

## TEMÁTICA LIVRE

### Irmandade do Rosário dos Homens Pretos da Penha (SP): o corpo como mídia primária e forma de resistência no rito e na festa<sup>1</sup>

### Black Men's Rosary Brotherhood of Penha (SP): the body as primary media and resistance's form in the rite and in the party

Edição v. 41  
número 3 / 2022

Contracampo e-ISSN 2238-2577  
Niterói (RJ), 41 (3)  
set/2022-dez/2022

A Revista Contracampo é uma revista eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense e tem como objetivo contribuir para a reflexão crítica em torno do campo midiático, atuando como espaço de circulação da pesquisa e do pensamento acadêmico.

#### JULIANA AYRES PINA

Universidade Paulista (UNIP) – São Paulo, São Paulo, Brasil.  
E-mail: julianaayrespina@gmail.com. ORCID: 0000-0001-6474-3098.

#### SANDRA MAIA

Universidade Paulista (UNIP) – São Paulo, São Paulo, Brasil.  
E-mail: sandramaia.mkt@gmail.com. ORCID: 0000-0002-2828-4266.

#### MAURÍCIO RIBEIRO DA SILVA

Universidade Paulista (UNIP) – São Paulo, São Paulo, Brasil.  
E-mail: mrrib@gmail.com. ORCID: 0000-0002-7152-2581.

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Código de Financiamento 001.

AO CITAR ESTE ARTIGO, UTILIZE A SEGUINTE REFERÊNCIA:

PINA, Juliana Ayres; MAIA, Sandra; SILVA, Maurício Ribeiro da.. Irmandade do Rosário dos Homens Pretos da Penha: O corpo no rito e na festa enquanto mídia de resistência. Contracampo, Niterói, v. 41, n. 3, p. XXX-YYY, set./dez. 2022.

**Submissão em: 22/01/2022. Revisor A: 07/02/2022; Revisor B: 29/09/2022. Revisor C: 17/11/2022. Aceite em: 17/11/2022.**

DOI – <http://doi.org/10.22409/contracampo.v41i3.52920>

## Resumo

Este artigo investiga como os rituais e festas africanas se mantiveram vivos na irmandade do Rosário dos Homens Pretos da Penha, na zona leste de São Paulo, desde o século XVIII. A partir da observação participante, utiliza o conceito de Harry Pross de corpo como mídia primária para discutir a importância dos costumes, dos gestos e do próprio ambiente na comunicação popular e comunitária como responsáveis pela preservação da memória e pela resistência aos enfrentamentos impostos à irmandade para manifestação de sua fé. O texto também conta com a contribuição teórica de Peruzzo, Paiva, Baitello Jr. e Downing, além de autores da história e da antropologia como Cezerillo, Quintão, Toledo, Eliade e Bâ.

### Palavras-chaves

Comunicação; Cultura Midiática; Mídia Primária; Corpo; Irmandade do Rosário dos Homens Pretos da Penha.

## Abstract

This article investigates how African rituals and festivals have been kept alive in the Rosário dos Homens Pretos da Penha's Brotherhood, in the east of São Paulo, since the 18th century. Based on participant observation, it uses Harry Pross's concept of the body as primary media to discuss how customs, gestures and the environment itself supports the memory's preservation and the resistance against the confrontations imposed to the brotherhood for your faith's manifestation. The text also has the theoretical contribution of Peruzzo, Paiva, Baitello Jr. and Downing, as well as from authors in history and anthropology such as Cezerillo, Quintão, Toledo, Eliade and Bâ.

### Keywords

Communication; Mediatic Culture; Primary Media; Body; Brotherhood of the Rosary of the Black Men of Penha; primary media; body.

## Introdução

As irmandades negras de religiosidade católica são comuns no Brasil desde o século XVII. Sua popularidade se dá por conta da importância que tinham na vida dos negros, uma vez que era por meio delas que eles se articulavam e garantiam tanto o direito de exercer sua religiosidade – cuidando da organização de procissões, missas e festas – quanto o suporte a atividades relacionadas sua inserção na sociedade, seja assegurando enterro digno aos seus membros, provendo assistência aos doentes, visitando os prisioneiros e protegendo-os de maus-tratos ou favorecendo ajuda financeira para compra de suas cartas de alforria (CEZERILLO, 2005, p. 27).

Um aspecto importante das irmandades consiste no fato de que era durante seus ritos e festejos que os grupos culturais praticavam suas tradições e costumes a partir do canto, da dança, da preparação de comidas, banhos e outros. Tais práticas eram vistas por parte do clero como afrontosas e revolucionárias e, portanto, geravam desconforto político e religioso em parte da sociedade mais conservadora.

No caso deste artigo, em específico, tem-se por objeto de análise os corpos que assumem papel de mídia nestas práticas realizadas na igreja de Nossa Senhora do Rosário, localizada no bairro da Penha, zona leste da cidade de São Paulo, pela Irmandade dos Homens Pretos da Penha a qual, de acordo com o livro de assentamentos de 1755-1780 disponível na Arquidiocese de São Miguel Paulista, já contava desde o século XVIII com número representativo de membros, seguindo até o presente momento com atividades ininterruptas, com exceção do período de suspensão e consequentes adaptações relacionadas à pandemia do vírus SARS-COV2.

Neste artigo apresentaremos o relato de observação participante das celebrações e festas realizadas no período de janeiro a junho de 2019, analisadas a partir da perspectiva do corpo como elemento fundante do processo comunicacional, sua inserção no ambiente cultural e seu papel como mídia a partir da perspectiva proposta por Pross e Baitello Jr. e deste fenômeno sob o ponto de vista da comunicação popular conforme apontado por Paiva, Peruzzo e outros autores.

O artigo é resultado parcial de pesquisa que expõe como tal irmandade resistiu ao tempo e à opressão partindo da hipótese que o corpo no rito e na festa assume papel central na resistência e preservação da memória e dos costumes da Irmandade dos Homens Pretos da Penha.

## Irmandade dos Homens Pretos da Penha

A bucólica cidade de São Paulo dos séculos XVI e XVII crescia de forma lenta e sem expressividade com diversos povoados distantes e relativamente desarticulados do centro (isto é, com certo grau de isolamento). Dentre eles identifica-se o hoje chamado bairro da Penha localizado na zona leste da cidade, cuja população considerada pobre era originalmente composta por índios e mamelucos que viviam suas vidas de forma pacata e modesta de acordo com a economia de subsistência. Suas crenças e práticas religiosas se davam a partir dos ritos próprios do catolicismo popular<sup>2</sup> submetidos à ordem colonial, representada pela figura do proprietário da sesmaria (JESUS, 2006, p. 36).

