

QUANDO A PEREGRINAÇÃO SE TORNA PRODUTO MIDIÁTICO: NARRATIVA, EXPERIÊNCIA E MIDIATIZAÇÃO NO CAMINHO DE SANTIAGO ¹

Marco Túlio de Sousa ²Ana Paula da Rosa ³

Resumo

Séculos atrás, peregrinos do Caminho de Santiago de Compostela eram desprovidos do contato com o lar por longos períodos enquanto estavam na rota. O relato da experiência era compartilhado com familiares e amigos apenas no retorno. A partir do século XX, telefones fixos, computadores conectados à internet e celulares reduziram o tempo necessário para compartilhamento dessa experiência com o mundo externo. Ao analisar narrativas de peregrinação publicadas na internet (Facebook, blogs), a pesquisa infere que a experiência íntima dos peregrinos converteu-se em produto midiático que, quando em circulação midiática, interfere tanto na construção da narrativa quanto no modo de vivenciar a experiência no Caminho.

Palavras-chave

Mediatização. Narrativa. Peregrinação. Caminho de Santiago.

Abstract

Centuries ago, Camino de Santiago de Compostela's pilgrims were deprived of contact with their homes for extended periods while they were in the way. The report of the experience was only shared with family and friends once they arrived home. In the 20th century, landline telephones, computers connected to the Internet and cell phones reduced the time needed to share these stories with the outside world. Analyzing pilgrimages narratives published on the Internet (Facebook, blogs), this study infers that the intimate experience of pilgrims has become a media product that, when in media circulation, interferes both in the construction of the narrative and in the way the pilgrim lives his/her experience.

Keywords

Mediatization. Narrative. Pilgrimage. Camino de Santiago.

¹ Uma primeira versão deste artigo foi publicada em inglês, na revista Religions, em 2020.

² Professor do curso de Jornalismo da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG - unidade Divinópolis). É doutor em Comunicação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), mestre em Comunicação pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e graduado em Jornalismo pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). É líder do grupo de pesquisa Mediatização e Interfaces (MINTER). E-mail: marcotuliosousa@hotmail.com

³ Doutora em Ciências da Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. É líder do grupo Laboratório de Circulação, Imagem e Mediatização (LACIM) E-mail: anaros@unisinos.br

Introdução

De extrema importância para as comunidades religiosas, as narrativas consistem em elos entre o ato de relatar e o contato com o Sagrado no âmbito simbólico. Ao fazê-lo, constituem-se como referência central pelas quais doutrinas e rituais das religiões se definem. As narrativas também ocupam lugar relevante quando se pensa na transmissão de experiências religiosas. É por meio dos testemunhos que os membros de um grupo religioso expressam o que sentiram e inspiram outros a fazer o mesmo. Mais do que isso, elas colocam em circulação a própria experiência religiosa.

Tendo em vista a inseparabilidade de narrativa e experiência e a relevância desta problemática no contexto religioso, este artigo propõe discutir de que modo o processo de mediação da peregrinação no Caminho de Santiago tem transformado não apenas as formas de narrar esta experiência, mas também de vivê-la. Isto porque a experiência dos peregrinos vem adquirindo, cada vez mais, contornos de um produto feito para circular midiaticamente, portanto, integrando esfera íntima e pública.

Para perceber essas afetações foram utilizadas diversas técnicas de abordagem metodológica, tais como: pesquisa de inspiração etnográfica em uma das rotas de peregrinação, análise de relatos de peregrinos em diversas mídias (blogs, redes sociais, livros) e entrevistas. Nos próximos tópicos essa relação entre narrativa e experiência mediada será explorada. Antes, abordam-se alguns aspectos históricos da peregrinação no Caminho de Santiago.

O ritual de peregrinação

Fazer uma peregrinação corresponde a se colocar em movimento em direção a um lugar sagrado motivado por um forte sentimento (geralmente religioso/ devocional). A motivação do peregrino, o percurso e o destino são seus componentes fundamentais (CARDITA, 2012 p. 197). As peregrinações tradicionalmente emergem a partir de uma hierofania (ELIADE, s.d.), ou seja, da irrupção do Sagrado no mundo: um milagre, uma manifestação sobrenatural, o fato de se preservar algum material sacro. Constituem-se pontos no espaço que funcionam como centros que atraem os fiéis. “A despeito de todo o universo ter sido criado pela divindade, há territórios privilegiados, lugares mais favoráveis à conexão com o divino” (SOUSA, 2021, p. 256). Quando as autoridades religiosas de uma comunidade reconhecem o locus sancti, a peregrinação se institucionaliza. Ritos são criados, normas são estabelecidas e o *communitas* é domesticado (TURNER&TURNER, 2011, p. 68).

Segundo Turner e Turner (2011) e Van Gennep (2013), a peregrinação, como outros rituais, implica viver uma experiência à margem da estrutura social. Tal processo compreende três momentos: separação da sociedade em que o indivíduo está inserido; margem (ou limiar), que se caracteriza pela diluição das posições hierarquizadas que

os sujeitos ocupam na sociedade e imersão na lógica ritualística; e reintegração, quando o participante se insere novamente no meio social de origem, voltando a integrar a estrutura social. Para os autores, trata-se de uma experiência ritualística em que há desconexão com a estrutura social e com o cotidiano.

Para este artigo, importa frisar que o ritual, independentemente do nível de interferência da instituição religiosa, demanda o rompimento com a estrutura da vida cotidiana: o trabalho, a família, os hábitos. Os modos como as experiências ocorrem dependem das características que são particulares de cada peregrinação, o que inclui fatores religiosos, históricos, contextuais e também midiáticos.

O peregrino no Caminho de Santiago

De modo semelhante a outras peregrinações medievais, o Caminho de Santiago está associado à veneração das relíquias de um santo. Segundo a tradição católica, no século IX o ermitão Pelágio avistou luzes estranhas no monte Libredón e ao ir até o local encontrou os restos mortais do apóstolo Tiago Maior e de seus discípulos Atanásio e Teodoro (SINGUL, 1999, p. 35). Rapidamente, a notícia se espalhou transformando a região em um centro de peregrinação, atraindo cristãos de todo o continente europeu.

Muitos eram os motivos que levavam a Santiago de Compostela. Baseados em relatos de peregrinos das Idades Média e Moderna, Barret e Gurgand (1982) distinguem nove motivações, a saber: 1) devoção ao apóstolo e busca da salvação; 2) pedidos de milagres e cumprimento de promessas; 3) penitência eclesiástica; 4) pena civil; 5) obrigação testamentária (uma pessoa delegava em seu testamento que outro fizesse a peregrinação em seu lugar); 6) poder/ petição (diante da impossibilidade pessoal de se peregrinar, encarregava-se outra pessoa da tarefa); 7) ofício (a possibilidade de se peregrinar por outra pessoa acabou por transformar a peregrinação em profissão); 8) coletiva (cidades enviavam grupos para pedir a intercessão do apóstolo); 9) pretexto (para quem precisava de justificativa para se ausentar do lar).

