

A comunicação dos grupos culturalmente marginalizados na Missa Conga para São Benedito¹

Cristina Schmidt Silva Portéro²
FABE/REDE FOLKCOM

RESUMO

É de extrema relevância estudar a vivência religiosa dos grupos culturalmente marginalizados no campo da Folkcomunicação, uma vez que a sociedade encontra-se sensibilizada com as questões básicas de sobrevivência e fazendo um grande esforço para superar as instabilidades sociais e retomar o espírito de grupo, e de pertencimento.

¹ Trabalho apresentado no GP Teoria da Folkcomunicação: Fundamentos e Metodologia da XXI Conferência Brasileira de Folkcomunicação”.

² Doutora em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP; fez Pós-DOC em Comunicação para o desenvolvimento regional pela Cátedra UNESCO/UMESP, especialista em Psicologia Junguiana. Professora na Faculdade Bertioga, pesquisadora colaboradora do PPGMuseu-UFBA. Diretora Científica da Rede Folkcom. Coordenadora de DTI – IBERCOM.

É nesse contexto que vamos localizar os objetivos deste artigo, que são: refletir sobre a prática religiosa como processo de comunicação, entender como esse processo conecta-se ao percurso histórico e com as origens culturais do grupo, apresentar símbolos religiosos que estabelecem a folkcomunicação divino-ancestralidade-devoto-grupo. Para isso, descrevemos uma manifestação religiosa: a Festa de São Benedito da cidade de Aparecida – SP. Delimitamos no domingo da Missa Conga, com o cortejo das Congadas e Moçambiques. Por meio de pesquisa bibliográfica e observação em campo, vimos que essas experiências religiosas, festivas de bases ancestrais, envolvem os participantes num campo de referências de grande peso cultural que permite transmitir os “conhecimentos”, trazer pertencimento e almejar transformações.

PALAVRAS-CHAVE: Folkcomunicação; Comunicação dos Marginalizados; Missa Conga; São Benedito; Culturalmente Marginalizados.

INTRODUÇÃO

A vida cotidiana é marcada pela religiosidade. O devoto se entrega à experiência divina profunda e reveladora de aspectos extraordinários, curativos e miraculosos. O homem religioso tem uma vida aberta para o tempo em uma dimensão que o transporta para possibilidades ampliadas de entendimento e solução da vida ordinária. É na relação com os deuses que a realidade é compreendida, é definida e conformada.

Buscar soluções de problemas por meio da devoção religiosa sempre esteve presente em sociedades com maior desigualdade socioe-

conômica. No Brasil, a instabilidade social provocada nos últimos sete anos escancararam os problemas sociais como a disparidade econômica, a violência, o machismo e o racismo, e muita vulnerabilidade alimentar e de saúde – haja visto as vítimas da Covid-19 (701 mil mortes). Quanto aos aspectos religiosos, apesar de pesquisas mostrarem uma queda nos vínculos, uma investigação realizada pelo Datafolha nesse início de 2023 apresenta que 26% dos brasileiros declaram ser evangélicos e 49% afirmam ser católicos, 14% afirmam não ter religião, e 11% estariam ligados a outras denominações (CARRANÇA, 2022).

Esse contexto evidencia que ainda é muito relevante estudar a vivência religiosa, principalmente pela abordagem da folkcomunicação, uma vez que a sociedade encontra-se sensibilizada com as questões básicas de sobrevivência e fazendo um grande esforço para superar as instabilidades sociais e retomar o espírito de grupo e de pertencimento. É nesse contexto que vamos localizar os objetivos deste artigo, que são: refletir sobre a prática religiosa como processo de comunicação, entender como esse processo conecta-se ao percurso histórico e com as origens culturais do grupo, apresentar símbolos religiosos que estabelecem a folkcomunicação divino-ancestralidade-devoto. Para isso, descrevemos uma manifestação religiosa que traz em seu ritual vários aspectos do homem religioso: a Festa de São Benedito, na cidade de Aparecida – SP. Delimitamos no domingo apoteótico da Missa Conga, com o cortejo das Congadas e Moçambiques.

