



INTERCÂMBIO

A carne se fez verbo: corpo e comunicação na visão dos romeiros do Bonfim de Natividade (TO)

Meat became a verb: body and communication in the view of the pilgrims from Bonfim de Natividade

Weberson Ferreira Dias*

Geovanna de Lourdes Alves Ramos**

Resumo: À luz da história cultural, este artigo se propôs a ouvir os romeiros presentes na romaria do Bonfim, de Natividade (TO), como modo de analisar a compreensão destes em relação às performances corporais realizadas diante da imagem sagrada do Bonfim, no santuário central do povoado. Através de entrevistas, constatamos, por exemplo, que o corpo é parte elementar e essencial nas festividades religiosas e que expressa desejos e sentimentos. Observou-se ainda que na ambiência do espaço religioso, grande parte dos devotos do santo demonstra entender os sentidos e simbologias atribuídos ao corpo ritualizado, na posição de corpo-mídia.

Palavras-chave: Religiosidade. Corpo-Mídia. Tocantins.

Abstract: In the light of Cultural History, this article proposed to listen to the pilgrims present in the Pilgrimage of Bonfim, of Natividade (TO), as a way to analyze their understanding of the bodily performances performed before the sacred image of Bonfim, in the central Shrine of the village. Through interviews, we found, for example, that the body is an elementary and essential part of religious festivities and that it expresses desires and feelings. In the ambiance of the religious space, most of the saint's devotees demonstrate to understand the meanings and symbologies attributed to the ritualized body in the position of media body.

Keywords: Religiosity. Media Body. Tocantins.

Introdução

Inúmeros estudos que envolvem corpo e religião recaem constantemente em três perspectivas de análise mais comuns: a) traçar o corpo físico pela ótica do sacrifício, referenciado no autoflagelo, cuja ação tem como finalidade alcançar ou agradecer alguma bênção e a purificação do corpo por meio dele próprio; b) outros se restringem a estudá-lo a partir de sua regulação, do seu controle, seja pela igreja, pela doutrina, pelo grupo ou até pelo próprio devoto (autocontrole); e, como uma espécie de extensão desta última; c) muitos deles estudam a postura e as gestualidades do corpo a partir das relações de poder.

* Assistente em Administração no IFTO (Palmas-TO). Mestre em Ciências Sociais e Humanidades (UEG, Anápolis-GO). ORCID: 0000-0003-3638-5590 – contato: webersondias@gmail.com

** Professora na UFU (Uberlândia-MG). Doutora em Educação (UFU, Uberlândia-MG). ORCID: 0000-0003-4998-4517 – contato: geovanna_gigia@yahoo.com.br

Este artigo tem como proposta a análise sobre o movimento do corpo humano nos rituais e espaços religiosos, apresentando a formação do corpo no ambiente cultural e a importância de suas “falas”, identificando as expressões de fé que o corpo emite e como se manifesta com o “outro mundo”. Nosso recorte se restringirá à romaria do Senhor do Bonfim, festividade que ocorre todos os anos entre a primeira e segunda quinzena de agosto no município de Natividade, interior do Tocantins. Embora a cidade possua 9 (nove) mil habitantes, no período da festividade esse número sobe vertiginosamente e a população que reside momentaneamente no povoado atinge a casa dos milhares.

Pretende-se, nesta análise, abordar o corpo a partir da comunicação, como importante elemento natural para estabelecer contato com o transcendente. Ou seja, observar a atuação do poder da crença sobre o corpo e evidenciar como este corpo reage diante de sentimentos de fé e religiosidade, a partir do envolvimento com o sagrado.

Para tanto, nessa pesquisa, possível após aprovação no Comitê de Ética em Pesquisa (CEP-UEG) sob o protocolo de número CAAE 83369618.2.0000.8113, dialogaremos com alguns representantes da história cultural, pois no itinerário da investigação conceitual e metodológica os conceitos de representação, práticas sociais e sensibilidade nos auxiliam a compreender os sentidos e simbologias atribuídos ao corpo ritualizado pelos fiéis nas festividades religiosas em Natividade (TO).

Referimo-nos aos corpos dos devotos, mais especificamente às representações em torno de seus corpos, que, embora seja o de algumas romarias Brasil afora -, torna-se por vezes aporte de outras dimensões de estudo, entrando sempre a reboque nas pesquisas relacionadas à religião. Por conta das justificativas supracitadas e por compor um dos aspectos da vida social, este estudo se propôs a voltar ao núcleo da romaria do Bonfim nativitana e analisar as representações/sentidos que esses corpos, agora ritualizados, produzem, em suas expressões obrigatórias de sentimentos e demonstrações de fé, através de atos e ações.

Por essa razão, quando se trata de pesquisas sobre eventos religiosos, é muito comum o estudo do evento em si, das suas estruturas gerais, ornamentais e simbólicas. Foca-se no religioso das manifestações e quase sempre se cai no caráter narrativo da cerimônia. Nesta pesquisa, interessou-nos retomar um objeto um tanto quanto esquecido nas manifestações religiosas populares e que, apesar de sua inquestionável importância nos folguedos, é relegado ao último plano.

O comportamento do corpo no religioso

Em primeiro momento, temos que para os autores do cânone que estudam a religião, esta se trata de um fenômeno profundo, envolvente e real que extrapola a simples denominação do senso comum de ir à igreja e/ou ter um credo ou uma crença. Logo, esse entendimento nos ajuda a dar outra dimensão para o sentido da palavra.

E, para adentrar no assunto, é preciso definir o que é ou o que caracteriza a religião, trabalhando com algumas concepções teóricas. Há pelo menos duas origens etimológicas do termo. A primeira e mais comum entre os autores, *religio*, formada pelo prefixo latino *re* (“outra vez, de novo”) e o verbo *ligare* (“ligar, unir, vincular”), sou seja, “religar, ligar

de novo”; A segunda é *relegere*, que em latim significa “reler, visitar” (Chauí, 2009) ou se refere “ao costume das pessoas religiosas em dar especial atenção às coisas divinas e de reler seus livros sagrados com devoção” (Cícero, 2009, apud D’Pass, 2016). Em suma, em Chauí (2009), a religião é útil para estabelecer ligação entre os seres humanos e as divindades, e para nossa cultura ocidental, torna-se um sistema explicativo da realidade. Ressalta ainda que, em ambas, os arranjos teóricos apresentados demonstram uma evidente preocupação com a busca da conexão com o “outro mundo”; procura-se, portanto, estabelecer uma comunicação com o “outro mundo”. Diante do fenômeno, muitos teóricos da religião tentaram encontrar um cerne para explicá-la. É o caso de Rubem Alves, cuja visão remete a uma religião como “teia de símbolos, rede de desejos, confissão da espera, horizonte dos horizontes, a mais fantástica e pretensiosa tentativa de transubstanciar a natureza” (Alves, 1981, p. 22). É, portanto, um conjunto de símbolos que projeta o invisível em forma de visível para dar sentido ao mundo e evitar o caos. Nessa linha de pensamento, Alves (1981) e Croatto (2001) convergem.

