



TURISMO HISTÓRIA, PATRIMÓNIO E IDEOLOGIA

DIÁLOGOS E MEMÓRIAS

A procura da identidade em percursos de alteridade: a essência do “viajar” no turismo religioso

Paulo Barroso

Resumo

A partir da ideia de viajar como actividade transformante do Ser (viajante), esta abordagem preconiza a influência da viagem quer na identidade (singular e colectiva) quer na alteridade do viajante. Seguindo uma estratégia teórico-reflexiva e conceptual, o objectivo é problematizar a essência transformadora da viagem religiosa e reconhecer as suas influências quer no processo de individuação e de alteridade quer no processo de construção de identidade colectiva. Em concreto, o turismo religioso no Algarve, praticamente inexistente, mas potencialmente identitário e diferenciador ou alternativo ao clássico dualismo sol e mar.

Palavras-chave: alteridade, espaço, identidade, religião, viajar

1. Introdução

No poema "Viajar, perder países", Fernando Pessoa (1995, 182) alude ao "ser outro constantemente". Este "ser outro" (e sê-lo "constantemente") é conseguido com a viagem, porque esta é transformante para o Ser. Com a viagem, transformamo-nos quando experienciamos situações diferentes que surgem como possibilidades de novas vivências. Neste poema, Fernando Pessoa sublinha a experiência de viajar que completa o ser e o existir e amplifica o ver e o sentir. Já no *Livro do Desassossego*, Fernando Pessoa (2009, 404) afirma que "as viagens são os viajantes" e que para viajar basta existir, pois "o que vemos, não é o que vemos, senão o que somos". O autor identifica o viajar enquanto actividade de transformação do Eu, de ressemantização do existir e de descoberta de algo novo ou diferente. Quem viaja é agente activo sobre si mesmo e sobre a sua própria viagem.

É precisamente esta dupla ideia pessoana de viajar (enquanto actividade transformante do Ser que se torna num "ser outro", por um lado, e enquanto actividade preponderante do viajante sobre a própria viagem, por outro lado) que sintetiza o enfoque desta abordagem. A incidência está sobre a influência da viagem quer na identidade (singular e colectiva) quer na alteridade do viajante. Em concreto, no caso do turismo religioso, que pressupõe a dialéctica do devir e a dialéctica do ser. Estas dialécticas estão na base do princípio antigo do devir ou da mudança e do princípio antigo do ser ou da permanência, preconizados respectivamente por Heráclito e por Parménides.

Para o efeito, segue-se uma estratégia de conceptualização e problematização do turismo religioso, interpretando e analisando criticamente os aspectos que o caracterizam. Reflecte-se sobre o percurso ou processo de alteridade nas viagens de turismo religioso para reconfigurar a identidade individual e colectiva e reconhecer o tempo e o espaço como elementos heterogéneos e diferenciadores desse percurso e da própria experiência humana. O objectivo é problematizar a essência transformadora da viagem religiosa e reconhecer as suas influências quer no processo de individualização e de alteridade quer no processo de construção de identidade colectiva.

A questão da identidade e da alteridade, mais do que um objecto de estudo, é um objecto de reflexão e de indagação: Qual é o papel (material ou imaterial) do turismo religioso? Como é que o viajante se diferencia do turista e interage quer com a mudança do devir quer com a permanência do

Ser? Como conjugar valores espirituais transformadores com a natureza comercial e volátil do turismo? O turismo religioso funciona como processo de estetização do tempo e do espaço quotidianos?

A identidade e a alteridade são abordadas enquanto questão sobre a individualização e a socialização suscitadas na viagem de cariz religioso. Esta viagem é um percurso transformacional e ocorre configurada no denominado turismo religioso. Este género de turismo não é apenas um fenómeno religioso; é também social e total, cultural e patrimonial; é observável também em outras igrejas e religiões, o que aumenta a importância deste fenómeno, do seu estudo e investigação e da própria actividade turística.