Eliade (1992, p.135) explica que ao tomarmos a perspectiva do *homo religiosus* vamos adentrar um mundo complexo que nos remete ao mundo “primitivo” ligado às culturas originárias em que o “mundo foi criado por Deuses” onde o Cosmos “vive e fala”; isto proporciona uma relação com o extraordinário, com a vida cósmica. “É por essa

razão que, a partir de certo estágio de cultura, o homem se concebe como um microcosmo. Ele faz parte da Criação dos deuses, ou seja, em outras palavras, ele reencontra em si mesmo a santidade que reconhece no Cosmos”.

Para Beltrão, nesses processos religiosos os grupos acabam se vinculando a uma ordem semelhante de ideias e a um propósito comum: “adquirir sabedoria e experiência, sobrevivência e aperfeiçoamento que só se consegue mediante a comunicação, entendida como processo mímico, oral, gráfico, tátil e plástico pelo qual os seres humanos intercambiam ideias, informações e sentimentos, através de signos simbólicos” (1980, p.3).

Beltrão estudou amplamente as manifestações religiosas, e classifica esses processos como expressões dos grupos culturalmente marginalizados, em que estabelecem uma relação comunicativa de releitura de saberes de seus antepassados, para uma ligação renovada com sua comunidade atual. A partir da observação sistemática das expressões da cultura popular, ele vai elucidando processos comunicativos dos marginalizados e estruturando sua teoria, da folkcomunicação.

Beltrão (1980, p.40) explica que diferente de outros estudos voltados para a comunicação do mundo, esse volta-se para um mundo, em um rico sistema que contém traços de universalidade das raízes mais profundas da história, aspectos muito arraigados na natureza humana, referências ancestrais que independem de raça e de origem geográfica.

Nossa investigação foi feita com os procedimentos de levantamento bibliográfico e documental. Para o primeiro foram utilizados os livros de Luiz Beltrão, e coletados artigos e textos publicados em livros e revistas científicas relacionadas à folkcomunicação. O se-

gundo trouxe informações mais ilustrativas, coletou documentos que registram a festa de São Benedito como cartazes, fotos, matérias jornalísticas em redes sociais e sites. Quanto aos objetivos, o estudo apresentou as características do objeto resultante de observação realizada no mês de abril de 2023 na cidade de Aparecida-SP, seguido de uma análise explicativa.

Para a leitura desse processo, os fundamentos da Folkcomunicação permitiram distinguir os aspectos comunicativos que são inerentes às manifestações culturais de toda ordem, principalmente às dos grupos culturalmente marginalizados. Tais conceitos nomeiam os canais e modalidades comunicativas das expressões populares como uma forma específica de transmitir saberes, conhecimentos e informações. A comunicação que se coloca ocorre de modo artesanal, ou seja, usa recursos que são próprios a realidades específicas e estabelecem um processo horizontal de difusão-recepção.

Religiosidade Popular dos Grupos Marginalizados

Darcy Ribeiro explica que a sociedade brasileira era um aglomerado multiétnico que passa por intensa mestiçagem, por genocídio brutal, e tantas interferências que resultou na transfiguração étnica pela “desindianização forçada dos índios e pela desafricanização do negro que, despojados de sua identidade, se vêem condenados a inventar uma nova etnicidade englobadora de todos”. Esse “povo nascente” se desprende das referências lusas e se configura como um “povo em si” conformando uma massa humana que vai se somando aos grandes contingentes de imigrantes europeus, árabes, japoneses, chineses “o que possibilitou ir assimilando todos eles na condição de brasileiros genéricos”. (1995, p.442)

Esse brasileiro deixou suas línguas originárias como a Tupi, que foi língua oficial e geral por todo o Brasil até meados do século XVII, inclusive falada pelos jesuítas e exploradores, colonizadores desses territórios. As memórias, histórias e informações da época, bem como as negociações entre índios e colonos eram realizadas em tupi. Como esses códigos linguísticos iam muito além da fala descomprometida, e já possibilitava organização e fortalecimento de comunidades nativas, foi proibida pela Coroa que obrigou sua língua portuguesa. (BELTRÃO, 1980)

