abordar a Nova Era de uma maneira mais geral, tomando o cuidado de trazer à tona as particularidades desse movimento que tenham de forma direta ou indireta alguma relação com o tema de nossa pesquisa.

Muitos autores parecem concordar com o fato de que o movimento da Nova Era surge com maior força na década de 1960, apoiada na contracultura, um período histórico em que se observava “[...] um vazio político-ideológico que vinha associar-se a um vácuo místico-religioso que o Cristianismo convencional, no Ocidente, já não conseguia preencher.” (VALLE, 1998, p.197).

Dois locais são sempre mencionados como berços desse movimento: a Califórnia, no auge do movimento *hippie*, e a Escócia, ou mais acertadamente,

---

<sup>106</sup> David Spangler, considerado um dos principais filósofos da Nova Era e autor de diversos títulos sobre o tema, diferencia “Nova Era” de “movimento da Nova Era”. Para Spangler, o movimento da Nova Era é “[...] uma confluência moderna de idéias, acontecimentos, grupos e atividades que se alinham de alguma forma, por mais trivial e minimamente que seja, com as idéias de transformação pessoal e planetária, e que propõe diversas maneiras de procurar alcançá-la.” Por outro lado, a Nova Era é “[...] uma idéia atemporal. Ela é bem mais ampla do que o movimento que traz o seu nome. Tem uma história de pelo menos três mil anos e, sob certos aspectos, representa uma intuição da alma e do coração humanos segundo a qual um mundo definido pela unidade entre espírito e matéria, entre natureza e humanidade, entre o sagrado e o encarnado não é apenas uma possibilidade, mas um imperativo.” (SPANGLER, 1998, p.14)

a localidade de Findhorn, que ficou mundialmente conhecida pelas colheitas abundantes, em suas terras arenosas, de verduras e legumes de tamanhos desproporcionais, que seus dirigentes (Peter e Eileen Caddy) atribuíam à intervenção dos deusas (espíritos da natureza). Aldo Natale Terrin (1996) observa que a Nova Era está impregnada dessa mística natural, sendo essa a sua natureza mais própria.

Há um ponto muito marcante na Nova Era que é a influência de tradições orientais como o hinduísmo e o budismo, e de certas tradições místicas do judaísmo (cabala) e do islamismo (sufismo) entre outras de menor repercussão midiática; tal influência oriental levou o sociólogo Colin Campbell a criar a expressão “orientalização do ocidente”. Para Campbell, os movimentos religiosos chamados de Nova Era,

[...] representam a continuação dos movimentos de encontro e potencial humano dos anos 60 e 70 que, por sua vez, em geral, se desenvolveram a partir de uma base ‘científica’ e não ‘religiosa’. Entretanto, a perda da fé na ciência e no progresso, que marca a ‘virada pós-moderna’, significa que essa meta-narrativa moderna tem sido gradativamente substituída por uma meta-narrativa de psico-espiritualidade. (CAMPBELL, 1997, p.14).

Campbell nos lembrará que a natureza tem um papel fundamental dentro das dinâmicas da Nova Era (e por extensão, dos novos movimentos religiosos), sendo muitas vezes fácil de se notar a conexão existente entre o misticismo e alguns movimentos ambientalistas, incluindo o *Greenpeace* que, um tanto humoristicamente (nas palavras do autor) imprime em um anúncio a seguinte frase: “Quando você voltar como uma baleia, você ficará infinitamente contente de ter colocado o *Greenpeace* no seu testamento”, numa clara alusão ao tema da reencarnação. (Campbell, 1997, p.14).

Na tentativa de dar à Nova Era uma definição mais generalizada, Michel Lacroix, filósofo francês que estuda a evolução das ideologias, diz o seguinte sobre aquilo que ele denomina como a ideologia do *New Age*:

Tudo se passa como se o *New Age* possuísse um poder englobante, que lhe confere uma capacidade de recuperação ilimitada. Tudo é bom para ele, tudo pode ser anexado: a religião, a ciência, a filosofia, o esoterismo, a astrologia, a mitologia, o misticismo, a espiritualidade, a psicologia, o desenvolvimento da pessoa, as medicinas da alma, as medicinas do corpo... (LACROIX, 1996, p.53).

Um ponto chave nas teorias que se ocupam de construir uma definição mais clara sobre os novos movimentos religiosos é a noção de que muitas-senão a maioria dessas novas religiosidades- enfatizam sobremaneira a questão do eu (ou do *self*, que aparece como sinônimo), o que leva Paul Heelas (1996, p.18) a afirmar que “[...] a melhor maneira de encarar a Nova era é vê-la como um conjunto de caminhos, que representam variações (algumas muito diferentes) sobre o tema da religiosidade do eu”.

Este elemento do eu é bem representado nos círculos da Nova Era pelos muitos encontros e seminários sobre o crescimento e o desenvolvimento pessoal, assim como por todo o movimento do Potencial Humano e da psicologia humanista<sup>107</sup>. Compreender a dinâmica por intermédio da qual nós moldamos, sustentamos e alimentamos a nossa encarnação individual é sobremodo importante. Contudo, há ocasiões nas quais este elemento fica desequilibrado em função da ênfase exagerada que recai no eu pessoal e em sua evolução. (SPANGLER, 1998, p.19).

Embora assuma que a tendência a uma ênfase exagerada no eu pessoal cause um desequilíbrio, opinião de certa forma compartilhada por aqueles que criticam a Nova Era, David Spangler (1998) acredita que a mesma pode ser equilibrada caso o crescimento do eu individual consiga expandir-se no âmbito dos seus vínculos e relacionamentos com o mundo, descobrindo uma nova dimensão de si mesmo até que, através do amor e da empatia se consiga uma experiência mais abrangente do eu, refletida na experiência da comunhão.

---

<sup>107</sup> O autor refere-se à Psicologia Humanista de Abraham Maslow, que traz como diferencial uma abordagem centrada na pessoa e em suas reações internas. O Movimento do Potencial Humano é uma associação entre a Psicologia Humanista e a espiritualidade oriental.

No que concerne ao Caminho de Santiago e sua relação com a Nova Era, Carlos Alberto Steil (2003, p.32) faz o seguinte comentário:

As religiões do *self*, representadas sobretudo pelo sistema Nova Era, o qual se faz presente de alguma forma nas religiões estabelecidas por meio de um processo capilar de contaminação mimética, estão hoje reinterpretando as peregrinações dentro de uma outra chave de leitura, a qual parece substituir os conteúdos das tradições específicas pela reflexividade. Assistimos, nos dias de hoje, a um *boom* de peregrinações, especialmente para Santiago de Compostela, envolvendo figuras emblemáticas da mídia e do meio artístico que, ao passarem por essa experiência, a narram em publicações que alcançam grande tiragem. Desvinculados das tradições religiosas em que se situam essas práticas, os novos peregrinos apontam para uma tendência que pretendemos aprofundar neste trabalho, que é a crescente autonomia da “experiência do sagrado” em relação à mediação das instituições religiosas tradicionais.

O psicólogo Edênio Valle, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, fez uma leitura psicossocial da Nova Era em sua obra *Psicologia e experiência religiosa* que merece nossa atenção em diversos aspectos. Ao tratar da questão do “ênfase no eu”, escreve o seguinte:

De fato, a literatura em torno da Nova Era e todos os *workshops* oferecidos em qualquer grande cidade do mundo parecem pôr sua ênfase principal nas questões da individuação e do controle mental. (...) Na Nova Era, o discurso esotérico-cosmológico e as práticas iniciáticas têm peso inegável, mas o que constitui o nervo de sua proposta é a integração do *self* por meio da posse e do uso positivo das energias não-liberadas que aí jazem, reverberando harmonicamente a energia proveniente do Universo e, eventualmente, de Deus.” (VALLE, 1998, p.208).

Edênio Valle irá tratar também de um ponto crucial no que se refere às experiências advindas das práticas típicas da Nova Era: a superficialidade da experiência dos buscadores, “[...] uma vez que são incapazes, por limitações psicoculturais, de assumir por inteiro a experiência trimilenária do Oriente, só possível a quem passa pela via de uma conversão e iniciação extremamente exigentes”. (1998, p.203).

Não podemos ignorar o fato de que as experiências do Caminho são muito particulares e subjetivas. Vimos anteriormente como a subjetividade é interpretada no âmbito da espiritualidade quando falamos da “virada subjetiva” da nova espiritualidade tal como proposta por Paul Heelas. Valle (1998, pp.231-232) explora a questão da subjetividade na Nova Era da seguinte maneira:

A experiência subjetiva passa a ser entendida, mesmo se não de modo exclusivo, como um modo afetivo e dinâmico do conhecimento, mais agudo que o saber racional e interpretativo. A “New Age”, no vazio das instituições religiosas tradicionais, vem ocupar o espaço do desejo e propicia um tipo de credibilidade e de sentido que faz pulsar a certeza do transcendente. É uma “*Erlebnis*”, diriam os alemães, um “estado de alma” vivido com evidência que para ter “sentido” não necessita outras “provas” que as da própria vivência do experimentado.

Uma passagem retirada dos relatos elucidada bem o que Edênio Valle escreveu acima:

Acordei de madrugada com uma sensação estranha: eu estava vestido com muitas roupas, em camadas, e, aos poucos, elas iam caindo, eu sentia uma sensação de leveza até ficar completamente nu. Não sentia o corpo, eu só tinha ou sentia, naquele momento, o pensamento, a massa cefálica. Eu nunca havia me sentido desta forma. Nem em relaxamento profundo nas seções de Yoga. Maravilhosa experiência! Abri os olhos e vi as estrelas. A princípio, pensei que, efetivamente, estivesse no céu, pela leveza que sentia. Rolei para o lado e peguei a minha cruz de madeira e o meu cajado. No mesmo momento, senti uma corrente que entrava pela minha cabeça dando consistência ou materializando o resto do meu corpo. Jamais esquecerei dessas experiências pelas quais tenho passado. Vale o que importa para mim, o que sinto, e tenho certeza de que outras pessoas poderão sentir tudo isso se deixarem penetrar pela Luz divina. (CUNHA, 1998, p.187, grifo nosso).

Acreditamos que já possuímos um material de referência sobre a Nova Era suficiente para abordarmos como seus elementos irão surgir em diversas passagens nos relatos dos peregrinos; a seguir, mostraremos algumas das passagens que se enquadram perfeitamente nesse discurso Nova Era:

Continuei subindo cabisbaixo, observando lesmas, formigas, centopéias e caracóis que aproveitavam a umidade da chuva de ontem para se movimentarem. Quase que de repente, tudo

começou a vibrar, fui me dissolvendo nessa vibração e meus átomos se misturando, formando uma massa universal, onde podia vislumbrar pequenos mundos animados à minha volta. Foi com naturalidade que interpelei um caracol: - Amigo caracol, aonde vais com esta concha três vezes maior que teu corpo? (VANZELLA, 2000, p.53).

Percebo, então, que durante minha caminhada encontrei três cobras e não matei nenhuma. Antigamente matava todas as cobras que encontrava, venenosas ou não. Algum significado? Mantereí este comportamento? Indaguei a mim mesmo sem, no entanto, obter uma resposta adequada. Também me perguntei: será que realmente conversei com a serpente ou tudo não passou de um mero entretenimento? Uma resposta a ser buscada. Meditando a respeito, posteriormente, já no Rio de Janeiro concluí que, realmente, havia conversado com a serpente. Por que? Talvez encontrava-me com uma porta aberta para outra dimensão ou com minha percepção tão aguçada que possibilitou, por um breve instante, me comunicar com a serpente. (RIBEIRO, 2004, pp.124-125).

Primeiramente me coloquei no lugar de um pé de milho e, com meus sentidos humanos, comecei a imaginar o pavor de ouvir e ver aquela máquina monstruosa vindo em minha direção, tendo certeza da eminência da minha morte, e impotente para mudar esta situação. Aquela montanha de ferros com lâminas e trituradores iria me destruir como um pé de milho dali a alguns minutos. Tive pena dos pés de milho e das jovens espigas. Ainda com sentidos humanos, senti o cheiro, o odor do milho triturado. Um cheiro bom, jovem, fresco como a natureza em sua plenitude, um cheiro de vida. Aí neste momento veio a compreensão, e o milharal, através da sua energia, 'falou comigo' e me explicou a sua missão. (...) Fiquei emocionado com esta conexão. Era uma mensagem muito profunda e objetiva para mim. Inspirei fundo aquele cheiro de plantas recém-cortadas com o seu frescor, e segui o meu Caminho. (SILVA, 2004, p.79).

A paisagem permanece árida, o que contudo, não impede que seja desfrutada, ainda mais se estiveres aberto, com todos os sentidos atentos, para que possa sentir muito mais do que ver, e deixar que a energia penetre em seus poros, alavancando as experiências místicas que a você estiverem reservadas. Por todo o caminho há pontos energéticos que você seguramente descobrirá, desde que esteja atento, entregue ao mesmo, que poderá lhe reservar experiências inesquecíveis. Em Arroyo Sambol dá-se o renascimento. Para mim, mais uma vez a história se repete e me deparo com uma sensação extra-sensorial, que me remete a uma outra vida, a um outro mundo, nunca antes experimentado. (GALVÃO, 2005, p.87).

Abri a pochete para tirar o relógio e mostrá-lo a meu irmão. Assim que olhamos para o vidro, qual não foi a nossa grande

surpresa ao ver que *ele estava inteiro!* De minha parte, logo percebi tratar-se de um milagre, mas Pascal relutou um pouco em aceitar essa idéia, questionando: -Você tem certeza de que o vidro estava quebrado? -Claro que tenho! Você acha que eu poderia me enganar a esse respeito? Olhei o mostrador várias vezes! (...) Se a constatação de um milagre trazia, por um lado, o mais puro sentimento de alegria- afinal, um milagre desse tipo demonstra o quanto nossas 'leis' físicas perdem o senso do 'absoluto' diante do Poder de Deus, para Quem tudo, sem exceção, é possível- por outro me deixava intrigado com o objeto escolhido para sua manifestação: logo o relógio! (KHALIL, 2004, pp. 221-222).

### Sobre a questão da *energia*

Um termo muito presente nos relatos dos peregrinos é a palavra *energia*. Mais do que um simples vocábulo, a *energia* é de certa forma um conceito adotado pela Nova Era de modo pluralista, servindo como explicação ou justificativa para qualquer tipo de experiência irracional, um conceito abstrato que dependendo do caso passa a noção de que existe um fundamento científico por trás de um determinado fenômeno. Um tema clássico no Caminho de Santiago é a teoria de que a antiga rota de peregrinos foi formada em locais onde existe uma forte presença de energia telúrica, que pode ser sentida (ou sintonizada) pelos caminhantes mais sensíveis a ela<sup>108</sup>.

<sup>108</sup> Estudiosos da temática esotérica do Caminho de Santiago costumam afirmar que o traçado do Caminho Francês é uma grande linha reta imaginária que une encaves de especial significado religioso ou telúrico. Essas linhas são chamadas de *Leys* (também conhecidas como *Linhas do Dragão*), linhas retas que unem vestígios e restos arqueológicos geralmente de caráter religioso e cobrem todo o planeta, como grandes alinhamentos telúricos. Uma das hipóteses da presença dos megalitos (na Galícia há muitos) seria a de sinalizar os pontos onde essa energia se apresentasse com mais intensidade, equilibrando as vibrações desfavoráveis transmutando-as em energia de cura e de poder espiritual. Muitas igrejas no Caminho teriam sido, de acordo com esses estudiosos, construídas sobre antigos templos pagãos, que em sua época souberam fazer uso das *Leys*. Contudo, para a Igreja, tudo isso não passa de julgamentos sem qualquer respaldo científico. “[...] Todos esses lugares são somente construções onde se pratica o culto a Deus. Não obstante, é verdade que muitos templos cristãos se encontram em lugares de culto pré-cristão. Foram edificados nestes locais, mas não por razões mágicas, senão pelo contrário, para substituir mediante o culto cristão a crença supersticiosa daquelas gentes em todas essas coisas (‘forças ocultas, telúricas, celestes, etc.’). Cf. “Camino de Santiago y Esoterismo”, 2ª ed., 1993. Oficina de Peregrinos da Catedral Compostelana.

Um exemplo disso aparece em diversas passagens do relato de um peregrino potiguara, as quais destacamos algumas:

A paisagem permanece árida, o que contudo, não impede que seja desfrutada, ainda mais se estiveres aberto, com todas os sentidos atentos, para que possa sentir muito mais do que ver, e deixar que a energia penetre em seus poros, alavancando as experiências místicas que a você estiverem reservadas. Por todo o caminho há pontos energéticos que você seguramente descobrirá, desde que esteja atento, entregue ao mesmo, que poderá lhe reservar experiências inesquecíveis. (...) Seguimos agora por estradas diferentes, porém com a certeza de que construímos algo, de que plantamos a semente do bem em terra fértil e que, seguramente, chegaremos ao mesmo destino, separados fisicamente, porém unidos pela energia telúrica e cósmica existente no mágico Caminho das Estrelas. (...) É o mistério, a magia, se confundindo com o conhecimento, com a ciência, pois, comprovadamente, exatamente onde está construída a igreja, há uma concentração muito forte de energia, fazendo os pêndulos moverem-se a uma velocidade estonteante. Nesta terra seca, árida, correm dois rios subterrâneos por debaixo da igreja, cruzando-se exatamente onde está construído o altar. Coincidência? Não sei. (...) A energia que emana da cruz de ferro é algo tão poderoso, tão forte, que você sente o seu corpo vibrar, com a corrente que insiste eletrizá-lo. (GALVÃO, 2005, pp.87; 96; 98; 137).

Também recorrente é a conotação mais subjetiva aplicada a sentimentos e situações com contexto espiritual e/ou religioso, como observamos a seguir:

Mais uma vez orei com tanto fervor que saí de mim, sentindo um consolo jamais antes experimentado. Uma estranha energia tomava conta do meu ser e me inundava de felicidade. Abri meu coração agradecendo por estar ali naquele momento. Quando voltei a mim, estava só no centro da nave maior, admirando as esculturas de pedra e os vitrais daquela impressionante obra arquitetônica. (VANZELLA, 2000, p.48).

Caminhava literalmente só e os bosques imensos davam a sensação de plenitude. As trilhas por entre os eucaliptos, o cheiro forte de ar puro, os tons das cores de suas árvores e a música do vento em suas folhas montavam um cenário deslumbrante. Comecei a me sentir em um mundo de pura harmonia, um mundo paralelo. Desfrutava este prazer de estar aqui e agora. Adorava estar presente e consciente da energia deste local. (SILVA, 2004, p.128).

Com muita dedicação, ele nos ensinou como ir até o ponto de magnetismo no centro da igreja. Andava-se do altar ao fundo,

parando-se para captação de energia no único ponto de penetração direta da luz solar no interior da igreja. Ali me energizei, com muita oração, em busca da luz para o caminho de minha vida. (MACHADO, 2003, p.90).

Cada lugar do caminho é um centro de energia e precisamos de estar atentos, parando alguns instantes para absorver a força que emana dali. Cada igreja ou capela, cada cruzeiro, cada ponte é um centro de vibração energética, um ponto do qual a energia da Mãe-Terra emana. Os elementos que marcam certos lugares não foram colocados onde estão sem uma escolha apurada. Durante a peregrinação, lembre-se que ao percorrer o caminho está entrando em contato com pontos vitais do esquema energético do planeta. (FIORAVANTI, 2001, p.36).

Assim como as plantas esperam os sinais do tempo (luminosidade, temperatura, água, dias longos ou curtos) para liberar a energia que cria os novos ramos, nós precisamos apurar *todos* os nossos sentidos para reconhecer os sinais que liberam nossa energia; creio que os homens fomos perdendo o apuro de alguns desses sentidos e não estamos conseguindo identificar a forma de obter as chaves para o nosso real desenvolvimento. O desvio das habilidades humanas para a técnica e o progresso material foi feito, sem dúvida, em detrimento da evolução de nossa porção mais nobre: o espírito. (SILVA, 2002, pp.84-85).

Ali, na tranqüilidade da nave central, ajoelhado perto do altar, chorei, chorei muito, pedindo forças para continuar minha caminhada da vida. Estava muito emocionado, e a beleza e espiritualidade existentes naquela pequena igreja tocaram fundo no meu coração. Não canso de repetir: - O Caminho é pura energia. (RIBEIRO, 2004, p.121).