A denominação "turismo religioso" tem um sentido ambíguo, na medida em que "fazer turismo" remete para a ideia de lazer, enquanto que a religião implica uma componente séria e íntima de espiritualidade. O turismo religioso pode ser definido como a visita a locais considerados sagrados, expressando sentimentos de fé, esperança e caridade através de um conjunto de actividades turísticas resultantes da procura espiritual e da prática religiosa. A ideia de viajar (peregrinar) por necessidade espiritual para demonstrar piedade religiosa ou apenas por curiosidade em conhecer o local é distinta da ideia de viajar por lazer ou com propósitos recreativos.

Neste sentido, o turismo religioso é a realização de viagens/visitas (romarias ou peregrinações) a locais sagrados que suscitam e expressam sentimentos místicos de fé, esperança e caridade enquanto uma forma específica de mobilidade e de transformação do Ser.

O turismo e a religião são dois campos onde se operam essas transformações do Ser e onde o próprio sujeito se sobre põe na sua formação como sujeito de experiências transformadoras. Quem viaja e faz turismo e quem segue um credo e pratica uma religião anseia por experienciar o diferente e sair do quotidiano habitual, entrando em vivências esotéricas: ausentar-se do espaço habitual de vivência e visitar outros lugares, no caso do turismo; sair da dimensão profana e receber a intersecção do sagrado, no caso da religião.

Colocam-se em causa, quer na prática do turismo quer na prática da religião, as questões da identidade e da alteridade do sujeito e da comunidade onde se insere, da dialéctica do Ser (permanência) e do devir (mudança); dos espaços de permanência habitual (ou residencial) e temporário (que se visita) no turismo, e dos espaços profanos e sagrados na religião.



A viagem religiosa é, efectivamente, mais transformadora, porque é um percurso de intersecção espiritual em espaços sagrados, i.e. locais que trazem sempre algo diferenciador para a experiência. Além do culto e do rito do percurso ou viagem/caminhada, há um simbolismo excessivo. Diferenciadas a partir do século III da Era Cristã no Médio Oriente (Síria, Egipto, Belém e, depois, Roma, Meca, Jerusalém, Belém, Santiago de Compostela, Lourdes, Fátima, etc.) as viagens religiosas são formas de percorrer o espaço e de, assim, se transformar. Esta prática repete-se até hoje, multiplicando-se os espaços para o efeito, entre mitos e ritos da religião oficial e da religião popular. Trata-se de uma ida a um espaço de culto ou sagrado, uma caminhada longa, um êxodo/ausência do espaço onde se vive, uma passagem do espaço profano ao espaço sagrado. É uma forma particular de mobilidade e um ritual em distintas igrejas e religiões.

Os locais sacros são centros de convergência espiritual (núcleos receptores de fé) conjugando dialécticas radicais e igualmente transformadoras: o antigo e o moderno; o sagrado e o profano; o individual e o colectivo; o espiritual e o material; a ida e a volta; visitar o diferente e regressar ao mesmo; a atracção (a aproximação a símbolos e mitos unificadores) e a distracção (o escapismo e diferenciação); a mesmidade e a alteridade. É precisamente esta a ideia de Carlos Fortuna e Claudino Ferreira (1993, 60), quando dizem que "a peregrinação, como o turismo, é um rito sujeito ao jogo duplo de *atracção* (aproximação de símbolos e mitos unificadores) e de *distracção* (escapismo à diferenciação social e maior permissividade no quotidiano da caminhada)".

No cimo de montanhas, montes e outeiros, estes locais são ainda mais simbólicos, conforme os primordiais montes Sinai, Carmelo, Tabor ou Calvário. Ao chegar, o caminhante/viajante tem o corpo cansado e o espírito renovado. Por essa carga de simbolismo, bem como pela importância intemporal de ambos os campos, práticas ou actividades (o turismo e a religião) se justifica esta abordagem. Para mais, a existência humana define-se, de um modo geral, pela procura seródia e permanente de uma identidade. É na identidade que o ser humano se assemelha aos demais, segue ideais e valores formadores de um determinado designio de vida. Esta identidade é individual, mas é também social, i.e. forma colectiva de manifestação de modos de pensar, exprimir, sentir e agir.

