

PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS SOBRE O TURISMO RELIGIOSO: ATRAVESSANDO AS FRONTEIRAS DO TURISMO E DA PEREGRINAÇÃO

Cecília dos Guimarães Bastos¹

Resumo: Este artigo analisa o turismo religioso como um movimento para longe do *centro* cultural e espiritual de uma pessoa, para sua “periferia”, em direção aos centros de outras culturas e sociedades, como propõe Cohen (1979). Enquanto o centro do peregrino é dado, o do turista religioso é eleito, um centro que escolheu “se converter”. Ao viver longe do centro, o peregrino não se sente vivendo em “exílio”, já que seu centro é o mesmo de sua sociedade, não foi escolhido. Já o centro do turista é eleito e não é o de origem de sua cultura. Desde que o centro do peregrino é o de sua própria cultura, uma visita a ele não apenas o revitaliza, mas reforça seus compromissos com valores culturais básicos e ele é reconciliado com seu papel na sociedade. Quando o turista elege um centro, ele não será reconciliado com sua sociedade, mas permanece “alienado” dela.

Palavras-chave: Turismo; Peregrinação; Centro Eletivo.

Abstract: This article analyses the religious tourism as a movement away from a person’s cultural and spiritual centre, towards the centres of other cultures and societies, as Cohen (1979) puts it. While the pilgrim’s centre is given, that of the religious tourist is elected, a centre he chose to “convert to”. In living away from the centre, the pilgrim doesn’t feel living in “exile”, as his centre is the same as that of his society, it was not chosen. However, the tourist’s centre is elected and is not that of his own culture. Since the pilgrim’s centre is that of his own culture, a visit to it doesn’t only regenerate him, but reinforces his commitments with basic cultural values and he is reconciled with his role in society. When the tourist elects a centre, he is not reconciled with his society, but remains “alienated” from it.

Keywords: Tourism; Pilgrimage; Elective Centre.

¹ Doutora em Ciências Sociais – PPCIS/UERJ. Pesquisadora Museu Nacional – PPGAS/UFRJ. Tutora da graduação a distância CEFET/CEDERJ. Contato: tutorescefet@gmail.com

INTRODUÇÃO

Na antiguidade, as viagens, como descrito por Zeldin (1997, p. 272-3), eram realizadas sob a forma de peregrinação. Os peregrinos religiosos da Idade Média se deslocavam com o intuito de buscar uma “re-ligação” consigo através da visita a locais considerados “sagrados”. Para tal, levavam consigo o mínimo necessário em sua jornada, pois esta possuía, acima de tudo, um caráter espiritual, no qual o desapego aos bens materiais era, senão uma condição, uma forte consideração.² Segundo o autor, a primeira expedição europeia à Arábia (em 1761-7) foi importante não apenas pelas descobertas geográficas mas, acima de tudo, pela “dramática revelação do que a independência de espírito provoca nos viajantes”. Zeldin (1997, p. 275) assegura que a viagem tinha uma conotação de “rebeldia” por ser equivalente ao ato de fugir da vida normal, da “riqueza, poder e glórias deste mundo nos quais as pessoas são facilmente mergulhadas”: fugir, em suma, das preocupações do amanhã. Para o autor, o objetivo de muitos viajantes se baseava em treinar a mente para ficar “imune” à tragédia da vida e aprender a “comungar” com a natureza.

Boorstin (1992, p. 85) sugere que viajar era bastante incômodo: a palavra inglesa “*travel*” (no sentido de jornada) era originalmente a mesma que “*travail*” (significando “incômodo”, “trabalho” ou “tormenta”), mas também parece ter derivado da palavra “*trepalium*”, que significa um instrumento (de três estacas) de tortura. Então viajar estava relacionado a algo trabalhoso ou incômodo. Por outro lado, esse historiador lembra que o termo “*traveling*”, como descreve Descartes no início do século XVII, “é quase como conversar com pessoas de séculos passados” (p. 78).

Nelson Graburn (1989), professor de antropologia da Universidade da Califórnia, lembra que na Europa medieval a viagem tinha normalmente

² A questão do desapego aos bens materiais também pode ser relacionada ao fato de muitos desses peregrinos se deslocarem a tais locais a pé, não podendo, portanto, carregar muita bagagem.

um propósito religioso, assim como as peregrinações e as cruzadas e, desse modo, para as pessoas “comuns”, viajar era muito difícil e perigoso; mesmo para a classe dominante, que também viajava por razões políticas, viajar requeria um grande e protetor grupo de assistentes, servos e outras pessoas que viajavam com eles e, aqueles que podiam pagar pelo deslocamento, frequentemente se isolavam em retiros ou em instituições religiosas com o intuito de busca espiritual pela suprema “verdade”.

Um fato interessante é que viajar, desde aquela época, tinha uma conotação de aprendizado, de conhecimento e de liberdade através do estranhamento – um momento para encontrar seu verdadeiro *self*, como vemos nesse relato de Thoreau citado por Baker (2009, p. 71): Thoreau escreveu que para ser verdadeiramente livre neste mundo a pessoa deve ser livre de qualquer tipo de reivindicação. Escrevendo para um jovem admirador em 1849, ele o aconselhou dizendo que viver tal vida requer partir em uma longa viagem para um país distante: somente ao estar cercado de estranhas paisagens e pessoas desconhecidas era possível viver uma vida verdadeiramente livre; exonerado de qualquer reivindicação, a pessoa não está meramente viajando, ela está em busca de uma circunstância que irá revelar seu verdadeiro *self*.

Com a evolução dos meios de transporte e a difusão do lazer e do turismo, as viagens se tornaram prática comum e parecem ter “perdido” essa conotação de *busca* do “eu” verdadeiro, passando então a estar relacionadas ao consumo de massa do turismo, visto como “válvula de escape” do trabalho para o sujeito contemporâneo. O turista contemporâneo é caracterizado por seu deslocamento em busca de satisfação, a qual adquire ao viajar para um local confortável e seguro, onde terá prazer em desfrutar de suas férias ao descansar e, após esse tempo de descanso, encontrar-se restaurado para sua próxima jornada de trabalho.