- Tu estavas sentado aí já há algum tempo e de repente falas meu nome. O que te levou a presumir que eu era a Maria Antonia? – Não sei. Simplesmente tive a intuição de perguntar. Acácio tinha razão ao dizer que o Caminho é mágico e transpira energia. (idem, p.130).

Edênio Valle fala da linguagem e dos efeitos quase miraculosos - sem contar a tentativa de embasar tudo na ciência como forma de obter credibilidade - como fatores típicos da Nova Era.

Igualmente típica é a insistência nas palavras “energia” e “controle da mente”, que dão base para conjeturar conexões entre o estado alfa do cérebro bem energizado com as ondas alfa, que seriam supostamente emitidas em nível cósmico. Daí

à astrologia é um pulo só. Tem-se, assim, todo o arsenal básico da utopia na Nova Era, ligando o homem e a natureza, psiquismo e cosmo, meditação e esoterismo, “self” e “transcendente”. (VALLE, 1998, p.200).

Uma peregrina brasileira que escreveu sobre suas experiências no Caminho Português tenta explicar a diferença que existe entre este e o Caminho Francês, fundamentando suas idéias de maneira bastante singular - visivelmente influenciada pelo pensamento da Nova Era como podemos observar:

Ao iniciar a minha caminhada não tinha idéia da mística que iria encontrar na trilha escolhida. O Caminho Português é uma via de iniciação de polaridade oposta à do Caminho Francês. O que não quer dizer que eles se oponham- na verdade, eles complementam-se. Para explicar bem o que isto significa, é necessário fornecer algumas explicações. A energia possui duas polaridades opostas: a polaridade positiva e a polaridade negativa. É a existência dessas polaridades em igual proporção que gera o equilíbrio energético. Essa realidade influi em tudo o que existe- e na espiritualidade isso é muito importante. O positivo é, portanto, equilibrado pelo negativo do ponto de vista energético. Não se entenda negativo como qualquer coisa má, e sim como contraponto. Talvez alcance melhor se associar a ideia de polaridade positiva ao conceito de masculino ou solar, e se ligar polaridade negativa ao conceito de feminino ou lunar. Foi isso que descobri ao caminhar para Santiago de Compostela: o Caminho Português possui uma polaridade complementar do Caminho Francês. O Caminho Francês é a Via Solar, com polaridade masculina, sendo por isso mais seco e duro que o Caminho Português, que é a Via Lunar, de polaridade feminina, com características húmidas e acolhedoras. Um é o Caminho da luta, do uso da força física, de quem até ao momento só fez conquistas materiais, é um trajeto cheio de pedras. O outro é o Caminho de quem faz conquistas pelo amor, é a rota da força da intuição, da capacidade emocional, é um caminho cheio de flores e verde. (...) A minha atracção pelo Caminho Português justificou-se com a descoberta de sua polaridade, uma vez que toda a minha vida está voltada para as descobertas sensíveis e intuitivas, cujas conquistas me aproximam mais da energia feminina do que da energia masculina. (FIORAVANTE, 2001, pp.09-10; 11).

A autora não comenta, mas podemos verificar nessa passagem que ela, com outras palavras, usou o conceito milenar chinês sobre a concepção do mundo onde o universo consiste em duas polaridades: *yin*, o elemento

feminino, e *yang*, o elemento masculino. Uma das principais fontes a tratar desse tema é o *Livro das mutações* (I CHING) onde iremos descobrir que todas as coisas existentes no universo são compostas dos elementos *yin* e *yang*. Onde entra a questão da energia? Na união do yin e do yang, que juntos formam o *Ki* ou *Chi*, a fonte de energia cósmica. (MARKERT, 1992).

Em resumo, se fôssemos aplicar a teoria da polaridade naquilo que Fioravante escreveu, diríamos que o Caminho Francês é *yang* e o Caminho Português é *yin*. Como se vê, para alguns tudo pode ser uma questão de energia. Trouxemos esse exemplo à tona para mostrar uma das maneiras onde se pode enxergar o uso que a Nova Era faz das tradições mais antigas, especialmente as orientais, para criar novas teorias a respeito das novas formas de religiosidade.

### Sobre a questão dos *sinais*

Há no Caminho de Santiago um tema, se é que podemos denominar assim, relativamente comum chamado por alguns de “linguagem do Caminho”; trata-se de prestar atenção aos “sinais” que aparecem no Caminho, como se fizessem parte de uma linguagem esotérica só percebida por aqueles que estiverem atentos a ela. Sandra de Sá Carneiro, que coletou muitos relatos de peregrinos pela Internet para sua pesquisa, diz que “[...] muitos peregrinos defendem a idéia de que só faz o Caminho quem recebe um ‘chamado’ e por isso é preciso ficar atento aos ‘sinais’.” (2007, p.188)

A peregrina Anna Sharp comenta o assunto no último capítulo de seu livro, intitulado “Falando com Deus”, em que diz o seguinte:

O Universo fala conosco o tempo inteiro. Nós é que não o ouvimos. Perdemos a capacidade de comunicação em função de nosso afastamento da natureza. Perdemos a percepção e a sabedoria. Antigamente, em função de seu saber, o “velho” era uma figura respeitada e importante dentro da sociedade. O que está diferente para que o velho de hoje seja tão desrespeitado dentro de nosso sistema? Por que já não é tão sábio, embora

na maioria das vezes seja muito mais culto? Afinal, o que mudou? O contato com o Todo. Era natural para as antigas culturas o reconhecimento dos “sinais” divinos, que como setas indicadoras mostravam qual o melhor caminho a seguir. Os antigos viviam mais integrados e harmoniosos com o meio. Podiam falar com Deus. (...) É preciso aprender a linguagem do Universo que se comunica ininterruptamente conosco, muitas vezes através de símbolos facilmente compreensíveis a cada um de nós. (SHARP, 1993, p.190).

Essa observação dos “sinais do Caminho” tem alguma relação com o conceito junguiano da sincronicidade, “[...] fenômeno no qual um evento do mundo exterior coincide, significativamente, com um estado mental psicológico.”(SHARP, 1997, p.148). Os peregrinos irão comentar as “coincidências” (na maioria das vezes o termo aparece grafado entre aspas) do Caminho, que de tão frequentes passam a ser vistas como sinais aos quais se deve prestar atenção, como se fosse uma mensagem do Universo ou algo semelhante, como escreve em peregrino: “[...] Que prazer é andar endorfinado<sup>109</sup>, com a mente e o corpo abertos para receber os sinais do Universo, que são os sinais de Deus.” (CUNHA, 1998, p.79).

Tenho a nítida impressão que já havia tido em outras ocasiões, que, de alguma maneira, algo silencioso se comunica comigo. Geralmente, quando isto acontece tenho a tendência a achar que é bobagem e a querer esquecer em seguida, e suponho que o mesmo deve acontecer como todo mundo. Recebemos “sinais” que se comunicam com nossas sensações em códigos indecifráveis para os rígidos parâmetros racionais. Sendo estes “sinais” inconcebíveis para o sistema racional com o qual fomos educados, simplesmente não os vemos. (ZARA, 2000).

Para C.G. Jung (2006, p.495),

---

<sup>109</sup> Muitos peregrinos escrevem sobre o efeito das endorfinas como se estas fossem uma das principais causas do processo de transformação interior que acompanha o peregrino. A primeira a tratar do tema na literatura odepórica foi Anna Sharp. Escreveu o seguinte em seu relato: “[...] Enquanto percorria as terras de Espanha a pé, houve um momento em que tive a sensação de estar embriagada de tanta felicidade; aliado a isso, me pareceu estranho o bem-estar corporal que nunca havia sentido em grau tão alto, nas circunstâncias adversas em que me encontrava. (...) Comecei a questionar a razão desta modificação tão flagrante, chegando a um denominador comum ao conversar com outros peregrinos que se sentiam da mesma maneira. Não era uma experiência mística ou um milagre do Caminho, como muitos pareciam pensar: estávamos superendorfinados....! A endorfina começa a ser segregada após uns vinte minutos de caminhada acelerada; podemos perceber quando ultrapassamos a barreira do cansaço inicial, quando um imenso bem-estar nos invade e dá a impressão (real) de que poderíamos andar horas e horas sem nos cansar.” (SHARP, 1993, p.177).

As coincidências de acontecimentos ligados pelo sentido são pensáveis como puro acaso. Mas quanto mais se multiplicam e mais a concordância é exata, mais sua probabilidade diminui e mais aumenta sua inverossimilhança, o que significa que não podem mais passar por simples acaso, mas devem, devido à ausência de explicação causal, ser olhadas como ordenações que têm sentido.

Seguindo de certa forma essa idéia, Steil (1996, p.23, itálico do autor) entende que a romaria

[...] abre os canais da sensibilidade e permite que os seus atores entrem em contato com sua própria subjetividade. Percorrendo o espaço mapeado pelos *sinais dos lugares*, os romeiros organizam sua subjetividade, projetando luz e sentido sobre sua experiência existencial e seu convívio social.

Numa perspectiva cristã, encontraremos a linguagem dos sinais como uma característica da graça divina. Exemplo disso aparece no Novo Testamento, no livro dos Atos dos Apóstolos no Discurso de Pedro à multidão (At 2, 17-19):

Sucedirá nos últimos dias, diz Deus,  
que derramarei do meu Espírito sobre toda carne.  
Vossos filhos e vossas filhas profetizarão,  
vossos jovens terão visões  
e vossos velhos sonharão.  
Sim, sobre meus servos e minhas servas  
derramarei do meu Espírito.  
E farei aparecer prodígios em cima, no céu,  
e sinais embaixo, sobre a terra.

Vejamos como esses “sinais do Caminho” aparecem relatados nos diários dos peregrinos:

Ao colocar o chapéu de abas largas, observei um passarinho que dava voltas no ar...Olhei extasiada para o primeiro sinal de vida que via em muitas horas. Subitamente, aproximou-se e pousou na mochila vermelha já em meus ombros. Parei de respirar, estarecida. Fiquei imóvel durante o que me pareceu

uma eternidade. Muito lentamente, fui virando a cabeça para não assustá-lo, enquanto o ouvia cantar; a cada segundo que passava, uma certeza louca penetrava em meu coração: é o sinal... é o Universo me respondendo e falando comigo, é meu Amigo que finalmente me ouviu...! (SHARP, 1993, p.75).

Se eu não tivesse gravado em fita o que escrevi assim que retornei a Carrión de volta do “caminho perdido”, quando já estava em frente ao San Zoilo comendo calamares, teria dificuldade em constatar, com segurança, que esse anjo está reafirmando tudo o que senti naquele momento. Mais uma vez, as forças do Universo dirigem-se a um ponto único para dar um recado. Obrigado. (SILVA, 2002, p.150).

A resposta para toda uma vida pode estar em saborear o vento e degustar uma suculenta maçã sob uma frondosa árvore no meio do nada. Os sinais estão ao alcance de todos. Milhares, milhões, à espera de serem captados. Por isso uma experiência tão única. (MENDES, 2002, p.4).

Vou confessar uma coisa, digo isso do fundo do meu coração, você já percebeu que por esse caminho o pensamento tem mais força, e que também várias coincidências acontecem por aqui, no momento em que menos esperamos? E que sempre que precisamos de uma resposta, de uma luz, de um conselho, acontece algo que nos responde? (LEFERR, 2006, p.219).

O que mais me divertia naquilo tudo era a reação de espanto do Ruy. Como bom engenheiro, seu racionalismo exacerbado facilmente arranjava tudo, atribuindo aos fatos e fenômenos explicações lógicas, como se a vida, com suas mirabolâncias e mistérios, pudesse caber num silogismo. Só que ao longo do Caminho passara a “coleccionar” *coincidências*. E a essa que acabei de relatar, somavam-se outras, como a do nosso encontro na pizzaria de Astorga; a do encontro da Olga e do Wilton com Pablito; a do guardanapo em forma de coração, justamente no meu copo, no restaurante de Atapuerca; além das que já nem me lembro mais. De alguma forma, o Caminho parecia colocá-lo diante de situações em que uma “coordenação” oculta se insinuava, como se alguma inteligência estivesse presente e atenta a tudo... (KHALIL, 2004, p.275).

Patricia contou-me deliciada um dos sinais da presença de Deus que experimentou no Caminho. Subitamente, viu-se sozinha no meio do nada, e, diante de várias possibilidades, não encontrava nenhuma indicação da direção a seguir. Sem mapa para consultar, estava literalmente perdida. O que fazer? Sem alternativa, decidiu orar, pedindo algum sinal. Em dado momento, quando olhou para o céu, assombrou-se como que viu: uma nuvem em forma de seta, indicando uma das direções. Nem preciso dizer que era a direção correta... (idem, p.311)

[...] Meu Deus, Tu me dissestes qual a minha missão aqui, mas eu preciso me aprimorar. Por onde eu devo começar? Mostra-me pelos Teus sinais. Minutos depois de ter feito a pergunta, senti uma forte vontade de olhar para trás, o que eu fazia muito pouco durante o Caminho, como se alguma força me fizesse girar a cabeça automaticamente. Ao me virar, senti que a resposta à minha pergunta estava a poucos metros de mim, Parei e percebi a figura do Rambo. Ele veio em minha direção com uma expressão no olhar e um sorriso nos lábios que estão gravados em minha mente até hoje, dizendo: “- I wish you a wonderful day.” (Eu lhe desejo um ótimo dia). Relembrando, ele era o único americano que havia conhecido durante todo o caminho. É o sinal: começar nos EUA, Boston, talvez. (...) Que sincronidade! O Universo colocou-o diante de mim para me dizer que o meu começo deveria ser exatamente por lá. Estava muito claro para mim, para minha percepção. Fiquei mais uma vez extasiado diante das respostas que Deus tem prontamente me enviado. (CUNHA, 1998, pp.152-153).

A idéia que prevalece é a de que existe um sentimento de que ninguém está a sós no Caminho; de alguma maneira Deus (ou um ser superior) está presente, manifestando sua presença através dos sinais que envia em determinadas ocasiões, geralmente situações em que algum tipo de ajuda se faz necessária, seja para indicar o caminho correto a seguir, ou para indicar a resposta a uma questão de ordem mais interior.

Somos inclinados a pensar que essa questão dos sinais não é algo exclusivo da experiência jacobea; em outras obras de literatura odepórica encontramos passagens ou comentários que seguem muito de perto o fenômeno que observamos entre os peregrinos brasileiros, muitas vezes de maneira explícita, como num relato onde o autor discorre sobre os dias passados na Trilha dos Apalaches (costa leste dos EUA), conhecido como o mais longo caminho para excursões a pé do mundo. Em um momento de grande exaustão na caminhada, antes de conseguir uma ajuda inesperada o autor escreve o seguinte: “[...] Há um fenômeno chamado Magia da Trilha, conhecido e mencionado com reverência por todos que a percorrem, que garante que, quando as coisas estão feias, surge uma luz no fim do túnel”. (BRYSON, 1999, p.70).

O escritor Phil Cousineau fala dos sinais enquanto mensagens sagradas, algo que na realidade não destoa das narrativas dos peregrinos jacobeos:

Na viagem sagrada, cada experiência é fantástica. Nenhum encontro é desprovido de significado. Há sinais em toda parte, se soubermos como interpretá-los. Em 'Um peregrino', o narrador pode escolher se deve enxergar no jovem peregrino na estrada um homem qualquer ou um mensageiro. Assim também nós, toda vez que encontramos um estranho- ou um comportamento estranho- na estrada. (...) Use os poderes de sua imaginação sagrada, diz o velho sábio romano. Saiba olhar através do véu que encobre as coisas. Tudo importa ao longo do caminho, mas o que importa *profundamente* é o que é invisível e deve ser visto com o olho interior. (COUSINEAU, 1999, p.123, itálico do autor).

### A questão da mística

É de se notar um fato interessante: quando começamos a nos interessar pelo Caminho de Santiago em um sentido mais amplo, isto é, querendo entrar em contato com peregrinos, com quem já tivesse percorrido a trilha jacobea e pudesse trazer mais informações do que as encontradas nos escassos relatos publicados no início dos anos 1990, íamos a palestras informativas na cidade de São Paulo que, até onde conseguimos nos lembrar, eram dadas em livrarias e lojas “esotéricas”, como as da franquia Além da Lenda, famosas na época por terem lançado a onda do “Eu acredito em duendes”.

Mais tarde, nos afiliamos à primeira Associação dos Amigos do Caminho de Santiago- AACCS-Brasil, fundada por Danilo Tiisel, quando então as palestras - que existem ainda hoje - foram transferidas para a sede da Associação, num momento em que o Caminho havia se tornado uma febre entre os brasileiros. Entretanto, em nenhum momento nos lembramos de algum incentivo da Igreja ou de alguma paróquia interessada em divulgar a peregrinação já tão propagada pela mídia.

Pode ser apenas um detalhe o fato de que a peregrinação compostelana tenha sido amplamente divulgada por leigos sem nenhum compromisso institucional; na Espanha as AACCS mantém um vínculo estreito com a Igreja e

vemos muitos sacerdotes simpatizantes da causa jacobea, alguns dos quais tivemos o privilégio de conviver por um período mais longo.

É provável que a Igreja no Brasil não tenha dado tanta atenção ao fenômeno por considerá-lo, aqui, mais uma dessas modas passageiras, ou por vê-lo, quem sabe, demasiadamente associado ao nome de Paulo Coelho. Embora o fluxo de brasileiros tenha sido bastante alto em alguns anos, fato que chegou a impressionar os espanhóis, proporcionalmente é algo irrisório se levarmos em conta o percentual de brasileiros com boa condição financeira para atravessar o oceano com o intuito de peregrinar pelos campos espanhóis; temos que entender essa realidade e outra, mais peculiar: Tiago, simplesmente, não é um santo popular no devocionário católico brasileiro.

Algo nesse cenário parece sugerir que por trás do interesse desses peregrinos, existe um forte desejo de se vivenciar uma experiência mística, embora não fique muito claro o que esses viajantes pudessem esperar desse tipo de experiência; nem sempre é algo que acontece de maneira espontânea, e muitas vezes nem é a intenção daquele que caminha, pelo que podemos formular a hipótese de que o Caminho possui uma dinâmica que por si só pode contribuir para uma experiência místico/espiritual sem que necessariamente o peregrino demonstre pré-disposição para tal acontecimento.

O teólogo Danilo Mondoni (2002, p.20) define a mística como uma “[...] realidade escondida que se propõe a um tipo de experiência que conduz à união com o absoluto”; a experiência mística seria o “[...] estado da vida espiritual em que Deus se manifesta à pessoa de modo sensível- a intensidade do sentimento é tão clara, que o místico tem totalmente a certeza de que Deus está nele.”

As palavras de Dom José Maria, com sua simplicidade, foram muito profundas para mim, a ponto de emocionar-me demais, não contive as lágrimas. O meu coração estava falando. Eu precisava entendê-lo, ouvi-lo, sair um pouco do intelecto, da mente, porque eu sou muito mais emoção, sentimento, intuição. Não tenho motivos para negar a minha emoção; só tenho razões para me deixar levar pelo rio do amor que está transbordando do meu coração. O Divino está em mim e, agora, neste momento, na missa, eu o sinto. (CUNHA, 1998, p.95) .

Etimologicamente, mística provém de *myô*, verbo que traduz a ação de fechar os olhos e olhar para o interior. Constata-se, ademais, uma associação linguística e uma conexão objetiva com os cultos místéricos: *myéô* significa iniciar-se nos mistérios, sendo *mystês* o iniciado nesses mistérios. (Dicionário de conceitos fundamentais de teologia, 1993, p.564).

O filósofo e professor de fenomenologia da religião da Universidade Pontifícia de Salamanca, Juan Martín Velasco escreveu uma extensa obra onde trata exclusivamente da questão do fenômeno místico - área em que é considerado um especialista - trazendo importantes contribuições para as ciências da religião. Como fenomenólogo, Martín Velasco (1999) assume a postura de que sem a referência à mística, pode-se saber muitas coisas sobre a religião, mas isso significaria ignorar o núcleo mais íntimo, a verdade definitiva da religião.

A palavra “místico” nas línguas latinas, como lembra Martín Velasco, é uma transcrição do termo grego *mystikos*, referente ao mistérios (*ta mystika*), ou seja, as cerimônias das religiões místéricas nas quais o iniciado (*mystes*) se incorporava ao processo de morte-ressurreição do deus próprio de cada um de seus cultos.