Quando em 1850 a cultura cafeeira ocupou o oeste paulista e a economia da capital ganhou destaque, a população paulista aumentou de forma exponencial tanto com a vinda de negros escravizados

---

2 O catolicismo popular refere-se ao "(...) conjunto de representações e práticas religiosas dos católicos que não dependem da intervenção da autoridade eclesiástica para serem adotadas pelos fiéis. Concretamente, chamamos de Catolicismo Popular as representações das práticas relativas ao culto dos santos e à transação com a natureza e não os sacramentos e a catequese formal" (JESUS apud OLIVEIRA, 2006, p. 47). Entende-se o catolicismo popular como resultado da manutenção de crenças e costumes próprios dos povos originários – sejam da América ou da África – dentro do ambiente católico. Se por um lado tais práticas denotam formas de resistência, por outro também apontam para o processo de sincretismo promovido pelos próprios padres jesuítas no contexto das estratégias de conversão conforme apontado por Monteiro (1994), na reconstituição do ambiente deste contato original com os indígenas que habitavam o planalto de Piratininga.

quanto, posteriormente, de imigrantes europeus. Na capital, devido ao adensamento urbano, o crescimento se deu com a formação de novos agrupamentos no meio do caminho entre os povoados distantes e o centro, fazendo com que as anteriores vilas periféricas se tornassem “mais próximas” do local de fundação da cidade embora sob o aspecto social e cultural a distância continuasse enorme, conforme aponta Santos:

(...) os moradores das áreas mais distantes - Penha, Nossa Senhora do Ó, Santana, Santo Amaro, Guarulhos entre outras localidades - vinham vender seus produtos agrícolas, medicinais, artesanais, madeira e outros artefatos para os moradores das regiões mais centrais da paulicéia. Esses sujeitos sociais, que marcaram presença em São Paulo na virada do século, ficaram conhecidos como ‘caipiras ou caboclos’, em parte em decorrência da distância de suas residências, em parte por causa de suas origens indígenas e características físicas e comportamentais vinculadas à população pobre nacional. (...) seu andar é pesado e eles tem um ar rústico e desajeitado. Os cidadãos têm pouca consideração por eles (...) (SANTOS, 2003, p. 101).

Diante do contexto social e cultural já constituído na cidade, tecido a partir da intensa e ostensiva escravização indígena (MONTEIRO, 1994), a chegada da população negra (escravizada ou alforriada) não trouxe elementos diferenciais. As dificuldades dos moradores periféricos eram também sentidas pelos negros que, impedidos de frequentar as igrejas já constituídas ergueram no ano de 1720 uma capela a Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, na região central da cidade, dentro do chamado “Triângulo Histórico”.

Sua construção indica tanto a imposição do catolicismo para os grupos escravizados quanto a necessidade de apartar os grupos sociais aos moldes do que aconteceu na Bahia e em outros lugares do Brasil, onde os negros acabaram por misturar o catolicismo às crenças trazidas da África de seus ancestrais. Neste sentido, relacionado à capital paulista, Toledo (2003, p. 245) descreve algumas destas práticas: “(...) transcorriam ritos em que terços católicos se misturavam a peles de lagarto ou de sapo, figas de guiné, olho de cabra e pés de galinha. Também havia festas em que se dançava o “tambaque” e se encenava a congada”.

Se por um lado cenas como a relatada acima indicavam que mesmo sendo apartados, em alguma medida havia a integração dos grupos de pessoas negras na sociedade paulistana – inclusive com ocupação regular no espaço urbano –, por outro o crescimento econômico advindo da cultura cafeeira promove o entendimento de que tais práticas (tidas como incivilizadas) nada combinavam com a imagem de progresso e modernidade que se vinculava à nova São Paulo. Naquele período engendrava-se um processo de europeização a partir da matriz francesa na qual, por meio de reforma urbanística, projetavam-se jardins públicos, equipamentos culturais, cafés e lojas elegantes para uso exclusivo da elite emergente. É neste contexto de embelezamento que em 1904, nos mesmos moldes das ações da reforma urbana do Rio de Janeiro promovida por Pereira Passos e seguindo o princípio da invisibilização do caráter negro na cidade brasileira conforme aponta Sodré (1988), que o então prefeito Antônio Prado desapropriou os prédios do entorno da igreja, ampliou e remodelou o local renomeando o largo do Rosário com seu próprio nome, transferindo-se o edifício religioso para fora do centro, nos limites do então tecido urbano da cidade, para o atual Largo do Paissandu.

Seguindo este modelo ambíguo, muitos povoados periféricos acolheram estes e outros negros que, após a abolição da escravidão, se estabeleceram nas cidades a fim de buscar pequenos serviços como entregadores, pedreiros, lavadeiras e trabalhos temporários em geral. E, embora não tenhamos encontrado fontes comprobatórias, há indícios de que o ato higienista do prefeito Antônio Prado tenha contribuído para o fortalecimento da igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e São Benedito na Penha, visto que sua sede foi reformada justamente no ano de demolição da Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, na área central (JESUS, 2006, p.96).

A Capela da Penha foi originalmente erguida em taipa de pilão e contava apenas com uma nave,

capela-mor, galeria lateral e sacristia, localizada exatamente atrás da Igreja de Nossa Senhora da Penha. Isto implica observar que estando aos fundos, postava-se de maneira inversa da Igreja à qual estava ligada e que de certa forma a escondia da visão de quem observava o povoado a partir do centro, isto é, de costas para a então Igreja da Sé. Com suas portas voltadas para a periferia, a Capela era utilizada pelos negros em decorrência da proibição de sua entrada no templo principal. Consta que os fundadores da Igreja de Nossa Senhora do Rosário na Penha, edifício que substituiu a capela de taipa, pediram esmolas por cinco anos para reunir o dinheiro necessário para a construção: “Sua pobreza foi atestada em 1838 quando os pertences da capela foram inventariados. Nela existia apenas uma cruz de prata pesando duas libras” (IGREJA, 2021).

Já nessa época, portanto, o catolicismo popular e o sincretismo eram muito fortes nas relações sociais e no cotidiano do povoado da Penha e nas vilas distantes. Tais localidades não contavam com um pároco fixo e regular, o que implica compreender que a responsabilidade da condução diária do contexto religioso recaía, na maioria das vezes, para as mulheres que simultaneamente ao Pai Nosso ensinado às crianças e a reza do terço, apresentavam as simpatias para arrumar casamento e os benzimentos de proteção (SANTOS, 2006, p. 31).