Dessa perspectiva, o turismo de “pacotes” se caracteriza, de acordo com John Urry (1999, p. 23), por isolar “o turista da estranheza do ambiente que o cerca e o hospeda”, como explica mais detalhadamente a seguir:

Isolado de um ambiente acolhedor e das pessoas locais, o turismo de massa promove viagens em grupos guiados e seus participantes encontram prazer em atrações inventadas com pouca autenticidade, gozando com credulidade de “pseudo-acontecimentos” e não levam em consideração o mundo “real” em torno deles.

O turismo, analisado apenas por esse ângulo, tem uma função um tanto reduzida: satisfazer o turista que busca o descanso do trabalho e que tem o intuito de viajar apenas para “relaxar” e “não fazer nada”. Esse turista está representado muitas vezes por uma imagem difundida de “férias”, do sujeito deitado ao sol em alguma praia paradisíaca. Com esse tipo de abordagem, ganhou espaço, de um lado, um enfoque do turismo visto como algo supérfluo ou banal e, de outro, ganharam espaço estudos sobre as consequências desse tipo de turismo em locais habitados por populações “tradicionais”.

Embora o turismo não fosse seu objeto, muitos antropólogos afirmam ter se deparado com essa temática em seu trabalho de campo. Inicialmente, uma das primeiras maneiras de abordá-la foi pela aculturação, na qual uma cultura, ao entrar em contato com outra, acaba se alterando, isto é, assimilando símbolos culturais da outra. Sabemos que comunidades receptoras estão mais propícias a esses empréstimos culturais que vice-versa, já que são as que têm, na maior parte das vezes, que se adaptar ao turismo. No entanto, é exatamente essa adaptação que parece frustrar muitos que chegam em busca do “exótico” e “intocado” outro e que ficam decepcionados quando se deparam com a comercialização desse atrativo “natural”.

Em sua maioria, os primeiros estudos antropológicos sobre o turismo tinham como objeto estudar o impacto desse fenômeno nas comunidades receptoras ou hospitaleiras, avaliando-se os efeitos da atividade sobre o meio em que se realiza. Sendo que era sempre dada uma maior ênfase aos aspectos “negativos”, ou seja, aos prejuízos que a atividade turística podia trazer. Entretanto, apesar de sabermos que muitos benefícios também ocorriam, isto era muitas vezes reconhecido apenas pelas comunidades receptoras.

Muitos estudiosos já alertaram para o fato de as sociedades sempre terem mantido contato umas com as outras e de o processo de aculturação ser um

fenômeno comum, não existindo sociedades que possam ser consideradas “intocáveis”, ou seja, que nunca mantiveram qualquer tipo de relação com outra. Entretanto, nos primeiros estudos sobre o turismo realizados por cientistas sociais era recorrente a ideia de que este era o elemento “desagregador” das sociedades analisadas. Com o passar do tempo, alguns antropólogos começaram a entender que certas mudanças não eram totalmente vindas do turismo, mas de uma economia de mercado globalizada; ainda observaram que o turismo em algumas comunidades passou a ser um meio pelo qual antigos costumes foram revitalizados e/ou perpetuados como meio de sobrevivência dentro desse mercado (ver McKean, 1989; Grunewald, 2003). Alguns “especialistas” acreditavam saber o que era melhor ou pior para as chamadas comunidades turísticas, em geral. A verdade é que, na maior parte das vezes, algumas comunidades podem até mesmo valorizar os “frutos” da atividade turística, e parecem estar menos preocupadas que os cientistas sociais com as consequências que isso acarreta.

Nos estudos mais recentes já é possível encontrar uma relativização da ideia do turismo como principal agente de transformação de culturas locais, sendo acentuado que outros aspectos podem influenciar este processo. Podemos dizer que seria no mínimo ingênuo em um contexto de globalização atribuir tamanha relevância a uma única variável. Até porque, como aprendemos com a antropologia, nenhuma cultura é estática, nem ficou isolada durante todo o tempo. Os elementos que provocam sua transformação provêm tanto de fatores internos quanto das diversas modalidades de influências externas. Hoje o que parece predominar é a ideia de que o turismo é um fenômeno complexo e de múltiplas relações e transformações. Como Nash (1981) defende, desde que o turismo envolve um deslocamento, a relação intercultural se torna inevitável, e são as interações sociais envolvidas nesse encontro que fornecem uma chave para seu entendimento antropológico.

Com o avanço na área da antropologia do turismo, apareceram pesquisas, como, por exemplo, as de Nelson Graburn (1989), Carlos Steil (2002) e Sandra de Sá Carneiro (2003), indicando o surgimento de outro tipo de turismo, praticado por “peregrinos modernos”. Tais pesquisas informam que

esses sujeitos parecem estar buscando, assim como muitos peregrinos na antiguidade haviam buscado, uma “re-ligação” consigo mesmo através do deslocamento para um “outro mundo”. Em contraposição ao cotidiano e à rotina, esses sujeitos, ao se deslocarem para locais considerados “sagrados”, estariam vivenciando algo “extraordinário”, e buscariam o deslocamento em seu sentido mais profundo – a ruptura do mundo “normal” ou “profano” para, desta forma, poder entrar em contato com o “diferente”, o “exótico”, ou o “sagrado”.

Não podemos dizer que a busca do encontro de si proporcionado em uma viagem seja um tema novo, mas a conotação espiritual que pode lhe ser atribuída pelos viajantes/turistas é que está sendo pensada através de uma nova perspectiva, estruturada na antropologia. As viagens e o turismo não eram considerados como objetos dignos do estudo antropológico até pouco tempo atrás, principalmente nos departamentos mais tradicionais das ciências sociais (Lett, 1989). Apesar de já haver algo insipiente na década de 1960, foi apenas na década de 1970, com a publicação do livro *Hosts and guests: the anthropology of tourism*, organizado por Valene Smith (1989), que a antropologia começou a considerar o turismo como área de interesse para suas pesquisas científicas, apesar de que com muitas ressalvas quanto ao fenômeno.