O termo “místico” é também utilizado para designar esse mundo, essa “nebulosa”, o esotérico, o oculto, o maravilhoso, o paranormal ou parapsíquico de que se ocupam toda uma família de novos movimentos nos quais aflora culturalmente o cansaço que produz uma civilização científico-técnica incapaz de responder a necessidades e aspirações muito profundamente enraizadas na consciência humana. (MARTÍN VELASCO, 1999, p.18).

Foi na obra de Martín Velasco, *El fenómeno místico* (1999, p.23) que encontramos a definição de mística que mais se enquadra no universo de nossa pesquisa com os relatos de viagem:

Assim, pois, com a palavra “mística” nos referiremos, em termos ainda muito gerais e imprecisos, a experiências

interiores, imediatas, fruitivas<sup>110</sup>, que têm lugar em um nível de consciência que supera a que rege na experiência ordinária e objetiva, da união- qualquer que seja a forma em que se a viva- do interior do sujeito com o todo, o universo, o absoluto, o divino, Deus ou o Espírito.

Não podemos deixar de lado uma questão pertinente sobre a mística e a experiência mística: ambas mantêm uma relação muito estreita com a religião, pelo que uma essência do misticismo, como afirma Martín Velasco, só pode existir na mente de seus inventores, onde o “[...] místico anarquista de sua própria religião é uma invenção sem fundamento. Os grandes místicos foram fervorosos adeptos de sua religião.” (MARTÍN VELASCO, 1999, p.22).

Na ótica de Ênio José da Costa Brito, do Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, a experiência mística “[...] é a força secreta que sustenta a religião do povo.” (1996, p.108). Em um artigo em que explora o tema da cultura popular e o sagrado, Ênio Brito afirma que sem a experiência mística

[...] as religiões não sobrevivem. Na raiz de cada religião está a vivência do mistério. Da experiência mística, pertencente à vida em sua integralidade e em sua sacralidade, nasce o dinamismo da resistência e a permanente renovação da esperança popular. (BRITO, 1996, p.108).

O teólogo Henrique de Lima Vaz (2000, p.19) explica que a experiência mística acontece no lugar mais íntimo de cada ser, “[...] o nível ontológico mais elevado do nosso espírito, e é no fundo dessa imanência (*interior intimo*) que o Absoluto se manifesta como absoluta transcendência.”

O silêncio, a solidão, as mazelas do caminho, o nível de dificuldade imposto pela marcha, tudo isso pode desencadear algum tipo de sentimento que conecte o caminhante com algo de ordem transcendental.

---

<sup>110</sup> O teólogo Henrique de Lima Vaz adota a definição de J. Maritain segundo a qual a experiência mística consiste essencialmente numa “experiência fruitiva do Absoluto”. A *experiência fruitiva*, escreve Lima Vaz, “[...] se exerce através de um tipo de conhecimento do seu objeto e de adesão afetivo-volitiva que transcendem o modo usual de operar das nossas faculdades superiores de conhecer e querer, e visa, em sua intencionalidade *objetiva*, o *Absoluto*, ultrapassando a contingência e relatividade dos objetos que se oferecem à nossa experiência ordinária. (VAZ, 2000, p.16).

Comecei a subir e logo pensei que esse dia seria igual ao anterior. Até o Alto del Poio foi praticamente subida. Sabia que se eu estava ali para adquirir um aperfeiçoamento pessoal, teria de renovar meu interior. Essa mudança não era visível, mas eu sentia algo estranho em alguns minutos durante a caminhada; sentia um estado de purificação, sentia em minha mente uma luz forte; o interessante era que essa luz me orientava cada vez mais e mais a ficar em um estado de espiritualidade que até então nunca tinha acontecido. Eu estava calmo, era pura paz interior, felicidade, por eu ser sempre ansioso e a falta de paciência que me é peculiar; eu conseguia caminhar em passos leves, o silêncio ajudava, a solidão me dava mais uma chance de ouvir Deus nos meus pensamentos. (CALIMAN NETO, 2004, pp.103-104).

Para Francisco García Bazán, filósofo argentino especialista em fenomenologia da religião, a experiência mística seria

[...] uma vivência do extraordinário, maravilhoso ou surpreendente em relação com as experiências comuns, e que não têm, por isso, uma linguagem própria para expressar-se; trata-se, neste sentido, em relação estrita com o vocabulário da prática dos cultos de mistério, de algo que é o inefável (*árreta*) por natureza e que, por isso, por sua intrínseca indizibilidade, não se deve revelar a qualquer um (*apórretha*). (GARCÍA BAZÁN, 2002, pp.87-88).

Claro está que nos discursos menos elaborados (de um ponto de vista teológico) dos peregrinos, essa maneira mais profunda de se enxergar a mística nem sempre se manifesta, especialmente no tocante ao mistério que não pode ser revelado a qualquer um; o inefável, no caso de nossos peregrinos, muitas vezes (embora nem sempre) acontece mais pelo fato de faltar vocabulário que expresse um sentimento extraordinário do que propriamente por ser algo proibido de ser compartilhado ou impossível de ser expresso por palavras.

O silêncio e a solidão sempre fizeram parte da mística cristã; no Caminho de Santiago, tanto um quanto outro são instrumentos poderosos para a conquista de uma experiência interior mais profunda e autêntica<sup>111</sup>, o que nos

---

<sup>111</sup> Nesse sentido, chamamos de autêntica aquela espiritualidade “[...] que promove a maturidade psíquica e espiritual e que abre o ser humano aos demais”. (MONDONI, 2002, p.169)

remete aos belos ensinamentos dos padres do deserto<sup>112</sup>, para os quais a “[...] fuga para o deserto era o meio de evitar a tentadora conformidade ao mundo.” (NOUWEN, 2001, p.12).

O jornalista Luis Pellegrini, diretor de redação da Revista Planeta, publicou há alguns anos um livro que merece destaque na literatura odepórica brasileira, *Os pés alados de Mercúrio: relatos de viagem à procura do self*, onde relata suas impressões sobre viagens enquanto experiências sagradas e iniciáticas<sup>113</sup>. Nesse momento nos interessa, em particular, as observações que o autor fez sobre o deserto, quando de uma viagem feita ao Egito:

Poucos símbolos arquetípicos da humanidade têm significado mais complexo do que o deserto. Sempre presente nas culturas e religiões ocidentais e orientais, com aquelas que nasceram no Oriente Próximo, ele é um dos símbolos mais férteis da Bíblia. Terra árida, desolada, sem habitantes, o deserto pode significar “o mundo afastado de Deus”, o “covil dos demônios”, o “lugar do castigo de Israel” ou o “lugar da tentação de Jesus”. Mas o deserto é também o lugar do encontro com Deus, e por isso os monges cristãos primitivos nele se retiravam, como os eremitas (deserto se diz, em grego, *eremos*) para enfrentar, ali, a sua natureza pessoal e a do mundo unicamente com a ajuda de Deus. Lugar propício às revelações, pois o seu espaço vazio não proporciona muitas distrações aos sentidos, ele favorece o mergulho nas vastidões da alma humana. O deserto costuma marcar profundamente aqueles que com ele se defrontam de coração aberto. (PELLEGRINI, 1997, p.31)

Com efeito, o Caminho de Santiago também oferece algumas etapas onde se pode colocar em prática um pouco daquela espiritualidade proposta pelos padres do deserto.

As *mesetas*, grandes extensões de campos sem qualquer presença humana, sem a sombra das árvores e o frescor das águas das fontes, apenas a terra lavrada e o sol sobre a cabeça dos caminhantes, são oportunidades

---

<sup>112</sup> Monges (e monjas) que viveram no deserto egípcio nos séculos IV e V. Há uma extensa literatura sobre a espiritualidade dos padres do deserto; como leitura introdutória indicamos as seguintes obras: *O céu começa em você: a sabedoria do padres do deserto para hoje*, Anselm Grün, Ed. Vozes; *Terapeutas do deserto*, Leonardo Boff/ Jean-Yves Leloup, Ed Vozes; *A sabedoria do deserto*, Thomas Merton, Ed Martins Fontes.

<sup>113</sup> Alguns autores costumam trabalhar com a idéia de que o Caminho é uma rota iniciática, por permitir ao peregrino uma “iniciação” em certos mistérios tidos como velados ou ocultos. Para nós, uma viagem

onde se pode melhor praticar a experiência da solidão e do silêncio<sup>114</sup>. A vantagem, diz um peregrino, “[...] é que você se volta para dentro de si, para a sua vida, se abre para experiências que o Caminho tem a lhe oferecer.” (GALVÃO, 2005, p.117).

As *mesetas*, imensos desertos de trigo absolutamente planos como mesas, dão um susto quando terminam abruptamente sobre os telhados de algum *pueblo*; é sempre motivo de comentários entre os peregrinos. Geralmente são etapas de quarenta quilômetros, um pouco monótonas e cansativas, mas preciosas por isso mesmo; nos levam obrigatoriamente ao contato interno... (SHARP, 1993, p.100).

O romancista holandês Cees Nooteboom (2000, p.387) escreveu em seu livro sobre as andanças pela Espanha que um dia lhe perguntaram por que ele admirava tanto a paisagem da Meseta; como não encontrava resposta de imediato, respondeu: “[...] porque acho que meu interior se parece com ela.”

As mesetas espanholas são, no contexto do Caminho, uma representação do deserto, lugar dotado de uma simbologia muito marcante em várias tradições espirituais. O antropólogo Carlos Alberto Steil, em seu estudo sobre as romarias no sertão da Bahia faz uma leitura do sertão - igualmente uma representação do deserto - que também poderíamos estender aos peregrinos jacobeos (e que reafirma a citação anterior de Nooteboom):

O sertão é mais do que um lugar geográfico; como escreve Guimarães Rosa, “o sertão é sem lugar”. Por isso mesmo, pode estar em todo lugar como a alma das coisas. (...) É verdade que nem todos os romeiros são do sertão, mas como diria o autor de *Grande sertão, veredas*: “o sertão é dentro da gente.” E, embora se realiza no espaço exterior, a peregrinação é sempre uma busca do sertão que está dentro de cada um. (STEIL, 1996, p.19)

Aqui retomamos, igualmente, algo sobre a questão do sacrifício, pois não se pode negar que a solidão e o silêncio, somados ao cansaço físico,

---

iniciática corresponde a qualquer viagem que de algum modo consegue transformar o viajante, no caso do Caminho, “iniciado” em uma nova maneira de se observar a vida ou viver a própria espiritualidade.

funcionam como uma verdadeira provação. Alguns relatos exprimem essa idéia:

Caminhei sem parar. Foi muito difícil. Caminhar para obter respostas a perguntas que me fiz a vida inteira e que, em muitas das vezes, me recusei a responder. Quilômetro atrás de quilômetro, sozinho. Eu e Deus com uma conversa franca e sincera. (RIBEIRO, 2004, p.81)

Ao longo da minha vida cheguei à conclusão de que o caminho para o 'céu' passa necessariamente pelo 'inferno', e não há como fugir disso. Podemos até nos recusar a olhar para o nosso lado sombrio; entretanto, quando escolhemos fazer isso, abdicamos também de nossa própria evolução espiritual, de um patamar mais elevado de consciência. Pensando a respeito, chamou-me a atenção o contraste de atitudes: enquanto a Ângela bendizia a existência do grupo no momento de atravessar a região das planícies, eu fazia planos de seguir sozinho... Afinal de contas, já estava no meio da peregrinação e até o momento não vivenciara a experiência de caminhar sozinho e enfrentar os fantasmas do medo, da solidão, do desamparo... (KHALIL, 2005, pp.186-187).

O dia ulterior amanheceu sob mormaço e trilhei- então sozinho e cultivando o silêncio- vias que se espraiavam entre a vegetação agreste e torrões de capim. Foram 17 quilômetros de uma infindável planície nua e totalmente despovoada, sem ninguém à vista, nem fontes, árvores ou sombras. Até mesmo o vento decidira fugir destas paragens infecundas. Um trajeto áspero de solo pedregoso que me pegou desprevenido, sem provisões nem água, fazendo-me padecer de fome e sede debaixo de sol implacável. (VELOSO, 1999, p.96).

Esses serão, muito provavelmente, alguns dos momentos de maior introspecção que os peregrinos terão na estrada. Essa experiência mística, que podemos resumir como sendo um diálogo com Deus, ou um contato com o *Self*, não importando de fato o nome que se dê ao fenômeno, é fundamental para que possamos continuar olhando o Caminho de Santiago como uma via de acesso a uma conduta espiritual<sup>115</sup>. Esse “olhar para dentro”, que o silêncio e a solidão (e também a oração, para os padres do deserto) proporcionam é

---

<sup>114</sup> Numa cena de Lawrence da Arábia, clássico de David Lean, um repórter pergunta a Lawrence: - O que pessoalmente atrai o senhor ao deserto?. Lawrence responde: - Ele é limpo.

<sup>115</sup> C.G. Jung diz que o misticismo ocidental tem o mesmo propósito das práticas orientais, que é o de mudar o foco do “Eu” em *Self*, o homem em Deus. (cf. MAHARISHI, 1998, p.9)

verdadeiramente a essência própria da peregrinação. Tudo o mais só lhe serve de complemento e afirmação.

O deserto: é um desafio corporal, espiritual e anímico que se apresenta a mim. Resistir à solidão, vencer a sede, manter a orientação nas lonjuras imensas, têm validade no meu concreto estar no caminho. E estes desafios também irei encarar nos “tempos de deserto” de minha existência cotidiana. Os desertos e os tempos de deserto contém em si a oportunidade de mudança. Simbolizam uma situação de estiagem espiritual, de solidão e de busca de orientação. Aqui me encontro comigo mesmo, dirijo minha atenção a mim mesmo, em direção ao sentido de minha vida e meu encontro com Deus. Onde me encontro comigo mesmo e com Deus, aí me transformo, ali tenho acesso à oportunidade de mudança. Surgem e se desenvolvem novos pensamentos, novos modos de conduta e novas posturas. O deserto: é esse símbolo que desperta esperança. (MÜLLER, 2001, p.92).

Aldo Natale Terrin (1996, p.12) diz em seu estudo sobre a Nova Era que “[...] é necessário dar-se conta de que a redescoberta do ‘místico’ guiará sempre mais a Igreja, porque a religião do amanhã será essencialmente de fundo místico”. A mesma opinião parece compartilhar Juan Martín Velasco, conforme lemos numa passagem de uma entrevista:

O teólogo Karl Rahner certa vez disse que o cristianismo de amanhã será místico ou não será cristão. Hoje em dia, para sobreviver, as religiões têm que desenvolver a dimensão mística que todas elas possuem. Eu acrescentaria que somente uma religião que desenvolva a dimensão mística poderá exercer um papel humanizador em um mundo em que o perigo fundamental é precisamente a desumanização do homem. (MARTÍN VELASCO, 2007).

Observa-se que o renascimento do Caminho a partir da segunda metade do século XX coincide com o momento em que os novos movimentos religiosos começam a ganhar destaque; podemos especular se, influenciados por essa espiritualidade difusa, os peregrinos contemporâneos não aplicariam no Caminho, ou mais propriamente, na peregrinação, as mesmas normas de conduta presentes na Nova Era, entre elas, o descomprometimento com

qualquer religião estabelecida e a abertura às mais diversas formas de espiritualidade.

Essa questão sobre a experiência mística é vista por Frei Beto (1994, p.101), frade dominicano, como algo a ser buscado dentro da Igreja católica. Diz o seguinte em um texto em que se discute o misticismo e as novas religiões:

Acho que o excesso de racionalismo na experiência católica empobrece a nossa experiência mística, nossa experiência espiritual. A Igreja católica se sente profundamente questionada porque ainda não encontrou respostas frente às outras religiões, que propõem a autonomia do sujeito também do ponto de vista da experiência mística.

Quando lemos o grande número de relatos publicados no Brasil sobre o Caminho de Santiago ao longo de mais de uma década, percebemos que existe entre os autores uma naturalidade própria em descrever suas percepções espirituais, por mais estranhas que estas possam parecer ao olhar do outro. É como se adotassem a figura de peregrinos (numa linguagem junguiana, assumindo a *persona de peregrino*) durante a permanência na estrada, sentindo-se assim livres para viverem e agirem com naturalidade, porque protegidos pela máscara que preserva suas identidades pré e pós liminares.

Tivemos acesso igualmente à literatura odepórica estrangeira, a maioria de autores espanhóis, e não é preciso dizer que a diferença entre a cultura e o ethos espanhol se reflete nos relatos dos peregrinos. Entre brasileiros, mesmo que não haja menção direta a outras condutas religiosas que não o catolicismo, sempre haverá um comentário sobre uma “energia”, um “astral” diferente, algo que demonstre familiaridade com termos próprios de uma linguagem “esotérica”. Essa naturalidade que os brasileiros possuem ao lidar com elementos que não são próprios de sua religião oficial (ou, talvez, da religião oficial de seu país) não passa despercebida pelos peregrinos de outros países, que na maioria das vezes vê isso de uma maneira simpática, como sendo

típica do jeito livre e aberto dos brasileiros, que a terras espanholas chegaram na carona da obra coelhiana.

Vale a pena trazer para esse estudo uma passagem de um texto do antropólogo Luís Eduardo Soares (1989, p.137) sobre a cultura alternativa e o misticismo brasileiro em que faz uma abordagem sobre a busca espiritual do religioso brasileiro e que se encaixa de maneira exemplar em tudo o que exploramos dentro dessa temática até o momento:

O religioso alternativo brasileiro é também um andarilho. Faz parte de sua agenda um deslocamento permanente entre formas de *trabalhar* a espiritualidade, em nome de uma busca sempre renovada de experiências místicas. Nada mais coerente, portanto, que a inconstância e a volubilidade. A devoção a crenças e rituais se dá, geralmente, sob o signo da experimentação. Itinerário indefinido, montado na travessia, o errante da nova era caminha solitário, raramente se une a procissões e, mais raramente ainda, identifica a sua viagem a uma cruzada. Em certo sentido, deseja o repouso de uma adesão definitiva, de vínculos estáveis. Mas tende a reconhecer, na própria busca, a essência de sua utopia e a natureza de sua devoção. O pêndulo da religiosidade, grosseiramente homogeneizada sob o rótulo precário 'alternativa', oscila entre movimento e repouso; solidão e comunhão; experiências fragmentárias e idealização da unidade e do pertencimento.

Gostamos sobretudo das metáforas em que o autor se apoia para discorrer sobre o tema da busca espiritual, pois em nosso estudo ela se enquadra também de maneira literal: o andarilho, o deslocamento, o itinerário, a caminhada solitária, a viagem. Faces de uma experiência única, que nos ajudam a compreender um pouco mais a complexa espiritualidade brasileira em seus aspectos mais subjetivos.

Veremos a seguir como as experiências vividas na peregrinação jacobea, abordadas por nós nesse estudo, serão assimiladas após a chegada ao santuário compostelano.

#### 4.4 REFLEXÕES PÓS-CAMINHO: ASSIMILANDO A EXPERIÊNCIA

Caminantes son tus  
 huellas  
 el camino y nada más;  
 caminante no hay  
 camino  
 se hace camino al  
 andar.  
 Al andar se hace  
 camino  
 y al volver la vista atrás  
 se ve la senda que  
 nunca  
 se ha de volver a pisar.

Antonio Machado, Cantares

Muitos meses se passaram até que chegássemos a esta etapa de nossa pesquisa. De certa forma, temos a sensação, após longo tempo em contato com os diários de viagem, que também nós estivemos caminhando todo esse tempo ao lado dos peregrinos, etapa após etapa, descobrindo coisas novas a cada instante, novos olhares, novas percepções, novos conceitos. Foi assim desde o começo, quando descobrimos que existia, ainda que praticamente desconhecida no Brasil, uma literatura chamada odepórica, que se ocupa de investigar os mais variados relatos de viajantes e trazer à luz fatos que ajudam a entender o nosso passado e também, como vimos, alguns acontecimentos do presente.

Pudemos comprovar a importância que teve para um fenômeno específico no Brasil (brasileiros no Caminho de Santiago), a publicação da obra de um autor brasileiro, que provavelmente nunca imaginou a repercussão que teria seu *Diário* em várias partes do mundo. Impossível não referenciar Paulo Coelho à história do Caminho de Santiago.

Depois fomos construindo a imagem dos peregrinos, amparados em seus testemunhos escritos. Tivemos, evidentemente, que optar por alguns aspectos que julgamos mais importantes, como as suas relações sociais e questões tais como a alteridade, a hospitalidade, os ritos, os símbolos, as metáforas, até chegarmos, no último capítulo, às questões de foro mais íntimo: a espiritualidade e as experiências místicas próprias da peregrinação jacobea.