A religião é um dos campos onde mais se define a existência humana. Enquanto campo para a identidade, a religião e os seus cultos e ritos aproximam e agregam as pessoas em comunidades estruturadas e centradas

espiritualmente sobre o mesmo (uma entidade sagrada) que se torna paradoxalmente diferente das outras comunidades (pelos traços peculiares da sua identidade) e também diferente até mesmo entre os vários indivíduos da mesma comunidade.

2. Viajar, peregrinar e experienciar

Uma viagem religiosa (ou de âmbito religioso) tem impacto individual e/ou colectivo. É um percurso essencialmente de demanda espiritual que configura uma procura ou reafirmação de identidade e desencadeia um processo de alteridade. É precisamente este o sentido (religioso) de peregrinar (do Latim *peragrar*, "percorrer", "ir longe", *peregre*, i.e. *per agros*, "fora da cidade, no campo", designando *peregrinus* e *pererinitio* "aquele que faz uma viagem a um país distantes e estrangeiro para nele permanecer por algum tempo"). A palavra "peregrinação" adquire um sentido de caminhada aos lugares santos com propósitos religiosos, o que conota o termo a um sentido espacial: a) ida a um local de culto ou espaço sagrado; b) caminhada para longe; c) êxodo do espaço habitual ou ausência da terra onde se vive; e d) passagem do espaço profano para o espaço sagrado.

Um tempo e um espaço sagrados são condição *sine qua non* para a peregrinação ou para qualquer viagem religiosa. Tal como qualquer viagem turística, a viagem religiosa é transformadora e diferenciadora; uma experiência ou experiênciação.

Se a viagem religiosa e a viagem turística possuem essa característica, a viagem de turismo religioso ainda mais traz algo diferenciador para a experiência humana. O conceito de "experiência" significa um meio de aquisição de algo quando se viaja. A experiência que se tem ou que se adquire não pertence necessariamente ao mundo, mas ao sujeito; em particular, à interiorização, por parte do sujeito, de alguma coisa que acontece ou que se vive.

A natureza humana proporciona uma diversidade de experiências, entre estas as religiosas. Todas as pessoas possuem experiências, de onde assimilam valores e conhecimentos que as definem e estruturam a sua identidade.

O conceito de "experiência religiosa" é distinto dos conceitos de "experiência sagrada" e "experiência de Deus", porque estes três conceitos representam três tipos de experiências que possuem diferentes referentes e porque a experiência nunca é homogénea. Mas são conceitos também

interrelacionados, com o mesmo âmbito de uma experiência pessoal, subjectiva, se entendermos por "experiência" a percepção imediata, interna, anterior a qualquer análise ou formulação racional (Poupard 1984, 560) e identificável de algo ou algum objecto com resultado na produção de conhecimento empírico. No caso da experiência de Deus coloca-se um problema lógico-semântico: o conceito de "experiência" implica a subjectividade do indivíduo que experiencia ou vive uma situação imanente, em que as suas percepções, pensamentos, sentimentos ou sensações incidem sobre uma ideia de Deus, enquanto este mesmo Deus é concebido como um ser absoluto e transcendente e conceptualizado de um modo pessoal.

Segundo Jesús Casás Otero (2003, 91), "o facto de nos encontrarmos com tanta variedade de religiões pode ser explicado não apenas pela diversidade de experiências pessoais no encontro com o fundamento sagrado como, sobretudo, pelos condicionalismos culturais dos distintos povos". Apesar de partilharem elementos comuns, todas as religiões possuem a sua própria história, tradição e cultura que permitem mudanças estruturais, como o ganho ou perda de popularidade de um santo; mudanças doutrinais e novas visões religiosas.

Sobre o conceito de "experiência", Martin Heidegger (1976, 143) refere que "fazer uma experiência, seja de uma coisa, de um homem, de um Deus, significa que algo nos acontece, nos atinge, nos sobrevém, nos derruba e nos transforma". Todavia, "fazer" não significa, nesta acepção de Heidegger, "que sejamos nós os operadores da experiência"; significa "como na locução 'ficar doente', passar por, sofrer de ponta a ponta, suportar, receber o que nos atinge, submetendo-nos" (Heidegger 1976, 143). Partindo do princípio de uma construção e manutenção sociais da identidade cultural à luz da experiência religiosa, o sentido da experiência religiosa é este de Heidegger.

