



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA  
SOCIAL - PPGAS

Augusto Marcos Fagundes Oliveira

ÊXODOS E ENCRUZILHADAS DA MISSA DOS QUILOMBOS.

Orientadora: Profa Dra Ilka Boaventura Leite

Florianópolis

2015

Augusto Marcos Fagundes Oliveira

ÊXODOS E ENCRUZILHADAS DA MISSA DOS QUILOMBOS.

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social  
para obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social pela  
Universidade Federal de Santa Catarina.  
Orientadora: Profa Dra Ilka Boaventura Leite

Florianópolis

2015

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Oliveira, Augusto Marcos Fagundes  
Éxodos e encruzilhadas da Missa dos Quilombos / Augusto  
Marcos Fagundes Oliveira ; orientadora, Ilka Boaventura  
Leite - Florianópolis, SC, 2015.  
388 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa  
de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. Quilombos. 3. Igreja  
Católica. 4. Profetismo Social. 5. Teatro. I. Leite, Ilka  
Boaventura. II. Universidade Federal de Santa Catarina.  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

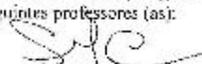
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE ANTHROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTHROPOLOGIA SOCIAL

*Êxodos e encruzilhadas da Missa dos Quilombos.*

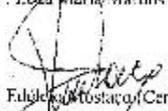
Augusto Marcos Fagundes Oliveira

Orientadora: Prof.ª Dr.ª Ilza Bouventura Leite

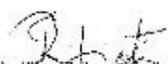
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores (as):

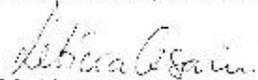
  
Prof. Dr. Silvio Marcos de Souza Correa (PPGHistória/UFSC)

  
Prof. Dr. Leda Maria Martins (Dept. Letras/UFMG)

  
Prof. Dr. Edilei de Moraes (Centro de Artes/UEBSC)

  
Prof. Dr. Esther Jean Bengdon (PPGAS/UFSC)

  
Prof. Dr. Theophilus Rufina (PPGAS/UFSC)

  
Prof. Dr. Leticia Cesarino (DPAN 1/UFSC)

  
Prof. Dr. Edviges Maria Joris (Coordenadora do PPGAS)

Florianópolis, 2 de março de 2015.

## DEDICATÓRIA

À memória de muitos, dos que já atravessaram e daqueles que seguimos atravessando, a cada pessoa que partilha do educar como acessibilidade, da utopia, como caminhar junto na e com a diversidade.

Aos Senhores e Senhoras das Estradas e do Movimento: eu peço licença! Aos Senhores e Senhoras dos Ventos, Chuvas, Tempestades e Justiça peço a bênção. A Xangô, Iansã e Ogum!

A Dom Hélder Câmara...

Aos que passaram, aos meus pais, que já atravessaram, a Dona Palmira, Dona Nini, Dona Morena, que também já atravessaram. A Mariete Mota, amiga e colega com quem partilhamos educar, e que já atravessou. A Eugênia Lúcia Viana Nery, que também semeou, cultivou e atravessou. Aos aquilombados nominados e anônimos que auxiliam na composição do dizer da lembrança.

Aos que aqui estamos e tentamos partilhar e seguir.

## AGRADECIMENTOS

Ao Povo dos Caminhos! Peço licença.

Esta tarefa atual vem sendo temperada a cada caminhar, há nominados e anônimos, e quem não se deve nominar. Aos que já atravessaram: a Dona Morena, a Eugênia Lúcia Vianna Nery, a Dona Palmira, a Albertina Lima Vasconcelos, a Mariete Mota Nascimento Souza, a Tia Sophia Midlej, Tio Abraão Midlej e Tia Zarife Midlej, a Esteban Castillo Prieto, Ana Muñoz Rivas, Juana Dubis Castillo Muñoz, a Manoel José Cunha de Oliveira que ao ter ido me acordou num abraço de despedida, a Raúl Alferillo que ao ter partido me veio na sala de aula a se despedir. A Dom Hélder Câmara e a tanta gente que fez e faz emergir vozes e memórias. A Tia Irene, de São Félix do Araguaia, que do seu fazer permite que muitos tenhamos acesso às memórias que atravessaram aquela região do Araguaia.

A Ana Alice Alcântara Costa, desde a fundação do NEIM-UFBA. Ela que atravessou quando eu já finalizava estes escritos.

Agradeço à ANCESTRALIDADE e a cada elo que compõe meu caminho e meu caminhar, aos meus pais, Risó e Maneca, que me estimularam seguir por onde não puderam ir, e já atravessaram. A minhas irmãs e meus irmãos, sobrinhos e sobrinhas, cunhadas, filhos, que de algum modo contribuíram nestas encruzilhadas pela vida: Ana, Beto, Ângela, Acácia, Áurea, Tonho, Adelaide, Betinho, André, Silvinha, Larissa, Lucas. A João Manuel e a João Mateus. Que cada obstáculo seja um aprender e ensinar a caminhar liberto.

A Edson Liohiti Oshima, a Shatico “Julia” Oshima e familiares, extensivamente, pelos acolhimentos, partilhas, convivências e reinvenções no viver e conviver.

Aos familiares intercambistas que seguimos partilhando vivências, destaque: Família Morvillo, Dubis, Inés e familiares, Família Heredia, Augusto Tomás, Guillermo

Javier, ao meu xará Augusto Marcos Heredia, Ana Heredia, Tia Gloria e demais familiares, Julio Postaüe; Bjørn Christer Olsen; María Eugénia Jure Bikov e familiares.

A minha madrinha Anilda Paraíso.

A Dom Pedro Casaldáliga, aos padres Paulino, João e Chico da Prelazia de São Félix do Araguaia, e José María Concepción.

A Pedro Tierra.

Especial a Luiz Fernando Lobo, Tuca Moraes, Marcelo Bernardo, Glaucia Santos, Lucas Mansor e toda a Companhia Ensaio Aberto. A Adriano Soares, Anna Luiza Mendes, Bruno Peixoto, Carol Araujo, Danielle Oliveira, Diego Dienner, Douglas Amaral, Gilberto Miranda, João Rafael Schuler, João Raphael Alves, Luiza Moraes, Miguel Pinheiro, Ruben Gabira, Victor de Oliveira Santana.

A Luciana de Freitas Silveira e família, por tudo, por sempre auxiliar!

Aos Perlira: Marize, João Marcus, Rebeca e Vanessa.

Agradeço à Mãe Hilza Mukalê, Mãe Darabi - Alba Cristina Soares-; Mãe Lurdinha, e Dado Olissassi.

A Dona Dita e familiares.

Ao Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da UESC.

A Stéphan Sberro Picard, Rodrigo Moulian Tesmer, Miguel Mansilla, Bryan Kennedy, Zeca Ligiéro, Maria Cristina Souza Brito, Marcia Contins, Raquel Mombelli, Alda Pêpe, Rafael Senra, Marise de Santana, Elias Lins Guimarães, Rita Curvelo, Adão Ornellas, Bim de Verdier, Aldineto Miranda, Marcelo Pires de Oliveira.

Ao Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas/NUER-UFSC, ao Núcleo de Estudos das Performances Afro-Ameríndias/ NEPAA-UNIRIO, ao Centro Interdisciplinar de Estudos Contemporâneos/CIEC-UFRJ, ao Odeerê/UESB, ao Projeto Teatro Popular e Interculturalidade/UESC.

Ao Ballet Stagium, nas pessoas de Décio Otero, Márika Gidali e em especial a Fabio Villardi, por assegurar os trânsitos da comunicação com seus diretores e fundadores

A Ana Rita Ferraz, a Vanda Machado, a Isadora Browne Ribeiro, a Genebaldo Ribeiro, a Sueli Santana, a Maria José, a Valdinéia de Jesus Sacramento, a Friedrich Siering, a Telma Souza, Marceli Cordeiro, a Yolanda Guimarães. A Janrryer Mota, José Miranda Júnior, Rivia Santos, Santinha Batista, Cleidinaldo Cardoso, Maria Aldelita Rodrigues, Mariza Reis, Verônica Isabel Loduvico Nascimento, Michelle Raic Mansur, Emílio Gusmão, Telma Sá e Tereza Sá, Emília Nascimento. A Débora Caroline, Erick Alves, Jordi Frias, Esmael Alves de Oliveira, Marcos Farias de Almeida, Romulo Bassi Piconi, Tamiris Madeira, Giba Duarte, Claudia Carraro, Newton Junior, Saulo Moreno Rocha, Alexandra Eliza Vieira Alencar, Dagoberto Bordin, Dalva Maria Soares, Fábio Araújo Fernandes, Gabriella Silva de Souza, Ísis de Jesus Garcia, Simone Lira da Silva, Suzana Cavalheiro de Jesus, Sergio Machado, Flavio Sanctum, Morgana Martins, Lisa Brito, Davi Giordano, Luciano Matricardi, Aressa Rios, Michele Miranda, Joanna Lavalée, Juliana Bittencourt Manhães. A Jane Rodrigues pelos alongamentos durante a escrita da tese, e todo pessoal da Terceira Idade.

Aos docentes durante esta formação: Esther Jean Langdon, Miriam Pillar Grossi, Alberto Groissman, Scott Correll Head, Carmen Silvia Rial, Rafael Victorino Devos, Artur Cesar Isaía. Destaco o meu agradecimento à professora Ilka Boaventura Leite também pela orientação neste percurso do doutorado.

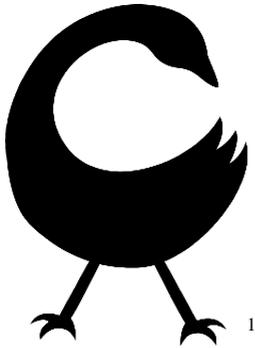
A Adriana Fiori e Karla Knierin, ex-secretárias do PPGAS-UFSC, anjos de guarda. E a Ana Corina F Silva e José Carlos Mendonça atuais membros da Secretaria do PPGAS.

Agradeço aos profissionais que compuseram e vêm compondo as várias bancas instituídas durante meu percurso neste doutorado, cada componente e banca com

sua avaliação diferenciada, com observações diferenciadas, com focos próprios, e que me fizeram mover para a costura deste tecido que veste esta tese. Destaco: Cristine Gorski Severo (UFSC/PPGIg), Edécio Mostaço (UDESC/PPGT), Esther Jean Langdon (PPGAS/UFSC), Letícia Cesarino (UFSC/PPGAS), Leda Maria Martins (Departamento de Letras/UFMG), Oscar Calávia Saez (UFSC/PPGAS), Paulo Ricardo Berton (UFSC/CCE/Artes Cênicas), Silvio Marcos de Souza Corrêa (PPGHistória-UFSC), Sonia Weidner Maluf (UFSC/PPGAS), Theophilos Rifiotis (PPGAS/UFSC).

E eu agradeço por cada trilha caminhada, inclusive pelos momentos pueris de brincadeiras próximo aos ingazeiros, cacauais e jaqueiras, ao lado de gargalheiras, correntes e troncos na antiga Senzala em ruínas à margem da Cachoeira de São João do Pancada, em Taboquinhas, quando eu nem conseguia pensar o que teria sido escravidão.

Agradeço a cada ente presente nesta Missa, em sua memória e pelo que cada ente congrega, pelo Movimento.



Quando eu era cristão  
e queria lutar contra a miséria,  
meu dia começava  
com um Pai-Nosso.  
Tinha fome de divindade.

Hoje, ainda luto contra a miséria,  
mas meu dia começa  
com um Pão-Nosso.  
Tenho fome de humanidade.

Betinho (Herbert José de Sousa)

---

<sup>1</sup> Adinkra “Sankofa”: “voltar e buscá-la”, traduz-se como símbolo da importância de aprender com o passado.

## **Resumo**

Reflito a Missa dos Quilombos, na qual a metáfora quilombo é acionada em celebração eucarística como manifestação de fé religiosa, afluindo como ferramenta de luta de poder e expressão estética e poética. Proibida pelo Vaticano de ser celebrada enquanto eucaristia, tal expressão de luta política percorre sua condição diaspórica da igreja para o teatro. Indago como esta celebração evoca a emergência identitária, como o quilombo é reconfigurado e ressemantizado. Tomo por base três versões da Missa: a celebração eucarística ocorrida no Recife em 1981, no lugar onde havia sido exposta a cabeça de Zumbi de Palmares no ano de 1695. Também a contra-celebração dos 100 Anos da Abolição ocorrida nos Arcos da Lapa, Rio de Janeiro, em maio de 1988; e montagens teatrais produzidas pela Companhia Ensaio Aberto do Rio de Janeiro desde 2002.

## **Abstract**

I ponder the *Missa dos Quilombos*, in which the metaphor quilombo is driven in Eucharistic celebration as manifestation of religious faith, surging as power struggle tool as aesthetic and poetic expression. Forbidden by the Vatican to be celebrated as Eucharist, such expression of political struggle traverses its diasporic condition from the church to the theater. I inquire how this celebration evokes identity emergence, how quilombo is reconfigured and resignified. Based on three versions of the Mass: the Eucharistic celebration held in Recife in 1981, at the place where there were been exposed the head of Zumbi of Palmares in the year of 1695. Also the counter-celebration of 100 Years of Abolition that occurred in Arcos da Lapa, Rio de Janeiro, in May 1988; and theatrical productions made by the *Companhia Ensaio Aberto*, Rio de Janeiro, since 2002.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Fotografia de Dom Pedro Casaldáliga, Pedro Tierra e Milton Nascimento.	36
Figura 2 – Fotografia de Dom Pedro Casaldáliga e Milton Nascimento.	36
Figure 3 – Fotografia de Dom Pedro Casaldáliga e Pedro Tierra.	36
Figura 4 - Capa e “Long-Play” da Missa dos Quilombos	41
Figura 5 – Destaque de notícia – Bispo denuncia discriminação.	54
Figura 6 – Destaque de notícia – Bispo denuncia discriminação.	54
Figura 7 – Destaque de notícia – Igreja explica às autoridades a Missa Negra	54
Figura 8 – Destaque de notícia – Grupo clandestino ameaça com bomba.	54
Figura 9 – Tocadores de atabaque	67
Figura 10 – o Largo do Carmo durante a Missa dos Quilombos	67
Figura 11 Imagens A e B– Visão frontal da Missa dos Quilombos no Largo do Carmo.	68
Figura 12 – “Estamos Chegando” da Missa dos Quilombos no Largo do Carmo.	71
Figura 13 – Dom José Maria Pires profere a homilia.	84
Figura 14 – “Ofertório” da Missa dos Quilombos no Largo do Carmo.	92
Figura 15 Imagens A e B – Boneca da folha da encadernação que acompanha o LP e Capa do livreto da Missa.	122
Figura 16 – Cartaz adulterado da Missa dos Quilombos no Largo do Carmo.	122
Figura 17 - Convocação à Marcha do Movimento Negro/RJ 1988.	171

Figura 18 – Panfleto à Marcha Contra a Farsa da Abolição/RJ 1988	171
Figura 19 Imagens A e B – Manchetes de jornais correlatas aos 100 Anos da Abolição.	172
Figura 20 Imagens A e B – Exército proíbe Negros de passar em frente à Caxias.	175
Figura 21 – Mapa dos trajetos para a Missa dos Quilombos nos Arcos da Lapa/RJ 1988	189
Figura 22 Imagens A e B – Malungos desfilam aos Arcos da Lapa/RJ 1988.	190
Figura 23 Imagens A e B – Grande Otelo lê a Apresentação da Missa escrita por dom Pedro Casaldáliga.	194
Figura 24 Imagens A e B – Milton Gonçalves lê mensagem do Presidente da RioArte e Fundação Rio na Abertura da Missa na Lapa	194
Figura 25 - Capa e contracapa do livreto da Campanha da Fraternidade em Família.	217
Figura 26 – Cartaz da Campanha da Fraternidade 1988 da Arquidiocese do Rio de Janeiro	221
Figura 27 Imagens A e B – Folheto e Cartaz da Campanha da Fraternidade 1988 da Arquidiocese do Rio de Janeiro.	221
Figura 28 – Página inicial de matéria publicada pela Revista Veja Edição 1051, de 26 de outubro de 1988.	231
Figura 29 – Pintura “A Redenção de Cã”, de Modesto Brocos.	264
Figura 30 - Cartaz do espetáculo “Missa dos Quilombos” da Companhia Ensaio Aberto.	273
Figura 31 – Estamos Chegando/ Companhia Ensaio Aberto	275
Figura 32 – A de Ó.	289
Figura 33 Imagens A, B e C – Do “Pecado Acumulado”.	292

Figura 34 Imagens A e B – Do “Ofertório”.	299
Figura 35 – Da teologia pé no chão.	300
Figura 36 Imagens A e B – Dos “Canos”.	303
Figura 37 – De imagem inspiradora dos “Canos”.	304

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Partes da Missa.	63
Quadro 2 - Referências de resistência por citação.	102
Quadro 3 – Área de abrangência direta da rede de comunicações das Arquidioceses e Dioceses no Rio de Janeiro em 1988.	232

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACO	Ação Católica Operária
AI-5	Ato Institucional nº5
AIB	Ação Integralista Brasileira
ALN	Ação Libertadora Nacional
AP	Ação Popular
APNs	Pastoral Negra Católica - Agentes de Pastoral Negros
CCC	Comando de Caça aos Comunistas
CEA	Companhia Ensaio Aberto
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CECAC	Centro Cultural Antonio Carlos Carvalho
Cecomsex	Centro de Comunicação do Exército
CELAM	Conferência Episcopal Latino-americana
CELAM	Conselho Episcopal Latino-Americano
CF	Campanha da Fraternidade
CF	Constituição Federal
CFC	Conselho Federal de Cultura
CIA	<i>Central Intelligence Agency</i>
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CONTOC	Congresso Nacional de Tradição dos Orixás de Candomblés
CPO	Comissão Pastoral Operária
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CULTNE	Acervo Digital de Cultura Negra
DEOPS	Departamento Estadual de Ordem Política e Social
DOI-CODI	Destacamento de Operações de Informações - Centro de Operações de Defesa Interna
DOPS	Departamento de Ordem Política e Social
f.m.m.	Franciscana Missionária de Maria.
FIESP	Federação das Indústrias de São Paulo
FNT	Frente Nacional do Trabalho
GRUCON	Grupo União e Consciência Negra

IBAD	Instituto Brasileiro de Ação Democrática
IFCS	Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
IPES	Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais
ISER	Instituto de Estudo das Religiões
LDir	Livro da Direção
LP	Long-Play
MDB	Movimento Democrático Brasileiro
MEB	Movimento de Educação de Base
MNR	Movimento Negro do Recife
MNU	Movimento Negro Unificado
MPB	Música Popular Brasileira
NUER	Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas
OAB	Ordem dos Advogados do Brasil
PC do B	Partido Comunista do Brasil
PCB	Partido Comunista Brasileiro
PDC	Partido Democrata Cristão
PDS	Partido Democrático Social
PDT	Partido Democrático Trabalhista
PEst	Plano de Estudo
PFL	Partido da Frente Liberal
PMDB	Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PT	Partido dos Trabalhadores
PUC	Pontifícia Universidade Católica
RCB	Revista Civilização Brasileira
SESI	Serviço Social da Indústria
TdL	Teologia da Libertação
TEM	Teatro Experimental do Negro
TFP	Tradição Família e Propriedade
Ucbc	União Cristã Brasileira de Comunicação Social
UERJ	Universidade Estadual do Rio de Janeiro
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (United

	Nations Educational, Scientific and Cultural Organization)
--	--

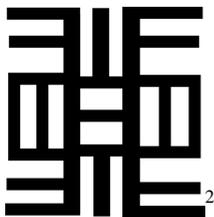
## SUMÁRIO

Resumo	vii
Abstract	viii
Lista de Figuras	ix
Lista de Quadros	xii
Lista de Abreviaturas e Siglas	xiii
<b>Apresentação</b>	xviii
<b>Introdução</b>	19
<b>Capítulo I – O Quilombo enquanto missa inculturada: Carmo, Recife, 1981.</b>	30
<b>1.1 Dos autores</b>	35
1.1.1 Pedro Tierra	36
1.1.2 Milton Nascimento	39
1.1.3 Pedro Casaldáliga	42
1.1.4 Hélder Câmara	44
<b>Capítulo II – Da Missa enquanto quilombo.</b>	50
<b>2.1 Da Missa no Carmo.</b>	66
<b>2.2 Tensões e articulações: de vozes ocultas e públicas</b>	113
2.2.1 Profetismo social e colonialidade da Igreja em questão.	131
2.2.2 Igreja e movimento negro.	146
<b>Capítulo III -Do quilombo enquanto deslocamento</b>	167
<b>3.1 Pertencimentos em questão.</b>	171
3.1.1 Da contra-celebração como elo de aquilombamento: Arcos da Lapa, Rio de Janeiro, 1988.	185
3.1.2 De mobilizações e aquilombamento	203
- Do quilombo enquanto mística: ambiência da Campanha da Fraternidade	216
3.1.3 Do quilombo enquanto movimento social: ambiência da Assembleia Nacional Constituinte	235
3.1.4 Da Missa enquanto ensaio aberto: Companhia Ensaio Aberto, Rio de Janeiro, 2002-	261

2013	
<b>Capítulo IV – Do quilombo enquanto banzos e sombras moventes.</b>	308
<b>Considerações finais</b>	342
<b>Apêndice</b>	347
<b>Referências</b>	366

## **APRESENTAÇÃO**

Esta tese “Êxodos e encruzilhadas da Missa dos Quilombos” contendo uma discussão em quatro capítulos, é composta de uma reflexão sobre os sentidos de quilombo e missa, analisados como expressão estética e artística, como produção literária e teatral, como ferramenta de luta e de poder, projeto político e emergência identitária.



## INTRODUÇÃO – ou, fala que antecede à palavra.

“Em nós, até a cor é um defeito./ Um imperdoável mal de nascença./ o estigma de um crime./ Mas nossos críticos se esquecem/ que essa cor, é a origem da riqueza/ de milhares de ladrões que nos/ insultam; que essa cor convencional/ da escravidão tão semelhante/ à da terra, abriga sob sua superfície/ escura, vulcões, onde arde/ o fogo sagrado da liberdade.” (Luís Gama)

Esta tese pretende refletir o termo “quilombo” a partir da Missa dos Quilombos, na qual a metáfora quilombo é acionada, afluindo como ferramenta de luta de poder e expressão estética e poética, trânsito político que emerge no cenário religioso missal como expressão artística da diáspora negra. Indago como o quilombo é reconfigurado e ressemantizado através da Missa<sup>3</sup> em sua celebração eucarística ocorrida no Largo do Carmo, Recife no ano de 1981, no lugar onde havia sido exposta a cabeça de Zumbi de Palmares no ano de 1695.

Da execução no Carmo, a Missa dos Quilombos viria a ser vetada pelo Vaticano de ser executada enquanto eucaristia, e por ser “missa católica”, convivia com resistência de setores do movimento negro e de setores ditos conservadores, ou tradicionalistas, da Igreja.

No percurso desta missa, tanto a missa, quanto o quilombo, se deslocam. Tais deslocamentos retratam mais que a possível fixidez de um significado e, incorporam as tensões àquele contexto, e ao conceito, implicam organização “atual” de agentes sociais, resistência enquanto aquilombamento. Daí são acionadas mobilizações por assegurar Direitos Humanos, na luta anti-racista, na luta por ações afirmativas, servindo como um dos meios às articulações de consulta popular interagindo como grupos de pressão à Assembleia Nacional Constituinte e sendo um marco, que utilizo nesta reflexão, a Missa enquanto contra-celebração

---

<sup>2</sup> Adinkra “Nea onnim no sua a, ohu”: “aquele que não sabe, pode saber por aprender”, traduz-se como

símbolo do conhecimento, da educação ao longo da vida e busca contínua pelo conhecimento.

<sup>3</sup> Ao longo do texto farei uso da palavra Missa com inicial maiúscula em referência à Missa dos Quilombos.

aos 100 Anos da Abolição, ocorrida nos Arcos da Lapa, Rio de Janeiro, em maio de 1988.

Das questões sociais que emergem e ganham visibilidade com as tensões e conquistas que compõem a Constituição Federal de 1988, o quilombo, que já não é apenas visto congelado num passado colonial, passa a ser um marco de reconhecimento jurídico hodierno, contudo a escravidão contemporânea segue alimentando mais-valias e opressões, silenciamentos e expropriações, e é nesta outra condição de atualidade que a Missa dos Quilombos veio a ser acionada em montagens teatrais produzidas pela Companhia Ensaio Aberto (CEA) do Rio de Janeiro desde 2002.

Adoto como marco inicial nesta Introdução, para pensar o deslocamento da metáfora quilombo, o adinkra Sankofa – “voltar e buscá-la” – devido, a importância de aprender com o passado, e a possibilidade de que neste olhar para trás, aquele que não sabe, pode vir a saber, por aprender.

Tomo a Missa como referência para pensar “poder” e trânsitos, ela a se constituir na encruzilhada de hegemonia e contra-hegemonia. A Missa se faz contra-hegemonia no âmbito católico e contraditoriamente é tomada, tanto como ferramenta contra-hegemônica, por ser referência da Teologia da Libertação, por se fazer em meio a articulações de defesa dos direitos humanos em busca de construir modelos de democracia participativa, quanto como ferramenta hegemônica, por ser católica, interpretada por setores dos movimentos negros como cooptadora, ou evangelizadora, contudo não podemos negar seu papel de instrumento de ação emancipatória na promoção de grupos negros e outros que, através dela, em articulação, dentro ou fora do âmbito da Igreja Católica estruturaram mecanismos de organização e de luta social, o que será referenciado nas versões posteriores à ocorrida em Olinda, que trago à reflexão – nos Arcos da Lapa e pela CEA.

Comecei a tomar conhecimento da Missa dos Quilombos através de articulações culturais, envolvido com teatro estudantil ainda em novembro de 1981, logo ela foi lançada em Long Play (LP) em 1982. Esta Missa tem por autores Dom Pedro Casaldáliga, Pedro Tierra e composição musical de Milton Nascimento; na época da primeira apresentação teve participação especial de Dom Hélder Câmara. É uma missa concertante em forma de cantata, nela aflui o drama social da diáspora negra, polifônica, é posta como um ato de penitência da Igreja Católica em face ao processo colonial e à escravidão negra. Seus autores, os “Pedros”, já haviam composto outra missa, porém tendo por cerne os povos ameríndios, é a Missa da Terra Sem Males.

Pontuada na “inculturação” católica, ela reflete uma encruzilhada cultural e se coloca no rol das ações de parte progressista da Igreja Católica, dentre as quais os grupos ligados à Teologia da Libertação (TdL). Embora seja um marco para pensar missas inculturadas, ela difere destas, das quais destaco as missas negras e missas afro, que, segundo Rosângela Borges (2001) são celebrações eucarísticas católicas dotadas de elementos de outras matrizes religiosas, em estreita relação com articulações da Pastoral do Negro.

Missas inculturadas vêm ocorrendo com o aval da Santa Sé, desde que ocorreu o Concílio do Vaticano II, não dou conta de listá-las, haja vista a vastidão de experiências de contatos culturais através do catolicismo ao redor do mundo. Nas épocas em que foram elaboradas e executadas muitas destas missas, o conceito de “missa inculturada” ainda não estava formatado, contudo eram percebidas como missas de tom estético, que se deslocavam do modelo de Missa Latina. Destaco uns exemplos, como a Missa Crioula, a Missa Luba, a Missa do Morro, as Missas Congas, porém a Missa dos Quilombos foi proibida pelo Vaticano.

Esta Missa já fora abordada em alguns estudos, entretanto, mormente como apêndice ou tangencialmente, são pesquisas sobre Pedro Casaldáliga, ou sua obra e trajetória, e questões aí atinentes, ou sobre a Teologia da Libertação, senão sobre Milton Nascimento e aspectos do contexto de sua obra, sua *mineiridade*. Ou são publicações sobre Pedro Tierra, ou sobre a Companhia Ensaio Aberto, ou mesmo sobre os eventos correlatos à contra-comemoração dos 100 anos da Abolição da Escravatura no Brasil.

Recuso-me pensar a Missa restrita apenas ao entendimento da inculturação apenas como evangelização, ou catequese, embora este pensamento se faça onipresente, e perceba que também se desenvolve na postura de inculturação um mecanismo de docilização do Outro, contudo pensar restrito a “apenas isso” não é suficiente para dar conta das articulações que foram geradas no processo, nem do potencial de protagonismo e de autopoiesis no percurso da Missa, inclusive com vetores sociais contra-hegemônicos ganhando visibilidade e fôlego. Ponto que através da Missa se permite refletir o percurso pelo qual, nas palavras de John Comaroff e Jean Comaroff (1991), transita-se da colonização da consciência à consciência da colonização, não como fases estanques.

Pondero esta Missa a partir das noções de arquivo e de enunciado de Foucault. Cogito que a Missa ao evocar memórias diaspóricas negras permite rever o catolicismo e a sociedade brasileira, pois situa a religião

e a arte enquanto agências e dispositivos de luta política, portanto, a decodificar operadores de dominação<sup>4</sup> em vigor na sociedade – inclusive na Igreja. Sua construção narrativa, de estratégias e táticas, promove interação comunicativa, diversas vezes atravessada por choques e conflitos, ao talhe dos próprios coletivos envolvidos – movimentos negros-, fornece perspectivas de futuro, de ação, e se constrói da necessidade de afirmação e autoconfirmação (HABERMAS, 2008), e se refaz na sua enunciação teatral como força social, como campo de lutas sociais (UBERSFELD, 2010). Paralelamente, ela mesma, a Missa, descortina a Igreja como um poder, como instituição hegemônica e que se ramifica em infra-políticas contra-hegemônica, entretanto católica.

O quilombo, desde a primeira execução da Missa, fora deslocado de uma materialidade de tempos coloniais para algo palpável juridicamente na atualidade, que existe e se constrói num outro contexto de lutas e enfrentamentos sociais, como patrimônio cultural e como “quilombo projeto”. A Missa atravessara o processo de articulação e discussões que adentrou o ano de 1988 com os 100 Anos de Abolição, a Assembleia Nacional Constituinte e a Campanha da Fraternidade e se seguiu nas lutas contra a escravidão contemporânea.

A preocupação relativa ao acesso às fontes – consultas a arquivos e jornais, diálogos com sujeitos diversos – é uma constante. Elaborei a pesquisa considerando impedimentos, um deles foi o acesso à Igreja Católica, pois o papa de então, Bento XVI, havia criado obstáculos para o acesso, em nível de pesquisa e de arte, e o tema implicava dialogar diretamente sobre uma proibição eclesiástica. Embora tenha contatado alguns integrantes da Igreja, e que demonstraram receptividade, um dos responsáveis pela visibilidade e articulação política afro-católica criou tantos obstáculos ao meu acesso, que optei tratá-lo a partir de outras vozes, de outros escritos, material já público. Optei não depender da Igreja, mas transitar com as pessoas, que poderiam inclusive ser do clero. Desta forma, executei a pesquisa tecendo sobre encontros e lacunas- fontes escritas, fílmicas, imagéticas e sonoras disponíveis, entrevistas e observação participante.

O eixo que norteou a elaboração da tese foi o acesso dado pelo diretor da Companhia Ensaio Aberto, no Rio de Janeiro, Luiz Fernando Lobo, pelo fato da Companhia vir montando a Missa entre 2002 e 2013. Fora contatada em 2011. A partir dos diálogos os caminhos se tornaram palpáveis.

---

<sup>4</sup> (FOUCAULT, 2003; GELL, 1998; POSTER, 1987)

Daí emergiu um trânsito na primeira montagem da Missa, ocorrida em 1981, não apenas através das impressões publicadas sobre ela, mas no diálogo efetivo com o bispo Pedro Casaldáliga e seus assessores, que implicou na minha ida até São Félix do Araguaia, no Mato Grosso. Assim como dialogar com Hamilton Pereira, que tem por nome artístico Pedro Tierra. Oportuno frisar que, o bispo Pedro evitava o uso do termo entrevista, a expressão usada por ele era de que iríamos “bater-papo”, ele sugeriu que um “bate-papo” pode ser mais proveitoso e prazeroso que uma entrevista que requer algumas formalidades. Este termo que afluiu diversas vezes entre nós e, faço uso em respeito ao termo proposto por ele, e, para pensar questões que, para uns, se refere à entrevista, depoimento, interlocução, mas para os copartícipes desta conversa planejada, pode ser imposição de limites, heteronomia.

Outra afluência no Armazém da Utopia, *locus* da Ensaio Aberto, foi o trânsito à montagem da Missa dos Quilombos nos Arcos da Lapa. Ali o acesso foi mais difícil, ou me exigiu maior criatividade, pois embora não tenha ouvido recusas evidentes em partilhar informações, alguns sujeitos postergaram respostas ou agendamentos até o presente instante. Do mesmo modo, tive que me posicionar como outros estudiosos que versaram sobre o compositor da Missa, sendo mais acessível e produtivo dialogar com alguns desses autores, que o próprio artista.

Em São Félix do Araguaia existe uma fonte extraordinária, rica para diversos campos de pesquisa, na Prelazia, ao lado do “Centro Comunitário “Tia” Irene”. Disse-me o bispo Pedro Casaldáliga que havia uma senhora que por lá fazia trabalho educação e cuidava da Prelazia, a Tia Irene, e que num dia, ainda nos iniciais do AI-5, ele sob ameaça de expulsão do país; eram tempos sombrios da Ditadura Militar, eles estavam ansiosos e não conseguiam recordar a localização de um documento que poderia auxiliar na sua permanência no Brasil, pois não estava na parte das correspondências guardadas “oficiais”, foi quando a Tia Irene os chamou e mostrando uma caixa de papelão, mais ou menos em dimensões de 45cm (largura, altura e comprimento), das usadas para trazer compras de mercado, de armazém, e lhes disse que tudo que era correspondência que chegava naquele lugar estava ali, pois ela punha ali toda a papelada. Era um amontoado. Encontraram o bendito documento e se deram conta de que a Tia Irene, sem perceber, estava fazendo um serviço de documentação, ainda que sem nenhum tratamento profissional para isso, mas apenas no afã de guardar papéis, ela começara a guardar documentos sobre a Prelazia e a Ditadura Militar, dos povos indígenas, da questão agrária, recortes de jornais, revistas.

Dai, passaram a usar um aposento somente para este fim, e se tornou o acervo da Prelazia. Hoje o lugar é composto da Prelazia de São Félix do Araguaia e do centro Comunitário Tia Irene, e possui estrutura inclusive para hospedar pessoas que possam ir lá pesquisar.

Logo, algumas referências que utilizo podem estar com lacunas, pois o modo como foram arquivadas as informações, muitas são fragmentos de jornais, que foram cortados, alguns estão sem data ou mesmo nome do autor da matéria, contudo me valho do registro de estarem catalogados. Este fato ocorreu em especial na consulta à Prelazia de São Félix do Araguaia, e pela razão como foi montado o acervo, inclusive não havia arquivo específico sobre a Missa ou sobre quilombos na Prelazia, fizemos nascer um arquivo a partir da seleção de documentos para esta pesquisa. Ao passo que nos núcleos universitários ou outros acervos que pude consultar, as informações tinham um trato diferenciado, contudo há arquivos que utilizo do Centro Interdisciplinar de Estudos Contemporâneos/CIEC-UFRJ que o modo que foram armazenados parecem ser de jornais diferentes, uns sem título da matéria, de modo que só consegui confirmá-los a partir de consulta ao próprio jornal.

Esta tese se desenhou considerando a trajetória da Missa encenada com base na documentação, acervo, e diálogos junto ao Acervo Digital de Cultura Negra (CULTNE), também junto à Companhia Ensaio Aberto (CEA), afora outras montagens mais estreitamente ligadas às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e pastorais. Neste percurso ocorreu o gentil acesso ao Ballet Stagium, São Paulo, que montou a Missa em 1984. Também ocorreu a consulta de fontes na Biblioteca do Senado/TV Senado, Brasília, com ênfase ao documentário sobre a Missa que foi produzido e exibido em 2006; e, graças ao padre Tião, fui agraciado pela disponibilidade de informações através do Instituto Dom Hélder Câmara, Pernambuco, através do padre Tião. Foram realizadas observações participantes junto a CEA, além da interlocução com artistas e componentes da sua rede dialógica, para entender o processo de construção da montagem da Missa.

Para analisar o trânsito da metáfora quilombo, tomei como bússola localizar e identificar os sujeitos e grupos envolvidos, articulações e construções discursivas, em três momentos de montagem da Missa, de modo que, a divisão dos capítulos da tese obedeceu este norte cronológico. Para cada contexto de montagem emergiu uma maneira própria de pensar quilombo, busquei conhecer como ocorreram os seus processos de ressemantização, e, tomando como base o texto oficial da Missa, quais relações se estabeleciam, ou se construam entre o seu

enredo e a memória da escravidão – esta atualizada na luta contra a escravidão contemporânea. Que relação se estabelecia com a escravidão e suas cicatrizes.

Esta tese é compartimentada em quatro capítulos. No primeiro capítulo, “O Quilombo enquanto missa inculturada: Carmo, Recife, 1981”, trago seus autores, compositor e mentor, pois a Missa faz parte da trajetória destes sujeitos, do cultivo de suas utopias. A primeira parte deste capítulo pontua “Da Missa enquanto quilombo”. A noção de discurso público de James C Scott é fundamental para esta imersão naquele contexto, trago vozes publicadas em jornais, os sentidos atribuídos à missa e ao quilombo, e, o modo como se constrói a referência à opção pelos pobres, como e porque se estrutura esta Missa, e descrevo o evento ocorrido no Largo do Carmo.

A segunda parte deste capítulo, “Tensões e articulações: de vozes ocultas e públicas”, aí sigo pontuando publicações veiculadas em jornais, e elucido outros componentes desta encruzilhada. Subdivido a partir destes componentes. Ao deslocamento que a metáfora “quilombo” incorpora na construção da análise da Missa dos Quilombos, a este percurso o conceito de “campo” se faz então fundante, pontuo Bourdieu (2002, p.9-10) [tradução livre do autor], que:

É preciso perceber e conceber que a relação que um criador sustenta com sua obra e, por isso, a obra ela mesma, se encontram afetadas pelo sistema das relações sociais nas quais se realiza a criação como ato de comunicação/ ou, com mais precisão, pela posição do criador na estrutura do campo intelectual (a qual, a sua vez, é função, ao menos em parte, da obra passada e da acolhida que há tido). Irredutível a um simples agregado de agentes isolados, a um conjunto de adições de elementos simplesmente justapostos, o campo intelectual, à maneira de um campo magnético, constitui um sistema de linhas de força: isto é, os agentes ou sistemas de agentes que formam parte dele podem se descrever como forças que, ao surgir, se opõem e se agregam, conferindo-lhe sua estrutura específica em um momento dado do tempo. Por outra parte, cada um deles está determinado por sua pertença a este campo: em efeito, deve à posição particular que ocupa nele propriedades de posição irredutíveis às propriedades intrínsecas e, em particular, um tipo

determinado de participação no campo cultural, como sistema de relações entre os temas e os problemas, e, por isso, um tipo determinado de inconsciente cultural, ao mesmo tempo que está intrinsecamente dotado do que se chamará um peso funcional, porque sua "massa" própria, quer dizer, seu poder (ou melhor dito, sua autoridade) no campo, não pode se definir independentemente de sua posição nele.

Em “Profetismo social e colonialidade da Igreja em questão” considero o processo de proibição da Missa pelo Vaticano, e a ambiência dos últimos suspiros do Regime Militar que foi instalado em 1964 no Brasil. Outra tensão que emerge é “Igreja e movimento negro”, aquela por ter sido um dos apoios do escravismo colonial, e os movimentos negros postulados desde aqueles sem o desejo de relação com a Igreja, assim como aqueles formados dentro da Igreja, um dos protagonistas é o Grupo União e Consciência Negra (GRUCON), o primeiro grupo de articulação da negritude dentro da Igreja Católica.