Tudo isso nos conduz, e acreditamos que também ao leitor, àquela que deve ser a pergunta mais óbvia que pode ser feita nesse momento: afinal, o que muda na história de um peregrino após o seu retorno à vida quotidiana? É o que nos proporemos a responder a seguir.

### O chamado ou a busca espiritual

Temos apenas de seguir a trilha do herói, e lá, onde temíamos encontrar algo abominável, encontraremos um deus. E lá, onde esperávamos matar alguém, mataremos a nós mesmos. Onde imaginávamos viajar para longe, iremos ter ao centro da nossa própria existência. E lá, onde pensávamos estar sós, estaremos na companhia do mundo todo.

Joseph Campbell

O Caminho de Santiago exerce um fascínio muito grande entre as pessoas, mesmo entre aquelas que não se consideram grandes viajantes ou aventureiras. A imagem da peregrinação jacobea está muito associada a uma experiência de transformação pessoal, fato que se percebe tanto na literatura quanto nos documentários de televisão e em reportagens de revistas e jornais, como tivemos oportunidade de avaliar no capítulo II desse trabalho.

Em nossa convivência com peregrinos tanto no Brasil quanto na Espanha nos acostumamos com a afirmação de alguns que alegam terem sido impelidos a fazer o Caminho, como se ao decidirem percorrer a trilha jacobea estivessem respondendo a um chamado interior. Daí advém a idéia da busca, e o Caminho se transforma simbolicamente numa demanda espiritual. Impossível não lembrarmos da mitologia arturiana e se pararmos para refletir, *O diário de um mago* é bastante inspirado nessa fábula, tendo o Graal se convertido em espada.

Ser chamado ao Caminho é o mesmo que ouvir a voz do coração, por mais que isso soe antiquado ou piegas; simplesmente alguma coisa toca muito profundamente algumas pessoas ao saberem da existência dessa milenar peregrinação. Ainda temos na memória a grande quantidade de pessoas que

vinham falar conosco após as palestras de divulgação do Caminho quando fazíamos parte da AACCS de São Paulo. Era um interesse legítimo, como se houvesse entre elas e o Caminho uma ligação muito forte antes mesmo de terem feito a peregrinação. Muitas voltavam para dar seus testemunhos, sempre emocionados, como ainda costuma acontecer em diversas AACCS espalhadas pelo país. Outras tantas publicavam seus relatos.

Para David Spangler (1998, p.42), a idéia de ser chamado

[...] não significa que a pessoa esteja sendo escolhida para uma missão especial, mas que há em sua vida uma ressonância que vai encontrar sua expressão mais plena e seu vínculo com um todo mais amplo no contexto para o qual a pessoa é conclamada por seus sentimentos.

A definição de Spangler parece-nos muito fiel aos sentimentos dos peregrinos jacobeos; um deles descreve mais detalhadamente a noção do “ouvir o chamado”:

Ir de encontro (sic) ao Caminho é, antes de tudo, atender a um chamado. Um chamado que tanto pode surgir da falta de sintonia com a vida que se está levando, em seus inúmeros aspectos (trabalho, relacionamentos afetivos, rumos pessoais), quanto do desejo de aprofundar esta sintonia. Pode se manifestar através de uma ponta de curiosidade e levar anos até amadurecer e nos tirar da inércia. Pode parecer impossível ante o asfixiante emaranhado de compromissos inadiáveis que nos enredam. Podem ir e vir quando as coisas não vão bem. Não importa. Todos o ouvimos em algum momento da vida. Para reconhecê-lo é preciso afastar o temor e deixar que se revele, que cresça ou evapore. Ao se manifestar, ele assume uma dimensão tão grande em nossas vidas que acaba sendo inócuo fazer-se de surdo. Mesmo sabendo que um sem-número de outras vozes surgirão para nos incentivar a esquecer daquele perigoso chamado do coração e a nos enraizar onde já estamos fincados. (MENDES, 2002, pp.5-6).

Uma leitura mais atenta nos revela que por trás de todas as preparações práticas que precedem a partida, existe um motivo que impulsiona o peregrino: a busca de respostas. E é nessa busca que se percebe quão importante acaba sendo o contato com o lado espiritual de cada um, com aquilo que cada

indivíduo considera sagrado para si. É a capacidade de questionar e, acima de tudo, questionar-se, que faz com que as pessoas progridam em suas vidas, em suas caminhadas - para usarmos a metáfora mais associada ao Caminho - um reflexo da vida de cada um.

Em busca de novos caminhos de reflexão, levei tempo maturando trilhar o Caminho de Santiago de Compostela. Antes de ter um objetivo bem estabelecido fui eliminando outros, que não traziam resposta às minhas reflexões. Não quis percorrê-lo porque é considerado um belo roteiro turístico, por uns; uma maratona, por outros; um caminho sagrado por terceiros; uma iniciação à nova era, por outros ainda. Eu não tinha promessas a pagar nem graças a pedir. Tampouco quis vê-lo como mais uma conquista, digna de admiração. Só o trilhei quando - deixando de lado quaisquer expectativas convencionais - entendi o Caminho como uma metáfora de meu próprio caminho interior, o que, por si só, não é um objetivo mas, sim, sem dúvida, um conceito persuasivo e mobilizador. (STOFFEL, 2006, pp.11-12).

Como grande parte das publicações são escritas por peregrinos com faixa etária acima dos quarenta anos, verificamos que o que mais aparece são relatos de pessoas que em determinada altura de suas vidas encontraram no Caminho de Santiago uma oportunidade para se fazer um balanço de sua existência, facilitada pela distância (física e emocional) de seu lugar de origem e pela chance de vivenciar uma experiência solitária, necessária se o que se busca for uma prática de interiorização.

O fato é que, de uma maneira ou de outra, quando decide efetivamente trilhar o Caminho de Santiago, o peregrino já passou por uma fase de questionamentos que o motivaram a pôr em funcionamento os meios necessários para sua partida; de certa forma, a peregrinação é a prática exterior de uma conduta interior, que pode ou não estar sendo desenvolvida de maneira consciente. Quanto a isso, muitos são os casos em que se chega ao Caminho como turista e se termina a viagem como peregrino, de modo que nem sempre os motivos para se empreender a peregrinação são muito claros, posto que o próprio viajante pode não se dar conta da real intenção de sua viagem, deixando-se levar pelos acontecimentos da estrada, que alguns chamam de “magia do Caminho”.

A busca tem uma relação muito íntima com tudo aquilo que vimos quando tratamos de analisar a peregrinação como um modelo de rito de passagem. Isso pode ser percebido na formulação de um grande estudioso inglês da espiritualidade e da filosofia oriental, Paul Brunton (1898-1981) em sua obra intitulada *A Busca*:

A própria idéia de uma busca implica uma passagem, um movimento definido de um lugar a outro. Aqui, naturalmente, a passagem é de um estado a outro. É uma jornada sagrada, de modo que o que nela está engajado é verdadeiramente um peregrino. E, como em muitas jornadas, pode-se encontrar dificuldades, fadigas, obstáculos, atrasos e tentações no caminho. E nesta, certamente, haverá também perigos, armadilhas, antagonismos e inimizades. A intuição e a razão, do indivíduo, seus livros e amigos, sua experiência e seriedade serão seu guia nesse caminho. E há outra característica especial a ser observada. É uma jornada de volta para casa. O Pai está esperando por seu filho. O pai o receberá, o alimentará e o abençoará. (BRUNTON, 1994, p.17).

Não raro encontraremos autores que deixam explícito a importância da busca espiritual no processo de suas jornadas, associando o Caminho de Santiago a uma viagem propícia para uma re-ligação com Deus ou visando o autoconhecimento; para estes, não importa o credo religioso, o que vale é a oportunidade de satisfazer a sede de um encontro com o aspecto divino que, acreditam, habita cada ser.

Refiz, pela milésima vez, a pergunta que muitos tinham me feito e eu mesmo repetira: por que ir à Espanha fazer o Caminho de Santiago? Sou um homem comum, na faixa dos 50 anos. Não sou místico. Sou um dos milhares de católicos não praticantes neste mundo de Deus. Nunca professei nenhuma religião com a verdadeira fé. Acredito em Deus como uma força superior. Acredito na vida depois da morte. Acredito na reencarnação, misturando nessas minhas crenças as verdades do cristianismo e do espiritismo. Acredito em rezar. Acredito nas forças da natureza, acredito que co-existem no homem o Bem e o Mal. Acredito que somos todos, todos sem exceções, desafiantes e tementes. Laboriosos e preguiçosos, acobertando em nós todos os pecados e todas as virtudes. (...) A necessidade do conhecimento do meu Eu interior começou, há algum tempo, a me ocupar e preocupar. Passadas as fases iniciais comuns a todas as pessoas - dedicação, autoafirmação, mediação das próprias capacidades -, veio a fase do

“e agora”? (...) Decidi-me por ir à Espanha. Decidi caminhar para encontrar algo tão próximo e, ao mesmo tempo, tão distante: o meu Eu. (REIS, 1998, pp. 9-10).

A busca pelo autoconhecimento, olhar-me de dentro para fora, eliminar as máscaras que carregava e das quais não tinha consciência, tratar dos medos que são os grandes inibidores do nosso crescimento espiritual e material, das covardias, das ansiedades e das neuroses passaram a ser a prioridade da minha vida. (CUNHA, 1998: 26).

Havia atravessado metade do mundo e andado todo o norte da Espanha, na busca desse sonho, na busca, talvez, de uma esperança, na busca dos meus próprios sentimentos, na busca de Deus. (ALMEIDA, 1999, p.14).

Essa idéia de encontro com o *eu*, que aparece com muita frequência nos relatos, é um dos aspectos, senão o principal aspecto, de uma jornada heróica. Bill Moyers pergunta a Joseph Campbell (1994, p.249) em *A jornada do herói* o seguinte: “[...] Se a jornada do herói é a busca do eu, o que é o ego e o que é o eu? Qual a relação entre os dois?” Campbell responde:

O ego somos nós pensando em nós mesmos. Nós em relação a todos os compromissos da nossa existência, tais como os compreendemos. O eu é toda a gama de possibilidades que nem sequer cogitamos. A gente adere ao nosso passado quando aderimos ao ego. Porque se tudo o que sabemos de nós mesmos é aquilo que descobrimos lá fora, isso já aconteceu. O eu oferece um terreno inteiro de potencialidades a realizar. (...) O ego é a nossa personificação e o eu a nossa potencialidade, sendo isso o que percebemos ao escutar a voz da inspiração, e aquela que indaga: “Para que estou aqui? O que é possível fazer de mim?”. (CAMPBELL, 1994, p.249).

Se fôssemos analisar o peregrino enquanto imagem arquetípica<sup>116</sup>, diríamos que o arquétipo que mais se aproxima do peregrino, em sua natureza primordial, é o do herói; a busca espiritual do peregrino, do passado e do

---

<sup>116</sup> Arquétipos são formas instintivas de imaginar, matrizes arcaicas onde configurações análogas ou semelhantes tomam forma e têm origem nas impressões deixadas pelas vivências dos seres humanos através dos milênios, funcionando como um nódulo de concentração de energia psíquica. Quando essa energia, em estado potencial se atualiza, toma forma (como ocorre com as “formas” de Santiago, peregrino, apóstolo, matamoros, etc.), tem-se a imagem arquetípica; não é um arquétipo, pois o arquétipo é unicamente uma virtualidade. (cf. SILVEIRA, 1997, p.68).

presente, é a jornada do herói<sup>117</sup> a que se refere Joseph Campbell em suas obras. O peregrino é o herói que ouve o chamado da *aventura*, que em latim vem a significar “as coisas que estão por vir”. Campbell (2001, p.IX) assinala que “[...] a jornada do herói não é um ato de coragem, mas uma vida vivida em termos de autodescoberta”.

O peregrino se enquadra perfeitamente nesse arquétipo de herói, assim como a peregrinação incorpora a dinâmica da jornada. Temos na literatura odepórica jacobea inúmeras ocasiões em que podemos enxergar claramente esse modelo da jornada do herói, representado pelo peregrino que atravessa os campos da França e da Espanha (ou mesmo Portugal) em busca de autoconhecimento (ou outro termo que se aproxime dessa idéia). Vejamos alguns desses momentos:

As jornadas sempre têm suas dificuldades que devem ser enfrentadas e transpostas, pois são elas que ensinam e fazem mais prazerosas as chegadas. (...) É uma jornada interna, com recuperação do passado, análise e projeção para o futuro. É a minha jornada, a jornada do meu herói que estou descobrindo. (...) A jornada do herói que você descobre em si, trilhando caminhos da espiritualidade que já se esquecera que tinha e se importava com eles. É um (re)conhecimento da espiritualidade que sempre esteve presente e que vai ajudar a balizar os caminhos da sua vida. (MESQUITA JR, 2000, pp.71; 86;176).

O Caminho é permanentemente uma provação do querer, de determinação. Como somos colocados em prova! (...) Nesta jornada, percebi o quanto somos corajosos para enfrentar e suportar todo este caminho, para transformar o sonho em realidade; que vivenciar é melhor do que sonhar e que não há preço pela busca dos sonhos. (CUNHA, 1998, pp.191-192).

É mais que uma busca, uma procura; mais que um achado, um encontro; mais que uma solidariedade, uma união de almas; ao invés de uma visão contemplativa, um profundo mergulho no interior da vida, das paisagens, do tempo, da cultura, das pessoas, de si mesmo. (...) Entre tantos encontros, o maior é com a sua verdade, com o instante em que

---

<sup>117</sup> Em tempos onde se prioriza muito a questão do gênero, em nossas leituras sobre a jornada do herói encontramos uma autora, Roselle Angwin, que propõe um novo termo: *busca heróica*, porque “a jornada é comum a homens e mulheres e, em ambos os casos, diz respeito à individuação e à plenitude.”<sup>117</sup> (ANGWIN, 1999, p.145).

you se despoja de todas as máscaras e fantasias que carregara durante toda uma vida. (GALVÃO, 2005, p.15).

É preciso dizer que nem sempre a busca, no caso dos peregrinos, resulta em um acontecimento que satisfaz suas expectativas iniciais, se é que estas de fato chegam a existir. Alguns retornam do Caminho e vivenciam uma espécie de melancolia, às vezes confundida com uma saudade inexplicável dos dias passados na estrada. Carneiro (2007, p.257) afirma que “[...] o inevitável retorno para casa após o destino da peregrinação ter sido alcançado é percebido pelos peregrinos como uma parte dolorosa do processo.” Alguns peregrinos comentam isso em seus relatos:

Hoje, aventura realizada, me vejo cada vez mais precisando de uma resposta. Infelizmente, não aconteceu comigo o que vi acontecer com várias pessoas que, se não tinham respostas antes de partir, a encontraram durante seu Caminho. Sinto-me frustrado, pois convivo com um Eu inacabado. (...) Não sei o que fui fazer lá e não sei o que trouxe de lá. Não sei de onde vem essa saudade que não pára. Sinto a mente pequena e o coração surdo às palavras que antes ouvia pelas vozes da natureza. Não sei se o chamado é para ser atendido mas não compreendido. Não sei sequer se o Chamado foi atendido. Já nem sei se estive lá. Por certo a lição não foi aprendida e, assim sendo, acho que me traí. (NAHON, 2002, pp.124-125).

Inúmeros viciam-se com a espera e, quando chegam a Santiago (ou à costa da Galícia, ou aonde quer que seja) sentem-se vazios, como muitas melhores que acabam de parir: com uma tamanha sensação de perda ou de não saber o que fazer que, por vezes, chega a queimar a alma. Na realidade, a sensação de vazio que muitas vezes experimentamos quando chegamos a determinados “pontos” é simplesmente um novo espaço que está se abrindo dentro de nós para conquistarmos novas jornadas. O Caminho tem a habilidade de nos trazer indiscretos vazios que se insinuam persistentemente em nossos passos até que tenhamos o discernimento de preenchê-los com o devido cuidado e intuito. (LIMA, 1999, p.128).

Não sei o que fui fazer lá e não sei o que trouxe de lá. Não sei de onde vem esta saudade que não pára. (...)

É difícil voltar à vida real, depois de mais de um mês vivendo em um mundo onde ajudar e ser ajudado é uma constante, onde o sobrenome e sua posição social pouco importam. Viver a solidariedade e a amizade é gratificante, mas voltar à rotina é um impacto violento. (JOPPERT, 2002, p.166).

Ainda não eram 9h quando comecei a etapa daquele que seria um dos últimos dias de minha peregrinação. Estava a quatro ou cinco dias de Santiago de Compostela e a sensação inicial de querer terminar a jornada começava a ser substituída por outra: a da tristeza pelo término de algo agradável. Eu queria chegar a Santiago, mas não queria terminar o Caminho. (REIS, 1998, pp.185-186).

Cees Nootebom (2000, p.413) aborda em sua obra *Caminhos para Santiago* essa questão da melancolia que costuma acometer alguns viajantes após o término da aventura:

Talvez a mais profunda melancolia do viajante esteja no fato de que à alegria da volta mistura-se sempre alguma coisa mais difícil de se descrever, a idéia de que o que lhe fez tanta falta conseguiu continuar vivendo sem ele, e de que para possuí-lo de verdade ele deveria permanecer para sempre onde está aquilo que lhe faz falta. Mas, com isso, ela passaria a ser alguém que não pode ser aquele que fica sempre em casa. O verdadeiro viajante vive da sua dor, da tensão entre a alegria de reencontrar e a tristeza de deixar novamente; e, ao mesmo tempo, essa dor é a própria essência de sua existência, ele não se sente em casa em nenhum lugar. Onde quer que esteja, percorrendo o mundo, ele sofrerá sempre de carência, é o eterno peregrino da falta, da perda, e, assim como os verdadeiros peregrinos desta cidade, busca alguma coisa que está além do túmulo de um apóstolo ou a costa de Finisterre, alguma coisa que se esconde, permanece invisível, o impossível.

Na obra *O poder do mito*, Joseph Campbell trabalha com o tema dos mitos e da jornada do herói. A certa altura, diz que o que diferencia a celebridade (termo atualíssimo na geração dos “big brothers” e das “top models”) do herói é que “[...] um vive apenas para si, enquanto o outro age para redimir a sociedade”. (CAMPBELL, 2001, p.IX). Uma lição que encontra ecos nas palavras de dois peregrinos e que dá um sentido mais profundo à experiência vivida no Caminho:

Agora seremos eternamente peregrinos de Santiago, o apóstolo. Foi nos dada a incumbência de fazer chegar às outras pessoas que para ser feliz é preciso estar bem consigo mesmo, propagar e praticar o bem e desejar que a felicidade seja alcançada por todos os seres vivos desta Terra tão necessitada de amor. Não é preciso ter tantos bens materiais para realizar o sonho de ser feliz. A simplicidade, a tolerância, a paciência, a compreensão são os mais e melhores amigos dos homens. O exemplo maior no Caminho de Santiago é a solidariedade entre os peregrinos. O maior problema é colocá-los em prática todos ao mesmo tempo. (MATEU, 2003, p.171).

Conforme eu progredia na caminhada, minha esperança de evolução interior intensificava-se. À proporção que avançava, impulsionava a certeza de estar buscando ser melhor, de estar querendo muito fazer uma diferença na vida, para mim mesmo e para o próximo. Isso tudo me dava um enorme prazer. (MESQUITA JR., 2000, p.70).

Pode ser que essa seja uma das explicações para a grande quantidade de obras publicadas por peregrinos brasileiros: o desejo de compartilhar algum tipo de sabedoria adquirida após um significativo processo de transformação interior, como se o fato de divulgar suas emoções pudesse de alguma maneira ser útil àqueles que não tiveram a mesma oportunidade (ou vontade) de atravessar o oceano em busca de uma aventura.

### As lições aprendidas na jornada

So on and on I go, the seconds  
tick the time out.  
There´s so much left to know,  
and I´m on the road to find out.  
Cat Stevens

Julgamos necessário haver feito essa elucidação sobre a condição de busca dos peregrinos para podermos visualizar melhor como estes se expressavam nos primórdios da jornada e como passaram a se expressar após o encerramento desta.

Que mudanças podem ser observadas no retorno desses viajantes às suas casas?

