

ROMARIA DO SENHOR DO BONFIM (NATIVIDADE - TO): RESSIGNIFICAÇÃO E PROCESSOS COMUNICACIONAIS

Weberson Ferreira Dias

Mestrando em Ciências Sociais e Humanidades pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (TECCER), da Universidade Estadual de Goiás (UEG). Atualmente é Assistente em Administração da Universidade Federal de Goiás/Regional Goiás. E-mail: webersondias@gmail.com.



Maria de Fátima Oliveira

Doutora em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG) e professora da Universidade Estadual de Goiás (UEG). E-mail: proffatima@hotmail.com.



Processo Comunicacional. Romaria do Bonfim. Espetáculo Cultural. Tocantins.

Resumo: Este artigo tem como proposta analisar os aspectos comunicacionais da Romaria do Senhor do Bonfim de Natividade (TO). Para ambientar a pesquisa, procuramos identificar as inúmeras possibilidades que se abrem quando o objeto é uma manifestação popular, cultural e tradicional que tem como panos de fundo a religiosidade e a comunicação. Com foco em vários elementos como a catarse, as correntes de transmissão do mito, a espetacularização e as mediações, propomos realizar a ressignificação do evento a partir de uma metodologia específica, com a imersão do pesquisador no campo de investigação, em busca dos aspectos comunicacionais da peregrinação de caráter religioso a lugares santos.

EVIDENCE OF THE PILGRIMAGE OF COMMUNICATIONAL PROCESSES

BONFIM THE LORD IN NATIVITY (TO)

Communicational Process. Pilgrimage of Bonfim. Cultural show. Tocantins

Abstract: This article has as proposal to analyze the communicational aspects of the Pilgrimage of the Lord of the Bonfim of Nativity (TO). In order to focus the research, we try to identify the innumerable possibilities that open up when the object is a popular, cultural and traditional manifestation that has as background the religiosity and the communication. Focusing on several elements such as catharsis, the transmission of myth, spectacularization and mediation, we propose to carry out the re-signification of the event based on a specific methodology, with the immersion of the researcher in the field of investigation in search of the communicational aspects of the Religious pilgrimage to holy places.



Envio: 02/07/2017 ♦ Aceite: 28/10/2017

1. Introdução

Quando falamos em eventos religiosos, o que nos vêm à mente são as tradições relacionadas ao sagrado, tais como missas, batizados, páscoa, natal, romarias e festas em adoração aos santos. Estas festividades são geralmente acompanhadas por rezas, promessas e sacrifícios, mas na maioria das vezes é difícil separar o caráter puramente sagrado de aspectos profanos que as permeiam.

Nosso interesse em pesquisar sobre o assunto se deu por força das primeiras edições do Seminário Nacional de Arte, Comunicação e Cidadania de Natividade, que aconteceram há alguns anos. Embora o tema não seja original, o Tocantins ainda carece de estudos de cultura e religiosidade popular, em especial na cidade de Natividade, que possui muitas festividades populares e, por terem poucas pesquisas sobre elas, merece mais atenção por parte dos estudiosos. Sendo assim, esta é também uma forma de imprimir uma contribuição científica ao Estado do Tocantins, do qual somos conterrâneos.

Este artigo destaca o surgimento da Romaria do Bonfim em Portugal até chegar ao Brasil e no Estado do Tocantins, apresentando as ressignificações dos contextos da romaria, demonstrando quais estratégias comunicacionais são utilizadas durante o evento, ora para agregar e mobilizar o povo, ora para expressar a fé.

Nosso objetivo é apresentar como a comunicação se estabelece durante a realização do evento e de que forma ela se constitui elemento importante na manutenção do patrimônio cultural e memória viva de um povo, e também analisar o festejo em sua longa temporalidade, evidenciando suas continuidades e rupturas, buscando ressignificar-se no que diz respeito a alguns de seus aspectos. Assim, num primeiro momento são evidenciadas as origens da Romaria do Bonfim e como sua prática se perpetuou em Natividade (TO), para em seguida analisar o processo de ressignificação do festejo nessa localidade. A metodologia adotada se baseia na proposta do professor Ciro Marcondes Filho (2008), que se assemelha à observação participante, mas tende a verificar as ações comunicativas enquanto as mesmas estão em curso, pois entendemos a comunicação como um processo único, vivo, pulsante, raro e efêmero.

Há de se destacar também que este trabalho, de forma preliminar, faz parte de nossa pesquisa iniciada em 2017 após ingresso no Mestrado em Ciências Sociais e Humanidades do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (TECCER), na Universidade Estadual de Goiás (UEG), campus de Anápolis (GO).

2. As origens do festejo do Senhor do Bonfim

O Senhor do Bonfim é o “santo” que povoa o catolicismo popular, as manifestações religiosas, a igreja cristã, a cultura popular e é fortemente venerado em várias partes do país, em especial Salvador (BA) e, como mostra esse estudo, em Natividade (TO).

A história da devoção ao Senhor do Bonfim – ou Cristo Crucificado, como ficou conhecido por muitos – começou em Setúbal, a 32 km de Lisboa, Portugal, em 1669, quando, segundo uma tradição popular da cidade, uma mulher havia encontrado na areia da praia, entre alguns pedaços de madeira, a imagem do Senhor do Bonfim. A estatueta teria sido o único objeto que restou de um navio que provavelmente naufragou próximo à orla (GROETELAARS, 1983, p.16).

Esta imagem tornou-se sagrada para muitos, já que, mesmo após o desastre marítimo, a imagem foi encontrada intacta, representando assim um milagre. A partir desse primeiro encontro com o objeto, agora “santo”, nascem em Portugal duas ermidas: Igreja do Anjo da Guarda (1669) e Igreja do Senhor Jesus da Boa Morte (1728). Desde então, a imagem é venerada nos templos lusitanos como uma espécie de milagre e simbolismo, que envolve, ao mesmo tempo e em uma mesma metáfora, mundo espiritual e físico. Por fim, tornou-se objeto para procissões¹, romarias², missas, entre outros ritos de origem católica, pois é nos milagres que a população vê a manifestação do poder divino, e, portanto, o surgimento de movimentos de adoração.