Perco ao segundo capítulo, “Do quilombo enquanto deslocamento”, quando, mesmo com vínculos à Igreja, a subordinação à mesma desaparece, nas articulações a Missa – proibida – efetua seu êxodo ao teatro, outra Terra Prometida de muitas utopias. O segundo capítulo, tem por ambiência as comemorações do 13 de maio de 1988 e a relação tensiva entre os partidários do discurso de que o Brasil é o *locus* da democracia racial, terra da harmonia e da cordialidade e os da “fala feia das minorias”, como foi dito na Assembléia Constituinte, e que trago nesta reflexão. Aflora nesta encruzilhada o tópico “Pertencimentos em questão”, no qual ancoo nos discursos públicos dos jornais, da repressão encabeçada pelo Exército no Rio de Janeiro à passeata dos negros, à montagem da Missa nos Arcos da Lapa no dia seguinte. Reflito como a Missa dialoga com aquele contexto.

Subdivido com o tópico “Da contra-celebração como elo de aquilombamento: Arcos da Lapa, Rio de Janeiro, 1988” no qual teço matérias veiculadas em jornais sobre a Missa nos Arcos da Lapa, elementos da tomada do mito de Zumbi e da condição de “negros falantes” que emergem nesta versão da Missa.

Daí prossigo através “De mobilizações e aquilombamento”, no qual reflito articulações desde o GRUCON em São Paulo e segue pelo Curso de Formação de Líderes Negros, mobilizações que agitavam rumo a garantias que avançarão às lutas de consolidação da Assembleia Nacional Constituinte.

À continuação trago um sub-tópico “Do quilombo enquanto mística: ambiência da Campanha da Fraternidade”, o que àquela época se seguia em paralelo às lutas na Assembléia, um outro ringue, que aflora das articulações de base requerendo da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) que a Campanha da Fraternidade (CF) trouxesse como tema a questão racial e os negros no Brasil, a campanha que veio a ocorrer teve forte oposição da cúpula da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, vindo a gerar e aguçar, ou, talvez visibilizar mais conflitos face a insubordinações sob o olhar e escutas atentas da Comunidade de Informação do Estado Brasileiro com sua vigilância e por Roma que tinha no cardeal do Rio de Janeiro um dos seus valetes.

O capítulo então segue com o tópico “Do quilombo enquanto movimento social: ambiência da Assembleia Nacional Constituinte” que adentra atas e jornais, enfrentamentos no âmbito legislativo e suas ramificações, na formação e efetivação da Comissão da Ordem Social e da Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias.

A Missa seria levada noutra versão, “Da Missa enquanto ensaio aberto: Companhia Ensaio Aberto, Rio de Janeiro, 2002-2013”, com o foco mais voltado ao trabalho de montagem teatral da CEA, o teatro político, que, enquanto arte engajada e estratégias de resistência, entrecruza Revolta da Chibata com os diários de Lima Barreto, tensões políticas, articula comunidades e organizações como mecanismo de instrumentalizar plateias. O quilombo é ressemantizado ao dialogar com a escravidão contemporânea, contudo na ampliação da metáfora quilombo, “luta de classes” e a “luta de raças”, a luta política de classe se justapõe à luta racial, ainda que as duas lutas políticas ganhem emergência na construção do espetáculo, o quilombo é deslocado como ferramenta de luta, sensibilização e conscientização sobre a “escravidão contemporânea”. Parafraçando Brecht (apud GARCIA, 2004, p.86) não é mais a História que entra no teatro, mas o teatro que se insere na História, a realidade aparece, portanto, dimensionada historicamente, mas não uma História imutável, determinada por forças ocultas, contudo uma relatividade histórica, que, ao ser assim, traz implícito que “poderia ser de outra maneira”. O cerne é pensar como se pretende que este trabalho atinja as pessoas que fazem parte do processo, como formação do ator e da atriz, estudos, oficinas, educação permanente, e como atinge às plateias e articulações, e, dimensionado em ato político, como possibilidade de vir a ser acionado numa dinâmica que envolve coletivos diversos. Priorizo o diálogo com a direção e com o método de

trabalho da Ensaio Aberto, trago outras vozes para compor este diálogo, inclusive documentos da própria Companhia, como por exemplo o Livro de Direção (LDir) e o Plano de Estudos (PEst) da Missa, recompondo o quilombo na construção da fábula.

O quarto capítulo, “Do quilombo enquanto banzos e sombras moventes”, revisito as palavras banzo e sombras para refletir como o quilombo foi acionado pelas montagens ocorridas no Recife/PE, no Largo da Lapa/RJ e pela Companhia Ensaio Aberto/RJ. Por reabilitar a periferia e os marginalizados da memória oficial<sup>5</sup>, estas memórias subterrâneas prosseguem no seu trabalho de subversão em silêncio e de modo quase imperceptível afloram em momentos de crise através de sobressaltos bruscos e exacerbados, a memória entra em disputa. Às ações subterrâneas se mesclam, num caráter de contestação, processos de formação de lideranças, da ação militante. Tomo por base Leda Maria Martins (1995, p.73) que, através de Mance Williams, analisou o processo de formação da consciência negra nos Estados Unidos, e padroniza tal processo através de quatro estágios, que não são impermeáveis entre si: acusação e condenação; conscientização e aceitação; comprometimento; ação. Pensar tal feixe de ações me permite tomar a afirmação de Joseph Ki-Zerbo<sup>6</sup>: “É tempo de modificar o discurso”.

Como desdobramento busco pensar como foi instaurado o imaginário do medo das classes perigosas, elas também instauradas, o “apartheid semântico” (DAVIS, 2006, p.202). Da Missa como contraponto à dilatação da fé colonialista, auto-absolvição em questão, e trago para esta reflexão o pensamento de Albert Memmi (2007, p.112): se o colonialista reconhecesse que tem deveres, precisaria admitir que o colonizado tem direitos. Os principais elementos incluídos na encenação da Missa, desde sua primeira apresentação, católica e eucarística, em 1981: na leitura da “homilia” de Dom José Maria Pires, e na “Invocação à Mariama” feita por Dom Hélder Câmara. A ambiência desta cantata era o próprio Largo do Carmo.

Na apresentação ocorrida em 1988 os destaques foram por conta da caminhada que antecedeu a Missa, e durante a Missa, ainda no seu início, a leitura da carta de Francisco Milani, Presidente do RioArte e da Fundação Rio. Embora com o nome de “Missa”, a montagem não foi

---

<sup>5</sup> Tomo por base Michael Pollak (2006, p.17-18) ao refletir o caráter destruidor uniformizante e opressor da memória oficial, vista como memória coletiva nacional, e o caráter de disputa da memória, ou, a memória tomada na condição de “campo”.

<sup>6</sup> (2010, p.XXXII).

nem católica, nem eucarística, nem ecumênica, assumiria uma identidade dissidente de quilombo na diáspora afro-brasileira, fruto da escravidão onde o sujeito não foi reconhecido nem como imigrante, nem como pessoa nacional brasileira, mas como ente escravizado da travessia. Ao evento “Missa” foi acionada a possibilidade de reunião, de encontro, de visibilização, de reivindicação, proporcionada pelo contexto no qual se deu o espetáculo, com o texto atualizado para o mês de maio de 1988.

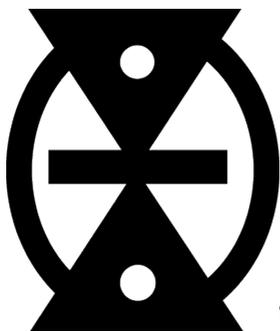
Na sua montagem a Companhia Ensaio Aberto, também não católica, nem eucarística, assume a Missa como “catedral laica”. Aqui o foco não é o quilombo em si como memória e referência da luta diaspórica, mas assume um outro lugar, o lugar da luta anti-escravidão, portanto o quilombo para si, como possibilidade de articulação da massa explorada de trabalhadores e trabalhadoras num mundo globalizado e mesclando vozes de todas as latitudes – como se afirma na CEA -. Dos textos incluídos ao corpo da Missa, ecoam vozes desde Betinho, Herbert de Souza, passando pela Carta Aberta das Mães Sem Terra, transitando por um “Pai Nosso que estais aqui”. Redimensionando Deus na história dos Homens, como falou Casaldáliga<sup>7</sup> como potência e ato contra a exploração do humano enquanto trabalhadores e trabalhadoras na relação capital-trabalho. Dos textos incluídos afluem musicalidades e movimentos que preenchem o espaço cênico com sua poética, em imagens e sons. O teatro se compõe como encruzilhada de multivocalidades, como campo de produção de discursos, de visibilização da “invisibilidade expropriadora”<sup>8</sup>, das tensões e disputas, bem como da emergência de novos projetos e utopias que rasgam a suposta harmonia brasileira e sua suposta democracia racial.

Distribuo na epígrafe, assim como na abertura da introdução e na abertura de cada capítulo, um *adinkra* como forma de salientar um mecanismo de comunicação para além do nosso alfabeto e que guarda um lugar e uma condição, um fazer, um movimento na composição da tese com o feixe de ideias com o qual transita. Que esta tese proporcione fazer valer o *adinkra* que abre esta seção.

---

<sup>7</sup> Vídeo: A missa dos quilombos (2006).

<sup>8</sup> Maria de Lourdes Bandeira (1990) discorre sobre a “invisibilidade expropriadora” como estratégia de integração, mecanismos de subordinação, de invisibilização jurídica, de negação da condição de pessoa de negação do estatuto de agente social.



9

Uma noite, no eito, Rapadura me cochichou no ouvido:

– Tibicuera, precisamos fugir.

Arregalei os olhos.

– Fugir para onde?

– Para o quilombo de Palmares. Lá somos livres. Zumbi é grande e valente.

Érico Veríssimo (2005, p.95)

## **Capítulo I – O Quilombo enquanto missa inculturada: Carmo, Recife, 1981.**

A Missa dos Quilombos foi criada em 1981 por Pedro Casaldáliga e Pedro Tierra, composições de Milton Nascimento, tem participação especial de Dom Hélder Câmara<sup>10</sup>, proponente e aglutinador da ideia desta Missa. O contexto de sua criação: a conjuntura do regime militar no Brasil; o Concílio do Vaticano II com a ideia da “opção pelos pobres”; e a emergência do movimento negro na discussão sobre racismo e o que foi feito da abolição da escravatura no Brasil. Busco entender como a ideia de quilombo foi apropriada na criação da Missa dos Quilombos, que relações se estabeleceram entre catolicismo e quilombo na concepção e execução desta missa inculturada, e de que modo esta celebração migra da eucaristia para o teatro.

Analiso esta missa a partir do conceito de arquivo, com base em Foucault (2004, p.95): “o jogo de regras que determinam, em uma cultura, o surgimento e o desaparecimento dos enunciados, sua remanescência e eliminação, sua existência paradoxal de acontecimentos

---

<sup>9</sup> Adinkra “Boa me na me mmoa wo”: “ajude-me e deixe-me ajudar você”, traduz-se como símbolo da cooperação e interdependência.

<sup>10</sup> Saliento que obedecerei a escrita do seu nome conforme as fontes consultadas, pois tem ocorrido variação na escrita do mesmo: Hélder, Helder, ou mesmo Câmara, ou Camara; porém quando se tratar de informação oral escreverei Hélder Câmara.

e de coisas”<sup>11</sup>. Tal arquivo se constitui na condição tensiva dos discursos público e oculto que emergem através do espetáculo, da teatralização desta missa inculturada.

Sobre discurso público, salienta James C Scott (2004, p.24-25):

Usarei o termo *discurso público* como uma descrição abreviada das relações explícitas entre os subordinados e os detentores de poder. O discurso público quando não é claramente enganoso dificilmente dá conta de tudo o que se sucede nas relações de poder.

Quanto ao discurso oculto, segundo James C Scott (2004, p.21):

Cada grupo subordinado produz, a partir do seu sofrimento, um discurso oculto que representa uma crítica ao poder, às costas do dominador. O poderoso, por seu lado, também elabora um discurso oculto donde se articulam as práticas e exigências do seu poder que não se podem expressar abertamente. Comparando o discurso oculto dos subordinados com o dos poderosos, e ambos com o discurso público das relações de poder, acessamos a uma maneira fundamentalmente distinta de entender a resistência ante o poder.

Para pensar espetáculo, tomo os conceitos de teatralização e teatralidade, como um uso pragmático da ferramenta cênica que se apodera de todos os meios de expressão que possam servi-lo (PAVIS, 2011b), que, nos dizeres de James C Scott (2004), recorre a formas de manifestar-se e ao teatro público que parecem necessitar para impressionar o público.

Inculturação justificada catolicamente a partir da concepção de diálogo entre culturas, para dar conta do processo de alteridade enquanto reconhecimento do Outro, da “experiência pastoral” e “pluralidade do pensamento teológico”.

Cabe destacar o iniciano Karl Rahner (AMAFILI, 1992; BATTLOG, 2009, p.162; LOSINGER, 2000), reconhecido como protagonista da virada antropológica na teologia católica, para quem a inculturação é um concílio pastoral. Rahner foi professor de Dogmática e História do

---

<sup>11</sup> Sobre “enunciado”, *vide* Castro (2009): diz ele que o enunciado é uma proposição ou uma frase considerada desde o ponto de vista de suas condições de existência; é necessário entender a modalidade de existência de um conjunto de signos, modalidade que lhe possibilita ser algo mais que um simples conjunto de marcas materiais: referir-se a objetos e a sujeitos, entrar em relação com outras formulações e ser repetível.

Dogma, e, como peça de referência no jogo de poderes intra-igreja, fora designado teólogo do Concílio Vaticano II se mostrara preocupado com a práxis pastoral. Referir-se a este teólogo<sup>12</sup> e à tarefa para a qual foi designado, implica a necessidade de buscar elementos “fora de cena”, como escreveu James C Scott (2004), ou, reforçar “escovar a história a contrapelo” como escreveu Walter Benjamin(1987, p.225) no mosaico de aceitação do Outro que compõe o conceito de inculturação.

Ao reconhecimento da alteridade religiosa, João Paulo II diversas vezes pontuara “inculturação” como “neologismo”, o termo cunhado imediatamente após o Concílio foi “aculturação”. Sobre “aculturação” escreveu Pierre Sanchis a partir da postura do abade dom Timóteo quando da realização da Missa do Morro<sup>13</sup> (1999, p.57-58):

Necessária “aculturação” da liturgia, capaz de dotar o cristianismo da polivalência cultural que o torne realmente “católico”. É o próprio abade que o expressa: [A ‘aculturação’ não visa somente uma melhor participação dos fiéis]. Este esforço tem um motivo doutrinal mais profundo. Longe de ser puramente oportunista ou demagógico, ele é o postulado da implantação do cristianismo, que não se completa senão quando as culturas dos diferentes povos são assumidas e valorizadas no culto, passando, é claro, pela purificação necessária a todos os valores humanos. Para salvar o homem, o Cristo pode assumir seus valores (grifos de Pierre Sanchis).

O mesmo papa associou tal termo a “evangelizar culturas” e “progresso cultural”; aos inicianos era compreendida como “processo pelo qual a igreja fica inserida em determinada cultura” (AMAFILI, 1992, p.4-6)<sup>14</sup>. Fornet-Betancourt o nomeia “um cristianismo culturalmente plural” (2007, p.31)<sup>15</sup>, dilema geopolítico do Vaticano sobre o controvertido diálogo do missionário com as culturas locais, com suas lógicas, donde a

---

<sup>12</sup> Friso sua parceria com Joseph Ratzinger nas publicações “Quaestio Disputata: Episcopacy and Power” e “Revelation and Tradition”.

<sup>13</sup> Discorrerei sobre esta missa ao tratar do tópico: “Profetismo social e colonialidade da Igreja em questão”.

<sup>14</sup> Diante disso Amafili demonstra que tal imprecisão, ou, nos seus termos, “conclusão confusa”, cria e mantém um problema para a própria práxis de inculturação (1992, p.6).

<sup>15</sup> Fornet-Betancourt (2007). *Vide* também: Documento B14.1.11.20 P1.2/1.3 – portanto duas laudas, nas quais se frisa “assimilação” e o documento em vinte laudas, código R08.1.07 P01.20. Tais materiais de uso em atividades de formação de agentes, lideranças - do acervo da Prelazia de São Félix do Araguaia.

conversão não seria central, porém o eixo seria a compreensão e o conhecimento intercultural (ESTERMANN, 2007, p. 267).

Paula Montero (1995, p.115) sinaliza que o termo “enculturação” apareceu pela primeira vez em documento oficial em 1977, na “Mensagem do Povo de Deus” exarada pelo Sínodo dos Bispos; em 1974 havia sido utilizado o termo “aculturação” pelo Papa Paulo VI, ao chamar a atenção para o abismo que separa o Evangelho das culturas. Afirma Paula Montero que tal perspectiva “emerge da movimentação de igrejas periféricas, em particular daquelas cuja cultura é marcadamente não-ocidental” (1995, p.116).

Segundo Montero (1995), os jesuítas tratariam do tema atribuindo a Pedro de Arrupe y Gondra a responsabilidade do desenvolvimento e ampla promoção da inculturação. Tal engajamento de penetrar o espírito e a alma do povo através de um “Catolicismo mestiço” (MONTERO, 1995, p.134) desencadeou desavenças com Roma. Arrupe y Gondra foi demitido pelo papa em 1981. Através da inculturação configuram-se tensões entre o universal e o nativo, e suas autonomias.

A inculturação, entretanto, com seu potencial simbólico e maleável, passou a reorientar a presença do catolicismo no mundo - quiçá do cristianismo - (FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 40-41) fomentando missas inculturadas, celebrações de missas com marcas locais, segundo Miranda (2001, p. 41), teólogo jesuíta, é “viver a fé cristã vivendo uma outra cultura”, sendo definida pelo teólogo Paulo Suess (1995, p. 297), como “a articulação do projeto do Reino de Deus com todas as dimensões do projeto histórico-cultural de cada povo”. Uma bifurcação, ao cristão viver a fé cristã noutra cultura, e ao não cristão se daria o contágio cotidiano com o cristianismo a partir das atividades comunitárias, ambos espelhando o delicado problema da assimilação ou contágio das referências culturais e pondo em cheque a dita tradição.

Lind e Nobre (2011) partem da questão (2011, p.72): “Como poderá o cristianismo se apresentar como proposta de salvação universal, válido para todas épocas e culturas?”. Os ditos autores tomam como base Ricoeur (2011, p.73): “flores cortadas numa jarra”, para pensar a consequência da perda de raízes, que influi e gera a tendência para a ideologização dos valores invocados, a fraqueza de convicção ética do estado (sic), a privação da base de convicção “daquilo que dinamiza em profundidade” - o relativismo tem impacto no seio das próprias igrejas – a abertura ao outro e o risco em diluir a identidade cristã e dos seus conteúdos doutrinários. Diante disso reflito que a reflexão destes autores se vê eurocentricamente no risco de o cristianismo perder espaço no

continente europeu; diferente do que se produz na América Latina onde o cristianismo segue em espaço hegemônico, se relacionando assimetricamente com as religiões de matriz afro-brasileira e, o sentido de perda de espaço na América Latina se dá intra-catolicismo e intra-cristianismo, entre catolicismo e igrejas protestantes históricas e neopentecostais, as religiões afro-brasileiras não correspondem aqui à ideia de ameaça que o eurocentrismo cristão faz da presença islamita no seu dito *Lebensraum*, mote dos autores supracitados.

Pondero que tal celebração inculturada revela tensões, revela uma elite católica contra-hegemônica articulada atuando publicamente em prol de ajuste de contas raciais e contradizendo bases de algum princípio do seu poder, a hegemonia colonial católica; o enunciado aqui é o quilombo, um mundo ao revés feito com a matéria prima cultural da religião do homem branco, elaborado a cargo de práticas do catolicismo herdadas da escravidão colonial em justaposição com religiões de matrizes afro-brasileiras, recompõe vozes nas quais os observadores podem se reconhecer e que seus autores fazem confluír na solenidade que reflete “onde a submissão desaparece e a vigilância coercitiva incrementa a reação” (SCOTT, 2004, p.137).

Didaticamente há dois motes centrais que se fazem presentes na Missa dos Quilombos, que são Missa – argumento católico que trago a pensar como colonização, mantenedor da escravidão colonial- e Quilombos – argumento diaspórico que decorre do insubordinar-se à condição colonial da escravidão.

Ao argumento católico, faz-se mister chamar a atenção que esta Missa é um reflexo da inculturação, e para tanto uso o pensamento de Guillaume Boccara (2012) sobre interculturalidade, para quem, a sua captação, ressemantização e refuncionalização conceitual não se fez sem tensões nem contradições. O discurso de respeito à pluralidade num contexto de reconfiguração da Igreja e de reposicionamentos das relações entre ela e o Estado, e também da Igreja com a sociedade civil, mais que uma ferramenta conceitual, a inculturação se tornaria uma ferramenta política central das estratégias da Igreja e reflete um esforço por incorporar as demandas e o discurso subalterno dentro do aparato estatal da Igreja, que segue sendo poder, ao passo que segue reforçando articulações no campo de disputa entre os ditos conservadores e progressistas.

Tomando o argumento diaspórico quilombola, não se apresenta uma integridade de Mãe África, ainda que se admita esta maternidade diaspórica. Reflito com base em Paul Gilroy (1987, p.38-40), para quem o conceito de raça é acessado como socialmente e politicamente

construído e elaborado para assegurar e manter diferentes formas de enquadramento que têm caracterizado o desenvolvimento do capitalismo – e a racialização tem sido pertinente a tal processo – o que também inclui suas formas organizacionais e interativas. Este conceito tem sofrido mudança significativa, tem se distanciado das definições políticas baseadas na possibilidade da unidade diaspórica, tem sido ampliado e refletido politicamente comodispositivo, no qual o cronótopo “encruzilhada” emerge do desenraizamento à hibridez, à interculturalidade, à resistência.

Originalmente a Missa dos Quilombos é dividida em 11 partes precedidas pela “Apresentação” feita por Casaldáliga: “I.- A De Ó (Estamos Chegando). Abertura”; “II.- Em nome do Deus”; “III.- Rito Penitencial”; “IV.- Aleluia”; “V.- Ofertório”; “VI.- O Senhor é Santo”; “VII.- Rito da Paz”; “VIII.- Comunhão”; “IX.- Ladainha”; “X.- Louvação à Mariama”; “XI.- Marcha Final”.

Para melhor reflexão trago seus autores e mentor cujas trajetórias e quicá utopias confluem e se entrelaçam na Missa, cuja ideia, segundo informa Fernando Brant<sup>16</sup>, quando, num encontro em Goiânia, em meados de 1980, foi partilhado pelos “dois Pedros” o projeto “Missa dos Quilombos”, ideia sugerida por Dom Hélder Câmara – “a missa do povo negro” – conforme as três figuras a seguir<sup>17</sup>.

### 1.1 Dos autores.



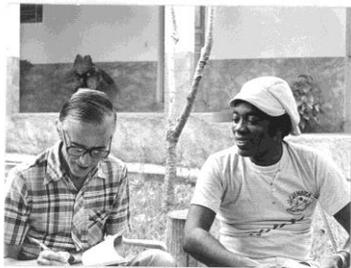
Figura 1- Fotografia de Dom Pedro Casaldáliga, Pedro Tierra e Milton Nascimento. Fonte: Encarte do LP Missa dos Quilombos 1982.

---

<sup>16</sup> Vídeo: A missa dos quilombos (2006).

<sup>17</sup> Uma das figuras tem a data de 1979. Embora o diálogo tenha iniciado em 1979 por conta da “Missa da Terra sem Males”, contudo as outras fontes citam o ano de 1980.

1979



*Pedro e Milton*

Figura 2 - Fotografia de Dom Pedro Casaldáliga e Milton Nascimento.

Fonte: Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia código de catalogação F16.1.049 F1.2

*Pedro e Hamilton (Pedro Tierra) 9/6/80*



Figura 3 - Fotografia de Dom Pedro Casaldáliga e Pedro Tierra.

Fonte: Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia código de catalogação F16.1.049 F2.2

### 1.1.1 Pedro Tierra:

Pseudônimo adotado por Hamilton Pereira da Silva, nascera em 1948 e o Golpe de 1964 o alcançaria na adolescência, vivendo em Porto Nacional, à época Goiás, que hoje faz parte do Tocantins:

Em 1969 eu era presidente de uma entidade estudantil de ensino médio, chamada “Casa do estudante norte-goiano”, irrelevante do ponto de vista dos conflitos nacionais. Presidente numa cidade que seguramente mal figurava no mapa. Mas a ditadura sempre aspirou ser totalitária, e a juventude era um dos inimigos do regime.

Depois do AI-5, a Casa foi fechada. Como eu era presidente, foram me buscar, mas consegui escapar. Então, muito cedo passo a viver numa situação de semi-clandestinidade. Fugi para Curitiba e depois fui militar em São Paulo, fazendo parte da Ação Libertadora Nacional (ALN) (MELO, 2011).

Foi preso pela ditadura militar entre 1972 e 1977; esteve detento nas dependências do Destacamento de Operações de Informações - Centro de Operações de Defesa Interna de São Paulo (DOI-CODI/SP), foi

submetido a “interrogatórios intensos” sob o comando do major Carlos Alberto Brilhante Ustra, posteriormente foi transferido a Brasília, estando sob os inquéritos do capitão Sérgio dos Santos Lima, que, “enquanto torturava, ouvia música clássica” (MELO, 2011). Mais tarde voltaria ao DOI-CODI/SP, também viveria o processo de remoções de presos da ditadura, a passar por várias casas de detenção na condição de preso político, inclusive Departamento de Ordem Política e Social (DOPS) em 1976. Após deixar a prisão passou a atuar na articulação junto a organizações de trabalhadores rurais (MELO, 2011). Informa-se que:

Então, eu escrevi durante a prisão alguns livros. Um conjunto significativo de poemas, que se tornaram “Poemas do povo da noite”, assinado com pseudônimo de Pedro Tierra. É uma criação dos anos da ditadura. Esse livro saiu clandestinamente da prisão e se converteu em um volume clandestino, editado pelo Tribunal Russel, na Itália. E depois, mais tarde, os poemas foram traduzidos para outras línguas (2011).

Schulz, editor da Peter Hammer Verlag, Wuppertal, Alemanha, pontua que “os primeiros manuscritos de Pedro Tierra chegaram à Europa em meados da década de setenta; foram-me oferecidos por um homem que até então eu desconhecia, chamado José Ferreira”, e agrega:

Tencionavam, com a publicação dos poemas, arranjar recursos para o movimento de oposição no Brasil, escreveu-me Ferreira de Paris; e que o autor estava preso há três anos por motivos políticos, fora tarefa extremamente difícil conseguir que os textos saíssem da prisão. (...)

O que me sensibilizou, neste caso, foi a ingenuidade do projeto: pretender angariar fundos na Alemanha com poemas do Brasil, fundos para a resistência política. (...) Todos os honorários reverteriam em benefício à luta política. (...)

O significado desses textos para centenas de milhares de brasileiros durante a ditadura militar brutal, é inestimável (2009, p.227-228).

Maués, historiador e editor de livros, foi coordenador editorial da Fundação Perseu Abramo entre 1997 e 2008, escreveu:

No começo era muito difícil para Pedro Tierra escrever na cadeia. Além de toda a violência da prisão – não só física, mas também psicológica – não havia lápis nem papel. “No intervalo de um

interrogatório, me deixaram sozinho na sala. Vi que havia um lápis numa mesa. Guardei-o comigo e o levei para a cela. Com ele escrevi meus primeiros poemas na prisão, em papel de maço de cigarros”, conta Pedro. (...) Mas nos tempos de prisão não foi fácil fazer os primeiros poemas saírem da cadeia. Primeiro Hamilton tentou remeter os poemas para seus familiares e amigos por meio de cartas, mas como estas eram submetidas a censura antes de serem enviadas, os poemas acabavam não chegando a seus destinatários. Bolou então um stratagema. Nas cartas dizia que havia lido em alguns livros que existiam na prisão certos poemas de um autor chamado Pedro Tierra – provavelmente latino-americano – dos quais gostara muito, e os reproduzia nas cartas. Nascia assim o pseudônimo com que assinaria os poemas e o livro que primeiro os reuniria, publicados quando o autor ainda estava preso: Poemas do Povo da Noite. (...)Depois foi necessário outro expediente para enviar os poemas para fora da prisão (MAUÉS, 2009, p.235).

“O grande legado da ditadura no país é o legado do medo. O regime militar articulou o seu projeto tendo como base não só o crescimento econômico, mas também o medo, o terror. Fez com que ele permeasse todas as instituições sociais” nos diz Pedro Tierra em Memórias do Porão (MELO, 2011), e há que se mobilizar contra o medo.

Como referência de mobilização, informa Pedro Tierra:

Entendo, porém que ninguém que se comprometa com as transformações sociais no Brasil, pode ignorar a profunda religiosidade do nosso povo. E mais que a religiosidade popular traz consigo poderosas sementes de transformação. Do ponto de vista dos valores. De tolerância, de solidariedade, de acolhimento, de defesa da liberdade, de recusa à submissão, de ironia com os poderosos. Palmares, a mais duradoura aventura de liberdade dos negros, na história do Brasil, com todas as suas contradições materializa esses valores. Penso que a permanência da mensagem da Missa dos Quilombos para a sociedade brasileira, reside na permanência dos valores que Palmares historicamente simboliza.

Hamilton Pereira da Silva, já por duas vezes presidiu a Fundação Perseu Abramo, no seu segundo mandato como Secretário de Cultura do Distrito Federal, em 2013 recebeu o título de Doutor Honoris Causa pela Universidade Católica de Brasília, ele que cursou até o Ensino Médio e não frequentou a universidade em virtude das atividades políticas que assumiu e do período que passou encarcerado pela ditadura.

#### 1.1.2 Milton Nascimento:

Sobre o compositor Milton Nascimento nos informa Rafael Senra Coelho (2009; 2010), carioca de nascimento<sup>18</sup>, mas foi o principal responsável pelo movimento musical que deixou a marca de Minas Gerais na MPB (música popular brasileira) do século XX - o Clube da Esquina -, ganhava a vida ora como intérprete e músico da noite, ora como datilógrafo das Centrais Elétricas de Furnas (2010, p.21).

Destaca Coelho que ele começou a compor junto com Márcio Borges, seu vizinho, e posteriormente fazia parceria com o letrista Fernando Brant, sua primeira composição, “Travessia”, segunda colocada no Festival Internacional da Canção de 1967, promovido pela TV Record. Milton Nascimento é considerado pelos membros do “Clube da Esquina” como o grande “agregador” do movimento (2010, p.18), estava Milton a iniciar uma bem-sucedida carreira enquanto cantor e compositor, abrindo espaço para uma série de músicos, amadores e profissionais (2010, p.21).

Salienta que “aqueles músicos compartilhavam não de um mercado musical propriamente dito, mas de uma “cena musical” (2010, p.21-22), “era um tempo em que não se dizia ‘mídia’, um tempo de censura e ditadura” como define Ronaldo Bastos, letrista do Clube da Esquina, (BASTOS apud COELHO, 2010, p.24)

Sobre este contexto, Coelho destaca comentário de Márcio Borges, integrante do Clube da Esquina:

Mas o elemento mais castrador foi a paranóia. A ditadura deixou um grande setor da juventude, eu incluído, completamente paranóico, nos deixou amedrontados. (...) Vivi muito essa paranóia, porque participei do movimento estudantil e estava ali na linha de frente dessa batalha da música. Na década de 1960, os festivais de música foram o palco de grandes manifestações políticas

---

<sup>18</sup> Segundo Márcio Borges, filho adotivo de Zino e Lília, cresceu em Três Pontas, MG (2011, p.77).

da juventude (BORGES. In: VILARA, 2006, p.118/119). (2010, p.30)

Na sua discussão sobre mineiridade, reflete Coelho que Milton dá a entender que os elementos católicos de sua obra tinham uma função muito mais política que propriamente religiosa:

Não, não sou não (uma pessoa mística). Eu tenho... não sou e sou, porque o brasileiro dizer que não é, é mentira. O brasileiro é místico, mesmo não sendo. Agora, esses elementos que você citou (o canto gregoriano da música "Sentinela", ou a "Missa dos Quilombos") têm um cunho mais político do que religioso nas minhas músicas, uma coisa de briga com a opressão, principalmente contra o que a Igreja botou em cima da gente, né? O que a Igreja e os padres fizeram e fazem, com a gente do interior principalmente, é uma loucura (NASCIMENTO apud COELHO, 2010, p.64).

Reproduzo um trecho de entrevista concedida pelo compositor<sup>19</sup> de quando se ia lançar o disco “Missa dos Quilombos”, pela Ariola – comenta o entrevistador: “foi um trabalho árduo e que durou muitos dias e exigiu uma paciência muito grande por parte dele, dos músicos e técnicos”:

- Como surgiu a ideia de fazer este disco?
- Em novembro do ano passado foi rezada em Recife a missa dos Quilombos, que é uma tentativa da igreja de se penitenciar pelo fato de não ter ficado do lado do negro durante a escravatura e mesmo depois da abolição. Então, pessoas da igreja que realmente se interessam pelas transações do ser humano, como Dom Pedro Casaldáliga, Dom Helder Câmara e dom José Maria Pires, resolveram rezar esta missa dos quilombos na praça onde foi enterrada a cabeça de Zumbi.
- Você Poderia Explicar porque o Nome “Missa dos Quilombos”?

---

<sup>19</sup> Informação de fragmento de jornal sem identificação da fonte, apenas se identifica o autor da matéria: “Warley Ornelas, da sucursal de Belo Horizonte”; título, “Do som de Minas a Montreux, nas preocupações de Milton Nascimento”. Entrevista publicada em domingo, 2 de maio de 1982. Tal documento se encontra no Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia código de catalogação B14.1.3 16 P1.1

– É bom realmente que se esclareça o que são quilombos e quem foi Zumbi. Por incrível que pareça, a maioria das pessoas, o povo não sabe disso. Aliás, não sei o que aconteceu com a história. Quilombos eram os lugares onde se refugiavam os negros fugitivos. Existiam quilombos nas mais diferentes regiões brasileiras, e o rei desses lugares chamava-se Zumbi.

– E como nasceu essa “missa”? Como ela aconteceu lá no Recife?

– Dom Pedro Casaldáliga e o poeta Pedro Terra escreveram a missa em cima da liturgia da igreja, mas com textos próprios e músicas minhas, cantadas por mim e por um coro de dez pessoas, todas mineiras. Foi uma coisa muito bonita que resolvemos transformar em disco. Por isso, decidimos gravar as 11 músicas na capela do Colégio do Caraça, escolhida pela acústica e o silêncio do lugar.



Figura 4 Capa e “Long-Play” da Missa dos Quilombos  
Fonte – Disco “Long-Play” Missa dos Quilombos.

Ainda que o artista Milton Nascimento tenha afirmado não saber o que houve com a história e situou a concepção de quilombos restrita apenas aos lugares onde se refugiavam os negros fugitivos, e, pensados numa concepção de reinado centralizado, e não como unidades numa complexa rede de reciprocidade.

Sobre a Missa, Milton Nascimento, que compôs a música, afirmou que “é muito mais que um ‘show’, pois faz uma proposta teológica”, segundo informou “La Voz de Galicia”<sup>20</sup> em 1992, e se noticia que o

---

<sup>20</sup> La Voz de Galicia, 19 de julho de 1992, no caderno “Comunicación y Sociedad”, título da matéria: “La Misa de los Quilombos, que hoy se presenta em El Obradoiro, es una exaltación de la libertad”. Documento se encontra catalogado no Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia sob código R08.0.114 P1.1. Detalhe é que o Pedro Terra não é sacerdote, embora na matéria conste que o seja.

texto foi escrito pelos sacerdotes (*sic*) Pedro Tierra e Pedro Casaldáliga”. O jornal ainda destaca:

“Não voltamos a apresentá-la desde 1981 por culpa da resistência que pôs a Igreja mais reacionária do Brasil”, comentou ontem Milton Nascimento, “porém agora é um bom momento porque agora é um bom momento porque 1992 é uma data especial - em referência à celebração do Quinto Centenário do descobrimento da América-, que devemos aproveitá-la para a reflexão.

Não se pontua que reflexão é esta, ou quais parâmetros ou direcionamentos a tal reflexão, nem se avança além do senso comum sobre qual proposta teológica é esta, permitindo um reducionismo aos termos “teologia da libertação”, “igreja popular”, “reflexão” e “quilombos”, deixando de reforçar sua atualidade e condição de participação social.

#### 1.1.3 Pedro Casaldáliga:

Sobre o autor Pedro Casaldáliga trago a apresentação feita em 13 de maio de 1982 no Seminário de Teologia através do Departamento de Filosofia e Primeiro Ciclo de Estudos Gerais da Universidade Católica de Goiás – documento no Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia:

Dom Pedro Casaldáliga, espanhol de nascimento, universal pela fé, brasileiro por opção missionária, nasceu a 16 de fevereiro de 1928, no povoado de Balsareny, na Catalunha. Aos 24 anos, ordenou-se sacerdote da Congregação Claretiana, iniciando um incansável e diversificado trabalho pastoral, em paróquias, colégios, emissoras de rádio, revistas e jornais, cursilhos, por várias cidades da Espanha e até mesmo alguns meses na África.

Em janeiro de 1968, foi enviado por sua Congregação ao Brasil, para fundar a Missão do Araguaia, no Mato Grosso. Menos de quatro anos depois, tornava-se o primeiro bispo da nova prelazia de São Félix de Araguaia. Com sua equipe pastoral – padres, religiosos, leigos – entregou-se ao serviço daquela sofrida população de posseiros, peões e índios, acossados pelo latifúndio. Isso lhe valeu sofrimentos e perseguições que nunca se acabaram.

Tocaiado, indiciado em inquérito por “subversão” caluniado (até mesmo por algumas pessoas dentro

da Igreja), ameaçado de expulsão do País, Dom Pedro nunca recuou em sua opção pastoral pelos marginalizados. Além do seu trabalho na região de São Félix, Dom Pedro ajudou a fundar a CPT – Comissão Pastoral da Terra, da qual é hoje, o vice-presidente.<sup>21</sup>

Valério (2007) e Silva (2003) pontuam que “o bispo Pedro” na então constituída Prelazia estivera “no centro das tensões políticas envolvendo Igreja e ditadura militar, por ocasião da implementação dos grandes latifúndios agropecuários no norte do Mato Grosso” (VALÉRIO, 2007, p.16); “bispo franzino e destemido, várias vezes ameaçado de expulsão do país por sua atuação em defesa de posseiros ameaçados por projetos agropecuários na região do Araguaia” (ABRIL COLEÇÕES, 2012, p.7). Nos dizeres de Valério, se ao primeiro sepultamento coletivo decorrente da malária no Araguaia, Casaldáliga externara “ou vamos embora daqui agora mesmo, ou nos suicidamos, ou encontramos uma solução para isto tudo” (2007, p.21), ali iria se estruturar “um projeto político pastoral que visava a construção de uma cultura religiosa específica do catolicismo da libertação em toda as dimensões da prática religiosa” (2007, p.16). Valério menciona: “D. Pedro Casaldáliga: a representação de um símbolo pastoral da chamada teologia da libertação, uma referência do *modus vivendi* religioso no catolicismo da libertação” (2007, p.16). Para pensar Casaldáliga, e por seu lugar no catolicismo, é preciso pontuar, como ele diz, elementos de base religiosa não apenas de seu percurso individual, mas que irão sedimentar a construção da Missa enquanto celebração e conduta religiosa engajadas. Segundo Valério, a

---

<sup>21</sup> Esta apresentação ocorrida em 13 de maio de 1982 no Seminário de Teologia através do Departamento de Filosofia e Primeiro Ciclo de Estudos Gerais da Universidade Católica de Goiás – documento no Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia catalogado sob código A02.12.06 P2.2.