A despeito da variedade de motivações, pode-se dizer que a catolicidade, isto é, a concordância da Igreja com as motivações do peregrino caracterizava o peregrino dessa época. Já o “falso” peregrino correspondia a quem vivia à margem da lei (ladrões, aventureiros) ou pessoas miseráveis que se passavam por peregrinos para obter hospitalidade e esmolas (SINGUL, 1999, p. 61).

O peregrino da contemporaneidade em muito difere do seu correspondente medieval. As motivações tradicionalmente católicas (penitência, promessa, busca por milagres etc) diminuíram consideravelmente. Os dados da Oficina de Acogida al Peregrino de Santiago de Compostela são sugestivos. Dividindo as motivações daqueles que solicitaram o “diploma de peregrino” em “religioso”, “cultural” e “religioso/ cultural” as estatísticas indicam que em 2004, 75% alegaram propósito somente religioso, 20% religioso/cultural e 5% apenas cultural. Já em 2016 nota-se uma inversão: religioso/

cultural: 48%; religioso 44%; cultural: 8%⁴.

Peregrina-se por diversos motivos: religião, espiritualidade, busca de novas experiências, escapar da rotina, esportes, autoconhecimento etc. (AMARO et al 2018; SOUSA, 2020). A mesma pessoa pode fazer a peregrinação tendo mais de uma motivação. Autoconhecimento foi a motivação mais escolhida em questionário aplicado por um dos autores deste texto em sua pesquisa de doutorado (SOUSA, 2020) entre dez opções (religião católica, religião não católica, espiritual, turismo, cultura, trekking/hiking, autorrealização, sair da rotina, auto conhecimento, outro). Quando se repetiu a questão permitindo-se que os peregrinos escolhessem de uma a três opções, a motivação espiritual foi a mais votada (SOUSA, 2020, p. 81-82).

Ou seja, a dimensão religiosa permanece, mas convive com outras. As narrativas dos peregrinos compostelanos também atestam esse aspecto. Seus testemunhos trazem relatos de uma experiência transformadora que sugere a permanência da lógica ritualística descrita por Van Gennep (2013) e Turner&Turner (2011) que compreende a separação, a imersão em um modo de vida diferenciado e a reintegração à sociedade de um indivíduo distinto daquele que “saiu” dela. Nas narrativas publicadas nas redes sociais, o Centro, o santuário, em torno do qual tudo gravita, se torna periferia. A frase “vou fazer o Caminho” se torna mais popular entre os peregrinos do que “vou a Santiago de Compostela” ou “vou peregrinar a Santiago”. A rota deixa de ser apenas um meio que leva até um fim, tornando-se parte integral da peregrinação (SÁNCHEZ Y SÁNCHEZ & HESP, 2016, p. 9; SOUSA, ROSA, 2017).

Assim, as narrativas peregrinas constituem uma interessante entrada que nos permite acessar os sentidos que se constroem sobre a peregrinação. Neste trabalho, o foco consiste em compreender como a circulação midiática da narrativa de peregrinação se relaciona com transformações no modo de viver a experiência. Essa transformação ocorre em razão do processo de midiaticização que se intensifica e passa a constituir tanto o sujeito peregrino quanto os espaços onde ele transita. Isto é, as lógicas de midiaticização remodelam o modo de experienciar o Caminho. Isso se dá não somente pela presença dos dispositivos como celulares e computadores, mas porque o próprio peregrinar é permeado por imagens, fazeres, diálogos com aquilo que está em circulação.

Narrativa, circulação e midiaticização

“Toda narrativa é interpretação do vivido, reconstrução, pela inteligência, do nosso ser-no-tempo” (CESAR, 1998, p. 27). A conexão entre experiência e narrativa é direta, mas há grande complexidade nesta relação. Baseado na teoria narrativa de Ricoeur (RICOEUR, 2010a, 2010c), pode-se dizer que há: uma narrativa da experiência resultante da interpretação da experiência vivida, uma experiência do narrar (em ato) a

⁴ ESTADÍSTICAS. In: Oficina del Peregrino. [S.l.], s.d.. Disponível em: <https://oficinadelperegrino.com/estadisticas/>. Acesso: 31/10/2019.

história da experiência vivida e uma experiência do interpretar a experiência do outro pela narrativa que ele proporciona aos seus interlocutores.

Essa circularidade está contemplada no que o autor denomina como “tríplice mimese”, na qual a mimese I corresponde ao mundo pré-figurado, ao “já dado” (linguagens, valores culturais, religiosos) a que se recorre quando o indivíduo configura um texto. Esse momento de tessitura textual é denominado mimese II. O indivíduo seleciona os acontecimentos, os signos e os modos temporais e os organiza a fim de que uma história possa ser contada. O ciclo mimético se encerra com a mimese III, quando o encontro entre “mundo do texto” e “mundo do leitor” faz resultar novas textualidades (RICOEUR, 2010c). A mimese III não corresponde a mera repetição mental da narrativa criada por outrem, mas a uma operação que, mediada pela imaginação, associa imitação e criação.

Em uma vertente teórica mais alinhada com os estudos do discurso e da midiatização, Verón (2013, 2014) considera que tanto quem enuncia quanto quem interpreta o enunciado se situa em condições de construir sentido. As gramáticas de produção (enunciação) e de reconhecimento (recepção) operam “segundo lógicas e condições distintas” (FAUSTO NETO, 2016, p. 64), de modo que “gramáticas de produção e gramáticas de reconhecimento não coincidem jamais exatamente” (VERÓN, 1980, p. 201). Ao destacar a não coincidência das gramáticas, Verón enfatiza a “defasagem” como princípio fundamental para a produção de sentido. Quando um enunciado é interpretado, apropriado e recolocado em circulação, ele vai passando por defasagens sucessivas. O enunciado recebe camadas de valor nas interações (ROSA, 2019), adquirindo potência de geração de circuitos.

Ricoeur (2010a, 2010c) e Verón (1980, 2013) concordam que a interpretação não é caracterizada pela passividade do receptor. Apesar de serem de correntes teóricas distintas, suas abordagens se complementam em nossa análise. Ricoeur nos ajuda a pensar na narrativa como processo que confere ordem e sentido à experiência vivida, já Verón nos interessa pela sua discussão sobre como as mídias participam da atividade de produção de sentido compondo a própria experiência, isto é, ao aportarem para a interação novas condições de produção e reconhecimento, permitem um deslocamento entre o tempo da vivência e o do narrar, que se acoplam por meio da circulação midiática, que é característica central da midiatização.