Quanto à origem do nome “Bom Senhor Jesus do Bonfim”, são poucos os relatos que explicam. Groetelaars (1983, p. 35) arrisca afirmar que se trata de uma nomenclatura popular e que, portanto, não existe no repertório oficial da Igreja. Para seus devotos, o Senhor do Bonfim é uma figura sagrada. Muitos o veem como “Jesus Cristo, Deus, seu especial protetor, seu santo ou orixá”, “o Senhor que salva de dificuldades” ou, na vivência da igreja católica, o Senhor do Bonfim “é Jesus Cristo, não um santo qualquer” (GROETELAARS, 1983, p.13, 40, 163).

A devoção ao santo no Brasil nasce no século XVIII, em 1745, quando o oficial da marinha, Teodósio Rodrigues de Faria, um português de nascimento, trouxe para a capital baiana uma imagem de Jesus crucificado. Segundo relatos históricos, o navio em que fazia o percurso de Portugal em direção ao Brasil, mais precisamente onde hoje é Salvador (BA), teria naufragado. Ainda de acordo

¹ Procissão, segundo Vilhena (2005, p.147) é um cortejo religioso pelas ruas de uma cidade, entoando orações ou cânticos. De acordo com a crença popular, a procissão tornaria as pessoas e os locais abençoados. Groetelaars (1983, p. 64) as divide em procissão de homenagem, petição (deprecatória), penitência e agradecimento.

² A palavra Romaria teve origem em Roma e por este motivo, significa “ir à Roma”. “No começo do cristianismo, muita gente visitava os túmulos de Pedro e Paulo, em Roma. Em torno dos túmulos dos mártires desenvolveu-se, já no tempo de Santo Agostinho, uma forma religiosa especial”, relembra Groetelaars (1983, p. 177). As romarias são elementos da religiosidade popular, e portanto, não-oficiais. São peregrinações religiosas feitas por um grupo de romeiros a um local sagrado, a fim de pagar promessas, agradecer, pedir graças e/ou simplesmente por devoção, geralmente a pé ou em veículos. Steil (1996, p.109) o define como ato performativo, porque “produz resultados em virtude de ser realizado”. Vale destacar também que não se trata de um “ato puramente religioso”, uma vez há pessoas que participam das romarias em busca dos divertimentos que ela proporciona, como bailes, jogos e mesa de bares, que fazem parte da dimensão mais profana do evento (STEIL, 1996, p.71). No entanto, neste estudo, o foco será os romeiros devotos.

com a história, o oficial lusitano permaneceu por muitos anos em Salvador e teria trazido a imagem à colônia no período de intensa campanha contra o Cristianismo e a Igreja Católica. Em nosso país, este teria sido o primeiro registro de sua existência.

Continuando o estudo sobre a origem do santo, a história nos induz a pensar que somente o marinheiro se salvou e, juntamente a seus pertences, uma pequena estatueta de uma imagem pregada em uma cruz, provavelmente Jesus Cristo crucificado. A pequena escultura, uma cópia fiel da imagem venerada em Setúbal, foi introduzida por Teodósio na Capela de Nossa Senhora da Penha de França de Itapagipe, em Salvador, no dia 18 de abril de 1745, período pascoal, em tons de festividade. A intenção foi eternizar e agradecer a graça por não ter morrido durante a viagem, bem como homenagear o suposto santo pela “proteção”, tornando-se devoto. Groetelaars (1983, p. 29) nos lembra que “a imagem trouxe consigo toda a devoção existente em torno dela na cidade de Setúbal”.

E como para os católicos, em especial, ritos coletivos e individuais orientados pela comunicação, tais como as imagens, os símbolos, as orações, as oferendas, os testemunhos de fé, não demorou para que a igreja de Salvador começasse a agregar muitos devotos em romarias para visitar o Senhor do Bonfim e que a “mensagem transmitida” fosse, de certa forma, orientações de vida cristã seguindo os passos de Jesus.

Percebe-se que, novamente, alguns elementos históricos e simbólicos do mito fundador³ da igreja de Setúbal reaparecem na versão brasileira do mito, tais como o naufrágio, o encontro com a imagem e o simbolismo em torno da estatueta, tal qual uma espécie de cópia fiel do mito português.

Com o passar dos anos, houve vários movimentos dentro e fora da igreja para manter a tradição de devoção ao “santo” no país e a nova Igreja do Senhor do Bonfim, localizada no alto do Montserrat na capital baiana foi construída por um deles, a “Irmandade do Senhor do Bonfim”. Uma associação de devotos que Groetelaars (1983, p. 29) afirma ser um grupo formado por “pessoas da alta sociedade” e de famílias importantes, da qual Teodósio fazia parte. O autor acrescenta que no dia 24 de junho de 1754, após a finalização das obras internas da igreja, foi transportada a imagem

³ Marilena Chauí define “mito” como uma narrativa cujo tema principal é a origem do mundo e de tudo o que nele existe (Terra, homens, astros, etc). A palavra do portador do mito é sagrada porque é fruto de uma revelação divina (CHAUÍ, 2009, p. 345). Para Eliade (1972, p. 112), Grifos do Autor), o mito narra como uma realidade passou a existir, graças a Deuses ou Entes Sobrenaturais, e é considerado sagrado, portanto, “verdadeiro”. “Os mitos revelam que o mundo, o homem e a vida têm uma origem e uma história sobrenatural, e que essa história é significativa, preciosa e exemplar” (ELIADE, 1972, p. 22). O “Mito Fundador” em Chauí (2009); ou “Mito de origem”, em Eliade (1972), tem fundo lendário, oferece solução imaginária para tensões, conflitos e contradições da comunidade, além disso, vincula-se ao passado como origem para conservar-se no presente, bloquear a percepção da realidade e repetir algo imaginário. Chauí define Mito Fundador como “aquele que não cessa de encontrar novos meios para exprimir-se, novas linguagens, novos valores e ideias, de tal modo que, quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é a repetição de si mesmo” (CHAUÍ, 2000, p. 9). Em outro momento, Mitos Fundadores “são invenções históricas e construções culturais” (CHAUÍ, 2000, p. 57). Eliade acrescenta que os “Mitos de origem” justificam ou explicam uma “situação nova”. “Nova no sentido de que não existia desde o início do mundo” (ELIADE, 1972, p. 11-2).

da Capela da Penha para a Colina do Bonfim, como ficou conhecido o monte⁴, “numa grande e importante procissão”. Já em prédio próprio, a imagem passou a receber devotos do mundo inteiro e a festa mantém-se até os dias de hoje, pulverizando a devoção ao Senhor do Bonfim. Ainda conforme Groetelaars (1983, p. 119), a igreja é patrimônio histórico da fé do povo baiano e um importante ponto de visitação da principal cidade turística do Brasil: Salvador.