A Comissão Pastoral envolve estratégias e articulações, formação de animadores culturais, que tem por base a Doutrina Social da Constituição Pastoral “Gaudium et Spes” [Alegria e Esperança] (1965, p.1), da qual destaco: “não apenas os princípios teológicos, mas também os dados das ciências profanas, principalmente da psicologia e sociologia”: “a literatura e as artes são também de grande importância para dar expressão à natureza do homem, aos seus problemas e à experiência das suas tentativas para conhecer-se e aperfeiçoar-se a si mesmo e ao mundo; e tentam identificar a sua situação na história e no universo, dar a conhecer as suas misérias e alegrias, necessidades e energias, e desvendar um futuro melhor”. Casaldáliga e Vigil (1994, p.18) salientam que o trabalho pastoral ocorre “no âmbito do regime tripartite: “Fatos /reflexão /Recomendações”. A técnica tem sido amplamente utilizada no trabalho pastoral, geralmente usada em toda a igreja, seja sobest nomeou não, a partir do início de 1960 até o presente. Ela se espalhou para além das esferas religiosas da teologia e da pastoral da educação, da política e do movimento sindical. Suas conquistas mais marcantes foram em teologia (a teologia da libertação) e educação (Educação Popular, “conscientização”).”.

conduta de Casaldáliga é inspirada nos chamados ‘profetas sociais’ bíblicos: “Isaías, Jeremias, Amós... cominariam com a ira de Javé nossa sociedade e nossa Igreja insensíveis” (2007, p.21). ““Grite, não te detenhas”, foi a instrução para o profeta Isaías (58:1)” (CASALDÁLIGA & VIGIL, 1994, p.127).

#### 1.1.4 Hélder Pessoa Câmara:

Embora não assine a autoria da Missa, é apontado pelos autores e comentaristas como o aglutinador da ideia desta Missa, ou como foi mencionado, “o artífice” (ABRIL COLEÇÕES, 2012, p. 7): Dom Helder Câmara<sup>22</sup>; pontuo aspectos de sua trajetória que permitem perceber um movimento “fora de cena”. Este que salientava que “A Igreja nunca é acusada de fazer política quando se junta aos poderosos”. Hélder Pessoa Câmara (Fortaleza, 7 de fevereiro de 1909 – Recife, 27 de agosto de 1999) conhecido por suas comunidades onde trabalhou e residiu como “o Dom”. Desde sua ordenação como padre, com autorização especial da Santa Sé por não possuir idade mínima exigida, atuou em ações de educação pública e sindicalização operária. Participou da Ação Integralista Brasileira (AIB) junto com Adonias Filho, Abdias do Nascimento; Dom Helder que ingressara no integralismo na condição de educador, secretariando Severino Sombra, contudo se afastou ao perceber os rumos do integralismo, segundo consta no documentário “Dom Helder Camara, o santo rebelde” (2006), assim como se manteve afastado de qualquer vínculo político-partidário. De acordo com a narrativa de Abdias, o integralismo, no seu início, congregava: posição antiimperialista e antiburguesa, contra a penetração estadunidense; àquele começo havia acolhimento em meio a:

Grandes figuras da inteligência brasileira como, por exemplo, o dr. Delamare – que era um catedrático da Faculdade de Direito -, Thiers Martins, Antonio Galoti, Rômulo de Almeida, Ricardo Werneck de Aguiar, Ernani da Silva Bruno, José Garrido Torres, Gustavo Barroso – que, tirando a característica de anti-judaísmo, era um grande intelectual, uma personalidade da academia. Lá eu encontrei personalidades muito importantes; foi lá que eu fiquei amigo de Dom Hélder Câmara, foi lá que eu conheci Santiago Dantas, foi lá que eu conheci Roland Corbusier, Alceu Amoroso Lima, Gerardo Mello Mourão,

---

<sup>22</sup> Vídeo: A missa dos quilombos (2006). Informação obtida também em conversa com Pedro Casaldáliga em maio de 2013 em São Felix do Araguaia, MT.

Adonias Filho, que foi diretor do Serviço Nacional de Teatro. Quer dizer, lá eu encontrei uma juventude muitíssimo inteligente e com uma grande garra de ajudar esse país (SEMOG; NASCIMENTO, 2006, p. 83).

## Segundo Abdias:

O apelo do integralismo era bem mais amplo, principalmente quanto ao nacionalismo; havia uma preocupação marcante quanto à defesa da identidade nacional, do patrimônio cultural, das riquezas e reservas naturais, os Estados Unidos representavam o destruidor disso tudo (SEMOG; NASCIMENTO, 2006, p.82).

Durante a Segunda Guerra Mundial e advento da década de 1950, Dom Hélder esteve catalisando o compromisso social da igreja através de auxílio aos refugiados, através de articulações em prol de educação e trabalho. Neste contexto articularia a criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB – na qual foi secretário-geral entre os anos de 1952 a 1964, e a criação também da “Cruzada São Sebastião e Banco da Providência” (BETTO, 1999, p.47); neste período também atuou no fortalecimento do diálogo latino americano, assim como do que veio a se conceber como “Sul-Sul”. Sobre isso discorre Simon:

Parece claro, inclusive, que a criação da CELAM, Conferência Episcopal Latino-americana, tenha sido a materialização do seu pensamento no sentido de que as regiões pobres do planeta deveriam se unir, para se fortalecer. Foi daí que a igreja latino-americana tornou explícita a sua opção preferencial pelos oprimidos. A teologia de Dom Helder era a da libertação.

Essa, também, foi a sua tese, na criação da CNBB, em 1952. Não uma igreja paroquial, mas universal. Não o bispo pastor, unicamente, de seu respectivo rebanho. Mas, os bispos pastores do grande rebanho de Deus.

Foi com essa mesma tese que Dom Helder teve papel fundamental no Concílio Vaticano II, um dos mais importantes eventos da Igreja, em todos os tempos. Um marco na renovação desta mesma Igreja aos novos tempos e às novas correntes de pensamento.

Uma profunda reflexão, que teve como fundamentação a busca de um papel de maior participação para a fé na sociedade, com ênfase maior nos problemas sociais e econômicos. Mas, Dom Helder nunca deixou de lado a sua comunidade

mais próxima. Fosse ela a favela do Rio de Janeiro, o semi-árido nordestino, ou todos os “severinos” espalhados pelos grandes centros urbanos brasileiros (2009, p.77-78).

A condição de “novos tempos” e “novas correntes de pensamento” é pontuada no que Betto (2006,p.69) chama de breve pontificado do papa João XXIII (1958-1962), que “abalou alicerces da Igreja Católica”, e que “este influxo renovador encontrou, no Brasil, a terra fértil arada pela atuação pioneira de Dom Hélder Câmara, fundador da CNBB e incentivador da Ação Católica, respaldadas pelas ideias arejadas de Alceu Amoroso Lima” (p.70).

Na práxis de Dom Hélder o constante da utopia que ganhava eco no anseio de “reformas de base”<sup>23</sup> talvez permita ultrapassar as fronteiras evidentes ao senso comum:

“Se falassem revolução como mudança rápida e radical, então, eu desejo essa revolução social”, dizia ele. “E vêm me dizer que isso é comunismo. Comunismo seria mostrar a religião como ópio do povo. Eu desejo exatamente o contrário” (SIMON, 2009, p. 76).

No contexto da Ditadura militar instalada em 1964, a resistência se fizera munida “do discurso oculto como prática” (SCOTT, 2004, p.222) a transitar entre a oposição ideológica velada e a resistência física discreta se atrevem a se expressar abertamente por outro lado, a resistência aberta a se tornar cada vez mais furtiva e clandestina (SCOTT, 2004, p.227); alguns, nos diz Frei Betto, “no trabalho de massa, acreditando no primado político da ideia, outros aderiram às armas, fazendo do primado da ação o único caminho que lhes parecia eficaz” (BETTO, 2006, p.78). Neste entremeio se firmava a postura de fé pautada na condição de denúncia como arcabouço da profecia. Pondera Simon:

---

<sup>23</sup> Escreveu Marieta de Moraes Ferreira (s/d, p.1): “Sob essa ampla denominação de “reformas de base” estava reunido um conjunto de iniciativas: as reformas bancária, fiscal, urbana, administrativa, agrária e universitária. Sustentava-se ainda a necessidade de estender o direito de voto aos analfabetos e às patentes subalternas das forças armadas, como marinheiros e os sargentos, e defendia-se medidas nacionalistas prevendo uma intervenção mais ampla do Estado na vida econômica e um maior controle dos investimentos estrangeiros no país, mediante a regulamentação das remessas de lucros para o exterior.

O carro-chefe das reformas era, sem dúvida, a reforma agrária que visava eliminar os conflitos pela posse da terra e garantir o acesso à propriedade de milhões de trabalhadores rurais. Em discurso por ocasião do encerramento do 1º Congresso Camponês realizado em Belo Horizonte em novembro de 1961, João Goulart, afirmou que não só era premente a realização da reforma agrária, como também declarou a impossibilidade de sua efetivação sem a mudança da Constituição brasileira que exigia indenização prévia em dinheiro para as terras desapropriadas”.

Dom Helder nunca pregou uma igreja que se isolasse no silêncio de catedrais. Ao contrário, a sua igreja estava sempre lotada e atuante, porque ela se construía no meio do povo. Na sua igreja, não era o povo que ia para ouvir os seus ensinamentos. Era ele quem vinha, para aprender com o povo, e, junto com este mesmo povo, participar de um processo de transformação.

Quando lhe chamavam de comunista, e lhe afirmavam que o comunismo pregava o materialismo, ele indagava que sistema seria mais materialista que o capitalismo. O culto ao lucro, o comando do mercado sobre a consciência das pessoas, a necessidade imperativa de ostentar a grife. O individualismo no lugar do coletivo. O concorrente no lugar do semelhante. O ter, no lugar do ser.

Dom Helder sempre defendeu a tese de que o mais importante, na sua época, não era o conflito ideológico, que dividia, geograficamente, o mundo entre leste e oeste. Ao contrário, se o elemento crucial para a repartição do mundo fosse geográfico, a divisão seria, para ele, norte e sul. A bipolaridade, portanto, não estaria entre o capitalismo e o socialismo, mas a exploração dos pobres pelos ricos, não importa o sistema político, ou econômico, existente nas diferentes nações (2009, p.77-78).

Numa obra considerada como precursora da Teologia da Libertação (TdL), “Espiral da Violência” alertava que em nome da neutralidade política do amor e da religião o poder fora conivente com o genocídio e escravidão, e ainda compactua com a desigualdade social -violência institucional - a atrair violência revolucionária como reagente, e que por sua vez, para se justificar no poder engendra violência repressiva (GARAUDY, 1999, p. 30; CAMARA, 1971, p.30-37). Escreveu Dom Helder<sup>24</sup>:

As autoridades e os privilegiados estão alarmados pela presença de agentes vindos de fora, a quem eles chamam de ‘elementos subversivos’, ‘agitadores’, ‘comunistas’.

Às vezes eles são de fato pessoas comprometidas com uma ideologia de extrema-esquerda, que

---

<sup>24</sup> Tradução livre do autor.

estão lutando pela libertação dos oprimidos e optaram pela violência armada. Noutras vezes são pessoas movidas pelo sentimento religioso, que não pode mais tolerar a religião interpretada e vivida como ópio para as massas, como uma força alienígena e alienante, mas que querem vê-la como a serviço do desenvolvimento humano para aqueles aprisionados numa condição sub-humana. As autoridades e os privilegiados embaralham os dois grupos juntos. Para eles, aqueles que em nome da sua religião (sejam clérigos ou leigos), estão trabalhando em prol de reformas fundamentais, por mudanças nas estruturas, têm abandonado a religião pela política, estão afundando no esquerdismo ou, no mínimo, são inocentes preparando caminho para o comunismo. Há dois principais contra-argumentos contra esta atitude. As autoridades e os privilegiados fingem acreditar que sem a presença dos ‘agitadores’, as massas oprimidas permaneceriam com seus olhos fechados, passíveis e imóveis (1971, p.31-32).

Consta que Dom Hélder assumia a arquidiocese de Recife e Olinda a doze dias do golpe militar de 1964. Escreveu Pires que, tão logo foi dado o golpe militar e, estando ainda em andamento o Concílio Vaticano II, Helder Câmara retornou ao Nordeste no fogo cruzado entre uma Igreja em transformação e uma sociedade civil sendo submetida a ditadura militar (1999, p.17). A descrição do cenário da sua chegada cabe na fala do Padre José Ernanne Pinheiro na Comissão da Verdade e da Memória Dom Helder Câmara (2012, p.1):

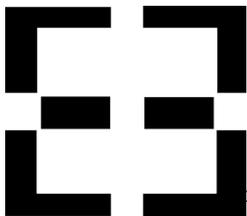
A cidade do Recife era palco de numerosas prisões, exílios, por motivos políticos. O medo invadia a população. Havia um clima de sobressalto. A cada momento poderia haver novas prisões, novos pichamentos...

Dom Hélder, logo na mensagem de chegada, abre o coração aos seus diocesanos, procurando desarmar os espíritos. Fez uma saudação ao povo, ao seu povo, logo ao chegar ao Recife, permeada de liberdade evangélica, embebida de sabor profético – anúncio e denúncia, de teor missionário. Apresenta-se como o bispo de todos ao explicitar sua postura pessoal e suas prioridades:

“Ninguém se escandalize quando me vir frequentando criaturas tidas como indignas e pecadoras. Quem não é pecador? Quem pode jogar a primeira pedra? Nosso Senhor, acusado de andar com publicanos e almoçar com pecadores, respondeu que justamente os doentes é que precisam de médico. Ninguém se espante me vendo com criaturas tidas como envolventes e perigosas, da esquerda ou da direita, da situação ou da oposição, antirreformistas ou reformistas, antirrevolucionárias ou revolucionárias, tidas como de boa ou de má fé. Ninguém pretenda prender-me a um grupo, ligar-me a um partido, tendo como amigos os seus amigos e querendo que eu adote as suas inimizades. Minha porta e meu coração estarão abertos a todos, absolutamente a todos. Cristo morreu por todos os homens: a ninguém devo excluir do diálogo fraterno”.

Escreve Pires que Dom Helder deu a essa Igreja uma dimensão que ultrapassa os limites geográficos da Diocese (1999, p.18). Da opção preferencial pelos pobres impelia o movimento de se libertar da opressão social (GARAUDY, 1999, p.31), protagonismos em cena, desde a pedagogia do oprimido, ao teatro de arena, associações de bairro e de trabalhadores e trabalhadoras, “comunidades eclesiais de base e pastorais sociais, campanha da fraternidade e grito dos excluídos” (BETTO, 1999, p.50). O fluxo do levantamento de questões sociais e da necessidade em responder a tais perguntas colocara aquela forma de cristianismo num outro lugar, da análise social (NOLAN, 1999, p.53) da possibilidade de sair da caridade à defesa dos pobres na sua luta contra os poderosos, articulando com estes na construção do protagonismo à justiça social (NOLAN, 1999, p. 54).

Fileiras mais progressistas da Igreja se alinharam ao lado de setores mais carentes da população realizando um trabalho de organização (GARCIA, 2004, p.124). A Missa é uma confluência de grupos ligados à TdL, catalisara ações da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e congregara pastorais e Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) dentre as quais mais tarde seriam criadas articulações da Pastoral Negra Católica - Agentes de Pastoral Negros (APNs). Esta missa liminar é uma busca política de reparação católica e permite assegurar um outro lugar de poder da, e na, própria Igreja.



25

A polícia, não sei como e por que, adquiriu a mania das generalizações, e as mais infantis. Suspeita de todo sujeito estrangeiro com nome arrevesado, assim os russos, polacos, romaios são para ela forçosamente caftens; todo cidadão de cor há de ser por força um malandro; e todos os loucos hão de ser por força furiosos e só transportáveis em carros blindados MASSI; MOURA, 2010, p. 35). Lima Barreto

## Capítulo II – Da missa enquanto quilombo.

Aqui reflito as condições de êxodo e encruzilhada da Missa, recusa em aceitar a marginalidade da segregação, da discriminação e do preconceito, e, por ser combativa, emerge como estratégia da luta política a negar o mito da democracia racial que se inscreve na história oficial. Abordar o deslocamento da Missa dos Quilombos, atualizada como “arte engajada”<sup>26</sup>, e conforme nos diz Marinete Luzia Francisca de Souza (2007, p.63), “como efeito transformador (engajado) se baseado naquilo que Pedro Casaldáliga chama “condição” ou “consciência histórica””.

Algumas matérias veiculadas em jornais na manhã seguinte à Missa nos servem para pensar o surgimento e a remanescência do seu enunciado. Sobre a Missa, no dia 23 de novembro de 1981, com a manchete “Missa

---

<sup>25</sup> Adinkra “Woforo dua pa a”: “quando você trepa numa árvore boa”, traduz-se como símbolo de apoio, cooperação e encorajamento, quando se terminar um trabalho por uma boa causa terá suporte.

<sup>26</sup> Para pensar “arte engajada” tomo conceitos de Ariano Suassuna e de György Lukács. De Suassuna: “a arte está sempre a serviço de uma Ideia, de uma causa, ela é sempre *participante*, com uma função social definida, engajada, alistada a serviço de alguma coisa (...) os estetas marxistas ou paramarxistas têm sempre uma tendência para adotar esse ponto de vista, sustentando que a obra de arte defende sempre uma *tese*, uma ideia, uma posição em geral, e uma posição política em particular (...) mesmo os pensadores não marxistas sustentam que a Arte tem, ou deve ter, sempre, um objetivo além da Beleza, uma função educativa, politizante ou não, mas sempre colocada a serviço de uma ideia” (2014, p.250-251). E por se tratar de uma empreitada contra-hegemônica, referencio Lukács, para quem tal arte expressa sob forma emblemática, com função social educativa e ideologicamente progressista todas as grandes relações normativas contidas na vida e o “elemento da necessidade”, que confere ao conflito e à experiência um significado social, representado o seu próprio destino social, sua missão (2011, p.264).

para quilombos reúne 6 mil”, publicou o diário carioca *Jornal do Brasil* – transcrevo:

(Recife) – Cerca de 6 mil pessoas assistiram ontem, na Praça do Carmo, à Missa dos Quilombos, celebrada pelo Arcebispo negro Dom José Maria Pires. Com a missa a Igreja se penitencia pelos séculos de omissão em relação às injustiças cometidas contra os negros.

Dom Pedro Casaldáliga, autor do texto da missa, fez a apresentação da cerimônia, da qual participaram também Dom Hélder Câmara e dezenas de padres, afirmando: “Negros e brancos do Brasil e das américas (*sic*), queremos celebrar a ressurreição do povo negro, da sua liberdade, conquistada pela fuga e praticada nos quilombos. O povo negro se libertando deu ao mundo um exemplo de sociedade fraterna, nos Quilombos da Serra da Barriga, que resistiu durante 100 anos aos ataques das forças de repressão.

Na Praça do Carmo, onde foi espetada a cabeça do herói negro Zumbi, a multidão cantou e aplaudiu as músicas escritas por Dom Pedro Casaldáliga e cantadas por Milton Nascimento, que regia um coro de 12 vozes. Um conjunto de 5 tambores executava a parte sonora, acompanhando os cânticos.

Da pretensa auto-penitência católica às interpretações referentes à “ressurreição do povo negro”, a Missa encruzilhava atenções e tensões, adesões e rejeições, interna e externamente. De um ritual em que ela mesma se auto-penitencia às (in)visibilidades, mortes e marginalizações, a Missa se pretendia auxiliar na composição do ressurgimento do povo negro a partir da celebração do “martírio de Zumbi”, a partir de denúncias contra as opressões, catalisando a emergência de subalternos, afirmando um posicionamento político e ideológico no mosaico dos grupos de pressão.

Na mesma data outro jornal carioca, *O Globo*, publicou a seguinte matéria cujo título traz em si, ao menos, ou o estranhamento, ou a visibilidade, “Bispo negro celebra ‘Missa dos Quilombos’ em Pernambuco”:

Recife (*O Globo*) – O arcebispo de João Pessoa, dom José Maria Pires, um dos poucos bispos negros do Brasil, celebrou na noite de ontem na

Praça do Carmo, no centro de Recife a “Missa dos Quilombos”, em homenagem ao 286º aniversário do martírio de Zumbi. O compositor Milton Nascimento apresentou a parte musical da cerimônia, da qual é autor em parceria com o bispo de S. Félix do Araguaia, dom Pedro Casaldáliga – um dos concelebrantes – e o poeta Pedro Terra.

Além de Milton Nascimento e seus músicos participaram da cerimônia 40 cantores vindos de São Paulo e os bispos Marcelo Carvalheira, de Guarabira (PB), dom Luís Fernandes (Campina Grande), dom Pedro Casaldáliga e o arcebispo de Olinda e Recife, dom Hélder Câmara. A missa foi gravada ao vivo e será lançada em disco pela gravadora da Ariola.

A presença de um corpus artístico de cantores externos permite a leitura de que a execução da Missa não compreendia um aproveitamento interagindo com as bases locais, destes, caberia a parte dançada e alguns sujeitos na execução de instrumentos musicais. As vozes soavam externas.

Nesta data também o jornal baiano A Tarde fez circular a seguinte informação sob o título “Missa dos Quilombos”, iniciando sua matéria repetindo os dois parágrafos que expus na matéria anterior de O Globo e que aqui omito para dinamizar a leitura:

Recife (AG) – Para dom Hélder Câmara a “Missa dos Quilombos” representa uma nova posição da Igreja diante do que ele chama de “pecados sociais”. Explicou que a Igreja sempre deu atenção aos “pecados pessoais”, mas que, agora, também está preocupada com os pecados cometidos contra minorias como os negros, índios e mulheres.

–Depois do Concílio Vaticano II – disse dom Hélder – a Igreja começou a pedir perdão, porque ela também é pecadora. Hoje, pedimos perdão aos negros e um dia pediremos perdão à mulher.

Ontem vários muros do centro da cidade amanheceram pichados com inscrições contra a participação de dom Pedro Casaldáliga na missa. Os cartazes anunciando a celebração também foram pichados: ao lado de uma mão segurando a

cruz, desconhecidos desenharam uma foice, numa alusão ao símbolo comunista.

Destaco alguns pontos publicados por estes jornais, àquele tempo: uma missa voltada ao tema quilombo tendo como celebrante um arcebispo negro – o fato “arcebispo negro” se faz destaque nestes discursos públicos –, em homenagem ao martírio do herói Zumbi, na qual a Igreja é levada a se reconhecer pecadora e a se penitenciar do pecado social pelos séculos de omissão em relação à escravidão colonial, por meio de celebrar a ressurreição, ou *ranascença*, do povo negro, da sua liberdade, da sua resistência à repressão. Anuncia que na sua atualidade a Igreja se volta também aos pecados cometidos contra minorias. Assim como o tópico “pecado social”, portanto a condição de pecadora, é publicado por apenas um dos jornais, é o mesmo que menciona ataque à Missa, especificando sê-lo contra um dos concelebrantes, que também é seu autor. O ataque anunciado se refere apenas às pichações. Todos dão ênfase à musicalidade e citam a composição artística central vinda de fora do Estado de Pernambuco. Diversos destaques eclodem nestes discursos e que nos auxiliarão a pensar o quilombo enquanto metáfora acionada em montagens desta celebração eucarística, afluindo como ferramenta de luta de poder e expressão estética e poética.

Entretanto o Diário de Pernambuco noticiava, naquele então, temas como “bispo sofre discriminação” e perseguição política, num dos destaques se frisava: “Dom Hélder disse que agora é a vez do negro” [Figuras 5 a 7]. E veiculava uma ocorrência da noite de véspera desta celebração: “Grupo clandestino ameaçou com bombas” [Figura 8], o mesmo Comando de Caça aos Comunistas (CCC) que havia subtraído o padre Antonio Henrique Pereira da Silva Neto, da Cúria Metropolitana do Recife na noite de 26 de maio de 1969, pichara a cidade e ameaçava usar bombas, alguns meses após o “atentado do Riocentro”, “atentado à OAB/RJ” e incêndios a bancas de revistas:



Figura 5 – Destaque de notícia – Bispo denuncia discriminação.

Fonte: Documentário A missa dos quilombos - Direção: Liloye Boubli. Produção: Cláudia Rangel. TV Senado, 2006



Figura 6 – Destaque de notícia – Bispo denuncia discriminação.

Fonte: Documentário A missa dos quilombos - Direção: Liloye Boubli. Produção: Cláudia Rangel. TV Senado, 2006



Figura 7 – Destaque de notícia – Igreja explica às autoridades a Missa Negra

Fonte: Documentário A missa dos quilombos - Direção: Liloye Boubli. Produção: Cláudia Rangel. TV Senado, 2006

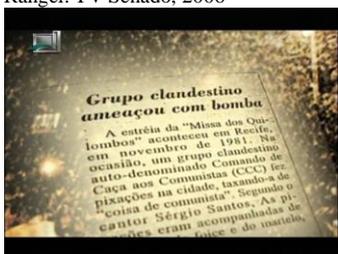


Figura 8 – Destaque de notícia – Grupo clandestino ameaça com bomba.

Fonte: Documentário A missa dos quilombos - Direção: Liloye Boubli. Produção: Cláudia Rangel. TV Senado, 2006

Considero, portanto, que através desta celebração foram recompostas resistências – tanto intra Igreja, quanto de coletivos negros em relação à Igreja e à “democracia racial”, e de movimentos sociais- na pauta das discussões sociais brasileiras, fez eclodir vozes de bastidores da igreja católica e da sociedade brasileira, revelou tensões, aguçou visibilidade de grupos que se viam “fora de cena”, em especial o que foi chamado naquela época de “a questão do negro brasileiro”, e permite reativar e se apropriar da memória diaspórica de origem africana ampliando a reflexão sobre subalternidade, insubordinação e lugares negros da sociedade.

O bispo Pedro<sup>27</sup> mencionou que a Missa fora pensada em seus bastidores enquanto condição solidária de encontro, para que, coletivamente, as pessoas se instrumentalizassem na possibilidade de articulação e superação da realidade em que viviam, “numa época em que nem se podia falar uma palavra que não fosse procissão”, e que, algumas questões afloravam: “num primeiro momento o que preocupava mais era o econômico, era a sobrevivência; depois vinham assumindo aspectos, vertentes, o mundo negro, o mundo indígena, mulher, ecologia, libertação; que cada vez mais estes elementos vem sendo assimilados a uma versão completa de uma libertação que é econômica, que é espiritual e que é cultural, que é histórica e que é política”.

Segundo o bispo Pedro Casaldáliga, diferentemente do modelo hegemônico ocidental, que classifica por “mais frio”, este universo que “é mais propenso ao simbólico, ao utópico, ao poético”, a ele cabe o reconhecimento, a sensibilização. A tomada de consciência sobre “os negros e indígenas, a violência de ser arrancado de seu lugar, de ter seu ambiente desfeito” e outras violências que são processadas para sustentar este modelo dominante é necessária à produção do protagonismo social, este movimento contra-hegemônico.

Afirma o bispo Pedro que a ideia de quilombo evoca diálogo e solidariedade, como resistência e para a promoção da paz, da vida – econômica, ecológica, histórica, cultural, política, poética, libertação -; a celebração, que decorre de uma solicitação de dom Hélder, aflora aí como reconhecimento da “opção preferencial pelos pobres”, na qual se considera participação e diálogo como base para reconhecer e superar sua condição histórica de violência, exclusão, racismo e vulnerabilidade, e, como diz o bispo Pedro, no testemunho “das grandes causas que dão sentido à vida”, politicamente faz irromper reivindicações, caminhos. Citou Darcy Ribeiro e sua noção de “povos testemunho”<sup>28</sup>, e por meio deste conceito correlato aos povos colonizados, busca potencializar a condição de oprimido ao estilo boaleano – de Augusto Boal<sup>29</sup> -, aquele que toma consciência de sua condição de opressão e se articula para superá-la.

A conjuntura de uma teologia crítica social que se fez emergente do pontificado do papa João XXIII, na utopia das reformas de base inspirada nos profetas sociais, inspirada nas denúncias de injustiças, tal opção constituiu o eixo

---

<sup>27</sup> Conversa com Pedro Casaldáliga em maio de 2013 em São Felix do Araguaia, MT.

<sup>28</sup> Para melhor compreensão da leitura, o conceito é sistematizado por Darcy Ribeiro (1977).

<sup>29</sup> Tristán Castro-Pozo elabora uma discussão sobre o termo “boaleano” (2011, p.10-14), que, segundo ele, atinge uma universalidade num sistema filosófico e estético e lida com três fatores, que são a cultura viva, a alfabetização midiática e a multiplicação diversificada de curingas.

articulador das recomendações do referido Concílio e que, nas II e III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano ocorridos em Medellín/Colômbia e Puebla/México, em 1968 e 1979 respectivamente, veio refletir a conotação político-social e racial, dos termos “opção”, “preferencial” e “pobre” no contexto latino-americano.

Salientara o bispo Pedro que o eixo articulador precisava ser refletido com vistas a elaborar ações efetivas, este eixo teve dois elementos norteadores, a saber, a realidade brasileira, considerando vulnerabilidade social, o racismo em especial no tocante ao povo negro, e o diálogo inter-religioso com as religiões de matriz afro-brasileira e, na sua centralidade de lugar católico apostólico romano, as “Conclusões da Conferência de Puebla”, destas últimas destaco (1979, p.56-58):

**O que é ser pobre na América Latina?** O documento usa o termo “pobre” no sentido bíblico de **anawin**: o curvado, o oprimido. O termo tem, na Bíblia, uma conotação político-social. Designa o escravo, o estrangeiro, o perseguido, o cativo. Não se trata pois do simples necessitado, mas do oprimido, do explorado. não designa apenas o indivíduo, mas a classe social explorada, a raça marginalizada, o grupo oprimido. Os números 31 a 49 do documento fazem um elenco dos pobres da América Latina<sup>30</sup>: indígenas e afro-americanos, camponeses sem terra, operários, desempregados e subempregados, marginalizados e aglomerados urbanos, jovens frustrados socialmente e desorientados, crianças golpeadas pela pobreza, menores abandonados e carentes, a mulher. Em outros textos o documento se refere ainda aos migrantes e às prostitutas.<sup>31</sup>(...)  
“Opção” quer dizer **decisão, tomada de partido**. Entre opressores e oprimidos (no caso latino-americano), a Igreja toma o partido dos últimos.

---

<sup>30</sup> Esta noção de pobres será utilizada pela CEA ao montar a Missa dos Quilombos enquanto ferramenta de sensibilização e luta contra a escravidão contemporânea.

<sup>31</sup> Consta nas “Conclusões”: trata-se não da pobreza evangélica (disponibilidade para acolher a Deus e ao próximo, estilo de vida sóbria e honesta, liberdade existencial frente às riquezas), mas da pobreza antievangélica, que é sinônimo de exploração, de opressão, de situação desumana. Trata-se da pobreza de dimensão sócio-política, isto é, generalizada e estrutural. O documento é bem explícito: “Ao analisarmos mais a fundo tal situação, descobrimos que essa pobreza não é uma etapa transitória, e sim produto de situações e estruturas econômicas, sociais e políticas, que dão origem a esse estado de pobreza, embora haja também outras causas da miséria” (1979, p.57).

Trata-se de uma decisão **política** (pois os pobres são fruto de uma estrutura sócio-política opressora), **ética** (é um imperativo moral) e **evangélica** (pois essa foi a opção de Jesus).

A opção pelos pobres implica uma mudança de lugar social. O lugar social condiciona o discernimento: sensibilidade para perceber, leitura da realidade, decisão.

Qualquer plano de pastoral supõe, como ponto de partida, o questionamento sobre o **lugar social** daqueles que vão elaborá-lo.

**O que significa “preferencial”?** A partir do lugar social dos pobres, portanto, a partir **de baixo**, a Igreja procurava evangelizar a todos. Convida a todos a uma conversão que implica em abraçar a causa dos pobres. É a partir deles e através do seu dinamismo libertador, que a Igreja procura compreender o mistério do Reino (cf. Mt 11,25) para anunciá-lo ao mundo inteiro.

Se existe nos pobres um potencial evangelizador então podemos afirmar que, na América Latina, uma parte da Igreja (hierarquia, religiosos, elites leigas) está sendo evangelizada por outra parte (o povo pobre) através, principalmente, da interpelação e do questionamento, que conduzem à conversão, à solidariedade, à simplicidade, ao serviço.

Tal solidariedade revestida como poder brando, ou cooptativo (NYE,1990) também pode ser lida como estratégia de poder face a processos históricos de descolonização, a proposta que se faz reconhecendo o outro, se faz como potencialidade também de abrir caminhos a outra forma de evangelização, ou talvez outra forma de catequese.

A premissa de “a passagem de condições de vida menos humanas para condições mais humanas” explicitada em Medellín e que subsiste nas outras recomendações mencionadas, segundo as conclusões dos próprios documentos citados, pôs a igreja numa encruzilhada de tensões, intra e interreligiosas, e fez emergir reflexões, sobre as quais destaco sua condição social e a sua liturgia, a primeira decorrente de articulação popular e com as elites, qual árvore que necessita dos ramos e raízes, e a segunda confrontando ortodoxia e ortoprática. Estes seriam os nós górdios de reconhecimento de si e do outro, reconhecimento à outra

sacralidade, à sacralidade concebida noutros princípios, que vão dar sustentação à concepção de sagrado da Missa dos Quilombos.

A montagem inicial desta missa implicou fazer a igreja católica assumir seu lugar por sua condição histórica colonial do lado dos conquistadores, e fazer a reparação no que demarcava a opção preferencial pelos pobres pelo Concílio do Vaticano II (1962-65). Enquanto eucaristia, “uma ‘comunidade de sofrimento’, cujas tensões e conflitos se expressariam e, de algum modo, resolver-se-iam ritualmente nos ritos de cura e de aflição” (CAVALCANTI, 2007, p.130)<sup>32</sup>. A resolução nem sempre é a restauração da ordem anterior, podendo a cisão se tornar permanente (LANGDON, 2012, p.158). Tal ritual vai além que apenas ressocializar o sujeito, esta “boa nova” convidaria à reflexão sobre a reparação social, racial.

O bispo acenara que, ao pensarem o nome quilombo para a Missa, chegaram a indagar sobre como escrever esta palavra, se “kilombo ou quilombo” e quais questões históricas tais palavras e escritas evocavam, que sua nomeação implicava reconhecer-se num lugar da história do escravismo colonial. Chama a atenção de que o quilombo em geral era pensado restrito a uma ideia de guerrilha, de escravos fugidos, muito raramente se colocava o quilombo pensado enquanto economia solidária, enquanto valor, ética e estética; e este aspecto de solidariedade associado à resistência é básico para que haja fraternidade eticamente falando, como valor, justiça.

Segundo Beatriz Nascimento (2008, p.75), o quilombo se constituía por sua formação social aberta a todos os estrangeiros desde que se tornassem iniciados – esta formação introduzida pelos Jaga/Imbangala “na história das grandes migrações humanas” – e transpunha o significado de ser a casa sagrada onde se processava o ritual de iniciação, assim estabelecia uma nova centralidade de poder diante de outras instituições.

Salienta Kabengele Munanga que “sua presença e seu significado no Brasil têm a ver com alguns ramos desses povos bantu<sup>33</sup> cujos membros foram trazidos e escravizados nesta terra” (1995/96, p.58):

---

<sup>32</sup> Não se trata aqui de reproduzir rituais ndembo etnografados por Vistor Turner (1974; 2005), mas a forma que se pensou a Missa foi, através da penitência da Igreja Católica, potencialmente iniciar um processo de cura de suas mazelas sociais, que impuseram aflição às populações diversas.

<sup>33</sup> Segundo Kabengele Munanga (1995/96, p.58): “Trata-se dos grupos lunda, ovimbundu, mbundu, kongo, imbangala, etc., cujos territórios se dividem entre Angola e Zaire. Embora o quilombo (*kilombo*) seja uma palavra de língua umbundu, de acordo com Joseph C. Miller (1), seu conteúdo enquanto instituição sociopolítica e militar é resultado de uma longa história

O quilombo brasileiro é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos. Escravizados, revoltados, organizaram-se para fugir das senzalas e das plantações e ocuparam partes de territórios brasileiros não-povoados, geralmente de acesso difícil. Imitando o modelo africano, eles transformaram esses territórios em espécie de campos de iniciação à resistência, campos esses abertos a todos os oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos), prefigurando um modelo de democracia plurirracial que o Brasil ainda está a buscar. Não há como negar a presença, na liderança desses movimentos de fuga organizados, de indivíduos escravizados oriundos da região bantu, em especial de Angola, onde foi desenvolvido o quilombo. Apesar de o quilombo ser um modelo bantu, creio eu que, ao unir africanos de outras áreas culturais e outros descontentes não-africanos, ele teria recebido influências diversas, daí seu caráter transcultural. Com efeito, a transculturação parece-me um dado fundamental da cultura afro-brasileira. A “pureza” das culturas nagô e bantu é uma preocupação de alguns pesquisadores e nada tem a ver com as práticas e estratégias dos que nos legaram a chamada cultura negra no Brasil. Com efeito, os escravizados africanos e seus descendentes nunca ficaram presos aos modelos ideológicos excludentes. Suas práticas e estratégias desenvolveram-se dentro do modelo transcultural, com o objetivo de formar identidades pessoais ricas e estáveis que não podiam estruturar-se unicamente dentro dos limites de sua cultura. Tiveram uma abertura externa em duplo sentido para dar e receber influências culturais de outras comunidades, sem abrir mão de sua existência enquanto cultura distinta e sem desprezar o que

---

envolvendo regiões e povos aos quais já me referi. É uma história de conflitos pelo poder, de cisão dos grupos, de migrações em busca de novos territórios e de alianças políticas entre grupos alheios”.

havia de comum entre seres humanos. Visavam a formação de identidades abertas, produzidas pela comunicação incessante com o outro, e não de identidades fechadas, geradas por barricadas culturais que excluem o outro. (1995/96, p.63)

Ilka Boaventura Leite orienta que:

A palavra “quilombo”, que em sua etimologia bantu quer dizer acampamento guerreiro na floresta, foi popularizada no Brasil pela administração colonial, em suas leis, relatórios, atos e decretos, para se referir às unidades de apoio mútuo criadas pelos rebeldes ao sistema escravista e às suas reações, organizações e lutas pelo fim da escravidão no País. Essa palavra teve também um significado especial para os libertos, em sua trajetória, conquista e liberdade, alcançando amplas dimensões e conteúdos. O fato mais emblemático é o do Quilombo dos Palmares, movimento rebelde que se opôs à administração colonial por quase dois séculos (2008, p.965).

Escreveu Abdias do Nascimento (1980, p.263): “Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial”. O mesmo autor (apud ARRUTI, 2003, p.18) postulando a palavra quilombo como matriz geradora de “quilombismo” menciona:

Esse era o conteúdo simbólico que deveria ser atribuído aos quilombos enquanto palavra de ordem do “verdadeiro movimento revolucionário negro” que, apesar de ser anti-imperialista, articulado ao pan-africanismo e sustentado na radical solidariedade de todos os povos, não poderia se contentar com a adoção de *slogans* “vindos de fora”.

A metáfora “quilombo” fora levada para o campo religioso, como forças que se opõem e se agregam, atualizando “quilombo”- reunião, ajuntamento de pessoas para se organizar para sua defesa (LEITE; MONTYSUMA; SEVERO, 2014, p.2) – como desafio para ser enfrentado, e no âmbito do diálogo com este imaginário reconhecido como mediação. Um suporte em Memmi se faz pontual para ponderar

esta “comunidade de sofrimento”<sup>34</sup>: “como a fé ainda é demasiado viva nas massas colonizadas, deve ser levada em consideração” (2007, p. 68). Disse-me o bispo Pedro que, combinando palavras e ações, solidariedade e esperança, para as populações pobres e empobrecidas, pode-se sensibilizar e transformar a consciência social das pessoas e que a arte é um grande veículo a esta transformação, o teatro tem sido bastante significativo neste processo de tomada de consciência como sujeito histórico.

De acordo com o que escrevera Ratts (2006), o quilomborecebera o significado de instrumento ideológico contra as formas de opressão, e que, sua mística iria alimentar o sonho de liberdade de milhares de escravos das plantações em São Paulo, mais das vezes através da retórica abolicionista. O quilombo enquanto patrimônio cultural, marca colonial, seria ampliado para o “quilombo projeto”, assumindo elementos de mobilização.

Então o bispo Pedro sinalizou que a mística do “quilombo projeto” fora levada como ferramenta de sensibilização das pessoas, no intuito de fomentar organizações relativas ao acesso à terra, à produção e a potencialização da gestão coletiva, tanto para as populações desassistidas historicamente, os pobres, os desterritorializados, marginalizados socialmente, quanto para os marginalizados politicamente, aqueles marginalizados de consciência- numa alusão aos presos de consciência de tempos do AI-5.