Igualmente, Rudolf Otto (2007) enxerga a religião a partir de um elemento que, a seu modo de ver, é comum a todas elas: o sagrado. O teólogo tentou resgatar seu emprego originalmente, denominando-o de *numinoso*. O sagrado numinoso é algo fascinante e terrível, que inspira, concomitantemente, temor e veneração, e está na base da experiência religiosa da humanidade. De acordo com Rudolf Otto, “o que me apavora me atrai” (Otto, 2007, p. 68). Nessa vertente de mistério, que é ao mesmo tempo atraente e assustadora, Jostein (2000) destaca que o sagrado descreve a natureza da religião e o que ela tem de especial. Para ele, a religião sempre teve um aspecto intelectual, já que o crente tem ideias bem definidas sobre como a humanidade e o mundo vieram a existir, sobre a divindade e qual o sentido da vida.

Sustentando as análises, abordamos Mircea Eliade (1992), um dos maiores nomes dos estudos da religião, que, do mesmo modo, se ocupou em definir o que é religião. Nos postulados do autor, a religião deve ser entendida para além da materialidade instituída do mundo secular e a partir das experiências religiosas. Eliade (1992) cunha o termo *hierofania*, que a estabeleceu como “a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore” ou “para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo”, que, segundo ele, trata-se da “manifestação de algo ‘de ordem diferente’ - de uma realidade que não pertence ao nosso mundo - em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo ‘natural’, ‘profano’” (Eliade, 1992, p. 13).

Portanto, é no tempo hierofânico que o sagrado se manifesta, se revela e proporciona a experiência religiosa no praticante do credo. É o tempo hierofânico o exato momento do *clímax*, que proporciona vivências diversas, mesmo que os sujeitos não compartilhem o mesmo ambiente físico. E, pela ótica de Croatto (2001), a religião se faz através de elementos importantes para o processo, como símbolos, mitos, doutrinas e ritos. Atentemos a esses últimos. Os ritos são a manifestação gestual da religião, as formas de expressão religiosa, uma vez que

A palavra por si só não expressa totalmente o ser humano, o que não se reduz à boca para falar ou ao ouvido para escutar, ou à vista para ler. É também um corpo completo, ele tem mãos para gesticular e pés para caminhar ou pernas para dançar. Pode inclinar-se, dar ou juntar as mãos, manipular as coisas, deitar no chão ou subir uma

escada, sentar ou ficar de pé. Se observarmos bem, somos mais gestos do que palavras. Por esta razão, o *homo religiosus* sempre soube expressar sua vivência do sagrado por meio do gesto físico, do qual surge o rito. O rito é, portanto, mais uma das linguagens típicas e essenciais para a experiência religiosa universal (Croatto, 2001, p. 327).

Por assim ser, conforme o autor, rito é símbolo como ação em sequência, gesticulação, tornando-se, como o símbolo, também uma linguagem primária da experiência religiosa. Esse conjunto de gestos imita o que fizeram os deuses, e que a comunidade os expressa; por vezes, os espetaculariza. Dessa forma, é no rito que a repetição daquela ação divina é mimetizada como ato litúrgico e os atos divinos, por sua vez, são atualizados na cena ritual (Croatto, 2001). Leia-se liturgia como a compilação de ritos e cerimônias relativas aos ofícios divinos das igrejas cristãs, nesse caso, a católica.

Croatto (2001) observa que os gestos, por si, não se constituem rito, são apenas gestos. No entanto, quando acionados pela religião, tornam-se gestos sagrados, ritualizados, materializam o rito como “ações religiosas, [que] devem ser compreendidas como tais” (Croatto, 2001, p. 352, grifo do autor). Neste sentido, é em Croatto (2001) também que se busca a base para tratar da função social do rito. Para ele, o rito, como expressão coletiva natural do sagrado, “são fatos puramente mentais, mas eminentemente corporais”; e, além disso, “sua forma característica é a comunitária”, cujo marco social reforça e dá sentido (Croatto, 2001, p. 343).

Dito isto, torna-se evidente que os sentidos dos gestos são normatizados coletivamente, em grupo, conforme o caráter identitário e cultural da comunidade em que o evento se realiza. O contexto e a cultura são elementos importantes para definir o entendimento do que o rito quer exprimir. Na Igreja Católica, por exemplo, o simples fato de ficar de pé ou sentado durante a missa tem uma significação espiritual para o grupo e suas representações. O corpo, como instrumento de expressão de um sentimento de fé em eventos religiosos, estabelece contato com o “outro mundo”.

Consequentemente, é através do corpo que uma súplica, uma oração, um clamor e um louvor tornam-se prece. Em um texto clássico, publicado originalmente em 1909, Mauss dissecou esse fenômeno do campo religioso:

Na prece o fiel age e pensa. E ação e pensamento estão estreitamente unidos, brotam em um mesmo momento religioso, num único e mesmo tempo. Esta convergência, aliás, é totalmente natural. A prece é uma palavra. Ora, a linguagem é um movimento que tem um objetivo e um efeito; é sempre no fundo um instrumento de ação. Mas, age exprimindo ideias, sentimentos que as palavras traduzem para o exterior e substantificam. Falar é, ao mesmo tempo, agir e pensar (Mauss, 1974, p. 103).

O corpo, deste modo, é pensado e utilizado como instrumento, que introduz, proporciona e configura a obtenção de contato íntimo com a divindade. Em recente estudo, Adriana Weege (2008) reforça a importância do corpo na ambiência religiosa ao afirmar que as experiências do ser humano no mundo somente se tornam possíveis se estiverem imbricadas com a experiência corporal.

Em suma, a comunicação entre consciências via gesticulações desenha o mundo para os sujeitos envolvidos e faz emergir, assim, a experiência perceptiva do mundo ou experiência do corpo próprio. Enfim, nessa esteira de pensamento, visualiza-se o corpo como importante elemento que intermedeia a comunicação com o divino.

Corpo e comunicação: expressando desejos e sentimentos

O corpo é essencial à comunicação humana, tanto que, segundo estudos realizados, descobriu-se que 93% da comunicação são feitas através do corpo (Pease; Pease, 2005). No contexto de observação, há pelo menos três classes de movimentos corporais: os de postura, os faciais e os gesticulares. Neste artigo, o foco prioritário de nossas análises serão os movimentos gesticulares.

A gesticulação é uma eficaz forma de linguagem corporal, repassada de geração a geração e, portanto, amplamente utilizada em diversos eventos religiosos em todo o Brasil. A citação de Adriana Weege conduz a esse pensamento e ilustra com precisão ao assegurar que o corpo

Está em evidência nos “prazeres” proporcionados pelo consumo, pelos bailes, pelos objetos eletroeletrônicos, brinquedos, bem como pela mortificação através dos eventos sacros e a partir de cada uma das faculdades de perceber as impressões exteriores, isto é, a saber, visão, audição, olfato, paladar e tato. [...] Por meio da inCORPOração o ser humano vai assimilando e se apropriando dos valores, normas e costumes sociais (Weege, 2008, p. 41 e 55, grifo nosso).