Antes de mais nada, é preciso dizer que para muitos o Caminho de Santiago não termina após o fim da viagem. Para estes, o Caminho começa verdadeiramente após a chegada a Santiago, quando então serão colocadas em prática todas as lições aprendidas durante a peregrinação.

Comenta-se que, mesmo muito tempo depois de se fazer o Caminho, ele continua a bradar no nosso íntimo, instigando cada passo que damos, provavelmente porque preencher devidamente os vazios que o Caminho nos presenteia seja continuar pelo caminho... (LIMA, 1999, p.128).

O próximo dia seria o último da minha peregrinação, ou o primeiro... Por mais que já estivesse totalmente claro na minha cabeça o porquê do Caminho, sabia que o Caminho realmente começaria na minha casa, no Brasil. (CALIMAN NETO, 2004, p.119).

Terminada a missa, conclui-se o Caminho para Santiago, geograficamente. E agora? Agora, o grande desafio é por em prática os ensinamentos do Caminho, as experiências e transformações, o que vi, senti e aprendi. O Caminho nunca termina e o nosso verdadeiro caminho é aqui, na nossa terra, no dia a dia. É dentro dos furacões da vida. (CUNHA, 1998, p.203).

O Caminho começa a fazer parte de você, a ser introjetado, a ser absorvido pela sua pele, como uma tatuagem, que se confunde com sua própria essência. Somos um só. E isto se insere de uma forma tão plena, tão espontânea, que há de chegar o dia que não necessitaremos mais voltar, pois o Caminho de Santiago somos nós.(GALVÃO, p.163, 2005).

Aprendi que de cada dia se tira uma lição e em cada peregrino se encontra um novo amigo sempre disposto a ajudar e compartilhar. Só quando cheguei a Santiago de Compostela, compreendi que o Caminho não acabava ali, e sim, estava apenas começando, pois pe no dia a dia que se deve aplicar todas estas lições, para que minha vida e daqueles que me rodeiam seja feliz. (JOPPERT, 2002, contracapa).

O Caminho de Santiago não começa nem acaba, mas se renova a cada pedra do caminho, como a vida; a cada estrela que surge, a cada sol que se esconde, como a vida; a cada cansaço, a cada conquista, a cada descrença e a cada descoberta, como a vida, sempre se descobrindo e nos permitindo descobrir que é sempre, a cada momento, feita de amor e com amor por seus semelhantes, pois é assim que se peregrina pelos caminhos da vida. (MESQUITA JR, 2000, p.176).

O que eu vim buscar? Meu objetivo era caminhar e chegar até Santiago e, se possível, fazer um auto-conhecimento, conhecer pessoas e lugares, nada mais. Sinto um nó na garganta, não encontro mais meus amigos, não sei se vou encontrá-los de novo, o que está acontecendo, meus medos estão aparecendo aos poucos, agora que estou quase no fim do Caminho. Será que é verdade que o Caminho é apenas uma via de introdução, que depois de Compostela é que o Caminho vai se apresentar aos poucos, confirmando as respostas das perguntas que fiz? (MATEU, 2003, p.157).

Estou contente por ver que cheguei e triste porque o caminho acaba, a busca continua. (...) Dou-me conta de que apesar de estar chegando, o caminho está apenas no começo. (VANZELLA, 2000, p.176).

O Caminho não termina aqui, pois o Caminho, em verdade, é a Vida e esta continua, mesmo depois da morte. (REIS, 1998, p.205).

Em muitos relatos encontraremos um posfácio onde os autores comentam suas impressões, já mais distanciados das fortes emoções sentidas durante a caminhada. Também há aqueles que fazem suas reflexões conforme vão vivenciando suas experiências, mas em ambos os casos perceberemos que as percepções são as mesmas. A melhor maneira de descobrirmos quais são as lições que ficam após o fim da experiência deambulatória dos peregrinos brasileiros no Caminho de Santiago é a mais simples e fiel de todas: recorrendo às suas próprias palavras:

Aprendi que só valerá a pena ser amado se eu me mostrar como realmente sou; e só valerá a pena amar se eu vir as pessoas como elas realmente são. O verbo que mais conjuguei e que mais conjugaram comigo, desde a infância, foi mistificar. Por isso eu chegara aos 54 anos e não conseguira mais represar meus temores. Eu estava pronto para voltar para minhas responsabilidades diárias, para recomeçar uma velha-nova vida. Alguns erros poderiam ser corrigidos; quanto aos outros eu estava pronto para conviver com eles, olhando-os bem de frente. (REIS, 1998, p.204).

O aprendizado maior é a importância do relacionamento com o seu interior, com sua religiosidade e com as pessoas. As coisas materiais passam a ter o valor que têm, apenas material e nada mais que possa ser valorizado, como amizade, a preocupação com os semelhantes, o amor e os encontros. (...) o valor não é o da chegada, mas o da jornada, esta sim inesquecível e de

valor incomensurável, pois ensina e prepara bem para as jornadas todas que se tem para viver na vida. As coisas todas que se aprende no caminho não estão no plano do concreto nem são materiais, mas no plano do sentir e saber, são intangíveis, como todas as coisas realmente valiosas na vida. (MESQUITA JR, 2000, p.175).

O Caminho deixa marcas, não marcas físicas, doloridas, mas marcas espirituais, marcas de companheirismo, de respeito, de admiração, de amizade, de força de vontade, de coragem. (...) Todos aqueles que fizeram o Caminho com certeza crêem mais em si e no seu semelhante, crêem mais na vida, nas coisas simples...(CHAVES, 2001, p.176).

Como saldo positivo, trouxe comigo o conhecimento de meus limites, também a certeza de que posso viver com muito pouco e portanto o que tenho é muito. Que a vida segue seu curso natural, independente de nossos planejamentos e de nossos desejos. O porquê de estarmos fazendo não é o mais importante, e sim que estamos fazendo. (FABRIS JR, 2001, p.167).

Se houve modificação em mim? Houve. Tornei-me mais receptivo aos outros, aprendi muito sobre solidariedade, sobre o que é supérfluo e o que é imprescindível. Mais que tudo, aprendi muito sobre mim. Poderia dizer que o que há de especial no Caminho é a possibilidade de estar consigo mesmo, de se descobrir. (...) Diria que o Caminho de Santiago acelera o processo de autoconhecimento. (GOMES, 2001, pp.208-209).

A volta exige novas reflexões e reavaliações. Afinal, aqui é a vida real. O Caminho é uma experiência mágica, que nos mostra que o mundo pode ser muito melhor, e que só depende de nós e de nossas atitudes para que esta mudança se realize. (JOPPERT, 2002, p.166).

Quando voltei de minha peregrinação, as pessoas me olhavam da mesma maneira que olhavam quando anunciei que iria fazer o Caminho. A única diferença é que também procuravam em mim mudanças físicas, algo visível, que pudesse ser tocado, apalpado. A questão era: você mudou? (...) A verdade é que não mudei muita coisa, apenas tive um feliz encontro no Caminho- eu me achei. Entendi um pouco mais minhas limitações, aprendi a me dar valor. O mais interessante de tudo: descobri que sou uma pessoa com grande capacidade de amar.(ZIMMER, 2002, p.126).

O Caminho nos mostrou com muita clareza como podemos viver com simplicidade, com muito pouco, quantos valores supérfluos ainda cultivamos e o quanto o lado espiritual é superior ao aspecto material. (MACHADO, 2003, p.123).

Quando alguém me pergunta sobre o que eu aprendi no Caminho de Santiago de Compostela eu tento resumir toda a experiência obtida em alguns pontos que considero fundamentais. Uma síntese das principais lições do meu caminho são estas: a importância da simplicidade. (...) Ter consciência dos valores e crenças em que acredito. (...) Aceitar e saber conviver com minhas próprias limitações. (...) Aprender a conviver com pessoas muito diferentes e de comportamento antagônico. (...) Ter consciência e acreditar, ainda mais, que existe uma energia superior, um ser supremo, artífice do universo e de todas as formas de vida, que nos norteia e nos acompanha sempre: Deus. (VIEIRA, 2003, pp.159-160).

O certo, porém, é que o Caminho de Santiago proporciona aos peregrinos momentos de profunda reflexão. Lá, todas as pessoas, ricas ou pobres, se despem das suas armaduras, vivenciando momentos inesquecíveis. Possibilita o fortalecimento do corpo e da mente. Aprende-se a dividir, compartilhar, tolerar, a ser solidário, a não ter medo de chorar em público e de abrir seu coração. (...) Aprende-se, enfim, a ser simples, como simples são as coisas da vida. (...) Aprendi muito no Caminho. Repensei minha vida e valores e, posso dizer que tive vontade de não retornar ao Brasil, de continuar andando. Esta vontade de continuar andando me fez refletir mais tarde. Passou-se um bom tempo até eu encontrar o significado dessa vontade. Na verdade, essa vontade de querer continuar andando pôde efetivamente demonstrar que minhas reflexões ainda não terminaram e que devo continuar a busca pelo meu aperfeiçoamento físico e espiritual nos próprios caminhos que a vida cotidiana irá me apresentar. No entanto, aprendi que podemos e devemos tentar sempre ser melhores, a nos superar sempre e, principalmente, a amar as coisas simples da vida. (RIBEIRO, 2004, pp.141-142).

O Caminho de Santiago é a arte do reencontro, conosco mesmos, com os outros, aqueles que cruzam o nosso caminho, nossos irmãos de coração. Aqui a convivência é intensa. Caminha-se juntos, faz-se as refeições inteiras na companhia de amigos, sofre-se, emociona-se, e principalmente abre-se os corações, revela-se intimidades, confia-se incondicionalmente, o que aproxima cada vez mais os peregrinos, que estão unidos pelos melhores laços que podem existir: a verdade. Não há espaço para o que não seja realmente importante, essencial. Assim como a mochila, que deve conter apenas o básico, somente os nossos bons sentimentos devem ser mantidos, exercitados e praticados continuamente, dia após dia. A prática incessante, a repetição continuada de exercícios de convivência, solidariedade, carinho, espírito de equipe..., nos torna melhores, faz com que tudo isso seja a regra geral, o que queremos adotar na nossa vida diária. (GALVÃO, 2005, pp.160-161).

É impressionante como o caminho liberta de certos preconceitos. Somos o que somos, isso é o que realmente

importa. Não é por estar vestindo certas roupas que deixamos de ser quem somos. O caminho faz com que você encontre a simplicidade, por mais dinheiro que você possa ter. Esse caminho faz com que nos tornemos cada vez mais simples. Ensinando a ver a vida com outros olhos. (LEFFER, 2006, p.217).

Embora cada relato de viagem possua suas particularidades, onde as subjetividades da experiência do escritor configuram um perfil exclusivo, certas descobertas da jornada acabam se repetindo, como padrões de acontecimentos que contribuem para a construção de uma imagem comum.

Temos total consciência de que um fenômeno tão complexo quanto a peregrinação jacobea não pode ser interpretada ou analisada através de uma única lente, de modo que, a priori, não se pode abordar o Caminho de Santiago buscando-se conclusões definitivas. Por outro lado, nosso estudo tem como escopo apontar caminhos, sugerir chaves de interpretação para alguns dos fenômenos dentro do fenômeno maior que é o Caminho de Santiago. Nosso interesse foi, em todos os momentos, o de analisar a espiritualidade dos peregrinos brasileiros a partir de seus próprios testemunhos escritos. Dentro desse contexto específico, portanto, podemos apontar aquelas que foram as lições que mais apareceram destacadas nos relatos:

- Autoconhecimento- o Caminho enquanto facilitador de um processo de descobertas interiores. Nesse ponto em particular, muitos peregrinos se expressam usando conceitos próprios da área da psicologia, com ênfase na psicologia junguiana: ego, máscara, sombra, arquétipo, consciente/inconsciente, projeção, sincronicidade, palavras recorrentes em vários dos relatos analisados por nós. Trata-se de um tema muito rico que por si só mereceria um estudo específico; o autoconhecimento, se formos nos limitar apenas à obra de Carl G. Jung, é o principal passo na jornada em direção ao processo de individuação. Nesse ponto, é fácil entender o carisma que a psicologia analítica exerce entre aqueles que se encontram em processo de transformação, já que Jung transitou muito bem no território das coisas ligadas ao espírito. De maneira muito

descompromissada, podemos afirmar com base nos relatos que a experiência da peregrinação jacobea para muitos é, em essência, um processo de individuação, uma jornada de encontro ao *Eu*, aquilo que Jung chamou de *Self*, o arquétipo organizador da personalidade. Como nenhum ser se auto-realiza, mas apenas vive num processo de auto-realização, ganha muito sentido então a afirmação da grande maioria dos peregrinos de que o Caminho *não termina em Santiago*, ou seja, chegar a Santiago é apenas uma parte do processo de autoconhecimento, que supõe-se deva continuar indefinidamente após cruzar-se o Pórtico da Glória na catedral compostelana.

- Simplicidade- o Caminho de Santiago, diria Paulo Coelho em seu *Diário*, é o “caminho das pessoas comuns”. Notamos como essa afirmação, feita logo no início de seu relato em 1987 ainda possui uma autenticidade latente entre os peregrinos brasileiros. Notamos pelos testemunhos dos viajantes o quanto lhes parece fascinante descobrir o real valor das coisas simples, de como o Caminho ensina que, para ser feliz, basta viver a vida de maneira simples. Tudo o que é essencial, dirão muitos caminhantes, cabe numa mochila às costas. É de certa maneira uma visão romantizada da vida, mas quando isso se aplica às questões mais profundas da existência- como por exemplo à dimensão espiritual da vida, a simplicidade evoca as mais antigas formas de se lidar com o sagrado. Isso ocorre com frequência no Caminho quando os andarilhos começam a perceber a presença de Deus na natureza, ou pelo menos um sentimento de comunhão com algo tido como sagrado, seja lá o que o termo signifique dentro da subjetividade de cada um. As respostas que se buscam também podem aparecer através das coisas mais simples: uma borboleta amarela, um bilhete encontrado ao acaso numa trilha, uma pedra com um formato peculiar, uma placa avistada ao acaso, uma palavra dita fora de contexto, o estrofe de uma canção ouvida ao longe, qualquer coisa pode servir como um “sinal” do Caminho. Fica a lição, para a volta, de que se alguém consegue ser feliz no Caminho vivendo apenas com uma muda de roupas e locomovendo-se apenas com os próprios pés, em que pese todas as dificuldades da jornada,

então o mesmo pode ser aplicado na vida cotidiana. A mesma coisa se aplica na relação com a própria espiritualidade, quando Deus pode ser encontrado nas coisas simples da vida e não necessariamente dentro da complexidade de um sistema religioso.

- Solidariedade- muito enfatizada em todos os relatos, provavelmente a solidariedade e/ou o comportamento solidário seja a única unanimidade em todos os testemunhos, onde nunca falta uma observação aludindo à importância dessa qualidade, muitas vezes relegada a um segundo plano principalmente na vida das grandes cidades. Gestos simples, corriqueiros na vida cotidiana, ganham muitas vezes uma dimensão superlativa em alguns momentos da peregrinação: um copo d'água, um pedaço de pão, uma informação, um abraço, qualquer atitude comum pode implicar numa experiência única e até transformadora, o que pode explicar, por exemplo, o desejo de voltar ao Caminho para "doar-se", para devolver ao Caminho, como muitos afirmam, um pouco daquilo que o Caminho lhes deu, como é o caso dos hospitaleiros voluntários, entre eles muitos brasileiros. Perguntamo-nos se o Caminho de Santiago continuaria existindo tal como é se tirássemos dele a solidariedade que existe entre seus mais diversos agentes. Provavelmente não, pois em assim sendo, o Caminho se tornaria apenas uma rota de caminhada turística, como tantas já existentes. Nesse quesito não podemos deixar de notar o papel da Igreja dentro do ambiente jacobeo; foi no seio das ordens religiosas onde primeiro se observou o papel da solidariedade em relação à acolhida de peregrinos. Podemos ver que ainda hoje a Igreja continua atuante em seu propósito de acolher física e espiritualmente aos peregrinos e isso não passa despercebido nos relatos e como exemplo poderíamos citar: a Missa de peregrinos de Roncesvalles, o albergue das irmãs Clarissas em Carrión de los Condes, o ambiente acolhedor do albergue paroquial de Grañón, a famosa sopa de alho oferecida aos peregrinos pelo padre José Maria em San Juan de Ortega, entre tantos outros que se dedicam à causa peregrina.

- Amizade- não há como negar o papel fundamental da amizade dentro da experiência peregrinatória jacobea. A amizade entre os peregrinos acontece de maneira muito rápida e quase sempre muito intensa. Tivemos oportunidade de mostrar várias passagens em nossa pesquisa que comprovam essa afirmação. No caso dos brasileiros que se encontram no Caminho, a amizade muitas vezes atravessa o oceano e continua na volta ao país. O papel das AACs também é fundamental no fortalecimento dos laços de amizade e os encontros regionais e até internacionais acontecem com frequência em terra brasileira.
- Alteridade (Relação Eu-Tu)- já tratamos do tema e voltamos a ele para ressaltar o papel fundamental da alteridade no tocante às descobertas e indagações mais significativas de todo o processo de transformação pessoal que a peregrinação jacobea pode proporcionar. O peregrino se realiza na relação com o outro, que nos relatos pode ser visto no companheiro de viagem, no hospitaleiro, num comerciante, num camponês ou mesmo em Deus. Dessa relação Eu-Tu surgem muitos dos acontecimentos marcantes da jornada, entre eles os que se referem à questão da espiritualidade, não no sentido de uma espiritualidade mística, mas na espiritualidade da comunhão, que em nossa opinião é a que mais adequadamente (se é que podemos falar de adequações aqui) se aplicaria ao Caminho e que parece melhor se acomodar aos discursos da Igreja compostelana<sup>118</sup>.

Esses cinco itens, autoconhecimento, simplicidade, solidariedade, amizade e alteridade são interdependentes. Por isso, podemos construir a hipótese de que o autoconhecimento que os peregrinos alegam ter a oportunidade de levar como uma das grandes lições do Caminho é posto em prática enquanto se observa atitudes que valorizem a simplicidade, que não é

---

<sup>118</sup> Consideramos, nesse estudo, como discurso oficial da Igreja compostelana as três cartas pastorais (1988, 1999, 2004) constantes nas referências bibliográficas.

preciso muito para poder viver feliz, que os melhores momentos da vida se encontram nas coisas e nos gestos mais simples.

Os exemplos de solidariedade e de amizade, por sua vez, são lições que provavelmente todos já tiveram oportunidade de vivenciar anteriormente, mas que no Caminho se evidenciam e se potencializam porque o peregrino, assim como qualquer viajante, é um ser que depende muito da ajuda do outro. Em sua condição de estrangeiro, remetendo a um dos significados do termo, o peregrino vive numa condição de exílio e sujeito às adversidades próprias desse tipo de experiência, de modo que qualquer manifestação solidária é tida como uma grande virtude - virtude esta que se procurará retribuir quando houver oportunidade.

Com a alteridade surgem as reflexões de ordem mais interior, e a lição de que se aprende muito na relação e no diálogo com o outro, aquilo que um peregrino interpretou como sendo a “arte do reencontro”, consigo mesmo e com os outros.

### **Considerações finais**

A subjetividade da experiência religiosa dos peregrinos brasileiros no Caminho de Santiago pode dar abertura a interpretações apressadas e incompletas sobre o perfil religioso desses viajantes. Não é porque encontramos um discurso Nova Era em um relato que podemos classificar a integralidade da experiência peregrinatória como produto da Era de Aquário, um reducionismo que deve ser evitado. Baseado em que, trabalhamos com a hipótese de que o Caminho percorrido pelos brasileiros está acima das convenções associadas ao movimento da Nova Era?

Por mais que pareça óbvio, temos que afirmar que o Caminho de Santiago não é uma moda ou um modismo<sup>119</sup>; o Caminho não “está na moda”, como pode fazer parecer a mídia em geral, pelo simples fato de que uma

---

<sup>119</sup> Não estamos afirmando com isso que a Nova Era ou os novos movimentos religiosos são uma moda passageira, embora notamos que existe em alguns setores a noção de que tudo o que venha da Nova Era não passe disso.

“moda” não dura mil e tantos anos. O que se observa é um renascimento, uma procura pelo Caminho como há muito não se via.

Além do mais, o que de fato nos interessou foi estudar a maneira como o peregrino brasileiro se relaciona com sua própria espiritualidade, seja em Santiago, em Machu Pichu ou em algumas das vias peregrinatórias brasileiras; não importa se o peregrino ou a peregrina tenham decidido viajar influenciados por uma leitura, uma conversa de bar ou um documentário visto na televisão.