O mote gerador da Missa emergiu a partir de discussões eclesiais para se celebrar uma missa em comemoração aos 350 anos do martírio dos missionários riograndenses assassinados pelos guarani, aos três jesuítas mortos quando das tentativas de implantação das missões dos Sete Povos; daí, questionou-se, então se é justo celebrar esse martírio, quantos milhares de índios foram assassinados pelos cristãos? Se é justo celebrar o martírio destes missionários, urge a necessidade de se produzir contra-narrativas, então é mais do que justo celebrar o martírio de muitos indígenas. Pondero o termo indígena pensando também o Estatuto do Indigenato, instituído para pensar os povos nativos africanos sob a égide ultramarina portuguesa.

Reflico que havia uma proposta de mudança de modelo na proposta de produzir contra-narrativas, entretanto a perspectiva seguiria sendo subalterna ao dogma do Corpo Místico de Cristo. Não se convocava o Outro a protagonizar nem a ser falante a partir do seu próprio modelo ou

---

<sup>34</sup> Turner apud CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro (2007)

perspectiva, mas sob a perspectiva católica da inculturação esse Outro estaria sendo falado e caberia na condição de figurante de sua própria trajetória, entretanto expunha tensões e catalisaria articulações, possibilitava vozes. Nas palavras de Dom Pedro<sup>35</sup>:

No período dos 500 anos, se criou um clima de vontade de reparar o que foi uma conquista, de purificar um tipo de evangelização compulsória por uma evangelização livre e aberta, gratuita.

Se celebrava o aniversário do martírio de três jesuítas das missões dos Sete Povos, e nós, o Pedro Tierra, eu e alguns outros amigos, falamos: estamos celebrando o martírio de três que os índios nos fizeram, estamos esquecendo o martírio de milhares que nós fizemos, vamos fazer a missa da terra sem males, pegando o mito fundamental do povo guarani, com esta mentalidade de outro mundo diferente, outra utopia social, política, econômica e religiosa, e Martín Coplas, argentino, que é quíchua e aymara, fizemos isso. Se apresentou solenemente a missa na Catedral da Sé, em São Paulo, tendo bispos presentes (...).

Dom Hélder Câmara emocionado com a Missa da Terra Sem Males nos disse: puderam fazer uma coisa semelhante pensando no povo negro, e foi quando decidimos fazer a Missa dos Quilombos. Que é uma novidade no Brasil o próprio Quilombo, agora quilombola é familiar, na época não era. Nós simultaneamente denunciaríamos o que há de cativo, de injustiça, de marginalização, de racismo, e estimularíamos orgulho da consciência negra, orgulho da consciência indígena.

Quando ao final da Missa da Terra Sem Males, disse Dom Hélder (1979)<sup>36</sup> do sentido simbólico daquela missa e que evocava outras ações, conclamava a efetivar ações de equidade, responsabilidades históricas, a cerimônia da missa como porta de entrada ou lugar de encontro para ações sociais:

Aí eu fiquei encantado com aquela missa, foi uma concelebração com Dom Paulo, com Jesus Cristo que é sempre o verdadeiro celebrante, a catedral de São Paulo estava cheia, transbordante, o texto e a música são de uma beleza extra-ordinária, aquilo é um poema, então eu tive a impressão de que naquela hora nós estávamos pagando uma dívida para com os índios, nós, Brasil, mas também de

---

<sup>35</sup> “Bate-papo” junto ao Bispo Pedro Casaldáliga em São Félix do Araguaia em 10-05-2013.

<sup>36</sup> Filme “Missa da Terra Sem Males”, montagem Conrado Berning, 1979.

modo particular, nós Igreja; eu não julgo as intenções, mas nós temos graves dívidas para com os indígenas não só no Brasil, mas em toda a América Latina. Eu só fiquei pensando foi no ideal de ter, quanto antes, uma cerimônia semelhante, e eu imaginei logo, assim, lá em Palmares, o Quilombo dos Palmares, quem sabe uma missa semelhante em torno do negro que é outra tremenda dívida que temos a pagar.

Em sua forma solene, a missa apresenta como características a sucessão de partes fixas, chamadas de Ordinário; a sucessão de partes que variam de acordo com o calendário eclesiástico ou com a natureza da celebração litúrgica, chamadas de Próprio ou o Comum; a alternância de partes cantadas e partes recitadas em voz alta ou baixa; a alternância de cantos entre os oficiantes - celebrantes, narrador, recitadores- e o coro. No caso da Missa dos Quilombos, a musicalidade solene traz elementos da liturgia do candomblé justapostos à liturgia católica apostólica romana, esta, que dirige o rito.

De acordo com Angelo José Fernandes (2004, p.21-22), por meio do chamado Ordinário, organiza-se o Próprio, que celebra, ao longo do ano litúrgico, a história da vida de Cristo, em torno das duas grandes festas da Igreja: o Natal e a Páscoa. A essas duas festas precedem dois tempos de penitência: o Advento (que precede o Natal), e a Quaresma (que precede a Páscoa). Deve-se ainda acrescentar a esses dois eixos do ano litúrgico, a festa da Ascensão de Jesus Cristo ao céu e, dez dias depois, a de Pentecostes, em comemoração à descida do Espírito Santo sobre os apóstolos.

As partes da Missa no seu sentido original são organizadas de acordo com o Quadro 1 a seguir<sup>37</sup>:

Partes da missa	Ordinário	Próprio ou Comum	
	Coro	Coro	Oficiante
<b>Ritos Iniciais</b>	5. Rito Penitencial (Kyrie)	2.Abertura – Trancados na Noite 3. A De Ó (Estamos Chegando) 4.Em Nome do Deus	1.Introitus
<b>Liturgia da</b>		6.Aleluia	2.Pretos, meus

<sup>37</sup> Para pensar a sucessão das partes da missa e para o quadro apresentado utilizo como base Angelo José Fernandes (2004, p.22).

Palavra			irmãos
<b>Liturgia da Eucaristia</b>	8. O Senhor é Santo	9.Ofertório 10.Rito da Paz 11. Comunhão 12.Raça 13.Ladainha 14.Louvação à Mariama 15.Marcha Final (De Banzo e de Esperança) 17.Pai Grande 18. Ony Saruê <sup>38</sup>	16.Invocação à Mariama

Quadro 1 – Partes da Missa.

Fonte: Augusto Marcos Fagundes Oliveira - Êxodos e encruzilhadas da Missa dos Quilombos, com base em Angelo José Fernandes (2004).

Segundo Ciro Augusto Pereira Canton (2009; 2010), a Missa dos Quilombos cumpriu a importante tarefa de inclusão e valorização de elementos afro-brasileiros no ritual católico, mas o autor não declara quais são estes elementos. Quando a proposta de inculturação ainda começava a ser discutida, sendo aprovada apenas em 1992, na Quarta Conferência do Episcopado Latino-Americano de Santo Domingo – República Dominicana; mas, como fruto do diálogo entre a TdL e o marxismo, foi além, questionando o lugar social do negro na sociedade brasileira, quando o regime militar só fazia aumentar a distância entre ricos e pobres – e sua parcela significativa de negros.

O sagrado nesta concepção de missa compõe elemento fundante, que substitui religião, religiões, nessa perspectiva se faz encruzilhado, porosidade intercultural. De acordo com Brelich e a “escola italiana de história das religiões” (1979; 1966)<sup>39</sup>, este pode mudar de acordo com as necessidades, adaptações, as metas que surgem de tempo em tempo. O sagrado, portanto, é visto não como um fenômeno, uma potência extra-humana, uma manifestação de algo que existe em si, mas um produto da atividade humana, algo construído e expresso por uma rede de sinais, cambiável de acordo com a mudança das circunstâncias determinadas pela produção da história<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Já mencionado anteriormente, o canto litúrgico de matriz afro-brasileira é “Ony Saurê”.

<sup>39</sup> Para pensar esta escola, tomo por referência, além de Angelo Brelich (1979; 1966), Cristina Pompa (2003), Eliane Moura da Silva (2011), Nicola Gasbarro (2006), Tiago Pires (2012), Vittorio Lanternari (1974).

<sup>40</sup> Escreveu Tiago Pires (2011, p.34-35): “Já na década de 1970, as preocupações da relação entre religião e cultura se mantiveram, porém acrescidas de novas pontuações, voltadas para a questão da pluralidade de definições do termo religião e das manifestações religiosas. É nesse

Consta no texto introdutório do documentário “A Missa dos Quilombos”:

Final dos 70. Ainda sob o regime militar e quando questões raciais ainda eram tabu, o Bispo D. Pedro Casaldáliga, em parceria com o poeta e amigo Pedro Tierra, procurou adaptar a liturgia da missa às referências culturais do povo brasileiro. O ritual da missa ganhava novo texto. Com música de Milton Nascimento e letras compostas pelos Pedros, a Missa dos Quilombos tornou-se uma obra-prima, celebrada pela primeira vez no Recife em 1981. Celebração eucarística – praça da Igreja do Carmo, local onde ficou exposta a cabeça do líder negro Zumbi dos Palmares, morto em 20 de novembro de 1695.

Segundo o bispo Pedro, implicava a responsabilidade da Igreja frente às questões populares, “pelas grandes causas da nossa América”, considerando inclusive o fato de ele, como autor, “ser também Igreja, ser até bispo e até ser espanhol, porque então era a responsabilidade da Igreja na colonização, na evangelização, na evangelização colonizadora”, e a responsabilidade do primeiro mundo diante destas grandes causas. Diz o bispo que a parábola geradora desta Missa, refletida, para tais “povos colonizados, massacrados, marginalizados, ignorados, proibidos”, é o quilombo. Reflete o bispo<sup>41</sup>:

Por que missa? Se precisamente está dizendo que a Igreja é culpada em grande parte tanto do sofrimento dos negros, quanto do sofrimento dos índios, por que missa? Eu digo, precisamente por isso. É a Igreja sobretudo, que deve pedir perdão, a Igreja sobretudo que deve reconhecer, e por outra parte, é positivo, possibilitar o surgimento, a reivindicação, a presença, uma nova história para os povos indígenas e para os povos negros.

---

contexto que as obras de Ernesto de Martino e Nicola Gasbarro ganham força, problematizando a definição do conceito de religião.

Segundo Gasbarro, os historiadores conferem pouca atenção às diferentes formas de vivenciar e expressar a religião, analisando-as a partir de um ideal de religiosidade cristã (Gasbarro, 2011). A noção de sagrado é histórica e cultural, e não pode ser entendida apenas sob o viés do monoteísmo cristão, problema que perpassa grande parte das obras históricas sobre religião. Para um determinado povo, o sagrado pode ser uma categoria imanente, uma potência (energia, mana) ou mesmo um deus. Por isso, antes de se estudar a religião do “outro”, é preciso defini-la e situá-la em seu contexto histórico e sociocultural, a fim de que não haja reduções ou demonizações da cultura alheia”.

<sup>41</sup> Documentário A missa dos quilombos, 2006.

A missa é a celebração da memória perigosa como diziam os antigos, a memória subversiva da morte e a ressurreição de Jesus, celebrar a missa com um referencial indígena ou um referencial negro, afro, é também celebrar com a memória de Cristo morto e ressuscitado, a memória do povo indígena morto e ressuscitando, e a memória do povo negro morto e ressuscitando.

Ao estigma de “classes perigosas”<sup>42</sup> às populações mais pobres da cidade, aos migrantes pauperizados, sobretudo os afrodescendentes, o quilombo, nos diz Beatriz Nascimento, recebe o significado de instrumento ideológico contra formas de opressão, de instituição em si para símbolo de resistência, adquire papel ideológico para a ficção participativa (2008, p.86-88), passa a se compor no mobiliza-se, no estar junto, no sentir-se unido e o compartilhar.

Segundo Lody (2005, p.233-234) tal condição resistente se faz encruzilhando complexo sistema intercultural na dinâmica da memória, assimilando esquemas afros, indígenas e católicos combinando a suas referências de origem, que por si só demarca e revela movimento, ao que Eugenio Barba (2012, p.17) afirma: “a transição é uma cultura”.

### **2.1 Da Missa no Carmo.**

A condição de trânsito aflora naquele fim de tarde, domingo por volta das 18h e 30min do dia 23 de novembro de 1981. Em Recife, na praça referência de Zumbi, Frei Caneca, lugar não apenas de devoções ou local de culto popular, mas que tem servido de palco a representações populares, onde costumeiramente pessoas circulam, além daquelas que estariam a postos para assistir à missa na Praça do Carmo, volume de gente que não cabia na Basílica nem no Convento de Nossa Senhora do Carmo, se punha na Praça, condoreiramente encruzilhadas na praça<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Romulo Costa Mattos destaca (2008, p.9): “A expressão “classes perigosas” surgiu na primeira metade do século XIX, num período em que a superpopulação relativa ou o exército industrial de reserva atingira grandes proporções na Inglaterra (Guimarães, 1982, p. 1). Chalhoub (1996, p. 22) detalhou os significados do termo no Brasil da segunda metade do Oitocentos, tendo ressaltado a indefinição entre as classes pobres e as “classes perigosas” nos discursos de época: “os pobres carregavam vícios, os vícios produzem os malfetores, os malfetores são perigosos à sociedade; juntando os extremos da cadeia, temos a noção de que os pobres são, por definição, perigosos”.

<sup>43</sup> O termo “condoreiro” decorre do que foi adjetivado ao poeta romântico baiano Castro Alves (1864, p.2-4), associado a estar na praça, a ocupar a praça. O condor é presença em diversos dos seus poemas, ora trago um fragmento do poema “O Povo ao Poder”:

A praça! A praça é do povo  
Como o céu é do condor

num horário estratégico que possibilitasse de as pessoas estarem presentes, num horário ritualizado para as orações do cair da noite (ver Figura 10).



Figura 9– Tocadores de atabaque

Figura 10 – o Largo do Carmo durante a Missa dos Quilombos. Fonte: Documentário A missa dos quilombos.

Quatro praticáveis à frente da Igreja, de frente para a praça, à direita, e superior, ficava o coral vestido de branco, com 12 vozes, na sua frente, abaixo, a percussão, e demais músicos, tendo como destaque a disposição de três atabaques centrais (Figura 9) em diferentes tamanhos – nominados rum, rumpi, lé -, regidos por Milton Nascimento; no praticável central, mais alto, ficava o altar com os celebrantes; escreveu Hoornaert (1981, p.816): “alguns altos representantes da Igreja Católica (no palco central, em torno do altar, estavam Dom José Maria Pires, Dom Hélder Câmara, Dom Manuel Pereira, Dom Pedro Casaldáliga, Dom Marcelo Carvalheira)”. Os celebrantes que ocupavam as extremidades usavam estolas brancas ou gelo, os três celebrantes que, margeando o altar móvel, usavam estolas nas cores azul, amarelo ouro e coral<sup>44</sup>, tendo ao lado direito um pároco segurando um turíbulo a incensar, e ao lado esquerdo uma tribuna que seria ocupada na homilia e na “Invocação à Mariama”, seu chão e frontispício em vermelho; ocupando um espaço abaixo e frontal que seguia da esquerda até os atabaques, o praticável para os dançantes, coordenados por Alcino Ferreira, co-participes da celebração que compunham cortejos dançados, fariam o ofertório e de algum modo sinalizavam a entrada do popular na igreja, abrir a Igreja ao popular.

---

É o antro onde a liberdade  
Cria águias em seu calor!

<sup>44</sup> A disposição das cores e tambores na celebração diz algo noutra âmbito discursivo que mormente não é lido enquanto discurso público da liturgia católica, atravessa a concepção católica de interculturalidade, e talvez não seja suficiente o conceito de sincretismo, entretanto justapõe o sentido de sagrado e sua rede de sinais historicamente construídos.



Figura 11 Imagem A e B– Visão frontal da Missa dos Quilombos no Largo do Carmo.

Fonte: Documentário A missa dos quilombos.

O início da Missa se faz puxado pela trindade de atabaques, os instrumentos de percussão abrem o cortejo<sup>45</sup>, dá-se início à missa, a “Abertura – Trancados na noite”<sup>46</sup>:

(recitado)

(solo percussão)

– Trancados na noite, milênios afora,

forçamos agora

as portas do dia.

Faremos um povo de igual rebeldia.

Faremos um povo de bantus iguais

na só Casa Grande do Pai.

Os Negros da África,

os Afros da América,

os Negros do Mundo,

na aliança com todos os Povos da Terra (ABRIL COLEÇÕES, 2012, p. 27-28).

Com estas vozes emerge a boa nova de se ocupar e habitar a “só Casa Grande do Pai” uma “humanidade insurgente”<sup>47</sup> como vetor representativo de grupos até então invisíveis à Igreja e à sociedade nacional, excluídos e ignorados que reivindicam direitos e tornam visíveis conflitos. Escreveu Leite (2010, p.31) que “a estratégia desses novos sujeitos é a recusa a esquecer os princípios da exclusão, ou seja, a cor da pele, o cabelo, as feições que conformam um mundo social segregado”.

As palavras do bispo Pedro na apresentação da Missa, eivadas numa concepção atrelada à conceitos de aculturação e assimilação, ainda em

<sup>45</sup> Leda Maria Martins (1997) discute a justaposição ritual que ocorre no congado, na sua vinculação à devoção de santos católicos, venerados por irmandades ou confrarias religiosas negras, cujo cortejo é aberto pelos instrumentos de percussão.

<sup>46</sup> Esta “Abertura – Trancados na noite”, de autoria de Pedro Tierra e Robertinho Silva - não consta no LP publicado em 1982, embora conste na publicação da Abril Coleções (2012), também é relatada quando da montagem da *Misa Negra* em Santiago de Compostela em 1992, conforme Documentário: A missa dos quilombos (2006).

<sup>47</sup> Ilka Boaventura Leite (2010).

vigor nos estatutos eclesiásticos, que se põem em nome de um único Senhor Deus de todos os nomes, dialeticamente, dão corpo à “insurgência persistente”<sup>48</sup> de forma declarada. E, ao reconhecer a pluralidade de formas e nomações da divindade, ainda que submetidas a um único Senhor, e cujos sujeitos aí evocados se fazem falados e ainda não falantes, permitem, contraditoriamente, o fomento ao protagonismo da fala:

Em nome de um deus supostamente branco e colonizador, que nações cristãs têm adorado como se fosse o Deus e Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, milhões de Negros vem sendo submetidos, durante séculos, à escravidão, ao desespero e à morte. No Brasil, na América, na África mãe, no Mundo.

Deportados, como "peças", da ancestral Aruanda, encheram de mão de obra barata os canaviais e as minas e encheram as senzalas de indivíduos desaculturados, clandestinos, inviáveis. (Enchem ainda de sub-gente - para os brancos senhores e as brancas madames e a lei dos brancos - as cozinhas, os cais, os bordéis, as favelas, as baixadas, os xadrezes). Mas um dia, uma noite, surgiram os Quilombos, e entre todos eles, o Sinai Negro de Palmares, e nasceu, de Palmares, o Moisés Negro, Zumbi. E a liberdade impossível e a identidade proibida floresceram, "em nome do Deus de todos os nomes", "que fez toda carne, a preta e a branca, vermelhas no sangue".

Vindos "do fundo da terra", "da carne do açoite", "do exílio da vida", os Negros resolveram forçar "os novos Albores" e reconquistar Palmares e voltar a Aruanda.

E estão aí, de pé, quebrando muitos grilhões - em casa, na rua, no trabalho, na igreja, fulgurantemente negros ao sol da Luta e da Esperança.

Para escândalo de muitos fariseus e para alívio de muitos arrependidos, a Missa dos Quilombos confessa, diante de Deus e da História, esta máxima culpa cristã.

Na música do negro mineiro Milton e de seus cantores e tocadores, oferece ao único Senhor "o

---

<sup>48</sup> Ilka Boaventura Leite (2010, p.25).

trabalho, as lutas, o martírio do Povo Negro de todos os tempos e de todos os lugares". E garante ao Povo Negro a Paz conquistada da Libertação. Pelos rios de sangue negro, derramado no mundo. Pelo sangue do Homem "sem figura humana", sacrificado pelos poderes do Império e do Templo, mas ressuscitado da Ignomínia e da Morte pelo Espírito de Deus, seu Pai. Como toda verdadeira Missa, a Missa dos Quilombos é pascal: celebra a Morte e a Ressurreição do Povo Negro, na Morte e Ressurreição do Cristo.

Pedro Tierra e eu, já emprestamos nossa palavra, iradamente fraterna, à Causa dos Povos Indígenas, com a "Missa da Terra sem males", emprestamos agora a mesma palavra à Causa do Povo Negro, com esta Missa dos Quilombos.

Está na hora de cantar o Quilombo que vem vindo: está na hora de celebrar a Missa dos Quilombos, em rebelde esperança, com todos "os Negros da África, os Afros da América, os Negros do Mundo, na Aliança com todos os Pobres da Terra" (CASALDÁLIGA et all, 1982, p.1).

De deportados como peças, estigmatizados com o “mito da marginalidade”, periféricos, desprovidos da segurança existencial da subsistência, a “humanidade excedente”<sup>49</sup> que se faz falada, e não falante, pois são os autores que falam em nome da Igreja e dos oprimidos na diáspora africana.

Como recurso tático, esta humanidade que é posta na condição de viver a segregação territorial histórica, numa apatridia deliberada e reativa, no corredor ou lado negro da sociedade; esta humanidade através do uso da arte e da aducação no seu viés popular, passa a fazer uso do teatro como uma potente ferramenta de luta política, o “doce poder cooptivo” (NYE, 1990, p.167) catalizando a mobilização coletiva através de estratégias de atraçãocultural. O que corrobora as palavras de James C Scott (2004, p. 60), de que “o teatro do poder pode, através de uma hábil prática, se converter em um verdadeiro instrumento político dos subordinados”.

Em continuação vem a “Procissão de Entrada” seguida do Canto de Entrada “I. A De Ó (Estamos Chegando) - Abertura”<sup>50</sup>, puxada pela capoeira, jogada por alguns dos seus integrantes crianças e adultos num jogo intergeracional abrindo caminho ao popular que adentra a liturgia e constitui esta liturgia [Figura 11].

---

<sup>49</sup> Davis (2006; 2009).

<sup>50</sup> Segundo Adriane Hinkel (2011, p.109), Casaldáliga afirma ser “A De Ó”, “Antífonas do Ó”.



Figura 12 – “Estamos Chegando” da Missa dos Quilombos no Largo do Carmo.

Fonte: Documentário A missa dos quilombos-

## **I.- A DE O (ESTAMOS CHEGANDO), ABERTURA**

### **(Coro-Cantado)**

Estamos chegando do fundo da terra,  
estamos chegando do ventre da noite,  
da carne do açoite nós somos,  
viemos lembrar.

Estamos chegando da morte nos mares,  
estamos chegando dos turvos porões,  
herdeiros do banzo nós somos,  
viemos chorar.

Estamos chegando dos pretos rosários,  
estamos chegando dos nossos terreiros,  
dos santos malditos nós somos,  
viemos rezar.

Estamos chegando do chão da oficina,  
estamos chegando do som e das formas,  
da arte negada que somos  
viemos criar.

Estamos chegando do fundo do medo,  
estamos chegando das surdas correntes,  
um longo lamento nós somos,  
viemos louvar.

*A de ó (Recitado)*

*-Do Exílio da vida,  
das Minas da Noite,  
da carne vendida,  
da Lei do açoite,  
do Banzo dos mares...  
aos novos Albores!*

*Vamos a Palmares  
todos os tambores!!!*

Estamos chegando dos ricos fogões,  
estamos chegando dos pobres bordéis,

da carne vendida nós somos,  
viemos amar.  
Estamos chegando das velhas senzalas,  
estamos chegando das novas favelas,  
das margens do mundo nós somos,  
viemos dançar.  
Estamos chegando dos trens dos subúrbios,  
estamos chegando nos loucos pingentes,  
com a vida entre os dentes chegamos,  
viemos cantar.  
Estamos chegando dos grandes estádios,  
estamos chegando da escola de samba,  
sambando a revolta chegamos,  
viemos gingar.  
*A de ó (Recitado)*  
Estamos chegando do ventre das Minas,  
estamos chegando dos tristes mocambos,  
dos gritos calados nós somos,  
viemos cobrar.  
Estamos chegando da cruz dos engenhos,  
estamos sangrando a cruz do Batismo,  
marcados a ferro nós fomos,  
viemos gritar.  
Estamos chegando do alto dos morros,  
estamos chegando da lei da Baixada,  
das covas sem nome chegamos  
viemos clamar.  
Estamos chegando do chão dos Quilombos,  
estamos chegando do som dos tambores,  
dos Novos Palmares só somos,  
viemos lutar.  
*A de ó (Recitado)*

A concepção de quilombo que aflora na Missa remete a Palmares, ícone da resistência negra e popular, num tempo em que não era comum falar de quilombos, e transita por: ricos fogões; pobres bordéis; velhas senzalas; novas favelas; subúrbios; grandes estádios; escola de samba; Minas; mocambos; engenhos; alto dos morros; lei da Baixada; covas sem nome, e sambando a revolta anunciam Novos Palmares. Toda a ambiência cênica é canto e dança, o coro e dançantes, mais que vozes e corpos, são “o caráter público da vida”<sup>51</sup>. Escreveu Schiller<sup>52</sup> que “o coro deixa o estreito círculo da ação estender-se ao passado e ao futuro,

---

<sup>51</sup> Lukács apud Pavis (2011b, p.74)

<sup>52</sup> apud Pavis (2011b, p.74)

aos tempos antigos e aos povos, ao humano em geral, para extrair as grandes lições de vida e exprimir os ensinamentos de sabedoria”.

Comenta Luiz Fernando Lobo<sup>53</sup>:

À abertura da Missa, poucos católicos talvez saibam disso, mas os ritos iniciais da Missa reproduzem a chegada de Jesus em Jerusalém, né? Quer dizer, aquela peregrinação que os judeus eram obrigados a fazer anualmente, e Jesus, e sua visita em Jerusalém representava a chegada da periferia, né? E aqui o que a gente tem não é um sacerdote chegando, e aqui o que a gente tem é o povo chegando, né?.

Reflete Tierra<sup>54</sup>:

“A De Ó” é o quê? É o povo invadindo a Igreja, é isso! Mas o que significa isso naquele momento? Nenhuma Igreja, nenhuma face da Igreja Católica no mundo viveu a experiência que a Igreja Católica viveu no Brasil nos anos da Ditadura, nenhuma! Se formos comparar a Igreja do México, a Igreja da Argentina, a Igreja do Chile, a Igreja do Paraguai, essas Igrejas elas não desempenharam um papel que a Igreja Católica no Brasil desempenhou na resistência aos anos de chumbo, à repressão”. Ao que complementa Luiz Fernando Lobo: “na reformulação dos movimentos populares”. Retoma Tierra: “e na reconstrução – e aí que eu acho, quer dizer, foi o papel mais fecundo que ela desempenhou ao longo dos 500 anos da história. Não tenho dúvida de dizer isso, muito tranquilamente, em nenhum momento em 500 anos de história a Igreja Católica no Brasil estabeleceu uma tão profunda identificação com os movimentos sociais, com os oprimidos do país.

“Estamos chegando” permite leitura referente à reflexão que Scott Mainwaring (2004, p.170-172) faz atinente àquele contexto ditatorial, ao fato de que no início da “abertura”, os movimentos populares continuavam sob controle, e, embora a abertura não se tenha iniciado devido às pressões populares, os movimentos de base se tornaram um fator importante na luta política àquela época, e a partir de 1978, estes se

---

<sup>53</sup> Documentário “A Missa dos quilombos” (2006).

<sup>54</sup> Idem.

encontravam também em ascensão. Salienta o autor que, embora a repressão tivesse diminuído, não cessara, particularmente em relação aos movimentos populares e à Igreja popular, esses movimentos conseguiram do governo conquistas e concessões que dificilmente teriam sido feitas na ausência da pressão popular.

Enquanto discurso público se faz a encruzilhada do discurso político e do discurso da fé, zona tensiva, de fricção entre a Igreja popular, a Igreja institucional e o catolicismo popular<sup>55</sup>. A Missa na sua primeira celebração não ocorre dentro de uma igreja, mas numa praça, que, ao se celebrar, o lugar se torna Igreja para os seus fiéis, daí o sentido de *ecclesia*, pois a praça enquanto espaço não convencional é tornado território ritualizado naquela celebração.

Escreveu Pierre Smith que o rito (2008, p.630-632) se inscreve na vida social por conta das circunstâncias que o convocam, e deixa uma marca no contexto que ajuda a dar resposta, visa capturar o sujeito em face de uma crise, fazendo-o acreditar em sua eficácia. Por sua vez, Martine Segalen (2000, p.9) pontua que uma das principais características do rito é a sua plasticidade, a sua capacidade de ser polissêmico, de acomodar-se à mudança social; para ela o rito remete à ordem do cosmos, à ordem das relações entre os deuses e os homens e a ordem entre os homens (2000, p.11).

Para Segalen:

O rito ou ritual é um conjunto de atos formalizados, expressivos, portadores de uma dimensão simbólica. O rito é caracterizado por uma configuração espaço-temporal específica, pelo recurso a uma série de objetos, por sistemas de linguagens e comportamentos específicos e por signos emblemáticos cujo sentido codificado

---

<sup>55</sup> A guisa de melhor fluência didática neste texto, trago o conceito de Mainwaring sobre catolicismo popular por sua peculiaridade “essencial” e privada sobre a fé (2004, p.195-196) sobre “catolicismo popular”: conjunto de práticas e crenças religiosas tradicionais que enfatiza os elementos devocionais da fé tais como a devoção dos santos, os favores e agradecimentos materiais, o uso de símbolos particulares, ritos de devoção e ritos extra-oficiais. Os elementos sacramentais da fé controlados pela Igreja institucional são desenfaturados. Essas práticas religiosas populares encontram-se fora e frequentemente em oposição à Igreja institucional. As relações entre Deus e o indivíduo (ou um santo) são diretas em vez de mediadas pelo clero; nesse sentido, o catolicismo popular é uma fé e um tanto privada. Essas práticas populares geralmente têm sido associadas a visões políticas passivas e fatalistas e, como resultado, têm sido frequentemente vistas como alienadas.

Rubens Alves da Silva (2010) pontua a distinção entre os conceitos de “catolicismo devocional (popular)” e “catolicismo oficial”

constitui um dos bens comuns do grupo (2000, p.23).

Richard Schechner<sup>56</sup> pontua que:

Rituais são uma forma de as pessoas lembrarem. Rituais são memórias em ação, codificadas em ações. Rituais também ajudam pessoas (e animais) a lidar com transições difíceis, relações ambivalentes, hierarquias e desejos que problematizam, excedem ou violam as normas da vida diária. O jogo dá às pessoas a chance de experimentarem temporariamente o tabu, o excessivo e o arriscado.

A carga histórica daquele lugar, do evento, do conteúdo e do contexto em que o ritual ocorreu, demarca posições de segregação e alteridade, e, como escreveu Segalen, o lugar ocupado permite mostrar o lugar que ocupamos na sociedade (2000, p.59). Embora ocorram missas diante de igrejas, justificadas pelo fato de que o volume de pessoas não caberia nos prédios eclesiais, a execução ritual é atravessada por cargas semânticas que passam a interferir nos conteúdos dos temas abordados em tais microterritórios, que estão impregnados por historicidade<sup>57</sup>.

Enquanto Igreja, “Estamos chegando” alude à heterogeneidade da base e à importância do trabalho de base que constituem a Igreja popular, após declarar os motivos de sua chegada, remete-se à continuidade da Missa

## **II.- EM NOME DO DEUS**

*(Solo-Cantado)*

Em nome do Deus de todos os nomes

-Javé

Obatalá

Olorum

Oió.

Em nome do Deus, que a todos os Homens nos faz da ternura e do pó.

Em nome do Pai, que fez toda carne, a preta e a branca, vermelhas no sangue.

Em nome do Filho, Jesus nosso irmão, que nasceu moreno da raça de Abraão.

Em nome do Espírito Santo,

---

<sup>56</sup> Apud Ligiéro (2012, p.49).

<sup>57</sup> Sobre cargas semânticas correlatas a microterritórios e historicidade, tomo por base Evill Rebouças (2009, p.160)

bandeira do canto  
do negro folião.  
Em nome do Deus verdadeiro  
que amou-nos primeiro  
sem dividição.  
Em nome dos Três  
que são um Deus só,  
Aquele que era,  
que é,  
que será.  
Em nome do Povo que espera,  
na graça da Fé,  
à voz do Xangô,  
o Quilombo-Páscoa  
que o libertará.  
Em nome do Povo sempre deportado  
pelas brancas velas no exílio dos mares;  
marginalizado  
nos cais, nas favelas  
e até nos altares.  
Em nome do Povo que fez seu Palmares,  
que ainda fará Palmares de novo  
-Palmares, Palmares, Palmares  
do Povo!!!

Afirma-se um Deus de todos os nomes, embora constituído trinitariamente, e segundo a premissa cristã – Pai, Filho e Espírito Santo – e cujos crentes esperam messianicamente pela voz, pela condução, que o guiará e libertará, e que pode vir a repetir algo a exemplo da resistência palmarina. O que se põe como diálogo inter-religioso e enculturação faz uso de um jogo cênico mesclado, que para uns pode ser sincrético, entretanto a condução segue nos parâmetros da missa católica e não noutra forma ou modelo litúrgico, se trata, afinal, de uma missa e este parâmetro é católico.

O solo de voz masculina faz ecoar a reverência “Em nome do Deus de todos os nomes”, manifestadamente pluricultural, mas de construção central trinitária, cristã, e “Em nome do Povo” que convoca “em rebelde esperança, com todos "os Negros da África, os Afros da América, os Negros do Mundo, na Aliança com todos os Pobres da Terra"<sup>58</sup> à bênção; qual “bandeira do canto do negro folião” sai em afoxés a passear com estandartes ou com a *kalunga* a reconhecer e transitar no

---

<sup>58</sup> CASALDÁLIGA, Pedro, TIERRA, Pedro, NASCIMENTO, Milton. Missa dos quilombos. Disco long-play. São Paulo: Philips. 1982.

território, a convocar à bênção, que, aos olhos do senso comum se reduz a um ato de “visitar a igreja” após “a saída do santo”.

Tal canto desvela o sujeito deportado, “marginalizado nos cais, nas favelas e até nos altares”. E roga logo a seguir com o “Rito Penitencial” ao som de batucada e vozes corais seguindo a liturgia católica: “Kyrie eleison; Christe eleison; Kyrie eleison” – “Senhor, tende piedade; Cristo, tende piedade; Senhor, tende piedade”:

### **III.- RITO PENITENCIAL**

*(Coro - Cantado)*

Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison.

Alma não é branca, luto não é negro, negro não é folk.

Kyrie eleison.

- Senhor do Bonfim

do bom começar:

não seja a alegria  
apenas de um dia;

não seja a folia

para desfilar

na avenida sua.

Que seja, por fim,

a tua Alforria

e nossa a rua,

Senhor do Bonfim!

Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison.

*(Recitado)*

Da raça maldita

gratuitamente,

a raça de Cam.

Secular estigma

da escrava Agar,

Mãe espoliada,

Ismael dos Povos,

denegrada África.

*(Coro - Cantado)*

Terras de Luanda,

Costa do Marfim,

Reino de Guiné,

Pátria de Aruanda

Awa de! (Estamos aqui)

*(Recitado)*

Carne em toneladas,

fardos de porão.

Quota da Coroa

fichas de Batismo,  
marcados a ferro  
para a Salvação.  
Entregues à Morte,  
sendo Cristo a vida.  
Humanos leilões,  
peças de cobiça,  
300 milhões  
de africanos mortos  
na Segregação  
Caça das Bandeiras,  
do Esquadrão da Morte.  
Exus do destino,  
capitães-do-mato.  
Quantos Jorge Velho  
de todos os Lucros,  
de todos os Tempos,  
de todas as Guardas!  
Quantas Áureas Leis  
da Justiça Branca!  
*(Coro- Cantado)*  
Queimamos, de medo  
-do medo da História-  
os nossos arquivos.  
Pusemos em branco  
a nossa memória.  
*(Recitado)*  
Cultura à margem,  
Culto condenado,  
Fé de freguesia,  
Giro tolerado,  
Revolta ignorada,  
História mentida.  
Ressaca dos Portos.  
Harlem dos Impérios,  
Apartheid em casa,  
favela do mundo.  
Com "direito a enterro"  
sem direito à vida.  
Pelourinhos brancos,  
flagelados pretos.  
Negro sem emprego,  
sem voz e sem vez.  
Sem direito a ser,

a ser e a ser Negro.  
Dobrados nos eitos,  
os peitos quebrados,  
os peitos sugados  
por filhos alheios,  
senhores ingratos.  
Bebês imolados  
pelas Anas Paes,  
Testas humilhadas  
nas águas dos cais,  
Bronze incandescente  
nas bocas dos fornos.  
Peões de fazenda,  
pé de bóia-fria,  
artista varrido  
no pó da oficina,  
garçom de boteco,  
sombra de cozinha,  
mão de subemprego,  
carne de bordel...  
Pixotes nas ruas,  
caçados nos morros,  
mortos no xadrez!  
Negro embranquecido  
pra sobreviver.  
(Branco enegrecido  
para gozação).  
Negro embranquecido,  
morto mansamente  
pela integração.  
(*Coro - Cantado*)  
Mulato iludido,  
fica do teu lado,  
do lado do Negro.  
Não faças, Mulato,  
a branca traição.  
(*Recitado*)  
Padres estudados,  
Pastores ouvidos,  
Freiras ajeitadas,  
Doutores da sorte,  
Cantores de turno,  
Monarcas de estádio...  
Não negueis o Sangue,

o grito dos Mortos,  
o cheiro do Negro,  
o aroma da Raça,  
a força do Povo,  
a voz de Aruanda,  
a volta aos QUILOMBOS!

*(Coro- Cantado)*

- Bom Jesus de Pirapora,  
na procura desta hora,  
tem piedade de nós.

- Kyrie eleison!

*(Solo - Cantado)*

Senhor Morto,  
Deus da Vida,  
nesta luta proibida,  
tem piedade de nós.

*(Coro)*

- Christe eleison!

*(Solo - Cantado)*

- Irmão Mor da Irmandade,  
na Paixão da Liberdade,  
tem piedade de nós.

*(Coro)*

Kyrie eleison!

A letra de “III- Rito Penitencial” visa retomar os estigmas camitas, da escrava Agar e seus descendentes no intuito de romper com o preconceito naturalizado pelo embranquecimento, ou pela integração parda, como forma de romper com o quadro naturalizado da submissão e invisibilidade sociais.

Repito as palavras de Casaldáliga àquele contexto: “numa época em que nem se podia falar uma palavra que não fosse procissão”. E em “III- Rito Penitencial” se fala de alforria e de rua, comparava as bandeiras ao esquadrão da morte, se questionava o ser à margem, as favelas do mundo, os que vivem à beira, os que vivem o entre-campo<sup>59</sup> “onde a força centrífuga da cidade colide com a implosão do campo”<sup>60</sup>. Afloram na letrade “III- Rito Penitencial” nomes ausentes do conhecimento escolar mediano da população, e revisa outros nomes: Cam e seus descendentes, amaldiçoado por Noé; Agar, escrava de Abraão,

---

<sup>59</sup>Escreveu Gilroy (2007, p.110) que ocupar um espaço entre campos significa também que há o perigo de encontrar hostilidade de ambos os lados, de ser agarrado pelos tenazes do pensamento de campo.

<sup>60</sup> Davis (2006, p.46).

progenitores de Ismael; o bandeirante mameluco paulista Jorge Velho; a provavelmente baiana Ana Paes, ou Ana Paes d'Altro, também conhecida como Ana de Holanda, ou Ana de Amsterdã; convoca as Irmandades, declara a ambigüidade do termo “mulato”, alega sobre o embranquecimento, sobre o escárnio, sobre a diversidade de assujeitamento, do silenciamento e apagamento da memória, da história e por isso “Awa de!” (traduzido como “Estamos aqui”) e se roga que “não negueis o Sangue” nem suas derivações, nem material, nem simbólica: “*kyrie eleison!*”.

