

## Entre a caminhada e a peregrinação – o reencantamento do mundo

Alfredo Teixeira

Universidade Católica Portuguesa

*Porque terá desaparecido o prazer da lentidão? Ah, onde estão os deambuladores de outrora? Onde estão esses heróis indolentes das canções populares, esses vagabundos que preguiçam de moinho em moinho e dormem ao relento? Terão desaparecido com os caminhos campestres, com os prados e as clareiras, com a natureza? Há um provérbio checo que descreve a sua ociosidade por meio de uma metáfora: contemplan as janelas de Deus.*

(Kundera 1995, 6-7)

Tornou-se frequente que os sociólogos e os antropólogos da religião se interessem pelo fenómeno desportivo moderno. Grande parte do esforço destas disciplinas, quando estudam as sociedades do Atlântico Norte, concentra-se na caracterização das amplas remodelações que se descobrem na experiência social do religioso. Assim, uma parte destes cientistas sociais tende a privilegiar não o religioso objetivado institucionalmente, mas o religioso fluido, implícito, ou incorporado em substitutos funcionais. Num célebre artigo, na década de 60 do século passado, o antropólogo Roger Bastide escrevia, precisamente: o sagrado não morre, desloca-se (cf. Bastide, 1968). Neste contexto, procura-se aqui uma aproximação interpretativa que permita ler, num mesmo arco simbólico, a experiência da caminhada como desporto-lazer e a prática da peregrinação – expressões ao mesmo tempo diversas e homólogas da condição humana enquanto *Homo viator*. De alguma maneira, torna-se quase inevitável recordar o antropólogo André Leroi-Gourhan: o ser humano começa pelos pés (cf. Leroi-Gourhan 1964, 33, 40, 71, 97).

Neste ensaio, não estarão em causa, num primeiro plano, as dimensões funcionais da caminhada, no plano das mobilidades urbanas. Trata-se mais de

## Entre a caminhada e a peregrinação – o reencantamento do mundo

motricidade do que de mobilidade, tendo em conta o regime de intensidade da prática e o sentido de transcendência mobilizado (cf. Sérgio 2018). Está em causa, portanto, a caminhada enquanto atividade pedestre, vivida nesse plano híbrido do desporto-lazer e a sua aproximação às práticas da caminhada enquanto peregrinação. Nesse contexto de interceção, descobre-se um desinvestimento provisório nos valores que metrificam o quotidiano, visando a obtenção de uma reserva interna de experiência que valoriza tanto a descoberta de si como a fruição do meio – trata-se, portanto, de um exercício espiritual. No quadro documental que aqui se visitará, privilegiam-se os discursos sobre modalidades como o *trekking* ou o *hiking*, práticas que mobilizam tanto um particular interesse pela caminhada no corpo a corpo com a natureza, nos trilhos mapeiam territórios menos urbanizados. Mas não se esquece que esta atividade pode eleger o território urbano como cenário ou outros marcados pelo desejo de exploração dos rastros da memória da atividade humana (cf. Le Breton 2000, 121-146; 2012, 115-127). Em todo o caso, podemos dizer que, nesta diversidade, haverá sempre aquela operação simbólica de sacralização, que opera um corte com a mesmidade dos quotidianos. Mesmo quando o território é densamente urbano, as condições da prática da caminhada constroem uma modalidade nova de fruição do espaço.

### Migrações simbólicas

As práticas da caminhada são objeto de variadas disciplinas (cf. Amar & Michaud, ed. 2009; Ingold & Vergunst, ed. 2008; Amato 2004). Os interesses podem ser díspares, muito para além da vulgata sobre as correlações entre mobilidade e saúde. Uma parte dos interesses aproxima-se dos estudos de urbanismo, no rasto de construção de espaços urbanos mais humanizados e sustentáveis (cf. Thomas, ed. 2010). As outras formas de mobilidade humana suscitam um volume maior de investimento, no que ao conhecimento diz respeito, uma vez que exigem competências técnicas avançadas. Neste contexto, a caminhada, na medida em que não exige nenhuma prótese de mobilidade, é vista como um instrumento de simplificação da vida urbana, sobretudo na sua capacidade de ligar entre si outras plataformas de mobilidade. A nova atenção dada às virtudes próprias da caminhada confronta-se com muitas das utopias da urbanidade tecnológica do século xx, em cujas narrativas é a própria cidade

que se movimenta, sugerindo a imobilidade dos indivíduos – uma cidade de superfícies rolantes.