A data da celebração ao Senhor do Bonfim passou por diferentes períodos do ano, até que em 1773, o arcebispo Dom Sebastião Monteiro da Vide instituiu que o evento aconteceria no segundo domingo do mês de janeiro, após a tradicional Folia dos Reis. “O principal motivo da transferência foi a chuva no tempo da Páscoa, que impedia aos peregrinos de visitar e adorar ao Senhor na *colina sagrada*” (GROETELAARS, 1983, p. 29. Grifo nosso).

Desde o começo de toda essa devoção em Salvador, embora não fosse oficial, a instituição religiosa selou a fé do povo. É o que Groetelaars (1983, p. 36) rememora em sua obra:

A igreja oficial aprovou a iniciativa, deu suas normas oficiais como texto da missa, etc. Os padres acompanhavam a procissão, faziam novenas. O arcebispo transferiu a festa do tempo da Páscoa para o ciclo de Natal, colocando a festa do Senhor do Bonfim, sob a invocação ao Santíssimo Nome de Jesus, uma das epifanias do Senhor.

Assim sendo, admite-se que a Igreja Católica aprovou, assumiu a direção e orientou o movimento, contando, também, com o auxílio de alguns setores da sociedade da época. Somente a partir do primeiro centenário da Independência do Brasil é que a devoção na Bahia tornou-se oficial, em 1922, como relata Groetelaars (1983, p. 146).

3. De Salvador (BA) para Natividade (TO)

Baseada no esquema “situação limite-petição-agradecimento”, proposto por Groetelaars (1983, p. 40), essa tradição deixou a Bahia e, misteriosamente, ganhou o Tocantins. Segundo a memória dos mais antigos e diferentemente do mito fundador da devoção em Setúbal e Salvador, a imagem de Cristo Crucificado teria sido encontrada por um vaqueiro⁵, na zona rural da centenária Natividade, sobre um 'toco' (tronco de árvore cortado). Ao levá-lo para casa, no dia seguinte, misteriosamente, a imagem desaparecia e reaparecia no lugar em que fora encontrada no dia anterior.

⁴ A “colina sagrada” é uma espécie de simbologia que tem a intenção de colocar em prática o consagrado clichê de “levar as pessoas a ficarem mais próximas a Deus”. Groetelaars (1983, p. 35) observa que “todas as religiões tiveram uma consideração especial pelas alturas”.

⁵ Como parte do repertório da tradição oral, o vaqueiro é a figura central na história e casos de milagres de origem do Santuário. O personagem está presente no que Steil (1996, p. 146) chama de “cadeia de conversação oral” ou “rede convencional de sentidos”, que interliga a comunidade dos romeiros e os fazem recriar os valores e visões do mundo. Steil (1996, p. 155) lembra também que o vaqueiro é ator social presente na origem de outros santuários católicos, além de ser uma forma da comunidade se reconhecer, identificar-se com o personagem narrado.

O retorno misterioso da imagem constituiu-se para muitos como uma espécie de milagre, algo que ninguém soube, até hoje, explicar. Foi então que a comunidade estabeleceu que a imagem era sagrada e ergueu um santuário no mesmo local onde havia sido encontrada pela primeira vez. A primeira capela foi construída no povoado de Natividade em 1750, aproximadamente cinco anos depois que a primeira imagem chegou a Salvador (BA).

A fé ao “santo” recém-chegado no município de Natividade atraiu devotos de todas as partes do país, uns para cultuar a imagem e outros para residir, constituindo nas redondezas do local um pequeno povoado, que carrega até hoje o nome de seu fundador: “Bonfim” (OLIVEIRA e BATISTA, 2016, p. 01-02). Desde então, o Senhor do Bonfim passou a ser cultuado na comunidade. Como a representação da comunhão com Jesus Crucificado, a Romaria do Senhor do Bonfim tem a mesma idade da cidade de Natividade, que no dia 1º de junho de 2017 completa 283 anos. Mas foi somente em 1941, com a expansão em números do festejo ao santo, que foi construído um templo maior, naquele povoado, hoje o Santuário do Senhor do Bonfim.

Atualmente, no Tocantins, em três municípios se cultua o Senhor do Bonfim: em Araguacema, Fortaleza do Tabocão e Natividade. Neste trabalho, optou-se por estudar a maior, mais tradicional e, por conseguinte, a mais popular do Estado, a Romaria do Senhor do Bonfim de Natividade.

Com uma área territorial de 3.240km², o município de Natividade está localizado na região sudeste do Tocantins, a cerca de 220 km da capital Palmas e conta, segundo dados do IBGE de 2010, com uma população de 9 mil habitantes. Sua história remonta ao ano de 1734, com a chegada de bandeirantes em busca de ouro. O município possui um rico conjunto arquitetônico, além de becos e igrejas milenares no centro histórico e sedia importantes festejos religiosos, muitas belezas naturais, além de produzir joias artesanais de ouro, prata e conta também com a produção de calcário (MESSIAS, 2010).

A Romaria, em Natividade, geralmente acontece entre a primeira e segunda quinzena de agosto, quando centenas de milhares de devotos são atraídos com o intuito de agradecer a uma graça alcançada, acender uma vela, participar das missas e dos eventos paralelos que acontecem durante as duas semanas de festa religiosa.

Outro ponto relevante que se pode destacar na Romaria do Bonfim de Natividade é a similitude do público que a frequenta e seus respectivos comportamentos, como problematizado por Groetelaars (1983, p.117): a) os visitantes, que vão rezar; b) os que vão assistir às missas; c) os turistas; e, d) os vendedores que negociam objetos turísticos e religiosos.

Durante o dia, a programação é marcada por homilias. Após esses eventos de origem católica, do lado de fora do templo, milhares de pessoas se aglomeram em fila para ver, tocar e ajoelhar-se diante da imagem do “santo”, colocada no altar-mor, no ponto mais alto dentro da igreja,

característica comum a locais sagrados. Antes de ocupar o lugar principal dentro da igreja, ainda do lado de fora, erguida pelos braços de um pequeno grupo até o santuário, a estatueta traz em volta da cintura fitas nas cores amarela, azul e vermelha. Neste momento, muitos devotos a veneram e tentam tocar nas faixas coloridas.