Essa decomposição ocorre nos modos culturais de toda ordem, ela provoca um desenraizamento e apagamento das tradições, foi provocada ao longo da história pela conquista colonial, pela imposição militar e dominação econômica. Ser arrancado das raízes envolve muitos impactos e perdas como a língua original, a estrutura familiar, a religião ancestral, os lugares sagrados, os animais, os alimentos, etc. As missões religiosas tiveram atuação preponderante na conquista colonial, impedindo as múltiplas e originais formas de expressão, e impondo a dominação. Tanto os povos originários quanto os imigrantes, ao longo da história, tiveram suas raízes partidas. (BOSI, 1987)

Portugal também teve em suas raízes históricas influências culturais e religiosas do catolicismo, islamismo, religiões africanas, celtas, romanas e bárbaras e outras práticas rurais de toda ordem. Na Idade Média, com o fortalecimento institucional da igreja conjugado com um materialismo econômico e de poder, os valores religiosos ficaram “vazios de tensão espiritual”, abrindo margem para o ritualismo mágico, com muitas “aparições de Santos e milagres”. Por isso, visando a hegemonia do cristianismo, os membros do clero tinham privilégios

para converter a qualquer custo sua gente e todas as outras gentes que fizeram colonizar. (CÂMARA NETO, 2009)

O Brasil, mesmo tendo sido colonizado na Idade Moderna, recebe essa herança ibérica hibridizada, com forte comoção para o místico desenfreado. De qualquer modo, esses elementos não estabeleciam relação com o contexto cultural ameríndio, e a catequização destes povos não foi tarefa fácil. Em meio às resistências para obter êxito em sua missão de ampliação católica no Brasil, os padres jesuítas adotaram estratégias para se aproximar dos “interesses terrenos dos fiéis”. Passaram a estimular as festas de caráter devocional, a usar a teatralização, a acolher as “visões e aparições de Santos” e reconhecer milagres. Estas manifestações de um catolicismo extraoficial popularizaram-se por todo o território e vão “permear o imaginário do povo brasileiro em suas relações com o sobrenatural” delineando o que podemos definir de religiosidade popular. (CÂMARA NETO, 2009, p.78)

Beltrão (1980) destaca a atuação jesuítica para a socialização das diferenças e a formação para a língua nova, e os novos processos de comunicação/dominação. Para ele, esses movimentos de colonização atingiram uma grande diversidade de etnias indígenas que se relacionavam em movimentos de guerra ou de solidariedade, e que geravam a comunicação no Brasil pré-cabralino. Considera ainda que os jesuítas, com suas investidas educacionais, fizeram com que o dogma católico fosse impingido ao brasileiro – índio, negro, mameluco, branco - como crença, língua e lei; de modo a forjar uma gente híbrida, miscigenada e “gentil”.

Câmara Neto (2009) evidencia que várias missões religiosas foram destinadas a auxiliar no processo de colonização e conversão religiosa, fazendo um intenso trabalho de conformação desse povo novo. No Vale do Paraíba paulista, mais especificamente a cidade

de Aparecida, também teve uma atuação ordenada da Igreja Católica Romana. Em 1894, foi enviada a ordem alemã dos Redentoristas para romanizar e europeizar o catolicismo no Brasil, o que implicava em uma moralização e reorientação pastoral dos santuários e romarias. Segundo registros da Igreja local, os padres consideravam que o “Santuário de Aparecida se encontrava em situação deplorável”, pois não havia um trabalho evangelizador, e as manifestações eram muito espontâneas, com muitos sacrifícios e beirando o fanatismo.

Com a implantação da Estrada de Ferro Central, em 1877, a cidade de Aparecida ficou mais acessível para o comércio e para as práticas religiosas. Aos poucos se tornou o centro de religiosidade popular da região sudeste brasileira. Os padres passaram a administrar as romarias durante toda a primeira metade do século XX, realizando as *romarias programadas*, muito comuns na Alemanha. Os clérigos eram os *diretores de romaria* e acompanhavam os romeiros durante toda a viagem nos trens e na cidade, período em que mantinham todos rezando, confessando e aprendendo os “ensinamentos” da igreja. No seu destino, a Estação Norte em Aparecida – por isso o nome popular de Aparecida do Norte -, aonde padres e a banda da cidade faziam o receptivo. (SCHMIDT, 2000)

Passados quase um século, Schmidt (2000) explica que com a inauguração da rodovia Presidente Dutra, em 1950, Aparecida foi perdendo o aspecto provinciano e as romarias se reconfiguraram para além do motivo religioso, voltando-se para atividade turística. Empresas de fretamento de transporte e de turismo tomam o lugar dos diretores de romaria, e o *bem religioso* se transforma em *bem turístico*. A ação dos padres volta-se para as atividades no santuário, e a peregrinação alia-se ao turismo religioso.