À parte tudo o que possa vir de natureza externa, acreditamos que a peregrinação jacobea possui uma dinâmica muito particular, uma série de fatores que somados à incessante busca do homem por seu auto-aperfeiçoamento permitem uma experiência de ordem espiritual de acordo com a capacidade e a abertura de cada um. Talvez por isso é comum ouvir que cada peregrino encontra no Caminho de Santiago aquilo que mais precisa - desde que, é claro, esteja disposto a participar desse tipo de aventura interior.

Os relatos de viagem mostram que os peregrinos brasileiros podem se sentir confortáveis ao adotar um discurso típico dos novos movimentos religiosos; energia, visão holística, cura espiritual, *chakras*, anjos, *reiki*, passes, reencarnação, paganismo, entre tantos outros temas recorrentes dessa linhagem. Essa naturalidade em aceitar e até mesmo em acolher atitudes e crenças advindas de religiões não-cristãs podem ser um diferencial, sem dúvida, entre peregrinos brasileiros e os de outras nacionalidades, uma interessante proposta de estudo comparativo entre diferentes culturas.

No fundo, todos buscam um contato com Deus, e esse contato, na experiência do Caminho, se dá através das atitudes mais comuns: o sofrimento, a solidão, a alteridade, a hospitalidade, a contemplação, o contato com a natureza e a Igreja, enquanto espaço físico sagrado, como aparece nos relatos:

Bastou olhar para o *Cristo na cruz*, com o braço direito solto, para as lágrimas rolares. Não deu para segurar, e todo mundo sente essa mesma emoção. Uma senhora que fica na igreja disse que o Cristo com a mão despregada da cruz representava a ligação do homem com Deus; que a matéria fica e o espírito vai ao encontro de Deus. Nessa hora, minha cabeça já não pensava em mais nada. (...) A paz de espírito é total, é visível o amor aflorar no coração, a humildade, as

lágrimas são impossíveis de controlar. (CALIMAN NETO, 2004, p.113).

Eu deixei que o Caminho de Santiago penetrasse na minha mente e no meu coração. Deus esteve presente em mim em todos os momentos, e Ele respondeu de forma maravilhosa a todas as minhas questões. Sinto-me abençoado por Ele, e com Ele continuarei, até que a chama se apague. É um momento de grande felicidade. Deus seja louvado. Amém. (CUNHA, 1998, p.201).

Com o coração transbordando de beatitude, agradei ao Sol pelo calor que doava à Terra; por toda a vida animal e vegetal que tornava possível; pela noite que, graças a ele, era transmutada em dia. Sentia-me grato, também, por aquela rara oportunidade de contemplar tão esplendoroso espetáculo, tendo como carga apenas a mochila que confortavelmente trazia sobre o dorso, e pela frente um prazeroso caminho a percorrer. (KHALIL, 2004, p.242).

Eu havia chegado próximo ao altar-mor quando vi Tiaguito ajoelhado, o olhar voltado para o altar e as mãos postas. O rosto iluminado pelo colorido dos vitrais tinha uma expressão sincera e confiante. Vendo-o à meia luz naquele ambiente de misteriosa alegoria mística, senti-me tocado por uma profunda experiência de espiritualidade e pareceu-me que Deus se fazia presente no templo, em Tiaguito e em mim. (STOFFEL, 2006, p.79).

Não é difícil perceber que existe uma profunda ligação religiosa/espiritual entre os peregrinos e o Caminho de Santiago. Mesmo aqueles que deixam claro não serem católicos ou, pelo menos, católicos praticantes, demonstram em algum momento de suas jornadas uma emoção carregada de religiosidade (e aqui usamos propositadamente o termo, em seu sentido de re-ligação) ao entrar em uma das igrejas ao longo da rota. Há o reconhecimento do lugar sagrado, do ambiente próprio para um encontro com Deus, mas acima de tudo, um lugar onde se pratica a devoção.

Isso nos traz à memória uma passagem do sábio hindu, Sri Ramakrishna que, ao discorrer sobre o tema da peregrinação, tão importante também na tradição religiosa indiana afirmou que “[...] se indo a uma

peregrinação, um homem não adquiriu Bhakti<sup>120</sup>, então sua peregrinação é inútil, porque Bhakti é o fim de tudo; é o único necessário.”<sup>121</sup> (ABHEDANANDA, 1976, p.153). Fora isso, é preciso que o peregrino tenha consciência do ato da peregrinação enquanto prática meditativa, como ressalta Joseph Campbell (1994, p.177):

A própria idéia de peregrinação, aqui, traduz-se literalmente num ato físico, de movimento para o centro do nosso coração. É bom fazer uma peregrinação se, enquanto ela dura, meditarmos no que estamos fazendo e soubermos que nos estamos movimentando no sentido da nossa vida interior.

Acreditamos, pelo que vivemos e pelo que observamos das vivências dos peregrinos em seus testemunhos, que as experiências vividas no Caminho são a base de sustentação espiritual da peregrinação jacobea. Se a experiência da solidão, como vimos, do caminhar solitário é importante para o auto-conhecimento, o contato com o outro é ainda mais fundamental para que se possa promover uma transformação mais integral.

Na carta pastoral do arcebispo de Santiago, D. Julián Barrio Barrio, publicada no ano jubilar compostelano de 1999 (pp. 24-25), *Peregrinar en espíritu y en verdad*, há uma passagem intitulada “El camino de Santiago, ‘ruta de fraternidad’ y encuentro ecuménico” em que se exalta a importância da alteridade. Diz o seguinte:

É na relação com o outro onde cada um vai forjando seu caráter e onde, como em um espelho, pode ver refletidos os movimentos de seu espírito. A consciência de cada um somente cresce em diálogo com o outro, tecendo a amizade como participação e comunicação do dom mais precioso que é a fé. O caminho de Santiago há de ser “rota de fraternidade”, como espaço, tempo e ambiente espiritual em que os católicos dêem razão de sua fé e de sua esperança, e fomentem o

<sup>120</sup> Bhakti significa devoção; nas palavras de Sri Ramakrishna, bhakti traduz a noção de entrega interior a Deus.

<sup>121</sup> A título de curiosidade e também de reflexão, no hinduísmo são quatro os sendeiros (*mârga*) da libertação: *Karma*, *Jñâna*, *Bhakti* e *Dhyâna*, respectivamente sendeiro das obras, do conhecimento, da devoção e da meditação (ou contemplação). Aspectos de um processo de busca e crescimento espiritual também presentes na peregrinação jacobea, onde se pode compreender o *karma* como o trabalho físico a que se submete o peregrino; *jñâna*, como o conhecimento que se adquire na caminhada, o aspecto intelectual; *bhakti*, a devoção e o crescimento através das emoções; e finalmente *dhyâna*, a contemplação, solitária e silenciosa, através da qual se experiencia aquilo que, fundamentalmente, é o objetivo de toda e qualquer busca espiritual: o contato com Deus.

diálogo ecumênico com os irmãos separados, com os membros de outras religiões e também com aqueles que não vivem o gozo da fé e que em atitude de busca vêm questionando e questionando-se ao longo do caminho.

A teóloga Maria Clara Bingemer, da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-RJ, diz que a mística passa pelo caminho da experiência de relação:

No centro desta experiência está não apenas o sujeito que conhece, ou seja, o *eu*, mas o *outro*, ou seja, o tu ou ainda o ele ou ela. Aquele ou aquela que por sua alteridade e diferença movem o eu em direção a uma jornada de conhecimento sem caminhos previamente traçados e sem seguranças outras do que a aventura da descoberta progressiva daquilo que algo ou alguém que *não sou eu* pode trazer. Esse ou essa que não é eu também não é isso (algo coisificado ou reificado) e sim, alguém que a mim se dirige, que me fala e a quem respondo, um “outro” sujeito, cuja diferença a mim se impõe como uma epifania, uma revelação. No caso da mística, essa racionalidade com a diferença do outro cobra dimensões diferenciadas na medida em que coloca no processo e movimento da relação um parceiro de dimensões absolutas, com o qual o ser humano não pode sequer cogitar em fazer número, manter relações simétricas ou relacionar-se em termos de necessidade, senão apenas do desejo. Trata-se de um Outro cujo perfil misterioso desenha-se sobretudo nas situações-limite da existência e transforma radicalmente a vida daquele ou daquela que se vê implicado/a nesta experiência. (BINGEMER, 1998, pp.84-85).

Podemos deduzir, pelas idéias expressas por Maria Clara Bingemer, (e também na carta pastoral de Barrio Barrio) que a peregrinação jacobea só pode assumir sua condição de vivência espiritual/religiosa quando o peregrino tiver consciência de que seu desenvolvimento pessoal (emocional e espiritual) está diretamente relacionado ao contato com o outro, numa atitude de reciprocidade. Cremos que isso ficou claro no item 3.3 ao tratarmos da questão da alteridade apoiados na teoria de Martin Bubber.

A experiência mística ocorre na relação do peregrino com o Outro (o radicalmente Outro, a quem podemos chamar de Deus), que segundo Bingemer acontece nas “situações-limite”. Não foi por acaso, portanto, que

demos ênfase no item 4.2 à questão da penitência, onde mais claramente encontraremos as “situações-limite” a que se refere Bingemer.

As várias observações sobre a Nova Era não invalidam, não enfraquecem nem tampouco deixam dúvidas de que encontramos nos relatos uma mensagem viva de amor, de fé e de fraternidade. Não vemos nisso absolutamente nada que contradiga a mensagem cristã. O que vemos, isso sim não podemos negar, é uma forma diferente de espiritualidade. Nada estranho se tomarmos consciência de que o mundo muda a passos rápidos, por que a forma de viver a religiosidade não acompanharia essas mudanças?

Os místicos do passado, com suas experiências transcendentais, deixaram de existir na contemporaneidade? Ou mudaram apenas o conteúdo dessas experiências? Essa é a hipótese adotada por Martín Velasco (2007), que defende a tese de que o homem possui uma dimensão de transcendência que pertence à sua própria condição e que, sendo a presença das experiências místicas uma constante nas religiões, suas formas concretas diferem segundo as circunstâncias culturais nas quais os místicos estão inseridos.

Sendo assim, podemos entender que um bom percentual de peregrinos jacobeos, brasileiros e estrangeiros, podem ser qualificados como místicos sem que isso nos incline a chamá-los de *new agers*. Um dos motivos é bastante simples: o elemento mais marcante da Nova Era é o forte acento individualista associado aos seus participantes, muito distante daquilo que encontramos nos relatos e na convivência com os peregrinos.

Nossa hipótese inicial parece ter sido respondida: apesar de todas as mudanças pelas quais o Caminho de Santiago passou ao longo dos séculos - e continua atravessando no tempo corrente - o que move o peregrino ainda é a busca espiritual que o Caminho pode proporcionar entre aqueles que o percorrem. Pode-se iniciar a jornada movido apenas pelo turismo e pela paixão aos monumentos e à arte, pelo esporte e pela alternativa de acomodação barata. Tudo isso faz parte dessa realidade jacobea. Ao mesmo tempo, sabemos que nos séculos passados também havia diversas classes de peregrinos, entre eles os pícaros, já citados no *Códex Calixtinus*.

Podemos afirmar, com relação aos peregrinos brasileiros, que a espiritualidade faz parte do cotidiano deambulatório dos viajantes. Uma espiritualidade que, tal como observamos nesse estudo, parece apresentar-se como uma nova maneira de se relacionar com o sagrado, sem a intermediação do poder eclesiástico, num momento em que o peregrino é quem de fato atribui sentido ao que está fazendo. Percebemos que em muitos momentos acontece uma resignificação, uma releitura por parte dos peregrinos dos símbolos do Caminho, que se vê obrigado a acomodar essas diferentes incorporações. Visto dessa maneira, ganha muito sentido o olhar de Eade e Sallnow (2000) sobre as peregrinações enquanto campo de disputas, de forma que podemos entender o Caminho de Santiago como um campo de disputas de diferentes discursos e práticas espirituais.

Nossa pesquisa também parece direcionar nosso olhar para algo além de nossa proposta primeva: ainda há uma forte característica espiritual no ambiente contemporâneo da peregrinação jacobea, apesar da massificação com a qual o Caminho aparece identificado nas últimas décadas, o que, para alguns observadores do fenômeno, estaria acabando com a “essência” da peregrinação. Na realidade, o que parece estar mudando não é de fato a noção de que o Caminho esteja cada vez mais aberto ao profano, mas sim o fato de que os peregrinos contemporâneos estão se relacionando de maneira diferente com o sagrado.

Um texto a que tivemos acesso durante a nossa pesquisa aponta justamente para essas mudanças: a mutação cultural e a mutação religiosa, que propõem novos desafios a serem enfrentados pelo cristianismo. O autor do texto, o teólogo Carlos Palácio (1982), ao escrever sobre o cristianismo na América Latina no atual momento histórico vai costurando suas teses para o motivo da crise enfrentada pelo cristianismo buscando, antes de mais nada, repensar a religião cristã a partir de novos pressupostos, propondo visibilidade social e coerência evangélica.

Para Palácio, a drástica mudança cultural global se reflete na religião porque gera uma crise de valores cujo resultado é um vazio de sentido que não é preenchido no contexto da pós-modernidade. A aproximação de culturas obriga o Ocidente a conviver com as diversidades, gerando uma crise que afeta

a religiosidade cristã, ao mesmo tempo em que qualquer referência à transcendência é banida pela cultura moderna.

Essa leitura nos fez lembrar de um incidente ocorrido na Oficina de peregrinos da Catedral Compostelana quando lá estivemos pela primeira vez, no inverno europeu de 1995, ao término de nossa peregrinação. Como de costume, poucos peregrinos aparecem na Oficina nessa época do ano, de modo que fomos recebidos pessoalmente por uma das autoridades eclesásticas da Catedral. Estávamos ali para pedir a *Compostela* e quando o padre tomou conhecimento de que éramos brasileiros, começou a criar uma situação como que tentando negar-nos o direito ao certificado, porque, segundo suas palavras, os brasileiros estavam deturpando a mensagem cristã da peregrinação, já que chegavam ao Caminho após a leitura da obra *O diário de um mago*. Foi preciso argumentar bastante para que tivéssemos o direito à *Compostela*. Mas nosso contato com o cura não terminou ali.

No dia seguinte, chegaram dois companheiros de viagem, que encontrávamos ocasionalmente em alguns refúgios do Caminho. Eram norte-americanos e judeus. Fomos levá-los à Oficina para que pudessem fazer o pedido da *Compostela* como nós havíamos feito no dia anterior. Para nossa surpresa - e temor - o mesmo padre se encontrava no local. Quando soube que os dois estrangeiros eram judeus, o cura categoricamente se negou a emitir o certificado aos peregrinos.

Após muita discussão, entre um argumento e outro, um dos americanos que até então havia se mantido calado, dirige-se ao pároco e lhe pergunta em voz alta: “- Padre, o próprio Santiago era judeu. Por acaso o senhor lhe negaria a *Compostela*?”. Não sabemos se foi a pergunta inesperada ou se o cura estava cansado daqueles quatro estrangeiros batendo boca com ele, mas os americanos foram embora para casa com seus certificados, devidamente assinados e autenticados pela Diocese Compostelana.

Por isso, Carlos Palácio fala da necessidade de revermos o conceito de *religioso*; há uma tendência de se redescobrir o religioso não através das religiões tradicionais, observa o teólogo, mas em uma reconstrução do sagrado através de novos movimentos religiosos. Acreditamos que os relatos trouxeram

muito disso à luz do dia e sentimos que essas nossas últimas observações deixam em aberto uma outra linha de abordagem do fenômeno jacobeo.

Pensamos em como seria interessante voltarmos a pesquisar a literatura odepórica jacobea daqui a duas décadas. Novos relatos, que continuam sendo escritos, provavelmente irão refletir as mudanças que se avizinham, provando uma vez mais a nossa crença de que as páginas de um diário de viagem podem guardar tantas surpresas como as que encontra aquele que as narra, passo a passo, em sua jornada.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABHEDÂNANDA, Swâmi. O evangelho de Râmakrishna. São Paulo: Pensamento, 1976.

ABREU, Vladimir A. A máquina da hospitalidade. In: DENCKER, A., BUENO, M. (orgs.) Hospitalidade: cenários e oportunidades. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2003.

ABUMANSSUR, Edin Sued (org.). *Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo*. Campinas, SP: Papyrus, 2003.

ALIGHIERI, Dante. Da Monarquia/ Vida Nova. São Paulo: Martin Claret, 2005.

ALMEIDA, José Carlos L. de. Nas trilhas de Compostela. Florianópolis: Insular, 1999.

ÁLVAREZ DOMÍNGUEZ, Tomás. El camino de Santiago, para paganos y escépticos. Madrid: Endymion, 2000.

ALVES, Rubem. O enigma da religião. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

ANGWIN, Roselle. *Cavalgando o dragão: o mito e a jornada interior*. São Paulo: Cultrix, 1999.

ARENAS, José Fernández. Elementos simbólicos de la peregrinación jacobea. León: Edilesa, 1998.

ARRIVAS BRIONES, Pablo. Pícaros y picaresca en el Camino de Santiago. 3ª ed. Burgos: Librería Berceo, 1993.

ATIENZA, Juan. Los peregrinos del Camino de Santiago. Madrid: EDAF, 2004.

AZEVEDO, Lizia. *O poder de domar do grande: as revelações inéditas de uma discípula do mago Paulo Coelho*. Rio de Janeiro: Record, 1992.

BARRIO BARRIO, Julián. Peregrinar en espíritu y en verdad. Carta Pastoral del Arzobispo de Santiago en el Año Jubilar Compostelano. Santiago de Compostela, 1999.

\_\_\_\_\_. Peregrinos por gracia. Carta Pastoral del Arzobispo de Santiago en el Año Santo Compostelano. Santiago de Compostela, 1999.

BECK, Sérgio. Ao Caminho de Santiago. **Revista Família Aventura**, n.18, pp.52-66, mai. 2000.

BENOIST, Luc. Signos, símbolos e mitos. Lisboa: Edições 70, 1999.

BERNARDO, Teresinha. *Memória em branco e negro: olhares sobre São Paulo*. São Paulo: EDUC: Fundação Editora da UNESP, 1998.

Bíblia de Jerusalém. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2004.

BINGEMER, Maria Clara L. A sedução do sagrado. In: CALIMAN, Cleto (org). *A sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

BLAVATSKY, Helena P. Glossário Teosófico. 3ª ed. São Paulo: Ground, 1995.

BÖCKMANN, Aquinata. *Perspectivas da regra de São Bento: comentário sobre o prólogo e os capítulos 53, 58, 72, 73*. Rio de Janeiro: Edições Lumen Christi, 1990.

BOWLES, Paul. O céu que nos protege. Rio de Janeiro: Rocco, 1990.

BOFF, Leonardo. *Virtudes para um outro mundo possível*. Vol.I: hospitalidade: direito e dever de todos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

BRASIL, Baby do. *Peregrina: o meu caminho no caminho*. São Paulo: Siciliano, 1995.

BRAVO LOZANO, Millán (trad.). *Guía del peregrino medieval*. 11ª ed. Sahagún: Centro Estudios Camino Santiago, 1997.

BRITO, Ênio J. da Costa. A cultura popular e o sagrado. In: QUEIROZ, José J. (coord.) *Interfaces do sagrado: em véspera de milênio*. São Paulo: Editora Olho d'Água, CRE PUC-SP, 1996.

BRITO, Sérgio José de. *O caminho de Santiago de Compostela: rota do novo milênio*. Curitiba: ed. do autor, 2000.

BRIXEN, Magda von. *Em terra, pisando estrelas: uma visão feminina do caminho de Santiago*. Rio de Janeiro: Mauad, 1996.

BRUNTON, Paul. *A Busca: the notebooks of Paul Brunton*. Vol 2. São Paulo: Pensamento, 1994.

BRYSON, Bill. *Uma caminhada na floresta: redescobrimo os Estados Unidos pela Trilha dos Apalaches*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BUBER, Martin. Eu e tu. 2ª ed. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.

BURNS, Peter M. *Turismo e antropologia: uma introdução*. São Paulo: Chronos, 2002.

CALIMAN NETO, José. *Nos passos de um peregrino: o caminho de Santiago de Compostela*. 2ª ed. Osasco, SP: Novo Século Editora, 2004.