No que diz respeito aos objetivos deste breve ensaio, interesse em particular um certo universo de construções literárias e ensaísticas que tomam a aventura da caminhada como um lugar de descoberta de si, de construção da identidade e uma forma de humanização do meio. Por isso está em causa não só a mobilidade, mas também a motricidade. Esta via pode aproximar-nos de duas experiências de migração simbólica, de sentido inverso, mas não excludentes. Por um lado, encontramos sinais de uma espiritualização da experiência da caminhada, sem a convocação explícita de significados religiosos. Por outro, as tradicionais práticas religiosas centradas na ritualização da caminhada, como a peregrinação pedestre, recolhem interesses que não se circunscrevem ao particularismo devocional de uma tradição religiosa, mas se abrem a significações mais universais, próprias do *Homo viator*.

Tomam-se alguns exemplos, que se explorarão ao longo deste ensaio. Erling Kagge (cf. 2018) é conhecido, hoje, como um dos mais importantes experimentadores da aventura da caminhada. Foi o primeiro a atingir sozinho o Polo Sul, após uma travessia da Antártida, num regime de solidão sem cedências, durante cinquenta dias. Mas já antes tinha experimentado feitos similares, tendo como meta o Polo Norte e o Evereste, cumprindo assim o objetivo de alcançar os «três polos». Numa outra direção a jornalista Gaëlle de La Brosse (cf. 2019), cofundadora da revista e da rede *Chemins d'étoiles* e colaboradora do periódico *Pélerin*, autora de guias espirituais para os caminhos de Santiago, representa esse movimento de interesse pela releitura das práticas de peregrinação pedestre no sentido de um recentramento na experiência da caminhada, em detrimento das tradicionais conotações penitenciais e devocionais – este é o universo dos chamados «novos peregrinos». São dois exemplos de um movimento de aproximação: a espiritualização da caminhada e a secularização (mundanização) da peregrinação. As duas vias fazem parte do repertório de itinerários de «reencantamento do mundo», próprios da modernidade avançada, um tópico de matriz weberiana amplamente glosado na última década do século xx (cf. Grellier 1994) e bastante discutido na receção da obra do sociólogo Michel Maffesoli (cf. 2007).

No domínio do discurso antropológico, deve sublinhar-se a relevância dos ensaios de David Le Breton, particularmente interessado na compreensão do novo estatuto da caminhada em contextos sociais hipermodernos. Tomando

como objeto os discursos de caminhheiros, o antropólogo procurou identificar as íntimas conexões entre a prática de caminhada e os processos de (re) construção da identidade pessoal (*self*), num quadro em que as práticas da caminhada, enquanto desporto e lazer, paradoxalmente, dão corpo às dinâmicas da modernidade avançada, mas também às resistências face à sua hegemonia (cf. Le Breton 2012; 2000).

### Caminhar – um anacronismo?

Quando as sociedades modernas se motorizaram, a experiência da mobilidade pedestre tornou-se marginal. A demanda da velocidade, do desempenho otimizado, da eficiência no controlo do tempo, relegou a caminhada, lenta e cansativa, para o estatuto do anacronismo (cf. Virilio, 2019; Kundera, 1995). Como observa Kagge:

«Sempre que conduzo depressa, atravessando túneis ou em autoestradas, tudo me parece o mesmo de sempre. E, quando chego ao meu destino, parece que não aconteceu nada. A alta velocidade é uma ameaça à minha memória, pois a memória depende do tempo e da percepção espacial, e ambos ficam diminuídos quando confinados num veículo de alta velocidade.» (Kagge 2018, 38)

As expectativas de velocidade, interiorizadas culturalmente, reclamam recursos a que o corpo humano não pode, obviamente, responder. Nas nossas sociedades contemporâneas, a energia motriz, especificamente humana, que decorre dos nossos recursos corporais, mesmo nas suas formas mais elementares, como andar, é muito pouco solicitada, na vida quotidiana. Não só as viaturas automóveis, mas também todo o género de «próteses» mecânicas ou eletrónicas condicionam a gestão do nosso tempo – dir-se-ia que o corpo se tornou supérfluo, seguindo uma das propostas interpretativas de David Le Breton (cf. 1999b).