Não é de se estranhar, portanto, que os padres alemães redentoristas que chegaram à Penha em 1905 tenham entrado em conflito com as práticas religiosas do local, sendo comum o descontentamento dos clérigos da Ordem com as irmandades, conforme aponta Quintão (2002, p. 90).

Para desestabilizar e enfraquecer a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Penha, sabendo da devoção dos negros por São Benedito, os redentoristas usaram da artimanha de criar a Irmandade de São Benedito e transferir para a capela do Rosário as missas e demais eventos da igreja de Nossa Senhora da Penha alegando reformas no templo (OLIVEIRA, 2014, p. 14-15). Em 1937, a irmandade de São Benedito foi transferida da capela do Rosário para a igreja de Nossa Senhora da Penha. Esse episódio fez com que muitos negros, não concordando com a decisão, deixassem de fazer parte da irmandade. Em decorrência deste conflito causado pelos padres redentoristas, os rituais e festejos não foram extintos, mas, a partir de então, perderam força e notoriedade (Ibid, p. 17).

A chamada igrejainha foi tombada tanto pelo município quanto pelo Estado (Res. 05/1991 CONPRESP e Res. nº 37/1992 CONDEPHAAT), porém isso não impediu que em 2000 a capela fosse interdita sob iminência de desmoronamento. Esse fato foi de suma importância para que um grupo de pessoas se mobilizasse para, em 2002, além de reformar a capela, organizasse uma festa em homenagem aos 200 anos da fundação da igreja. Instituiu-se assim a Comissão do Rosário dos Homens Pretos da Penha de França e a festa passou a ser anual, ocorrendo em todo o mês de junho. Seu ponto alto ocorre na coroação dos reis da festa, junto às apresentações de grupos de congada, moçambique, maracatus e folias vindas de São Paulo e de outras localidades.

Com o sucesso das festas e o fortalecimento da comunidade, em 2013 passa a acontecer a celebração do Rosário que segue as orientações litúrgicas de Roma, mas utiliza elementos da cultura afro-brasileira no rito, como arruda, alfazema, atabaques, pipoca, flores, além das vestimentas coloridas e turbantes utilizados por muitos frequentadores.<sup>3</sup>

---

3 Outras paróquias inseridas em locais com forte presença histórica de negros, como é o caso do bairro do Bexiga realizam rituais semelhantes, originados no contexto da valorização da cultura africana na sociedade brasileira contemporânea. Na Igreja de Nossa Senhora Achirópita, famosa por conta da realização da festa homônima organizada pela comunidade italiana de São Paulo, são realizadas pela Pastoral Afro atividades em homenagem a São Benedito, à Mãe Negra e Nossa Senhora Aparecida, além do Batismo In-culturado. Nas celebrações religiosas, são apresentadas oferendas, levadas por mulheres negras vestidas de branco, indumentária própria de religiões de matriz africana. Disponível em: <https://www.achirópita.org.br/a-paroquia/pastorais-e-movimentos/pastoral-afro>. Acesso em: 03/02/2022.

## Observação participante

O interesse pelo objeto em análise se deu quando, durante a realização de pesquisa sobre a população negra e periférica da cidade de São Paulo. Na busca por informações relacionadas a processos comunicacionais comunitários, soubemos dos encontros, celebrações e festas desta população que ocorriam a 200 anos no mesmo local. As primeiras visitas ocorreram não por pretensão acadêmica, mas por curiosidade e desejo de experiência pessoal, contudo a observação vivida logo passou a fazer sentido na perspectiva das contribuições teóricas advindas da área de comunicação, tornando inevitável a abordagem investigativa. Foi assim, a partir desta redução de distância entre objeto e sujeito, teoria e campo concreto, que as vivências passaram a ser registradas metodicamente visando a posterior análise do fenômeno.

Para investigação do objeto em estudo, recorremos aos conceitos de *comunicação popular* a partir das contribuições de Círcia Peruzzo (2004, 2010 e 2011) e *comunicação comunitária* propostas por Raquel Paiva (2014). Além destas perspectivas, buscávamos aprofundar a compreensão de como se dá o processo comunicacional focado em relações fundadas no que Harry Pross (1980) denomina como *mídia primária*, porém sem a identificação de um emissor específico, visto que nas festividades ocorre um fenômeno coletivo. Além destes, o presente artigo também se ancora no conceito de *audiência ativa* proposto por John Downing (2004).

Para fins metodológicos compreende-se a observação como estágio primeiro de qualquer tipo de pesquisa. No contexto empírico e de campo como é o caso, deu-se ênfase à sensorialidade: o ver, o ouvir e o deixar-se sentir, pois, de acordo com Peruzzo (2011, p. 133) na observação participante “o pesquisador se insere no grupo pesquisado, participando de todas as suas atividades, ou seja, acompanha e vive (com maior ou menor intensidade) a situação concreta que abriga o objeto de sua investigação” sem, contudo, deixar de estabelecer alguns limites nesta prática.

O grupo ou qualquer elemento do ambiente não interfere na pesquisa tanto no que se refere à formulação dos objetivos e às demais fases do projeto, quanto no tipo de informações registradas e nas interpretações dadas ao que foi observado (PERUZZO, op. cit., p.133). Sendo assim, durante as visitas não ocorreu qualquer menção à pesquisa nem foram empregados outros métodos de coleta de dados como entrevistas, questionários ou produção audiovisual, visto que o objetivo era a observação e participação possibilitando, enquanto parte integrante do coletivo, vivenciar o fenômeno como coadjuvante de tais manifestações.

## A igreja

Seis de janeiro de dois mil e dezanove, primeiro domingo do mês e do ano. Ao longe já se veem as bandeirinhas coloridas que enfeitam a igreja. Os sons dos atabaques e dos agogôs parecem reverberar por todo o bairro já que as lojas da região predominantemente comercial se encontram fechadas. Quanto mais próximo, mais inebriante o perfume de arruda e alfazema, ervas usadas para a cerimônia de lavagem da escadaria. O movimento nos arredores denuncia que a missa na humilde igreja congrega mais pessoas que a missa no templo principal do bairro. Senhoras de saias rodadas com turbantes brancos e homens com turbantes coloridos e guias no pescoço acolhem com sorriso no rosto e, às vezes, com um forte abraço a todos que chegam.

Antes de adentrar à pequena e simples igreja, alguns participantes tiram os calçados pisando com os próprios pés o antigo chão de madeira, caminhando sobre folhas estendidas como tapete até o altar.

## O ambiente e o rito

Diferentemente de uma celebração católica usual em que as músicas e o silêncio remetem a um movimento introspectivo, na celebração afro as pessoas cantam, riem e dançam antes, durante e após o rito.