CAMARGO, Luiz Octávio de Lima. *Hospitalidade*. São Paulo: Aleph, 2004.

CAMARGO, Pedro. O Ano Santo de Compostela: segredos do Caminho de Santiago. **Revista Ano Zero**, pp. 74-81, dez 1992.

CAMBRIDGE DICTIONARY OF AMERICAN ENGLISH: *for speakers of portuguese*. Tradução: Claudia Berliner...[et al], (coordenação). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CAMINHO de Santiago, os magos peregrinos. **Revista Manchete**, 04/07/1992, pp. 28-33.

**Camino de Santiago y esoterismo**. 2ª ed. Catedral de Santiago, Oficina de la peregrinación. Año Santo de 1993.

CAMPBELL, Colin. A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. **Revista Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, vol.18, n.1, pp. 5-22, ago, 1997.

CAMPBELL, Joseph. *A jornada do herói: vida e obra de Joseph Campbell*. 1ª.ed. São Paulo: Saraiva, 1994.

\_\_\_\_\_. O poder do mito. 19ª ed. São Paulo: Palas Athena, 2001.

\_\_\_\_\_. *Tu és isso: transformando a metáfora religiosa*. São Paulo: Madras, 2003.

CARNEIRO, Sandra de Sá. *A pé e com fé: brasileiros no Caminho de Santiago*. São Paulo: Attar, 2007.

Carta Pastoral de los obispos del "Camino de Santiago" en España. *El Camino de Santiago: un camino para la peregrinación cristiana*. 2ª ed. Santiago de Compostela, 1988.

CARVALHO, José Jorge. O encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade. In: *Misticismo e novas religiões*. MOREIRA, A., ZICMAN, R. (orgs.). Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Instituto Franciscano de Antropologia da Universidade São Francisco, 1994.

CASADO SOTO, José Luiz Casado. Las Islas Británicas y sus gentes descritas por viajeros españoles en 1554. In: GARCÍA CASTAÑEDA, Salvador García (coord.) *Literatura de viajes: el Viejo Mundo y el Nuevo*. Madrid: Editorial Castalia, 1999

CASTRO-KLARÉN, Sara. Mimesis en los trópicos: el cuerpo en Vespucci y Léry. In: CASTAÑEDA, Salvador García (coord.) *Literatura de viaje: el Viejo Mundo y el Nuevo*. Madrid: Editorial Castalia, 1999.

CEBRIÁN FRANCO, Juan J. El apóstol Santiago. Madrid: San Pablo, 1999.

CHARLAB, Sérgio. A mente do mago: a jornada do peregrino que tem o poder de transformar suas palavras em lições de mestre. Disponível em:

[http://www.selecoes.com.br/edicoes\\_anteriores/2004-03/revista-celebridades-pcoelho2.htm](http://www.selecoes.com.br/edicoes_anteriores/2004-03/revista-celebridades-pcoelho2.htm). Acesso em 10 out 2007.

CHAVES, Juarez; CHAVES, Izabel C. Araujo. *Juntos no Caminho de Santiago*. Porto Alegre: Evangraf, 2001.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. 4ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991.

COELHO recebe la medalla de Galicia y traduce dos libros al gallego. **La Voz de Galicia**, Caderno de Cultura, p.32, 06.10.1998.

COELHO, Paulo. *O diário de um mago*. 26ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

CONDE, Antonio L. La religiosidad como elemento activador de la cultura. In: MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. *Historia de España: La cultura del Románico. Siglos XI al XIII*. Letras. Religiosidad. Artes, Ciencia y vida. Tomo XI. Madrid: Espasa Calpe, 1995.

\_\_\_\_\_. La hospitalidad en la tradición benedictina. In: SANTIAGO-OTERO, Horacio (coord.). *El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1992.

COUSINEAU, Phil. *A arte da peregrinação: para o viajante em busca do que lhe é sagrado*. São Paulo: Ágora, 1999.

CRISTÓVÃO, Fernando (coord.). *Condicionantes culturais da literatura de viagens: estudos e bibliografias*. Lisboa: Edições Cosmos, 1999.

CRIVELLARO, Débora, BARROS, Andréa. Na trilha do perdão. **Revista Época**, Sociedade, 12.07.1999, pp. 50-51.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

CUNHA, Roberto. *Um homem em movimento: o processo de transformação pessoal de um executivo financeiro antes, durante e depois do caminho de Santiago de Compostela*. Salvador: Visionall, 1998.

D'ANDREA, Anthony A.F. *O self perfeito e a nova era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*. São Paulo: Loyola, 2000.

DALAI-LAMA. *Uma ética para o novo milênio*. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.

DAMATTA, Roberto. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. **Revista Mana**, São Paulo, vol. 6, n.1, págs. 07-29, abr 2000.

DERRIDA, Jacques. Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade. São Paulo: Escuta, 2003.

DIAS, Celia M. de Moraes. O modelo de hospitalidade do Hotel Paris Ritz: um enfoque especial sobre a qualidade. In: DIAS, Celia Maria de Moraes (org.). Hospitalidade: reflexões e perspectivas. 1ª. ed. Barueri (SP): Manole, 2002.

DÍAZ PÉREZ, José Ignacio. Los cuatro pilares del Camino de Santiago. Hospitaleros. Disponível em: [http://www.caminhodesantiago.com/estudos/jose\\_inacio.htm](http://www.caminhodesantiago.com/estudos/jose_inacio.htm)

Acesso em 27 nov. 2007.

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. La literatura de viajes en el siglo XII. **Revista Compostellanum**, Santiago de Compostela, v.XXXVI, n.3-4, pp. 283-294, jul-dez 1991.

DICIONÁRIO CRÍTICO DE TEOLOGIA. Jean-Yves Lacoste. São Paulo: Paulinas. Edições Loyola, 2004.

DICIONÁRIO DE CONCEITOS FUNDAMENTAIS DE TEOLOGIA. Peter Eicher (dirigido). São Paulo: Paulus, 1993.

DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DAS RELIGIÕES. Hugo Schlesinger e Humberto Porto. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

DICIONÁRIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS. Fundação Getúlio Vargas, Instituto de Documentação; Benedicto Silva; coordenação geral, Antonio Garcia de Miranda Netto.../et al. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1987.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

EADE, John; SALLNOW, Michael. *Contesting the sacred: the anthropology of pilgrimage*. Chicago: University of Illinois, 2000.

EICHER, Peter.(dir.) Dicionário de conceitos fundamentais de teologia. São Paulo: Paulus, 1993.

El síndrome del peregrino. Disponível em: [http://www.elpais.com/articulo/Galicia/sindrome/peregrino/elpepuespgal/20070927elpgal\\_21/Tes](http://www.elpais.com/articulo/Galicia/sindrome/peregrino/elpepuespgal/20070927elpgal_21/Tes). Acesso em 16 mar. 2008.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Edição "Livros do Brasil", 1999.

\_\_\_\_\_. Tratado de história das religiões. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FABRIS JÚNIOR, JOÃO. *Santiago de Compostela: o meu caminho*. Belo Horizonte: ed. do autor, 2001.

FERNANDES, Rubem César. *Romarias da paixão*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

FIORAVANTE, Celina. *Santiago pela via lunar: peregrinação pelo Caminho Português*. 1ª ed. Cascais: Pergaminho, 2001.

FRANCO, Juan J. Cebrián. *El apóstol Santiago*. Madrid: San Pablo, 1999.

FRANCO JR., Hilário. *As peregrinações a Santiago de Compostela e a formação do feudo-clericalismo periférico na Península Ibérica. (Fins do Século XI- Fins do Século XIII)*, 1982. 2vol. 379p. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. São Paulo.

FRAGA anima a los gallegos a plantearse nuevos retos en la entrega de las Medallas de Galicia. **Atlántico**, 26/07/1999. Galicia, p.12, 3-4 col.

FRAGA entregará a Medalla de Ouro de Galicia 1999 a Paulo Coelho. **Diario de Pontevedra**, 22/07/1999. Galicia, p.25, col. 1.

FRAGA, José Carracedo. El 'BREVIARIUM APOSTOLORUM' y la historia de Santiago el Mayor en Hispania. **Revista Compostellanum**, Santiago de Compostela, Instituto Teologico Compostelano, v. Especial XLIII, pp. 569-587, 1998.

\_\_\_\_\_. *Breviarium Apostolorum (BHL 652): una edición*. **Revista Compostellanum**, Santiago de Compostela, v. L, n. 1-4, p. 504, jan-dez 2005.

FRANQUEIRA, Luis. El escritor brasileño Paulo Coelho recibe hoy por la tarde la medalla de oro de Galicia. **El Mundo**, 25/07/1999. Galicia/ Cultura, p.10, col.2.

FRAUCA, Jesus A. *Por la ruta jacobea con Santa Maria*. Pontevedra: Xunta de Galicia, 1993.

FREI BETO. *Intervenções*. In: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée (orgs.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

FREY, Nancy. *Pilgrim stories: on and off the road to Santiago*. Berkeley: University of California Press, 1998.

GAJANO, Sofia B. *Santidade: o culto das relíquias*. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude (coords.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. 2 vol. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do estado, 2002.

GALÁN, María. Paulo Coelho, un mago agazapado. **Revista Año Cero**, ano III, n. 24, pp. 56-60, jul 1992.

GALVÃO, Ricardo S. de A. *Dois caminhos, uma só direção*. Natal: ed. do autor, 2005.

GARCÍA BAZÁN, Francisco. *Aspectos incomuns do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2002.

GARCÍA-MONGE, José A.; TORRES PRIETO, Juan A. *Caminho de Santiago: viagem ao interior de si mesmo*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.* Petrópolis: Vozes, 1978.

GOMES, Cadmo S. *Caminhos de Santiago: quatro rotas para conhecer a magia de Santiago de Compostela*. Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 2001.

GONZALEZ GARCIA, Jose Antonio. Santiago el Mayor, hijo de Zebedeo. In: *El Apóstol Santiago y su proyección en la Historia: 10 temas didacticos*. Santiago de Compostela: Comisión Diocesana del Año Santo, 1993.

GUIMARAES, Ariadne. Caminho de Santiago, viagem pelos mistérios da fé. **Revista Geográfica Universal**, n.284, pp. 06-23, set. 1998.

HANI, Jean. O simbolismo do templo cristão. Lisboa: Edições 70, 1981.

HEELAS, Paul; WOODHEAD, Linda. *The spiritual revolution: why religion is giving way to spirituality*. Malden (MA): Blackwell Publishing, 2005.

HEELAS, Paul. A Nova Era no contexto cultural: Pré-Moderno, Moderno, e Pós-Moderno. **Revista Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, v.17, n.1-2, pp.15-32, ago, 1996.

HERBERS, Klaus; PLÖTZ, Robert. *Caminaron a Santiago: relatos de peregrinaciones al "fin del mundo"*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1999.

HERRERO, Nieves. Camiño de Santiago, metáfora da vida humana. **Revista Compostellanum**, Santiago de Compostela, v.XL, n. 3-4, pp. 465-480, 1995.

HIDALGO, D. et al. *Guía del camino mozárabe de Santiago: vía de la Plata*. Sevilla: Diputación de Sevilla, 2001.

IANNI, Octavio. Enigmas da modernidade-mundo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

JOÃO PAULO II. La renovación espiritual y humana de Europa. Acto Europeo en Santiago de Compostela. Discurso del Papa Juan Pablo II. Martes 9 de noviembre de 1982. Disponível em: <ther/john\_paul\_ii/speeches/1982/november/documents/hf-jp-ii\_spe\_19821109\_atto-europeistico\_sp.html> Acesso em 25 set. 2007.

JOPPERT, Lillian de S.L. Vivências do Caminho de Santiago. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2002.

JUNG, Carl G. O homem e seus símbolos. 11<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

\_\_\_\_\_. Memórias, sonhos, reflexões. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

KANCEFF, Emanuele. Odeporica e Letteratura: contro la dislessia. In: MONGA, Luigi. *Annali d'Italianistica: hodoeporics revisited/ ritorno all'odeporica*. Vol.21. Chapel Hill: Univ. of North Carolina, 2003.

KAPUSCINSKI, Ryszard. *Minhas viagens com Heródoto: entre a história e o jornalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

KHALIL, Antoin A. *O caminho do coração: rumo a Santiago de Compostela*. São Paulo: Edições Inteligentes, 2004.

LACOSTE, Jean-Yves Lacoste. Dicionário crítico de teologia. São Paulo: Paulinas. Edições Loyola, 2004.

LACROIX, Michel. A ideologia do New Age. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

LAPLANTINE, François. Aprender antropologia. São Paulo: Brasiliense, 1999.

Las Siete Partidas del Sabio Rey Don Alonso El Nono. Glosadas por el licenciado Gregorio Lopez, del consejo Real de Indias de S.M. Tomo I. Madrid: Oficina de Benito Carro, 1789.

LEFERR. Campo de estrelas. Petrópolis: Catedral das Letras, 2006.

LIBÂNIO, João Batista; MARTINS FILHO, Miguel. A busca do sagrado. São Paulo: FTD, 1991.

LIBER SANCTI JACOBI, "CODEX CALIXTINUS". Tradução de Moralejo, A.; Torres, C.; Feo, J. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1999.

LIMA, Manúcia Passos. Fé na vida e pé na estrada. São Paulo: Fazendo Arte, 1999.

LISBOA, Luiz Carlos. Nova Era. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo: Livraria Cultura Editora, 1989.

LÓPEZ, Carlos. Paso a paso por el camino de Santiago. Bilbao: Ediciones Beta III Milenio, 2000.

LÓPEZ, E. et al. Galicia, Santiago y America. A Coruña: Xunta de Galicia, 1993.

LUCAS, Juan de Sahagún. Fenomenología y filosofía de la religión. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.

MACHADO, Maria Helena P.T. Os olhos do Império: relatos de viagem e transculturação. **Revista brasileira de História**. Vol. 20, n.39. São Paulo, 2000. Disponível em:

<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-01882000000100012&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882000000100012&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 25 dez. 2006.

MACHADO, Ricardo. O reencontro no caminho de Santiago. Rio de Janeiro: Litteris, 2003.

MAHARISHI, Ramana. Ensinaamentos espirituais. São Paulo: Cultrix, 1998.

MALEVAL, Maria do Amparo T. *Maravilhas de São Tiago: narrativas do LIBER SANCTI JACOBI (CODEX CALIXTINUS)*. Niterói: EdUFF, 2005.

MÁQUI, Guia do peregrino do caminho de Santiago. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

MARKERT, Christopher. *Yin-yang: polaridade e harmonia em nossa vida*. São Paulo: Cultrix, 1992.

MARTÍN VELASCO, Juan. El hecho y su contexto. Disponível em: [http://www.biografiasyvidas.com/biografia/m/martin\\_velasco.htm](http://www.biografiasyvidas.com/biografia/m/martin_velasco.htm). Acesso em 20 jan. 2007.

\_\_\_\_\_. *El fenómeno místico: estudio comparado*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

MARTINEZ, Tomé. *El secreto de Compostela: claves ocultas del camino cósmico de Santiago*. Madrid: América Ibérica SA, 2002.

MATEOS, Juan; CAMACHO, Fernando. Evangelho, figuras e símbolos. São Paulo: Paulinas, 1991.

MATEU, Sérgio. A força de um caminho. São Paulo: Scortecci, 2003.

MENDES, Ricardo. Santiago de Compostela: os 8 portais do caminho. Rio de Janeiro: Axcel Books do Brasil, 2002.

MESQUITA JR., José Maria de. Praticando o caminho de Santiago. Rio de Janeiro: ed. do autor, 2000.

MONDONI, Danilo. Teologia da espiritualidade cristã. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

MONGA, Luigi (ed.). *Annali d'Italianistica: L'odeporica/ hodoeporics: on travel literature*. Vol.14. Chapel Hill: University of North Carolina, 1996

\_\_\_\_\_. *Annali d'Italianistica: Hodoeporics revisited/ ritorno all'odeporica*. Vol 21. Chapel Hill: University of North Carolina, 2003.

MONTANDON, Alain. Hospitalidade ontem e hoje. In: DENCKER, A., BUENO, M. (orgs.) Hospitalidade: cenários e oportunidades. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2003.

MORA, J.; TAMARGO, J.; CATALÁN, N. El camino de Santiago a pie. 2ª ed. Madrid: El País y Aguilar, 1993.

MORALEJO, A.; TORRE, A.; FEO, J. (Trad.). Liber Sancti Jacobi, "Codex Calixtinus". Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1999.

MÜLLER, Peter. El camino lleva a casa. Markgräflerland: Verlag am Eschbach, 2001.

MUNRO, Eleanor. Nos caminhos da glória. São Paulo: Siciliano, 1992.

NADAL, Paco. La ruta de la Plata a pie y en bicicleta. Madrid: El País y Aguilar, 2000.

NAHON, Leon M.; ZIMMER, Lara D. *Máscaras, vendas e véus*: fragmentos do caminho. Rio de Janeiro: Fábrica de Livros, 2002.

NOOTEBOOM, Cees. *Caminhos para Santiago*: desvios pelas terras e pela história da Espanha. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

NOUWEN, Henri J.M. *A espiritualidade do deserto e o ministério contemporâneo*: o caminho do coração. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

OTTO, Rudolf. O sagrado. Lisboa: Edições 70, 1992.

PALÁCIO, Carlos S.J. O cristianismo na América Latina: discernir o presente para preparar o futuro. **Revista Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 36, n. 99, p. 165-72, 2004.

PELLEGRINI, Luis. Santiago da Via Láctea. **Revista Planeta**, edição 252, n. 9, ano 21, pp. 42-49, 1993.

\_\_\_\_\_. *Os pés alados de Mercúrio*: relatos de viagens à procura do self. São Paulo: Axis Mvundi, 1997.

PEREIRA, José Carlos. *A eficácia simbólica do sacrifício*: estudos das devoções populares. São Paulo: Arte & Ciência, 2001.

PINO, Concha. Paulo Coelho, embajador del Camino de Santiago en el mundo. **La Voz de Galicia**, Caderno de Cultura, p.31, 22.09.2001.

PONTEVEDRA, Silvia R. Horizonte y ortigas. **La Voz de Galicia**, Caderno Sociedad, p.28, 17.05.1997.

PORRO, Alessandro. Uma jornada mística em terras de Espanha: o Caminho de Santiago. **Revista Cláudia**, pp. 117-130, ago. 1992.

PUERTO, José Luis. *La ruta imaginada: el camino de Santiago en la literatura*. León: Edilesa, 2004.

REIS, Sérgio. *O caminho de Santiago: uma peregrinação ao campo das estrelas*. 6ª ed. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1998.

RIBEIRO, José C. Uchôa. *Anjos do caminho: diário de um peregrino*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2004.

RIBEIRO, Lúcia Amaral de O. *História de uma peregrina: Santiago de Compostela e outros caminhos*. São Paulo: Aquariana, 2000.

RIBEIRO, Ronaldo. Santiago de Compostela, o caminho da fé. **Revista Terra**, ano 6, n.12, ed.68, pp. n/c, dez. 1997.

SALWA, Piotr. L'esperienza del nuovo: la relazione di viaggio come strumento didascalico. In: MONGA, Luigi. *Annali d'Italianistica: hodoeporics revisited/ ritorno all'odeporica*. Vol.21. Chapel Hill: Univ.of North Carolina, 2003.

SAUCKEN, Paolo G. Caucci von. Formas y perspectivas de la peregrinación actual. **Revista Compostellanum**, Santiago de Compostela, v.XXXVI, n. 3-4, pp. 383-399, jul-dez 1991.

\_\_\_\_\_. La memoria de Santiago y su Catedral en la literatura odepórica compostelana. **Revista Compostellanum**, Santiago de Compostela, v.XL, n. 3-4, pp. 367-378, jul-dez 1995.

\_\_\_\_\_. La Vía Lusitana en los relatos de los peregrinos italianos. In: BAQUERO, Humberto (coord.). *Portugal na memória dos peregrinos*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2002.

SAMPAIO, Danilo F. *Guia prático para um iniciante no caminho de Santiago*. Fortaleza: Premius Editora, 2001.

SANCHIS, Pierre. Peregrinação e romaria: um lugar para o turismo religioso. **Revista Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 8, n.8, pp. 85-97, out 2006.