É esse mesmo corpo que introduz o participante na lógica do evento e estabelece a fronteira de contato entre o mundo secular e o mundo do fenômeno religioso: o sagrado. A irrupção do sagrado ocorre por meio da penitência. Desse modo, o corpo introduz o sujeito na cena do movimento sagrado, nos dizeres de Martino (2016), se constitui como fronteira de contato com o mundo e o sagrado, já que:

Todos os sentidos estão nele, desde a extensão e maleabilidade quase infinita da pele até os detalhados modos de ver ou ouvir. A percepção imediata, primária, daquilo que está ao redor só pode existir quando passa pelo corpo: seria possível dizer que a experiência mental do ambiente externo, isto é, a maneira como a mente entende a realidade, é mediada pelo corpo. O corpo, um meio, uma mídia (Martino, 2016, p. 116).

Bem como a participação do corpo na liturgia é essencial. Duarte (1996) concorda que a celebração litúrgica passa necessariamente por ele; os gestos simbólicos são sinais sensíveis e o canal indispensável para manifestação da fé é a expressão corporal. Brandão (2004), por sua vez, identifica tais formas de agir como gesto cerimonial, que é, ao mesmo tempo, eloquente (convincente) e dramático (emocionante). Para esse autor, são elementos festivos repetidos anualmente que a “memória pessoal e coletiva não deseja esquecer” (Brandão, 2015, p. 70).

A linguagem do corpo expressa o que pensamos, sentimos e passamos. Os primeiros gestos da liturgia, enumerados por Motta (1999), são: o sinal-da-cruz, o beijo, andar em procissão, bater palmas, ajoelhar, inclinar a cabeça, fazer reverência¹, ficar de pé, sentar e ouvir com atenção, dar e elevar as mãos, dar o abraço da paz e abençoar. Além disso, durante a celebração, a posição dos fiéis exerce, do mesmo modo, função importante e revela seus sentimentos. Motta (1999) apresenta as principais posições dos fiéis durante as missas:

¹ Reverenciar e venerar são palavras sinônimas para os católicos, mas venerar pode ser entendido como “reverência às imagens dos santos e dos anjos” (Ueda, 2017, p. 03) ou “honrar uma pessoa ou um objeto que nos remete a Deus” (Botelho, 2017, p. 01).

A posição de pé é o gesto de quem ouve o evangelho, pronto para praticá-lo. De joelhos, pé sinal de reverência, adoração, humildade e penitência. Sentados, para ouvir e meditar. Com as mãos levantadas, em sinal de oração e súplica. De mãos dadas, união entre irmãos. Mãos postas juntas, sinal de oração, piedade. Para comungar, o fiel fica com a mão esquerda aberta para a direita, com a palma virada para cima, na frente do corpo, à altura do peito. O ministro coloca a hóstia sobre a palma da mão esquerda aberta e com a mão direita o fiel a eleva até a boca, respondendo: “Amém” (Motta, 1999, p. 40).

Igualmente, seguindo esse limiar, Rubem Alves (1983) também compartilha algumas pistas de que é impossível fazer religião sem a presença do corpo e suas gestualidades. Ao fazer uma analogia, diz: “o homem, diferentemente dos demais animais [irracionais] que é o seu corpo, *tem* o seu corpo. Não é o corpo que o faz. É ele que faz o seu corpo” (Alves, 1983, p. 16, grifo do autor).

Dessa forma, Rubem Alves demonstra que o homem possui domínio sobre a natureza, conseqüentemente, sobre seu corpo, e, ao transformá-lo, o corpo é transmutado de entidade da natureza para criação da cultura - nome que se dá aos mundos que os homens imaginam e constroem. De certo, ao designar um dos conceitos de religião como “a mais fantástica e pretenciosa tentativa de transubstanciar a natureza”, Rubem Alves inclui na lista dos itens extraordinários que a compõem: “os gestos, os silêncios, os olhares” (Alves, 1983, pp. 22-23); cujos mesmos possuem propriedades especiais por estar na lógica do mundo sagrado, conferindo-lhes aura misteriosa e poder. Além disso,

Têm eficácia própria e são, praticamente, habitantes do mundo da natureza. Nenhum [...] gesto, entretanto, é encontrado já com as marcas do sagrado. O sagrado não é uma eficácia inerente às coisas. Ao contrário, [...] [os] gestos se tornam religiosos quando os homens os batizam como tais. [...] Com seus símbolos sagrados o homem exorciza o medo e constrói diques contra o caos. [...] (Alves, 1983, pp. 23-25, grifo do autor).

Ainda referindo-se ao corpo, Alves (1983) lembra que, quando o indivíduo toca nos símbolos em que se dependura, o corpo todo estremece, e, para citarmos Otto (2007), arrepiam os pelos. De fato, em uma observação cara a esta pesquisa, Alves (1983) destaca que, ao adentrar no mundo sagrado, o ser humano descobre que uma transformação se processa, e “a linguagem se refere a coisas *invisíveis*, coisas para além dos nossos sentidos comuns que, segundo a explicação, somente os olhos da fé podem contemplar” (Alves, 1983, p. 25, grifo do autor). Reiteramos que o corpo ocupa um lugar central dentro das festas populares católicas brasileiras e ganha destaque durante as festividades religiosas.

Quer dizer, no interior da pessoa brota a semente da religião, mas é a vida social que se constrói em formas comunicativas. Ou seja, as formas comunicativas são inerentes ao corpo físico e o perpassam graças à sua capacidade de simbolização/comunicação, que dá sentido às vivências individuais e coletivas. Neste aspecto, as festividades de santos são eventos onde tais modelos podem ser observados.

Para a boa fluidez no espaço sagrado, os ritos relacionados ao corpo dos fiéis precisam ser explicados com base nas suas significações e importâncias. Orar com o corpo conduzindo nele todos os sentimentos possíveis é também dar vida ao que sente o romeiro. O corpo fala, sente e exprime os mais profundos sentimentos, como já destacamos no tópico anterior. Carecemos ir além nessa caminhada. Conforme vimos, os autores nos trazem a questão do corpo no contexto religioso e nos auxiliam na tentativa de entendermos melhor tal relação.

Assim, sobre a luz da história seguiremos Roger Chartier (1990), que em sua obra, salienta que a representação transporta dois sentidos. No primeiro, permite ver uma coisa faltante, um objeto ausente através de sua substituição por uma “imagem” capaz de reconstituí-lo em memória e de figurá-lo tal como ela é, supondo, uma distinção radical entre aquilo que representa e aquilo que é representado, o signo visível e o referente significado, uma imagem presente e um objeto ausente.

O segundo sentido de representação reside na lógica espetacular², pois, segundo o autor, é a exibição de uma presença, como apresentação pública de algo ou de alguém (Debord, 1997). As práticas complexas, múltiplas e diferenciadas constroem o mundo como representação, já que nossa mente é capaz de perceber o mundo formado por fenômenos (Chartier, 1990).