Na abordagem de Verón (2013; 2014), a midiatização consiste em um processo técnico, social e cultural, recobrando o âmbito das discursividades, dos sentidos que irrompem quando “processos mentais” se exteriorizam na forma de dispositivos materiais, o que ele denomina como “fenômenos midiáticos” (VERÓN, 2014, p. 14). Para ele, “a midiatização é apenas o nome para a longa sequência histórica de fenômenos midiáticos sendo institucionalizados em sociedades humanas e suas múltiplas consequências” (VERÓN, 2014, p. 15). Olhar para a midiatização significa contemplar as transformações históricas no modo de produzir sentido por meio das mídias.

Quando se pensa nas narrativas de peregrinação midiaticizadas em blogs e redes sociais e como elas se diferenciam de outros tipos de relatos feitos por peregrinos de outras épocas, a atenção aqui recai sobre as mudanças relacionadas à apropriação das mídias pelos indivíduos. Tais mudanças recobrem o âmbito das discursividades, na produção de sentido, mas também interferem nos comportamentos dos indivíduos, no modo como eles vivem.

Com a expansão do acesso às tecnologias de comunicação, cada vez mais experiências que antes ficariam restritas à esfera íntima e privada são tornadas públicas midiaticamente. Isto porque há uma complexificação tanto da experiência vivida como em sua forma de ser narrada, inclusive imaginada. Em meio à “mídiatização de tudo” (BRATOSIN, 2016), o modo de ser dos indivíduos também se modifica nesta ambiência mídiatizada (GOMES, 2016) a partir de incidências de “lógicas de mídia” (HJARVARD, 2014) nas suas experiências. Neste sentido, tanto o peregrino quanto a peregrinação são reconfigurados. Ao ser mídiatizada e inscrita na circulação a peregrinação passa a ser tecida a partir de diferentes negociações: com noções temporais de passado e futuro, com o institucional religioso, com o mídiático e com o experimental, bem como com o contato via narrativas entre peregrinos no percurso e com aquelas pessoas com as quais estabelecem diálogos por meio de dispositivos mídiáticos. Trata-se de negociar, inclusive, com o tempo da contemplação. De um lado, olhar para si ao fazer o percurso. De outro, olhar para o percurso para expor a si e a sua experiência nas redes, visando a contemplação daqueles que estão, aparentemente, fora do circuito.

Metodologia

Para analisar a relação entre peregrinação, narrativa e mídiatização não há um caminho metodológico único, visto que a natureza do fenômeno demanda um olhar multimetodológico. Assim, três procedimentos se fizeram necessários: análise de narrativas publicadas na internet, observação participante e entrevistas.

Análise das narrativas: foram coletadas postagens feitas em três grupos de Facebook em língua portuguesa sobre o Caminho de Santiago (Caminho de Santiago, Caminho de Santiago de Compostela e Caminho Português – Porto a Santiago de Compostela) durante um mês (abril de 2017). Os grupos foram escolhidos por serem os que possuíam maior quantidade de membros em língua portuguesa. No total, 773 postagens foram recolhidas. Em texto anterior (SOUSA, ROSA, 2017), propusemos uma classificação chegando a nove tipos: 1 - divulgação de produtos e serviços para peregrinos; 2 - curiosidades sobre o Caminho; 3 - mensagens de caráter motivacional/espiritual; 4 - notícias; 5 - sobre o próprio grupo; 6 - sem relação com a temática do grupo; 7 - narrativas de peregrinação; 8 - disputas de sentido sobre o peregrinar; 9 - pedidos de ajuda e recomendações. O tipo que reunia maior quantidade de postagens era o de narrativas (289). As narrativas foram analisadas a partir da teoria narrativa de

Ricoeur (1984) e da semiologia de Verón (1980, 2013). Além das postagens nos grupos de *Facebook*, os autores incluíram os relatos do peregrino Magnus Casara publicados em seu livro (CASARA, 2013) e blog pessoal.

Observação participante: um dos autores fez a peregrinação em uma das rotas do Caminho de Santiago de setembro a outubro de 2018, totalizando 34 dias. O Caminho Francês foi escolhido devido a sua importância histórica e por ser o que mais recebe peregrinos. O pesquisador optou por não acompanhar um grupo de peregrinos previamente estabelecido visto que no século XXI é mais comum que os indivíduos percorram o Caminho sozinhos ou acompanhados de apenas um ou dois companheiros. Durante a caminhada, pequenos grupos se formam em razão da amizade que surge entre os participantes, mas se tratam de grupos voláteis, desmanchando-se ou se reformulando com frequência. Sabendo desta configuração peculiar da peregrinação no Caminho de Santiago, o pesquisador dedicou-se a observar regularidades, isto é, comportamentos e discursos que se repetiam entre os diversos peregrinos que conheceu ao longo do trajeto e que estavam relacionados à midiatização de suas experiências, tomando notas em um diário de campo.

Entrevistas: enquanto fazia a pesquisa de campo no Caminho de Santiago, o autor fez de 19 entrevistas formais. O critério de escolha dos entrevistados foi o fato de realizarem atividades diretamente relacionadas à peregrinação, por exemplo: hospitaleiros, proprietários de albergues, comerciantes, padres católicos e funcionários públicos (prefeitos, membros do governo da Galícia) etc. Aos informantes foi perguntado sobre seu trabalho no Caminho de Santiago e que mudanças eles identificavam no perfil dos peregrinos no período em que desempenhavam suas funções, especialmente na interação com a mídia. O áudio das entrevistas foi gravado com consentimento dos entrevistados, que também autorizaram a divulgação de seus nomes e sobrenomes. Além dessas pessoas, conversou-se com peregrinos tanto de forma on-line como presencial durante a pesquisa etnográfica. Foram citados apenas os primeiros nomes dos peregrinos a fim de se preservar o anonimato.

É importante notar que as entrevistas, bem como a observação participante e a análise das narrativas on-line fazem parte de uma pesquisa mais abrangente sobre a midiatização da experiência de peregrinação (SOUSA, 2020). Para este artigo, foram utilizados apenas os dados que dizem respeito ao objetivo proposto, isto é, compreender como a midiatização, ao transformar os modos de narrar a experiência, afeta os modos de viver a peregrinação.

Narrando a peregrinação em outros tempos

Os relatos de peregrinos das Idades Média e Moderna costumam trazer narrativas de duas viagens espelhadas: a de ida e a de volta. A viagem de retorno também compunha a peregrinação, sendo, inclusive, comum se tomar desvios para se passar

em outros santuários, como Oviedo (sobretudo nos séculos XVIII e início do XIX), ou, até mesmo, empreender outra grande peregrinação, à Roma ou à Jerusalém (BONNECAZE, 2009; HENRY&VIALLE, 2009; BARRET&GURGAND, 1982). Durante este período, o peregrino ficava desprovido do contato com o lar.

Entre o final do século XIX e início do século XX, a viagem de volta começa a deixar de integrar as narrativas peregrinas. As menções ao retorno desaparecem ou passam a se reduzir a uma breve nota que antecede a reflexão final sobre a experiência. Embora não se possa afirmar com certeza absoluta, acreditamos que isso esteja associado à introdução e popularização das tecnologias de transporte, que reduziram expressivamente o tempo de viagem. Em Santiago de Compostela, as linhas férreas são inauguradas em 1873 (FERNÁNDEZ, 2003, p. 473). A disponibilidade de automóveis no século seguinte diminuiu ainda mais o tempo de viagem e muitos peregrinos começam ir até Santiago utilizando transportes motorizados (TALBOT, 2016).