Antes do início da celebração, uma espécie de mestre de cerimônias saúda os presentes e faz anúncios referentes às próximas festas e celebrações, dá notícias sobre o estado de saúde de membros da comunidade dentre outros assuntos. Quando as portas se abrem, a assembleia se levanta e as palmas acompanham os atabaques, chocalhos, agogôs e berimbaus. As músicas lembram sambas de roda e pontos de umbanda e candomblé. Algumas mulheres trajando *pano da Costa*<sup>4</sup> atravessam a pequena nave, dançando enquanto carregam as toalhas coloridas que vão cobrir o altar, alguidares cheios de carvão em brasa e incenso, além do círio pascal. Entram também os leitores e acólitos para só depois, de modo bastante discreto, adentrar o celebrante José Morelli, única pessoa branca a protagonizar o rito, usando *filá*.<sup>5</sup>

A música e as palmas que não haviam cessado até então, dão espaço para a fala do sacerdote que inicia o rito saudando a assembleia e invocando Olorum, o Deus Criador nas religiões afro-brasileiras. A música recomeça e a comunidade adentra com estatuetas de Nossa Senhora Aparecida e de São Benedito, além de cartazes com imagens de Zumbi dos Palmares e da escrava Anastácia.<sup>6</sup> Durante o ato penitencial, muitas falas remetem à exploração e genocídio do povo negro, à ancestralidade e à luta das irmandades, o que confere um tom mais reflexivo à celebração.

Logo o som dos instrumentos volta a preencher o ambiente. Três senhoras entram varrendo o chão com vassouras de palha e carregando potes nos quais são queimadas ervas aromáticas, precedendo a entrada da Bíblia, trazida pelas mãos de uma quarta senhora que segue o percurso dançando. Após a leitura do evangelho, o celebrante discorre sobre os problemas sociais que alcançam a todos os excluídos que sofrem de preconceito, não somente racial. No ofertório, muitos participantes entram dançando, carregando não somente com o pão e o vinho, mas frutas, pães, bolos, grãos e água de cheiro que é aspergida nos fiéis ao final da celebração.

Durante a consagração a comunidade canta *Cálix Bento*, música de domínio público que se tornou sucesso na voz do cantor Milton Nascimento a qual, com variações na letra, é também entoada durante as *giras* de caboclos e boiadeiros nos terreiros de umbanda e candomblé. Antes da eucaristia, as crianças são chamadas ao altar para ganhar pão de queijo e suco de uva como se fossem a hóstia e o vinho e, nesta ocasião, a comunidade canta o *ponto de ibejada*, também recorrente nas *giras de erê* e festas de Cosme e Damião: “eu quero doce, eu quero bala, eu quero mel para passar na sua cara”.

Pouco antes da comunhão é chegado o momento do abraço da paz, quando muitos participantes saem de seus lugares e passam cumprimentando todos os presentes. A celebração se encaminha para o fim com os avisos finais e um enfático “Axé!” é dito pelo sacerdote e repetido pela assembleia. As pessoas se direcionam à saída ao som do *Canto das Três Raças*, sucesso de Maurício Tapajós e Paulo César Pinheiro na voz de Clara Nunes. No lado fora da igreja os alimentos ofertados e consagrados já estão dispostos numa grande mesa posta no largo do Rosário onde celebrante, irmandade e assembleia compartilham e confraternizam entre si e com pessoas em situação de rua, além de parte da comunidade de imigrantes

---

4 Tecido retangular em cores vivas, geralmente adotado como roupa das filhas de santo das religiões de matriz africana. O termo “da Costa” remete ao que tem origem na África, mais precisamente na Costa dos Escravos, região que atualmente congrega, dentre outros países, a Nigéria.

5 Filá é um chapéu de tecido sem abas originário da Nigéria.

6 Figura feminina venerada como santa e heroína no Brasil por, supostamente, operar milagres. Tais feitos não são reconhecidos pela igreja católica assim como a própria existência de Anastácia não é consenso entre os historiadores por falta de materialidade.

bolivianos que estavam organizando uma festa que aconteceria a seguir no local na data de uma das visitas.

## A festa

Festas são comuns no local e no mês de junho, ocorrem a fim de celebrar o reconhecimento da igreja enquanto templo católico, contando com vasta programação. A festividade começa com o levantamento do mastro, atraindo irmandades de todo o Estado de São Paulo e de Minas Gerais para as apresentações de congada, jongo, maracatu, samba de lenço, roda de capoeira, terço cantado e roda de samba, dentre outros.

A praça Nossa Senhora do Rosário fica cheia de devotos e de curiosos que são atraídos pela música, pelo colorido dos enfeites na área externa da igreja e pelas barraquinhas que vendem acarajé, cocada, cachaças, vestimentas e muito mais.

No interior da igreja, os bancos são retirados dando espaço para a livre circulação e para a apresentação dos grupos. Já do lado de fora é montado o altar, com estrutura semelhante a um palco de shows, para a celebração da missa que fecha os festejos e para a coroação do rei e da rainha, tradição comum há séculos nas irmandades negras do Brasil afora rememorando alusões à coroação de rei Congo, a qual sabe-se que deu origem às congadas.

Há registros de festividades de coroação como estas que remetem ao século XVIII, quando rei e rainha desfilavam nas festas anuais dos santos de devoção da irmandade acompanhados de corte composta, geralmente, por músicos e dançarinos vestidos com roupas luxuosas e por vezes até mesmo joias emprestadas pelos senhores, além de manto, cetro e coroa percorrendo as áreas mais nobres da cidade e culminando na bênção do padre (SOUZA, 2005).<sup>7</sup> Ainda hoje nas festas há o desfile da corte e a encenação ao redor do largo.

## O corpo

Frente a este relato dos fenômenos observados e trazendo a análise para o campo comunicacional pode perceber-se a intersecção entre catolicismo popular e comunicação popular, uma vez que esta última pode ser entendida como: “as práticas coletivas com caráter crítico ou contra hegemônico, empenhadas na produção de uma fala alternativa” (PAIVA e GABBAY, 2014, p. 46).

O catolicismo popular era e ainda é, como exposto, disseminado a partir dos gestos, da música, da dança, das rezas, ou seja, em grande parte pela oralidade, constituindo rituais miméticos (GEBAUER e WULF, 2014; CONTRERA, 2014) que instituem processos de transmissão de comportamentos em ciclos geracionais, tornando presentes e ativos elementos próprios do passado colonial brasileiro.