No feixe de imagens e preconceitos que são trazidos às vozes protagonistas deste canto, como forma de sensibilizar e quebrar com os preconceitos, um detalhe que carece de reflexão é “Exus do destino,/ capitães-do-mato” que segue, ou a satanizar Exu, ou a colocá-lo numa condição de negociação desfavorável, numa época em que o senso comum demonizava e pouco se falava publicamente sobre este ente. Exu, o orixá da palavra, historicamente satanizado como referência do desvalor construído pela postura cristã, negando o valor da divindade do Outro.

Contra-hegemonicamente confluem vozes na possibilidade de serem resgatadas e instrumentalizadas estrategicamente como protagonismos, como agenciamentos, como ações afirmativas, como acessibilidades; “no sentido de combinar palavras com ações, de acordo com o avanço das ações, é possível elevar o conteúdo das palavras e transformar a consciência social das pessoas”<sup>61</sup>.

As vozes se põem no campo de disputa, reconhecem o Outro mas não o fazem no campo valorativo deste Outro, a trindade católica, ou cristã, segue guiando o rito que é uma missa. O Outro segue sendo palco e personagem, não autor de si mesmo ou coautor deste trânsito intercultural.

A seguir, a louvação “Aleluiá”, derivado de “aleluia” (halleluyah), que pode ser traduzido do hebraico como “louvem a Jah”, ou “louvem a Javé”.

#### **IV.- ALELUIA**

*(Coro-Cantado)*

Aleluiá, aleluiá, aleluiá!

Fala, Jesus, Palavra de Deus:

Tu tens a palavra!

Aleluiá...

---

<sup>61</sup> Ademar Bogo (2003, p.41).

Irmão que fala a Verdade aos Irmãos,  
dá-nos tua nova Libertação.  
Quilombolas livres do lucro e do medo,  
nós viveremos o teu Evangelho,  
nós gritaremos o teu Evangelho!  
Aleluiá...  
Nenhum poder  
nos calará.  
Aleluiá, aleluiá, aleluiá!  
Contra tantos mandatos do Ódio,  
Tu nos trazes a Lei do Amor.  
Frente a tanta Mentira  
Tu és a Verdade, Senhor.  
Entre tanta notícia de Morte,  
Tu tens a Palavra da Vida.  
Sob tanta promessa fingida,  
sobre tanta esperança frustrada,  
Tu tens, Senhor Jesus,  
a última palavra.  
E nós apostamos em Ti!!!  
Aleluiá.  
A Tua Verdade nos libertará.  
Aleluiá...

O Deus tribal hebraico que foi historicamente elevado pelo cristianismo a senhor Deus criador de tudo o que existe, segue sendo idolatrado, aqui seu nome aparece oculto na louvação “aleluiá”, mas é canalizado nos termos “Evangelho” e “Senhor Jesus”. O mesmo Deus colonizador transmutado em Deus libertador dos oprimidos, como potência divina da descolonização, ele mesmo index colonizador da memória.

O viés colonizador do cristianismo que promoveu assujeitamento do Outro, como dizem Comaroff e Comaroff (1991), não era apenas responsável pela glorificação da colonização, sinistros ícones do controle colonial, mas pela colonização da consciência. Contraditoriamente catalisara processos de consciência da colonização, assim como consciência revolucionária e manifestação política.

O canto Aleluiá sinaliza alianças entre sujeitos: irmão; irmãos; quilombolas; nós; o canto é dirigido a outro sujeito, aí nominado por “Tu”, por “Senhor” e “Jesus”. Quem profere o canto se autodenomina: “Quilombolas livres do lucro e do medo”. Conclamam publicamente a verdade da *doxa* e seu sentido libertador, o desvelar da formação desta sociedade – “A Tua Verdade nos libertará”.

A este momento se segue a homilia: “Pretos, meus irmãos”. Proferida pelo arcebispo dom José Maria Pires, apelidado<sup>62</sup> “Dom Zumbi”. Sobre o apelido, creio ser útil a matéria publicada pelo jornal “O Dia” - “Dom Zumbi, o negro que virou arcebispo” - de 8 de maio de 1988, na qual se diz que primeiro, ele foi chamado de Dom Pelé – mas quando o Movimento Negro percebeu que o jogador não era propriamente um herói da raça, o apelido mudou para Dom Zumbi, o mártir do Quilombo dos Palmares.

Sua fala ocupa um território encruzilhado, fala de dentro da Igreja, como um membro de sua alta hierarquia, e fala como negro de dentro de um espaço católico. De antemão destaco duas referências iniciais de sua fala: “A Igreja não estava com os negros e hoje parece estar”, e “Começa a nos querer bem”.

No decorrer de sua fala, uma crítica à “evangelização reprodutora”, que, segundo Leonardo Boff é aquela “do ponto de vista dos poderosos” (1992, p.15-27), e traz como proposta uma “evangelização do ponto de vista dos oprimidos”, que se encuadra, segundo Boff (1992, p.49), no pólo do carisma em contraponto com o pólo do poder eclesiástico; mas que não deixa de ser um poder eclesiástico católico, porém é por seus pares justificada, tomando como parâmetro que, “no cristianismo popular, nas comunidades eclesiais de base e nas várias pastorais sociais se criam as condições adequadas para uma inculturação da mensagem cristã” (BOFF, 1992, p.35). Justifica-se com base na ideia de “um modo novo de ser da Igreja” e “uma nova relação da Igreja com o mundo”, mas não se propõe romper a hierarquia nem as distâncias desta hierarquia do *homo katholikos*, seu corpo clerical, com a *orbis christianus*, as articulações e organizações de base popular, comunidades de base e pastorais sociais.

Eis a homilia:



---

<sup>62</sup>Saliento que, jornais e revistas contrários à Teologia da Libertação, seguirão nomeando-o por “Dom Pelé”, a exemplo da revista *Veja* de 26 de outubro de 1988. Tratarei mais profundamente de Dom Zumbi no próximo capítulo ao refletir “Do quilombo enquanto mística: ambiência da Campanha da Fraternidade”.

Figura 13 – Dom José Maria Pires profere a homilia.

Fonte: Documentário A missa dos quilombos.

Estamos recolhendo hoje e aqui os frutos do sangue de Zumbi, símbolo da resistência de nossos antepassados. Eles foram trazidos à força da África para essas terras, arrancados de sua Pátria, separados de seu povo e de sua família, misturados com pretos de outras línguas e de outros costumes. Violentaram-lhes a consciência, impuseram-lhes uma nova religião que não escolheram. Até o nome lhes roubaram e os chamaram por nomes destituídos de significados para eles.

Estamos presenciando hoje e aqui os sinais de uma nova aurora que vem despertar a Igreja de Jesus Cristo. No passado, ela não se mostrou suficientemente solidária com a causa dos escravos. Não condenou a escravidão do negro, não denunciou a tortura de escravos, não amaldiçoou o pelourinho, não abençoou os quilombos, não excomungou os exércitos que se organizaram para combatê-los. A Igreja não estava com os negros e hoje parece que começa a estar. Começa a nos querer bem. A respeitar nossa cultura e a não tratá-la mais como grosseira superstição. A Igreja começa a ficar do nosso lado, a nos ajudar a ressuscitar nossa memória histórica, a incentivar nossa organização.

Pretos, meus irmãos! Como nossos antepassados, viemos de vários lugares. Diferentes deles e menos puros do que eles, trazemos na pele colorações variadas. Na alma, crenças diferentes. Mas neles e em nós estão presentes e são indelévels as marcas da negritude. Somos negros e não nos envergonhamos, não queremos mais nos envergonhar de sê-lo.

Branco, nossos amigos! Conosco vos reunis. Descendentes embora dos que nos humilharam e torturaram nossa raça, viestes hoje nos aplaudir. Não sendo negros, vos mostrais solidários com nossa causa e não quereis ver prolongadas em nós as conseqüências nefastas da escravidão que oprimiu nossos avós.

Nesse encontro histórico, faltam muitos irmãos negros que levando ainda vida de escravos, não

puderam compartilhar dessa celebração da liberdade. E faltam descendentes daqueles que reduziram nossa gente ao cativeiro. Eles não acreditam que os negros, enquanto tais, são os mais marginalizados do Brasil. Vêem nosso encontro como uma espécie de provocação ou uma demonstração de racismo que, segundo eles, não existe nem deve ser despertado entre nós, um gesto de conteúdo mais ideológico e político do que evangélico e religioso.

Somos gratos aos que, sem serem negros, se mostram partidários de nossa causa, lamentamos que alguns não vejam em nossa movimentação um sinal de que “a Boa-Nova está sendo anunciada aos pobres” (Lc 4,18), mas asseguramos que não iremos retroceder em nossa caminhada pelo fato de alguns nos interpretarem mal.

Mais longa que a escravidão do Egito, mais dura do que o cativeiro da Babilônia foi a escravidão do negro no Brasil.

Podemos entender, aceitar não, a escravidão como consequência de uma guerra ou em pagamento de uma dívida. Só mesmo um total desrespeito à pessoa humana associado à torpe ambição do lucro pode levar homens a transformar outros homens em propriedade sua a fim de explorá-los igualando-os a animais de carga. No Egito como na Babilônia os hebreus foram submetidos a dura servidão. Puderam, entretanto, conservar sua consciência de povo e a dignidade de pessoa. O africano ao invés foi desenraizado de seu meio e separado propositalmente de sua gente e de sua família. Foi reduzido à condição de um objeto que se pode vender, se pode dar, trocar ou destruir.

Do escravo se exigia o máximo de produção como o mínimo de despesa. Não havia preocupação com saúde ou alimentação. A média de vida dos cativos era baixíssima. Castigos os mais humilhantes por qualquer ato de desobediência ou gesto de rebeldia. Submissão absoluta, aniquilamento de si, renúncia total à própria vontade tornaram-se para os escravos condição de sobrevivência. Leis houve e não poucas

destinadas a coibir os excessos nos maus tratos aos cativos. Ficaram, porém, letra morta, pois era o próprio sistema que legitimava a escravidão. A Igreja, por sua vez, a aceitou sem maior relutância e procurou justificá-la com a teoria do mal que vem para o bem se os negros perdiam a liberdade do corpo, em compensação, ganhavam a alma e se incorporavam à civilização cristã abandonando o paganismo. Bela Teologia!

Hoje não falta quem condene a Teologia da Libertação — também chamada do Cativo — que justifica e incentiva à luz da Palavra do Deus, os esforços dos oprimidos para se livrarem da marginalização a que foram reduzidos. Essa empreitada a que metem ombros tantos dos nossos melhores teólogos é certamente simpática, humana e conforme com a mente de Deus, características que não podem ser invocadas em favor da pretensão de legitimar com a Bíblia qualquer tipo de escravidão. Houvesse a Igreja da época marcado presença mais na senzala do que na casa grande, mais nos quilombos do que nas cortes, outros teriam sido os rumos da História do Brasil desde os seus primórdios, outra teria sido a contribuição do negro ao desenvolvimento porque, mesmo desenraizado de seu povo e de sua terra, mesmo reduzido ao cativo e sujeito a jornadas de até 18 horas de trabalho, conservou em si forças de aglutinação e de preservação de seus valores originais. Estas forças foram principalmente a religião e a combatividade.

Obrigado a abandonar suas divindades e trocar o nome no “Batismo”, o negro soube fazer a síntese do antigo com o novo: aceitou a religião de seus opressores transformando-a por vezes em símbolo da crença dos seus antepassados. As imagens de santos tornaram-se as materializações de seus orixás. Nossa Senhora da Conceição é Iemanjá, São Jorge é Ogum, Santa Bárbara, Iansã... Por mais alienados e alienantes que pudessem parecer essas formas populares de devoção, foram elas que proporcionaram a muitos escravos africanos o meio de comunicação que lhes permitiu conservar valores que, de outro modo, teriam sido tragados

na voragem cruel do cativo. Nas irmandades de Nossa Senhora do Rosário para os Homens Pretos, no candomblé ou no Xangô, a religião ofereceu aos escravos um espaço de liberdade onde, pelo menos enquanto durava o ato religioso, eles podiam sentir-se eles mesmos e recuperar a dimensão de pessoa humana.

A combatividade de nossos antepassados pareceu ter se apagado no coração da maioria. O escravo mostrava-se conformado e submisso. Chegou a colaborar com seu opressor. A afeiçoar-se a ele. Essas atitudes, porém, podiam ser interpretadas como um expediente de natureza humana em busca da sobrevivência. No fundo, mesmo adormecido, permanecia vivo o sentimento de altivez que se rebelava contra a escravidão e buscava formas de expressar a revolta. Não foram poucos os casos em que os escravos mataram feitores ou eliminaram senhores cruéis. A rebelião teve também sua manifestação coletiva, mais organizada e, por isso mesmo, mais eficaz. Foram os Quilombos. A estas verdadeiras comunidades de escravos fugidos se uniam freqüentemente índios que viviam situação parecida e até alguns brancos, vítimas, eles também, da exploração.

Pela sua extensão territorial, pela sua organização social e política e pela sua longa duração, o Quilombo dos Palmares foi o mais importante de quantos existiram entre nós. Os Quilombos jamais constituíram um perigo para as cidades, as povoações, os engenhos ou fazendas.

Os negros fugidos procuravam terras até então inabitadas e desconhecidas, aí se instalavam, organizavam a produção de modo a se tornarem o mais possível autossuficientes e acolhiam outros negros que buscavam refúgio e liberdade no quilombo. Não se tem notícias de ataques feitos por quilombolas contra as povoações. Não há vestígio de organização militar entre eles a não ser em Palmares quando tiveram necessidade de se defenderem. No entanto os quilombos foram severamente perseguidos. Temia-se que esta organização rudimentar de negros se tornasse cada vez mais poderosa e infligisse um golpe de morte

na escravidão o que viria prejudicar os interesses econômicos da classe dominante. E, como sempre, a polícia foi acionada contra humildes escravos. As torças militares receberam a incumbência de destruir os quilombos, apoderar-se das lavouras feitas pelos quilombolas, prendê-los e reconduzi-los ao cativeiro ou exterminá-los. Muito sangue correu, muita esperança se afogou. Tudo em Vão ou terá havido algum proveito?

Chegou o tempo de tanto sangue ser semente, de tanta semente germinar. Está sendo longa a espera, meus irmãos. Da morte de Zumbi até nós são decorridos já quase três séculos. Mas a terra conservou o sangue dos nossos mártires. Este sangue fala, clama e seu clamor começa a ser ouvido. Primeiro por nós negros que estamos recuperando nossa identidade e começando a nos orgulhar do que somos e do que foram nossos antepassados. A sociedade também escuta esse clamor. Muitos do seio dela nos apóiam e se colocam ao nosso lado para caminharmos juntos. A viagem é longa e penosa. Quase tudo está por fazer. O negro como negro continua marginalizado.

Não existe em grau de embaixador, em posto de general, em função de Ministro de Estado. Na própria Igreja, são tão poucas as exceções que não abalam a tranquilidade do preconceito racial. Tomar consciência do problema de negros que gostariam de ser ou ao menos de parecer brancos, e de brancos que negam que haja racismo no Brasil, já é um passo importante nessa caminhada. Na Eucaristia que estamos celebrando, negros e brancos se encontram não como escravos-senhores, mas feitos irmãos no mesmo Cristo que a todos resgatou da escravidão do pecado. Aqui descendentes dos que humilharam nossos pais se humilham e pedem perdão enquanto nós, acolhendo-os no abraço da paz, renunciamos a todo tipo de revanchismo e protestamos não admitir que ódio e violência se instalem em nossos corações. Se, no início, ouvimos as lamentações do Profeta Jeremias, ouvimos depois no Evangelho as palavras de conforto e as

promessas da esperança. Que tudo isso que estamos celebrando impregne nossas vidas e invade as relações sociais para que de verdade se realize hoje o que, nos tempos do Apóstolo Paulo, já começava a ser a maneira de viver dos discípulos de Cristo: “Já não há judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem homem nem mulher, pois todos vós sois um em Cristo Jesus” (Gl 3,20).

O lugar da fala deste arcebispo é um movimento na encruzilhada cultural, fala de uma “nossa cultura” se movendo na condição de negro e num lugar elevado da hierarquia católica, se reconhecem um lugar híbrido afro-brasileiro dos “menos puros que eles” enquanto autoridade eclesial católica. Sua fala que soa como fala da Igreja não reflete uma fala uniforme da instituição, não é uma fala homogênea nem hegemônica, mas uma contra-fala, que se revela em tensões de blocos de poder.

A homilia evoca quebrar modelos fazendo uso de modelos, ao tempo que tenta reconhecer práticas “fora de cena” das comunidades negras, trazendo a ideia de “ressuscitar”, ou ressurreição, como ressurgimento, renascença, atreladas à ideia de organização; consiste numa reflexão para pensar a condição histórica dos sujeitos negros no Brasil àquela atualidade com base em temas como preconceito racial, marginalização, invisibilidade, sincretismo, que, reconhecidos nas diferenças tem como parâmetro e fim as palavras do apóstolo Paulo que o cardeal finaliza sua homilia: “pois todos vós sois um em Cristo Jesus”. O ritual é a missa, não um ritual de terreiro ou barracão.

A pregação se afirma no recolhimento “hoje e aqui” dos “frutos do sangue de Zumbi, símbolo da resistência de nossos antepassados”, do quilombo dos entes fugidos, marginalizados, excluídos, que é apropriado como atual considerando o simbólico da transmutação do sangue de Zumbi.

O sangue de Zumbi como contágio ao dogma do sangue de Cristo, o corpo de Zumbi transmutado naqueles que “somos negros e não nos envergonhamos, não queremos mais nos envergonhar de sê-lo” que se põe no risco de contágio do dogma do Corpo Místico de Cristo.

Reflete dom José Maria Pires que, se a Igreja não esteve com os negros e demais oprimidos do elenco dos pobres da América Latina, nem na aliança com todos os pobres da terra, diz-se: “hoje parece que começa a estar”, e reforça que “A Igreja começa a ficar do nosso lado, a nos ajudar a ressuscitar nossa memória histórica, a incentivar nossa organização”.

A estratégia da invisibilização e do silenciamento negros marcado através do descompromisso pós-abolição catalisada por políticas de higienização social, disciplinarização e embranquecimento fora útil à subalternização, e, como escreveu Michael Pollak (2006, p.31), um passado que permanece mudo é muitas vezes menos o produto do esquecimento que de um trabalho de gestão da memória.

As ações que o arcebispo chama de ressuscitar a memória histórica e de incentivar a organização interpreto como discussões e processos de sensibilização em prol da tomada de “consciência da colonização”<sup>63</sup>, do aceitar-se e se valorizar enquanto negros e negras, num compromisso que, transpondo acusação através da consciência histórica, busca-se construir caminhos de superação da “colonização da consciência”. Ações que prolongariam denunciando práticas discriminatórias, racistas, excludentes, impeditivas, ações que fazem da própria Missa uma zona tensiva em meio a resistência de setores do movimento negro.

Fala-se a um público de partidários da causa, e àqueles que:

Veem nosso encontro como uma espécie de provocação ou uma demonstração de racismo que, segundo eles, não existe nem deve ser despertado entre nós, um gesto de conteúdo mais ideológico e político do que evangélico e religioso.

E aos “irmãos negros” levam “ainda vida de escravos”, reaviva a “combatividade dos nossos antepassados” e fomenta aos subalternos a “organização”.

A dramaturgia do poder não cede em sua pirâmide hierárquica, segue-se reproduzindo as regras de etiqueta, qual gramática das relações sociais que permite aos seus usuários esta exposição pública de crítica à dominação colonial da qual a Igreja historicamente faz parte, embora se evoque a visibilidade cênica de subalternos, seu público não é só composto por subordinados, as elites, elas mesmas, são expectadoras de suas exibições.

Assiste-se a uma cerimônia formal impulsionando ação política de reparação. Segundo Johnny Roberto Rosa (2012): as políticas de reparação contribuem para a construção de um senso comum democrático, substituindo o arcabouço de valores introduzidos por regimes opressivos e fomentando o estabelecimento de reconciliações que possam contribuir para a democracia e para a paz, se reconciliar

---

<sup>63</sup> John Comaroff e Jean Comaroff (1991): colonização da consciência e consciência da colonização.

compartilhando uma responsabilidade coletiva por crimes que foram cometidos sob a autoridade de seus líderes. O resultado dessa responsabilidade – que permite que as memórias das violações dos direitos humanos incentivem o acúmulo coletivo de experiências para a educação social à ampliação democrática almejada, proporcionando um importante marco para se compreender e promover as práticas que envolvem o trabalho da memória política e da justiça histórica – fora a necessidade de “reparação” (*Wiedergutmachung*).

Tal apelo à reparação, com a roupagem de sincretismo<sup>64</sup> face às formas de devoção tornadas populares no processo colonial, celebração contra-hegemônica católica da “*mea culpa*” frente à diáspora africana e sua “bela teologia”, do batismo imposto às pessoas traficadas, cujos povos colonizados e catequizados, combinaram as religiões de suas pátrias com as que foram impostas a eles, conforme escreveu Richard Schechner (apud LIGIÉRO, 2012, p.53).

O corpo de Cristo qual o corpo de Zumbi, Cristo e Zumbi, ambos rebeldes, insubordinados, mártires, símbolos-matrizes; o primeiro (im)posto colonialmente em condição divina, o segundo (im)posto numa condição de encruzilhada entre o herói e o anti-herói.

O sentido de Zumbi como herói construído pela história oficial abriga o discurso público do nacionalismo, do ufanismo, porém pela crítica a essa vertente, ainda que mártir, aflui insubmissão, subversão, revela contradições do discurso oficial e da formação social brasileira e colonial. É ao dogma do Corpo Místico de Cristo que nesta Missa se justapõe a herança diaspórica do escravismo colonial, “em vez de pão e vinho, o corpo, sangue e suor dos injustiçados”<sup>65</sup>, qual sacrifício, se faz ofertório numa procissão que aos dizeres de dom Zumbi traduz liberdade, responsabilidade e alegria, os dançantes tomam a base, o praticável frontal (Figura 14):



Figura 14 – “Ofertório” da Missa dos Quilombos no Largo do Carmo.  
Fonte: Documentário A missa dos quilombos.

---

<sup>64</sup> Tomo como parâmetro para pensar tal arranjo nominado por “sincretismo” tanto diálogos com o bispo Pedro Casaldáliga, quanto juízos provenientes de Sérgio Figueiredo Ferretti (1995) e Leda Maria Martins (1997).

<sup>65</sup> Fuser (1984)

## V.- OFERTÓRIO

*(Recitado)*

Na cuia das mãos  
trazemos o vinho e o pão,  
a luta e a fé dos irmãos,  
que o Corpo e o Sangue do Cristo serão

*(Recitado)*

O ouro do Milho  
e não o dos Templos,  
o sangue da Cana  
e não dos Engenhos,  
o pranto do Vinho  
no sangue dos Negros,  
o Pão da Partilha  
dos Pobres Libertos.

*(Recitado)*

Trazemos no corpo  
o mel do suor,  
trazemos nos olhos  
a dança da vida,  
trazemos na luta,  
a Morte vencida.  
No peito marcado  
trazemos o Amor.  
Na Páscoa do Filho,  
a Páscoa dos filhos  
recebe, Senhor.

*(Coro-Cantado)*

Trazemos nos olhos,  
as águas dos rios,  
o brilho dos peixes,  
a sombra da mata,  
o orvalho da noite,  
o espanto da caça,  
a dança dos ventos,  
a lua de prata,  
trazemos nos olhos  
o mundo, Senhor!

*(Recitado)*

-Na palma das mãos trazemos o milho,  
a cana cortada, o branco algodão,  
o fumo-resgate, a pinga-refúgio,  
da carne da terra moldamos os potes  
que guardam a água, a flor de alecrim,

no cheiro de incenso, erguemos o fruto  
do nosso trabalho, Senhor! Olorum!

*(Coro-Cantado)*

O som do atabaque  
marcando a cadência  
dos negros batuques  
nas noites imensas  
da África negra,  
da negra Bahia,  
das Minas Gerais,  
os surdos lamentos,  
calados tormentos,  
acolhe Olorum!

*(Recitado)*

-Com a força dos braços lavramos a terra  
cortamos a cana, amarga doçura  
na mesa dos brancos.

- Com a força dos braços cavamos a terra,  
colhemos o ouro que hoje recobre  
a igreja dos brancos.

-Com a força dos braços plantamos na terra,  
o negro café, perene alimento  
do lucro dos brancos.

-Com a força dos braços, o grito entre os dentes,  
a alma em pedaços, erguemos impérios,  
fizemos a América dos filhos dos brancos!

*(Coro-Cantado)*

A brasa dos ferros lavrou-nos na pele,  
lavrou-nos na alma, caminhos de cruz.  
Recusa Olorum o grito, as correntes  
e a voz do feitor, recebe o lamento,  
acolhe a revolta dos negros, Senhor!

*(Recitado)*

-Trazemos no peito  
os santos rosários,  
rosários de penas,  
rosários de fé  
na vida liberta,  
na paz dos quilombos  
de negros e brancos  
vermelhos no sangue.

A Nova Aruanda  
dos filhos do Povo  
acolhe, Olorum!

(*Recitado*)

Recebe, Senhor  
a cabeça cortada  
do Negro Zumbi,  
guerreiro do Povo,  
irmão dos rebeldes  
nascidos aqui,  
do fundo das veias,  
do fundo da raça,  
o pranto dos negros,  
acolhe Senhor!

(*Coro-Cantado*)

Os pés tolerados na roda de samba,  
o corpo domado nos ternos do congo,  
inventam na sombra a nova cadência,  
rompendo cadeias, forçando caminhos,  
ensaíam libertos a marcha do Povo,  
a festa dos negros, acolhe Olorum!

Destaco dois elementos neste momento, o ofertório e a oferenda. O ofertório se faz encruzilhada da labuta, das lutas, da sobrevivência, da insurgência que, entrecruzadas em valor de sacrifício, pranto, a dor tumbeira da travessia e das memórias diaspóricas de segregação afloram como festa, na qual a potestade nominada Olorum é invocada para recusar as pretensões que subalternizam:

Recusa Olorum o grito, as correntes  
e a voz do feitor, recebe o lamento,  
acolhe a revolta dos negros, Senhor!

Da oferenda, “a Morte vencida” e “Na Páscoa do Filho, a Páscoa dos Filhos” a “a cabeça cortada do Negro Zumbi”, a oferta culminante, a cabeça, o *Ori*, que é compreendido na mística nagô como a parte mais importante da pessoa, sua síntese (AUGRAS, 2008, p.60), aquele que acompanha para sempre o seu devoto, a qualquer lugar, que não pode ser separado do corpo (PRANDI, 2001, p.481). Alex Ratts sinaliza (2007, p.63):

Beatriz [Nascimento] burila o termo Ori, como relação entre intelecto e memória, entre cabeça e corpo, entre pessoa e terra, correlação adequada para se interpretar numa única visada restauradora a desumanização do indivíduo negro e suas possibilidades de reconstrução de si, como parte de uma coletividade.

No filme Ori, Beatriz Nascimento e Raquel Gerber agregaram à palavra outros sentidos que

abrangem do indivíduo ao coletivo, da pessoa negra ao movimento negro.

O afazer que perpassa cada verso do cântico e se põe credor do destino, a *cabeça* que, tendo sido separada do corpo, ora é ritualisticamente entregue à potestade:

Recebe, Senhor  
a cabeça cortada  
do Negro Zumbi,  
guerreiro do Povo,  
irmão dos rebeldes  
nascidos aqui,  
do fundo das veias,  
do fundo da raça,  
o pranto dos negros,  
acolhe Senhor!

A potestade reconhecida como “o só Senhor”, nominado Olorum, a quem se louva e se roga salvação cristã, *Hosana*. O cântico, com outra letra, se justapõe a um cântico católico tradicional<sup>66</sup>:

#### **VI.- O SENHOR É SANTO**

*(Coro-Cantado)*

O Senhor é Santo, o Senhor é Santo, o Senhor é Santo.

O Senhor é o só Senhor.

Todos nós somos iguais.

Oxalá o Reino do Pai  
seja sempre o nosso Reino.

O Senhor é Santo...

O Reino nos vem  
em Cristo Rei Salvador.

---

<sup>66</sup> O Senhor é Santo, o Senhor é Santo, o Senhor é Santo  
O Senhor é nosso Deus, o Senhor é nosso Pai  
Que Seu reino de Amor se estenda sobre a terra  
O Senhor é Santo, o Senhor é Santo, o Senhor é Santo  
Bendito o que vem em nome do Senhor  
Bendito o que vem em nome do Senhor  
Hosana, Hosana, Hosana.  
O Senhor é Santo, o Senhor é Santo, o Senhor é Santo  
O Senhor é nosso Deus, o Senhor é nosso Pai  
Que Seu reino de Amor se estenda sobre a terra  
O Senhor é Santo, o Senhor é Santo, o Senhor é Santo  
Bendito o que vem em nome do Senhor  
Bendito o que vem em nome do Senhor  
Hosana, Hosana, Hosana.

O Reino se fez  
no Povo Libertador.  
Hosana, Hosana, Hosana.

O cântico conclama que todos nós somos iguais, e traz três tempos, o da rogativa, o do reino que nos vem, e o de que o reino se fez. Da rogativa, de que

Oxalá o Reino do Pai  
seja sempre o nosso Reino.

O do reino que nos vem, portanto uma construção já em processo da almejada condição de igualdade e fruto de ações do povo libertador, de subalternos organizados<sup>67</sup>. No tempo de que o reino se fez, para a condição atemporal, senão contraditória, pois o tempo presente é o de denúncias e desigualdade, pois o reino atual é mostrado em toda a Missa que é um reino de injustiças e desigualdades, contudo qual processo em construção, permite pensar a possibilidade de que o presente reino que se fez, seja na efetiva aliança de buscar caminhos, de abrir e efetivar caminhos. A rogativa se segue com o “Rito de Paz”, saudando a terra onde vivem as gentes e à esperança: saravá, aiê, abá.

#### **VII.- RITO DA PAZ**

*(Coro - Cantado)*

Saravá, A-i-é, Abá.

A Paz d'Aquele, que é  
nossa Paz!

A Paz, que o Povo fará!

Saravá, A-i-é, Aba!

A louca Esperança  
de ver todo irmão  
caindo na dança da vida,

cantando vencida

toda Escravidão!

Vai ser abolida

a paz da Abolição

que agora temos.

E contra a paz cedida,

a Paz conquistada teremos!!!

Saravá,

do novo Quilombo de amanhã.

A-i-é dessa "festa de todos", que virá!

*(A maneira de um Pregão)*

-Aos treze de maio de mil-oitocentos-e-oitenta-e-oito,

---

<sup>67</sup> Tomo por base Spivak (2003) para pensar sua indagação: se podem falar os subalternos.

nos deram apenas decreto em palavras.  
Mas a Liberdade vamos conquistá-la!  
(*Coro-Cantado*)  
A-i-é,  
a paz d'Aquele,  
que é nossa Paz!  
Abá,  
a Paz que o Povo fará!  
Palmares das lutas da Libertação.  
Palmeiras da Páscoa da Ressurreição.  
Saravá, A-i-é, Abá!!!

O cântico anuncia que será abolida a “paz da Abolição”, que será rasgada a farsa da democracia racial, “e contra a paz cedida, a Paz conquistada teremos”. Pulsa, porém na canção “a paz d’Aquele que é nossa Paz”, se propõem ações coletivas, mas submissão à centralidade do dogma representado pelo mito Cristo, ainda que ressignificado em possíveis assimetrias, mas ocupa e promove a centralidade de significado e valor.

A batida musical, o canto forte, revelam que sob a égide da paz nesta sociedade multirracial há turbulências. Saúda a caminhada pela conquista da liberdade, que nas palavras do bispo Pedro, a resistência evoca solidariedade<sup>68</sup>, evoca participação, a superar sua condição histórica de exclusão e de invisibilidade, e o que foi feito da abolição; que a resistência evoca comunhão, o que, na vida em sociedade, na vida comunitária, é compartilhar dos projetos de superação das adversidades, repartir o compromisso e a esperança, na intenção de superar a indiferença para com os pobres e na intenção da concórdia, como na canção: “Ara ware kosí mi fara” que se traduz por: “Todos unidos num mesmo Corpo”.

Na busca de restituir a condição humana que lhe havia sido negada, negação conforme salientou Abdias do Nascimento sobre a Igreja (1980, p.94), celebra-se o mistério em memória de “a Morte e a Ressurreição do Povo Negro, na Morte e Ressurreição do Cristo”, qual “*renaissance*”<sup>69</sup> neste momento da eucaristia, da transubstanciação:

---

<sup>68</sup> Adriane Hinkel (2011, p.60) destaca: “A solidariedade não é apenas um sentimento ou um festival ou um quadro na sala de jantar. É preciso dar e dar-se. Só é solidário aquele que sofre com os que sofrem, aquele que perde, a favor dos que nada têm, aquele que se arrisca com os que vivem enfrentando o risco diário da morte. (CASALDÁLIGA, apud, Cabestrero, 1994, p. 97).”

<sup>69</sup> Pontuo aqui o sentido do termo “Harlem Renaissance”, este sentido de ressurgimento e ocupação de lugar social, assim como grupo de pressão em prol de um movimento e direção na conquista de direitos.

## VIII.- COMUNHÃO

*(Recitado)*

Bebendo a divina bebida  
do teu Sangue Limpo, Senhor,  
lavamos as marcas da vida,  
libertos na Lei do Amor.

Comendo a carne vivente  
do Teu Corpo morto na Cruz,  
vencemos a Morte insolente  
na vida mais forte, Jesus.  
Nutrindo a luta na Aliança  
e a Marcha em teu novo Maná,  
queremos firmar a Esperança  
da Aruanda que um dia virá.  
Ara ware kosi mi fara.

Todos unidos  
num mesmo Corpo,  
nada no mundo  
nos vencerá.  
Todos unidos em Cristo Jesus.  
Oxalá!

Ara ware kosi mi fara.

*(Solo-M)*

Partilha diária em mesa de irmãos.  
Porque não é livre quem não tem seu pão.

*(Solo-F)*

-Partilha constante, na festa e na dor.  
Porque não é livre quem não sente amor.

*(Solo-M)*

-Partilha fraterna de bantus iguais.  
Porque não é livre quem junta de mais.

*(Solo-F)*

-Partilha de muitos unidos na fé.  
Porque não é livre quem não é o que é.

*(Solo-M)*

-Partilha arriscada de vir a perder.  
Porque não é livre quem teme morrer.

*(Solo-F)*

-Partilha segura da Libertação,  
que o Cristo partilha a Ressurreição.

Ara ware kosi mi fara...

Se por um lado volta-se a reforçar a submissão ao mito de Cristo, interpretado como evangelização, esta sob a roupagem da incuturação. Entretanto este movimento permite dialeticamente fazer-se nele um

outro movimento, como reforço às organizações sem necessariamente estar aparelhado sob o comando da Igreja.

E diz a poética: “Porque não é livre quem teme morrer”, ao Cristo ressuscitado, os oprimidos ressuscitando a anunciar “Aruanda”<sup>70</sup> que um dia virá”, com velas acesas qual procissão. Os atabaques entoam “malembe”, o cântico rogatório do “choro d’ingoma”<sup>71</sup> que aí se canta para Nossa Senhora, e com palavras rogativas a Xangô, cântico por onde perpassam ancestrais construtores da “Esperança Negra”, espíritos de mortos, *egungum*, cuja perspectiva do engajamento extrapola as fronteiras nacionais para dialogar com processos de libertação em curso noutros países<sup>72</sup>, celebra-se a “memória perigosa”, a memória subversiva, na atualização do quilombo. Frei Paulo Cezar Botas faz a leitura, segue-se a litania:

### IX.- LADAINHA

(Leitor) -

Unidos à procura dos quilombos da Libertação,  
celebramos a "memória perigosa" da Páscoa de  
Jesus, comungando a força do seu Corpo  
Ressuscitado. Recolhemos na mesma comunhão o  
trabalho, as lutas, o martírio do Povo Negro de  
todos os tempos e de todos os lugares. E  
invocamos sobre a caminhada, a presença amiga  
dos Santos, das Testemunhas, dos militantes, dos  
Artistas, e de todos os construtores anônimos da  
Esperança Negra.

(Coro-Cantado)

Porque está na hora  
pedimos o auxílio de todos os santos,

---

<sup>70</sup> Sobre o termo Aruanda, destaco as palavras de Isis McElroy: “Segundo o verbete dicionarizado (FERREIRA, 1999, p. 109), Aruanda origina-se do “[...] topônimo Luanda (Angola): céu onde vivem os orixás e entidades afins”. Na filosofia afro-brasileira contemporânea, Aruanda é concebida como um reino extraordinário, o lar mítico dos orixás e dos espíritos superiores da cosmologia do Brasil e do

Congo. Também é uma referência a Luanda, não apenas ao porto São Paulo de Luanda, mas a uma África mítica ancestral, a um paraíso de liberdade e alegria perdidas embora possíveis”.

<sup>71</sup> Leda Maria Martins escreve (1997, p.39): “E foram essas lembranças do passado, esse choro d’ingoma, essa memória fraturada pela desterritorialização do corpo/corpus africano, esses arquivos culturais que fomentaram novas formas rítmicas, melódicas e dançarinas do negro nas longínquas Américas, afrografada, afromatizada pelos gestos da oralitura africana”.

<sup>72</sup> Edmilson de Almeida Pereira (2010, p.21) analisando o poema “Sons para Lumumba”, de Moacyr Félix, publicado em 1966, afirma; “Neste poema, a perspectiva do engajamento cepecista extrapola as fronteiras nacionais para dialogar com processos de libertação em curso noutros países. Nesse caso a trajetória de Patrice Lumumba. Um dos artífices da independência do congo, serve para que o poeta brasileiro demonstre sua necessidade da ação contra forças opressoras”.

chamamos a força dos mortos na luta  
porque está na hora,  
o jeito dos mestres da reza e do canto;  
porque está na hora,  
cantamos malembes pra Nossa Senhora.

*(Coro-Cantado)*

Caô - Cabê em si - lobá

Todos os santos nos vão ajudar!

*(Recitado)*

*(Voz-M)* Zumbi dos Palmares, Patriarca mártir de todos os Quilombos de ontem, de hoje e de amanhã.

*(Voz - F)* Dragão do Mar, Francisco José do Nascimento, João Cândido que a chibata não dobrou, Pedro Ivo sombra dos Praieiros pernambucanos, Angelim dos Cabanos, madeira da Resistência, Isidoro Mártir e todos os rebeldes do Povo, na Terra e no Mar.

*(M)* - José do Patrocínio e todos os pregoeiros da Libertação.

*(F)* - Haussás, Nagôs e Alfaiates da Negra Bahia, e todos os Grupos e movimentos Negros que reivindicam o Futuro.

*(M)* - Arturo Alfonso Schomburg, memória "do Povo sem História", voz libertária do Caribe.

*(F)* - Lumumba, tambor-tempestade da África levantada.

*(M)*- Chimpa-Vita, Beatriz do Congo, bandeira em chamas das negras-coragem, e todas as mães-pretas arrancadas da pedra morta para as lutas da vida! E todas as Marlys das baixadas desmascarando o rosto dos assassinos, e todas as anônimas heróicas comadres negras, eixo fecundo da Sobrevivência da Raça.

*(F)*- Negrinho do Pastoreio, anjo dos vaqueiros das reses perdidas e todos os guias negros das causas do Povo.

*(M)* - Crianças de Soweto e de Atlanta, massacres da prepotência racial, colheita prematura da Juventude Negra.

*(F)* - Santeiro Aleijadinho, entalhador dos Santos do Povo. Luís José da Cunha, filho dos mocambos brasa viva ardendo na carne dos esquecidos.

*(M)*-Louis Armstrong e todos os metais e todas as

cordas e todos os Negros Spirituals da América Negra.

(F)- Amílcar Cabral, pai educador da Liberdade Africana.

(M) - James Meredith, paixão matinal e todos os estudantes dos campus e das ruas que marchais abrindo História.

(F) - Solano Trindade e todos os poetas da madeira, da palavra e da alma negra nunca embranquecida.