Todavia, havia ainda os que perpetuavam a tradição de percorrer o Caminho a pé, como Javier Martin Artajo (ARTAJO, 1954), que foi de Madrid a Santiago de Compostela em 1926, com dois amigos. Chama a atenção também o relato dos franceses Pierre Barret e Jean Gurgand (1982) que caminharam de Vezélay (França) até Santiago de Compostela, em 1977. Em uma passagem de seu diário, eles contam que haviam combinado um encontro com uma das responsáveis do Centro de Estudos Compostelanos de Limoges (França), mas prevendo que chegariam depois do previsto, telefonaram-na para avisá-la do atraso. Na cidade, foram recebidos com festa por associações locais que resgataram uma antiga tradição de acolhida festiva dos peregrinos.

A apropriação das tecnologias de comunicação produz afetações que interferem diretamente no modo como se vivencia a experiência. Os trens e os veículos automotivos levam a uma primeira consequência que consiste no encurtamento do tempo de peregrinação, fazendo emergir “peregrinações motorizadas” (TALBOT, 2016). Para os que continuaram a fazer o Caminho a pé, isso implicou na redução do tempo da viagem pela sua metade em razão do “desaparecimento” da peregrinação de volta, feita a partir de então por meio de transporte motorizado.

No âmbito narrativo, o relato do retorno passa a ser cada vez menos comum, restringindo-se a uma breve nota ou a uma reflexão sobre o aprendizado resultante da experiência. Barret e Gurgand (1982, p. 282) terminam seu diário com a narrativa da chegada a Santiago de Compostela. Insinuam nas últimas linhas que fariam o percurso de volta a pé, mas a narrativa aí se encerra.

A evolução das tecnologias de comunicação, em especial a invenção do telefone fixo, traz a possibilidade de comunicação em tempo real do peregrino com o mundo externo. Da ausência total de informações ou conhecimento de acontecimentos esparsos e desatualizados por meio de informantes que percorriam os reinos a cavalo para levar alguma correspondência, passa-se à interação em tempo real com o mundo do lar e outros mundos distantes da realidade imediata.

O isolamento total do peregrino em relação ao lar é rompido. Segundo a brasileira Márcia, que percorreu o Caminho de Santiago mais de 20 vezes entre 2000 e 2017, o acesso a telefones públicos nos *pueblos* era escasso nas primeiras peregrinações: “antes orelhão... Muitas vezes no frio... Uma felicidade onde tinha... Para receber e dar notícias de casa... Não sabíamos o que iam encontrar... Não tínhamos notícia de nada além do *pueblo* em que estávamos” (MARCIA, 2017)⁵.

O padre José Ignacio Díaz Pérez⁶, pároco da Igreja Santiago el Real, em Logroño, fez a primeira peregrinação em 1982, comentou: “quando eu fiz duas primeiras vezes o Caminho, existiam telefones, mas não havia celular. Eu podia fazer chamadas telefônicas, mas tinha que esperar chegar a um *pueblo* para ali pegar o telefone e ligar. Então, quando estava no Caminho estava só, nas mãos de Deus” (DÍAZ PÉREZ, 2018).

A despeito do isolamento total ser rompido, o isolamento não desaparece como componente do ritual. Marcia, ao dizer que não se tinha notícia de nada além da localidade em que estavam e expressar felicidade por encontrar o telefone público, sugere que o contato com o mundo externo à realidade imediata do peregrino não era habitual. O mundo do lar atravessava a peregrinação apenas pontualmente. O comentário do padre José Ignacio Díaz Pérez vai na mesma direção ao dizer que o uso do telefone se dava apenas quando se chegava a alguma povoação urbana e ainda faz uma observação interessante: “quando estava no Caminho estava só, nas mãos de Deus” (DÍAZ PÉREZ, 2018).

“Estar no Caminho” para o sacerdote implica uma experiência em que isolamento e imprevisibilidade participam como elementos que diferenciam a vivência do ser peregrino daquilo que se vive na ordem da estrutura (TURNER&TURNER, 2011), da sua vivência habitual no mundo do lar. Embora *pueblos* e zonas urbanas fizessem parte da rota de peregrinação, o trecho qualificado como “Caminho” era aquele que envolvia a solidão e a abertura ao sobrenatural que ela viabilizaria.

O peregrino vivia, portanto, momentos de imersão profunda no isolamento, que eram atravessados por contatos regulares que estabelecia com quem estava em casa pelo telefone fixo. Já a comunicação com outros peregrinos ocorria presencialmente ou por meio de mensagens aqueles que iam à frente deixavam para os que vinham atrás, isto é, sem possibilidade de retorno por parte dos últimos. Sérgio Reis (1997), no relato de sua peregrinação realizada em 1992, fala de um peregrino que se tornara seu amigo e que, depois de alguns momentos de convivência, se distanciou, seguindo a sua frente. Os dois não se encontraram e não tiveram oportunidade de conversar novamente. Todavia, em albergues e igrejas, Sérgio encontrou, nos livros de assinaturas e mensa-

⁵ Entrevista feita on-line.

⁶ Padre José Ignacio Díaz Pérez é um personagem importante na recente retomada das peregrinações. Sua atuação na construção de albergues paroquiais e na realização de atividades junto aos peregrinos foi mencionada por outras personalidades que atuam no Caminho e que foram entrevistadas por um dos autores deste artigo. A entrevista completa do sacerdote pode ser conferida em outro texto (SOUSA, 2020).

gens, palavras de incentivo destinadas nominalmente a ele deixadas por esse “amigo do Caminho” (REIS, 1997).

O encurtamento do isolamento coincide com o achatamento gradual do tempo de decantação da experiência para “configuração” e “refiguração” narrativa (RICOEUR, 2010a). Ou seja, o intervalo entre mimese II e mimese III diminui drasticamente na medida em que meios de transporte de pessoas e de circulação de suas narrativas via mídia são inventados e apropriados pelos indivíduos.

As mudanças tecnológicas incidem diretamente no modo como se vive e se narra a experiência. As tecnologias de transporte aportam uma primeira transformação para a narrativa de peregrinação ao reduzir o tempo de decantação da experiência pela metade. No entanto, o isolamento e o compartilhamento da narrativa *a posteriori* ainda permanecem. Quando as tecnologias de comunicação síncronas, sobretudo o telefone fixo, se inserem na experiência do peregrino, reduz-se, consideravelmente, o intervalo entre vivência e partilha. A narrativa é serializada. Por serialização se quer dizer que o relato da experiência é disponibilizado em partes que vão se completando até a conclusão da peregrinação. Assim, a cada nova ligação se atualiza a respeito do que ocorreu desde o último contato. O tempo de decantação da experiência cai significativamente na medida em que se acelera o tempo de composição da narrativa para sua partilha episódica e os acontecimentos do mundo do lar passam a interferir no modo como se vive a experiência.