Como observou David Le Breton, as atividades quotidianas despendem, atualmente, muito mais energia psíquica do que física. Esta transformação aprofunda-se na medida em que os quotidianos se redimensionam no ciberespaço (cf. Le Breton 1999b, 29-56; 145-165; 2000, 11-17). Nesta perspetiva, a condição humana corpórea poderia ser vista como essencialmente assistida

ou imóvel – é o tempo da humanidade sentada. Assim, desde os anos 50 e 60 do século passado, os pés servem cada vez menos para andar, mas mais para manipular dispositivos de controlo de viaturas – em função das mudanças tecnológicas, também essa função se rarefaz agora. Esta falta de conexão muscular com o meio, na perspetiva de David Le Breton, pode fragilizar o enraizamento corporal da existência, processo em que se associam duas derivas: o corpo que se torna um anacronismo, a existência que perde o centro de gravidade. Nesta linha de análise, a valorização das dimensões sensíveis e físicas da experiência é inversamente proporcional à disseminação da tecnologia no quotidiano. O corpo, na modernidade, tenderia a tornar-se um vestígio.

As ruas, em muitas áreas residenciais, podem estar vazias de caminhantes. Os que subsistem podem ser agora acompanhantes de animais domésticos, no seu passeio higiénico, ao lado de veículos motorizados. Na Europa, na Ásia, na América Latina, em África, os humanos, na sua condição pedestre, disputam o espaço, numa luta difícil, com os dispositivos automóveis. A metropolização do mundo reduz drasticamente o espaço para a atividade física em contexto. Os percursos são interrompidos por linhas intransponíveis de vias adequadas à velocidade. Os espaços indeterminados, adequados à deambulação e abertos à descoberta diminuem drasticamente, circunscritos à vigilância da indústria do lazer e do turismo – mas também aí os caminhantes, corredores ou ciclistas têm de disputar o espaço com viaturas automóveis adaptadas a esses caminhos não urbanizados (cf. Flonneau 2008). Edward Abbey, no seu ensaio sobre o deserto, observava como, nos EUA, o Parque Nacional dos Arcos (*Arches National Park*, no Utah) passou de alguns milhares de visitantes, para centenas de milhar, a partir de um vasto investimento em percursos motorizados. O turismo motorizado transformou o lugar num objeto de consumo, reduzindo drasticamente a possibilidade daquele terreno se abrir a outras experiências humanas mais próximas do silêncio e da contemplação, meios de perceção espiritual do mundo (Abbey 1968; 1979).

Este enfraquecimento da inscrição corporal no mundo afeta o conhecimento, limita o campo de ação, enfim, molda as mundividências. Com frequência, o discurso dos grandes caminhantes dá corpo à nostalgia de uma apropriação espiritual do mundo da vida, que passa, paradoxalmente, pela via da sensorialidade. A experiência da motricidade, e não apenas a mobilidade, está no cerne destas autorrepresentações:

## Entre a caminhada e a peregrinação – o reencantamento do mundo

«Os pés, que se desenvolveram para ajudar a humanidade a sobreviver, ainda são essenciais para a sobrevivência na maior parte do mundo. E tornaram-se instrumentos para encontrar o lugar perfeito na praia, tomar um atalho para chegar a casa, entrar no quarto de dormir em bicos de pés ou afastar-nos dos nossos problemas.» (Kagge 2018, 76)

A procura de atividades e contextos de compensação é, neste caso, um sintoma dessa perda de relação com o meio. Em ginásios e salas performativas de todo o género, compensa-se com intensidade o enfraquecimento da experiência do corpo caminhante. Andar, mas também correr ou pedalar, sem sair do sítio, são atividades ao serviço de uma «forma» corporal em rutura com o mundo – como que uma ascese sem transcendência (cf. Teixeira 2016). Neste caso, o autocentramento na atividade física desvincula-se do exercício de experiência e conhecimento do mundo.