Ao tratar do assunto, Roger Chartier (2015) afirma que as representações não são simples imagens, sejam elas verdadeiras ou falsas, de uma realidade que lhes seria externa, pois “elas possuem uma energia própria que leva a crer que o mundo ou o passado é, efetivamente, o que dizem que é” (Chartier, 2015, p. 52). Dito de outro modo, as imagens possuem uma força que as fazem importantes e saturadas de valor real.

Por outro lado, Stuart Hall (2016) apresenta o conceito de representação como parte essencial do processo pelo qual o sentido é produzido e trocado entre os membros de uma cultura e assegura ainda que ela envolve o uso da linguagem, de signos e imagens que respondem por ou representam coisas. “É a produção do sentido dos conceitos da nossa mente pela linguagem” (Hall, 2016, p. 03).

A representação conecta três elementos: “coisas”, conceitos e signos. Nesse contexto, Hall (2016) entende a linguagem de forma ampla e inclusiva. São os sistemas de escrita e fala, imagens visuais (independentemente de como são produzidas), expressões faciais/gestos e convenções sociais (festas, semáforo, moda), que carregam e expressam sentidos. Inclui também qualquer som, palavra, imagem ou objeto que funciona como um signo.

Em seguida, Hall (2016) apresenta a representação sob três enfoques: reflexiva/mimética, intencional e a construcionista/construtivista. Na reflexiva, o sentido repousa no objeto, pessoa, ideia ou evento, para provocar reflexão, e o sentido verdadeiro já existe no mundo. Na abordagem intencional, a linguagem expressa o sentido pessoal do emissor (falante, escritor, pintor), o que ele quis expressar. Dito de outro modo, o autor/interlocutor impõe seu único sentido no mundo pela linguagem.

Hall (2016) se estende na terceira perspectiva, a construcionista, cujo sentido é construído *na* e *pela* linguagem. As duas primeiras análises, para o autor, apresentam falhas na medida em que as fontes são esgotadas, únicas e “nem as coisas nelas mesmas, nem os usuários individuais da linguagem podem fixar o sentido na linguagem” (Hall, 2016, p. 13). Segundo Hall (2016), “as coisas não *significam*, mas nós que *construímos* sentido, usando sistemas representacionais – conceitos e signos” (Hall, 2016, p. 13, grifo do autor). Em sua opinião, o terceiro elemento da representação é o mais acertado por reconhecer o caráter público e social da linguagem e concentrar significativo impacto nos estudos culturais.

2 O sentido de espetáculo foi cunhado pela primeira vez por Guy Debord (1997) no livro *A Sociedade do Espetáculo*.

O sentido não está no objeto ou pessoa ou coisa, e nem está na palavra. Somos nós que fixamos o sentido tão firmemente que, depois de um tempo, ele parece natural e inevitável. *O sentido é construído pelo sistema de representação.* Ele é construído e fixado pelo código, que estabelece a correlação entre nosso sistema conceitual e nossa linguagem (Hall, 2016, p. 08, grifo do autor).

Sendo assim, para Hall (2016) “a representação é uma prática, um tipo de ‘trabalho’, que usa objetos materiais e efeitos” e, no entanto, “o *sentido* depende não da qualidade material do signo, mas de sua *função simbólica*” (Hall, 2016, p. 14, grifo do autor). O autor alerta não querer incentivar a negação da existência do mundo material, reafirma que não é este mundo que transmite sentido, porém, que os atores sociais usam os sistemas conceituais de sua cultura e o linguístico e outros sistemas representacionais para construir sentido (Hall, 2016).

Seguindo os passos de Chartier (2015) e Hall (2016), adicionamos o pensamento de Sandra Pesavento (2006), que vê as representações como presentificação de ausências, re-apresentação do mundo e “de *ser e não ser* a coisa representada, compondo um enigma ou desafio (Pesavento, 2006, p. 49, grifo do autor). Para ela, as figuras do representante e representado guardam entre si relações de aproximação e distanciamento, de substituir, ainda que momentaneamente, o objeto distante/ausente (no tempo e/ou no espaço), mas que tem igual carga de valor imaginário. Elas são

Construídas sobre o mundo, [e] não só se colocam no lugar deste mundo, como fazem com que os homens percebam a realidade e pautem a sua existência. São matrizes geradoras de condutas e práticas sociais, dotadas de força integradora e coesiva, bem como explicativa do real. Indivíduos e grupo dão sentido ao mundo por meio das representações que constroem da realidade (Pesavento, 2005, p. 24).

Demonstrando certa convergência ao que pensa Hall (2016), Pesavento (2006) também assegura que o mundo real será sempre o referente das representações. Segundo a autora, “o imaginário existe em função do real que o produz e do social que o legitima; existe para confirmar, negar, transfigurar ou ultrapassar a realidade” (Pesavento, 2006, p. 50). O imaginário se compõe de representações sobre o mundo do vivido, do visível e do experimentado, mas também sobre os sonhos, desejos e medos de cada época, sobre o não tangível nem visível, mas que passa a existir e ter força de real para aqueles que o vivenciam (Pesavento, 2006).

Dessa forma, Pesavento (2005, 2006) reforça, em ambos os textos, a necessidade de se pensar a representação como a apresentação de algo novo, que recoloca uma ausência e torna sua presença em algo sensível. Não se trata de copiar o real, mas construir uma imagem perfeita a partir dele, guardando relações de semelhança, significados e atributos que remetem ao oculto/representado. Destaca ainda dois tipos de representação: uma de substituição/delegação de poder/atributos; e outra, cara a esta pesquisa, que se refere à “exposição de uma imagem, que substitui algo/outro, ou mesmo pela exibição de objetos ou ainda por uma *performance*³ *portadora de sentidos que remetem a determinadas ideias*” (Pesavento, 2005, p. 25, grifo nosso). Neste deslocamento de sentido,

3 Embora o conceito de performance ainda esteja em construção, entendemos aqui como a execução de uma ação pelo corpo e é equivale a representação, espetáculo ou atuação.

As representações são também portadoras do simbólico, ou seja, dizem mais do que aquilo que mostram ou enunciam, carregam sentidos ocultos, que construídos social e historicamente, se internalizam no inconsciente coletivo e se apresentam como naturais, dispensando reflexão. Há, no caso do fazer ver por uma imagem simbólica, a necessidade da decifração e do conhecimento de códigos de interpretação, mas estes revelam coerência de sentido pela sua construção histórica e datada, dentro de um contexto dado no tempo (Pesavento, 2005, p. 25).

Em continuidade a essa ideia, temos que a representação, como já explicitado, não precisa de explicação, se é real ou não. Ela tem a capacidade de construir um mundo paralelo de sinais no qual as pessoas vivem; mobiliza e produz reconhecimento e legitimidade social, colocando-se no lugar da realidade que representa (Pesavento, 2006, 2004). A representação é, portanto, uma das estratégias da história cultural no intuito de decifrar a realidade do passado que os homens expressavam a si próprios e seu mundo.