Nesse contexto, são duas imagens religiosas as responsáveis por uma demanda de devoção que aumenta a cada ano, e formam um processo gigantesco de manifestação da religiosidade popular: Nossa Senhora Aparecida e São Benedito, ambos considerados santos dos pobres e excluídos. A festa da santa considerada a padroeira do Brasil, tem um perfil mais cerimonial e dogmático, ministra missas no Santuário para cerca 35 mil participantes por celebração, e realiza novenas, procissões, romarias e abriga a Sala dos Milagres – onde são depositados os “objetos” de desobriga das promessas. Essa santa leva ao santuário um público que chega a dois milhões de pessoas durante o mês de outubro, quando se comemora o dia de Nossa Senhora Aparecida.

Já a festa do São Benedito, santo preto, é considerada uma das mais importantes manifestações religiosas da região sudeste, tem um caráter essencialmente popular com a participação entusiasmada da população, dos devotos, e dos turistas. Durante os nove dias de festividade, que se inicia na segunda-feira após a Páscoa, a cidade recebe cerca de 300 mil pessoas que acompanham as romarias, as procissões do santo e do mastro, a missa conga, as apresentações das congadas e moçambiques, a distribuição de doces e o desfile da cavalaria.

Até chegar nessa dimensão foram muitos caminhos de erros e acertos dos redentoristas em Aparecida, mas de acordo com Câmara Neto os “Redentoristas e a Festa de São Benedito foram, sem dúvida, a equação de equilíbrio perfeito entre um peculiar processo de romanização [...] e a religiosidade popular” (2009, p.79).

Importante lembrar ainda que outras culturas foram fundamentais para a composição cultural-religiosa brasileira. Além dos portugueses e cristãos católicos, outros povos e outras religiões também

compuseram a heterogeneidade cultural no Brasil; como é o caso dos holandeses no nordeste, os espanhóis e libaneses no sudeste, e os italianos no sul - novos contatos com a população local foram se estabelecendo. E, particularmente, as culturas africanas tiveram grande peso nessa composição. Todas essas culturas compuseram novas expressões religiosas, rituais, valores e formas de comunicação; constituindo uma diversidade cultural ainda maior.

Sob a perspectiva da folkcomunicação esses múltiplos segmentos sociais colonizados são os subalternizados e, ao estabelecerem seus próprios mecanismos de troca de informação se enquadram no que Beltrão (1980) define como categorias “marginalizadas” em que os processos de comunicação ocorrem: nos grupos rurais marginalizados, nos grupos urbanos marginalizados, e nos grupos culturalmente marginalizados.

E, no que se refere às manifestações religiosas populares podemos categorizá-las como grupos culturalmente marginalizados messiânicos. Estes destoam das práticas cotidianas, da ordem estabelecida e buscam mecanismos de expressão que abrem para questões extraordinárias. Beltrão (1980) quer dizer que, quando as práticas culturais dadas não explicam e não contemplam as ideias e os sentimentos desses grupos, formam grupos que contestam e buscam alternativas às ações comunicacionais existentes.

São messiânicos por integrarem um grupo cultural que segue um líder ou um símbolo religioso representativo

cujas ideias religiosas representam contrafações, adulterações, exacerbações ou interpretações personalíssimas de dogmas e tradições consagradas pelas crenças e denominações religiosas estabele-

cidas e vigentes no universo da comunicação social. (BELTRÃO, 1980, p.103)

Nesse grupo messiânico, dentre as várias formas adotadas para se expressar, aqueles vinculados a uma devoção religiosa adaptam os rituais das Igrejas às suas maneiras próprias de saber místico, de conhecimento religioso. Os grupos culturalmente marginalizados messiânicos adotam mecanismos populares que são comuns à sua cultura e ao seu arcabouço religioso de devoção popular. Usam ornamentos, vestimentas, músicas e danças que fazem parte de seu repertório cultural ancestral a fim de reverenciar a divindade; estes, por sua vez, se materializam como um veículo de comunicação com o ente imaterial de devoção.