No Tocantins, como parte do ritual do pagamento de promessas, essas cenas religiosas comprovam o que constatou Groetelaars e tornaram-se “manifestações de gratidão, lembranças sinceras e demonstrações de inquebrantável devoção dos fieis” (Groetelaars, 1983, p.165).

Há de se destacar também que, assim como a Folia do Divino Espírito Santo, que acontece no mesmo município, a Romaria do Senhor do Bonfim, cuja organização⁶ está focada nele o ano inteiro, faz parte da cotidianidade da comunidade da região. Ao estudar a Folia do Divino Espírito Santo em Natividade, a pesquisadora Sousa (2007, p. 18) observou que “as festas nascem do cotidiano e passam a ser uma tradição local”. Desse modo, podemos afirmar que esta festividade é parte importante da história do município de Natividade, da religiosidade popular e da tradição da região.

4. Resignificação dos contextos da Romaria

Com o passar do tempo, assim como em Setúbal, Salvador e Natividade, a devoção ao Senhor do Bonfim ganhou novos contornos, passou por mudanças significativas, se adequou aos tempos e sofreu ressignificações em vários ângulos, como chamariam alguns teóricos. Porém, Néstor García Canclini (2011, p.XIX) certamente diria que a festa sofreu uma hibridação, que no entender dele, são “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”. O autor reforça que o hibridismo pressupõe conflitos, contradições e serve para designar, entre outras coisas, as combinações de elementos religiosos.

Destarte, o real sentido da festa em questão, em parte se perdeu e, para utilizar o termo de Canclini, o hibridismo entre o sagrado e o profano na romaria do Bonfim está mais evidente a cada ano que passa. E de acordo com Groetelaars (1983, p.17-18), “É difícil distinguir as diversas dimensões que existem numa cultura, numa pessoa. O profano invade o religioso e vice-versa”.

Nessa festividade é possível perceber a presença de um hibridismo composto por três diferentes vertentes religiosas. As três crenças que compõem esse sincretismo religioso são a religião

⁶ A organização, conforme Groetelaars (1983, p. 60), é responsável pela parte religiosa e social do evento. “Ela procura arranjar dinheiro, distribuir trabalho, contratar um padre para a missa da festa, combinar zeladoras para rezar novenas e mandar fazer charolas [grupos de cantadores, músicos e acompanhantes com repertório musical sacro]”. No caso da festa no Tocantins, não há necessidade de contratar o padre, já que a organização fica por conta dos membros da própria igreja.

dos índios originalmente brasileiros, a religião dos africanos trazidos pelos navios negreiros e a o catolicismo português implantado pela colônia (GROETELAARS, 1983).

A própria imagem do Senhor do Bonfim e sua nomenclatura são prova desse “sincretismo religioso afro-brasileiro”. O nome Senhor do Bonfim, pontua Groetelaars (1983, p.73), pode ser entendido como Orixá Babá ou Babá Oké. Não deve causar estranhamento também que “elementos de uma cultura são trocados por elementos de outras culturas [...]. Elementos da cultura material [...] e imaterial” (GROETELAARS, 1983, p. 70).

Apesar da “contínua mudança cultural” da festa, o evento acontece anualmente e o povo conserva por conta própria a devoção ao Bonfim. Trata-se, conforme Groetelaars (1983, p.19), de “comunidades axiológicas fundamentais [que] continuam vivendo no grupo social, adaptando-se, reestruturando-se, reformulando-se e são como fontes eternas de uma cultura original”.

5. Aspectos comunicativos da Romaria

É fato que a comunicação é uma atividade essencial em qualquer sociedade, e nas romarias não poderia ser diferente. Seja pelas diversas representações expostas ao público, o rito com caráter de rememorar algo ou mesmo da comunicação “eu e o outro” (caráter relacional), “eu comigo mesmo” (caráter interior) e “eu e Deus” (caráter divino). Deste modo, ao observar o caráter das manifestações populares, em especial o Senhor do Bonfim, Groetelaars faz os seguintes apontamentos:

Qualquer festa popular tem um aspecto de *confraternização*, apesar dos abusos e daquilo que os organizadores pretendem realizar. [...] Há algo que *une o povo* e que é difícil analisar.

Dentro do todo que uma festa simboliza, está no nosso caso também o nome do Senhor do Bonfim, provavelmente totalmente *desligado* daquele que ele é ou representa na verdade. Parece como uma carga emocional que expressa um sentimento de alegria, algo que levanta o indivíduo acima do tempo e o faz viver *fora do cotidiano*. Nestes momentos, há muitas possibilidades de uma certa *confraternização*, uma *quebra de distâncias* sociais e culturais, um sentimento de *união* (GROETELAARS, 1983, p.37-38. *Grifos Nossos*).

A impressão do sociólogo traz a possibilidade de repensar o significado da festa e por que a comunidade se reúne uma vez por ano para se “confraternizar”. Destaca-se neste excerto elementos como “união”, “cotidiano” e “quebra de distâncias”, bem como as modificações sofridas para que, nessa análise, seja possível traçar alguns passos em busca da comunicação que se estabelece durante este evento no Tocantins.

Pretende-se lançar sobre o objeto de estudo a luz da comunicação, seguindo a ideia da professora Vera França (2001), que assim orienta:

O objeto 'sofre' diferentes olhares. [...] o objeto, ou partes do objeto comunicativo são recortados e tratados conforme as perspectivas escolhidas. [...] A especificidade vem do olhar, ou do viés, que permite vê-las e analisá-las enquanto comunicação, isto é, na sua natureza comunicativa (FRANÇA, 2001, p.05-06).

Assim, pode-se deduzir que o objeto de estudo da comunicação permite múltiplos olhares, embora se entenda a necessidade e importância da teorização para a descoberta do objeto comunicacional. Outro ponto desse olhar está em partilhar sentidos e construir significados, fazendo com que um mesmo objeto aflore a possibilidade de que as coisas semelhantes sofram muitas e variadas leituras, gerando uma diversidade de olhares.