O peregrino midiaticizado na era da digitalização

A internet trouxe sensíveis modificações para a comunicação midiática. No tocante ao Caminho de Santiago, observam-se mudanças nos modos de viver a peregrinação diretamente associadas às formas de narrar que emergem a partir dos usos e apropriações das mídias digitais pelos peregrinos. O brasileiro Magnus Casara, ao relatar sua peregrinação⁷ em livro autoral (CASARA, 2013), menciona que o material de referência para a obra foi um blog que criou a partir de sugestão da filha, “permitindo acesso a todo o seu circular familiar e de amigos, bem como receber de volta comentários a respeito” (CASARA, 2013, p. 88). Magnus preferiu não levar o celular ou notebook, considerando que eles traziam “interferências inoportunas e indesejadas” a uma experiência em que o peregrino deve reservar “um tempo a si mesmo” (CASARA, 2013, p. 85)⁸. Não obstante, durante a sua jornada, fez uso de telefones públicos e de terminais de computadores instalados em albergues e cybercafés.

⁷ A peregrinação foi realizada em 2010.

⁸ São cada vez mais raros os peregrinos que não levam o celular. Na pesquisa de doutorado de um dos autores deste texto, foi aplicado um formulário a 141 peregrinos que fizeram a peregrinação entre 2014 e 2019. Apenas uma pessoa revelou não ter levado o smartphone (SOUSA, 2020).

Em seu diário, observa-se que falar da experiência on-line e responder aos comentários se tornou um hábito que só era interrompido quando não havia disponibilidade de computadores ou internet. A ausência pontual dessas tecnologias levava o peregrino a fazer ajustes em suas narrativas, considerando as alterações na temporalidade do relato estabelecido com uma frequência quase diária de publicações.

Sem internet pública, escrevi minhas impressões do dia em um pequeno bloco de notas, aproveitando o finalzinho do dia, ao sol, em conversa com os peregrinos que iam chegando. (CASARA, 2013, p. 132)

Assim, entrei em um locutório sedento para acessar a internet, sedento de acessar meu blog para deixar as impressões destes primeiros dias. Fez-me muito bem ler os comentários dos familiares e amigos, sendo que saí devagar, sorrindo sozinho, de volta ao trajeto peregrino pela *Calle Mayor*. (CASARA, 2013, p. 140)

Do ponto de vista dos hábitos de recepção, o relato do peregrino passa a ser visto como um episódio diário, cujos próximos capítulos são aguardados com curiosidade. A narrativa de peregrinação é convertida em produto midiático, tem um público interessado que anseia pela continuidade da história contada, o que leva, inclusive, o seu autor a fazer adequações no modo de narrar (e viver) a experiência considerando como ela é interpretada. Destaca-se ainda que as demandas “da audiência” acabam fazendo com que o próprio peregrino sinta-se “sedento” não apenas em partilhar sua experiência, mas em revivê-la no ato de narrar, eternizando-a pelo registro a partir de uma dimensão criativa, visto que a experiência passa a ser elaborada com o propósito da circulação, levando em conta as didatizações de táticas da cultura da mídia.

Cleici fez a sua primeira peregrinação no Caminho no ano de 2000, retornando cinco vezes posteriormente. Em 2016 experimentou, pela primeira vez, fazer publicações no *Facebook*.

O que é interessante de fazer as postagens diárias: as sensações, a experiência ainda estão ali em toda a sua glória! Então você transmite com mais emoção! Eu faço um diário, eu conto uma história e pelo Feedback eu deixo uma ponta de curiosidade pelo dia de amanhã. Só jogar as fotos ali eu não consigo, eu tenho que contar uma historinha. O retorno e o envolvimento é imediato! Meus amigos gostam de como eu desenrolo a história. (CLEICI, 2017⁹).

O comentário da peregrina evidencia uma mudança do propósito da peregrinação em si para uma esfera de circulação discursiva midiática. Assim, o foco não é apenas o que está sendo vivido, mas como esse vivido é apresentado. Há, portanto, um deslocamento do propósito e do lugar de vivência da experiência, assim como um descolamento do imaginário circundante de que a peregrinação se faz sozinho.

⁹ Entrevista feita on-line.

A experiência íntima do peregrino ao se midiaticar digitalmente passa a ser avaliada não mais apenas pela vivência em si, mas também como produto que ao captar a atenção do público de uma mídia o faz também pelas suas qualidades estéticas, de narrativa midiaticada. Esse novo modo narrativo reconfigura as “gramáticas de produção e reconhecimento” (VERÓN, 1980, 2013) pelas quais se narra, interpreta-se e se vive a peregrinação que irá se configurar como objeto de circulação midiática. As reações aos relatos em blogs e redes sociais incorporam-se ao modo como se vive e se narra. O relato de Magnus Casara em seu blog (Figura 1) apresenta marcas dessas afetações.

Figura 1- Comentário em blog de peregrino¹⁰



Fonte: Blog diário de um Magnus.

Os *feedbacks* (comentários, reações) são incorporados ao narrar e ao viver a experiência. O comentário de Rose à postagem de Magnus, ainda que tenha sido feito em tom de brincadeira, pode ter levado o peregrino a uma maior preocupação com a publicização dos registros imagéticos de sua jornada. De modo semelhante, Cleici se preocupa em contar uma história que seja interessante aos amigos e adapta seu modo de narrar. A narrativa que outrora emergia como consequência e produto final da experiência, integra-se e transforma o peregrinar pela necessidade de configurar a peregrinação midiaticamente e pelo *feedback* que se recebe da narrativa em circulação. Portanto, as condições de reconhecimento afetam as de produção. A narrativa passa a se construir de modo tentativo, em uma ambiência midiaticada em que “o que se ajusta melhor a um espectro mais amplo de situações aumenta sua chance de replicação e manutenção” (BRAGA, 2012, p. 7)

¹⁰ Disponível em: <https://diariodeummagnus.wordpress.com/2010/10/29/novas-fotos/#comments>. Acesso: 20/01/2020.

A modificação da forma de narrar a experiência se relaciona diretamente com a disponibilidade de acesso e à transformação das tecnologias de comunicação. O relato de Magnus Casara (2013) cita de maneira recorrente o acesso a terminais de computadores em cybercafés dos *pueblos* e nos albergues em 2010. Durante a pesquisa de observação participante realizada por um dos autores deste trabalho em 2018, não se verificou a presença de cybercafés nos *pueblos* do Caminho de Santiago e poucos albergues dispunham de computadores, a maioria deles defasados, sendo raramente utilizados. No entanto, havia preocupação entre os peregrinos com a disponibilidade de *WiFi* e, principalmente, com o acesso a tomadas para que pudessem recarregar seus smartphones. Alguns hospitaleiros e proprietários de albergues revelaram que esse era um critério avaliado pelo peregrino que definia a estadia em suas hospedagens. Quando não havia *Wi-Fi* ou sua qualidade era baixa, muitos deles se deslocavam a outra hospedagem.