Desmobilizada das atividades funcionais do quotidiano, a marcha humana triunfa como lazer – lazer enquanto realização de si e experiência do meio. O seu enfraquecimento como prática quotidiana e a sua valorização como desporto-lazer são reveladoras do estatuto do corpo na modernidade avançada. O seu valor é de tal forma reconhecível que atraiu as indústrias do turismo e do lazer – as agências de viagem, particularmente ligadas ao ecoturismo, têm um vasto catálogo de *trekkings* e *hikings*, nas mais diversas geografias (a título de exemplo – cf. Jensen 2011). Algumas regiões ou municipalidades, no espaço europeu, integram a prática da caminhada em contextos de celebração coletiva ou de promoção local ou regional. Mas o contexto comemorativo, celebrativo e extraordinário inscreve a prática num quadro social distinto. Separadas das sintaxes sociais anteriores, estas práticas ficam disponíveis para um certo reforço de outros sentidos que lhes conferem uma dimensão de transcendência.

## Resistência e nostalgia

Caminhar, correr e pedalar podem, assim, com frequência, veicular sentidos de resistência ou experiências de nostalgia (cf. Le Breton 2000, 26-29). Resistência, antes de mais, ao ritmo nivelador do trabalho, que invade todos os tempos do quotidiano – a comunicação móvel aprofundou este fenómeno.

Na errância e na lentidão, próprias da caminhada, vive-se a experiência da rutura instauradora de um tempo novo, com as características próprias de um tempo ritual – tempo descontínuo em relação ao quotidiano e instaurador de um horizonte de transcendência –, Milan Kundera (cf. 1995), em *A Lentidão*, estabelece uma relação proporcionalmente inversa entre a velocidade e a memória. «Caminhar expande o tempo em vez de o fazer colapsar.» (Kagge 2018, 31) Os aventureiros da caminhada descrevem a sua experiência com uma descoberta de um regime próprio de temporalidade:

«Tudo se move mais devagar quando caminho; o mundo torna-se mais suave e, durante um curto espaço de tempo, não me encontro a realizar tarefas domésticas, nem numa reunião, nem a ler manuscritos [...]. Ao caminhar, torno-me o centro da minha própria vida, mas pouco depois esqueço-me completamente de mim.» (Kagge 2018, 29)

A resistência pode até exprimir-se na reconquista de espaços aprisionados pelas mobilidades motorizadas – estradas, avenidas, pontes podem ser temporariamente fechadas aos seus habituais utilizadores, para serem apropriadas pela humanidade pedestre. Isso acontece no quadro de uma «transgressão» medida e vigiada (andar, correr ou pedalar numa via habitualmente saturada de veículos motorizados) – tal como muitos ritos onde se encena a transgressão de forma controlada, gerindo os equilíbrios necessários às dinâmicas sociais.

Esta dimensão de resistência traduz-se num sentimento de comprometimento com a ação, que distingue a caminhada do passeio negligente. Este aspeto encontra-se particularmente patente no discurso dos «novos peregrinos»:

«A caminhada compromete. Através dos seus desvios e dos seus impasses, ela desestabiliza, torna vulnerável. Contudo, renovando a grelha de leitura tanto da paisagem como da vida, é decididamente otimista: mesmo se não traz resposta para todas as questões, propõe horizontes, sinaliza pistas. Para os que perderam o fio da existência, esboça uma nova trama.» (La Brosse 2019, 20)

Certos caminheiros vivem a nostalgia do contacto com a nudez do mundo ou a resistência a uma cultura de imobilidade e fechamento urbano à diversidade do meio. A caminhada é, assim, vivida como experiência de liberdade – esta condição descobre-se, frequentemente, no discurso dos peregrinos