Sobre a partilha, a autora acrescenta que a comunicação compreende um processo de produção e compartilhamento de sentidos entre sujeitos interlocutores e que o processo comunicativo é vivo, dinâmico, instituidor, de sentidos e relações, além de ser campo fértil para que os sujeitos se empoderem, assumam seus papéis e se construam socialmente. Segundo ela, a comunicação é um espaço de realização e renovação da cultura e o *lócus* das pesquisas em comunicação são as "situações sociais existentes" (FRANÇA, 2001, p.15).

São essas situações a que a autora se refere que são invisibilizadas nos estudos de ordem acadêmica e científica. Assim, percebe-se que ainda há poucas produções bibliográficas que refletem sobre a Romaria do Senhor do Bonfim que acontece em Natividade, e, se a observação acontecer à luz da comunicação, percebe-se que nenhuma produção aborda a Romaria. É com esse recorte do processo comunicativo que buscamos uma melhor compreensão desse evento.

Há de se evidenciar como a comunicação se estabelece com o grupo, a partir do conceito do professor Adriano Duarte Rodrigues, português e autor do livro "Comunicação e Cultura", que diz:

A *Comunicação* serve, no nosso tempo, para legitimar discursos, comportamentos e ações; [...] É o mais recente *instrumento mobilizador*, disponível para provocar efeitos de consenso universalmente aceite nos mais diferentes domínios da experiência moderna.

De contornos vagos e indefinidos, a comunicação presta-se aos mais diversos usos estratégicos, a ser invocada pelos diversos campos sociais e a circular pelas esferas em que se verificam diferentes conflitos. De facto, à medida que, no mundo moderno, as sociedades têm vindo a segmentar-se numa diversidade de campos autônomos, comunicar-se tem se tornado um imperativo ético e uma urgência política. (RODRIGUES, 1999, p. 13. *Grifo Nosso*).

Entender a comunicação como instrumento popular mobilizador é uma das perspectivas que orienta esta análise. Levamos em consideração o fato de que a comunicação é a responsável por interligar os atores sociais do evento, no que vamos batizar de “mobilização comunitária”, a fim de fazer o evento acontecer. Há de se perceber também que existem outros elementos da comunicação que envolvem o enredo da festa. O termo união na citação de Groetelaars (1983), nos faz acionar o professor Muniz Sodré (2001), a quem, na busca pelo objeto da comunicação, sinaliza para um campo comunicacional transdisciplinar, interdisciplinar e amplo. Para o teórico,

O objeto da comunicação é a vinculação social. É como se dá o vínculo, a atração social, como é que as pessoas se mantêm unidas, juntas socialmente. (...) É o laço atrativo. É a obrigação simbólica originária, que se faz nascendo uma dívida simbólica com o grupo social (SODRÉ, 2001, *apud* SANTOS, 2012, p. 04).

Um ano depois, Muniz Sodré (2002) publicou o livro *Antropológica do Espelho*, no qual afirma que o núcleo teórico da comunicação é a vinculação entre o eu e o outro, a apreensão do ser-em-comum (individual ou coletivo). Assim, explica o conceito de vinculação social:

Não se trata, portanto, de vinculação como mero compartilhamento de um fundo comum, resultante de uma metáfora que concebe a comunicação como um receptáculo de coisas a serem ‘divididas’ entre os membros do grupo social. Vinculação é a radicalidade da diferenciação e aproximação entre os seres humanos. [...] Vinculação, entretanto, é muito mais que um simples processo interativo, porque pressupõe inserção social do sujeito desde a dimensão imaginária (imagens latentes a manifesta) até a deliberação frente às orientações práticas de conduta, isto é, os valores. [...] O ser em comum da comunidade é a partilha de uma realização, e não a comunidade de uma substância. Quer dizer, não se define como um estar-junto num território, numa relação de consanguinidade, numa religião, mas como um compartilhamento ou uma troca (SODRÉ, 2002, p. 223-224).

Sodré (2002) é mais específico e define vinculação como “práticas estratégicas de promoção ou manutenção do vínculo social, empreendidas por ações comunitaristas ou coletivas, animação cultural, atividade sindical, diálogos, etc” (p. 234). Ainda segundo o autor, a vinculação está pautada “por formas diversas de reciprocidade comunicacional (afetiva e dialógica) entre os indivíduos” (p. 234). O autor, assim como os teóricos dos estudos culturais, criticam e afastam-se da concepção “midiocêntrica” dos dispositivos para focar nas mediações, criando, no caso de Sodré, o conceito de “Vinculação Social”. Se ao se aprofundar no estudo, é possível verificar que o próprio

termo “comunicação” advém da relação comunitária. “A verdadeira comunicação só ocorre na comunidade”, é o que diz Sodré (2002), *apud* Pena (2006, p. 184).

Hoje, o empoderamento das comunidades perpassa pela própria abordagem individual como forma de cidadania, emancipação e liberdade de expressão, tornando-se agente, receptor e, principalmente, produtor colaborativo de suas próprias mensagens. Este fenômeno pode ser observado na Romaria do Senhor do Bonfim, em Natividade (TO), onde os personagens envolvidos fazem comunicação, ainda que sem perceber. A própria procissão é uma forma de comunicar a fé e as orações são conteúdos de fé, que expressam súplicas de um povo sofrido e esperançoso, que tem reivindicações que consideram justas e legítimas.

Deste modo, sabe-se que a interpretação de cada símbolo no enredo da festa depende da cadeia cognitiva dos indivíduos participantes. Embora não seja da área da comunicação, Groetelaars (1983, p.44) diz que, em geral, existe um esquema de interpretação que percebe as formas de expressar as pregações, imagens usadas, palavras e leituras conforme o modo de entender da pessoa. Sendo assim, cada um tem interpretação livre da festa e sua simbologia. O autor ainda faz um histórico de como era a Romaria antigamente e descreve uma “problemática em torno da comunicação direta”, já que os pregadores oficiais da igreja obedeciam àquilo que a cultura geral achava “bonito”, “comovente” e conforme seu “gosto”. “O conteúdo doutrinal e o da mensagem mesma correm todos os riscos da cultura geral”. Sendo assim, “é preciso examinar em cada situação concreta o significado do símbolo” (GROETELAARS, 1983, p.45, 156).