(M) - Santo Dias, Companheiro, suor e sangue da Periferia, mártir na cruz das Empresas, e todos os retirantes, lavradores, bóias-frias e operários, construtores do Sindicato livre e da Comunidade Fraterna.

(Coro - *Cantado*) Caô...

(F) - Santos Reis dos presentes da terra e do culto, peregrinos incansáveis à luz da estrela, atrás do Menino.

(M)- Sao Benedito, irmão acolhedor dos pedidos dos Pobres.

(F)- Santo Agostinho, mente e coração da Africa Mãe.

(M)- Sao Martinho de Lima, porteiro solícito da América Negra.

(F)- Santa Efigênia, discípula do Apóstolo e congregadora de virgens.

(M)- Sao Pedro Claver, escravo fraterno dos escravos negros.

(F)- Sao Gonçalo de Amarante, peregrino e evangelizador dos Pobres.

(M)- Sao Cosme e Damião, curadores do povo sofredor.

(F)- Valência Cano, mártir bom pastor do Litoral Negro, Irmão Lourenço de Nossa Senhora, garimpeiro do Evangelho, ermitão da Comunidade, Frei Gregório de José Maria, deportado para o Amazonas, Padre Canabarro, vigário comprometido no Sul e todos os pastores, romeiros, missionários, ermitães e confrades devotados ao pranto e à Esperança do Povo Negro.

(M)- Santo Onofre, anacoreta da longa solidão.

(F)- Carlos Lwanga e companheiros mártires de

Uganda.

(M)-Martim Luther King, pastor na vida e na morte, voz permanente da marcha da Libertação e todos os mártires da Paz perseguida.

(Coro - Cantado)

Caô..

A “Ladainha” se põe a conclamar aos santos, aos mortos na luta, à ancestralidade, aos mestres, e declara: “Zumbi dos Palmares, Patriarca mártir de todos os Quilombos de ontem, de hoje e de amanhã”, nomina Zumbi como patriarca dos “Rebeldes do Povo, na Terra e no Mar”, toma o quilombo como ícone contra as opressões, atravessa a concepção colonial de “toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (NASCIMENTO, B. 2008, p.77-78). O deslocamento da metáfora “quilombo” ultrapassa a existência de ranchos e pilões com a presença de cativos fugidos nessas aglomerações, também compostas por outras categorias sociais, a exemplo de indígenas e brancos pobres, aproximados pela mesma categoria de desclassificação social<sup>73</sup>, e atualizado enquanto “quilombos de serviços”, e acrescentados de “classes perigosas”, em “todos os Grupos e movimentos Negros que reivindicam o Futuro”, insubordinados, glorifica a “recusa combativa”<sup>74</sup> histórica dos oprimidos em aceitar a sua marginalidade terminal dentro do capitalismo global.

A “Ladainha” entrecruza épocas e eventos, transita por entre ícones eleitos como referência política e poética da estratégia da inculturação, resistências e solidariedades contra-hegemônicas transnacionais, transpõe a religião, traz nomes ainda incomuns à comunidade que acompanha a Missa, articula vozes, conforme pode ser percebido no quadro referencial a seguir, Quadro 2:

Referências de resistência por citação.			
Nome	Evento	Lugar	Época
Zumbi dos Palmares <sup>75</sup>	Quilombo dos Palmares	Capitania de Pernambuco	1655-1695 *1580-1710
Dragão do Mar, Francisco José do	Greves dos Jangadeiros/	Ceará	1839-1914 *1881

<sup>73</sup> Ana Lúcia Duarte Lanna (1997).

<sup>74</sup> O termo tomo originalmente de Mike Davis (2006), apropriado por Marina Henriques Coutinho (2012), para pensar a resistência dos novos pobres urbanos a aceitar a sua marginalidade terminal e imposições da demografia estratégica dentro do capitalismo global. Recusa que pode assumir formas um tanto atávicas, quanto vanguardistas, que está nas ruas, nos esgotos, nos arranha-céus e aglomerações de casas que formam as cidades alquebradas do mundo (DAVIS, 2006).

<sup>75</sup> Batizado Francisco.

Nascimento <sup>76</sup>	Movimento Abolicionista no Ceará		
João Cândido <sup>77</sup>	Revolta da Chibata	Rio de Janeiro	1880-1969 *1910 <sup>78</sup>
Pedro Ivo <sup>79</sup>	Revolta Praieira	Província de Pernambuco	? - 1852 *1848-1852
Angelim dos Cabanos <sup>80</sup>	Cabanagem	Província do Grão Pará	1814-1882 *1835-1840
Isidoro Mártir <sup>81</sup>	Intolerância religiosa	Congo Belga	1885/1887(?) - 1909
José do Patrocínio <sup>82</sup>	Movimento abolicionista e republicano	Rio de Janeiro	1853-1905
Haussás	Revolta dos Malês	Salvador	1835
Nagôs	Revolta dos Malês	Salvador	1835
Alfaiates	Revolta dos Alfaiates; Conjuração Baiana;	Salvador	1798
Arturo Alfonso Schomburg	Afro-portorriquenho adogado pela independência de Cuba e Porto Rico da Espanha; Harlem Renaissance.	Estados Unidos; Caribe	1874-1938
Lumumba, Patrice Émery Lumumba <sup>83</sup>	Libertação do Congo <sup>84</sup>	República do Congo	1925-1961
Chimpa-Vita, Beatriz do Congo <sup>85</sup>	Antonianismo	Reino do Kongo, em Angola	?1684-1706
Marlys da Baixada <sup>86</sup>	Denuncia policiais militares assassinos	Vila Paulina/Rio de Janeiro	1979 (sequestro e assassinato do seu irmão pelos PM) *Nascida em 1954

<sup>76</sup> Também conhecido por Chico da Matilde.

<sup>77</sup> João Cândido Felisberto, também conhecido por “Almirante Negro”.

<sup>78</sup> Embora datada em 1910, tal evento se desenrola em questões de anistia e reconhecimento oficial, tensões entre homenagens, boicotes e proibições da Marinha Brasileira até os dias atuais.

<sup>79</sup> Pedro Ivo Veloso da Silveira, embora a Insurreição Praieira dure de 1848-50, sua resistência vai até sua morte, em alto mar, quando, escondido, deixava o Brasil rumo Europa.

<sup>80</sup> Eduardo Angelim, nascido Eduardo Francisco Nogueira.

<sup>81</sup> Pedreiro Isidore Bakanja, beatificado em 1994.

<sup>82</sup> José Carlos do Patrocínio.

<sup>83</sup> Nascido: Élias Okit'Asombo

<sup>84</sup> Libertação do Congo contra a dominação colonial belga.

<sup>85</sup> Grafia feita pelos padres capuchinhos italianos, que a queimaram junto com seu filho recém nascido em 1706: Dona Beatriz Kimpa Vita.

<sup>86</sup> Toma por referência a Marli Pereira Soares. Paradeiro desconhecido até os dias atuais. (SOARES; ROCHA; MORAES, 1981)

Negrinho do Pastoreio	Personagem do folclore afro-brasileiro	Rio Grande do Sul	s/d
Crianças de Soweto	Levantes de Soweto	Johanesburgo/ África do Sul	1976
Crianças de Atlanta	<i>Massacre decrianças negrasem Atlanta</i>	Atlanta/ Estados Unidos	1979-1981
Santeiro Aleijadinho <sup>87</sup>	Artista barroco	Ouro Preto	?1730-1814
Luis José da Cunha <sup>88</sup>	Ação Libertadora Nacional	(Clandestinidade) Brasil	1943-1973
Louis Daniel Armstrong	Artista e ativista político	Estados Unidos	1901-1971
Negros Spirituals da América Negra	Gênero musical: canções de trabalho, hinos cristãos, cânticos negros	Estados Unidos	Desde o século XVIII
Amilcar Cabral	Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGCV)	Guiné Bissau	1924-1973
James Meredith	Movimento dos Direitos Civis	Estados Unidos	Nascimento em 1933
Solano Trindade	Artista	Rio de Janeiro	1908-1974
Santo Dias da Silva	Operário	São Paulo	1942-1979
Santos Reis	Tradição religiosa cristã	Crescente Fértil	Associados ao nascimento de Jesus Cristo
São Benedito	Santo na tradição católica e venerado em tradições afro-brasileiras	Itália	1524-1589
Santo Agostinho	Filósofo e santo na tradição católica	Argélia	354-430
São Martinho de Lima	Dominicano e santo na tradição católica	Peru	1579-1639
Santa Efigênia	Santa na tradição católica	Etiópia	Século I
São Pedro Claver	Inaciano, santo na tradição católica, venerado pela Igreja Luterana	Espanha/Colômbia	1580-1654
São Gonçalo do Amarante <sup>89</sup>	Pregador dominicano, beato,	Portugal	1187-1262

<sup>87</sup> Antonio Francisco Lisboa.

<sup>88</sup> Codinomes (viveu na clandestinidade durante a ditadura militar): Gomes, Crioulo, David, Gastão, Ivo, Buche, Antônio dos Santos Oliveira, José Mendonça dos Santos

	considerado santo na tradição católica popular		
São Cosme e Damião	Santos gêmeos na tradição católica e ortodoxa, venerados em tradições afro-brasileiras	?Arábia/Síria	?-303
Gerardo Valência Cano	Sacerdote missionário	Colômbia	1917-1972
Irmão Lourenço de Nossa Senhora <sup>90</sup>	Ordem Terceira de São Francisco da Penitência	Minas Gerais	?-1819
Frei Gregório de José Maria	Insurreição de Queimados	Espírito Santo	1849
Padre Canabarro <sup>91</sup>	Revolução Farroupilha	Rio de Janeiro/ Rio Grande do Sul	1788-1865
Santo Onofre	Eremita, santo na tradição católica e ortodoxa	Etiópia-Síria	?320-?400
Carlos Lwanga	Santo católico, patrono das vítimas de tortura	Uganda	1860 (1865?)-1886
Marting Luther King	Movimento dos Direitos Civis	Estados Unidos	1929-1968
Nossa Senhora	Representação de Maria, mãe de Jesus, venerada por Igrejas cristãs Católica, Ortodoxa, Luterana e Anglicana.	Império Romano	?

Quadro 2 - Referências de resistência por citação.

Fonte: Augusto Marcos Fagundes Oliveira - Êxodos e encruzilhadas da Missa dos Quilombos.

Tendo feito a *dulia* – culto aos santos - faz-se a *hiperdulia*, honra à Maria, por sua condição de “Mãe de Jesus”, segue-se da *ladainha* em súplica para a louvação a Nossa Senhora, Maria, chamada aqui *Mariama*<sup>92</sup>, e que, enegrecida, se avizinha de tantas e se diviniza em cada avanço dos seus versos, desde “*Iya ô*”, ao ápice como a católica “*Negra Aparecida*”, como um movimento libertador, emancipador. Todo o movimento é feito sem protagonismo feminino, obedece a hierarquia

<sup>89</sup> Seu culto no Brasil, mais especificamente na Bahia, em fins do século XIX e início do XX, chega a se mesclar com o culto do Nosso Senhor do Bonfim.

<sup>90</sup> Fundador do Santuário do Caraça, onde se gravou o disco LP da Missa dos Quilombos.

<sup>91</sup> Nascido Francisco das Chagas Martins Ávila e Sousa.

<sup>92</sup> Nominção *Mariama* é aqui tomada por referência do grego *koiné*, ou grego bíblico, ou grego do Novo Testamento, sua compilação original.

católica e masculina que tece o enredo, as vozes femininas não fazem parte da condução central da Missa, elas se acoplam a um conjunto cênico e sonoro, como câoro ou parte integrante da recitação, não há a assunção de uma figura de sacerdotisa, quiçá de Yalorixá na proposta desta inculturação. O cântico é puxado pelos atabaques, rítmica alegre do batuque:

### **X.- LOUVAÇÃO A MARIAMA**

*(Coro-Cantado)*

- Mariama,  
Iya, Iya, ô,  
Mãe do Bom Senhor!  
Maria Mulata,  
Maria daquela  
colônia favela,  
que foi Nazaré.  
Morena formosa,  
Mater dolorosa,  
Sinhá vitoriosa,  
Rosário dos pretos mistérios da Fé.  
Mãe do Santo, Santa,  
Comadre de tantas,  
liberta mulhé...  
Pobre do Presépio, Forte do Calvário,  
Saravá da Páscoa de Ressurreição,  
Roseira e corrente do nosso Rosário,  
Fiel Companheira da Libertação.  
Por teu Ventre Livre, que é o verdadeiro,  
pois nos gera livres no Libertador,  
acalanta o Povo que está em cativoiro,  
Mucama Senhora e Mãe do Senhor.  
Canta sobre o Morro tua Profecia,  
que derruba os ricos e os grandes, Maria.  
Ergue os submetidos, marca os renegados.  
samba na alegria dos pés congregados.  
Encoraja os gritos, acende os olhares,  
ajunta os escravos em novos Palmares.  
Desce novamente às redes da vida  
do teu Povo Negro, Negra Aparecida!!!

O bispo Pedro comenta que a mulher, a condição feminina, ela é plural, e assim como Maria gerou Jesus Cristo, a mulher é geradora, produtora de pessoas, mesmo que a mulher não seja progenitora biologicamente falando, e esta mulher ela é um dos eixos de sustentação dos quilombos antigos e novos, pela divisão do trabalho, pela condição de companheira

e cidadã, a condição de companhia, de autonomia, de cidadania. Salienta que é como o pão diário, material e simbolicamente, sempre presente, ou sempre necessário. Diz que o culto à Maria está imerso em dois espaços contraditórios: o espaço da colonialidade, a Igreja oficial e os grupos hegemônicos, e o espaço da libertação, os pobres e marginalizados da região<sup>93</sup>.

Se a *Via Crucis* pontua o sacrifício e a ressurreição, nesta missa, a escravidão colonial e suas ramificações pontuam o sacrifício e o ressurgir dos oprimidos. As palavras, oprimidos e ressurgir, ganham destaque pelo fato de que os oprimidos deixam de ser vítimas para se organizarem com vistas a superar opressões, assumindo-se como sujeitos de direitos e de luta por direitos.

Se o banzo implica a saudade do seu lugar e de sua gente, nesta celebração evoca-se a “Negra Utopia do novo PALMARES na só Casa Grande dos filhos do Pai”, a esperança, a marcha ao utópico novo Palmares, puxada ao som dos couros dos atabaques e de recitações, em cujo discurso se propõe organizar-se sob a direção católica, ou sob a missão católica, mas que, também precisa ser considerada que, ao se organizarem os subalternos, podem afuir daí modelos de autopoiesis:

#### **XI.- MARCHA FINAL (DE BANZO E DE ESPERANÇA)**

*(Recitado)*

-Banzo da Terra que será nossa,  
banzo de todos na Liberdade,  
banzo da vida que vai ser outra,  
banzo do Reino, maior saudade,  
saudade em luta do Amanhã,  
vontade da Aruanda que um dia virá!  
Saudade da Terra e dos Céus,  
o banzo do Homem, saudade de Deus.

*(Recitado)*

- Trancados na Noite, Milênios afora  
forçamos agora, as portas do Dia.  
Faremos um Povo de igual Rebeldia.  
Faremos um Povo de bantus iguais.  
Faremos de todos os lares  
fraternas senzalas, sem mais.  
Faremos a Negra Utopia

---

<sup>93</sup> Esta condição de “espaços contraditórios” no culto à Maria também pode ser lida em Héctor Laporta (2014), salienta que tal culto perturba a ordem colonial e transgrediu dogmas e políticas da Igreja Católica. Tal devoção rompe com as imposições de valores coloniais, como poder, raça e língua, subverte a doutrina católica, etende a sair do controle do espaço físico da igreja.

do novo PALMARES  
na só Casa Grande dos filhos do Pai.  
Os Negros da África,  
os afros da América,  
os Negros do Mundo,  
na Aliança com todos os Pobres da Terra.  
Seremos o Povo dos Povos:  
Povo resgatado,  
Povo aquilombado,  
livre de senhores,  
de ninguém escravo,  
senhores de nós,  
irmãos de senhores,  
filhos do Senhor!  
*(Recitado)*  
Sendo Negro o Negro,  
sendo índio o índio,  
sendo cada um  
como nos tem feito  
a mão de Olorum.  
*(Recitado)*  
Seremos Zumbis, construtores  
dos novos QUILOMBOS queridos.  
Nos muros remidos  
da nossa Cidade,  
nos Campos, por fim repartidos,  
na Igreja do Rei,  
de novo do Povo,  
seremos a Lei  
da nova Irmandade.  
Iremos vestidos  
das palmas da Vida.  
Teremos a cor da Igualdade.  
Seremos a exata medida  
da humana feliz Dignidade.  
Berimbaus da Páscoa marcarão o pé,  
o pé quilombola do novo Toré.  
Pela Terra inteira  
juntos dançaremos  
nossa Capoeira.  
Seremos bandeira,  
seremos foliões.  
No Novo Israel plantaremos  
as tendas dos filhos do Santo.

Os prantos, os gritos,  
unidos num canto  
de irmãos corações,  
na luta e na festa do ano inteiro.

*(Recitado)*

- No rosto de todos os homens sinceros,  
a marca da tribo de Deus,  
o Sangue sinal do Cordeiro.

*(Recitado)*

E à espera do nosso Quilombo total  
-o alto Quilombo dos céus-,  
os braços erguidos, os Povos unidos  
serão a muralha ao Medo e ao Mal,  
serão valhacouto da Aurora desperta  
nos olhos do Povo,  
da Terra liberta  
no QUILOMBO NOVO!!!

Os “novos QUILOMBOS” pensados numa perspectiva de reforma agrária e urbana, marcados ritmicamente pelos “Berimbaus da Páscoa” – a figura que direciona tomada da mística católica, quiçá cristã – e que, ciente desta configuração, pontua ampliar como “*renaissance*”, pois, o fim da quaresma é marcado também pelo reabrir dos terreiros nas comunidades de fé de matriz afro-brasileira.

Assim como no canto “Em Nome de Deus” clamou-se em “Em nome do Espírito Santo, bandeira do canto do negro folião”, agora, na “Marcha Final (De Banzo e de Esperança)” se canta “Seremos bandeira, seremos foliões” como preparativo para a pretensa marcha final, com valores demarcados cristãos, ocidentais justapostos sobre referências afro-ameríndias: banzo; aruanda; bantus; senzalas; Palmares; África; Olorum; Zumbis; Quilombos; berimbaus; e o “novo Toré”. O sentido de Toré que emerge enquanto canto-dança de ajuntamento nos processos de etnogênese indígena no Nordeste brasileiro, que congrega recomposições identitárias e lutas por direitos, cujos gritos e prantos se transmutam em canto e festa, em ceia onde se celebra a vida, as cicatrizes da vida enquanto “valhacouto da Aurora desperta”.

Os aspectos étnicos se veem mesclados num aparato ideológico de luta de classes, e tal aparato sob a égide messiânica da fé cristã e práxis histórica através das articulações das CEBs, na valorização das massas, e – acrescento o pensamento de José Comblin (1981, p.811-812) na valorização das instituições e das tradições eclesiásticas, graças às quais a Igreja tem existência histórica e capacidade de agir, e parte de uma leitura não crítica da Bíblia, que a reificam como Palavra. Cabe aqui

retomar o pensamento de Eduardo Hoornaert ao indagar “A Missa dos Quilombos chegou tarde demais?” (1981, p.818), de que até hoje só temos tipologias acerca da assim chamada “religiosidade popular” mas falta um mergulho mais profundo e mais “compreensivo”, que só um diálogo cultural em toda a profundidade no nível dos problemas existenciais pode fazer com que se compreenda o significado dos significantes da religião dos “quilombolas” de nossos mundos subterrâneos; mergulho este que não teria sido feito com esta Missa, que a inculturação não dá conta, e que, ainda implica evangelizar as culturas autóctones e aquelas afro-americanas<sup>94</sup>.

O próximo passo da Missa, a “Invocação à Mariama”, é executado por dom Hélder Câmara enquanto saudação, abençoando e se despedindo, levando a ideia de missa, enquanto bênção e missão católica, componentes do seu rito final.

A fala de dom Hélder, carinhosamente reconhecido pelos seus pares populares como “o Dom”, vem reforçar o pólo do carisma, falando pelos pobres, mesclando aspectos étnicos à pobreza:

#### **INVOCAÇÃO À MARIAMA**

Mariama, Nossa Senhora, mãe de Cristo e mãe dos homens!

Mariama, mãe dos homens de todas as raças, de todas as cores, de todos os cantos da Terra. Pede a teu filho que esta festa não termine aqui, a marcha final vai ser linda de viver.

Mas é importante, Mariama, que a igreja de teu filho não fique em palavras, não fique em aplausos. O importante é que a CNBB, a Conferência dos Bispos, embarque de cheio na causa dos negros. Como entrou de cheio na pastoral da terra e na pastoral dos índios.

Não basta pedir perdão pelos erros de ontem. É preciso acertar o passo de hoje sem ligar ao que disserem. Claro que dirão, Mariama, que é política, que é subversão, que é comunismo. É Evangelho de Cristo, Mariama!

Mariama, mãe querida, problema de negro acaba se ligando com todos os grandes problemas humanos. Com todos os absurdos contra a

---

<sup>94</sup> Leonardo Boff discorre sobre a condição de evangelizar a partir da autonomia das culturas (1992, p.36). Indago se é pensar “autonomia”, quando se propõe, ainda que, com a justificativa de assumir e apoiar lutas de grupos subalternos, a heteronomia da evangelização, de um “cristianismo de rosto moreno” (1992, p.117).

humanidade, contra todas as injustiças e opressões.

Mariama, que se acabe, mas se acabe mesmo a maldita fabricação de armas. O mundo precisa fabricar é paz.

Basta de injustiças! Basta de uns sem saber o que fazer com tanta terra e milhões sem um palmo de terra onde morar. Basta de uns tendo que vomitar para comer mais e 50 milhões morrendo de fome num só ano. Basta de uns com empresas se derramando pelo mundo todo e milhões sem um canto onde ganhar o pão de cada dia.

Mariama, Nossa Senhora, mãe querida, nem precisa ir tão longe, como no teu hino. Nem precisa que os ricos saiam de mãos vazias e os pobres de mãos cheias. Nem pobre, nem rico!

Nada de escravo de hoje ser senhor de escravos amanhã. Basta de escravos! Um mundo sem senhores e sem escravos. Um mundo de irmãos. De irmãos não só de nome e de mentira. De irmãos de verdade, Mariama!

A fraternidade humana é conclamada no discurso do “Dom”no sentido do repartir o pão, do acolher e estar junto aos oprimidos, na perspectiva de mesclar evangelho popular às variantes culturais que marcam diferenças, pois vai mais que pensar o catolicismo popular em movimento, é pensa-lo na mediação com o catolicismo negro e com as religiões de matriz afro-brasileira, atrelado, porém à CNBB.

Dialeticamente o discurso põe a Igreja na possibilidade de fomentar a caminhada de grupos oprimidos, à causa dos negros, como entrou na pastoral dos índios e na pastoral da terra.

Uma reflexão se faz entre o fazer pastoral e o fazer “da causa do próprio grupo”; o pastoral, mesmo que parta do jogo de interesses das comunidades, tem um mentor externo que é a Igreja, que auxilia na articulação, e tenta mediar as tensões, avanços e recuos; o “da causa do próprio grupo” implica mais que mediar e apoiar, contudo reconhecer o empoderamento ou protagonismo e a autopoiesis destes agentes sociais, da alteridade, sem necessariamente enquadrá-lo na igreja ou salão paroquial, sem territorializá-lo.

Mais que reconhecer os subalternos na sua pobreza, fome e falta de terra, o discurso sinaliza como potência pastoral reconhecer outros pastoreios na diversidade humana, na luta “contra todas as injustiças e opressões”. Aflora uma indagação: como reconhecer a autonomia do

Outro ao seguir os passos do ide aos quatro cantos do mundo e prega o evangelho, mesmo sendo um novo evangelho?

Encerra-se a celebração com os cantos de despedida, “Pai Grande” e “Ony Saruê”, o primeiro se inicia com as bases nos sopros e cordas e na vocalise de a “Marcha Final”. Entretanto em sua condição de Missa indago o sentido da alteridade, se em “Pai Grande” se diz “minha gente é esa agora”, qual deixou de ser? Seria conversão cristã? Ou, se não excluímos, qual entrocamento permitiu mudar a referência de “minha gente”? Seria o desvelamento da democracia racial transmutado em poética ao se cantar “um amor tão longe de mentiras”?

Outro detalhe ao se indagar(as) simetrias desta alteridade, está no ato de se cantar e se registrar na escrita “Saruê”, ao invés de “Saurê”.

Vejam os cânticos:

PAI GRANDE<sup>95</sup>

(solo)

...Pra onde eu vim  
não vou chorar  
já não quero ir mais embora  
minha gente é essa agora  
se estou aqui,  
trouxe de lá  
um amor tão longe de mentiras  
quero a quem quiser me amar...

ONY SARUÊ<sup>96</sup>

(solo)

Ony Saruê Saú Wajé  
Ony Saruê Obéri Oman  
Ony Saruê Ê  
Saú Wajé  
Ony Saruê Obéri Oman

Bába Saruê Saú Wajé

Bába Saruê Obéri Oman

---

<sup>95</sup> Autoria de Milton Nascimento

<sup>96</sup> Embora se demarque que é solo, é cantado em duo, com vozes masculina e feminina. Saliento que o canto da tradição religiosa afro-brasileira é Ony Saurê. Abril Coleções (2012, p.44): Folclore Afro-Brasileiro (Adaptação – Negreiros/ texto em Yorubá transcrito para a fonética portuguesa). Traduz-se como:

Oxalá (Pai) está em todos os lugares

Entra e abençoa

Nosso Pai

Está em nós.

Bába Saruê Ê  
Sáú Wajé  
Bába Saruê Obéri Oman.

A missa se encerrara enquanto ritual, sua mensagem e liturgia, seu discurso público, demarcaram um contexto histórico. Considerada subversiva, insurrecta, ela mesma era e seria palco de tensões, revivia o “perigo negro”<sup>97</sup>, assumia tensões quanto à ideia de homogeneidade da Igreja, de harmonia da potestade da Igreja, da democracia racial brasileira e da ordem militar em vigor no país. A Missa serviria de justificativa, que a elite dominante vaticana e a brasileira mista entre o catolicismo e a ditadura militar precisavam para conter e disciplinar as classes perigosas e seus arautos. A Missa se aquilombava, e permite através dela pensar que “é a Diáspora Negra dizendo que sobreviveu e sobreviverá, superando cicatrizes, que assinalaram sua dramática trajetória trazendo nas mãos o livro”<sup>98</sup>.

## **2.2 Tensões e articulações: de vozes ocultas e públicas**

A Missa se fez liminar e propunha deixar de ser conversão, para se tornar conversação e consciência na encruzilhada cultural, e nesta encruzilhada ecoam vozes e movimento onde antes parecia haver silêncio cooptado pela democracia racial e só contemplação devota. Onde antes o discurso declarado da missa se fazia mormente acomodatório, que os subordinados aceitassem quiçá providencialmente o domínio e a autoridade, foi promovido uma ruptura pública<sup>99</sup>. Ainda no ano de 1978 Abdias do Nascimento<sup>100</sup>, quando indagado sobre o Brasil no movimento pan-africano, o significado da experiência da “República de Palmares” e a presença/ausência de negros quando se discute redemocratização do país, já alertava que:

O negro brasileiro construiu este país, fundou este país econômica e culturalmente. O negro brasileiro precisa informar-se sobre a luta pan-africana, pois, quando ele tiver acesso à representatividade e ao poder, este país será uma grande nação e significará a descolonização cultural total do homem brasileiro. O caminho para isso é retomar a inspiração africana e ver a

---

<sup>97</sup> Sússekind apud Reis (2008, p.148). A ideia do “perigo negro” é aprofundada no quarto capítulo desta tese.

<sup>98</sup> Cadernos Negros nº1 [1978] apud Souza (2006, p.106).

<sup>99</sup> James Scott (2004, p.24-29)

<sup>100</sup> Revista Veja: entrevista Abdias do Nascimento, “Nossos negros solitários” – por Mirna Grzych, 28 de junho de 1978.

nossa experiência histórica e cultural, dando a elas a dimensão das exigências contemporâneas. Se não quiser sair de uma camisa-de-força e cair em outra, o movimento negro tem de ter os instrumentos de definição e de criação de suas próprias instituições, de seu futuro. Porque, até hoje, o negro tem sido simplesmente manipulado, quando é convocado, estimulado ou inspirado por interesses de partidos, associações, etc. na África – e no Brasil com a República de Palmares –, temos modelos mais antigos e eficientes que os apresentados pelo mundo ocidental. Não creio, portanto, que seja de interesse do negro usar definições ideológicas criadas para outros contextos históricos, e outras experiências culturais, quando existem soluções altamente elaboradas em sua própria história. (...)

A experiência de Palmares e de todos os quilombolas é a mesma das formas tradicionais de governo criadas na África, baseadas no consenso, na democracia e na solidariedade. O desconhecimento de que o quilombo, por exemplo, não era um mero “reduto de negros fugidos”, mas sim uma recriação brasileira de um modelo africano muito mais antigo e revolucionário que qualquer modelo apresentado pelo mundo ocidental, joga o afro-brasileiro num processo de anomia e desintegração. Não se estuda ainda no Brasil a história da civilização negra e africana, o que confirma mais uma vez a colonização cultural que somos vítimas.(...)

É que bombardeado pelas definições de que “aqui não há problemas de discriminação; aqui a questão é econômica; aqui está sendo construída uma nova civilização, um novo tipo étnico” – todas essas baboseiras que são instrumentos de subordinação, formas de fazer o negro jamais despertar como ser político, com reivindicações específicas –, o negro continua sem voz. Para ele não há hora de falar, expor, discutir. Ele permanece sempre na posição de espectador, de claqué: é o que vota, mas não o que participa. São mistificações que nós temos de desmascarar. A contribuição que posso dar para a construção de

um Brasil realmente democrático é chamar a atenção para esse problema. O negro tem de estar presente; tem de assumir a liderança; perder o medo de repudiar esses falsos conceitos.

A Missa potencializara encontros, diálogos ao fim do AI-5, “quando submissão desaparece e desafio aberto surge, nos encontramos ante um momento raro e perigoso nas relações de poder”<sup>101</sup>, contudo setores do Movimento Negro indagavam se a Missa não ocupava, naquele momento raro e perigoso, uma outra e potente camisa-de-força moldada em poder brando, questionava-se: o discurso missal viria instaurar qual poder ou poderes?

Escreveu Florentina da Silva Souza (2006, p.57):

Se o discurso é um meio de instauração do poder, a desautorização e a ruptura com um certo tipo de discurso promoverão abalo nas estruturas discursivas e nas malhas do poder. Minar as bases desses discursos, mediante a produção de contradiscursos que apontem seu caráter unilateral e tendencioso, do quilombo enquanto deslocamento constitui-se em forma de resistência e também de evidenciar o desejo de galgar acesso às instâncias de poder.

Para pensar o discurso público da Missa recorro às palavras da autora supracitada (2006, p.106): “a escravidão não será apagada ou “esquecida” pela história, mas deverá ser revista com ênfase nos momentos de rebelião e revolta, contestando a imagem predominantemente divulgada do negro submisso e afeito à vida escrava”. Tal discurso público revelaria tensões, tanto no contexto eclesial, quanto no contexto do regime militar ao qual estávamos submetidos. Através de resistência e oposição era descortinada a colonialidade, esta que, na linguagem de Mignolo (2003, p.60):

A complexa articulação de forças, de vozes ouvidas ou apagadas, de memórias compactas ou fraturadas, de histórias contadas desde um só lado, que suprimiram outras memórias e de histórias que se contaram e contam desde a dupla consciência<sup>102</sup> que gera a diferença colonial.

---

<sup>101</sup> James Scott (2004, p.29)

<sup>102</sup> Sobre “dupla consciência”, saliento, o conceito emerge de W.E.B. Du Bois [tradução livre]: “Após o egípcio e o indiano, o grego e o romano, o germânico e o mongol, o negro é uma espécie desértico filho, nascido com um véu, e dotado de segunda visão neste mundo americano, um mundo que não lhe concede verdadeira autoconsciência, mas o deixava a si mesmo através

Da ambiência do regime ditatorial, a Igreja católica<sup>103</sup>, cuja atuação jamais se deu de maneira homogênea, e que, apoiando oficialmente os golpistas, através da CNBB agradecera aos militares por salvarem o país, em 1964, setores hegemônicos da Igreja promoveram as “Marchas da Família com Deus pela Liberdade”<sup>104</sup>.

A Igreja trazia posições contraditórias dentro do episcopado, diversas regionais criadas pós-64 se tornaram importantes foros para estimular o debate sobre questões sociais e respostas pastorais a estas questões; os bispos que apoiavam o Movimento de Educação de Base (MEB) e a Ação Católica Operária (ACO), que decidiram pela opção preferencial pelos pobres sofreram confisco de documentos e campanhas difamatórias por parte dos militares e seus simpatizantes, inclusive de setores da direita católica, chegando aos extremos de prisão, assassinato ou expulsão do país.

Durante os anos de chumbo, ocorria de presos vulgarmente tidos por “materialistas”, “comunistas comedores de criancinhas”, solicitarem realização de missas, as quais, nem sempre eram autorizadas. Um dos motivos de incrementar o ritual religioso era reforçar solidariedade e tomar consciência das condições dos companheiros resistentes e aprisionados nos porões da Ditadura, se, se cria ser a religião ópio do

---

darevelação do outomundo.É uma sensaçãopeculiar, essa dupla consciência, esta sensação de sempreolhar parasi mesmoatravés dosolhos dos outros,de medira sua alma coma fitade um mundoque olha com divertido desprezoe piedade.Sente-se estaduplicidade, -um americano,um negro; duas almas, doispensamentos, doisesforços inconciliáveis; doisideais em guerraemum só corposcuro,cuja forçatenaz apenaso impede dese dilacerar”.(1903, p.4)

<sup>103</sup> Tomo por referência Michel Löwy (1998), Scott Mainwaring (2004) e Paulo César Gomes (2014).

<sup>104</sup> As “Marchas” foram série de passeatas ocorridas entre 19 de março e 8 de junho de 1964 sob o slogan “Deus, Pátria e Família”, de caráter conservador, anticomunista, a princípio pediam a deposição de Jango, posteriormente, com o nome de “Marcha da Vitória”, agradeciam pela intervenção militar. A ideia de “mostrar que o povo repudia o comunismo e defende a pátria, a família e a propriedade” partiu do deputado federal Cunha Bueno, do Partido Social Democrático, inspirou-se no padre Peyton, orador que veio dos Estados Unidos acompanhado de um agente da CIA, para rezar missa pela televisão contra as “manobras vermelhas”, sob o lema: “Família que reza unida, permanece unida”. Cunha Bueno procurou empresários e o vice-governador Laudo Natel [São Paulo]. O governador Adhemar de Barros arrecadou dinheiro para comprar caminhões para a Força Pública e garantir a ordem da Marcha. Natel recomendou uma pessoa respeitada, a freira Ana de Lourdes, neta de Rui Barbosa, para arremeter lideranças femininas. A manifestação se chamaria Marcha de Desagravo ao Santo Rosário, mas Adhemar sabiamente ponderou que o nome excluía outras religiões, não era hora para “dividir”. Congregou grupos sociais e organizações diversas, incluindo empresariado, ruralistas, religiosos, agrupamentos e associações de mulheres, setores políticos e da imprensa, além da Federação das Indústrias de São Paulo (FIESP), Cruzada do Rosário pela Família, Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais (IPES) e Instituto Brasileiro de Ação Democrática (IBAD). (CAROS AMIGOS, 2007, p.25)

povo, neste processo se usava esta condição para subverter o sistema dentro dele: “as celebrações não como intuito de religiosidade, mas forma de que as pessoas pudessem falar oferecendo queixas, a preocupação em estar juntos, em amenizar aquela realidade cáustica, ver companheiros, se movimentar, fechar história com companheiros”<sup>105</sup>. Aos adeptos da opção preferencial pelos pobres, informou o bispo Pedro, havia necessidade em se resgatar os “Cristos anônimos”<sup>106</sup>. Escreveu Paulo César Gomes (2014) que diversos bispos estiveram no foco da “comunidade de informações”<sup>107</sup> entre os anos 1970 e 1980, sendo seu apogeu entre 1977-80, os bispos mais “perigosos” mereciam um tratamento específico, que resultava em dossiês pormenorizados sobre sua atuação, a exemplo de dom Hélder Câmara, dom Paulo Evaristo Arns, dom Ivo Lorscheiter, dom Waldyr Calheiros, dom Pedro Casaldáliga.

Àquele contexto, segundo Löwy (1998, p.38-39) dependendo das circunstâncias, tanto a instituição Igreja, quanto organizações de leigos assumem posições políticas, mas de modo geral quatro perfis podem ser vistos na Igreja Católica Latino-Americana: fundamentalistas ultra-

---

<sup>105</sup> Fala tomada com base em áudio das celas na Exposição *O Golpe 50 Anos Depois: Memória, Verdade e Justiça* – realizada pela Comissão de Anistia do Ministério da Justiça e o Instituto Ensaio Aberto, visitação no período de 22 de março a 13 de abril de 2014, das 14h às 21h. Exposição formada por doze ambientes interativos e formativos recriando a atmosfera cultural dos anos 60 e 70; contou com mesas redondas, intervenções cênicas com leituras dramáticas de textos teatrais da época, mostras de filmes com exibições comentadas e realização do Show Opinião nas noites de 31 de março e 1º de abril.

<sup>106</sup> Frei Betto também menciona “Cristos anônimos”: “Monsenhor Marcelo foi chamado ao quarto andar do DEOPS [Departamento Estadual de Ordem Política e Social]. Esperavam-no os cardeais Vicente Scherer, Agnelo Rossi e Avelar Brandão, presidente do CELAM, e os bispos Eugênio Sales e José Maria Pires. Falou reservadamente com eles. Contou-lhes o que se passava ali dentro, as torturas, os sofrimentos, as provas forjadas pela polícia.

– Há homens aqui dentro que são muito mais Cristo do que nós. Peço aos senhores que falem em nome deles. São os Cristos anônimos.

Narrou o que sofrera Jeová de Assis Gomes e o estado lastimável em que se encontrava, atirado ao fundão, sem assistência médica. Dom Avelar não resistiu e chorou.

– Não sou um anônimo – insistiu o reitor do seminário do Nordeste. – Mas há muitos anônimos aqui dentro, sofrendo torturas. Falem em nome de Jeová. É preciso quebrar a barreira do silêncio em torno dos crimes do governo militar.

A dom Eugênio Sales, arcebispo de Salvador (*sic*), o prisioneiro pediu alguns exemplares da Bíblia – que, no dia seguinte, foram entregues. Solicitou também licença para celebrar missas, o que jamais foi autorizado pelo DEOPS. (2006, p.339-340)

<sup>107</sup> Paulo César Gomes (2014, p.14-5) nomeia “comunidade de informações” à capilaridade do sistema da burocracia estatal, e suas ramificações, cuja função inicialmente era de prover o chefe do Poder Executivo de dados e ocorrências, passando a realizar atividades de inculpação e perseguição, um dos braços do aparato repressivo, tornou-se um serviço de espionagem ao invadir a esfera privada da vida dos cidadãos.

reacionários, a exemplo da Tradição Família e Propriedade – TFP<sup>108</sup> -; uma corrente tradicionalista organicamente unida aos governantes e ao Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM); uma corrente reformista e moderada com certa autonomia intelectual em relação às autoridades romanas, pronta a defender certas demandas sociais; uma pequena, mas influente minoria de radicais, simpatizantes para com a TdL e capaz de solidariedade ativa com o popular, os movimentos de trabalhadores e camponeses.

Ainda no ano de 1979 é noticiado no Boletim mensal<sup>109</sup> da União Cristã Brasileira de Comunicação Social (1979, p.8-9):

O arcebispo da capital mineira, João Resende Costa denunciou a inadmissível violação e censura da correspondência dos padres e freiras que trabalham na cidade industrial de Contagem, Frei Eduardo Hetz, coordenador pastoral, denunciou ainda “a censura imposta aos telefones de 20 padres. O arcebispo pede providências às autoridades. "Os padres e freiras que atuam em Contagem estão inseridos na ação apostólica da Igreja e somente desejam servir ao povo dentro da opção preferencial pelos pobres", disse ele.