## **Entre a caminhada e a peregrinação – o reencantamento do mundo**

que frequentam territórios ainda não explorados (cf. La Brosse 2019, 23). A experiência de caminhada, enquanto rutura com o tempo metrificado pelo trabalho, é uma experiência da gratuidade e uma experiência sensorial total. A lentidão descreve a condição temporal da caminhada. O corpo e o desejo do caminhante são a métrica do tempo – o mundo é convertido às proporções do corpo humano. Essa particular experiência do mundo-tempo e do mundo-corpo faz da caminhada um ensaio silencioso de reencantamento, no âmbito do qual se relativiza a ordem normalizada do quotidiano tecnológico, produtivo e funcionalizado (cf. Le Breton 2000, 26-34).

### **Memória, ascese, silêncio**

Como observou David Le Breton (cf. 2012, 49-51), o trilho pode ser visto, ainda, como uma memória, gravada nas nervuras do solo, de incontáveis caminhantes que, ao longo do tempo, habitaram, nessa condição, um percurso pedestre – pode falar-se de uma solidariedade geracional tatuada na paisagem. O trilho é uma marca de humanidade, uma cicatriz na terra, uma assinatura que confere ao mundo essa qualidade de humanamente habitado. À diversidade do meio junta-se a memória dos lugares, das comemorações coletivas assinaladas em placas informativas ou evocadas nas ruínas e nos monumentos. Trata-se de um método de imersão no mundo, acedendo a modalidades de conhecimento ou percepção frequentemente ausentes do quotidiano. A atividade pedestre permite o contacto com uma biblioteca ilimitada no cruzamento de paisagens e palavras. Esta imersão é o lugar de uma experiência que se pode representar a partir dos imaginários do «renascimento» (cf. Le Breton 2012, 150-159). Em alguns discursos, este renascimento pode traduzir-se numa narrativa explicitamente terapêutica – andar para curar (cf. La Brosse 2019, 31-37).

É certo que esta atividade humana é também objeto da indústria da moda, que tudo invade – oferecendo um catálogo diverso de equipamentos, para que a experiência pessoal se configure como um estilo. No entanto, a experiência desse corpo a corpo com o trilho não deixa de se configurar como oportunidade de vivência do essencial ou do elementar (cf. Le Breton 2000, 74-83) – é, portanto, uma ascese. Na proposta de Hans-Christoph Askani, para uma compreensão antropológica da ascese, a «interrupção» e a «renúncia» são

determinações nucleares (cf. Askani 2008, 231-237). A prática da caminhada aproxima-se daquela qualidade primeira que Simmel reconheceu na experiência da «aventura» – o afastamento em relação ao contexto geral da vida (cf. Simmel 2019, 69-83). Mas, nessa qualidade, a caminhada pode também compreender-se como exercício espiritual, precisamente na medida em que se exige a vivência de um «intervalo» e uma «tomada de distância». Essas são duas vias necessárias à vivência do que se imagina e deseja como essencial, na descoberta de uma interioridade existencial (cf. Le Breton 2000, 147-168) – não se está, pois, longe dos resultados esperados por diversas disciplinas, centradas no corpo a corpo com mundo, que se ensaiam no terreno das tradições religiosas. Esta dimensão de interioridade, própria da caminhada, está bem patente nas palavras dos grandes caminhadores:

«Todas as minhas caminhadas foram diferentes, mas, olhando para trás, todas têm um denominador comum: o silêncio interior. A caminhada e o silêncio estão interligados. O silêncio é tão abstrato quanto o caminhar é concreto.» (Kagge 2018, 21)

«Caminhar significa por vezes empreender uma viagem interior de descoberta. Somos esculpidos pelos edifícios, rostos, sinais, assim como pelo tempo e pela atmosfera.» (Kagge 2018, 42)