Esses recursos culturais que aparentemente trazem uma configuração estética ou artística estão carregados de informação com uma linguagem própria ao grupo cultural; eles suscitam identidade e promovem integração social com sua gente. Beltrão (1980) cita Moura (1978, s/p) ao avaliar que

a religião se apresenta quase como a principal forma de afirmação que resta [...] quase que o último elemento de integração social[...]. Entregar-se ou aceitar a religião das elites seria extinguir-se como cultura, diluindo-se na cultura dominada, na religião dominante que a Igreja institucional pretende desenvolver nos fiéis.

Portanto, a religiosidade popular se apegua a referências culturais históricas vividas em períodos anteriores à colonização e às explorações; ou seja, trazer elementos da ancestralidade, buscam os conhecimentos dos antepassados como segurança ao grupo, “o povo encontra sua identidade histórica quase que perdida. As pessoas releem ou

relembrem o que seus antepassados lhes ensinaram [...]” e expres-
sam esses conhecimentos no ritual ao santo de devoção e este, por
sua vez, confirma por meio dos “milagres” que estes ensinamentos
são válidos até os dias atuais.

É exatamente nesse ponto que as manifestações de religiosidade
popular (dança, música, alimento, ex-voto, etc) se configuram como
meios de comunicação popular - Folkmídia, e abrangem grande nú-
mero de pessoas devotas em torno de uma religião, devoção ou líder
religioso; sejam eles ligados ao catolicismo ou a religiões que tenham
origem no cristianismo, ou até mesmo a outras denominações, que
criam processos folkcomunicacionais religiosos.

Missa Conga: ancestralidade, religiosidade e folkcomunicação

Como em tempos primordiais, a praça é toda preparada para realizar
a celebração festiva. Do topo da igreja desce um manto de bandei-
rinhas que se estende sobre a localidade. O interior da Igreja de São
Benedito é todo decorado com muitas flores. A decoração é feita anu-
almente por pessoas da comunidade que declaram receber a “graça
do santo”, por isso sempre renovam seus votos ornamentando a igre-
ja. A fé desempenha um papel muito importante na vida das pessoas
que têm vivência religiosa, e na festividade ela é intensificada. Eliade
(1992, p.137) explica que para o *homo religiosus* sua existência é uma
experiência aberta para o cosmos, que vive e fala, e essa “abertura
para o Mundo permite ao homem religioso conhecer-se conhecendo
o mundo” é um conhecimento que se refere ao Ser.

Schmidt (2000) explica que as bandeirinhas são muito marcantes
em todo o percurso da procissão. Elas demarcam o caminho sagrado

das novenas, da distribuição de doces, da casa dos Reis e do Capitão do Mastro. No cristianismo as bandeirinhas simbolizam a guarida de Cristo ressuscitado e a elevação do espírito. Em Chevalier e Gheerbrant (1990) verificamos que as bandeirinhas compreendem duas figuras geométricas e que fazem parte da simbologia cristã: o quadrado e o triângulo. O primeiro, utilizado na arquitetura religiosa, em que muitas igrejas possuem bases quadradas com quatro pilares, faz referência ao cosmos, o mundo estabilizado e os quatro elementos – água, terra, fogo e ar. O quadrado apresenta um caráter estável da instituição religiosa sólida e estabelecida.