O smartphone é incorporado ao cotidiano do peregrino como item necessário à peregrinação. A partir dele o peregrino não apenas narra a experiência a quem está distante, mas também consulta aplicativos de geolocalização e conversa com colegas peregrinos que conhece em sua jornada. Marcia, que percorreu o Caminho antes e depois dos smartphones se integrarem ao cotidiano, fez uma comparação: “antes os colegas peregrinos eram apenas os que estávamos no dia... Hoje todos com quem nos identificamos mantem contato até Santiago.. Juntos ou não... O Whats [WhatsApp] quebra a distancia” (MARCIA, 2017)¹¹. De uma comunicação unidirecional, passa-se a comunicação multidirecional, que abrange aqueles com quem se caminha e aqueles que percorrem um Caminho digital, pelas narrativas midiaticizadas.

O uso e apropriação dos smartphones e aplicativos pelos peregrinos faz emergir um “vínculo expandido” entre eles (SOUSA, 2018). Cria-se uma nova forma de *communitas* (TURNER, 1974), um *communitas* midiaticizado pelo qual as relações de companheirismo, amizade que se estabelecem entre os indivíduos se expandem para além das situações de co-presença espacial e temporal. Caminha-se junto, estando separado. Edith Leandro Ferreira Pinto¹², hospitaleira voluntária no albergue paroquial de Estella, relatou que durante sua peregrinação conheceu quatro espanhóis em um albergue. Foi criado um grupo de WhatsApp pelo dono do albergue para que mantivessem contato. Mesmo que não estivessem fisicamente juntos, os peregrinos “cuidavam uns dos outros” por meio de mensagens, perguntando sobre a caminhada, deixando alertas e sugestões (FERREIRA PINTO, 2018).

Por outro lado, o *communitas* midiaticizado é tensionado por injunções das “lógicas de mídia” (HJARVARD, 2014) na experiência do peregrino que fazem com que este tenha a sensação de que está vivendo uma “peregrinação amarrada” (SOUSA, 2018)

¹¹ Entrevista feita on-line.

¹² A entrevistada autorizou a divulgação de seu nome. A entrevista completa está disponível em outro texto (SOUSA, 2020).

quando o uso excessivo do smartphone faz com que as interações com o ambiente e com aqueles que estão fisicamente próximos se reduzam. O italiano Adamo¹³, que fez sua primeira peregrinação em 2013, notou que a introdução do smartphone no cotidiano do peregrino fez com que a interação com a população local diminuísse consideravelmente. Antes, quando alguém se perdia, pedia-se informação a algum habitante local. À medida que os smartphones foram se tornando populares, os peregrinos passaram a consultá-los a fim de verificar se estavam na direção correta. Aumenta-se a segurança e a previsibilidade pela possibilidade de se fazer reservas e se verificar a rota a partir de aplicativos de geolocalização. No entanto, o maior controle da experiência leva à sensação de que se está sendo controlado pelas tecnologias midiáticas.

O brasileiro Eduardo associou o uso excessivo do smartphone à perda do que chamou de “espírito peregrino” devido à diminuição das interações entre os peregrinos com quem caminhava junto. “A maioria, geralmente mais jovem do que eu, simplesmente chegava no albergue, se ajeitava na cama, se ligava no WiFi e...acabou [a comunicação entre peregrinos]” (EDUARDO, 2017)¹⁴. A peregrinação midiaticizada contemporânea rompe com o isolamento que historicamente caracterizou a experiência de peregrinação, mas cria uma nova forma de isolamento, um “isolamento midiático”. As pontes que surgem em decorrência da possibilidade de comunicação com quem está fisicamente longe também criam estrangulamentos e levam à sensação de isolamento em relação aos que estão fisicamente perto. O peregrino tem a sensação de que o sentido da peregrinação se perde ao perceber uma dissociação da presença física com a mental no Caminho: embora o corpo esteja ali, a mente vagueia por outros ambientes.

Logo, a possibilidade de se comunicar e fazer a narrativa peregrina circular on-line aporta à experiência do peregrino tensões com as quais ele tem de negociar durante sua jornada. Quando se analisam as transformações na tessitura da narrativa, observa-se que há continuidade no processo de serialização da narrativa de peregrinação de décadas anteriores. No entanto, três diferenças principais despontam quando se compara a narrativa digital com a que se fazia por meio dos telefones públicos: 1) possibilidade de narrar a experiência a um grande público; 2) redução expressiva do intervalo entre vivência e partilha; 3) o fato do peregrino depender cada vez menos da tecnologia do ambiente, visto que ele mesmo porta o dispositivo necessário para narrar midiaticamente sua experiência.

Uma consequência desse modo de narrativização midiática da experiência é que na aproximação entre o tempo de vivência, o tempo de tessitura narrativa (mimese II) e o tempo de refiguração (mimese) pode ocorrer uma fusão temporal. Em transmissões ao vivo, ou seja, em que há sincronidade no viver, narrar e interpretar, o tempo que separava mimese II de mimese III se apaga.

¹³ Peregrino com quem um dos autores dialogou durante a pesquisa participante no Caminho de Santiago, em 2018.

¹⁴ Entrevista feita on-line.

Couldry (2015), ao discutir possibilidades narrativas decorrentes das tecnologias de comunicação contemporâneas, fala de uma possível “perda da narrativa”. O tempo de configuração (mimese II) e interpretação (mimese III) seriam apagados, dada a ansiedade de se contar e de se responder, o que aproximaria as ações humanas das dos sistemas de dados por atitudes cada vez mais automatizadas. Ao refletir sobre a pesquisa participante e analisar narrativas peregrinas publicadas no *Facebook* e *Instagram*, nota-se que a despeito das transmissões ao vivo, chamadas em vídeo e áudio e dos *stories* serem cada vez mais comuns, elas se mesclam com outras modalidades.

Muitos peregrinos esperavam chegar à cidade em que iriam se hospedar para fazer uma narrativa com mais detalhes do que vivenciaram, usando imagens, vídeos e textos. Esse relato mais longo é geralmente compartilhado em postagens no *Facebook* (ver Figura 2) e *Instagram*. Assim, em diálogo com Couldry (2015) e Verón (2013), quando este se refere ao acesso ao espaço discursivo de múltiplos atores, percebe-se que o tempo da interpretação, ou da mimese III, desloca-se do sujeito produtor para o receptor, numa relação de revezamento constante. Considera-se que a narrativa não é apagada, mas realizada sob outros parâmetros temporais e sociais que não são estáveis e nem fixos. Mais do que uma automatização, as narrativas midiaticizadas indicam autonomizações discursivas em fluxo. Ou seja, há um mundo de relações e interações para além daquelas que o narrador propõe, visto que a semiose social é infinita e imprevisível.