Essa comunicação, hoje, não se faz exatamente pela visão da comunicação-problema, mas pelo que Groetelaars (1983, p.64) vai definir como “espetáculo de fé”, estimulado em grande parte pelo poder que as imagens exercem na sociedade contemporânea. Quando fala-se de espetáculo, logo é pensado em grandes shows, performances incríveis e muita luz. Mas o espetáculo não tem sentido restrito como se transfigura em nossa mente, na sua natureza, trata-se do que é produzido para ser visto publicamente e está na ordem de ser mostrado, exibido.

Para reiterar a linha de pensamento aqui proposta, em seu livro “Simulacro e Poder”, Marilena Chauí (2006) afirma que:

Há, porém, uma família de palavras latinas na qual a imagem tem como referência a visão. Trata-se da palavra espetáculo, que vem dos verbos latinos *specio* e *specto*. *Specio*: ver, observar, olhar, perceber. *Specto*: ver, olhar, examinar, ver com reflexão, provar, ajuizar, acautelar, esperar. *Species* é a forma visível da coisa real, sua essência ou sua verdade – na ciência da óptica, a *species* era estudada como imagem visual. *Spectabilis* é o visível; *speculum* é o espelho; *spectador*, o que vê, observa, espectador; *spectrum* é a aparição irreal, visão ilusória; *speculare* é ver com os olhos do

espírito e *spetaculum* é a festa pública. Espetáculo pertence ao campo da visão (CHAUI, 2006, p. 81-82. *Grifos da autora*).

Assim, usando também a ideia de Alea (1984, p.47), o “espetáculo é essencialmente um fenômeno destinado à contemplação”, e é também sob essa óptica, da espetacularização das manifestações culturais no Tocantins, que este estudo está focado. Para enfatizar o significado da palavra “espetáculo”, no livro, “A sociedade do espetáculo”, o autor da publicação e criador do conceito, Guy Debord (1997) define-o como:

Uma relação social entre pessoas, mediada por imagens. [...] O espetáculo é ao mesmo tempo parte da sociedade, a própria sociedade e seu instrumento de unificação. [...] Toda a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de espetáculos. Tudo o que era vivido diretamente tornou-se representação. [...] Das relações interpessoais à política, passando pelas manifestações religiosas, tudo está mercantilizado e envolvido por imagens (DEBORD, 1997, p. 13-14).

Já que os espetáculos, em especial, aqueles culturais, são mediados por imagens, é possível inferir que o espetáculo está voltado ao olhar, pertence ao campo da visão, à lógica do exhibir. O público, por sua vez, vê, identifica-se, compartilha sentidos, reflete e vive o que é visto. Partindo dessa ideia, pode-se assegurar que existe, na natureza do espetáculo, a comunicação, mas é cara a esta última, por pressupor interação, envolvimento de atores sociais.

Outra perspectiva deste estudo enfoca o comportamento humano, quando Groetelaars (1983) caracteriza os níveis do comportamento, assim afirma:

No segundo nível, menos profundo, encontramos o comportamento dos homens por ligações afetivas e participações sentimentais. Poderíamos pensar nos diversos grupos sociais primários, como a família, comunidade de base, grupos informais com uma certa duração, como amigos (GROETELAARS, 1983, p. 151).

Diante da afirmação de Groetelaars (1983), é possível dizer que é também durante a Romaria que ocorre o processo conhecido como catarse (do grego, *Kátharsis*, “purificação” das paixões), que motiva, une e sensibiliza o grupo durante toda a romaria. O conceito foi inicialmente cunhado por Aristóteles, que o considerava como a “descarga de tensões emocionais, experimentada pelos espectadores de uma representação” (RABAÇA, 1987, p.118). Apropriando-nos do conceito de Aristóteles, pode ser dito que há uma probabilidade grande de participantes nas

Romarias, dada a aglomeração, o ambiente propício e o caráter religioso do evento, de, em alguns momentos, o público experimentar uma espécie de sentimento comum, que o faz chorar, sorrir, sentir o sobrenatural. O momento de suspensão é quando o grupo vivencia e compartilha as emoções e está sintonizado com o “outro mundo”, ainda que de forma momentânea.

Essa experiência tem prazo de validade, e se dá apenas quando ocorre uma espécie de identificação, que assemelha os indivíduos e deixa-os “imersos” neste movimento. Apesar dos envolvimento, a catarse, após atingir seu ápice, se desfaz juntamente com o clima, que no caso das romarias é a devoção à imagem do santo, as peregrinações ao povoado, as “cantorias”, as novenas, as missas e os dias de evento na comunidade etc.

O drama da vida é colocado na cena religiosa e sua representação vai além do enredo religioso e toma a mente dos romeiros, como bem descreveu Steil (1996):

A festa traz para o centro da romaria o drama da vida, mas não simplesmente da vida material de cada indivíduo particular, mas da vida do *grande corpo popular*, para o qual nascimento e morte, dor e prazer não são nem o começo, nem o fim absolutos, mas apenas fases de um crescimento ininterrupto. A romaria não é apenas uma sensação subjetiva e individual da continuidade da vida, mas um mergulho coletivo num *acontecimento social total*. O romeiro na praça, misturado à multidão, sente a continuidade da vida como membro de um povo em estado perpétuo de renovação. Diante do Senhor Morto, que é um Deus Vivo, o romeiro vê englobados os opostos da vida e da morte, da dor e do prazer (STEIL, 1996, p.136-137).

Além da catarse e o drama da vida posto por Steil (1996), a imagem é um dos elementos que também merece ser acionada nesta linha de pensamento, traçada no desenvolvimento desta pesquisa, no âmbito dos processos comunicacionais. Em Bakhtin (1997, p. 31, *apud* AMARAL FILHO, 2011, p.89) “todo corpo físico pode ser percebido como símbolo [...], passa a refletir e retratar, numa certa medida, outra realidade”. Ainda sobre o assunto, Groetelaars (1983, p.96) contextualiza em seu estudo que as imagens eram consideradas não apenas como símbolos e sinais do divino, mas como depositórias e mediadoras de forças sobrenaturais; pois havia o costume de beijá-las, prostrar-se diante delas, acender-lhes velas, lâmpadas e queimar incensos.