Tal comunicação, centrada na mídia primária, ou seja, no corpo, é muito própria da tradição africana em que a oralidade é o principal meio de transmissão de saberes e de memória. Amadou Hampâté Bâ, mestre da tradição oral africana, diz que os pastores da savana africana do Mali contam seu gado diariamente para não o perder e fazem o mesmo com as histórias, pois na tradição oral a repetição é um movimento de sobrevivência da cultura. É por isso que desde criança os Fulas, como são chamados os moradores desta região, são treinados para a escuta e olhar atento aos gestos, pausas e entonações do narrador, a fim de garantir viva a narrativa em sua essência (BÂ, 2003).

---

<sup>7</sup> Ao que tudo indica, estas encenações eram toleradas e, por vezes, até mesmo apreciadas pelos senhores brancos, pois eram vistas como desejo e subordinação aos costumes vigentes do poder local, além de remeter à história do império português que conseguiu fazer com que os principais chefes do Congo, em 1491, aceitassem o batismo e se tornassem católicos. Já para os negros remetia à África natal, e seu sincretismo representava a subversão da inversão de papéis por meio do simbólico e da teatralidade (SOUZA, 2005).

Já nas sociedades ocidentais, em especial as europeias, erroneamente se tem a tradição oral como pertencente aos povos ágrafos, aqueles que não têm o domínio da escrita. Porém, fora desta perspectiva eurocêntrica, a escrita é tida como um meio incompleto de comunicação, pois, de acordo com Bâ (2003), dispensa o que ele chama de energia vital presente na interpretação, no canto, na entonação e na dança, ou seja, é equivocado pensar que a mídia secundária, neste caso a escrita, anula ou substitui a mídia primária.

Esta reflexão acerca dos processos midiáticos mostra que além das questões sociais há um conflito comunicacional entre os padres redentoristas e a população pobre do bairro da Penha, adepta do catolicismo popular e integrante da Irmandade dos Homens Pretos. Enquanto para os negros o sagrado é manifesto no mundo concreto, na natureza, e passa pela sensorialidade – o contato com o divino passa pelo corpo e se dá fundamentalmente em mídia primária –, para os padres redentoristas o sagrado é abstrato e está num plano além deste mundo, sendo necessário um aparato que produza a intermediação desta relação seja, por exemplo, a bíblia, o vinho e a hóstia consagrada ou outro elemento qualquer.

Mais do que isso, o ritual católico funda-se em uma premissa *emissiocêntrica*, isto é, centralizada na transmissão de informação por parte de um emissor – o padre – responsável por escolher o tema a ser abordado durante o ritual da missa, recuperando algum excerto bíblico e elaborando, na homilia, sua preleção acerca do horizonte que deseja explorar.

Conforme aponta Souza, R. M.; Silva, M.R.; Piza, V. T. (2022), mesmo constituído a partir de ciclos recorrentes (a missa segue um padrão pré-estabelecido desde a abertura até o encerramento), fundamentalmente é a palavra – portanto a informação – o cerne do evento. Mesmo no contexto da realização do ritual, a importância dos processos secunda o valor atribuído ao texto bíblico ou às frases que se acredita terem sido ditas por Jesus no jantar anterior a seu suplício, subordinando a ritualidade dos atos praticados às informações proferidas pelo polo emissor. Neste contexto, considerando-se as proposições de Pross (1987) acerca da classificação dos meios, constata-se que o ritual católico consiste em um processo instituído a partir do emissor, o qual tende a obter ganho de escala da recepção na medida em que se constitui a passagem da estratégia em mídia primária (corpo) para a secundária (livro) ou para a terciária (rádio, TV ou internet).

Por sua vez a música, a dança, as roupas, as comidas e os abraços vistos no processo de observação participante condizem com uma corporeidade não subordinável à palavra e, portanto, uma vez que não aderente ao polo emissor, não parece ser ajustável a processos de complexificação dos meios, passível de ganho de escala. Ao contrário, retomando as considerações de Souza, R. M.; Silva, M.R.; Piza, V. T. (2022) acerca dos papéis de emissão e recepção nos cultos umbandistas e candomblecistas, os processos rituais associados à ancestralidade africana parecem resistir a transformarem-se a ponto de transgredir a corporeidade.

A convivência posta à vista no ritual observado, implica considerar – em lugar do simples arranjo temático no ritual católico promovido pela substituição da hóstia por comidas, do canto gregoriano pelo batuque e outros elementos vistos como adaptações – a possibilidade de coexistência de dois processos rituais diversos, superpostos em camadas simultâneas, indicando a imbricação de duas epistemes em lugar de uma. Sodré aponta para o fato de que na sociedade brasileira constituída a partir da centralidade dos valores europeizantes, os traços culturais africanos são frequentemente indistintos, não observáveis, como se o olhar do colonizador fosse incapaz de identificar aquilo que se coloca diante da própria vista, enganando-se o próprio olhar (*trompe l'oeil*) (SODRÉ, 1988, p. 33). Assim, convivem em camadas os valores, práticas e rituais da cultura europeia e os das por ele denominadas “*culturas de arché*”, originadas na África, mantidas e transformadas no Brasil, as quais somente podem ser vistas por olhos iniciados.

Um aspecto sutil, mas não menos importante desta coexistência, reside em considerar que em última instância a palavra do padre tem por objetivo a mudança do comportamento do fiel, removendo-o das trilhas do *pecado* em direção à *virtude*, modo de vida que – segundo a crença cristã – é o único meio

de alcançar a vida eterna no *paraíso celeste*. Sob a perspectiva comunicacional, este desenho ajusta-se às proposições presentes nos primórdios da teoria da comunicação moderna, conforme elaboradas por autores como Wiener, e Shannon e Weaver. A palavra, aqui, equipara-se conceitualmente à noção de informação, visto que se pretende que esta, uma vez recebida pelo fiel, produza o sentido de alterar seu comportamento anteriormente presumido. Nesta perspectiva, pouco importa se o que se apresenta ao rito é uma *hóstia* (em última instância um pedaço de pão) ou um *amalá* (um prato feito à base de quiabo, camarão em pó e azeite de dendê), uma vez que a centralidade do sentido está na fala proferida pelo padre e sua respectiva compreensão seguida de adoção de comportamento. Na perspectiva cristã, o consumo da hóstia ou seu substituto implicará na ascensão do caráter espiritual do fiel aos níveis elevados no qual está postado Jesus.

Este modo de ver não é capaz de observar, no entanto, que a tradição africana se sustenta no exato inverso. O sentido de trazer a comida para a festa reside no fato de que é o Orixá que se apresenta no ambiente e, por isso, todos cantam e dançam em júbilo pela oportunidade de partilhar a comida com ele. O pertencimento se dá pela partilha, pela presença no mesmo ambiente e não pela palavra, o que implica considerar que o corpo que ocupa o lugar central dos processos comunicacionais. Tal relação é de suma importância para compreensão da intersecção entre rito e festa, sagrado e profano, que permeiam as atividades das celebrações da Irmandade dos Homens Pretos da Penha.