Da ambiência do rebanho católico, a despeito do Concílio Vaticano II e da premissa da “doutrina social da Igreja” ecoando como voz hegemônica, à época de elaboração da Missa se informa sobre censura eclesiástica, através do já mencionado Boletim mensal (1979, p.3), paradoxalmente correlata à formação de movimentos de leigos e agentes pastorais:

A Congregação da Doutrina da Fé – o antigo Santo Ofício - proibiu, com aprovação do papa João Paulo II, o livro de um teólogo católico, o dominicano francês Jacques Pohier. Segundo a Congregação, o livro intitulado "Quando digo Deus" inclui "uma serie de afirmações perigosas, por conterem grande ambiguidade, e sua natureza provoca a incerteza no espírito dos fieis sobre artigos importantes de nossa fé". Com a medida, o Vaticano revive a tradição do antigo Index, em

---

<sup>108</sup> Surgiu em 1943 como grupo dissidente fazendo oposição à Ação Católica.

<sup>109</sup> No mesmo boletim, na ambiência da Operação Condor, se informa que o Ministério do Interior da Argentina proibiu a utilização, nas escolas superiores, dos livros do educador brasileiro Paulo Freire por atentarem contra “os valores fundamentais da nossa sociedade ocidental e cristã”.

que eram incluídos todos os livros que não estivessem de acordo com a moral e a fé católicas. A Congregação da Doutrina da Fé, que substituiu o Santo Ofício, examina atualmente apenas as obras escritas por membros do clero.

O referido Boletim pontua a atmosfera cultural de fins da década de 1970, com artistas, intelectuais e outras personalidades brasileiras que se inseriram num debate sobre o engajamento político<sup>110</sup>:

Segundo o sociólogo Gilberto Freyre, existe no Brasil uma "patrulha ideológica" cuja missão é "deformar a função de informação e de crítica dos nossos jornais e semanários. Estas "patrulhas" funcionam quer nas Universidades, quer na imprensa. Segundo Freire, estas "patrulhas" não são fornadas por gente inteligente, mas têm grande poder. As opiniões de G. Freire foram publicadas na edição de O ESTADO de 22 de abril, ao lado de opinião de personalidades como Cacá Diegues, Jorge Amado, Edson Arantes do Nascimento, Eduardo Portella, Nelson Rodrigues, todos dizendo-se vítimas destas "patrulhas". Segundo estas pessoas, Chico Buarque, D. Helder, D. Evaristo e Tristão de Athaide pertencem a esta patrulha ou são por ela festejados. Afirma o escritor Permínio Asfora: "Nem todos são jovens, O sr, Tristão de Athaide, por exemplo, na literatura, é o símbolo desta patrulha. Desde que escreve, e não escreve pouco, mandou-me para as trevas do esquecimento... Os grupelhos comandam jornais, revistas, televisão... O ESTADO, por sua vez, em comentário à matéria identificou as chamadas "patrulhas" com grupos que, liderados por Lênin, prepararam a revolução russa de 1817 (*sic*). Segundo dá a entender o artigo, a cultura brasileira está sendo asfiziada por uma minoria excessivamente excitada", na expressão do atual ministro da Educação.

Naquele contexto, o teatro e a Igreja como prática de participação popular e comunitária despontavam em meio a tensões sobre o fazer político. Refutando esta forma de teatro, quiçá de participação política,

---

<sup>110</sup> Sobre o referido debate Flora Süssekind (apud SOUZA, 2006, p.44) aponta entrevista de Cacá Diegues, datada de 1978, como o texto que teria dado impulso inicial à instalação da polémica sobre Patrulhamento Ideológico naquele então.

escreveu Edélcio Mostaço (1983, p.74) que o “teatro do oprimido” destilava “cintilações de esquerda”, com “apelo espetaculista”, em “sucesso nos países europeus mais integrados aos meios de comunicação em massa e desgastados culturalmente”, e que se fazia atrativo, senão apelativo, quando tal lazer cultural estava mesclado “a uma ideologia exótica que usa a América Latina como apelo”. Afirma este autor que Boal deixou, na prática, de fazer teatro para fazer diretamente política, num jogo viciado e autoritário (1983, p.74).

Quanto à Igreja, parecia haver uma cisão em pensar o sagrado e pensar a política quando se tratava de protagonismo dos subalternos, jamais quando implicava a Igreja estar apoiando o poder estabelecido da Ordem e do Progresso em vigor.

Os ideais democráticos não permearam todo aquele período, afirma Paulo César Gomes (2014, p. 39), principalmente porque sua valorização só ocorreu em meados da década de 1970, tanto os grupos de esquerda, quanto os de direita tinham uma visão instrumental da democracia.

Rememora o bispo Pedro aquele ambiente de restrições e censura:

Tanto a Missa da Terra Sem Males, quanto a Missa dos Quilombos, suscitaram problemas.

Viajamos a dar explicações, em um momento dado, o cardeal Ratzinger e o cardeal Gantin<sup>111</sup>, africano, criticaram que nós fazíamos a missa em esse momento de política, e não nos aparecia só uma visão social, eu falei para o cardeal Gantin, que ele era quem melhor poderia compreender, sendo africano, o sentido de intenção de missa, porque via nessas datas o desafio da inculturação era sentido e se pensava na missa da Terra Sem Males quanto a Missa dos Quilombos propiciar, estimular, uma ideia de inculturação, liturgia católica; seria celebrada em forma de cantata.

Embora o regime ditatorial tentasse “criar uma estabilidade política excluindo grandes setores da nação”<sup>112</sup>, e o eclesiástico tentasse manter o discurso da harmonia e do acolhimento a todas as ovelhas do rebanho, ao reconhecimento público, ao fazer a *mea culpa* diante da escravidão, da colonização, a Missa revelava tensões, desvendava crises e

---

<sup>111</sup> Os cardeais são: Joseph Aloisius Ratzinger, alemão, àquela altura era prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé; Bernadin Gantin, beninense, o primeiro Metropolita negro em toda a África, à época Prefeito da Congregação para os Bispos e presidente da Pontifícia Comissão para a América Latina.

<sup>112</sup> Mainwaring (2004, p.121).

articulações, subvertia a ordem, a hierarquia e a harmonia, evidenciava discursos ocultos e práticas nuvistas, tornando-os públicos. Dom José Maria Pires comenta:

Só que essa questão de falar de liberdade, de falar de responsabilidade, e de alegria, não soa bem para aqueles que estão dominando, estão dominando, então eles tem que encontrar uma maneira para deturpar essas intenções. Deturparam de uma forma quando tomaram a própria imagem e a transformaram numa imagem do marxismo, foice e martelo, como se aqueles que promoviam a Missa e todo esse movimento fossem pessoas que estivessem se inspirando no marxismo; deturparam mais quando juntaram todo este material e fizeram denúncias pelos jornais que a Igreja do Nordeste estava promovendo uma celebração marxista, e não só reuniram tudo isso, mas inclusive mandaram este material para a Santa Sé. De tal modo que veio de Roma uma carta para a CNBB. A carta dizia que esta Missa não correspondia ao sentido da eucaristia, esta carta foi passada à Comissão de Liturgia da CNBB, foi feito todo um arrazoado mostrando que não foi feito nada que não fosse de acordo com as normas da Igreja, apenas foram feitas aquelas adaptações que são permitidas, por exemplo, as pessoas que entraram trazendo as ofertas entraram cantando e dançando, foi feito num estilo afro. Enviaram para a Santa Sé, veio uma resposta em duas linhas, a resposta foi a seguinte, a CNBB não entendeu a mente da Santa Sé, e a mente é: que missa como Missa da Terra Sem Males e a Missa dos Quilombos não sejam mais celebradas [ponto].



Figura 15 Imagem A e B – Boneca da folha da encadernação que acompanha o LP e Capa do livreto da Missa.

Fonte: Pesquisa de campo. A folha da encadernação Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia código de catalogação A02.19.28 P2.2 foi usada pelo Grupo de Teatro Amador “Palmares” de Barra do Garça/MT.



Figura 16 – Cartaz adulterado da Missa dos Quilombos no Largo do Carmo.

Fonte: Documentário A missa dos quilombos.

Por outro lado, ponderando as palavras de Memmi: "não basta aceitar totalmente aqueles pelos quais deseja ser adotado, é preciso ainda ser adotado por eles" (2007, p.73) indago como se sustinha esta voz contra-hegemônica da igreja, se por ser católica, a própria Missa enfrentava oposições, inclusive do “movimento negro” e da imprensa dominante.

A pesquisadora Valdete Borges Homem (2008, p.21) escreveu: “O movimento negro que foi contra, seus integrantes achavam um absurdo uma missa dos negros feita por um negro e dois brancos. Atacaram Bituca, chamaram-no de racista por estar do lado dos brancos, queriam que ele defendesse o movimento, mas ele se recusou. Outros ataques vieram das alas conservadoras da sociedade e da própria Igreja”. Mas a mesma não cita as fontes do que afirma. Contudo escutei diversas vezes de interlocutores localizados no Rio de Janeiro, Pernambuco e Minas Gerais, que houve grupos que se opuseram, mas não boicotaram, porém não consegui localizar nenhum panfleto ou manifesto que afirmasse tal oposição.

E por parte da imprensa conservadora, quiçá “racial-democrata”, discursos antípodas<sup>113</sup> que confluíam contrários ao evento, uns pelo fato de a Igreja ter estado do lado dos escravocratas e ela mesma ter reproduzido a escravidão, outros pelo fato de que tal tipo de evento contaminaria a Igreja, sendo um impudor. Escreveu Abdias do Nascimento sobre a Igreja (1980, p.94):

Quase todas as ordens religiosas possuíam escravos: capuchos, mercedários, jesuítas,

---

<sup>113</sup> Faço uso do conceito “antípoda” ao modelo colonial, por considerar tal exclusão um elemento colonialista, pois além de seus discursos refletirem lugares opostos, seus sujeitos se excluem entre si.

carmelitas, beneditinos... E Vieira, o pregador sempre tão exato na frase, diria ainda nos seiscentos: “Sem negros não há Pernambuco, e, sem Angola, não há negros” (em Goulart 1975: 197). Fica transparente que para o catolicismo, que considerava o africano possuidor de sangue infecto (Degler 1971: 214), a raça negra estava destituída da condição humana.

Ao que Casaldáliga chama por “dívida cristã”<sup>114</sup>, Antonio Olimpio de Sant’Ana pontua que, associado ao tráfico e ao sistema escravista, foram “elaboradas doutrinas com falsa base bíblica e filosófica, bem como tentativas de comprovação de teorias com uma falsa base científica” (2005, p.49). Além disso, reforça Sant’Ana, “é economicamente frutífera”. Oportuno chamar a atenção para o alerta que faz este autor:

Na realidade não há diferenças substantivas entre a conduta de ideólogos e religiosos católicos e protestantes na defesa de conceitos que fortalecessem o racismo no passado, propiciando a sua presença hoje, ainda forte, no imaginário popular (2005, p. 48).

Sobre “movimento negro”, de acordo com Florentina da Silva Souza, saliento que não me refiro especificamente a uma entidade ou grupo, tomo por base o Jornal do MNU (apud SOUZA, 2006, p.14):

O conjunto de iniciativas de resistência e de produção cultural e de ação política explícita de combate ao racismo que se manifesta por via de uma multiplicidade de organização em diferentes instâncias de atuação, com diferentes linguagens, por via de uma multiplicidade de organizações espalhadas pelo país.

Trata-se, de fato, de um mosaico que tenta sustentar sua identidade no propósito comum de posicionar-se contra o racismo.<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia código de catalogação A02.14.10.P2.3

<sup>115</sup> Útil para pensar o processo de elaboração do conceito “movimento negro” o que afirma o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (2005, p.103): “Refere-se ao conjunto de organizações dedicadas a defender e a promover os direitos de mulheres e homens negros, no contexto da luta antirracista. A inclusão nesse conceito das organizações tradicionais, como os terreiros e as casas das religiões de matriz africana, os blocos e os grêmios recreativos das escolas de samba e os grupos de capoeira, não é consensual. No entanto, uma articulação das entidades, mesmo que precária, parece indicar a conveniência do uso de uma concepção mais ampla de movimento negro, para abrigar a complexidade, a heterogeneidade e a multiplicidade das organizações que se encontram no campo racial. Desse modo, considera-se movimento

O Movimento Negro do Recife (MNR), “que busca no herói do Quilombo dos Palmares um exemplo humano que fortaleça a consciência negra”<sup>116</sup>, coordenara várias manifestações para o dia 20 de novembro de 1981, convocou para finalização do evento “Consciência Negra”: “Finalizando, às 19 horas do domingo, será celebrada a missa dos Quilombos, no pátio da Igreja de Nossa Senhora do Carmo”<sup>117</sup>. No dia 21 de novembro, o Diário de Pernambuco<sup>118</sup> noticiava sob o título “Opressão secular aos negros motiva ato de penitência”:

A ideia da celebração de uma missa pelos Quilombos surgiu da necessidade de conscientização de uma penitência histórica por parte da Igreja frente ao povo negro, marginalizado e oprimido durante séculos. Sabemos que a Igreja teve uma parcela de responsabilidade nessa opressão, omitindo e até justificando a escravidão, apelando para argumentos relativos à salvação e à vida eterna – explicou o bispo de São Félix do Araguaia, dom Pedro Casaldáliga, referindo-se à cerimônia que amanhã, será realizada no Recife.

Segundo dom Pedro, a missa é o ritual mais apropriado para a proposta de penitência da Igreja, por se tratar de um ritual de morte e ressurreição. Por outro lado, o quilombo de Palmares simboliza uma experiência de sociedade igualitária, assim como a “Terra sem Males” idealizada pelos índios e que reflete a esperança de transformação social. A Missa dos Quilombos será oficiada na Praça do Carmo, às 19 horas de amanhã, pelo bispo negro da Paraíba, dom José Maria Pires. O texto é de dom Pedro Casaldáliga e do ex-preso político Pedro Tierra, ficando a autoria das músicas a cargo de Milton Nascimento, que na ocasião gravará um disco ao vivo.

Para Pedro Tierra, o Brasil é um país de história sequestrada. Em vista disso, a missa é uma tentativa

---

negro um conjunto plural de entidades, incluindo as organizações não-governamentais antirracistas, as instituições de base religiosa, as associações de empresários, os grupos culturais e de base comunitária”.

<sup>116</sup> Diário de Pernambuco: Mais do que “beautiful”. 12/11/1981: p6.

<sup>117</sup> Diário de Pernambuco: Consciência Negra. 12/11/1981: p6.

<sup>118</sup> Diário de Pernambuco: Opressão secular aos Negros motiva ato de penitência. 22/11/1981: p7.

de recuperação da história da resistência do povo. No que diz respeito á participação da Igreja na opressão do negro, Pedro Tierra afirma que ela cumpriu um papel ideológico fundamental para o escravismo, justificando-o com o conformismo.

Ao dia 23 de novembro, noticiava-se à capa do Diário de Pernambuco, com a manchete “Bispo Denuncia a discriminação”<sup>119</sup>:

Pelo menos três mil pessoas ouviram, ontem, dom José Maria Pires, em sua homilia, durante a Missa dos Quilombos, na Praça do Carmo, condenar a falta de negros nos altos comandos militares, nos ministérios, na própria Igreja Católica. o bispo de João Pessoa, na cerimônia, usava uma mitra e sobre a batina paramentos africanos.

A Missa dos Quilombos foi oficiada por dom José Maria Pires – auxiliado pelos bispos Pedro Casaldáliga, Marcelo Carvalheira, além do Arcebispo dom Hélder Câmara, e do bispo Victor, da Inglaterra – em um palanque de 197 metros quadrados e com quatro patamares que variavam de 1,60 a 4,00 metros de altura.

A Missa dos Quilombos surgiu da ideia de dom Hélder Câmara e de dom Pedro Casaldáliga, quando da realização da Missa dos Índios, em Goiânia há dois anos. De acordo com os coordenadores, a celebração foi como um sinal de denúncia e de memória do ato brutal que marcou toda a história brasileira, quando o bandeirante Domingos Jorge Velho, em 1695, expôs a cabeça do Zumbi na Praça do Carmo.

Na cerimônia, apresentaram-se um grupo pernambucano de danças afro-brasileiras, um coral de 10 vozes e um conjunto musical, formado por 15 pessoas, de Minas Gerais, e amigos do cantor Milton Nascimento, que também cantou e musicou as 11 letras de autoria de Pedro Casaldáliga e Pedro Tierra, interpretado nos 90 minutos da missa.

A presença de integrantes dos movimentos negros no eixo Olinda-Recife daquele então faz aflorar debates sobre racismo, história e formação da sociedade brasileira, Palmares, Zumbi, quilombo, o que reforça a presença ou visibilidade das articulações populares coligadas à

---

<sup>119</sup> Diário de Pernambuco: Bispo denuncia discriminação. 23/11/1981: Capa.

Igreja Católica, mais conhecidos como setores progressistas da Igreja. Sua presença é noticiada pelo Diário de Pernambuco como fomentando posturas políticas de denúncia contra o racismo, inclusive de usos deste como produto de comércio turístico em forma de peças artesanais, dizeres de cunho depreciativo<sup>120</sup>. O Movimento Negro, não sei se por política de exclusão, não ocupava o centro das atenções correlato às notícias sobre a Missa.

Matérias são escritas sobre o “desnecessário pedido de desculpas da Igreja”, haja vista:

No entanto existiam nas aldeias dos quilombos, capelas, imagens de santos e – tudo índica – padres e missas. C. R. Boxer, historiador inglês que não demonstra muita simpatia pela Igreja ou pela civilização ibérica, observa, com certo espanto, que nenhuma revolta de índios ou negros na América latina, entre os séculos XVI e XIX, assumiu feição anti-católica. Era como se a religião fosse de todos – com opção preferencial pelos pobres – e devesse antes ser expropriada (*sic*) da mão dos poderosos, do que repudiada. A associação entre Igreja e classes dominantes é menos antiga do que parece aos insuficientemente informados. Quer dizer que D. Hélder, falando na qualidade de bispo e pastor da Igreja universal, não tenha razão ao pedir desculpas a negros, judeus, índios, indianos, mulheres, chineses, bascos, etc, etc? De forma alguma. Mesmo aqueles – feito eu, que crêem no aspecto divino e infalível da Igreja, conhecem muito bem os erros de seu elemento humano. A um amigo agnóstico que perguntava quais as razões para bispos e teólogos pedirem desculpas aos contemporâneos, eu respondi que talvez viessem a pedir desculpas por tantos pedidos de desculpas, como se fosse pouca a sua confiança no caráter sempre atual da mensagem evangélica<sup>121</sup>.

O debate promovido ainda se estende no dia 29 com matéria assinada por Gilberto Freyre intitulada “Meu caro “Zumbi Neto”<sup>122</sup>, numa

---

<sup>120</sup> Diário de Pernambuco- “Missa dos Quilombos”, matéria assinada por Roberto Mota, de 28 de novembro de 1981, página 9.

<sup>121</sup> Diário de Pernambuco de 25 de novembro de 1981, página 11.

<sup>122</sup> Diário de Pernambuco- Meu caro “Zumbi Neto”, assina a matéria Gilberto Freyre, de 29 de novembro de 1981, página 9.

discussão voltada à tipificação e importância do Quilombo de Palmares, como foi erguido, e no contexto de classificar e inculcar como demagógicos a Missa e as comemorações da Consciência Negra, salienta:

Há, agora, comemorações de Palmares e de Zumbi demagógicamente realizadas de várias maneiras – não só através de missas chamadas negras como de invenções de insultos a negros por supostos meios industriais. Parecem indicar um esforço de reabilitação de Zumbi e de Palmares que, nos seus bons positivos, em contraste com seus negativos, não faz senão chover no molhado por pronunciamentos honesta e idoneamente científico-sociais.

Jornal do Commercio publicara uma matéria intitulada “Quilombo de brancos”, publicada a 3 de dezembro de 1981, qualificando de “balela” a discriminação racial, e classificando o que seria tido por cultura negra como locus de “insinuações sibilinas”. Destaco fragmentos:

Falando sinceramente, a tal missa dos quilombos, realizada no último dia 22, na Praça do Carmo, não obteve a repercussão que os promotores idealizaram: dispersados os curiosos que a foram ouvir, o episódio foi esquecido e ninguém mais falou no assunto.

Do fundo dos tempos, Zumbi deve ter achado muita graça nessa tardia solidariedade, que em nada lhe aumentou a história, nem suavizou o sofrimento de sua raça, explorada por muita gente boa e piedosa daquela remota era.

As danças, os meneios, os batuques que “enriqueceram” o espetáculo foram uma amostra do quanto se pode desvirtuar a sacralidade de um ato que deve, invariavelmente, transcorrer num clima de respeito e de reverência, sem o veneno das insinuações sibilinas. (...)

A missa do dia 22 não teve uma multidão a presenciá-la, mas, simplesmente, os curiosos de todos os acontecimentos que ocorrem na cidade, havendo, inclusive, a predominância de elementos não de cor, que os de cor já estão fartos de engodos e mistificações.

A custa desta balela de discriminação racial, que no Brasil, realmente, realmente, não existe, senão sob certos aspectos preconceituosos, de todos

conhecidos, pretende-se mobilizar pretos contra brancos, para quebra do espírito de fraternidade que existe entre todos os brasileiros.

Homens de cor são, hoje, no país, grandes médicos, grandes bacharéis, grandes engenheiros, grandes políticos, grandes administradores, grandes técnicos, sem que ninguém lhes negue o justíssimo lugar ao sol a que tem direito, porque o conquistaram pela inteligência, pela cultura e pelo labor.

Zumbi foi um líder que pelejou pela libertação dos seus irmãos escravizados, reunindo-os num quilombo que funcionou como símbolo de perfeita igualdade que deve existir entre todos os seres (*sic*) humanos, sem diferença de pigmento, que representa, apenas, um acidente genético.

Zumbi somos todos nós, hoje, que lutamos contra a nova servidão instalada, no mundo, pelos regimes totalitários, de direita ou de esquerda, que tem sacrificado milhões de vidas, para que possa sobreviver, imperando uma casta de privilegiados, os quais, naturalmente, ficaram omissos na homilia da missa.

Este fim de século também tem seu quilombo – bravo, heróico, ostensivo – só que, agora, um quilombo de brancos, implantado em pleno coração da Europa, para lutar contra a opressão soviética: a Polônia de João Paulo II e de Lech Waleeza (*sic*).

O jogo discursivo agora público revela e atualiza choques, conflitos de campos e posições sociais, tensões de possíveis “engodos e mistificações”. As matérias veiculadas ao desqualificar possíveis importâncias do evento, demonstram tensões que estiveram invisibilizadas, seja em nome da democracia racial, seja em nome de uma história oficial, seja em nome das diferenças tornadas desigualdades, seja em nome da sacralização de territórios e regras mesmo já passados quase 16 anos do fim do concílio do Vaticano II e com o ambiente pós-Anistia. Setores ligados ao movimento negro simpatizantes ao catolicismo popular, ou ao catolicismo negro, postularam articular também enquanto pastoral do negro, o que agregaria outros sujeitos cientes da possibilidade política de lidar com a condição do negro, com a condição subalterna.

A Missa se coloca como voz do Outro, o negro na condição de falado, e não como sujeito da fala, e, na sua condição de encruzilhada, de cruzamento cultural, potencializa a vozes deste outro, portanto, o negro enquanto falante<sup>123</sup>, articula discursos públicos e ocultos; tal encruzilhada, além da relação tensiva que produz institucionalmente na igreja, adentra o debate referente ao 13 de maio e ao 20 de novembro, ao fato de a igreja ter sido proprietária de escravos e ela mesma ter estado na justificativa e ter sido beneficiada pela escravidão, e manter um “muro de silêncio” em torno da realidade dramática da escravidão, da colonização e suas sequelas.

Por se colocar enquanto “missa” demarca um lugar no campo do poder, por um lado reconhece o Outro, contudo é missa, marco católico, que, mesmo tomado por “popular”, segue católica enquanto missão evangélica embora dita “inculturada”. Não se propunha um cisma no catolicismo, tampouco outra religião, mas na condição de descortinar injustiças sociais.

Giuseppe Casória, então prefeito da Sagrada Congregação da Doutrina e da Fé, ex-Santo Ofício, e Arcebispo titular de Vescovio, escreveu: “A celebração da eucaristia será como deve ser, e é, somente memorial da morte e ressurreição do Senhor, e não reivindicação de qualquer grupo humano ou racial” (ABRIL COLEÇÕES, 2012: 13). Tornava-se público um campo tensivo entre a colonialidade e o profetismo social da Igreja. Jornais diversos noticiam manchetes sobre o Vaticano “reprender” a CNBB<sup>124</sup>, em uma destas notícias, cujo título é “Dom Agnelo aplaude proibição das missas”<sup>125</sup>, o arcebispo brasileiro Dom Agnello Rossi, então prefeito da “Sagrada Congregação para Evangelização dos Povos” do Vaticano, em 12 de julho de 1982 se posiciona em criticar os religiosos que, segundo ele, tentam transformar celebrações litúrgicas em atos políticos. Segundo Scott Mainwaring (2004, p.124) toda sua gestão no arcebispado de São Paulo (1964-1970) foi marcada por uma relutância em criticar o regime, por esforços para negar a existência de

---

<sup>123</sup> Leda Maria Martins (1995) utiliza os termos “falante” e “dito”.

<sup>124</sup> Ora destaque notícia cuja manchete é “Vaticano repreende a CNBB”, veiculada em jornal que faz referência a estas correspondências, nas mesmas há explicitamente a menção de que o presidente da CNBB, D Ivo Lorscheiter “continua desafiando a Santa Sé” e frisa-se que “Roma adverte que o culto não pode ser instrumento de “reivindicação de qualquer grupo humano ou racial””, “por respeito e amor à verdade católica em relação a todo o povo de Deus”. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia catalogada sob código B14.1.3.05P1.1. Tive acesso à troca de correspondências entre CNBB e Vaticano datadas entre 5 de janeiro e 9 de julho de 1982.

<sup>125</sup> Documento do Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia catalogado sob código B14.1.3.06P1.2.

um conflito entre Igreja e o Estado e por contínuas tentativas de negociar com o regime; encontrava-se entre os poucos bispos proeminentes que continuaram a rezar a missa em comemoração ao golpe e, em diversas viagens, argumentou que as notícias de tortura no Brasil eram exageradas.

Noticiava-se naquele então:

Para dom Agnello Rossi, o Vaticano agiu corretamente ao enviar carta à CNBB proibindo a celebração de três missas no país: Missa dos Quilombos (rezada pelo bispo de São Felix do Araguaia, dom Pedro Casaldáliga), Missa da Terra – Sem Males e Missa da Esperança, “pois a Santa Sé tem dever de zelar para que não seja distorcido o ato litúrgico”.

“A liturgia é sagrada e o Vaticano tem obrigação de conter os abusos que vem sendo cometidos não só no Brasil como em todo o mundo” – disse o cardeal. “A igreja não pode transformar-se numa instituição política”.<sup>126</sup>

Se a colonização cristã assujeitou historicamente o Outro, (COMAROFF; COMAROFF, 1991), dialeticamente serviria de ferramenta em prol da consciência subalterna e organização política.

Escreveu Marx que “Hegel observa em uma de suas obras que todos os fatos e personagens de grande importância na história do mundo ocorrem, por assim dizer, duas vezes. E esqueceu-se de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa” (2011, p.25). Marcuse acrescentaria no seu prólogo a esta obra: “Ou melhor: a farsa é mais terrível do que a tragédia à qual ela segue” (2011, p.9)<sup>127</sup>.

### 2.2.1 Profetismo social e colonialidade da Igreja em questão.

Insistindo em não ver a poética e política da Missa dos Quilombos, assim como as ações em comunidades periféricas, reduzidas ao marco estreito de uma cultura dominante e hegemônica que comungavam com a égide ditatorial, assumindo sua “evangélica tarefa” como representante católico, e articulado com frentes populares, deste lugar eclesiástico escreveu

---

<sup>126</sup> Notícia veiculada em jornal de Goiânia – não consta o nome do jornal. Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia catalogada sob código B14.1.3.06 P1.2

<sup>127</sup> Prólogo de Herbert Marcuse em Marx (2011, p.9)

Casaldáliga numa correspondência intitulada “Em torno à Missa dos Quilombos”,<sup>128</sup>:

Encima (sic) da hora ou talvez fora da hora já, lhes escrevo esta carta. Vida de bispo não é bem uma sossegada vida de escritor em<sup>129</sup> tempo. A gente consegue escrever “sobre La marcha”, rodando pastoralmente, como quem fala para interlocutores mais longínquos, na hora da preocupação ou da intuição mal-decantada.

Hora de preocupação, em boa medida, é esta hora em que lhes escrevo um levíssimo “depoimento pessoal sobre a Missa dos Quilombos e também sobre a Missa da Terra sem males”. Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, essas Missas “proibidas”, a Teologia da Libertação, a caminhada da Igreja espantadamente olhada como “Igreja popular” por parte de quem não está muito perto do Povo... tudo acaba sendo o mesmo providencial desafio, a nossa evangélica tarefa.

Quando Pedro Tierra e eu resolvemos escrever a Missa da Terra sem Males, por ocasião do Ano dos Mártires Missioneiros (1978), fazíamos questão de “libertar” em nossa Igreja as formas de memória, do remorso e do compromisso. Era caseiro demais e até injusto celebrar apenas três mártires riograndenses, quando o sangue que correu naqueles pagos – por uma fé, por outra fé; levando o Evangelho, defendendo a Terra e a Vida de um Povo- foi um verdadeiro rio de martírios amontoados. “Os cristãos estamos habituados a reconhecer e celebrar somente os mártires que outros nos fazem. Ignoramos tranquilamente os muitos mártires que nós fazemos”. Assim desabafava eu, naquela circunstância. E não me parece que se possa contestar de modo simplista a esse meu desabafo. Os três e os milhares, “uns e outros, (são) Mártires da Causa Indígena. A Cruz, no meio<sup>130</sup> deles todos. Aqueles morrendo pelo amor do Cristo.

---

<sup>128</sup> Casaldáliga em correspondência de setembro de 1984 no Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia catalogada sob código A02.14.10P1.3 a P3.3.

<sup>129</sup> Rabiscado a lápis sobre esta palavra: com.

<sup>130</sup> Rabiscado a lápis sobre esta palavra a letra “d”, havia sido escrito “medio”.

Estes, massacrados “em nome” do Cristo e do Imperador:

... mártires indefesos

pele Reino de Deus feito Império,

pele Evangelho feito decreto de Conquista”.

Da mesma vontade de “libertar” a memória, o remorso e o compromisso cristãos face à História, ainda mais triste, dos milhões de escravos negros que os “cristãos” deportaram e venderam e utilizaram, nasceu a Missa dos Quilombos. “Em nome de um deus supostamente branco e colonizador, que nações cristãs têm adorado como se fosse o Deus e Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, milhões de Negros vêm sendo submetidos, durante séculos, á escravidão, ao desespero e à morte. No Brasil, na América, na África mãe, no Mundo”.

As boas intenções de muitos missionários e as figuras dos não muitos Bartolomé de Las Casas ou Pedro Claver não nos permitem borrar<sup>131</sup> festivamente a dívida “cristã”, ou “eclesial”, que contraímos com os Povos Indígenas e com o Povo Negro. Dívida gravíssima, pública, histórica, que deve se pagar publicamente, historicamente. Vejo com muito receio os preparativos que estão fazendo – na Igreja, na Península Ibérica, nos Estados Unidos, na América Latina- em ordem à celebração dos 500 anos de “descoberta” (e/ou invasão), da “evangelização” (e/ou colonização) da América depredada, proibida, ainda hoje com “as veias abertas”...

No transe-anedota da proibição da Missa da terra sem Males, da Missa dos Quilombos e da Missa da Esperança, o prefeito da Congregação para o Culto Divino, cardeal Giuseppe Casoria, respondia às perguntas de Dom Ivo Lorscheiter, presidente da CNBB: “Permitame, Excelência, poder dizer que a resposta recebida, bem meditada, não parece ter notado exatamente o válido significado da alusão feita à chamada Missa da Terra sem Males; nem exprime na realidade a esperada resposta que era de desejar,

---

<sup>131</sup> Rabiscado a lápis sobre esta palavra: apagar.

assegurando que no futuro a celebração da Eucaristia será como deve ser, e é, somente memorial da morte e ressurreição do Senhor, e não reivindicação de qualquer grupo humano ou racial”. Eu estou plenamente de acordo em que a “celebração da Eucaristia é o memorial da morte e ressurreição do Senhor”. Já gostaria de discutir amigavelmente Esso incisivo advérbio “somente”. Gostaria também de discutir se a Eucaristia pode ou não pode ser –sendo verdadeira Eucaristia- a “reivindicação” de Justiça, Liberdade, Pão, Terra, Vida “de qualquer grupo humano ou racial”. Quem celebra a Morte do Senhor já reivindica toda Vida. Quem celebra sua Ressurreição reivindica a Libertação plena das pessoas e dos povos. Sua Páscoa é a nossa Páscoa. Em sua Morte pendem todas as mortes, em sua Ressurreição vivem, sobre-vivem, todas as esperanças. Desde os primeiros dias das comunidades cristãs, reunidas para celebrar a Ceia, os mártires foram presença até física na mesa da celebração. Os “mementos” da Missa sempre pretenderam incluir, dentro da Memória d’Aquele Morto Vivente que nos incorpora salvando-nos, a memória dos outros vivos e dos outros mortos com quem formamos Corpo no Corpo, com quem caminhamos na mesa da Esperança, a quem devemos Justiça ou amor, cuja cruz “completa o que falta à Paixão” do Crucificado...

Apelando – Teologias e Liturgias à parte – ponderava eu também, me referindo a essa proibição vaticana: “Quantas eucaristias não celebramos já sacerdotes, bispos e papas para comemorar uma duvidosa efeméride cívica ou militar ou para agradecer o donativo, sacrílego talvez, de um príncipe, uma empresa ou uma madame”.

Seja Missa a Missa, seja a Liturgia conhecida e vivida por todos os cristãos como oração pública da fé, como celebração do Mistério Pascal mais fundamentalmente. Preservem-se no universo mundo aqueles gestos, palavras e sentido básicos da Eucaristia, que cabem em toda cultura e em

qualquer hora histórica – se a fé é supracultural e católica mesmo -, façamos o Memorial do Senhor – não outro rito rotineiro, culturalmente imposto, nem uma arbitrária dramatização ou show. Mas seja sempre a Missa aquela “memória subversiva” que purifica e compromete a Igreja de Jesus. Ofereçamos na Missa também “O fruto da terra e o trabalho do Homem”, assim como a cultura e a história dos Povos. Incorporemos todo sacrifício ao Sacrifício. Comunguemos o Corpo inteiro, Cabeça e membros. Permitam-nos celebrar a Missa hoje, aqui, nós. Com nossa fé, pessoal e comunitariamente vivida, trazendo ao altar de Deus as concretas lutas, sofrimentos e esperanças de seus filhos. Há muita Missa asséptica por aí, que já não é mais a Ceia do Senhor para os “assistentes” descomprometidos ou atordoados.

Envio juntamente com esta carta truncada um texto inédito de Eduardo Hoornaert, autoridade maior na confrontação histórica da Igreja e a Ameríndia, da Igreja e o Mundo Negro. Essas seis páginas do Eduardo valem por muitas meditações<sup>132</sup>.

Eu sigo acreditando na catolicidade da Igreja. E por isso a quero católica. Em sua Liturgia também. Creio demais na Eucaristia – Memorial da Morte e Ressurreição do meu Senhor Jesus Cristo – para que aceite vê-la reduzida ao marco estreito de uma cultura ou de uma época. Do oriente do sol até seu ocaso deve-se celebrar a Eucaristia, segundo a exultante constatação dos antigos Padres. Ameríndia, Africana, Asiática, Europeia, é sempre a Páscoa de Jesus, a nossa Páscoa. Até que Ele venha.

O lugar da escrita do bispo Pedro se justifica na dita catolicidade da Igreja afeita à opção preferencial pelos pobres, afeita ao profetismo social, seu campo de compromisso, seu campo tensivo. A compreensão teológica que sustenta a Missa se afirma como visão dialética e toma por base o "profetismo social" - modelo de profetismo responsável por realizar uma crítica social ao denunciar as injustiças sociais, o poder e os

---

<sup>132</sup> Refere-se ao texto: HOORNAERT, Eduardo. A Missa dos Quilombos Chegou Tarde Demais? – Revista Tempo e Presença, nº 173. 1982.

‘desvios morais e éticos’ e a colonialidade - pondo a igreja em questão, internamente tensionava dogmas e hierarquias.

O compromisso dos bispos com a “opção preferencial pelos pobres”, o engajamento social de religiosos e leigos foi idealizado e, de formas distintas, posto na prática; além do caráter ecumênico, o discurso extrapolava ao quadro dos cuidados espirituais da Igreja institucional<sup>133</sup>.

Pontua Camilo Buss Araújo que, a Ação Católica (ACO), inicialmente dirigida por Alceu de Amoroso Lima, visava congregar intelectuais renomados dispostos a lutar pelos ideais cristãos, a princípio, no sentido da “romanização”, segundo os padrões da Ação Católica italiana, de cunho fundamentalmente anticomunista (ANJOS, 2013, p.3). Pensada pela hierarquia como forma de introduzir a religião no mundo moderno e convertê-lo ao cristianismo sob a égide da romanização e do anticomunismo, foi transformada pelo laicato, o padre adentra ao mundo da periferia, procurando entender aquela população e transformar a igreja local num ponto de referência para o fomento da consciência da necessidade de lutar para se ter reivindicações atendidas, as experiências de construção das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

De um trabalho pastoral voltado para a celebração de sacramentos, para a ampliação da instituição e fornecimento de serviços – atendimento em educação e saúde, basicamente - em comunidades periurbanas, assim como camponeses e indígenas. Devido a rápida expansão de projetos agrícolas e imobiliários, a desencadear conflitos e processos de expulsão de comunidades pobres, camponeses, indígenas, setores da Igreja se viram impulsionados a intensificar o seu compromisso com os pobres, a promover inovações pastorais e denunciar “injustiças gritantes que vem atingindo especialmente os mais pobres e marginalizados”, na defesa dos pobres e oprimidos e a clamar por justiça social.

Scott Mainwaring (2004, p.109; 116-117) discorre que Dom Pedro Casaldáliga neste então emitiu uma das denúncias mais pesadas contra o regime autoritário durante os anos de maior repressão. Sua primeira carta pastoral, “Uma Igreja na Amazônia em Luta contra o Latifúndio e Marginalização Social”, publicada após sua sagração como bispo, era uma extensa (120 páginas) e detalhada denúncia do regime, da violência privada e das condições de vida locais. De acordo com a descrição de Dom Pedro, a violência e a repressão eram onipresentes em São Félix. Uma grande empresa incendiara casas e edifícios públicos de um vilarejo de 500 pessoas. Os fazendeiros haviam contratado dois

---

<sup>133</sup> Tomo por referência Campigoto (2008), Araújo (2008) e Kaspary (2008).

pistoleiros para assassinar um padre da região. Exércitos particulares impediam que os empregados abandonassem o trabalho daquelas empresas e a polícia local aterrorizava os camponeses. Em dada situação, os camponeses se queixaram das violações dos contratos e de constante abuso ao chefe de polícia local e ele os denunciou ao fazendeiro.

A oposição recuara devido à repressão, os movimentos populares estavam abafados, o partido político de oposição<sup>134</sup>, o MDB – Movimento Democrático Brasileiro – era ineficaz, e desde 14 de dezembro de 1968 o país era regido pelo Ato Institucional nº5 (AI-5), pela suspensão dos direitos políticos. Conforme escreveu Mainwaring (2004, p.122-123):

Numa época em que os líderes políticos temiam fazer críticas contra o regime, os bispos condenavam “o terrorismo oficial”, a “espionagem”, o “crescente domínio das vidas particulares dos cidadãos pelo Estado” e a “utilização de torturas e assassinatos generalizada”. “A necessidade da repressão, para garantir o funcionamento e a segurança do sistema capitalista associada, manifesta-se cada vez mais imperiosa, revelando-se inexorável no cerceamento das instituições constitucionais do legislativo, na despolitização dos sindicatos rurais e urbanos, no esvaziamento das lideranças; enfim, no dispositivo da censura, nas medidas de perseguição a operários, camponeses e intelectuais, nos vexames infligidos a padres e militantes das Igrejas cristãs, tudo isso assumindo as mais variadas formas de encarceramento, torturas, mutilações e assassinatos.