Em suas origens, a “antropologia do turismo” enfocava os efeitos da atividade turística sobre comunidades receptoras, como já colocado. Na antropologia brasileira, muitos estudos sobre comunidades litorâneas acabaram por se referir “às consequências, geralmente desastrosas, da implantação do turismo nas regiões habitadas pela população caiçara”, o que se devia ao fato de a maioria desses trabalhos não ter tido “como motivação o turismo em si”, esclarece Álvaro Banducci (2001, p. 31). Em contraste, James Lett (1989) propõe que a partir da década de 1980, o turismo passou a ser reconhecido como área primária de interesse e pesquisa por um crescente número de antropólogos.

Apesar de o turismo, a partir de então, passar a ser objeto de algumas pesquisas sociais, os turistas em si não chegaram a ser alvo de muitos estudos

científicos, talvez pelo fato de que, como é prática comum no campo das ciências sociais, aqueles com “menos poder” em uma situação acabam inevitavelmente virando o objeto de estudo (Hutnyk, 1996). Apenas muito recentemente os turistas começaram a ser pesquisados, e autores como John Urry (1999), Waller e Lea (1999) e John Hutnyk (1996) se conscientizaram que os próprios viajantes são o objeto fundamental no estudo do turismo, pois são aqueles que fazem com que ele aconteça em primeiro lugar.

Se por um lado o turismo e a peregrinação são modalidades de viagem, por outro tratam de ações e práticas que guardam certa relação. Existe em algumas situações uma justaposição desses termos, na medida em que suas fronteiras são porosas. Tanto a peregrinação quanto o turismo podem ser entendidos enquanto categorias condizentes por serem “modalidades de movimento”, nas quais tanto peregrinos como turistas, ou “turistas-peregrinos”, como designam Carneiro e Steil (2008, p. 18), são indivíduos que “refletem sobre sua experiência e constroem significados para suas vidas”. Entendo a experiência do turista como característica da reflexividade moderna e, além de ser uma experiência basicamente individual, como sendo, acima de tudo, uma maneira de estar no mundo.

O estudo da peregrinação é um campo particularmente desafiador para antropólogos, indica James Preston (1985), sobretudo por se afastar dos estudos de grupos sociais claramente definidos como tribos e comunidades e ir em direção a uma análise da cultura enquanto processo. Para entender o termo, a primeira questão a ser discutida é como defini-lo através de uma perspectiva antropológica. Alan Morinis (1985) acredita que ele pode ser usado sempre que viagem e a incorporação de uma ideia se cruzam. Com isso em mente, esse antropólogo arrisca uma definição: “peregrinação é uma jornada (viagem) realizada por uma pessoa em busca de um lugar ou um estado que ele ou ela acredita encarnar um ideal valorizado”, o que significa que, para Morinis (1985, p. 2-3), a peregrinação acontece quando a pessoa busca um ideal que tenha um valor para ela mesma enquanto em viagem. Apesar de parecer uma definição segura, seguindo a tradição antropológica,

acredito que o emprego do termo deva levar em conta a autodefinição do grupo pesquisado e o próprio significado que lhe é atribuído.

Simon Coleman (2002, p. 9) também aponta para a dificuldade dessa definição ao afirmar que há um ponto de vista aparentemente paradoxo frente a tentativas de delimitá-la. Ele indica a importância de as pessoas continuarem a tentar definir o que entendem por “peregrinação”, mas não está convencido que o conteúdo de uma única definição importe muito, já que é necessário perceber o que um dado autor pensa sobre o que está escrevendo, e não assumir que, com o tempo, conseguiremos coletivamente alcançar um critério mais preciso e universalmente aplicável com o qual poderemos finalmente definir “a” atividade da peregrinação. Os tipos de comportamento que fazem antropólogos (e viajantes) olhar as pessoas como peregrinas inevitavelmente mudarão com o tempo, assim como os sistemas de transporte, articulações da espiritualidade, ideologias seculares, formas de sincretismo etc. são transformados. Coleman evidencia que os problemas associados à peregrinação são correspondentes aos associados às análises de ritual, oração, crença e até cultura ao lembrar que a peregrinação engloba todos ou alguns desses elementos.

Jacques Wainberg (1999) sugere que toda peregrinação seria análoga a uma “investida antropológica”, pois o peregrino viaja motivado pelo estranhamento, cruza as fronteiras demarcadas pelos limites da cidade visitada e vasculha os sinais da interação entre a comunidade “nativa” e o local visitado. Em suas palavras, “cada singelo objeto é artefato arqueológico que demanda observação potencial. A rotina do nativo é igualmente objeto de exame. Interessa seus hábitos e costumes. Formas de trabalho e lazer. Vivenda e arte” (p. 15). Esse autor assegura que é o fator do estranhamento da diferença de como o outro vive e “realiza a proeza da sobrevivência com sentido” que encanta e instiga o deslocamento do viajante.

A BUSCA POR UM IDEAL

Victor Turner foi um dos primeiros antropólogos a se interessar pelo tema da peregrinação e sua teoria teve grande influência em trabalhos subsequentes a esse respeito. Através dos estudos de rituais, Turner (1974) argumentou que a peregrinação era um fenômeno liminar³ e que o centro do mundo do peregrino estava no local da peregrinação. Sua principal proposta se baseia no fato de a peregrinação ser como um rito de passagem, uma espécie de anti-estrutura em contraste com a organização da sociedade, por seu lado altamente estruturado, com rígidos papéis e regras. Também descreveu a peregrinação como um ato de *communitas*, uma oportunidade para os participantes se desfazerem de suas rígidas relações dentro da estrutura, um espaço no qual os peregrinos criam um laço que os une através de sua viagem.⁴

Esse parece ser um sentimento similar ao que Sandra Carneiro (2003, p. 240) observou nos peregrinos que pesquisou no Caminho de Santiago:

Durante o percurso, os peregrinos experimentam um sentido transformado de comunhão daquele comumente aceito – isto é, de significado comum partilhado, para fazer transparecer a idéia de uma “comunicação ampliada”, capaz de congregar e unir pessoas, tradições culturais, religiosas e lingüísticas diferentes.