Portanto, na história cultural há, também, o conceito de sensibilidade, a faculdade do sentir (emoção, sentimento, alegria). Pesavento (2004) reitera que o historiador pretende atingir “as *sensibilidades de outro tempo* e de um *outro no tempo*, fazendo o passado existir no presente” (Pesavento, 2004, p. 02, grifo do autor). Ou seja,

As sensibilidades corresponderiam a este núcleo primário de percepção e tradução da experiência humana no mundo. O conhecimento sensível opera como uma forma de apreensão do mundo que brota não do racional ou das elucubrações mentais elaboradas, mas dos sentidos, que vêm do íntimo de cada indivíduo. As sensibilidades compete essa espécie de assalto ao mundo cognitivo, pois lidam com as sensações, com o emocional, com a subjetividade (Pesavento, 2005, p. 35).

São elas que “representam” as sensações, os sentimentos, as emoções, o lado subjetivo das pessoas, que não obedece à racionalidade, mas que está fundamentado em outras lógicas e princípios; que oscila da percepção individual à sensibilidade partilhada. Ou seja, está intimamente ligado às relações sensíveis do *eu* com o mundo e se refere ao que emociona, ao que passa pela experiência, pelas sensações. “O *punctum*⁴ opera como uma ferida, [...] que nos atinge profundamente e frente ao qual não ficamos indiferentes” (Pesavento, 2004, pp. 02-03, grifo do autor).

O grande desafio do pesquisador historiador, segundo Pesavento (2004), é encontrar a tradução externa das sensibilidades geradas a partir da interioridade dos indivíduos. “Mesmo as sensibilidades mais finas, as emoções e os sentimentos, devem ser expressos e materializados em alguma forma de registro passível de ser resgatado pelo historiador” (Pesavento, 2004, p. 07).

Estendemo-nos nas explicações de Pesavento (2004) para demonstrar a importância do efêmero, dos acontecimentos únicos e singulares e por sugerir meios de quantificá-los, tomando como base as marcas de historicidade. Assim, reforça-se que “mesmo as sensibilidades mais finas, as emoções e os sentimentos devem ser expressos e materializados em alguma forma de registro passível de ser resgatado pelo historiador” (Pesavento, 2005, p. 73).

⁴ No aspecto fotográfico, refere-se à própria subjetividade do receptor, “que parte da cena, como uma flecha, e vem me transpassar. [...] É esse acaso que, nela me punge (mas também me mortifica, me fere)” (Barthes, 1984, p. 46).

O lugar e as expressões do corpo ritualizado na romaria de Natividade

Os conceitos apresentados até aqui são importantes para nossa investigação, dando-nos competência no entendimento de como um objeto se torna sagrado para uma comunidade a partir de um rito/mito que se estende por gerações. Assim, a representação é uma forma de voltar no tempo, relembrar um ente/divindade, que, apesar do tempo escoado, ainda vive nas memórias, na cultura e na religião de um povo. Dito isso, partimos para as materialidades desta análise realizada no Bonfim.

Como procedimento inicial, aplicamos questionários no povoado durante os festejos do Bonfim, pensando em quantificar e materializar os sentimentos e as emoções diante da imagem dele. O questionário foi estruturado com questões abertas e questões fechadas. As 22 perguntas⁵ eram divididas em quatro eixos: identificação, vivência na romaria, diante do santo e pós-evento. O método de tratamento dos dados se deu, primeiramente, pela leitura e análise dos mesmos, categorizando-os e os agrupando numa base de dados, visando uma adequação aos objetivos e às hipóteses da investigação.

A aplicação dos questionários se deu entre os dias 12 e 14 de agosto de 2018 e foram ouvidos 49 sujeitos, autodeclarados romeiros, sendo 22 homens e 27 mulheres, com faixa etária igual ou superior a 40 anos. No caso de pessoas que não se reconhecessem em ambos os gêneros (masculino e feminino), o questionário também constava a alternativa “outros”.

Durante a aplicação dos questionários, percebeu-se que, entre as práticas mais comuns realizadas pelos fiéis diante do *fac-símile* do Bonfim no Santuário, estão, nesta ordem: ficar de joelhos, fazer o sinal da cruz, depositar uma oferta, erguer ou juntar/cruzar as mãos, fazer uma prece silenciosa, fazer novamente o sinal da cruz, levantar-se e sair. Como o Bonfim está localizado na parte alta do santuário, o romeiro precisa subir a escada para chegar até o santo e descer os degraus após a visitação.

Notou-se que muitos demonstram total conhecimento sobre as representações de sua corporeidade e explicam fatos que, para alguns, têm sentido contrário, como o ato de fazer o sinal da cruz. Assim, esse ato significa consagrar-se ou se purificar para estar diante da imagem do Bonfim; portanto, como significado do sinal da cruz é o de “se benzer”, no senso comum, símbolo de proteção contra todos os males, ou, pelo contrário, “desconjurar”, desrespeitar o orago.

Seguindo, identificou-se que alguns fiéis possuem hábitos performáticos por causa de costumes em comum repassados de geração após geração, sem a preocupação real com seu significado. Embora alguns dos entrevistados sequer demonstrem entender o verdadeiro significado das gestualidades ritualizadas, as representações corporais se mostram genuínas para o *homo religiosus* nesse contexto, sertanejo e religioso.

Nosso intuito, em relação ao significado das performances mais comuns diante da imagem do Bonfim nativitano, foi a de analisar, se de fato os romeiros tinham conhecimento e saberiam explicar o que cada uma delas significava para eles. Para tanto,

5 Perguntas como renda familiar, idade, profissão, objetivos em participar da Romaria, permanência no povoado, maneiras de orar e os sentidos atribuídos às gestualidades diante da imagem do Bonfim compuseram o documento.

propusemos a explicação de algumas performances, sendo: olhar para a imagem do Bonfim, ajoelhar-se, sinal da cruz. O olhar, segundo os romeiros, significa que este estaria intimamente ligado à contemplação, tanto da presença de Deus (embora reconheçam que se trata de uma estátua natural, porém com poderes sagrados), quanto da semelhança com ele, uma vez que veem o próprio Deus refletido na imagem. Por análise, entendemos que é uma forma de relembrar o sacrifício de Jesus Cristo no calvário, ao que nos parece que o aspecto visual está muito relacionado ao resgate da memória.

As respostas obtidas na aplicação dos questionários demonstraram que o primeiro gesto de quem chega diante do *fac-símile* do Bonfim é o olhar para o Bonfim, um corpo em sacrifício, que é a figura central do Santuário. Para Evaristo Eduardo de Miranda (2000), as “janelas da luz”, ou os olhos, são fundamentais para a memória, visto que o ser humano retém na memória cerca de 83% do que vê, pois “o humano possui um par de olhos para chegar à visão de Deus” (Miranda, 2000, p. 255) e que os olhos são símbolos de atenção e intenção.