Assim como antes, no excerto descrito por Groetelaars (1993), as imagens ainda hoje são relevantes para a expressão de fé dos romeiros e muitos ainda agem de forma a reverenciar a imagem, beijando, prostrando aos pés e todas as formas possíveis de demonstração de gratidão, admiração e proximidade. O culto à imagem se dá, na perspectiva do esquema de interpretação do povo, como à pessoa representada, uma espécie de representação do santo. Esse culto é motivado

por três verbos: pensar (conceitos), sentir (emoções) e agir (ações), que “se inter-relacionam profundamente” e não estão necessariamente nesta ordem (GROETELAARS, 1983, p.96).

Sobre os laços afetivos que se formam no público durante a Romaria do Senhor do Bonfim, Sodré (2006) vai resgatar um novo termo: estética ou estesia, que para o autor são:

Designações aplicáveis ao trabalho do sensível na sociedade. É um tipo de trabalho feito de falas, gestos, ritmos e ritos, movido por uma lógica afetiva em que circulam estados oníricos, emoções e sentimentos. A emoção é o que primeiro advém, como consequência da ilusão que fazemos de caminho para chegar à realidade das coisas. “A alma não conhece sem fantasia”, ensina Aristóteles (Sobre a alma), indicando que inexistente o triunfo absoluto do logos sobre o mythos (SODRÉ, 2006, p.46).

O conceito de estética de Marilena Chauí (2009) coaduna com os pensamentos de Sodré (2006). Segundo ela, é a tradução da palavra grega *ainsthetiké*, que significa “conhecimento sensorial, experiência sensível, sensibilidade”, tanto em relação à experiência estética do artista, como em relação à reação do receptor (CHAUÍ, 2009, p. 281).

A estesia referendada por Sodré (2006) e Chauí (2009) parte de algo mais íntimo das comunidades, algo que é inicial, antes de todo esse processo e que pode ser acompanhado nas romarias do Brasil inteiro: a interação face a face. Embora seja possível deduzir ao que se refere um dos três modelos de interações propostas pelo sociólogo e professor John Thompson (2008), ele assim a define:

A interação face a face acontece num contexto de *co-presença*; os participantes estão imediatamente presentes e partilham um mesmo sistema referencial de espaço e de tempo. Por isso eles podem usar expressões denotativas (“aqui”, “agora”, “este”, “aquele”, etc) e presumir que são entendidos. As interações face a face tem também um caráter *dialógico*, no sentido de que geralmente implica ida e volta no fluxo de informação e de comunicação; os receptores podem responder (pelo menos em princípio) aos produtores, e estes são também receptores de mensagens que lhe são endereçadas pelos receptores de seus comentários. [...] Os participantes normalmente *empregam uma multiplicidade de deixas simbólicas* para transmitir mensagens e interpretar as que cada um recebe do outro. As palavras podem vir acompanhadas de piscadelas e gestos, franzimento de sobrancelhas e sorrisos, mudanças na entonação e assim por diante. Os participantes de uma interação face a face são constantemente e rotineiramente instados a comparar as várias deixas simbólicas e a usá-las para reduzir a ambiguidade e clarificar a compreensão da mensagem. Se os participantes detectam inconsistências, ou deixas que não se encaixam umas com as outras, isto pode tornar-se

uma fonte de confusão, ameaçar a continuidade da interação e lançar dúvidas sobre a sinceridade do interlocutor (THOMPSON, 2008, p.78. *Grifos nossos*).

Deste modo, como conceituou Thompson (2008), a comunicação acontecia nos primórdios da vida humana quando a mídia era o corpo, ao tempo em que apenas as expressões verbais (fala) e as gesticulações do corpo (ruídos, gestos e expressões faciais) faziam parte do suporte primário da comunicação em sociedade. Trazendo para os dias de hoje, é possível reafirmar que as formas de sociabilidade não foram sufocadas em decorrência do surgimento dos meios técnicos e que as interações mediadas e quase mediadas, conforme propõe Thompson, caminham lado a lado com a interação face a face.

Assim, a interação que ocorre entre os indivíduos que estão no mesmo tempo e espaço, sem mediação tecnológica, é comum durante a Romaria do Senhor do Bonfim, em Natividade (TO). É nessa perspectiva de comunicar-se de forma tradicional que os atores sociais do evento promovem interação e comunicação sempre vinculadas à sua aparição física, auxiliando, assim, a decodificação das mensagens e reduzindo a ambiguidade.

6. Metodologia aplicada à pesquisa em Comunicação

Assim como uma fundamentação teórica inicial, propomos uma metodologia no campo da Comunicação, com base no pensamento do professor Ciro Marcondes Filho (2008), que na busca de instaurar uma nova teoria da comunicação, sugere a metodologia do *metáporo*. Embora entenda a comunicação como um fenômeno que acontece com limitações, como deixa claro em seu livro “Até que ponto, de fato, nos comunicamos?”, a aplicabilidade da construção teórica do professor nos processos de produção estética é inegável.

A pesquisa comunicacional deve posicionar-se exatamente no momento em que ocorre a comunicação: é no durante que a investigação pode ganhar maior concretude, pode captar os sinais emitidos, as transformações sofridas, as inter-relações, as trocas, o fenômeno como um todo. ‘Sente-se’ a comunicação, é preciso participar dela para investigá-la, não existe investigação a posteriori, nesse caso ela é história, sociologia, antropologia, estudo de algo passado, portanto, morto (MARCONDES FILHO, 2008, p. 151-2).

Para o autor, o acontecimento comunicacional é único, vivo, pulsante, raro e efêmero, e sempre provoca mudanças, reflexões ou incomoda a experiência vivencial do receptor, produz seus efeitos e é um fato estético.

Pesquisar a comunicação é estudar o processo e a constituição da relação que se cria entre as pessoas comunicantes, é falar da ocorrência do acontecimento comunicacional, que tem caráter único, efêmero, irrepetível; é falar da interveniência de fatos extralinguísticos na comunicação, de processos que são mais sentidos do que verbalizados; trata-se da captura do momento em que a comunicação se realiza e, em todos esses casos, é preciso que o pesquisador possa apreender a atmosfera presente, o clima criado, o incorpóreo que atravessa os atos. Tudo isso constitui o evento mágico da comunicação humana (MARCONDES FILHO, 2008, p.09).