Num ensaio de teorização da experiência como figura central do pensamento moderno, Michel Foucault (2001, 17) define o que entendeu por "experiência do exterior" como a "experiência que devia permanecer 'flutuante', 'estrangeira', 'exterior à nossa interioridade' durante o tempo em que se formulou a exigência de interiorizar o mundo. A ideia de Foucault, sobre uma experiência exterior à interioridade do mundo operada pelo sujeito, trata da experiência tornada possível por um tipo preciso de pensamento, capaz de se manter fora de qualquer subjectividade, de modo a fazer surgir como que do exterior os seus limites. Conforme firma Foucault (2001, 16), "este pensamento, por referência à interioridade da nossa re-

flexão filosófica e por referência à positividade do nosso saber, constitui aquilo a que poderíamos chamar em suma 'o pensamento do exterior'. Este é o problema original de procurar situar o pensamento nos limites do conflito interior/exterior, linha de divisão onde se cruza a própria expressão e exteriorização da experiência. Todavia, face à dificuldade em dar a este designado "pensamento do exterior" uma linguagem que lhe seja fiel, Foucault sustenta que "qualquer discurso puramente reflexivo corre com efeito o risco de reconduzir a experiência do exterior à dimensão da interioridade", porque a "reflexão tende a repatriá-la para o lado da consciência e a desenvolvê-la numa descrição do vivido em que o 'exterior' seria esboçado como experiência do corpo, do espaço, dos limites do querer, da presença inapagável de outrem" (Foucault 2001, 19).

Na analítica da existência de Foucault, a experiência assume o papel de *topoi* e de operador para a perspectiva de se pensar sobre a experiência enquanto processo quotidiano de transformação do sujeito.

Dada a natureza complexa que o conceito de experiência evidencia quando confrontado com uma interioridade que se exterioriza permanentemente, são evidentes as peculiaridades que constituem o conceito e, conseqüentemente, as dificuldades de definição e compreensão do que este significa. Das mencionadas considerações de Foucault permanece o mesmo trabalho de análise e a mesma preocupação. Análise e preocupação em compreender o que se designa por "experiência" ou "expressão da experiência" e em definir o próprio estatuto da experiência como interioridade e exterioridade.

A viagem de turismo religioso tem esta envolvimento acentuada de permitir experiências (mais do que meras experiências humanas) definidoras de identidade, alteridade e existência (individual e colectiva) em torno de elementos sagrados que se apresentam, em qualquer lado, como denominadores comuns.

Considerando que a religião sempre foi e ainda é o motor espiritual de todos os povos, comunidades e civilizações, tendo sempre os seus centros de peregrinação, e que "as peregrinações e os centros religiosos são as formas mais antigas de turismo, tendo, desde sempre, originado viagens em todas as épocas e em todas as partes do mundo" (Cunha 1997, 169), ainda hoje assistimos a estes fenómenos religiosos como exemplos do passado arreligado às crenças e capazes de movimentarem milhares de pessoas.



3. Na rota dos santuários marianos do Algarve

A vida humana não se restringe a impressões nem a ter processos interiores, i.e. a passar por experiências. O ser humano também tem expressões, processos de inter-relação e interacção, designadamente da experiência religiosa e as formas simbólicas das crenças e práticas. Se a religião proporciona exponencialmente este suplemento expressivo, o turismo religioso promove-o, potencia-o. O turismo religioso é um caso peculiar relativamente aos outros tipos ou formas de fazer turismo, porque exige o reconhecimento de um tempo e de um espaço como elementos heterogéneos e diferenciadores de identidade cultural.

No Algarve, por exemplo, a localização desta região permite a exploração privilegiada da conjunção entre o sol e o mar na oferta turística. Caracterizada por um clima ameno, o turismo é a principal actividade da economia no Algarve, tornando-o a principal região turística do país.

A imagem do Algarve, enquanto marca de produto turístico, é reconhecida internacionalmente. A promoção da região enquanto região turística é desenvolvida através da "marca Algarve", sendo o turismo de lazer o principal sector de actividade.