Eliade (1970) esclarece que na idade Média muitas cidades e igrejas foram construídas com bases quadradas com um centro definindo o “umbigo da terra”. Essas bases construtivas também faziam analogias com as medidas do corpo humano, considerado um microcosmo com os quatro pontos cardeais, retomando o sentido e as dimensões da cruz. O quadrado, ainda, está vinculado à ideia do tempo linear, sólido, na terra. Enquanto o círculo, é o universo que está ao entorno, é o céu fora do tempo, a eternidade. Schmidt (2000) afirma que esse simbolismo cosmológico aparece em vários elementos da festa de São Benedito como na torre da igreja, no mastro do santo, nas bandeirinhas. Esses elementos representam o elo entre o alto (Céu – Essência) e o baixo (Terra – Substância). Repete-se essa ligação céu e terra toda vez que os católicos fazem o “sinal da cruz”.

O triângulo equilátero, por sua vez, é um símbolo comum ao cristianismo e à maçonaria, é um “instante indivisível que, entre o passado e o futuro, é como que um reflexo da eternidade no tempo”. Sendo assim, em pé, como é representado na maçonaria, traz o significado da sabedoria e da manifestação, o elemento fogo e o sexo masculino; invertido, como vemos no cristianismo, representa o coração de Cris-

to e a Onipresença, e também o sexo feminino, a matriz e a fecundidade. E, o triângulo equilátero dividido ao meio, resultando em dois triângulos retângulos, representa o homem como a própria ideia do espírito. (CHEVALIER e GHEERBRANT, 1990)

As referências religiosas também estão nas coroas utilizadas pelos reis congos e pelos reis da festa, elas têm origens mouras e cristãs. Elas são ornamentadas com a representação de uma meia-lua, de uma estrela e de uma cruz. Meia-lua e estrela são símbolos de procedência islâmica, e a cruz é símbolo do cristianismo. A estrela projeta-se como signo de iluminação da obscuridade e das trevas; e a meia lua crescente evoca a ressurreição. De acordo com Cascudo (1984), quando os portugueses vieram para o Brasil os mouros não se encontravam mais em território português; entretanto, já tinham deixado suas referências. Portanto, “o mouro viajou para o Brasil na memória do colonizador. E ficou.” E também na memória dos negros escravizados.

Rei e Rainha são vistos como pessoas portadoras de poder de renovação, de luz celestial. É como se o poder divino do santo se fizesse presente pela pessoa do Rei ou da Rainha. É muito comum os devotos pedirem “intervenção” por um parente doente, ou para obter um emprego, ou por uma casa. Consideram a benção dos Reis como uma intercessão do Santo. Nas tribos bantos, de onde se originaram a maioria dos negros do Brasil, o poder do Rei era absoluto; em alguns lugares tinha um papel de chefe espiritual, sendo visto como um autêntico representante de Deus, quando não o próprio na terra (CASCUDO, 1984).

Os Reis ligados à Irmandade são a representação do Congo na festa: o reinado, as roupas, as danças com espadas. O Congo é herança moura, as mesmas roupas, os barretes para os chicotes ou espadas;

vestem vermelho, mantos com pedrarias e “inclusive o turbante com a meia-lua” (CASCUDO, 1984, p.20). E as Irmandades, assim como as confrarias organizadas para Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Ifigênia e outros santos, foram montadas aqui no Brasil aos moldes das africanas como resultado de uma cultura colonizada. Organizações de luta e busca de liberdade, com o decorrer da história, sofreram intensas perseguições e foram obrigadas a adequações. Mantiveram-se como entidade para a realização de atividades ligadas à cultura negra, como as congadas e moçambiques, por exemplo.

Como vimos em campo, o estandarte de São Benedito abre a apresentação, carregado por moças que compõem o grupo. O moçambique também é chamado de *marra-o-paiá*, uma pulseira de guizos presa ao tornozelo que ajuda a marcar o ritmo da cantoria. As cores de suas roupas são o azul e o branco, usam um boné na cabeça e duas faixas vermelhas cruzadas no peito. Comandado por um capitão e seu apito, a dança segue coreografia simples, vão à frente, retornam, fazem pequenas evoluções, cruzando um bastão de madeira em simulação de luta. Utilizando instrumentos de percussão, cantam seguindo o mestre.