Assim, cada olhar ou “termômetro espiritual”, nos termos de Miranda (2000), tem um significado, e no contexto religioso são comuns olhares de amor, humildade e fé. Concordamos com Aldazábal (2005), que afirma que o olhar de fé põe os romeiros em uma situação de proximidade, atenção e celebração - já que os olhos também celebram. Assim como é de concentração, uma vez que ao fechá-los podemos ter uma visão interior da fé.

Decorrente disso, no Tocantins trata-se do reconhecimento da superioridade do Bonfim em relação ao romeiro e também convencionalmente é utilizada como força de uma saudação cordial. Tomemos emprestadas as palavras de Aldazábal (2005), para dizer que a genuflexão é o “sinal de penitência em sua expressão máxima” (Aldazábal, 2005, p. 184). Assim,

Quem ora de joelhos reconhece a grandeza de Deus e sua própria fragilidade. Faz-se pequeno diante do Todo Santo: não é essa a atitude fundamental da fé cristã? Aquele que se ajoelha diante de Deus com humildade, certamente não se sente envergonhado nem humilhado, e em consciência, não se tem por escravo. É um filho, é livre, pela misericórdia de Deus: todavia, nunca esquece sua condição frágil e sua dependência total de Deus (Aldazábal, 2005, pp. 183-184).

Há ainda outra prática que envolve a utilização dos joelhos, a prostração. Conforme Aldazábal (2005), a prostração é sinal de penitência em sua expressão máxima, ao passo que “não deveríamos deixar desaparecer esse sinal tão eloquente de nossa atitude de aniquilamento diante de Deus” (Aldazábal, 2005, p. 185). Dito isso, podemos considerar que há uma intenção do despertar da piedade e do amor justificando a adoração de joelhos. A demonstração da pequenez do romeiro, da grandeza de Deus e o pedido de perdão ritualizado são alguns dos significados apresentados a partir da utilização do joelho durante as orações. “O orar de joelhos é uma atitude corporal que nos convida a nos sentir pequenos, pecadores, limitados, e ao dirigir-nos a Deus a partir de nossa pequenez” (Aldazábal, 2005, p. 257).

Outro gesto comum diante da imagem no santuário é fazer o sinal da cruz. Aldazábal procurou encontrar o significado deste gesto, demonstrando, primeiramente, a importância da simbologia e a lição do cristianismo para os cristãos (Aldazábal, 2005). Nosso

foco será sobre o sinal da grande cruz feito pela pessoa com suas mãos sobre si mesma, sobre seu próprio corpo⁶ (da testa ao peito e do ombro esquerdo ao direito).

Nesse sentido, o homem exerce sua corporeidade em toda a sua complexidade. O corpo se faz presente por inteiro nesse contato com o sagrado, e se torna, também, território do sagrado. Por meio do corpo, o homem expressa os gestos simbólicos e os sentimentos religiosos. Porém, essa comunicação só será efetiva se aliarmos gesto (ação) e palavra (teoria) e nos convertermos totalmente em linguagem corporal.

Quando os gestos tornam-se mecânicos, diante de Deus, somos incoerentes; pois falta sintonia entre o que deveríamos expressar e ao que realmente expressamos. Embora repetitivos, esses movimentos rituais não podem esvaziar-se de sentido; é necessário que sejam autênticos, genuínos e alimentem a fé interior. Em suma, o corpo em movimento é sinônimo de força comunicativa.

Além disso, questionamos aos romeiros quais motivos os levaram a frequentar as festividades do Bonfim. Nesse item, levamos em consideração que uma mesma pessoa poderia responder a mais de uma alternativa: um total de 47 pessoas afirmou que se sentiam bem no povoado, 37 pessoas asseguraram que se identificavam com a romaria, 34 pessoas destacaram que apesar da distância de sua residência, faziam questão de participar da romaria; 5 pessoas foram para o Bonfim por escolha própria, 3 pessoas foram convidados por amigos e parentes; outras 3 pessoas afirmaram que moram em Natividade ou cidades vizinhas, o que facilitava a presença no evento.

Tivemos ainda a curiosidade em saber o tempo de permanência dos romeiros no povoado. A maioria dos entrevistados afirmou que ficavam poucos dias nos festejos. Logo, nossa amostra sobre tempo participando do festejo, tivemos que, 1 romeiro afirmou que ficavam mais que 6 dias (2%); 8 romeiros ficavam 6 dias (16%); 8 romeiros ficavam 5 dias (16%); 10 romeiros ficavam 4 dias (21%); 6 romeiros ficavam 3 dias (13%); 9 romeiros ficavam 2 dias (18%); e 7 romeiros ficavam apenas 1 dia (14%).

No aspecto “Diante do Santo: Santuário e Missas Especiais”, perguntamos aos devotos do Bonfim de Natividade como eles se colocavam/se expressavam quando seus corpos estavam posicionados defronte à imagem do Bonfim. As performances corporais mais comuns diante do Bonfim, afirmaram eles, eram: fazer o sinal da cruz (“se benzer”, como dizem os romeiros), ajoelhar (genuflexão), rezar (orações católicas como Pai Nosso e Ave Maria, bem como as de agradecimento e pedido), levantar/juntar/cruzar as mãos, ofertar (“dá esmola”, como costumam responder os mais humildes) e fechar os olhos, atos realizados e citados, respectivamente, por 43, 29, 25, 17, 16 e 14 dos fiéis entrevistados. Na sequência, ficaram assim distribuídos aqueles gestos rituais com menos de 10 citações pelos participantes: pôr as mãos no coração (9), chorar emocionado (6), fica de pé (4), subir a escadaria do Santuário de joelhos (3), e, em menor grau: chegar descalço (1), baixar a cabeça (1) e fazer menção de querer tocar na imagem (1)⁷.

No mesmo grupo de perguntas, questionamos se durante a participação no evento, algumas reações eram despertadas no corpo do (a) romeiro (a). Como foram citações,

6 Há ainda o sinal-da-cruz feito por outras pessoas sobre nós, como é o caso do batismo e das bênçãos.

7 Sobre o tema, Pedreira (2004) destacou que todas essas práticas simbolizam “a imagem da fé que cada um traz no fundo do seu coração, neste profundo renovar da fé e esperanças” (Pedreira, 2004, p. 80).

alguns dos sujeitos pesquisados responderam mais de uma alternativa. Os resultados ficaram assim: tranquilidade, 46 citações; bem-estar, 45; calma, 45; despreocupação, 44; vale a pena qualquer sacrifício, 30; fadiga devido ao calor, 7; cansaço/exaustão, 4; ansiedade /expectativa, 2; e outro, 1. A última resposta foi dada por um participante que afirmou: “não senti nada”.