Quanto à vertente do turismo religioso, o Algarve não é desenvolvido. Ao contrário de outras regiões, o factor religioso não é determinante no Algarve. Todavia, de acordo com o próprio *Plano Estratégico Nacional do Turismo* (2013), o Algarve possui "fortes potencialidades para apostar em outros produtos como o turismo de natureza, que pode ser complementado com os circuitos religiosos e culturais".

Além dos factores mais determinantes para o turismo (o sol e o mar, i.e. o mais conhecido postal ilustrado da região), o Algarve possui património religioso diversificado nos 16 concelhos da região. Apesar de não ser determinante nem expressivo o factor religioso no turismo, poder-se-ia salientar, mesmo assim (e à semelhança do que acontece sempre que existe um lugar ou um objecto sacros), a influência da geografia na definição do (espaço) sagrado e o papel da sacralização na organização social do espaço; sustentar a intrínseca relação entre a génese e a dinâmica do espaço sagrado e a sua frequente e necessária recriação como psicologia colectiva, segundo certos fins espirituais; relacionar evocações sagradas com os aspectos da identidade cultural no Algarve (valores tradicionais e comportamentos/práticas sociais nas manifestações religiosas); e, principalmente,

demonstrar como o turismo religioso pode explorar a imagem alternativa do Algarve a partir da identidade local.

Poderá não parecer exagerado, por conseguinte, falar em rota dos santuários marianos no Algarve se considerarmos que Maria é padroeira de Portugal e tem muitas denominações e representações em todo o território nacional. Maria é venerada de diversas formas desde a antiguidade até ao presente. Visitar os santuários/tempos dedicados a Maria significa conhecer a devoção e o culto, a história de Portugal (o culto mariano remonta à fundação da nacionalidade) e a tradição religiosa católica. Efectivamente, a história de Portugal cruza-se com a hiperdulia, a tradição do culto e devoção marianas. Principalmente desde o dia 8 de Dezembro de 1854, quando o Papa Pio IX instituiu o dogma da imaculada conceição. Nossa Senhora da Conceição, considerada a mãe da Igreja Católica e proclamada Padroeira de Portugal em 1646 pelo Rei D. João IV com o título de Senhora da Conceição, é invocada e venerada nesse dia como feriado nacional.

A hiperdulia é expressiva em Portugal. No calendário litúrgico, as festividades marianas estão relacionadas com episódios da vida de Maria: Senhora da Purificação (2 de Fevereiro); Senhora da Anunciação (25 de Março); Senhora da Visitação (31 de Maio); Senhora da Assunção (15 de Agosto); Senhora da Natividade (8 de Setembro); Senhora da Apresentação (21 de Novembro); Senhora da Imaculada Conceição (8 de Dezembro). Um pouco por todo Portugal se comemoram estes episódios com festividades populares.

As festividades religiosas são fenómenos que caracterizam e determinam, principalmente, o património histórico-cultural. Património também religioso e popular representado em festas não necessariamente patronais, de freguesia ou de paróquia. São eventos capazes de aglutinar pessoas provenientes de diferentes locais, alguns distantes (como os emigrantes vindos propositadamente à terra durante o Verão), em rituais de culto num espaço sagrado comum e mediante a partilha e compreensão acordada de símbolos.

No Algarve, são exemplos de maior expressão mariana a Catedral de Santa Maria (Faro); a Igreja de Santa Maria do Castelo (Távira); ou a Festa da Mãe Soberana (Loulé) em honra de Nossa Senhora da Piedade. O Algarve é também interessante pelo peculiar: as tradições do interior enquanto expressões culturais dos valores populares e rurais mais enraizados.

Apesar de o Algarve ser sujeito a uma diversidade de influências culturais externas (por ser o destino de pessoas provenientes de todo o mundo), a região preserva uma identidade que é mais visível no interior. Tal como o sol e o mar, também as festividades religiosas populares são mais frequentes no litoral e, por isso, são também mais conhecidas e presenciadas. Todavia, no interior também existe hiperdulia, bem como as outras formas de culto (dulia e latria). O mapa seguinte ilustra a distribuição predominantemente litoral das festividades marianas no Algarve:



A verde, festividades marianas alusivas às tradições de práticas marítimas; a vermelho, festividades marianas alusivas às tradições populares.