O fato é que as teorias de Turner sobre peregrinação acabaram inevitavelmente virando alvo de controvérsias; análises críticas levantaram questões a respeito das motivações e objetivos dos peregrinos. John Eade and Michael Sallnow, em seu livro, *Contesting the sacred*, citam vários casos de autores que “testam” a teoria de Turner e concluem que em nenhum desses casos os

³ A liminaridade é um estado de consciência suspenso, podendo ser descrita como um estado de reflexão (Lavie; Narayan; Rosaldo, 1993, p. 2).

⁴ O termo *communitas* se refere à completude potencial dos encontros humanos, ambos dentro e além do grupo social (Lavie; Narayan; Rosaldo, 1993 p. 2).

pesquisadores encontraram base para sustentá-la. O que os autores mostram é que o determinismo do modelo de Turner é o que limita sua utilidade, pois impõe uma homogeneidade na prática da peregrinação em locais bastante diferentes histórica e culturalmente. Com isso, Eade e Sallnow (1991) enfatizam a necessidade de transcender essa dicotomia e desenvolver uma visão da peregrinação como um campo de discursos que competem entre si. Em vista disso, entendo que a teoria de Turner deve ser vista como representativa de um discurso em particular sobre a peregrinação e não como uma descrição desse fenômeno (em geral), o que significa, seguindo o pensamento de Eade e Sallnow, que ela deve ser entendida como um discurso que coexiste e compete com discursos alternativos.

Morinis (1985) salienta que o interessante é Turner ter enfatizado a necessidade de estarmos atentos para a experiência direta dos peregrinos. Ele esclarece que embora *communitas* pareça ser um aspecto universal das peregrinações, Turner apontou para uma faceta crucial destas que a teoria antropológica contemporânea não está equipada para lidar, o domínio da experiência individual. *Communitas* pode não ser a experiência da peregrinação, mas Turner apontou para o fato de que a experiência em si seria um interesse de importância central para os peregrinos. Morinis (1985) sugere que o domínio recente da análise simbólica no estudo antropológico da religião obscureceu a importância da experiência direta, sensorial e não intelectual na vida sociocultural; ou seja, a maior parte dos participantes em ritual e peregrinação não presta tanta atenção a símbolos e significados quanto os antropólogos: sua preocupação se apoia em efeitos práticos e experiências diretas.

Morinis (1985) retrata que os peregrinos tendem a ser pessoas para quem a viagem sagrada é uma ruptura limitada da rotina e do contexto familiar da vida social normal. Esse contraste foi o que levou Turner a fazer a oposição entre a vida cotidiana na sociedade, chamada de estrutura, e a peregrinação, como o contexto de movimento para fora da estrutura com a finalidade de alcançar objetivos através do rompimento dessa estrutura (no caso, a anti-estrutura). Morinis levanta importantes questões sobre a

natureza desse empreendimento, tais como: o que leva os indivíduos a se moverem para fora de sua órbita diária a fim de empreender uma viagem sagrada? Qual a natureza desse empreendimento? Quais são seus resultados? Ele acredita que essas três questões nos guiam através de uma investigação sobre as motivações dos peregrinos, suas ações e o impacto de suas viagens.

Para o autor, a resposta sobre o que levaria os turistas a viajarem e qual seria a natureza desse empreendimento estaria relacionada ao fato de a “salvação” poder ser vista tanto como a total transformação adquirida através da transcendência ou a aquisição gradual de soluções para a impotência, o desconforto e a fraqueza de uma vida atribulada; ou seja, a peregrinação estaria inclinada a “votos” e “promessas” porque as soluções para essas dificuldades aparentemente insuperáveis que motivam uma viagem sagrada devem vir de uma “ordem maior de poder” (Morinis, 1985, p. 27).

É interessante perceber que a peregrinação pode ter um impacto nas estruturas sociais do local de origem do viajante, desde transferência de riqueza e mudança de emprego até mudanças de valor e comportamento que vieram à tona devido ao contato com diversas influências no centro de peregrinação, adverte Morinis. Por outro lado, ele assegura que a mudança não é a única possibilidade; padrões normativos e de comportamentos também podem ser reforçados por tais deslocamentos. Petri Hottola (2004) escreve que durante a adaptação do turista à cultura local é comum que, mesmo durante uma curta estadia em um país estrangeiro, alguns padrões de expectativas e valores realmente mudem, pelo menos temporariamente e, com isso, os valores e normas do seu contexto social original possam parecer menos atraentes que antes.

Nelson Graburn (2001, p. 48) destaca que o mais importante para um viajante é a busca por uma experiência sagrada – “um centro sagrado espiritualmente mais importante que qualquer coisa em casa”. Para Morinis, o local de destino dos peregrinos representa uma bagagem de ideais pessoais, e isso permite enxergar como algumas atividades seculares, tais como algumas formas de turismo, compartilham elementos com muitos dos velhos e profundos paradigmas culturais e processos de peregrinação.

Ou seja, os sentidos da peregrinação estão ligados a valores e ideais do indivíduo, que, a meu ver, apesar de serem culturalmente difundidos, acabam sendo moldados pelos mesmos para ganharem um sentido bem particular. Desta perspectiva, alguém que viaja para um lugar de importância para ele mesmo apenas também pode ser considerado peregrino, já que é a “busca do ideal” que define a viagem como sagrada, nos termos de Morinis (1985). Segundo Richard Butler et al. (2004), a religião dos turistas e a intensidade de suas crenças estão ligadas ao significado que eles dão ao local e isto é o que influencia seus padrões de visitação, já que é a cultura na qual vivem (ou elegem como “centro”) que constrói o significado associado ao local, e isto é o que fundamenta suas experiências.