SCHELLE, Karl G. *A arte de passear*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. *Dicionário enciclopédico das religiões*. 2vol. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

SEÑAS: *diccionario para la enseñanza de la lengua española para brasileños*. Universidad de Alcalá de Henares. Departameneto de Filologia; tradução de Eduardo Brandão, Claudia Berliner. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SHARP, Anna. *A magia do caminho real*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.

SHARP, Daryl. *Léxico Junguiano: dicionário de termos e conceitos*. São Paulo: Cultrix, 1997.

SILVA, Auro Lúcio. *O caminho das pedras: diário de um peregrino a Santiago de Compostela*. 2ª ed. São Paulo: LBS Editora, 2002.

SILVA, José Luiz P. da. *Caminhando: 777km no caminho de Santiago de Compostela*. 2ª ed. Florianópolis: Insular, 2004.

SILVEIRA, Nise da. *Jung: vida e obra*. 16ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

SINGUL, Francisco. *Historia cultural do Camiño de Santiago*. Vigo: Galaxia, 1999.

SOARES, Luís Eduardo. Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil. In: Sinais dos tempos e tradições religiosas no Brasil. LANDIM, Leilah. **ISER**, Rio de Janeiro, n. 22, pp. 121-44, 1989. (Col. Cadernos do ISER nº 22).

SPANGLER, David. *Um peregrino em Aquário*. São Paulo: Pensamento, 1998.

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

\_\_\_\_\_. Peregrinação, romaria e turismo religioso: raízes etimológicas e interpretações antropológicas. In: ABUMANSUR, Edin S. (org.). *Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo*. Campinas, SP: Papirus, 2003.

STENGEL, Marc. Travel Doctor. Disponível em: <[http://weeklywire/ww/06-06-97/nash\\_8-books.html](http://weeklywire/ww/06-06-97/nash_8-books.html)>. Acesso em: 12 dez. 2006.

STOFFEL, Inácio. *Águas peregrinas*. Florianópolis: ed. do autor, 2006.

STORCH, Alba. *O caminho de Alba: descobrindo Deus em Santiago de Compostela*. Petrópolis: Vozes, 1998.

TEIXEIRA JR, Sérgio. A rota do perdão. **Revista Veja**, pp. 70-72, 23.06.1999.

TERRIN, Aldo Natale. *Nova Era: a religiosidade do pós-moderno*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao estudo comparado das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2003.

\_\_\_\_\_. *Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões*. São Paulo: Paulus, 2004a.

\_\_\_\_\_. *O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo: Paulus, 2004b.

TORRES RODRÍGUEZ, Casimiro. Arca Marmorea. **Revista Compostellanum**, Santiago de Compostela, Instituto Teologico Compostelano, v. II, n.2, pp.323-339, abr-jun 1957.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

\_\_\_\_\_; TURNER, Edith. *Image and pilgrimage in christian culture: anthropological perspectives*. New York: Columbia University Press, 1978.

TV GLOBO graba un documental sobre el “Peregrino a Compostela” de Paulo Coelho. **La Voz de Galicia**, Caderno Sociedad, p.32, 27.05.1999.

VALIÑA, Elías. *Guía del peregrino a Compostela*. Vigo: Editorial Galaxia, 1992.

VALLE, Edênio. *Psicologia e experiência religiosa*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

VALLE, Gilberto. *Diário do caminho de Santiago de Compostela*. São Paulo: Triom, 2004.

VANZELLA, Luiz. *Essência do Caminho de Santiago de Compostela*. Esteio, RS: ed. do autor, 2000.

VARAZZE, Jacopo de. *Legenda Áurea: vidas de santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

VASCONCELOS, Frederico. *Peregrino reproduz ritos medievais*. **Folha de São Paulo**, Caderno Turismo, 15.06.1998, pp. 13-17.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

VÁZQUEZ DE PARGA, L.; LACARRA, J.M.; URÍA RIU, J. *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*. 3vol.(I-III). Pamplona: Gobierno de Navarra, 1998.

VELHO, Gilberto; ALVITO, Marcos (orgs.). *Cidadania e violência*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2000.

VELOSO, Guy. *Via Láctea: pelos caminhos de Santiago de Compostela*. Fortaleza: Tempo d'Imagens, 1999.

VIEIRA, Lucas Izoton. *O caminho mágico: um relato emocionante do Caminho de Santiago de Compostela e as lições de vida para o dia-a-dia de um empreendedor*. Rio de Janeiro: Qualitymark, 2003.

VILHENA, Maria A. *O peregrinar: caminhada para a vida*. In: ABUMANSUR, Edin S. (org.). *Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo*. Campinas, SP: Papirus, 2003.

\_\_\_\_\_. *Ritos: expressões e propriedades*. São Paulo: Paulinas, 2005.

VILLANUEVA, Francisco M. *Santiago: trayectoria de un mito*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2004.

VILLAS, Eduardo. *Vengas, vengas*. Rio de Janeiro: Mauad, 1996.

WANNER, Dieter. Excursión en torno al viaje. In: GARCÍA CASTAÑEDA, Salvador (coord.) *Literatura de viajes: el Viejo Mundo y el Nuevo*. Madrid: Editorial Castalia, 1999.

WASSERMANN, Rogério. Galícia espera a invasão dos turistas no último Ano Jacobeo deste século. **O Estado de São Paulo**, Caderno Viagem, 14.07.1998, pp.06-11.

WEBB, Diana. *Pilgrims and pilgrimage in the medieval west*. London: I. B. Tauris&Co.Ltd, 2001.

ZARA, Antonella. Carta de amor de uma peregrina ao Caminho de Santiago. 2004. Disponível em: <[http://caminhodesantiago.org.br/Servicos/Livros/LivrosCompletos/Antonella/Capitulo\\_V.html](http://caminhodesantiago.org.br/Servicos/Livros/LivrosCompletos/Antonella/Capitulo_V.html)> . Acesso em: 07 fev. 2008.

#### SITES:

[www.archicompostela.org](http://www.archicompostela.org) Vários acessos.

[www.caminhodesantiago.com.br](http://www.caminhodesantiago.com.br) Vários acessos.

[www.mundicamino.com](http://www.mundicamino.com) Vários acessos.

<http://repscom.portcom.intercom.org.br/bitstream/1904/18729/1/2002>

Acesso em 20 jan. 2007

<http://www.euskalnet.net/diariosdeperegrinos/index.htm> Acesso em 01 abr. 2007

[http://elpais.com/articulo/Galicia/sindrome/peregrino/elpepuespgal/20070927elpgal\\_21/Tes](http://elpais.com/articulo/Galicia/sindrome/peregrino/elpepuespgal/20070927elpgal_21/Tes) Acesso em 16 mar. 2008

[http://www.selecoes.com.br/edicoes\\_antiores/2004-03/revista-celebridades-pcoelho2.htm](http://www.selecoes.com.br/edicoes_antiores/2004-03/revista-celebridades-pcoelho2.htm) Acesso em 10 out. 2007

[http://www.caminhodesantiago.com/estudos/jose\\_inacio.htm](http://www.caminhodesantiago.com/estudos/jose_inacio.htm)

Acesso em 27 nov. 2007.

[http://ther/john\\_paul\\_ii/speeches/1982/november/documents/hf-jp-ii\\_spe\\_19821109\\_atto-europeistico\\_sp.html](http://ther/john_paul_ii/speeches/1982/november/documents/hf-jp-ii_spe_19821109_atto-europeistico_sp.html) Acesso em 25 set. 2007.

[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-01882000000100012&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882000000100012&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 25 dez. 2006.

[http://www.biografiasyvidas.com/biografia/m/martin\\_velasco.htm](http://www.biografiasyvidas.com/biografia/m/martin_velasco.htm). Acesso em 20 jan. 2007.

[http://weeklywire/ww/06-06-97/nash\\_8-books.html](http://weeklywire/ww/06-06-97/nash_8-books.html) Acesso em: 12 dez. 2006.

[http://caminhodesantiago.org.br/Servicos/Livros/LivrosCompleto/Antonella/Capitulo\\_V.html](http://caminhodesantiago.org.br/Servicos/Livros/LivrosCompleto/Antonella/Capitulo_V.html) Acesso em: 07 fev. 2008.

**Relação de livros sobre literatura odepórica jacobea produzida no Brasil**

ABREU, Beatriz. *Diário de uma bruxa: as pedras e as flores que encontrei no Caminho de Santiago*. Curitiba: 2000.

ALMEIDA, José Carlos L. de. *Nas trilhas de Compostela*. Florianópolis: Insular, 1999.

AZEVEDO, Lizia. *O poder de domar do grande: as revelações inéditas de uma discípula do mago Paulo Coelho*. Rio de Janeiro: Record, 1992.

BASTOS NETTO, Paulo. *Perdi meu roteiro, achei meu caminho*. São Paulo: Clássica, 2000.

BOTTI, Guilherme. *Diário de um peregrino no Caminho de Santiago*. Porto Alegre: Foletras, 1999.

BRASIL, Baby do. *Peregrina: o meu caminho no caminho*. São Paulo: Siciliano, 1995.

BRITO, Sérgio José de. *O caminho de Santiago de Compostela: rota do novo milênio*. Curitiba: ed. do autor, 2000.

BRIXEN, Magda von. *Em terra, pisando estrelas: uma visão feminina do caminho de Santiago*. Rio de Janeiro: Mauad, 1996.

CALIMAN NETO, José. *Nos passos de um peregrino: o caminho de Santiago de Compostela*. 2ª ed. Osasco, SP: Novo Século Editora, 2004.

CARNEIRO, Rui Morel. *Caminho de Santiago: síntese de uma vida*. Curitiba, s.d.

CARVALHO JR, Francisco. *A caminho de Santiago*. 2ª ed. Recife: Portucale, 2000.

CASTRO, Vera Lúcia. *O Caminho de todos nós: Santiago de Compostela: vivência de peregrinos de Alagoas*. Maceió: Catavento, 2000.

CHAVES, Juarez; CHAVES, Izabel C. Araujo. *Juntos no Caminho de Santiago*. Porto Alegre: Evangraf, 2001.

CUNHA, Roberto. *Um homem em movimento: o processo de transformação pessoal de um executivo financeiro antes, durante e depois do caminho de Santiago de Compostela*. Salvador: Visionall, 1998.

DEOTTI FILHO, Alípio. *Um brasileiro no caminho de Santiago*. Juiz de Fora: 2000.

FABRIS JÚNIOR, JOÃO. *Santiago de Compostela: o meu caminho*. Belo Horizonte: ed. do autor, 2001.

FERNANDES, Roberto. Confissões de um peregrino. Porto Alegre, 2002. 280

FIORAVANTE, Celina. *Santiago pela via lunar*: peregrinação pelo Caminho Português. 1ª ed. Cascais: Pergaminho, 2001.

FOPPA, Lady. *Assim na terra como no céu*: o caminho de Santiago visto por Lady Foppa. Goiânia: Visual, 1999.

GALVÃO, Ricardo S. de A. Dois caminhos, uma só direção. Natal: ed. do autor, 2005.

GOMES, Cadmo S. *Caminhos de Santiago*: quatro rotas para conhecer a magia de Santiago de Compostela. Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 2001.

HUMMEL JR, Paulo. Memórias de um peregrino. Brasília: André Quicé, 2001.

JOPPERT, Lillian de S.L. Vivências do Caminho de Santiago. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2002.

KHALIL, Antoin A. *O caminho do coração*: rumo a Santiago de Compostela. São Paulo: Edições Inteligentes, 2004.

LEFERR. Campo de estrelas. Petrópolis: Catedral das Letras, 2006.

LIMA, Manúcia Passos. Fé na vida e pé na estrada. São Paulo: Fazendo Arte, 1999.

MACHADO, João José de O. Gaúchos a cavalo no Caminho de Santiago. 2ª ed. Porto Alegre: Alcance, 2000.

MACHADO, Ricardo. O reencontro no caminho de Santiago. Rio de Janeiro: Litteris, 2003.

MÁQUI. Guia do peregrino do caminho de Santiago. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

MARTINS, Edison; MARTINS, Denise. No caminho de Santiago. Brasília: Thesaurus, 2001.

MATEU, Sérgio. A força de um caminho. São Paulo: Scortecci, 2003.

MEDEIROS, José Honorato B. *O peregrino das estrelas*: diário. São Paulo: Árvore da Terra, 2002.

MENDES, Ricardo. *Santiago de Compostela*: os 8 portais do caminho. Rio de Janeiro: Axcel Books do Brasil, 2002.

MESQUITA JR., José Maria de. Praticando o caminho de Santiago. Rio de Janeiro: ed. do autor, 2000.

MÜLLER, Carlos. *No campo das estrelas: visões de um peregrino no caminho de Santiago de Compostela*. São Paulo: Ciência e Arte, 1999.

NAHON, Leon M.; ZIMMER, Lara D. *Máscaras, vendas e véus: fragmentos do caminho*. Rio de Janeiro: Fábrica de Livros, 2002.

NICOLETE, Maurício. *O caminho de Santiago: uma peregrinação ao alcance de todos*. Morro Grande, SC: Pensgrafi, 2002.

NOBRE, Jorge Alberto. *O caminho de Santiago sem fantasias*. Porto Alegre: Passaporte para o sucesso, 2000.

OLIVEIRA, Juarez de. *No caminho de Santiago: uma peregrinação, histórias e lendas*. Belo Horizonte, 2001.

PEDRO, Antonio. *No Caminho de Compostela: à procura de vidas passadas*. Limeira, SP: Limegraf, 1999.

PEREZ, Itelberto. *O Caminho de Santiago de Compostela: roteiro de uma peregrinação*. 2ª ed. São Paulo: Alfa Ômega, 1999.

REIS, Sérgio. *O caminho de Santiago: uma peregrinação ao campo das estrelas*. 6ª ed. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1998.

RIBEIRO, Angela Dalleprani. *No caminho de Santiago: o sonho de uma peregrina*. Vitória: Textus, 2002.

RIBEIRO, José C. Uchôa. *Anjos do caminho: diário de um peregrino*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2004.

RIBEIRO, Lúcia Amaral de O. *História de uma peregrina: Santiago de Compostela e outros caminhos*. São Paulo: Aquariana, 2000.

SAMPAIO, Danilo F. *Guia prático para um iniciante no caminho de Santiago*. Fortaleza: Premius Editora, 2001.

SHARP, Anna. *A magia do caminho real*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.

SILVA, Auro Lúcio. *O caminho das pedras: diário de um peregrino a Santiago de Compostela*. 2ª ed. São Paulo: LBS Editora, 2002.

SILVA, Paulo Roberto T. *Ruta Jacobea: o Caminho de Santiago de Compostela: o percurso dos sonhos*. Rio de Janeiro, 1999.

SILVA, José Luiz P. da. *Caminhando: 777km no caminho de Santiago de Compostela*. 2ª ed. Florianópolis: Insular, 2004.

SOBRINHO, Synésio Prestes. *Um milhão, cento e cinquenta e um mil, trezentos e 282 doze passos depois...: Santiago de Compostela, o diário de um peregrino*. Londrina: Humanidades, 2004.

STEINBERG, Herbert. *Um executivo no caminho: da razão ao coração*. São Paulo: Gente, 2001.

STOFFEL, Inácio. *Águas peregrinas*. Florianópolis: ed. do autor, 2006.

STORCH, Alba. *O caminho de Alba: descobrindo Deus em Santiago de Compostela*. Petrópolis: Vozes, 1998.

THEOPHILO, Francisco. *Coincidências da Via Láctea*. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

URSINI, Mônica. *Um caminho à beira-mar: o caminho português para Santiago de Compostela*. São Paulo: Vertente, 2001.

VALLE, Gilberto. *Diário do caminho de Santiago de Compostela*. São Paulo: Triom, 2004.

VALLE, Paulo Sérgio. *Pedalando pelo Caminho de Santiago de Compostela*. Rio de Janeiro: Quártica, 1995.

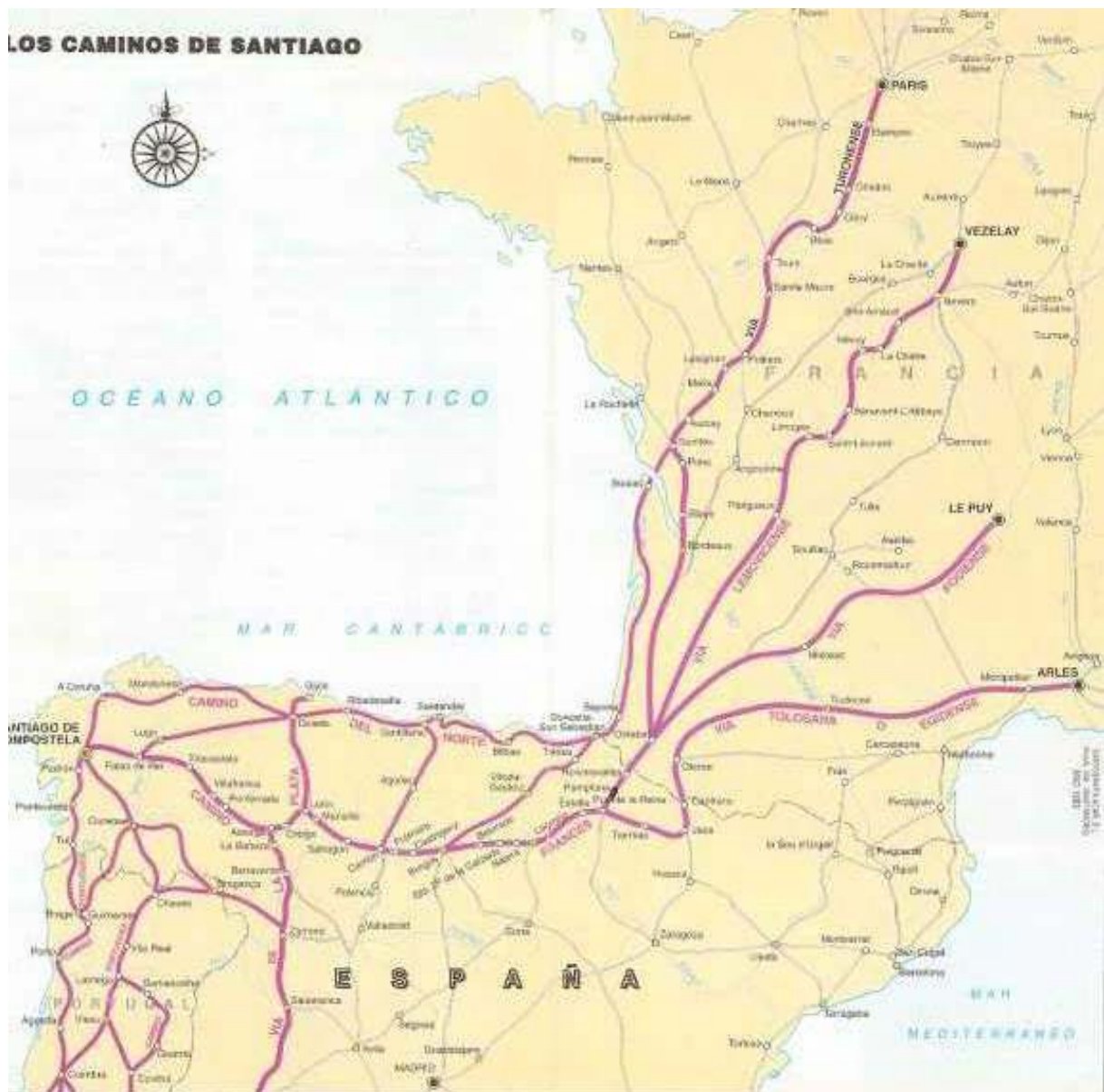
VANZELLA, Luiz. *Essência do Caminho de Santiago de Compostela*. Esteio, RS: ed. do autor, 2000.

VELOSO, Guy. *Via Láctea: pelos caminhos de Santiago de Compostela*. Fortaleza: Tempo d'Imagens, 1999.

VIEIRA, Lucas Izoton. *O caminho mágico: um relato emocionante do Caminho de Santiago de Compostela e as lições de vida para o dia-a-dia de um empreendedor*. Rio de Janeiro: Qualitymark, 2003.

VIEIRA, Monsenhor Getúlio. *Pelos campos da estrela maior: Santiago de Compostela*. São Paulo: Oficina do livro, 2002.

VILLAS, Eduardo. *Vengas, vengas*. Rio de Janeiro: Mauad, 1996.



Fonte: [www.caminhodesantiago.com.br](http://www.caminhodesantiago.com.br)

Fonte: <http://www.santiago.org.br/stats>