Através da celebração de festividades de devoção popular em templos e lugares específicos das entidades veneradas, opera-se o processo de patrimonialização intangível da geografia (do espaço), da cultura (dos usos e costumes tradicionais) e da própria religião tal como esta é vivida e sentida popularmente. Isto quer dizer que o espaço geográfico (eminentemente simbólico) se torna objecto de sacralização e de construção de património intangível.

Os crentes que se deslocam a um lugar religioso comportam-se como turistas, viajando por prazer para fora da sua residência habitual e por uma certa permanência. Contudo, diferenciam-se quanto à razão ou motivo da deslocação. A identificação entre o turismo e a religião resulta das variadas motivações e intenções dos viajantes. As regiões e os países de destino também apresentam uma grande diversidade de atractivos, pelo que a identificação dos vários tipos de turismo permite avaliar a adequação das peculiaridades da oferta às motivações da procura.

Entre os viajantes ou turistas religiosos que participam nas diversas festividades, é difícil distinguir os que se deslocam por curiosidade, os que são motivados por razões culturais ou os que são movidos por uma motivação

fundamentada na fé, independentemente da proveniência local, concelhia ou regional. Estas motivações podem estar presentes na mesma pessoa, mas, quando o lugar sagrado e de culto não oferece outro tipo de atractivos, é a fé, fundamentalmente, que motiva os viajantes ou turistas. Por vezes, as motivações religiosas associam-se às culturais, face à existência de um património artístico e cultural valioso. "Na designação de turismo religioso podem incluir-se não só as grandes manifestações religiosas e as peregrinações aos lugares santos, mas também as festas e romarias que abrangem importantes aspectos etnográficos associados à animação popular" (Cunha 1997, 170).

As relações entre o turismo e a cultura são abundantes, profundas e proficuas. O turismo e a religião são formas de cultura. Além de um serviço prestado e de uma actividade, o turismo é também um instrumento de promoção cultural, um agente formador de estilos, formas, atitudes, gostos e experiências, a partir dos quais se adquire um certo sentido da vida e da sociedade (Cunha 1997, 170). O turismo assume uma dimensão cultural que contribui para a valorização do ser humano e para a criação de uma memória para o futuro, enquanto modo de se expressar sentimentos, ideias ou concepções que consolidam e testemunham um património.

O turismo cultural/religioso também pode ser entendido como um meio de permitir o acesso a formas de expressão cultural e religiosa, permitindo o encontro de culturas e estabelecendo relações com determinados valores. Ao entendermos a cultura como património "de conhecimentos, de princípios, de usos e de regras, de experiências e de opções, que contribuem para transformar o mundo material e criar novos valores espirituais", concluímos que o turismo cultural é o "meio que permite às pessoas conviver com os modos de vida de outros povos e de poder desfrutar de todo o património de conhecimentos desses povos seja qual for o modo por que se expressam" (Cunha 1997, 171).

Uma vez que a invenção do "lugar" sagrado já existe, o espaço ou o lugar sagrado cria e faz emana o simbolismo e identidade, por ser percebido, significado e vivido como território demarcado de religiosidade e centro de convergência ou irradiação do sagrado. Os crentes exprimem-se através de formas simbólicas com o espaço, i.e. o espaço (tal com o tempo) é um elemento determinante quer no turismo quer na religião. A concepção sagrada do espaço reforça os laços de identidade com o meio, bem como o compromisso com o culto.



O lugar sagrado é o lugar do símbolo; lugar que unifica as pessoas em torno do sagrado. A religião imprime marcas na paisagem, mas a paisagem também define a religião, a forma de culto e de devoção. Por conseguinte, o espaço adquire, com a sacralização geográfica dos lugares de culto e devoção, uma ressemantização ou um novo significado profundo na vida e na vivência das comunidades; fomenta simbolismo, identidade e memória colectivas que igualmente transforma cada um de um modo individual, singular, peculiar.