A centralidade do corpo no ritual traz grifo à proposição de Pross, para quem “toda comunicação humana começa na mídia primária, na qual os participantes individuais se encontram cara a cara e imediatamente presentes com seu corpo; toda comunicação humana retornará a este ponto” (PROSS, 1987, p. 128, tradução nossa).<sup>8</sup>

Baitello Jr. discorre sobre a diferença posta a partir da teoria da mídia elaborada por Pross, indicando que no âmbito primário ela se traduz em uma espécie de *presença complexa*, visto que não se aparta do ambiente no qual se apresenta. O corpo, aqui, não pode ser considerado restrito a um mero emissor de informações, mesmo que por informação se compreenda o amálgama de sentidos presentes na fala em conjunção com o gesto, com a indumentária e outras tantas possibilidades de manifestação. Para além disso, a corporeidade não se pode distinguir do próprio ambiente no qual ela se manifesta, incorporando sentidos presentes na luminosidade, na acústica, nos odores emanados e, em última instância, naquele que seria – em uma perspectiva informacional – o próprio receptor. Assim, a comunicação em mídia primária “exige a presença de emissores e receptores em um mesmo espaço físico e num mesmo tempo – é, portanto, a mídia do tempo presente e suas tensões e surpresas, de sua sensorialidade múltipla e de sua sensualidade potencial” (BAITELLO JR, 2000, p. 4).

Em nenhum momento parece ser necessário abstrair para alcançar o sagrado. Ao contrário, o sagrado se manifesta no corpo: “O negro reza dançando e dança rezando, porque não celebra somente com a cabeça, mas com todo o corpo. Quando os atabaques tocam, o corpo mexe e quer louvar a Deus” (BORGES, 2013, p. 213).<sup>9</sup>

Outro traço importante, percebido a partir da observação, é a impossibilidade de distinguir divisões entre ritos e festas. Na aceção católica, o ritual é estabelecido em uma processualidade marcada por eventos definidos, indicativos de início e fim. Há a tendência a considerar que após a realização dos cumprimentos que sugerem o compartilhamento do abraço em conjunto com a palavra – a *paz de Cristo* –, finda o espaço-tempo do sagrado, fazendo com que as comidas, mesmo que *consagradas*, sejam

---

8 No original: “toda comunicación humana comienza en los medios primarios, en los que los participantes individuales se encuentran cara a cara e inmediatamente presentes con sus cuerpos; toda la comunicación humana volverá a este punto”.

9 Este trecho refere-se à fala de Padre Toninho, que celebrava missas inculturadas na igreja Nossa Senhora Achirópita, da qual tratamos em nota anterior. Hoje, ele é Diretor Provincial da Congregação Padre Orionitas.

partilhadas no lado exterior da construção no ambiente profano. A perspectiva africana implica considerar que a mudança de ambiente não impõe nenhuma espécie de finalização, visto que o rito se sustenta na continuidade da música e da dança e, sobretudo, na partilha da comida. Deste modo, as pessoas em situação de rua e os membros da comunidade boliviana, os quais tendem a serem vistos a partir da perspectiva cristã como indivíduos que não participaram do ritual visto que não foram alcançados pela palavra, passam a integrar o rito na medida em que a participação se dá fundamentalmente em razão da presença corporal no ambiente, na integração promovida pela participação na festa e da partilha dos alimentos.

Isto implica compreender que os processos comunicacionais fundados em mídia primária não se extinguem na delimitação discreta do espaço-tempo do ritual em si. Tal perspectiva equivale dizer que a comunicação não se dá somente durante a emissão/recepção, perdurando enquanto estiverem estabelecidos os vínculos instituídos entre os agentes, fazendo prevalecer os corpos (entendidos como complexo bio-psico-social-cultural). Deste modo não é apenas na emissão durante o rito que o corpo comunica, mas também nas festas, nos hábitos e nos costumes.

Nota-se que neste tipo de comunicação popular ocorrem fenômenos que tendem ao esgarçamento do tempo, implicando reconsiderar o corpo nas figuras de emissor e receptor como espécie de aparato funcional. No âmbito da comunicação primária, compreende-se um tempo estendido, recorrente, mais afeito ao conceito de *kairós* do que *kronos*.

Deste modo, a devoção à Nossa Senhora da Penha estabelecida no ambiente da igreja e envolvendo os membros da irmandade constituiu um ambiente que a despeito das transformações sociais, culturais e econômicas pelas quais passou a cidade e o país, foi capaz de trazer aos tempos atuais elementos próprios da cultura de *arché* da qual trata Sodré. Sua capacidade de agregar indivíduos díspares em torno de um propósito comum é perceptível desde sua origem: Toledo (2003, p. 207) conta que no auge do surto de epidemias de sarampo, disenteria e principalmente de varíola, os vereadores de São Paulo pediam ao então bispo da cidade, D. Manuel da Ressurreição, o traslado da imagem de Nossa Senhora da Penha à Catedral da Sé, o que conferiu a santa, no século XVIII, a alcunha de padroeira da cidade. Os traslados de Nossa Senhora da Penha incorriam em longas e lotadas procissões e o mês de setembro inteiro era marcado por festas à padroeira que agregavam milhares de fiéis, desde os mais humildes até as autoridades, possibilitando toda a sorte de atividades, incluindo comércio, jogatina e outras (IGREJA, 2021).

Apresenta-se aqui o que Hillman denomina como *lugar de encontro*. Para o psicólogo, “Um encontro não é somente um encontro público, é encontrar-se em público; pessoas se encontrando” (HILLMAN, 1993, p.41), o que indica que as trocas comunicacionais se constituem a partir do ambiente que configura as relações espaço-temporais nas quais estão inseridos os corpos que interagem.

O exposto aponta que a vida social e econômica dos moradores da Penha orbitava a religiosidade como se este fosse o centro pulsante da cultura e das relações sociais do local. A forma de fazer sobreviver as tradições e costumes encontrada pelos povos africanos, indígenas e seus descendentes foi a inserção destes elementos nas atividades religiosas e festivas do local. Este é o sentido apontado por Monteiro (1994, p. 170) quando expõe a dificuldade dos nativos em integrar-se às novas formas sociais e ao mesmo tempo manter suas tradições e cultura: “(...) uma vez firmadas as relações escravistas, os índios, sem condições de reproduzir plenamente as formas pré-coloniais de organização, procuravam forjar espaços próprios no interior da sociedade colonial”. Assim, ao manifestar-se dentro de um contexto religioso e social que não o seu próprio, os negros alteravam também as crenças e manifestações daqueles que os assistiam.