Enquanto autores como Boorstin analisam o turismo do ponto de vista do turismo de massa e os turistas como totalmente alienados, Graburn o percebe como um ritual de encontro com o sagrado e os turistas como peregrinos modernos. Entendo que essas teorias podem se aplicar a alguns tipos de turistas, mas o fato é que parecem generalizantes e não se aplicam a todos. MacCannell (1989) foi um dos primeiros autores a olhar para o turismo com uma visão menos generalizante, ao descrever a importância da busca dos turistas por uma experiência “autêntica”, mas, ainda assim, generaliza ao dizer que “todos” os turistas buscam um “envolvimento profundo” com a sociedade e cultura que visitam. Em vista disso, penso que o enfoque de Erik Cohen (1979) sobre as experiências dos turistas e dos peregrinos é o que mais representa uma tipologia de peregrino moderno, já que ele justifica as diferenças nas experiências turísticas examinando os papéis e o significado do turismo na vida moderna; assim, ele argumenta que esse significado procede principalmente da visão de mundo do indivíduo, tendo em vista que isso depende especialmente se a pessoa adere a um *centro* ou não, e de sua localização.

A ADESÃO A UM CENTRO CULTURAL E RELIGIOSO

Cohen afirma que o turismo e a peregrinação envolvem um movimento em direções opostas: na peregrinação, da periferia para o centro cultural enquanto que no turismo moderno, do centro cultural para a periferia. Dessa forma, o turismo moderno consiste de um movimento para longe do “centro” espiritual, cultural e até religioso de uma pessoa, para sua “periferia”, em direção aos centros de outras culturas e sociedades. O *centro* espiritual a que Cohen se refere tem o significado do centro tanto religioso quanto cultural do indivíduo, o centro que para ele simboliza um conjunto de significados e valores fundamentais.

Baseado nessa noção de centro espiritual, como o denomina, Cohen (1979) desenvolveu uma tipologia das experiências turísticas relacionadas a diferentes pontos de continuidade do mundo construído do viajante, variando entre polos opostos da concepção de espaço característicos do peregrino, de um lado, e do turista moderno, de outro. O grau no qual sua viagem representa uma “busca pelo centro” e a natureza deste estão no cerne de sua análise. Essa análise distingue cinco modos principais de experiências turísticas: o modo recreativo, o diversificado, o experiente, o experimental e o existencial, que vão desde a experiência do turista em busca do “mero” prazer no estranhamento e na novidade até o peregrino moderno em busca de significado no centro de outra pessoa/cultura.

O modo *recreativo* de experiências turísticas funciona como a televisão, o teatro ou o cinema, restaura o físico e o mental e promove o sentimento de bem-estar. A intenção da viagem é secularizada, perdendo o seu conteúdo espiritual. As experiências não são pessoalmente significativas e o turista não está preocupado com a autenticidade. Ele ganha o que quer: o prazer do entretenimento, no qual a autenticidade é irrelevante.

O homem moderno está muitas vezes alienado do centro de sua sociedade e cultura, sugere Cohen; alguns nem tentam procurar um centro alternativo, sua vida é sem sentido e eles não estão procurando por um sentido, nem em sua própria sociedade ou em outro lugar. Para essas pessoas, viajar no

modo *diversificado* perde o significado recreativo, tornando-se puramente divergente: um mero escape da rotina e existência sem sentido para uma sensação de desligamento na viagem, somente reforçando sua alienação.

Enquanto o turista *recreativo* adere ao centro de sua cultura e sociedade e o *diversificado* se move em um espaço sem centro, o turista que, saindo de sua alienação, começa a procurar por sentido na vida dos outros e na busca por experiências é o que Cohen chama de *experiente*: são pessoas que perderam seu próprio centro e são incapazes de levar uma vida autêntica “em casa”. O turista, dessa perspectiva, busca significado através da experiência passiva de autenticidade via a vida/cultura de outros e a disponibilidade de experiências autênticas em outros tempos ou lugares é o que o motiva em sua busca em primeiro lugar, sendo o estranhamento e a novidade de outras terras, estilos de vida e culturas o que mais o atrai. Em contraste com o peregrino, mesmo observando a vida autêntica de outros, ele continua consciente de sua alteridade, que persiste após sua visita. Ele não se converte ao estilo de vida autêntico de outros, não se apropria disto. Sua experiência é primariamente estética e de natureza passiva e, por isso, não suscita experiências religiosas “reais”.

O modo *experimental* é caracterizado pela pessoa que já não adere mais ao centro espiritual de sua própria sociedade e se engaja em buscar uma alternativa em muitas direções diferentes, estando pré-disposta a tentar estilos de vida alternativos em sua busca por significado. Para as pessoas que viajam em busca de um centro espiritual alternativo, a viagem toma um novo e importante significado. Elas se engajam na vida/cultura autêntica dos outros, mas se recusam a se comprometer com isso. Elas comparam as diferentes alternativas, esperando eventualmente descobrir uma que servirá seus desejos e necessidades particulares, não estando totalmente conscientes do que buscam, dos seus desejos e necessidades “reais”. Elas estão essencialmente em uma busca religiosa, porém dispersa e sem um objetivo determinado e são caracterizadas pela figura do “eterno” buscador, aquele que está em uma constante busca. Cohen (1979) adverte que se a atitude de busca se torna um hábito, exclui a possibilidade de comprometimento com um novo centro espiritual, já que o buscador habitual não pode ser “convertido”.