O silêncio pode ser um dos marcadores mais distintivos da experiência da caminhada. Não o silêncio higienizado dos espaços que se protegem do ruído, mas o silêncio como modalidade de significado. O silêncio é aqui uma fronteira entre a espessura do som do mundo e a construção de algo que se concebe como uma zona de interioridade humana. Neste caso, o mais sensorial é também o mais interior. O mais superficial pode ser o mais profundo. O caminhante toma os trilhos secundários para descobrir o espetáculo do mundo sem o tumulto parasita do quotidiano. Dessa experiência, fará uma reserva de significado, uma força interior para retornar ao seu *habitat* ordinário. O silêncio povoou de diferentes formas a nossa geografia: o campo, o mosteiro, o campanário, ou o silêncio do jardim (Le Breton 1999a; 2000, 50-57; 2012, 146-150). Na experiência da caminhada, o meio torna-se, ele próprio, o santuário. A metaforização do discurso, neste contexto, pode conduzir à compreensão da caminhada como uma forma de monaquismo ou eremitismo. Tal como o claustro pode ser o símbolo de uma abertura para o divino, também o

trilho pode ser representado como uma brecha no mundo, que o abre para a transcendência (cf. La Brosse 2019, 55-61).

### O peregrino ou o religioso motriz

A peregrinação tem sido estudada como um dos comportamentos religiosos mais persistentes – o que poderá querer dizer que está em causa o núcleo duro do substrato nativo da religiosidade humana (cf. Lima, 2007). Pensar a peregrinação exige começar pelas perguntas: porque se parte, o que se procura? A memória bíblica é, neste contexto, frequentemente citada, nas figuras exemplares de uma fé que se vive em regime de transumância, na polissemia própria dos imaginários da caminhada, na sua sensorialidade e direcionalidade. Paradoxalmente, a peregrinação, na era da celebração do *self*, pode ser vista com uma oportunidade para resgatar os indivíduos da ressaca do encerramento em si, sem renunciar à reflexividade própria da modernidade radicalizada – a peregrinação como procura de si.

A socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger (cf. 1999, 99-118), tendo em conta estas transformações, que na Europa e na América do Norte têm afetado os regimes de identificação religiosa, propôs a figura do «peregrino» como ideal-tipo da religiosidade móvel (por oposição à figura da religiosidade estável do praticante-observante da «civilização paroquial»). O modelo «peregrino» procurar sintetizar as características próprias de uma religiosidade modular, em movimento: percursos crentes fluidos, a que correspondem formas de socialidade religiosa marcadas pela mobilidade, a instabilidade e pelos modos de associação temporária. A experiência crente passa a ser marcada, como antes já se sublinhou, por um trabalho de construção biográfica, percurso subjetivo que pode, no entanto, encontrar-se com a objetividade de uma linhagem crente, ou seja, a objetividade de uma comunidade em que o indivíduo se reconhece como crente com outros crentes.

No que concerne ao objetivo de perseguir homologias estruturais que relacionem as práticas de caminhada, enquanto desporto-lazer, e as práticas de peregrinação, não é esta mobilidade religiosa existencial que mais interessa – embora seja um sintoma importante. Importa, neste caso, colocar em perspectiva as práticas de peregrinação, enquanto expressão de uma intencionalidade motriz, presente, de modo particular, na peregrinação pedestre. Destacam-se

aqui três traços, relativos à moderna peregrinação, que permitem fortes correlações com as práticas antes caracterizadas (cf. Teixeira 2018).

Numa primeira aproximação, a experiência da peregrinação pedestre favorece uma forte correlação entre a experiência de si como corpo e a experiência de si como reflexividade. Pode falar-se de um movimento de saída de si, na medida em que a peregrinação exige um corte com os quotidianos ordinários e os regimes de sociabilidade que os descrevem. Essa saída de si pode mobilizar experiências mais ou menos intensas de ressocialização, na medida em que a peregrinação suscite atividades de cooperação. Mas as narrativas sinalizam também uma experiência de encontro consigo próprio, em razão da dilatação de um tempo centrado no caminho, nas suas contingências e nas necessidades constantes de adaptação do corpo. Neste contexto, as narrativas de si podem apresentar a peregrinação como um tempo tomado para si, centrado no que se tem por essencial.