Figura 2 - Relato de peregrino



Fonte: postagem no grupo de Facebook Caminho de Santiago.

Logo, narrativas em temporalidades variadas convivem na experiência. Alguns peregrinos, ao retornar ao lar, transformam os relatos midiáticos em outros produtos, como livros e documentários. Não há apenas um modo de contar a história, mas uma diversidade de modelos narrativos que fazem com que o relato permaneça circulando midiaticamente e produzindo novos sentidos.

Ressalta-se que as narrativas derivadas desses relatos midiáticos acabam por se transformar em outra narrativa, já que demandam um lugar diferenciado do observador. Verón (2013) ao refletir a epistemologia dos observadores apresenta como proposição três lugares de observação, típicas da aceleração histórica da midiatização, são eles: o ator social (que vive o Caminho e narra sua experiência a partir da observação de outros atores e de si mesmo); os observadores que se sabem observados por terceiros (no caso os peregrinos que produzem narrativas para os públicos e familiares que acompanham os relatos pela distância conectada) e por, fim, os observadores que articulam estas duas instâncias (os próprios peregrinos ao observar o conjunto das narrativas produzidas durante o percurso, os cientistas ao olhar o fenômeno e mesmo os sujeitos que geram novos desdobramentos das narrativas). Isso posto, é preciso compreender que a circulação remodela as próprias narrativas, não apenas em seus modos de produção, mas sua valoração enquanto materiais significantes que duram no tempo. Assim como a peregrinação não termina com a chegada ao Santuário, a circulação das narrativas não para quando o peregrino decide parar de narrar. No cenário dos meios digitais, os fluxos interacionais transformam sobremaneira a vivência do Caminho, o acesso a este território simbólico e a experiência de peregrinar.

Conclusões

Refletir sobre as relações entre peregrinação, narrativa e mídia implica pensar nas profundas transformações sociais propiciadas pela midiatização. Tal transformação transcende a discussão dos aparatos tecnológicos, pois reside no afetamento das práticas sociais pelas lógicas de mídia e midiatização. Neste sentido, a experiência dos peregrinos do Caminho de Santiago de Compostela também é outra, assim como o modo de peregrinar como de viver a experiência religiosa em si. A análise realizada neste texto demonstra que o relato não é mais somente aquilo que resulta da peregrinação, passando a se incorporar à própria experiência como atividade que a modifica. Trata-se de um processo histórico que compreende pelo menos três grandes transformações diretamente associadas à apropriação de inovações tecnológicas pelos peregrinos que reduzem consideravelmente o intervalo que existia entre experiência, configuração narrativa e circulação.

A primeira transformação está relacionada aos meios de transporte motorizados que fazem com que a duração da peregrinação diminua praticamente pela metade. Os relatos da viagem de retorno a casa, comuns nos diários de peregrinos das Idades

Média e Moderna desaparecem ou se limitam a breves notas ou reflexões posteriores. Muda-se o entendimento da peregrinação como modalidade narrativa. Em vez de se compor por duas viagens espelhadas (ida e volta), ela passa a compreender o tempo que se vive da partida à chegada a Santiago de Compostela.

A presença de telefones fixos na rota de peregrinação está associada à segunda transformação: quebra-se o isolamento total do peregrino a partir de contatos regulares com o mundo do lar e tem início a serialização da narrativa. Outra consequência dessa mediação da narrativa de peregrinação consiste em uma afetação na lógica do ritual como momento de margem/ limiar (VAN GENNEP, 2013; TURNER, 1974). A peregrinação é cada vez mais atravessada por injunções externas que advém da realidade da qual o peregrino se afastou para mergulhar na experiência, o que se intensifica com a incorporação dos smartphones no seu cotidiano. Desta forma, abre-se uma tensão entre a motivação da peregrinação e a superação da crueza de estar só, no mundo íntimo do indivíduo-peregrino, para uma travessia onde as bordas do íntimo e do público se esfacelam, aspecto que se intensifica com as mídias digitais. Expande-se o vínculo com outros peregrinos nas redes sociais, tem-se a sensação de estar perto de quem está longe, mas também se criam “isolamentos midiáticos”, sente-se por vezes que se vive uma “peregrinação amarrada”.

A terceira mudança corresponde à transformação da experiência do peregrino em produto midiático a partir da sua circulação em ambientes digitais. A possibilidade de compartilhar a experiência em blogs e redes sociais digitais faz com que a narrativa não seja mais apenas o resultado do que foi vivido, mas adentra o próprio modo como se vive a peregrinação a fim de que ela possa ser narrada e circular midiaticamente. Como indicado por Verón (2013), as gramáticas de reconhecimento passam a afetar as gramáticas de produção da narrativa e as gramáticas de experiência da própria peregrinação. Na condição de produto midiático, a narrativa de peregrinação adquire características similares a de um produto de entretenimento que conta a jornada de um herói, exigindo do peregrino adaptações sucessivas no seu narrar e viver a fim de cativar o público: produzindo relatos em diferentes temporalidades e a partir de recursos narrativos distintos. A instantaneidade é um valor bem apreciado por quem o acompanha, o que resulta na fusão temporal entre mimese II e mimese III em transmissões ao vivo: experienciar, narrar e interpretar o vivido habitam a mesma temporalidade. Além disso, outros valores da cultura midiática passam a se somar nas narrativas do Caminho como táticas de contato, como por exemplo, a produção das imagens com vistas a sua publicação, colocando a intimidade do trajeto em exposição.

Nota-se, assim, que o Caminho de Santiago não é mais o mesmo. Ante a aceleração histórica do tempo reportada por Verón (2014), o ritual, a experiência e a narrativa da peregrinação foram transformados. Não se trata de simplesmente de dizer que a presença dos meios remodelou a experiência, mas quanto mais o Caminho se media-tiza, mais os sujeitos narram o seu percurso em espaços midiáticos, como as redes

sociais, ao mesmo tempo em que permitem que outras pessoas possam participar da experiência ainda que à distância. Significa que o Caminho se expande para além de sua dimensão espaço-territorial, ele ganha a dimensão da circulação midiática. Assim, mais do que reportar o vivido, o peregrino passa a ser um agente dos sentidos sobre a peregrinação e inscreve a experiência íntima na esfera pública por meio da narrativa que se desdobra em infindáveis circuitos. Ao mesmo tempo, ao partilhar sentidos sobre o Caminho, este também passa a se desvincular da dimensão estritamente religiosa para cada vez mais conquistar um espaço simbólico que o ressignifica nas interações.

Referências

AMARO, Suzanne; ANTUNES, Ângela; HENRIQUES, Carla. A closer look at Santiago de Compostela's pilgrims through the lens of motivations. **Tourism Management**, v. 64, p. 271-280, 2018.