Quando questionados em relação a algum incômodo durante a romaria, entre “sim” e “não”, a última alternativa ganhou força e foi citada por 36 dos entrevistados. Um participante, ao ser questionado, afirmou “não”, mas a justificativa de que nada o incomoda porque “essa terra é santa” em muito se avizinhou do tom de “sim”. Por outro lado, 13 entrevistados relataram estar incomodados especialmente com o calor (a “quentura”, no bom “tocantinês” de outro participante), tanto de dia, quanto à noite no povoado, conforme nos relatou um participante. Já outro observou que as altas temperaturas são reflexos da ausência de árvores nas ruas do povoado, o que foi constatado pelos pesquisadores. Diante da baixa umidade do ar registrada em agosto, um entrevistado relatou que o corpo fica mais cansado. Um participante deixou entender que o calor, embora incomode, faz parte do sacrifício da romaria, já que o Bonfim é “lugar de se redimir [dos pecados]”.

O olhar está, segundo os romeiros, intimamente ligado à contemplação, tanto da presença de Deus, quanto da semelhança com ele, uma vez que veem o próprio Deus refletido na imagem. Através da tabulação das respostas, muitos responderam que é uma forma de relembrar o sacrifício de Jesus Cristo no calvário, ao que nos parece que o aspecto visual está muito relacionado ao resgate da memória. É “como se fosse um real encontro com Deus”, lembrou um participante; Uma “representação de Deus”, segundo outro. Um terceiro assegurou que “vê o próprio Deus na imagem. Já outro afirmou: “Ele [o Bonfim] me transporta ao próprio Deus”, valorizando, assim, este contato visual. “Me lembra que ele morreu por todos nós”, adiantou um dos entrevistados e “sentimos que estamos na presença de Deus”, completou outro.

Portanto, significa ainda fortalecimento da fé ao relatar que se sentem bem e de coração aliviado e aberto para receber coisas boas após avistá-lo. É também ao vê-lo que surge a necessidade de fazer a primeira reverência/veneração ao Bonfim, agradecê-lo, concentrar-se na romaria e “de entregar a fé aos pés do santo”, conforme nos relatou um participante. “Como Jesus foi ‘judiado’ e prevaleceu, a gente também pode vencer os problemas”, disse, emocionado, outro.

Apesar de conhecer o significado que dá sentido a sua fé, muitos romeiros ainda veem o gesto como “uma obrigação, pela importância do santo”, como disse um dos participantes; simplesmente como uma “missão” para outro, ou ainda “um compromisso”, como destacou dois entrevistados. Outro grupo faz o gesto apenas por imitar os demais fiéis, como parte de um costume teatralizado, como nos assegurou um entrevistado. Um participante afirmou que “não dá vontade [de se ajoelhar]”; já outro disse que “não consegue por problemas de saúde”. Um terceiro expôs que o faz para “imitar os outros”.

Nesse interim, temos que, como fundamental e gestualmente importante, sendo eminentemente católico em várias partes do mundo, fazer o sinal da cruz, no cotidiano da romaria do Bonfim, ora diante da imagem da divindade, ora durante a missa. A maioria dos entrevistados destacou que fazer o sinal da cruz representa “santificar o

corpo” para adentrar a presença do sagrado. Portanto, no contexto religioso, torna-se o “símbolo maior da religião cristã”, mencionado pelos romeiros.

Nesse sentido, o respeito, a humildade e obediência são vistas como uma “preparação para orar”, pois alguns entrevistados alegaram que o sinal da cruz representa uma forma de “benzer o corpo”. No entanto, outros se mostraram contra esse pensamento, alegando que o mesmo gesto ritual é repetido para que os romeiros se livrem das coisas ruins do mundo (maldade, demônio, tentações), o que justificaria sua não realização diante do *fac-símile*, para não “desconjurar”⁸ o Bonfim. Ainda assim, tivemos 1 entrevistado que afirmou, não achar certo, ainda assim revelou que faz o gesto.

Por fim, o toque é a quarta performance, cujo significado também foi fruto de questionamento junto aos romeiros. Para eles, o ato de tocar na imagem representa, inicialmente, um ritual que expressa um cumprimento à imagem e proximidade do romeiro com o Bonfim. É também uma forma de captar o amor presente na imagem e, ao se aproximar para “sentir a presença de Deus”, de acordo com um dos participantes.

De outro modo, o ato de tocar é um gesto capaz de abrir o coração e gerar algumas reações no corpo, como “ampliar a fé”, segundo outro entrevistado e a crença do romeiro no poder do Bonfim, além de incitar bem estar, proteção/segurança e paz espiritual. Outro romeiro ouvido resume que é como “pegar o amor do santo”, ou “como se fosse Jesus”, segundo outro participante.

Para outros, o contato físico significa ainda, pela proximidade, é um ritual para pedido (proteção, bênção), agradecimento por uma bênção/milagre recebidos, bem como uma demonstração de amor, louvor e felicidade do romeiro para com o Bonfim. Muitos não souberam explicar seu significado, como um participante, ou simplesmente se restringiram a dizer se tratar de costume geracional.

Conclusão

Nossa premissa, embora óbvia, de que corpo é um importante “centro de informações”, endossa outra revelação: a de que a religiosidade é elemento fundamental às comunidades. Demonstramos ainda que o corpo é utilizado para dar vida e fé às pessoas, uma vez que suas gestualidades rituais possuem significados os mais diversos para os romeiros; e que as práticas mais comuns realizadas pelos fiéis diante do *fac-símile* na romaria, são, nessa ordem: ficar de joelhos, fazer o sinal da cruz, depositar uma oferta, erguer/juntar/cruzar as mãos, fazer uma prece silenciosa, fazer novamente o sinal da cruz, levantar-se e sair. Essa ideia nos leva a confirmar o que Baitello Junior (2014) afirma: que, na era da iconofagia, ao passo que o indivíduo se alimenta de imagens, ele próprio torna-se alimento delas.

Mediante a análise dos questionários, temos uma multiplicidade de sentimentos que são revelados pelos fiéis frente às práticas vivenciadas na ida ao santuário. Vimos que a representação dos gestos praticados pelos romeiros no ato do encontro com o Bonfim deixa marcas das mais diversas nestes sujeitos. Para alguns, é um momento sagrado, um

8 Na linguagem popular, o mesmo que “desrespeitar”, “ofender”, “amaldiçoar” e “desacatar”.

encontro com Cristo (aqui transfigurado no Bonfim), um compromisso, um elo entre o mundo e a purificação da alma. Outros veem esse momento como tradição, ou seja, hábitos performativos repassados de forma geracional.

No aspecto teórico, as respostas obtidas com o grupo pesquisado apenas confirmam a religação do *homo religiosus* que convive com o numinoso, expressa sua sensibilidade sensorial e compreende a importância da hierofania a partir da observação de visualidades (*fac-símile*, imagens, gestos) carregadas de importância, cujo sentido se assenta no sistema de representações e nas presentificações de ausências muito valorizadas pelos devotos.