Numa segunda via, confrontamo-nos com um dos mais importantes modelos de estudo da peregrinação, que valoriza muito a experiência da peregrinação enquanto momento de libertação dos constrangimentos próprios da ordem social que impera no quotidiano – incluindo os aparelhos institucionais religiosos. Neste modelo, a peregrinação instaura a possibilidade de constituição de *communitas* – uma forma de comunhão a partir da igualdade da condição de peregrinos.

Em terceiro lugar, é necessário sublinhar que, tal como outras vivências interiores à modernidade avançada, estas vias de valorização de si não inviabilizam outras dimensões mais excêntricas. As determinações de natureza grupal ou comunitária têm uma geometria muito variável. Podem ir desde a simples valorização dos encontros ao final do dia, a partilha de uma refeição ou práticas orantes em conjunto, até às formas de construção de uma comunidade estável de peregrinos, que não só partilha a peregrinação como mantêm, posteriormente, práticas de encontro, de índole diversa, capazes de sustentar uma comunidade de referência – uma comunidade mínima, à semelhança do que acontece noutras «regiões» da ultramodernidade. Neste caso, trata-se de uma comunidade de vivências e narrativas de peregrinação. Como observou David Le Breton, esta dimensão «agápica», de convivialidade, também pode fazer parte da experiência de caminhada, fora dos contextos de peregrinação (2000, 37-41; 2012, 52-53). A caminhada pode ser a manifestação de uma causa solidária – tenham-se presentes as marchas pela paz, pelos direitos

civis, pela reconciliação social, etc. Entre as práticas dos grandes caminhadores e peregrinos, encontramos o rasto da vivência do caminho como «manifestação» de uma ordem de valor – peregrinações por caminhos inter-religiosos, trilhos em territórios antes martirizados pela guerra, etc. (cf. La Brosse 2019, 127-133).

### Concluindo

A partir da convergência das leituras de práticas de caminhada, em contextos sociais diversos, descobre-se uma ordem simbólica partilhada, marcada pelo reencantamento das mundividências e pela exercitação da interioridade pessoal. Trata-se de uma corporeidade paradoxal – vivida como interioridade, numa máxima exposição ao meio. Pode falar-se de uma comunhão entre uma paisagem exterior e um universo interior – a demanda de uma «terra interior» (cf. La Brosse 2019, 119-125). Talvez se pudesse resumir esse conjunto de aproximações e permeabilidades na ideia de «renascimento», ou «renovação»:

- a) Caminhar/peregrinar exige a redução dos usos do mundo ao essencial. A «mochila» deve conter o elementar. Apenas o necessário para o caminho. A caminhada é auto-esvaziadora. Na travessia de trilhos sinuosos – quer do mundo, quer do interior do caminhante –, orienta o caminhante para um estado de recetividade, de aliança.
- b) A caminhada/peregrinação conduz a momentos em que o mundo se abre sem relutância e se revela como descoberta do maravilhoso, suscitando a conversão pessoal. Ao descobrir passo a passo um conjunto de circunstâncias que não pode controlar, o caminhante/peregrino confronta-se com o improvável. No desgaste da caminhada, transformado pela lentidão do tempo experimentado, a dor ou o medo dão lugar ao apelo à autotransformação, ao despojamento, à doação de si.
- c) A caminhada/peregrinação permanece como memória. Por vezes, é lembrada, não só pela recordação de um caminho, mas também porque faz remontar ao tempo de muitas reminiscências. Tão perto da dor, descobre-se um tempo de dádiva: uma árvore, uma casa, um rio, um rosto. Ao tomar o caminho, a partida é, ao mesmo tempo, um regresso a casa – a «inversa navegação», na sugestiva expressão de Sophia de Mello Breyner Andresen (cf. 1983).