ARTAJO, Javier Martín. **Caminando a Compostela**. Madrid: Editorial Católica - Ano Santo Compostelano, 1954.

BARRET, Pierre; GURGAND, Jean Noel. **La aventura del Camino de Santiago**. Vigo: edicions Xerais da Galícia, 1982.

BONNECAZE, Jean. Pèlerinage de Bonnacaze à S. Jacques de Compostelle. In: HENRY, Christine.; VIALLE, Jean-Pierre. **Chemins de Compostelle: Trois recits de pèlerins partis vers Saint-Jacques**. Paris: Cosmopole, 2009.

BRAGA, José Luís. Circuitos versus campos sociais. In: MATOS, Maria Ângela.; JANOTTI JUNIOR, Jeder; JACKS, Nilda (orgs.). **Mediação e Mídiação**: Livro Compós; Salvador/Brasília: UFBA/COMPÓS, pp. 31-52, 2012.

BRATOSIN, Stefan. La médialisation du religieux dans la théorie du post néo-protestantisme. **Social Compass**, v. 63, n.3, p. 405-420, 2016.

CASARA, Magnus. **Diário de um Magnus sobre o Caminho de Santiago de Compostela**. Porto Alegre: Real Academia de Letras, 2013.

CARDITA, Ângelo. Peregrinação: possibilidades de compreensão crítica de uma experiência. **Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**, Vol. XXIV, p. 195-213, 2012.

CESAR, Constança Marcondes. **Paul Ricoeur**: ensaios. São Paulo: Paulus, 1998.

COULDRY, Nick. O Tempo e as Mídias Digitais: aprofundamento do tempo, déficits de tempo e configuração narrativa. **Parágrafo**, v. 3, n 2, p. 1-11, 2015.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. Lisboa (Portugal): Edição Livros do Brasil, s.d.

FAUSTO NETO, Antonio. O conceito de recepção na obra de Eliseo Verón: 1968-2013. **Galáxia** (PUCSP), v. 1, p. 63-76, 2016.

FERNÁNDEZ, Xosé Ramon Barreira. De la tutela eclesiástica a los inicios de la andadura burguesa (1808-18075). In: SILVA, Ermelindo Portela (org.). **Historia de la ciudad de Santiago de Compostela**. Santiago de Compostela: Concello; Consorcio da Cidade de Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2003.

FERNANDEZ, Modesto. El ferrocarril en España. In: LA VANGUARDIA, [S.l.], 05/10/2018. Disponível em: <https://www.lavanguardia.com/historiayvida/historia-contemporanea/20180920/47312534370/el-ferrocarril-en-espana.html>. Acesso: 20/01/2020.

GOMES, Pedro Gilberto. Mediatization: a concept, multiple voices. **ESSACHESS. Journal for Communication Studies**, vol. 9, n. 2(18), p. 197-212, 2016.

HENRY, Christine.; VIALLE, Jean-Pierre. **Chemins de Compostelle: Trois recits de pèlerins partis vers Saint-Jacques**. Paris: Cosmopole, 2009.

HJARVARD, Stig. **A midiatização da cultura e da sociedade**. São Leopoldo (RS): Ed. UNISINOS, 2014.

REIS, Sérgio. **O Caminho de Santiago**. Uma peregrinação ao Campo das Estrelas. Porto Alegre: Artes e Ofícios; Foco Editorial, 1997.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa: a intriga e a narrativa histórica – Tomo I**. São Paulo, Martins Fontes, 2010a.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa: o tempo narrado – Tomo III**. São Paulo, Martins Fontes, 2010c.

ROSA, Ana Paula da. Circulação: das múltiplas perspectivas de valor à valorização do visível. **Intercom: Revista Brasileira de Ciências da Comunicação**, v. 42, p. 21-33, 2019.

SÁNCHEZ, Samuel Sánchez y; HESP, Annie. Introduction. In: SÁNCHEZ, Samuel Sánchez y; HESP, Annie. **The Camino de Santiago in the 21st Century**. Interdisciplinary Perspectives and Global Views. New York: Ed. Routledge, p. 1-27, 2016. *E-book*.

SÁNCHEZ Y SÁNCHEZ, Samuel. Lost and Found: Material Culture and Personal Transformation on the Camino de Santiago. In: SÁNCHEZ Y SÁNCHEZ, Samuel. **The Camino de Santiago in the 21st Century**. Interdisciplinary Perspectives and Global Views. New York: Ed. Routledge, p. 1-27. *E-book*, 2016.

SINGUL, Francisco. **O Caminho de Santiago: a peregrinação ocidental na Idade Média**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

SOUSA, Marco Túlio de; ROSA, Ana Paula da. Faith, entertainment, and conflicts on the Camino de Santiago (The Way of St. James): a case study on the mediatization of the pilgrimage experience on Facebook groups. **ESSACHESS - Journal for Communication Studies**, v. 10, p. 145-170, 2017.

SOUSA, Marco Túlio de. Un smartphone sur le Chemin: tensions et négociations dans le processus de médiatisation de l'expérience de pèlerinage de Saint-Jacques-de-Compostelle. In: **4e Colloque International ComSymbol**, 2018, Arad. Believe in Technology: Mediatization of the Future and the Future of Mediatization - Actes du 4^o Colloque international ComSymbol. Montpellier: Editions IARSIC, 2018. v. 1. p. 425-443.

SOUSA, Marco Túlio. **Pelos Caminhos de Santiago: dicotomias em uma experiência de peregrinação midiaticizada**. Tese de Doutorado, Programa de pós-graduação em Ciências da Comunicação, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo (RS), 2020.

SOUSA, Marco Túlio de. Lugares Sagrados. In: Magali Cunha; Allan Novaes. (Org.). **Dicionário brasileiro de comunicações e religiões**. 1ed. Engenheiro Coelho: UNAS-PRESS, 2021, v. 1, p. 347-356.

TALBOT, Lynn. Revival of the Medieval Past: Francisco Franco and the Camino de Santiago. In: SÁNCHEZ y SÁNCHEZ, Samuel, HESP, Annie. **The Camino de Santiago in the 21st Century**. Interdisciplinary Perspectives and Global Views. New York: Ed. Routledge, 2016. *E-book*.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura**. Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

TURNER, Victor; TURNER, Edith. **Image and pilgrimage in Christian culture**. Nova Iorque: Columbia University Press. *E-book*, 2011.

VAN GENNEP, Arnold. **Os Ritos de Passagem**. Estudo sistemático da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. 4^a ed, Petrópolis (RJ): Vozes, 2013.

VERÓN, Eliseo. **A produção do sentido**. São Paulo: Cultrix, 1980.

VERÓN, Eliseo. **La semiosis social, 2: ideas, momentos, interpretantes**. 1 ed. Buenos Aires: Paidós, 2013.

VERÓN, Eliseo. Teoria da midiaticização: uma perspectiva semioantropológica e algumas de suas consequências. **MatriZes**, vol 8, n 1, jan./jun, 2014.