Testemunhamos o que Cascudo (1984) registrou, que as congadas têm passos semelhantes à dança de moçambique mas, suas roupas são mais coloridas, usam chapéu de aba e já não têm tanta fidelidade à sua história de luta. Usam instrumentos de percussão, viola, violão e sanfona. Também trazem à frente a porta estandarte que é ladeada pelo Rei e pela Rainha do Congo. Todos os anos a festa de São Benedito em Aparecida reúne mais de 100 grupos de congadas e moçambiques vindos de municípios do interior paulista e mineiro.

Vimos que os estandartes são confeccionados artesanalmente, com elementos da arte popular como fuxico, bordados, crochê, fitas colo-

ridas e apliques de retalhos, franjas e contas douradas. A imagem no centro do estandarte é o santo de devoção, São Benedito, que é pintado e ladeado pelos ornamentos cuidadosamente colocados para formar flores, estrelas, e as letras que compõem o nome da Irmandade.

O penúltimo dia do festejo, às dez horas da manhã, a missa Conga inicia com mais de vinte mil pessoas acompanhando a cerimônia. E, como pudemos constatar no último festejo de abril de 2023, essa multidão forma um coro gigantesco de vozes que proclama “Viva São Benedito!”. Atendem a saudação de Dom Orlando Brantes, Cardeal Arcebispo de Aparecida, de cima do palanque. Em seguida, com as mãos estendidas para o alto, os Reis da festa conclamam, e como resposta da multidão “Viva São Benedito!”. Depois grita o padre, depois a Irmandade, e os líderes de congadas... E viva São Benedito é bem dito tantas vezes durante a missa que entorpece a todos. É um chamamento ao Santo para que ele se faça presente.

É um momento catártico em que o homem se coloca acima da cotidianidade e torna-se, nesse ato, consciente de sua participação no coletivo e no significado daquele ritual. Moroni e Schmidt (2017) explicam que essa manifestação religiosa é, antes de qualquer coisa, uma intensa expressão comunicativa que expõe claramente três aspectos religiosos: as crenças, os ritos e os mitos.

De acordo com Abreu (2001, p.28) a crença evoca as formas de opinião e leva à representação simbólica, ou seja, é a codificação e a produção da mensagem; os ritos estimulam o movimento, provocando a ritualização e a expressão; e os mitos, constituídos ancestralmente, promovem e motivam a fé. Esses fatores se desdobram a partir da relação entre o devoto e o devotado – seja um santo, um líder religioso – resultando em uma demonstração materializada dessa ligação por meio de objetos e atitudes que comunicam a religiosidade.

A Missa Conga, uma celebração com muita vibração e forte energia de ligação com o Santo e a comunidade devota. Todo o ritual vai envolvendo os participantes em um contágio psíquico de muita intensidade. Uma experiência de ligação com o ente consagrado, uma sensação extraordinária, todos são tomados por sentimentos de profundo envolvimento. Esse momento, mais do que um ritual religioso institucionalizado, é uma experiência de espiritualidade com uma potente força cultural.

No auge da cerimônia as coroas e estandartes são consagrados, enquanto a música e os bailados das Congadas e Moçambiques impõem ritmo às rezas. O estandarte traz como história a indicação de uma sociedade organizada para uma ação guerreira ou religiosa; mas, nesta celebração, representa a Irmandade e o santo devotado – São Benedito. Convoca sua presença em uma sintonia de proteção e força.

Essas várias manifestações acontecem simultaneamente a outras que vão se somando na Praça da Igreja onde está centralizada a festa. Nesse local concentram-se as manifestações das crenças, dos ritos, das relações sociais. Todas as práticas acontecendo ao mesmo tempo, muitas vezes planejadas intencionalmente para provocar um deslumbramento simbólico, mas também uma força cultural que comunica diferentes mensagens. Moura (in Beltrão, 1980, p.109) afirma que ao analisar esse tipo de fenômeno “messiânico” verifica-se que além dos aspectos religiosos:

existe uma profunda dose de protesto e contestação contra a cultura burguesa e a religião dominante e uma luta estabelecida para defender seu patrimônio. É uma necessidade de sobrevivência. Lutam e se opõem pelas razões que têm para viver, pela ideologia e cosmovisão que usam para interpretar o mundo.