Para Baitello Jr., o corpo se altera conforme a cultura e a sociedade da qual faz parte fazendo com que estas também se alterem visto que “(...) muito além de ser uma mídia, o corpo é também um texto que tem registrado em si uma enorme quantidade de informações, desde a história da vida no universo até

a história cultural do homem” (BAITELLO JR, 2003, p. 4). Assim, pode-se dizer que a comunicação em mídia primária, aqui observada no rito e na festa, borra as fronteiras estabelecidas para os papéis de emissão e recepção culminando no processo que Downing denomina audiência ativa, no qual os corpos presentes tendem a não serem nem espectadores nem receptores, mas participantes “que elabora[m], ele[s] próprio[s], os seus produtos, em lugar de apenas absorver passivamente as mensagens disseminadas pela grande mídia” (DOWNING, 2002, p. 14). Neste sentido a audiência ativa constitui “uma massa qualitativa de pessoas que mantêm uma relação dinâmica com determinados movimentos sociais, constituindo, portanto, algo assim como uma esfera pública alternativa” (DOWNING, 2002, p. 15).

A resistência da irmandade, seus ritos e festas, em muito se deve a adaptabilidade e resiliência dos envolvidos. Mesmo frente a gentrificação de 1904 que empurrou os mais pobres para as bordas da cidade ou frente ao preconceito dos demais moradores do bairro, a comunidade do Rosário permaneceu e adaptou-se, fortalecendo os vínculos que reforçam os traços identitários. Tal movimento não se mostrava possível de forma individual, sua força dependia do coletivo, do comunitário que é “o compartilhamento de intenções, visões de mundo, desejos, necessidades e afetos, em suma, o ser-em-comum, a experiência coletiva propriamente dita” (PAIVA e GABBAY, 2014, p.47).

Na experiência coletiva, quando há a coroação de rei e rainha, por meio do simbólico os participantes renunciam a sua individualidade e assumem lugares antes já ocupados por aqueles que os antecederam. Assim, como aponta Eliade (1992, p. 65), tal recorrência é um gesto arquetípico de regeneração da vida e do mundo que esgarça os limites do espaço e deixa o tempo em suspenso já que “permite o retorno dos mortos à vida, e mantém acesa a chama da esperança dos fiéis na ressurreição do corpo”. Concebendo arquetipo como um modelo exemplar, primordial e arcaico (1992, p. 10), pode-se entender que os papéis e atividades desempenhados pelos membros da irmandade do Rosário são arquetípicos, visto que quando emergem fazem ressurgir o sagrado de seus ancestrais deixando de lado a individualidade e personalidade, pois “a consciência arcaica não dá importância às memórias pessoais” (ELIADE, 1992, p. 48).

A importância do gesto arquetípico é percebida também a partir de sua ausência, visto que quando a irmandade perdeu a capacidade de realizar suas celebrações, o patrimônio material, ou seja, a igreja também se deteriorou chegando a ser interdita. Assim, como exposto por Jung (2000, p. 156), “uma vez perdida a herança mítica herdada, essa linhagem desmancha-se e sucumbe assim como um homem que perdeu sua alma. A mitologia de uma linhagem é sua religião viva”. Assim sendo, têm-se indícios de que a irmandade resistiu a partir do coletivo, comunicando entre as gerações a partir do corpo – por meio de gestos, ritos e hábitos – não apenas a memória no sentido narrativo, mas o conjunto de elementos que compõem o que pode ser designado como tradição, o que corresponde à afirmação de Peruzzo (2004) que tratar de comunicação popular implica falar de cultura, de relação e, portanto, de interdisciplinaridade.

## Considerações finais

Finalizamos este artigo retomando a ideia do corpo enquanto mídia primordial para constatar que os negros da Penha, no caso da irmandade dos Homens Pretos do Rosário, permanecem e resistem porque retomaram seu centro e fizeram-se presentes naquele local. Mais do que a preocupação e zelo para com o patrimônio material, colocaram-se como porta-vozes de sua história, suas lutas e tradições ao longo destes quase 220 anos. Compreende-se, então, que o que sustenta a comunidade, neste caso, é a experiência corporal – o estar junto no mesmo espaço-tempo –, que mantém seu centro preservado.

Esta perspectiva aponta para a necessidade de compreender os processos comunicacionais para além da funcionalidade dos processos de emissão e recepção, de formulação, codificação e decodificação de mensagens, inserindo o corpo como agente da cultura, transgressor das delimitações frequentemente observadas nos modelos de análise midiática. Diante deste quadro, aponta-se para a necessidade de

que mais estudos e pesquisas com outros grupos sejam feitos no âmbito da comunicação popular e da mídia primária, visto que parte substancial da bibliografia na área se debruça na observação dos canais e mensagens de próprios das mídias secundária e terciária.

Para finalizar, também no sentido de estudos complementares, há de se registrar que embora atualmente, não ocorram perseguições que impeçam a realização das festas e celebrações na igreja de Nossa Senhora do Rosário, ainda subsiste preconceito e desinformação, sendo necessário o aprofundamento da compreensão do fenômeno seja a partir de comentários publicados internet, seja na observação de transeuntes ou católicos tradicionais do bairro.

## Referências

ARROYO, Leonardo. **Igrejas de São Paulo**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954.

BÂ, Amadou Hampaté. **Amkoullel, o Menino Fula**. São Paulo: Palas Athenas, 2003.

BAITELLO JR, Norval. A mídia antes da máquina. **JB online**, Caderno ideias, 16 out. 1999. Disponível em: <http://cisc.org.br/portal/index.php/pt/biblioteca/viewdownload/7-baitello-junior-norval/4-a-midia-antes-da-maquina.html>. Acesso: 04/11/2021.

BAITELLO JR, Norval. **Corpo e imagem**: Comunicação, ambientes e vínculos. São Paulo: Summus, 2008.

BAITELLO JR, Norval. **O tempo lento e o espaço nulo**. Mídia Primária, Secundária e Terciária. Texto apresentado no Grupo de Trabalho - GT Comunicação e Cultura, durante o IX encontro anual da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação - COMPÓS. Porto Alegre, 2000. Disponível em: <https://www.cisc.org.br/portal/index.php/pt/biblioteca/view.download/7-baitello-junior-norval/10-o-tempo-lento-e-o-espaco-nulo-midia-primaria-secundaria-e-terciaria.html>. Acesso em: 20 set. 2021.