O modo *existencial* é o do viajante totalmente comprometido com um centro espiritual “eletivo”, externo a sua sociedade e cultura. Aceitar esse centro se torna próximo de uma conversão religiosa.⁵ Para essa pessoa, viver longe do centro é como se fosse viver no exílio, já que a única vida “real” está no centro. A experiência da vida no centro durante suas visitas sustenta o viajante em sua vida diária no exílio, no mesmo sentido através do qual o peregrino obtém nova força espiritual na peregrinação. Os mais profundamente comprometidos com um novo centro espiritual podem se juntar permanentemente a ele e começar uma nova vida lá, submetendo-se completamente à cultura e sociedade orientadas pelo centro.⁶

No entanto, o que torna a experiência existencial um fenômeno turístico é o fato de haver muitas pessoas que, por várias razões práticas, não poderão se mover permanentemente para seu centro eletivo, mas viverão em dois mundos: o de sua vida cotidiana, no qual elas seguem suas atividades práticas (que para elas é destituído de um significado profundo) e o mundo do centro eletivo, para o qual partirão em peregrinações periódicas para obter “sustento espiritual”. De acordo com Cohen (1979), a visita ao centro, para o turista viajando no modo *existencial*, é análoga a peregrinação.

Há algumas distinções entre os dois. Ao viver longe do centro, o peregrino tradicional não se sente como vivendo em “exílio”, já que seu centro é o mesmo de sua sociedade. O centro é dado e não eleito, não é uma questão de escolha. Em contraponto, o centro do turista *existencial* não é o centro de origem de sua cultura, pois é um centro que ele escolheu “se converter”. Sua peregrinação não é da mera “periferia” de um mundo religioso para seu centro; é uma jornada do caos para outro cosmos, desde a total falta de sentido até a existência autêntica.

⁵ Como exemplo desse modo de experiência turística (a existencial), Cohen cita um buscador que “atingiu a iluminação” em um ashram indiano.

⁶ Em suas palavras: “they will desire to ‘go native’ and to become, respectively, Hindu recluses, Israeli kibbutz members, Pacific islanders etc” (Cohen, 1979, p. 190).

Sobretudo, o que Cohen (1979) quer dizer é que dentro desses dois extremos, o da peregrinação para um centro tradicional e o da viagem para um centro “eletivo”, diferentes tipos intermediários podem ser discernidos. Um turista pode experimentar vários modos de experiência turística em uma única viagem, ao mesmo tempo em que uma mudança de um modo para outro também pode ocorrer ao longo de sua biografia. O sociólogo também ressalta que algumas pessoas, as quais ele denomina *humanistas*, têm concepções extremamente abrangentes de “sua” cultura. Para elas, não haveria um único e principal centro espiritual, já que “toda cultura é uma forma na qual o espírito humano é manifesto” (p. 191), ou seja, elas podem viajar pelo modo “experimental” ou até pelo “existencial” sem serem alienadas de sua cultura de origem, pois consideram a cultura na qual foram criadas apenas uma das muitas culturas igualmente válidas.⁷

Cohen (1979) argumenta que o peregrino ou o turista existencial “ascende” espiritualmente ao centro ideal, mas ele necessariamente chega ao centro geográfico e, com isso, tem que lidar com essa discrepância (quando ele percebe que a vida no local é longe da ideal). Ele encontrará uma discrepância entre a concepção ideal e a vida real, que, se não encara satisfatoriamente, pode provocar uma crise de “desencantamento”. O autor distingue três tipos de turistas existenciais em termos da maneira como eles lidam com a percepção discrepante: há os *idealistas realistas*, que estão dispostos a admitir que até o lugar mais ideal tem falhas (e conseguem a realização pessoal sem se iludir quanto às falhas do centro).⁸ Há os *idealistas sonhadores*, que veem perfeição em tudo que encontram no centro e se recusam a encarar a realidade da vida no local, que inclui suas

⁷ Ainda há pessoas, que ele chama de dualistas ou pluralistas, que aderem simultaneamente a dois ou mais centros espirituais, cada um gerando autênticas, embora diferentes, formas de vida.

⁸ Ele sugere que são pessoas que normalmente se tornaram compromissadas com seu centro eletivo após uma busca e experimentações prolongadas.

falhas.⁹ E finalmente há os *idealistas críticos*, que oscilam entre um desejo a distância, mas um desencantamento pelo centro quando o visitam; eles estão presos ao ideal que o centro representa, mas rejeitam a realidade que lá encontram; para eles, o centro tem significado quando está remoto, mas tende a perdê-lo quando chegam ali.¹⁰

Utilizar uma tipologia como a de Cohen para interpretar as experiências dos turistas/peregrinos permite examinar o turismo e a peregrinação a partir de uma base metodológica. A complexidade das motivações e comportamentos pode ser revelada ao se estudar as interfaces entre turismo e peregrinação, porém devemos ter em mente que não é possível atribuir uma única motivação para todos os “turistas”.

Erik Cohen (1985), alguns anos depois, escreve novamente sobre as diferenças entre turistas e peregrinos em um capítulo do livro de Victor Turner, sobre antropologia como experiência.¹¹ Ali ele explora as dimensões da institucionalização desses dois fenômenos, indicando que o turismo é mais “aberto” que a peregrinação, por ser menos rigorosamente institucionalizado. Ele faz comparações baseado nos principais parâmetros que indicam essa afirmação, que são: a obrigatoriedade, temporadas e itinerários, comportamento e relação com o “co-viajante”. Em relação a esses parâmetros, ele propõe que o turismo é menos institucionalizado que a peregrinação devido ao caráter não obrigatório de sua principal e socialmente reconhecida motivação: “viajar por prazer” – o que indica que enquanto a peregrinação é obrigatória, o turismo é por definição não obrigatório. Ele assegura que, em contraste com a peregrinação, o turismo é uma atividade mais voluntária; seus destinos, itinerários e temporadas são menos fixos.¹²

⁹ Ele sugere que são pessoas cujo compromisso com um centro eletivo foi o resultado de uma rápida conversão.

¹⁰ Ele sugere que são pessoas que aderiram ao centro por um longo período a distância e cuja viagem foi uma realização de um sonho almejado há muito tempo.

¹¹ TURNER, Victor. *On the edge of the bush: anthropology as experience*.

¹² Pekka Mustonen (2006) também lembra que se por sua definição o turismo em todas as suas formas deve ser voluntário, conectá-lo com a peregrinação pode induzir ao erro.