Nesse sentido, o sacrifício da ida ao santuário faz com que o fiel mergulhe no simbolismo de uma entrega corporal que não tem a mesma representatividade para todos. Para alguns, a comunhão é o encontro com o sagrado; para outros, obrigação. Ressalta-se que, dependendo da localização dos santuários, os romeiros precisam subir a escada para chegar até ele e descer os degraus, após a visitação; e, que o corpo, ao introduzir o fiel na romaria, o auxilia na expressão de seus sentimentos mais íntimos; nele é por onde perpassam todas as sensações, vivências e experiências. Assim, a passagem diante do *fac-símile* para ver o corpo imolado do santo favorece um contato entre imanente e transcendente.

Não consideramos que as formas como o corpo se comunica foram ensinadas, disciplinadas, teatralizadas. Nosso intuito foi verificar quais são os sentidos e os usos do corpo ritualizado na romaria, e, como desdobramento, analisar se os fiéis entendem o sentido de cada um desses hábitos performativos no contexto religioso e o que de fato elas representam, significam para eles. Percebemos que muitos demonstram total conhecimento sobre as representações de sua corporeidade. A nosso ver, se o romeiro entende o porquê está fazendo aquela performance, então não é algo teatralizado, mas genuíno, verdadeiro para o sentido dado pelo *homo religiosus*.

O pesquisador, enquanto sujeito, trilha inúmeros caminhos. Neles continua sendo um investigador que sempre está atento aos indícios e que não perde de vista as constantes interrogações. Nessas trilhas, o pesquisador vai além do que se vê na busca de entender o que o incomoda no passado. Fazer história é também lutar contra o esquecimento, visto que trabalhamos com a memória cujo esforço é para mantê-la viva. Esta pesquisa nos deixa pistas de como existem diferentes formas de se pensar a crença, a performance corporal e também nos provoca reflexões sobre uma sociedade heterogênea marcada pela avassaladora diversidade religiosa.

Nesse artigo, os resultados obtidos e sistematizados, registram o desejo do pesquisador em decifrar as relações e as práticas religiosas na região do Tocantins, mas também de contribuir para uma reflexão sobre a religiosidade contemporânea. Nesse ínterim, e em nossa concepção, o corpo (aqui entendido como objeto de estudo contemporâneo de inquestionável importância para as ciências sociais) é uma construção social, e faz parte da realização da romaria, dado seu destaque e importância; além de ser produtor de discursos, portador de verdades, um valioso instrumento que os fiéis dispõem para expressar sua fé, e, através dele, nesse ambiente inóspito que é o sertão, transfiguram carne em verbo.

Referências

- ABIB, Jonas. Deus nos dê a Sua graça e a Sua bênção! 2014. Disponível em: <<https://padrejonas.cancaonova.com/mensagem-do-dia/deus-nos-de-a-sua-graca-e-a-sua-bencao/>>;. Acesso em 03 mar 2020.
- ALDAZÁBAL, José. Gestos e símbolos. São Paulo: Loyola, 2005.
- ALVES, Rubem. O que é religião. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- BAITELLO JUNIOR, Norval. A era da iconofagia: reflexões sobre a imagem, comunicação, mídia e cultura. São Paulo: Paulus, 2014.
- BARTHES, Roland. A Câmara Clara: notas sobre a fotografia. Trad. De Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- BOTELHO, André. Qual é a diferença entre venerar e adorar? 2017. Disponível em: <<https://formacao.cancaonova.com/igreja/doutrina/qual-e-a-diferenca-entre-venerar-e-adorar/>>;. Acesso em 07 mar 2020.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. De um lado e do outro do mar: festas populares que uma origem comum aproxima e que um oceano e um cerrado separam. In: OLIVEIRA, Maria de Fátima [et al]. Festas, religiosidades e saberes do Cerrado. Anápolis: Editora UEG, 2015.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. De tão longe venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás. Goiânia: Editora da UFG, 2004.
- CHARTIER, Roger. A história cultural: entre práticas e representações. Trad. de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difusão Editora, 1990.
- CHAUÍ, Marilena. Convite à filosofia. São Paulo: Ática, 2009.
- CHAUÍ, Marilena. Brasil: mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Perseu Abramo, 2000.
- CÍCERO, Marcus Tullius. De Natura Deorum. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2009.
- CROATTO, José Severino. As linguagens da experiência religiosa: Uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2001.
- D'PASS, Alder. A Vida Continua? Sim Ou Não? Rio de Janeiro: Clube de Autores, 2016.
- DUARTE, Luiz Miguel. Liturgia: conheça mais para celebrar melhor. São Paulo: Paulus, 1996.
- ELIADE, Mircea. Mito e Realidade. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

- HALL, Stuart. *Cultura e Representação*. Trad. William Oliveira e Daniel Miranda. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2016.
- JOSTEIN, Gaarder. *O Livro das Religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- MARTINO, Luis Sá. *Mídia, religião e sociedade: Das palavras às redes digitais*. São Paulo: Paulus, 2016.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EPU-EDUSP, 1974.
- MIRANDA, Evaristo Eduardo de. *Corpo, território do sagrado*. São Paulo: Loyola, 2000.
- MOTTA, Susana Alves da (Org.). *Pequeno vocabulário prático de liturgia*. São Paulo: Paulus, 1999.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST: Petrópolis: Vozes, 2007.
- PEASE, Allan; PEASE, Barbara. *Desvendando os segredos da linguagem corporal*. Rio de Janeiro: Editora Sextante, 2005.
- PEDREIRA, Jones Ronaldo do Espírito Santo. *Contas do Meu Rosário*. Porto Nacional: Editora Pote, 2004.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Cultura e representações: uma trajetória*. Anos 90, Porto Alegre, v. 13, n. 23/24, jan./dez. 2006.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & história cultural*. 2ª Edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Sensibilidades no tempo, tempo das sensibilidades*. 2004. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/nuevomundo/229>>. Acesso em 05 mar. 2020.
- UEDA, Natalino. *Adoração, devoção e veneração: existe diferença?* 2017. Disponível em: <<https://formacao.cancaonova.com/igreja/doutrina/adoracao-devocao-e-veneracao-existe-diferenca/>>. Acesso em 12 mar. 2020.
- WEEGE, Adriana. *Viagem ao centro da romaria: o corpo como espaço teológico na Romaria de Nossa Senhora de Salette de Marcelino Ramos*. Dissertação (mestrado em teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, Rio Grande do Sul, 2008.
- Disponível em: http://www.sapientia.pucsp.br/tde_arquivos/34/TDE-2011-10-25T07:59:56Z-11671/Publico/Maria%20da%20Gloria%20Melo%20de%20Souza.pdf. Acesso em: 26 ago. 2013.
- VANSINA, Jan. *A tradição oral e sua metodologia*. *História geral da África*, v. 1, pp. 157-179, 2010.

VAZ, J. C. O Louvor a Maria. Edições Loyola. 2005.

Recebido em: 31/03/2020

Aprovado em: 15/03/2021

Conflito de interesses: Não declarado pelo autor.

Este artigo foi avaliado e aceito por dois pareceristas diferentes.

Editor: Antonio Genivaldo C. de Oliveira