BONTEMPI, Silvio. **O bairro da Penha**. São Paulo: Departamento de Cultura da Secretaria de Educação e Cultura da Prefeitura do Município de São Paulo, 1969.

BORGES, Rosângela Ferreira de Carvalho. **Axé Madona Achiropita**. São Paulo: Pedro & João, 2013.

CEZERILLO, Antonia Quintão. **A cidade e suas histórias**. São Paulo: Lazzuli, 2005.

CONTRERA, Malena Segura. Mimesis and Media – New Forms of Mimesis or Hypnogenic Consciousness? **Paragrana**, v. 23, n. 2, p. 176-184, 2014.

DONNINI, Débora. O Papa: o rito zairense “caminho promissor para um rito amazônico”. **Instituto Humanitas Unisinos (IHU)**, Vatican News, 1 dez. 2020. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/605184-o-papa-o-rito-zairense-caminho-promissor-para-um-rito-amazonico>. Acesso em: 20 set. 2020.

DOWNING, John. **Mídia Radical**. Rebeldia nas comunicações e movimentos sociais. São Paulo: Editora Senac, 2004.

ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos**. Lisboa: Arcadia, 1979.

GEBAUER, Gunther; WULF, Christoph. **Mimese na Cultura**. Agir social, rituais, produções estéticas. São Paulo: Annablume, 2014.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **A noção de pessoa na África Negra**. Tradução para uso didático de: HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. La notion de personne en Afrique Noire. In: DIETERLEN, Germaine (ed.). La notion de personne en Afrique Noire. Paris: CNRS, 1981, p. 181-192, por Luiza Silva Porto Ramos e Kelvin Ferreira Medeiros. Disponível em: [https://www.palathena.org.br/downloads/amadou\\_hampate%20b%20ano%20de%20pessoa%20na%20africa%20negra.pdf](https://www.palathena.org.br/downloads/amadou_hampate%20b%20ano%20de%20pessoa%20na%20africa%20negra.pdf). Acesso em: 20 set.2021.

HILLMAN, James. **Cidade e Alma**. São Paulo: Studio Nobel, 1993.

*Irmandade do Rosário dos Homens Pretos da Penha (SP): o corpo como mídia primária e forma de resistência no rito e na festa*

IGREJA Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. CONDEPHAAT, sem data de publicação informada, 2021. Disponível em: <http://condephaat.sp.gov.br/benstombados/igreja-de-nossa-senhora-do-rosario-dos-homens-pretos/>. Acesso em: 25 set. 2021.

JESUS, Edson Penha de. **Penha**: de bairro rural a bairro paulistano. São Paulo: Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2006.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

LINGUITTE, Hedemir. **Santuário de Nossa Senhora da Penha**. São Paulo, 1989.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MORIN, Edgar. **Para navegar no século XXI**: Da necessidade de um pensamento complexo. In: MARTINS, Francisco Menezes; Martins, SILVA, Juremir Machado da Silva. (Orgs.). Porto Alegre: Editora da PUCRS, 1999.

OLIVEIRA, Simone Almeida de. **Penha de França**: Onde o Rosário nos une. São Paulo: CELAC USP, 2014.

PAIVA, R.; GABBAY, M. Comunicação Comunitária. In: CITELLI, Adilson; BERGER, Christa; BACCEGA, Maria Aparecida; LOPES, Maria Immacolata Vassallo de; FRANÇA, Vera Veiga. (Orgs.). **Dicionário de comunicação**: Escolas, Teorias e Autores. São Paulo: Contexto, 2014. p. 43-53.

PERUZZO, Círcia M. Krohling. **Comunicação Comunitária** In: Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. Enciclopédia Intercom de Comunicação. São Paulo, v. 1, 2010.

PERUZZO, Círcia M. Krohling. **Comunicação nos movimentos populares**: A participação na construção da cidadania. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

PERUZZO, Círcia M. Krohling. Observação participante e pesquisa-ação. In: DUARTE, Jorge.; BARROS, Antonio (Orgs.). **Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação**. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2011. p. 130-139.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. **Irmandades Negras**: outro espaço de Luta e resistência (São Paulo: 1870-1890). São Paulo: Annablume/FAPESP, 2002.

PROSS, Harry; BETH, Hanno. **Introduction a la Ciencia de la Comunicacion**. Barcelona: Anthropos, 1987.

PROSS, Harry. **Estructura simbólica del poder**. Barcelona: GG Mass Media, 1980.

ROLNIK, Raquel. **São Paulo**. São Paulo: Publifolha, 2002.

SANTOS, Carlos José Ferreira dos. **Nem tudo era italiano**: São Paulo e Pobreza 1890-1915. São Paulo: Annablume, 2003.

SANTOS, Maria da Conceição dos. Festa de preto na São Paulo antiga: um exemplo de resistência na Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos (1887-1907). Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2006.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Retrato em branco e negro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade**. A forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOUZA, Marina de Mello. Reis do Congo no Brasil, Séculos XVIII e XIX. **Revista de História**, s. v., n. 152, p. 79-98, 1. sem. 2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18998/21061>. Acesso em: 18 ago. 2021.

SOUZA, R. M.; SILVA, M.R.; PIZA, V. T. (2022) **Magic at home: liturgical changes and consumption in Umbanda mediatization**. Revista Fronteiras. Disponível em: 24(2):163-175. <https://10.4013/>

[fem.2022.242.13](#). Acesso em: 25/08/2022.

TOLEDO, Roberto Pompeu de. **A capital da solidão**. São Paulo: Ponto de Leitura, 2003.

VAIFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**: Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

---

Juliana Ayres Pina é Programadora Visual no Instituto Federal de São Paulo, mestra e doutoranda em Comunicação e Cultura Midiática pela Universidade Paulista. Neste artigo, contribuiu com a concepção do desenho da pesquisa; observação participante; desenvolvimento da discussão teórica, interpretação dos dados e redação do manuscrito.

Sandra Maia é Bacharela em Comunicação social com pós-graduação em Administração de Marketing, mestra e doutoranda Comunicação e Cultura Midiática pela Universidade Paulista. Neste artigo, contribuiu com observação participante, desenvolvimento da discussão teórica; interpretação dos dados; apoio na revisão de texto e redação do manuscrito.

Maurício Ribeiro da Silva é Doutor e Mestre em Comunicação e Semiótica (PUC-SP, 2007 e 2000) e Arquiteto e Urbanista (EESC-USP, 1992) . Professor Titular do Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Paulista. Neste artigo, contribuiu com o desenvolvimento da discussão teórica, apoio na revisão de texto; redação do manuscrito e revisão da versão em língua estrangeira.