Nesta nova proposta metodológica, o pesquisador presencia a cena em movimento, vivencia o acontecimento e colhe os resultados enquanto está acontecendo. Está no cerne desta questão metodológica a necessidade do pesquisador sentir, perceber durante todo o processo de seu acontecimento. “A comunicação opera antes com sentido, que transcende o território do instrumental analítico convencional e tem a ver como cada um sente as coisas” (MARCONDES FILHO, 2008, p. 151). É nessa perspectiva, de presença e imersão do pesquisador no evento, com base no uso do referencial metodológico proposto por esse autor, que se busca compreender a Romaria do Bonfim em Natividade (TO).

7. Considerações Finais

Este texto, como ressaltado na introdução, ainda é de caráter preliminar e, portanto não apresenta uma conclusão definitiva acerca dos tópicos apresentados. Porém, propõe-se a abordar algumas considerações em relação aos aspectos trabalhados nesta análise.

A origem do Senhor do Bonfim nasce com o mito fundacional tanto em Portugal como no Brasil, especialmente, em Salvador. No Tocantins, talvez pela inexistência do mar, fez com que o personagem que encontra a imagem fosse reformulado para um vaqueiro. Isso de forma alguma desfaz a corrente de transmissão, mas a reforça, já que a região é tomada pela agropecuária, além de ter o poder de gerar identificação entre os moradores da região nativitana.

Como visto na análise, a comunicação - da concepção à execução da romaria - é um elemento importante no processo, pois ela se apresenta como símbolo, como expressão da fé, como imagem a ser cultuada, mensagem transmitida durante os enredos católicos e também como ser mobilizador dos devotos.

Em todas as movimentações em torno da devoção ao Bonfim no mundo, o povo participou ativamente desde o início, e a igreja católica, inevitavelmente, concordou com sua devoção e em muitos casos, como em Salvador (BA) e Natividade (TO), assumiu e orientou esta forma de religiosidade popular.

Natividade é um município que tem um forte caráter religioso, desde sua origem, e o reproduz até os dias de hoje. Apesar da corrente de transmissão do mito ter se adaptado, naquela região acredita-se que o vaqueiro, homem do campo e comum naquela área, tenha de fato encontrado a imagem do santo. Outro aspecto importante da festividade em Natividade é que a Paróquia de Porto Nacional coordena o evento há décadas, ficando a cargo desta, sua execução, mesmo distante do povoado. Vale destacar do mesmo modo, que, como a comunidade do povoado do Bonfim é pequena, há um forte caráter comunitário e comunicativo que os une na intenção de participar dos eventos dentro da festa. Se para uns, a Romaria representa fé, para outras pessoas é um lugar de lazer, e ainda para uma parcela daquela comunidade, uma oportunidade de fazer negócio. O número de visitantes no Santuário impressiona, chegando a picos de mais de 100 mil no auge dos festejos. Em comparação às demais festas do Tocantins, este número só é visto nesta festividade de Natividade, o que lhe imprime respaldo de lugar de devoção e diversão.

Acreditamos também que as manifestações populares, além de símbolos da resistência, precisam reinventar-se para sua manutenção na sociedade – o espetáculo é uma destas “estratégias de sobrevivência”. A comunicação é uma das formas de manter o povo unido, no propósito de realização da festa, na fé e no respeito ao próximo e à divindade, produzindo indubitavelmente sentido e vinculação entre os devotos presentes.

Referências

ALEA, T. G. *Dialética do espectador*. São Paulo: Summus, 1984.

AMARAL FILHO, O. Verde que te quero verde: a estética da marca amazônica. In: MALCHER, M. A. et al (Orgs.). *Comunicação midiaticizada na e da Amazônia*. Belém: Fadesp, 2011.

BAKHTIN, M. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 7ª ed. São Paulo: Hucitec, 1997.

BRANDÃO, C. R. *Memória do sagrado: estudos de religião e ritual*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BRASIL, IBGE. *Censo Demográfico, 2010 – Natividade*, IBGE 2010. Disponível em: <
<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=171420&search=tocantins|natividade>>.
Acesso em: jan 2016.

CANCLINI, Nestor García. *Culturas Híbridas*. 4ª ed. São Paulo: EDUSP, 2011.

CHAUÍ, M. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Perseu Abramo, 2000.

_____. *Simulacro e poder: Uma análise da mídia*. São Paulo: Perseu Abramo, 2006.

_____. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2009.

DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ELIADE, M. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

FRANCA, V. R. V. Paradigmas da comunicação: conhecer o quê?. In: *X Encontro Nacional da Compós, 2001*. Brasília. Compós, 2001.

GROETELAARS, M. M. *Quem é o Senhor do Bonfim?* Rio de Janeiro: Vozes, 1983.

MARCONDES FILHO, C. *Para entender a comunicação: Contatos antecipados com a nova teoria*. São Paulo: Paulus, 2008.

MESSIAS, N. C. *Religiosidade e devoção: as Festas do Divino e do Rosário em Monte do Carmo e em Natividade (TO)*. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010.

OLIVEIRA, D.; BATISTA, M. J. *Senhor do Bonfim reúne fé e tradição, atraindo milhares de romeiros no Tocantins*. Disponível em: < <http://secom.to.gov.br/noticia/297954/>>. Acesso em: jan 2016.

PENA, F. *Teoria do jornalismo*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

RABAÇA, C. A.; BARBOSA, G. *Dicionário de comunicação*. São Paulo: Ática, 1987.

RODRIGUES, A. D. *Comunicação e cultura: A experiência Cultural na Era da Informação*. Lisboa: Presença, 1999.

SANTOS, R. S. *A comunicação na blogosfera: em busca de conceito(s)*. In: V Congresso de Estudantes de Pós-graduação em Comunicação, 2012, Niterói. ANAIS do V Congresso de Estudantes de Pós-graduação em Comunicação, 2012, p. 04.

SODRÉ, M. *Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede*. Petrópolis: Vozes, 2002.

SOUSA, P. M. *Deus da luz: Um olhar dos Nativitanos sobre o vídeo-documentário*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Comunicação Social – Jornalismo). Universidade Federal do Tocantins, 2007.

STEIL, C. A. *O sertão das romarias*. Petrópolis: Vozes, 1996.

THOMPSON, J. *A mídia e a modernidade*. Uma teoria social da mídia. Petrópolis, Vozes, 2008.

VILHENA, M. A. *Ritos - Expressões e Propriedades*. São Paulo: Paulinas, 2005.