São aspectos culturais que vão se sobrepondo ao ritual religioso em vários momentos da festividade, como se advindos de forças Divinas, vão promovendo situações comunicativas interpessoais com o grupo que participa. Essas experiências religiosas festivas extraordinárias, de bases ancestrais, criam momentos aonde os indivíduos são tomados por referências de grande peso cultural que permite ao participante reler os “conhecimentos”, ter pertencimento e almejar transformações. A praça onde ocorre a Missa Conga se torna um amplo universo comunicativo de relações interpessoais promovidos em um momento extraordinário; um processo de folkcomunicação que vai além das problemáticas da vida ordinária cotidiana, é um processo “messiânico” e milagroso de fortalecimento cultural.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, a religiosidade popular toma as referências culturais históricas para estabelecer uma comunicação com o santo de devoção, uma conversa que é permeada pelos conhecimentos dos antepassados dando segurança ao grupo; ou seja, com um saber que é comum ao grupo cultural participante do ritual religioso, todos se sentem ativos e envolvidos no processo.

Todos os símbolos, adereços e expressões que são apresentados durante a festividade têm um vínculo com a história da formação do povo brasileiro subalternizado. E toda a simbologia exposta durante a festividade compõe o processo de comunicação dos grupos culturalmente marginalizados e que, por esse vínculo devoto de forte intensidade no ritual, se enquadra na categoria que Beltrão denominou de “messiânico”.

Por isso, as manifestações populares incorporadas na expressão religiosa se configuram como meios de comunicação popular – Folk-mídia, a exemplo das danças e músicas das Congadas e Moçambiques; das bandeirinhas e estandartes, das vestimentas. Todo esse complexo cenário informacional com referências ancestrais é uma intensa expressão comunicativa que expõe três aspectos religiosos: as crenças, os ritos e os mitos. Mas também são arcabouços culturais e provocam identidade, pertencimento e ação envolvendo um grande número de pessoas em torno de uma manifestação folkcomunicação religiosa.

A Missa Conga é uma celebração com muita vibração e forte ligação com o Santo. Uma vivência com o ente consagrado onde todos são tomados por sentimentos de profundo envolvimento. Esse momento, mais do que um ritual religioso institucionalizado, é uma experiência comunicativa de potente força cultural, e a praça configura um amplo universo comunicativo de relações interpessoais. A Missa e as demais atividades da festa são processos de folkcomunicação que vão além das problemáticas da vida ordinária cotidiana, é um processo “messiânico” e milagroso de fortalecimento cultural.

REFERÊNCIAS

ABREU, Jean, **O imaginário do milagre e a religiosidade popular** – um estudo sobre a prática votiva nas Minas do século XVIII. Belo Horizonte. Universidade Federal de Minas Gerais, (Dissertação de Mestrado 2001). Thesaurus, Brasília. 2001

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados**. São Paulo: Cortez, 1980.

BOSI, Ecléa. **Cultura Brasileira: temas e situações**. São Paulo: Ed. Ática, 1987.

CÂMARA NETO, Isnard. **A festa de São Benedito e os redentoristas: um caso de sobrevivência (1894-1922)**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2009.

CARRANÇA, Thaís. **Jovens ‘sem religião’ superam católicos e evangélicos em SP e Rio**. 2022. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/brasil-text=Asprimeiras_pesquisasDatafolhadeemambintonacional. Acesso em: 22 abr 2023.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. São Paulo: EDUSP, 1988.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**. 3.ed. RJ: José Olympio, 1990.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. Lisboa: Edições Cosmos, 1970.

MORONI, Cristian Rogério; SCHMIDT, Cristina Portéro. **Ex-voto do Padre Donizetti Tavares de Lima: Folkcomunicação para um líder carismático**. ANAIS do XVII Encontro dos Grupos de Pesquisa em Comunicação, evento componente do 40º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação/GP Folkcomunicação, Mídia e Interculturalidade, 2017.

MOURA, Abdalaziz de. **Frei Damião e os impasses da religião popular**. In BELTRÃO, Luis. Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados. São Paulo: Cortez, 1980.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

SCHMIDT SILVA, Cristina. **Viva São Benedito: festa popular e turismo religioso em tempo de globalização**. Aparecida/SP: Santuário, 2000.