O espaço conforta porque reserva uma memória de protecção; o espaço sagrado é um espaço de proximidade, é familiar, retém ou guarda memórias individuais e colectivas. O espaço sagrado é construído de modo simbólico e auto-reprodutivo, porque é uma construção cultural.

A semiose do espaço sagrado só tem cabimento na condição prévia de existência de memórias suscitadas pelo espaço e passíveis de serem reificadas no presente, porque o sagrado atribui significados à imagem e à memória do espaço sobre o qual projecta uma ordem simbólica que o organiza, ressemantiza e distingue. Neste sentido, as celebrações festivas (património intangível) enquanto práticas significantes e os templos religiosos (património tangível) no Algarve reforçam a imagem de marca da região a partir do que é tradicional, i.e. do que é a expressão colectiva de uma identidade.

4. Conclusão

O que se pretende afirmar com esta abordagem é a possibilidade (ainda não explorada) da vertente religiosa do turismo no Algarve como uma variante e alternativa ao típico sol e mar exclusivo do litoral. Sendo o turismo um dos pilares (se não o principal) da economia do Algarve, a associação do turismo ao que é tradicional na região (os seus usos e costumes) e em Portugal, ou seja, as formas de manifestação de religiosidade e devoção popular mariana, afirmaria uma identidade que, no Algarve, não se destaca pela mais fácil exploração do sol e mar. A vertente religiosa do turismo demonstra, por um lado, o que é tradicional na região e, por outro lado, o "outro" Algarve, o do interior pouco conhecido pelo turismo de massas e de sol e mar.

Outra ideia a reter é a de espaço como representação de património intangível e com significado regional/nacional, i.e. o espaço contributivo para a identidade e a memória colectivas. As formas de cultura são linguagens,

formas de expressão cultural de significados colectivos e de sociabilidade. A exploração do turismo religioso como alternativa complementar (não substitutiva) ao turismo de massas (sol e mar) no Algarve é, por conseguinte, a conclusão principal a sublinhar, na medida em que esta seria uma exploração de uma imagem de marca integral do Algarve e conseguida mediante os aspectos menos conhecidos da região.

Se o turismo é a actividade de serviços mais dominante no Algarve, a imagem do Algarve, enquanto marca de produto turístico, conduziria a uma promoção turística da região através do factor religioso. Com esta exploração religiosa do turismo, o Ser (o humano) e o devir (o tempo futuro) se transformariam, mas também se transformaria o espaço (o Algarve), que afirmaria a sua tradição (usos e costumes) e identidade, bem como a própria actividade e oferta turísticas.

Bibliografia

- Cunha, Licínio. 1997. *Economia e Política do Turismo*. Lisboa: Mcgraw-Hill.
- Fortuna, Carlos; Ferreira, Claudino. 1993. "Estradas e santuários: percurso sócio-religioso e motivações dos peregrinos-caminhantes a Fátima". *Revista Crítica de Ciências Sociais* 36: 55-79.
- Foucault, Michel. 2001. *O Pensamento do Exterior*. Lisboa: Fim de Século Edições.
- Governo de Portugal. 2013. *PENT - Plano Estratégico Nacional do Turismo - Revisão e Objectivos 2013-2015*. Lisboa: Turismo de Portugal.
- Heidegger, Martin. 1976. *Acheminement Vers la Parole*. Paris: Gallimard.
- Otero, Jesús Casás. 2003. *Estética y Culto Iconográfico*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Pessoa, Fernando. 1995. *Poesias*. Lisboa: Ática.
- Pessoa, Fernando. 2009. *Livro do Desassossego*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Poupard, Paul. 1984. *Dictionnaire des Religions*. Paris: Presses Universitaires de France.



Nota Biográfica

Professor Adjunto do Departamento de Comunicação e Arte (Escola Superior de Educação / Instituto Politécnico de Viseu), licenciado e mestre em Ciências da Comunicação, licenciado, mestre e doutorado em Filosofia, pós-doutoramento em Ciências da Comunicação; investigador científico integrado no Centro de Investigação em Comunicação, Informação e Cultura Digital (CIC-Digital) da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (Universidade Nova de Lisboa), com o identificador ORCID 0000-0001-7638-5064.