Enquanto que tanto o objetivo quanto o itinerário da peregrinação são feitos “sob medida”, com temporadas próprias, Cohen (1985) lembra que no turismo não há destinos ou itinerários culturalmente definidos e, se há uma rotinização, ela é criticada pelos turistas, que buscam a autenticidade do local (que pode ser comprometido devido ao grande número de turistas). Já na peregrinação, outros peregrinos pertencem ao ambiente, pois para o peregrino, o companheiro de viagem pertence ao destino, é parte do ambiente em um sentido em que o turista não é. Por outro lado, apesar de o turista apreciar a companhia de um coviajante, ele não é necessário para a experiência turística, pois quanto mais autenticidade ele estiver buscando, mais ele ficará perturbado com a presença de outros turistas.

Em relação ao comportamento dos turistas, esse é menos regulado e o grupo de companheiros de viagem não tem um significado cultural relevante. O comportamento do peregrino, assim como seu itinerário, é ritualmente mais rotinizado e disciplinado e, em contrapartida, o do turista é completamente desestruturado ou “anárquico”. Ou seja, enquanto que a rotinização do turismo de massa gera críticas, a peregrinação em massa não as provoca: a liberdade de obrigações encoraja o turista a fazer seu próprio estilo em termos de vestimentas, associações, atividades, refeições entre outros. Um bom exemplo é o da atitude de não ter que viver “*by the clock*”, o que permite ao turista que ele se sinta mais livre em relação ao tempo do que quando em casa (essa atitude é uma forte expressão da liminaridade).

Cohen (1985) argumenta que enquanto a busca pelo centro é socialmente não só legítima, mas de grande valor, a busca pelo “outro” é, na melhor das hipóteses, semi-legítima. Dito de outra forma, a imagem cultural do

Se as pessoas fazem algo porque elas se sentem responsáveis por fazê-lo, seu comportamento não é necessariamente voluntário. Apesar do motivo principal da viagem poder ser religioso e baseado em tradições bastante enraizadas, podemos dizer que a responsabilidade, ao invés de necessidades profundamente religiosas, é frequentemente o fator principal que impulsiona o deslocamento. Mustonen (2006) também sugere que uma pessoa pode ter valores e identidade social tão profundamente enraizados que isto a força a se comportar de certa maneira e até fazer uma viagem/peregrinação.

viajante é a do herói solitário, seguindo seu próprio percurso, penetrando a misteriosa periferia do mundo cósmico, já o peregrino, ao contrário, viajando para o centro da sociedade, engaja-se em um empreendimento culturalmente sancionado; seu papel é então legítimo e mais institucionalizado. Isso não significa que o turismo moderno não seja altamente rotinizado, organizado e controlado, mas o autor afirma que a própria sociedade, frequentemente, considera esse estado algo não desejável.

Desde que o centro do peregrino é o de sua própria cultura, uma visita a ele não apenas recria e revitaliza o indivíduo, mas também reforça seus compromissos com valores culturais básicos – ele é restituído e reconciliado com seu papel e sua posição na sociedade. Cohen (1985) indica que a peregrinação é, então, funcional. A busca turística séria pela autenticidade, no entanto, baseia-se na alienação: quando o turista *existencial* abraça um centro eletivo, ele, também, será recriado e revitalizado; ele não é, porém, restituído ou reconciliado com sua própria sociedade, mas permanece “alienado” dela. Ele pode continuar a vegetar nela, mas sua vida “real” será em seu centro eletivo. Cohen (1985, p. 60) conclui afirmando que, por um lado, enquanto o turismo *recreativo* seria socialmente funcional, por outro, o turismo *existencial* não seria.

Como se pode notar nessas tipologias, não é possível distinguir com absoluta certeza o que é turismo do que é peregrinação. Em alguns casos, lembra Morinis (1985), especialmente em relação ao turismo, as fronteiras entre peregrinação e outras viagens culturais não podem ser claramente demarcadas. De todos os paralelos feitos entre esses dois tipos modernos, o que é mais importante se baseia nos significados das categorias turista e peregrino. Acima de tudo, o que podemos observar é que o turismo e/ou a peregrinação abrangem concepções sobre conhecimento e verdade que são importantes de serem estudadas. Se os viajantes estão buscando “verdades” associadas com religiões não institucionalizadas, trata-se da construção de uma realidade própria do turismo (“religioso”). Suas complexas e múltiplas relações constituem universos simbólicos próprios das tendências da modernidade e da pós-modernidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de o turismo e a peregrinação operarem em diferentes esferas de significados, eles têm significativas áreas de sobreposição, pois vemos alguns turistas tendo motivações e experiências similares a peregrinos, assim como há peregrinos viajando por razões similares a de turistas. De certa forma, penso o viajante como um indivíduo que se move através de locais que apresentam “verdades”, todas aparentemente válidas, que abrem portas para diferentes modos de conhecimento (e diferentes modos de viajar) e que usa sua jornada como uma busca por alternativas.

A inerente relativização de conceitos presente em uma viagem impulsionada por uma busca pode efetuar uma mudança de paradigmas, na qual, pelo menos para alguns, chega a transformar sua visão de mundo e maneira de viver. É nesse sentido que ela envolve um processo de deslocamento dos referenciais da cultura do visitante (que não parecem mais mobilizar seu “imaginário social”) em direção aos referenciais dessa outra cultura, que se torna um *centro eletivo*, nos termos de Cohen (1979). Segundo o autor, o centro eletivo expressa de um lado a alteridade e, de outro, valores e interesses centrais do ser humano, que são reprimidos na vida cotidiana, o que significa que o “outro antiestrutural” se torna o centro sagrado em um sentido profundo e imprevisível (Cohen, 1988). Eleger um centro, então, significa trocar referenciais que fundamentam visões de mundo estabelecidas a partir de outra cosmovisão.