## Bibliografia

- Abbey, Edward. 1968. *Desert Solitaire*. New York: McGraw-Hill.
- \_\_\_\_\_. 1979. *Abbey's Road*. New York: Penguin.
- Amar, Georges & Véronique Michaud (éds.). 2009. *La marche au cœur des mobilités. État des connaissances*. Lyon: CERTU.
- Amato, Joseph A. 2004. *On Foot: A History of Walking*. New York, London: New York University Press.
- Andresen, Sophia de Mello Breyner. 1983. *Navegações*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Askani, Hans-Christoph. 2008. «Que fait l'ascèse avec le corps ?». In *Le corps, lieu de ce qui nous arrive: Approches anthropologiques, philosophiques, théologiques*, ed. Pierre Gisel. Genève: Labor et Fides, 230-239.
- Bastide, Roger. 1968. «Anthropologie religieuse». *Encyclopaedia Universalis* HT.1. Paris, 65-69.
- Careri, Francesco. 2017. *Walkscapes: Walking as an Aesthetic Practice*. Ames: Culicidae Architectural Press.
- Flonneau, Mathieu. 2008. *Les cultures du volant: Essai sur les mondes de l'automobilisme XXe-XXIe*. Paris: Autrement.
- Grellier, Isabelle. 1994. «Vers un réenchantement du monde?». *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, 43: 63-77.
- Ingold, Tim & Jo Lee Vergunst, eds. 2008. *Ways of Walking: Ethnography and Practice on Foot*. Aldershot: Ashgate.
- Jensen, Martin Trandberg. 2011. «The Bystander Effect of Trekking Tourism: Proposing a Typology of Environmental Ideal Types». *Nepal Tourism & Development Review*, 1: 41-55.
- Kundera, Milan. 1995. *A Lentidão*. Porto: Edições ASA.
- Le Breton, David. 1999a. «Anthropologie du silence». *Théologiques* 7, n.º 2: 11-28.
- \_\_\_\_\_. 1999b. *L'Adieu au corps*. Paris: Métailié.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Éloge de la marche*. Paris: Métailié.
- \_\_\_\_\_. 2012. *Marcher: Éloge des chemins e de la lenteur*. Paris: Métailié.
- Leroi-Goukhn, André. 1964. *Le Geste et la Parole*, T. I: Technique et Langage. Paris: A. Michel.
- \_\_\_\_\_. 1965. *Le Geste et la Parole*, T. II: La Mémoire et les Rythmes. Paris: A. Michel.
- Lima, José da Silva. 2007. *A Peregrinação: Percursos e palavra*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Maffesoli, Michel. 2007. *Le réenchantement du monde: Une éthique pour notre temps*. Paris: La Table Ronde.
- Malherbe, Michel. 2013. «Marche et Philosophie». In *Activité physique et exercices spirituels*, ed. Denis Moreau & Pascal Taranto. Paris: Vrin, 121-131.
- Maxime Travert, Ghislain Hanula & Jean Griffet. 2019. «Un sport sur mesure: l'ultra-trail». *Loisir et Société / Society and Leisure*, 42, n.º 1: 165-181.
- Queval, Isabelle. 2004. *S'accomplir ou se dépasser: Essai sur le sport contemporain*. Paris: Gallimard.

## Entre a caminhada e a peregrinação – o reencantamento do mundo

- Sérgio, Manuel. 2018. *Para uma Epistemologia da Motricidade Humana: Prolegómenos a uma nova ciência do homem*. Lisboa: Nova Vega.
- Simmel, Georg. 2019. *Filosofia da Aventura, e Outros Textos*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Teixeira, Alfredo. 2016. «Prática desportiva – exercício espiritual e realização de si». In *Desporto, Ética e Transcendência*, ed. Alfredo Teixeira & José Tolentino Mendonça. Porto: Edições Afrontamento, 85-98.
- \_\_\_\_\_. 2018. «Fátima – um laboratório religioso da modernidade». In *Diversidade Religiosa no Brasil Contemporâneo*, vol. III, ed. Antônio Lopes Ribeiro, Paulo Cezar Borges Martins & Sandra Célia Coelho G. da Silva. Goiânia: Kelps, 273-301.
- Thomas, Rachel (éd.). 2010. *Marcher en ville. Faire corps, prendre corps, donner corps aux ambiances urbaines*. Paris : Éditions des Archives Contemporaines.
- Virilio, Paul. 2019. *Vitesse*. Paris: Carnets Nord.