Erik Cohen (1979; 1985) analisou de forma abrangente os significados que as experiências da viagem têm para os viajantes; mesmo sabendo da limitação dessa tipologia, ela é útil como ferramenta de análise para pensar o turismo na modernidade. O *turista existencial*, nos termos de Cohen, é alguém totalmente comprometido com um centro espiritual eletivo, externo a sua sociedade e cultura. É nesse sentido que o autor enxerga o turista como se tornando “alienado” de sua própria sociedade, pois, quando ele está desiludido com sua sociedade a ponto de eleger outro centro como referência, ele acaba se distanciando, de alguma forma, de seu centro de

origem. No entanto, Cohen propõe haver casos de turistas existenciais que escolhem seu centro e que, mesmo ao encontrarem um sentido espiritual quando estão ali, suas vidas cotidianas, devido a fatores como o autocohecimento e laços familiares, também podem ser dotadas de um sentido mais profundo.

REFERÊNCIAS

- BANDUCCI, Álvaro. *Turismo e identidade local: uma visão antropológica*. Campinas: Papirus, 2001.
- BAKER, Deborah. *A blue hand: the tragicomic, mind-altering odyssey of Allen Ginsberg, a holy fool, a lost muse, a dharma bum, and his prickly bride in India*. New York: Penguin Press, 2009.
- BOORSTIN, Daniel. *The image: a guide to pseudo-events in America*. New York: Vintage Books, 1992.
- BUTLER, Richard; AIREY, David; PORIA, Yaniv. Tourism, religion and religiosity: a holy mess. *Current Issues in Tourism*, v. 6, n. 4, p. 340-363, 2004.
- CARNEIRO, Sandra. *Rumo a Santiago de Compostela: os sentidos de uma moderna peregrinação*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)—UFRJ/IFCS/PPGSA, Rio de Janeiro, 2003.
- COHEN, Erik. A phenomenology of tourist experiences. *Sociology*, v. 13, n. 2, 1979.
- _____. Pilgrimage and tourism: convergence and divergence. In: TURNER, Victor. (Org.). *On the edge of the bush: anthropology as experience*. Tucson: The University of Arizona Press, p. 47-61, 1985.
- _____. Traditions in the qualitative sociology of tourism. *Annals of Tourism Research*, v. 15, p. 29-46, 1988.

COLEMAN, Simon. Do you believe in pilgrimage?: Communitas, contestation and beyond. *Anthropological Theory*, p. 355-68, 2002.

EADE, John; SALLNOW, Michael. *Contesting the sacred: the anthropology of Christian pilgrimage*. London: Routledge, 1991.

GRABURN, Nelson. Tourism: the sacred journey. In: SMITH, V. *Hosts and guests: the anthropology of tourism*. 2. ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.

GRABURN, Nelson. Secular ritual: a general theory of tourism. In: SMITH, V.; BRENT, M. *Hosts and guests revisited: tourism issues of the 21st century*. New York: Cognizant Communication Corporation, 2001.

GRUNEWALD, Rodrigo. Turismo e etnicidade. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, n. 20, p. 141-59, 2003.

HOTTOLA, Petri. Culture confusion: intercultural adaptation in tourism. *Annals of Tourism Research*, v. 31, n. 2, p. 447-466, 2004.

HUTNYK, John. *The rumour of Calcutta: tourism, charity and the poverty of representation*. London / New Jersey: Zed Books, 1996.

LAVIE, Smadar; NARAYAN, Kirin; ROSALDO, Renato. *Creativity/anthropology*. Cornell University Press, 1993.

LETT, James. Epilogue by James Lett. In: SMITH, V. *Hosts and guests: the anthropology of tourism*. 2. ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.

MACCANNELL, Dean. *The tourist: a new theory of the leisure class*. New York: Schocken Books, 1989.

MCKEAN, Philip. Towards a theoretical analysis of tourism: economic dualism and cultural involution in Bali. In: SMITH, V. *Hosts and guests: the anthropology of tourism*. 2. ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.

MORINIS, Alan. Introduction: the territory of the anthropology of pilgrimage. In: TURNER, Victor (Org.). *On the edge of the bush: anthropology as experience*. Tucson: The University of Arizona Press, 1985, p. 1-28.

MUSTONEN, Pekka. *Postmodern tourism – alternative approaches*. Tampere: Esa Print Tampere, 2006.

NASH, Dennison. Tourism as an anthropological subject. *Current anthropology*, vol. 22, n. 5, p. 461-81, 1981.

PRESTON, James. Spiritual magnetism: an organizing principle for the study of pilgrimage. In: TURNER, Victor. *On the edge of the bush: anthropology as experience*. Tucson: The University of Arizona Press, 1985, p. 31-46.

SMITH, Valene. *Hosts and guests: the anthropology of tourism*. 2. ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.

STEIL, Carlos. O turismo como objeto de estudos no campo das ciências sociais. In: RIEDL, M; ALMEIDA, J; VIANA, A. *Turismo rural: tendências e sustentabilidade*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2002, p. 51-80.

STEIL, Carlos Alberto; CARNEIRO, Sandra. Peregrinação, turismo e nova era: caminhos de Santiago de Compostela no Brasil. *Religião e Sociedade*, v. 28, n. 1. Rio de Janeiro, p. 105-24, 2008.

TURNER, Victor. *O Processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. *On the edge of the bush: anthropology as experience*. Tucson: The University of Arizona Press, 1985.

URRY, John. *O olhar do turista: lazer e viagens nas sociedades contemporâneas*. 2ª ed. São Paulo: Studio Nobel/SESC, 1999.

WAINBERG, Jacques. Cidades como sites de excitação turística. In: CASTROGIOVANI, Antonio Carlos (Org.). *Turismo urbano: as cidades como sites de excitação turística*. Porto Alegre: Dos Autores, 1999.

WALLER, Jo; LEA, Stephen. Seeking the real Spain? Authenticity in motivation. *Annals of Tourism Research*, v. 26, n. 1, p. 110-129, 1999.

ZELDIN, Theodore. *História íntima da humanidade*. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 1997.

Recebido em: 19/06/2016

Aprovado em: 10/02/2017