Escreveu Márcio Borges (2011, p.205):

---

<sup>134</sup> Por conta do Ato Institucional nº2 (AI-2) se criara o bipartidarismo – em vigor entre 27 de outubro de 1965 até 15 de março de 1967, até a posse do presidente Costa e Silva e a Constituição de 1967, outorgada, entra em vigor. Àquele período todas as instituições estavam sob a égide do Conselho de Segurança Nacional. Escreveu Kaspary (2008, p.226-7) que tal postura vinha reforçada desde práticas de apoio ao golpe, através de grupos a exemplo do IPES (Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais) e IBAD (Instituto Brasileiro de Ação Democrática), agindo como organizações educacionais, preocupadas em resolver o analfabetismo e os problemas brasileiros, utilizando-se principalmente de propaganda anti-comunista, como poderosa arma para mobilizar as classes dominantes, promover o pânico social, fomentar um imaginário anticomunista, organizar demonstrações de massa e comícios e, se necessário, até atos de terrorismo. A hierarquia da Igreja católica conservadora possuía discurso anticomunista próprio que foi sabiamente explorado pelo IPES/IBAD como mito de mobilização social.

O poderoso arsenal de medidas excepcionais do AI-5 não podia ser medido apenas pela quantidade de políticos cassados, funcionários públicos aposentados compulsoriamente, militares reformados ou expulsos de suas corporações, estudantes arrancados das universidades, jornais, revistas e televisões censurados. Era o estilo, do guarda de rua ao servidor público, era a figura da “autoridade”, o vizinho delegado que passou a se sentir mais poderoso, o chefe de repartição subitamente tornado “importante”.

As publicações “Eu Ouvi o Grito do Meu Povo” e “A Marginalização de um Povo” pelos bispos do Nordeste e do Amazonas, respectivamente, ocorridas no mesmo dia, em 6 de maio de 1973, e “Não Oprimas teu Irmão”, pelos bispos de São Paulo em 1975, assumia uma postura pastoral ao “Povo de Deus”; sendo que o documento dos bispos de São Paulo ocorre pós 1974, quando o regime inicia a fase da “abertura lenta e gradual”.

Àquele contexto a CNBB publicava a Pastoral Social<sup>135</sup>:

A Igreja falharia no exercício histórico desta missão profética se não apontasse o pecado, a iniquidade social de nosso tempo, configurado na exploração do homem, que divide a humanidade em oprimido e opressores, desde o nível das empresas e dos grupos até o das nações e dos povos; se não denunciasse os abusos de um poder que se julga colocado além do bem e do mal, quando persegue seus objetivos; se não alertasse contra o egoísmo dos povos e grupos de pessoas que sacrificam seus semelhantes aos seus interesses próprios.

Enquanto justificativa, o “profetismo social” orientava, segundo Casaldáliga e Vigil(1994, p.125):

Não haverá necessidade de nos rasgar nossas roupas, mas vamos ser chamados para separar a ideologia dominante e a hipocrisia religiosa. Hoje, de pé na porta do Templo (Jr7:1-15), será a profecia dentro de nossa própria comunidade da igreja, e em face das estruturas etnocêntricas ou alienados de nossa própria igreja. Vamos saber como encontrar um equivalente moderno para o

---

<sup>135</sup> Apud Mainwaring (2004, p.175-5).

gesto de Amós contra os santuários reais (Amós7:10-17) da aliança entre trono e altar, do poder econômico e privilégio eclesiástico, denunciado como idolatria pelos profetas de Deus.<sup>136</sup>

Valério salienta que tal modelo de profetismo seria aquele responsável por realizar uma crítica social ao denunciar as injustiças sociais, o poder e os ‘desvios morais e éticos’ (2007, p.21). Nesta tendência interpretativa e de ação, o referido autor cita:

Gustavo Gutiérrez, um dos seus principais teólogos, para quem o profeta tem compromisso com a verdade, e seu instrumento de atuação é a denúncia: “Os profetas denunciarão todo tipo de abuso, toda a forma de manter os pobres nessa situação e de criar novos pobres. Não só alude a situação, mas se assinalam com o dedo os culpados” (2007, p.22).

Diz-se que “os profetas anunciam um reino de paz. Porém a paz supõe o estabelecimento da justiça: “o produto da justiça será a paz, o fruto da equidade, uma segurança perpétua” (Is 32,17)” (GUTIERREZ, 1975, p. 224). Tal mística associa que:

Devido à forma como o sofrimento, luta e a esperança se tornaram a experiência da maioria dos latino-americanos, entre nós estas marcas constitutivas do profeta têm que ser vivida coletivamente. A espiritualidade da libertação tem sido definida como a espiritualidade de um povo inteiro. A profecia pertence a um todo povo espiritual (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1994, p.124).

O ato de fé do crente não se fixa no enunciado, mas atinge a realidade enunciada<sup>137</sup>. Tal práxis elucida sobre a concepção mística:

No meio de um povo oprimido por séculos, e condenados cada vez mais a maior fome, a pobreza e a exclusão, como o povo latino-americano está hoje, a profecia na América Latina

---

<sup>136</sup> [Tradução livre].

<sup>137</sup> Monsenhor Roberto Mascarenhas Roxo (1995) reflete “a inculturação da fé” e a fé cristã como que se elaborando a partir das formas religiosas judaicas, posteriormente dos povos bárbaros convertidos, numa síntese que perdura até os dias atuais, e que esta fé pode criar sínteses novas com as numerosas culturas existentes, e que, tal pluralidade cultural vai pedir tematizações teológicas diferentes, liturgias próprias, organizações eclesiásticas diversas, superando todo o colonialismo cultural e religioso..

deve significar o exercício incansável e com ternura fraternal o "ministério da consolação". Nada, nem lei ou verdade, justiça ou ortodoxia, nos dá o direito de esquecer, no exercício da profecia, este elemento de consolação, que também é essencial para isso (CASALDÁLIGA & VIGIL, 1994, p.128).

Neste modelo profético tem se construído a representação do movente que é a atuação sacerdotal de “dessolidarizar-se com a ordem injusta” (GUTIÉRREZ, 1975, p.163), noutras palavras, “o Outro como justiça” (DUSSEL, 1973, p.61), que evoca movimento, comunhão, fraternidade, que naquele contexto seria traduzida enquanto articulação, anseios de democracia participativa. Sobre este Outro, escreve Segato:

Esse outro pode estar contido em uma lista de categorias constituída pelo "operário, o índio, o escravo africano ou o explorado asiático do mundo colonial, a mulher, as raças não-brancas e as gerações futuras" (Dussel 1998: parágrafo 210), entendendo-se que devem ser acolhidos em um "nós" também substantivo. O argumento de Dussel centra-se justamente neste ato de inclusão da perspectiva das vítimas em "nossa" perspectiva (2006, p.21).

Escreveu Segalen:

Raro é o público que fica insensível perante a representação destas situações-limites. O indivíduo mais alheio ao heroísmo e à gratuidade não deixa de sentir uma perturbação ambígua face à colocação em cena de uma situação contra a qual não pára de se proteger mas cuja eventualidade o persegue (2000, p.70).

Escreveu Arruti (2003, p.18-19)<sup>138</sup>:

No 20 (*sic*) de novembro de 1981, celebrou-se no Recife a primeira missa no Brasil, e possivelmente em todo o mundo católico, em que altos representantes da Igreja, diante de uma multidão de cerca de oito mil pessoas, se penitenciaram e pediram perdão pelo posicionamento histórico da Igreja diante dos negros, da África e, em especial, dos negros aquilombados, reconhecidos como os maiores inimigos da empresa cristã durante

---

<sup>138</sup> Arruti publicara anteriormente este mesmo texto (2000, p.106), mas não faz citação de si mesmo, de modo que soa como novo.

séculos. Foi a Missa dos Quilombos, que se tornou um marco no revisionismo histórico da Igreja no Brasil e que propôs uma reapropriação simbólica das lutas e da vida do negro contemporâneo, de forma a tomá-las como dado cultural que deveria ser inserido na reflexão dos agentes eclesiais engajados socialmente, até então refratários à questão racial.

Na mesma linha de reapropriação do simbolismo quilombola, o foco da Missa dos Quilombos não era apenas a memória histórica, mas sobretudo um estilo de vida presente, que se fazia resistente e deveria ser reconhecido como tal para que pudesse se transformar em uma “luta cultural” consciente de si mesma: “Quilombo no Brasil é atualidade, não passado” (Hoornaert, 1982: 12).

No mesmo período, no plano do Estado, ainda acompanhando a citada “afinidade eletiva” entre o tema do negro e o da cultura, começou-se a gestar no interior da Fundação Pró-Memória a discussão em torno dos chamados Monumentos Negros. No bojo de uma discussão mais larga que tinha por motivação a renovação da noção de patrimônio, a Fundação Pró-Memória encaminhou os trabalhos que iriam resultar tanto no tombamento do Terreiro de Candomblé da Casa Branca (Salvador, BA), primeiro a ser considerado patrimônio histórico e cultural nacional, quanto nas discussões relativas ao tombamento da Serra da Barriga (União dos Palmares - AL) como sítio histórico.

Escreveram Petrônio Domingues e Flávio Gomes (2013, p.11):

Enquanto Candeia evocava o “resgate das raízes negras”, o bispo Dom José Maria Pires celebrava, em 1981, a Missa dos Quilombos em Recife, uma cerimônia que reuniu cerca de oito mil pessoas num misto de fé, comunhão, música e ritmo, a partir de um discurso a favor da introdução das referências culturais ditas *afro* na eucarística (HOONAERT, 1982).

A Missa seria também referência, informa Rosenilton Silva de Oliveira (2011, p.2)<sup>139</sup>, para a fundação da Pastoral do Negro, ou Afro-brasileira<sup>140</sup>, o texto base da Campanha da Fraternidade (CF) de 1988 diz que a ideia da pastoral surgiu na década de 1970, quando dom Helder Câmara projetou a Missa dos Quilombos, e ao primeiro grupo de articulação da negritude na Igreja Católica, o Grupo União e Consciência Negra (GRUCON), criado oficialmente em 7 de setembro de 1981, que tinha como objetivo específico denunciar o racismo no interior da própria igreja e buscar melhorias para a “comunidade negra católica”.

Havia um feixe de relações tensivas envolvendo partidários da “opção preferencial pelos pobres” e esferas conservadoras da Cúria Romana, assim como daqueles e o Regime Inconstitucional em vigor no Brasil. Tensões intra-Igreja, tensões com o pensamento hegemônico também fora da Igreja, revelando fraturas. Para suprimir as diferenças e assegurar a colonialidade do poder, a coerção se fazia programada ou exercida<sup>141</sup>. A matéria já citada sobre a ameaça de bomba do CCC à Missa, publicada pelo Diário de Pernambuco, revela outro tentáculo desta coerção. Foi posta em jogo a colonialidade.

Neste feixe de tensões, onde setores conservadores da igreja e seus aliados defendiam a proibição e outros, progressistas e revolucionários defendiam sua celebração ou absolvição, veio o veto do Vaticano de ela ser executada como eucaristia. O que esteve em questão àquele momento não foi sê-la missa inculturada, ainda que disputas correlatas à inculturação se fizessem presentes, mas o cerne ali era outro, a praxis do profetismo social da Igreja veiculada através da Missa e a Igreja enquanto instituição. Assim, pondera Scott Mainwaring (2004, p.16): “a proteção de seus interesses pode entrar em conflito com a mensagem religiosa inicial”. O mesmo autor cita Niebuhr<sup>142</sup>:

A Cristandade frequentemente alcança aparente sucesso ao ignorar os preceitos de seu fundador. A Igreja enquanto organização interessada na autopreservação e no ganho de poder, por vezes considera os conselhos da Cruz um tanto inconvenientes, como o fazem grupos econômicos

---

<sup>139</sup> O referido autor publicou o referido texto tanto no Encontro de Pós-graduandos da FFLCH (VI EPOG), quanto no XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais - Diversidades e (Des)Igualdades (XI CONLAB).

<sup>140</sup> Nalguns lugares o termo Pastoral do Negro é utilizado, noutros é Pastoral Afro-brasileira.

<sup>141</sup> Mignolo (2003, p.60)

<sup>142</sup> Apud Scott Mainwaring (2004, p.16)

e nacionais. Ao lidar com grandes males sociais, tais como a guerra, a escravidão e a desigualdade social, a Igreja descobre ambiguidades convenientes no Evangelho e isto lhe permite violar o espírito da Bíblia e aliar-se ao prestígio e ao poder.

No que tange à missa inculturada, celebração eucarística católica dotada de elementos de outras matrizes religiosas, no caso componentes majoritariamente afro-brasileiros enquanto musicalidade, estas saem do figurativo cênico e ganham corpo como que assumindo uma possível pluralidade católica em forma de catolicismos populares, tal concepção ritual que se põe a dialogar com uma “teologia plural” tem como eixo discursivo o catolicismo que, desde o seu lugar, reconhece(ria) o Outro dentro da celebração católica. Decerto este tema “inculturação” é campo tenso, cabe frisar que em 11 de dezembro de 1965, cinco dias após o encerramento do Concílio do Vaticano II, foi celebrada na Basílica de São Bento, em Salvador/Bahia, a “Missa do Morro”<sup>143</sup>. Segundo Vinícius Mariano de Carvalho: “Trata-se de uma Missa com ritmos e temas melódicos inspirados no Candomblé” (2009, p.8), entretanto Pierre Sanchis (1999) destacara:

No início de dezembro de 1965, os jornais de Salvador anunciavam que uma missa seria celebrada na Basílica de São Bento, por ocasião de uma festa de formatura, que utilizaria na sua parte musical temas e instrumentos populares. Explicitava-se a presença de “atabaques, berimbaus”, falava-se em “Missa do Morro”. Aludia-se a experiências análogas na África.

Tais alusões foram suficientes para que, antes mesmo da efetiva celebração, a controvérsia se inflamasse: através dos jornais, na rua, em programas de televisão.

De fato, a presença intencional dos cultos afro-brasileiros impôs de imediato à imaginação dos contadores: o tema musical inspirava-se numa melodia do candomblé, os atabaques utilizados tinham sido emprestados por um terreiro amigo e o clima geral da música “evocava – como dizem

---

<sup>143</sup> Eva Carvalho dos Anjos (2013) faz uma análise sobre o deslocamento do beneditino dom Timóteo de formação tradicional e conservadora no Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, ao contato com dom Hélder Câmara e suas ideias políticas e sociais, com quem veio a trabalhar, e inclusive, a reorganizar a Igreja no Brasil, quando da criação da Conferência Nacional dos Bispos – CNBB, em 1952.

os adversários na sua correspondência ao jornal – ambientes profanos, festivos e sensuais, licenciosos”, ambientes que outros identificam como sendo os do candomblé.<sup>144</sup>

Pierre Sanchis, analisando a Missa do Morro, observa (1999, p.57):

Sobre primeiros anos do Concílio Vaticano II, quando a Reforma Litúrgica começava a se expressar em termos de “aculturação”, logo chegado a Salvador D.Timóteo entabulou com vários terreiros de Candomblé e suas respectivas mães-de-santo relações de amizade e de troca, inclusive ritual.

---

<sup>144</sup> Apresento aqui uns trechos deste debate a partir de Pierre Sanchis:

“Tiveram o impudor de nos fazer assistir à Missa do Morro, em que instrumentos combatidos pelos verdadeiros sacerdotes de Jesus Cristo, porque são instrumentos utilizados nos cultos e cerimônias pagãs, contrários aos sãos e tradicionais princípios da Igreja, viram-se triunfalmente recebidos nos recintos sagrados”.

“Fechando os olhos, escreve outro correspondente, eu tinha a impressão de encontrar-me no meio de uma floresta africana, ou num terreiro de candomblé, ouvindo as lamentações dos oguns”. (...)

“Para mim é o candomblé que vai triunfar em toda a linha. Em vez de ver os seus membros converter-se à Igreja Católica, ver-se-á muita gente que nunca a ele assistiu desejar agora conhecê-lo, já que a própria Igreja transfere para dentro dos recintos sagrados suas harmonias e seus instrumentos”.

“Quanto à afirmação de que ‘a Missa celebrada no mosteiro de São Bento poderia ter sido celebrada num terreiro de Candomblé’, ela representa somente o indicio de um espírito anti-cristão, anti-católico, anti-dialogal, tal infelizmente que domina ainda me muitas pessoas, esquecidas da afirmação de João XXIII, que marca o Concílio e as reformas por ele promovidas: ‘O Concílio não foi convocado para condenar, mas para salvar’, indicando assim aos homens o caminho da verdade e do amor. Se tivéssemos maior caridade para com os adeptos do candomblé ou de qualquer outro culto, europeu, chinês ou africano, talvez não disséssemos que esta Missa poderia ser celebrada num terreiro, mas que muitos terreiros poderiam ser transformados em Templos do Deus vivo e único, do Deus que ama todos os homens e os quer a todos unidos no seu amor”. (...)

Por sua vez, Alceu Amoroso Lima puxa para o lado teológico-pastoral a lição. Mas a mesma lição:

“O Concílio abriu uma era nova para a Igreja, uma nova fase de contato mais direto com o povo e seus problemas. A Missa do Morro é a concretização de um contato direto da Igreja e do povo. A utilização

na celebração da Missa dos instrumentos musicais populares é por si só uma integração (...) A Igreja, sem renunciar a seus dogmas, se une mais ao povo, fala uma linguagem que este entende”.

Tudo isso permite a determinada militante da base “exultar diante da iniciativa que constitui a Missa do Morro. Enfim, na nossa terra, conseguem entrar no nosso culto os instrumentos populares, repudiados até então porque se lhes atribuía um (*sic*) caráter pagão”.

Mas é exatamente esta visão da cultura, da cultura brasileira, da sua cultura, que os adversários da Missa do Morro recusam apaixonadamente. Nada têm em comum eles, cidadãos de uma capital civilizada, com estes “primitivos”, “selvagens”, “que se referem à África!” (1999, p.56-59)

Pela ótica da “teologia ecumênica” (HUNSINGER, 2008, p.1-2), pressupõe-se que cada tradição religiosa tem algo valioso para contribuir, pondera-se interculturalidade, termo o qual Vera Candau reflete:

Orienta processos que têm por base o reconhecimento do direito à diferença e desigualdade social. Tenta promover relações dialógicas e igualitárias entre pessoas e grupos que pertencem a universos culturais diferentes, trabalhando os conflitos inerentes a esta realidade. Não ignora as relações de poder presentes nas relações sociais e interpessoais. Reconhece e assume conflitos, procurando estratégias mais adequadas para enfrentá-los. Trata-se de um processo permanente, sempre inacabado, marcado por uma deliberada intenção de promover uma relação dramática entre os grupos envolvidos, e não unicamente uma coexistência pacífica num mesmo território (2005, p.32).

Esta condição de cruzamento, de “entre” coloca a Igreja num entrelugar. Sobre tal condição, pontuo que:

O Outro deixou de ser um termo fixo no espaço e no tempo externo ao sistema de identificação e se tornou uma “exterioridade constitutiva” simbolicamente marcada, uma posição marcada de forma diferencial dentro da cadeia discursiva (HALL, 2011, p.109).

O contexto desta zona tensiva que se constitui dos discursos públicos correlatos ao profetismo social da Igreja e à colonialidade cabe ser lida nas palavras de Mainwaring (2004, p.273):

Por volta de 1975, começou a haver conflito entre a Igreja brasileira e Roma sobre duas questões: a autonomia da Igreja nacional e a questão entre a Igreja e a política. A essa altura, a CNBB havia se envolvido na questão de direitos humanos e começara a promover um Tribunal Internacional de Direitos Humanos. Roma respondeu que tal iniciativa deveria vir do Vaticano, não do episcopado brasileiro. Em 1977, após dez anos de reflexão e debate sobre uma missa mais compatível com alguns elementos básicos da cultura, dos valores e da religião populares, a

CNBB publicou um guia de missa para grupos populares. O guia era relativamente convencional, mas a iniciativa foi além do que Roma considerava aceitável e, no final de 1979, o Vaticano vetou-a. em 1982, o Vaticano também rejeitou duas outras propostas brasileiras para missas populares: “A Missa da Terra sem Pecado” e “A Missa dos Quilombos”.

Paralelamente, em discurso público, João Paulo II de visita ao Brasil no ano de 1980, apoiou a “opção preferencial pelos pobres, enfatizou a justiça social e a participação, criticou as estruturas sociais injustas, apoiou comunidades de base e elogiou os bispos brasileiros”<sup>145</sup>, contudo depois de 1980 o papa<sup>146</sup> e o Vaticano tomaram medidas para limitar as mudanças na Igreja brasileira.

Sobre estas mudanças, escreveu Scott Mainwaring (2004, p.273-274) que um passo significativo foi uma carta apostólica endereçada aos bispos brasileiros em dezembro de 1980, afirmando que a Igreja não deveria se envolver em questões sociais em detrimento de sua missão especificamente religiosa. A carta não tinha um tom particularmente crítico, ma sindicava uma certa tendência a limitar a Igreja popular. Salienta que em 1980, o papa exigiu que Dom Paulo Evaristo Arns redigisse um relatório explicando o papel da Igreja na greve dos metalúrgicos do ABC. Em 1981, ele pediu que os representantes do Vaticano mantivessem sob atenta vigilância o seminário de São Paulo. Essas medidas eram sinais de advertência à arquidiocese, provavelmente a mais importante do país devido a seu tamanho e liderança dinâmica. O papa vem apoiando a linha pastoral de Dom Eugenio Sales, arcebispo do Rio de Janeiro e líder dos setores neoconservadores, e convidou Dom Eugênio a ir em Roma para representar a hierarquia brasileira em diversas ocasiões. As preocupações do papa com as atividades políticas dos jesuítas na América Latina levaram a um encontro especial da Ordem em fevereiro de 1982, em que o papa impôs controles sem precedentes. Em março de 1982, a Congregação Vaticana do clero

---

<sup>145</sup> Mainwaring (2004, p.273)

<sup>146</sup> Diego Facundo Sánchez (2009) analisa a trajetória de Karol Wojtila tornando-se o papa João Paulo II, sua intervenção ativa pondo em marcha a “restauração da Igreja” sob a guia teológica do cardeal alemão Joseph Ratzinger e a condição de “prelatura pessoal” que o papa concedeu à Opus Dei, atributos de uma verdadeira diocese sem limitação territorial, o prelado da Opus dependia diretamente do papa, escapando da autoridade dos bispos diocesanos. Em atenção a questões internas de bloco de poder, ocorre o “expurgo da Companhia de Jesus” e a “campanha” contra a Teologia da Libertação.

divulgou documento proibindo o envolvimento do clero em associações políticas ou sindicatos.

Mais que uma marcada diferenciação entre extremos políticos, afirma Löwy (1998, p.38-39) que, muitos sacerdotes, freiras e bispos (assim como os organizadores leigos) não são políticos, em absoluto, e reagem essencialmente segundo o critério moral e religioso. Dependendo das circunstâncias, eles podem se atrelar temporalmente a uma ou a outra posição política. Além do mais, há um arco íris cheio de sombras entre os dois extremos.

Tomo por suporte o que escreveu Löwy (1998, p.37), que os Cristãos Liberais e a Teologia da Libertação (TdL) influenciaram somente uma minoria entre as igrejas Latino-americanas, que na sua maioria a tendência dominante é mais conservadora ou moderada. Entretanto seu impacto está longe de ser desprezível, particularmente no Brasil, onde, para que os leigos participassem, as CEBs foram o grande instrumento. Inclusive, afirma Pedro Donizete de Campos (2007, p.125), elas até respondiam a um problema que a Ação Católica nunca chegou a resolver, que era o da inserção nas paróquias, e cujo eixo se constitui por: base, ou territorialidade; reuniões que também se tornaram celebrações; e a participação na discussão dos problemas comunitários em forma de assembleia. Campos (2007, p.126) sinaliza que as experiências históricas mostram que, muitas vezes, foram esses grupos organizados, em atos públicos de solidariedade, que ajudaram a reivindicar serviços básicos, como água, luz e a reorganizar a vida do bairro.

### 2.2.2 Igreja e movimento negro.

Durante a elaboração da Missa houve interlocução entre movimentos negros externos à Igreja e a própria Igreja, algo desta interlocução convergira aos eventos da “Consciência Negra” coordenado pelo MNR, e se organizam formações negras dentro da Igreja. Se o “catolicismo negro”<sup>147</sup> evoca práticas devocionais, irmandades que articulam a identidade negra e a identidade religiosa, através da articulação e ressignificação de elementos originários do catolicismo popular, com traços das manifestações culturais e religiões afro-brasileiras, logo, o

---

<sup>147</sup> Para pensar “Catolicismo negro” me apoio nas reflexões de Rubens Alves da Silva (2010) e a condição de “cultura das encruzilhadas” postulada por Leda Maria Martins (1997), na dinâmica “da interação com o outro, transformam-se e atualizam-se continuamente, em novos e diferenciados rituais de linguagem e de expressão, coreografando a singularidade e alteridade negras” (1997, p.26).

“movimento negro” enquanto formação negra na Igreja<sup>148</sup>, evoca uma reflexão engajada dos negros sobre a sua própria situação, na sociedade e na Igreja.

O afloramento de “humanidades insurgentes” não representaria, a princípio, uma subcultura dissidente, embora tais humanidades possam vir a representar uma dissidência por conta da relação que se fará entre a hierarquia da Igreja e a autonomia do movimento social.

Tal variável que se elabora na Igreja Católica, sob condições de hierarquia, é composta por militantes que, devido articulações decorrente de ações comunitárias, inclusive são membros de outras Igrejas cristãs ou religiões não-cristãs, estão preocupados com o resgate histórico de “ferimentos morais”<sup>149</sup> correlatos à Igreja e à colonização. Afirmam Pierre Sanchis (1999, p. 64-65) e Ana Lúcia E F Valente (1994, p.126) que, parte do Movimento Negro Unificado postula que a Igreja colaborou com a escravidão e o esmagamento histórico do povo negro, e que, para tais sujeitos, por outro lado, só o candomblé expressa a negritude no campo da religião.

Tal “movimento” nascido em meio às práxis do profetismo social da Igreja cria outras tensões, se situa no campo do Movimento Negro, mas se distinguindo dele por ser na articulação católica das comunidades. O GRUCON e o Negritude, que na condição de “comunidades negras católicas” vão, de dentro da Igreja, num primeiro momento, articular a preparação e montagem da Missa, e num segundo momento questionar a CNBB acerca da proibição da Missa e na tensão vão assumir realizá-la. O GRUCON já atuava em 14 estados brasileiros, Bahia, Distrito Federal, Espírito Santo, Goiás, Maranhão, Mato Grosso, Minas Gerais, Paraíba, Paraná, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Rondônia, Santa Catarina, São Paulo.

Alguns pontos norteiam ações do GRUCON<sup>150</sup> a partir de sua assembléia nacional demonstram um campo tenso no que tange a sua manutenção enquanto grupo católico e sua condição de autonomia, ampliando sua ação política:

---

<sup>148</sup> Esta condição “na Igreja” tomo como postulado Pierre Sanchis (1999) e Ana Lúcia E F Valente (1994).

<sup>149</sup> “Ferimentos morais”, termo que tomo de Roberto Cardoso de Oliveira (2006, p.34): “O desprezo e o desrespeito são desses fatos que se configuram como nítidos “ferimentos morais”. E as pessoas envolvidas em situações assim configuradas sempre poderão discernir daquilo que poderia ser um simples acidente, como uma coerção não produzida para ferir, do que seria uma agressão intencionada, percebida esta última como uma verdadeira ofensa moral e, por conseguinte, como uma negação de reconhecimento”.

<sup>150</sup> Informação obtida através do GRUCON de Nova Iguaçu.

Da relação com a CNBB, “consenso da assembléia que se mantenha o vínculo que nos une à Linha II<sup>151</sup> da CNBB. Decidiu-se que a comissão central manterá um encontro ainda este ano com Dom Ângelo Frosi a flui (*sic*) de mantê-lo a par da caminhada do grupo em geral e em especial do que foi refletido e decidido neste Encontro Nacional”.

Da Liturgia, “foi consenso da assembléia que se começasse a tentativa de introduzir nas celebrações religiosas valores autenticamente africanos de expressão religiosa, tais como: atabaque, canções de ritmo africano, danças, etc. Para isso foi sugerido a criação de um grupo de trabalho que pesquise e elabore subsídios de celebrações litúrgicas com expressão afro-brasileira”.

Dos Princípios, “por insistência do plenário foram elaborados alguns princípios que devem nortear a caminhada do grupo como tal: Os grupos devem ter como objetivo principal a união dos negros e sua conscientização. — Devem ser formados a partir do dado da raça, e não do credo ou da ideologia político-partidária. — Ao manterem contatos com os cultos afro-brasileiros devem fazê-lo com respeito e não trazer as pessoas que frequentam esses cultos para os grupos como objeto de folclore. — Devem lutar ao lado de outros movimentos populares: sindicatos, associações de empregada doméstica, associações de bairros, clubes de mães, associações rurais, CEBS, CPT, CPO, programas de saúde, etc. — Os que estão ligados à Igreja devem continuar a encontrar-se para ver a situação do negro a partir do dado da fé dentro da luta do povo. Devem ainda fazer contato com outros grupos além de suas reuniões ordinárias. Sempre que necessário e possível, serão assessorados por estudiosos da cultura afro-brasileira, negros e não negros. Num trabalho final cinco assuntos foram abordados [subsídio, estudos, formação; problema político dos grupos negros: raça e classe; problema político do grupo de união e consciência negra; fé

---

<sup>151</sup> Linha 2 ou Linha II da CNBB (reproduzo a forma escrita no documento em foco) equivale à linha responsável por “Ação e Animação Missionária”.

as religiões afro-brasileiras; finanças] e debatidos em pequenos grupos, que apresentaram (...) sugestões, aprovadas em plenário”.

Os relatórios de reunião e atividades do GRUCON que tomo como parâmetro são os da “grande São Paulo”, por serem os únicos encontrados no Arquivo da Prelazia de São Félix e, é o GRUCON que vai estar responsável por centralizar propostas dos demais núcleos<sup>152</sup> nacionais à publicação de um livro e no diálogo correlato à Missa dos Quilombos, segundo o GRUCON de Nova Iguaçu/RJ.

Havia naquele contexto uma preocupação em pontuar o tema “povo negro” a partir de manifestações culturais, não necessariamente um aprofundamento sobre sua contribuição histórica e as contradições históricas. Paradoxalmente, ou incoerentemente, o pensar historicamente e culturalmente ainda estava atrelado a elementos de cultura de folk, e neste bojo se produzia a sua própria crítica.

O núcleo paulista pontua reuniões para “preparação à Missa dos Quilombos”, transcrevo uma das memórias:

Dia 8 de março às 20 hs, com a presença de 16 elementos que representava os diversos grupos de base existentes em São Paulo e Pedro Terra, um dos autores da Missa dos Quilombos.

Pedro Terra fez uma colocação sobre como surgiu a “Missa Dos Quilombos”, de acordo com o relato que se segue:

Ela proveio de uma experiência acontecida há algum tempo atrás quando D. Pedro Casaldáliga e ele trabalhando com os indígenas apoiando-os nas lutas de defesa de suas terras, sentiram a necessidade de se fazer algo que despertasse o pessoal para os problemas enfrentados pelos índios.

Em 1978 houve uma manifestação no Rio Grande do Sul comemorando o “Ano dos Mártires”. Com o objetivo de relembrar o fato foi escrito então o texto da “Missa da Terra Sem Males”.

Na volta da viagem do Sul, numa discussão sobre o problema dos oprimidos e marginalizados, eis que surge a pergunta.

---

<sup>152</sup>O conjunto de todos os núcleos em São Paulo forma o grupo da grande São Paulo. Estes “Núcleos” fazem suas reuniões periodicamente, e enviam representantes às assembleias regionais.

E os negros? Não são também um povo escravizado sofrido, marginalizado em nossa terra? E assim surgiu a ideia da “MISSA DOS QUILOMBOS”. Vendo a necessidade de resgatar na lembrança do negro sua raça, sua cultura seus valores

Tinham pouco conhecimento de história sobre o negro.

Foram feitas muitas pesquisas, entrevistas, pediu-se a colaboração de algumas pessoas.

Viram que a realidade do negro vivida no Brasil era horripilante. Nenhuma raça havia sido tão violentada quanto a negra.

Pensaram na missa para os negros uma vez que a igreja Católica teve uma grande culpa pela situação do negro. E também a igreja é de brancos e sendo assim iria atingir uma área bem mais ampla.

Mas por tanta crueldade praticada contra o negro uma missa só seria pouco por isto ela seria apenas um ponto de partida revelando alguns pontos da história do negro.

Terminada esta explanação por Pedro Tierra ficou aberto para discussões e maiores esclarecimentos.

Por que a missa foi celebrada à noite em Recife? Foi por causa da coreografia?

Pedro Tierra disse que o horário foi escolhido não pensando em coreografia, mas sim por ser o mais cômodo para a participação do pessoal.

A missa tem como objetivo não a demonstração de um “show” com coreografia e tudo, ela foi feita com um objetivo contribuir para o conhecimento da história. A missa mostra um pedaço da história desconhecida pela maioria da população.

Mas para que isto aconteça é necessário que a missa seja realmente conhecida compreendida participada. É necessário reflexões aprofundamento em cima do texto para que realmente a participação seja total.

O sentido da missa é de alegria, participação usando ao máximo tudo o que é e veio do negro: danças, ritmos, atabaques, afoxés, etc.

Pedro Tierra colocou também que a missa foi escrita por dois brancos ele e o D. Pedro

Casaldáliga, e pensaram em um negro para musicá-la e foi escolhido Milton Nascimento que se mostrou bastante interessado em colaborar.

Nos estudos dos textos deverá haver esclarecimentos dos vários termos que são desconhecidos como por exemplo:

Missa dos Quilombos?

Porque missa dos quilombos?

O que é racismo?

O que é Palmares? Etc.

Sentimos que a missa é importante mas temos necessidade de esclarecer ao máximo tudo o que se refere ao texto: sua história foi escondida sepultada.

Temos a proposta na caminhada de tudo que for feito ser para uma conscientização para que haja continuidade e firmeza na luta.

Esclarecimentos sobre algumas referências do texto como por ex: “bebês imolados” pelas Anas Paz

Ainda para maiores esclarecimentos foram dados algumas sugestões bibliográficas:

– Quilombo dos Palmares – Edson Carneiro

– Palmares – A Guerra dos Escravos – Décio Freitas

– O que é Racismo – Joel Rufino dos Santos

– Rebelião dos Negros – Marilene Queiros

– A História da Igreja na América Latina – Coleção Todos Irmãos

Foi sugerido ver a possibilidade de divulgação da missa o jornal O São Paulo e todas as reflexões feita sobre o texto e as explicações necessárias em várias etapas.

Assumimos o compromisso de trabalharmos bastante para que seja uma missa que desperte de maneira marcante o verdadeiro sentido da luta de um povo em busca de caminhos para nossa libertação

Marcamos um novo encontro para o dia 22 no mesmo horário e local<sup>153</sup>.

---

<sup>153</sup> Relatório do Encontro do Grupo de União e Consciência Negra, 2 de março de 1982, assina Maria Elvira Rocha. Tal documento, em duas páginas, se encontra no Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia catalogado sob código B14.1.3 22 P1.2-2.2

Se a Missa foi feita na bifurcação da inculturação, “de viver a fé cristã numa outra cultura” e no intuito de aparelhar grupos de base, nesta bifurcação ela se faz entidade híbrida, apropriada por outros sujeitos, servindo de alimento às organizações e movimentos.

Ademar Bogo reflete que há pessoas que já tem a prática histórica de participar de reuniões em igrejas, sindicatos, coletivos vários e possuem noção de disciplina e de respeito às decisões coletivas (BOGO, 2003, p.60), o problema, diz, está na “forma como se compõe a estrutura organizativa”: “a estrutura de uma organização é um pé em permanente crescimento e os sapatos são os lutadores que devem desenvolver e renovar-se em todos os sentidos para dar-lhes proteção e sustentação” (BOGO, 2003, p.61-62). O GRUCON decidira estudar a Missa.

Na reunião do dia 22 de março estiveram 10 pessoas representantes de grupos de base<sup>154</sup>, mas cuja equipe não se reduz a estes sujeitos:

Na ocasião foi discutido a consulta feita ao jornal O São Paulo sobre a divulgação da Missa dos Quilombos.

Foi colocado que o jornal O São Paulo está a serviço das lutas do povo, e de uma conscientização popular. O jornal tem a possibilidade de uma página de seu editorial para publicação em princípio da missa e seu porque, depois diversos temas os quais irão interessar a todos. Devido a programação do jornal estar completa até abril, o espaço reservado para nós irá ser preenchido a partir do primeiro domingo de MAIO em princípio ser editado em duas semanas seguidas e depois de quinze em quinze dias os temas refletidos.

Os temas serão refletidos pelos grupos parte por parte da missa, levantando toda a parte histórica, linguajar popular, e só depois seria feito o texto oficial. À partir das decisões dos grupos de base.

Com o objetivo de preparar as redações para o jornal foi formada uma equipe:

Eufraudizio, Mauro, Toninho, Vicente, Carlos, Regina, Emerentina, Fernando Tijolo, Paulo Ricardo, Paulo Roberto, Luis Fernando, Elvira.

---

<sup>154</sup> Relatório do Encontro do Grupo de União e Consciência Negra, 22 de março de 1982, assina Maria Elvira Rocha. Tal documento, em duas páginas, se encontra no Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia catalogado sob código B14.1.3.21 P1.2-2.2

OBS: Esta equipe não é restrita somente a esses elementos.

A defesa da Missa, ao tempo que se constitui em defesa da celebração, é mecanismo de articulação e formação de lideranças para defesa dos negros, para a luta anti-racista e protagonismo social.

Num processo de comunicação, socialização de informações e preocupação com a formação de militantes, ainda no relatório, sob o título “O QUE ESTÁ ACONTECENDO EM SÃO PAULO”, registram a articulação com outros grupos, em Osasco, Lins, comunicações de informes destes outros interlocutores e suas redes de articulação, também do Araguaia, com o Ministério da Justiça – pedindo libertação de presos (“Padres e Agricultores”) – registra-se do julgamento do assassino do operário Santos (*sic*) Dias da Silva, este operário é citado na Ladainha da Missa, para o dia 7 (de abril). É dado a conhecer um novo grupo nascente em São Paulo formado por 14 pessoas dos bairros Jardim Dupla, Jardim Lídia, Jardim São Jorge, Parque Fernando, e Vila Remo; e do agendamento de “encontro no ABC para melhor organizar trabalhos no local”, além de dois grupos comemorando “um ano de caminhada” (de Ermelindo Matarazzo e de Burgo Paulista) e contando sua trajetória através do teatro. Há partilha de letra de música enviada pelo grupo do Burgo Paulista.

Interessante notar que tais articulações e formação de militância reforçam as preocupações da Cúria Romana e dos conservadores, inclusive da “comunidade de informações” do Regime Militar, e, também, esta preocupação faz parte das observações dos militantes, já demonstradas, inclusive no Encontro Nacional de 5 a 7 de setembro de 1981, em que os ativistas relatam presença de “agente do DOPS” em reuniões de núcleos do GRUCON.

No relatório do dia 17 de abril é perceptível uma melhor organização da distribuição das atividades, o próprio relatório intitulado: “RELATÓRIO DA REUNIÃO DE 17 DE ABRIL D/82 ‘DOS REPRESENTANTES DOS GRUPOS DE BASE DO GRUPO DE UNIÃO E CONSCIÊNCIA NEGRA’”. Demonstra-se que há uma organização central e suas redes em diálogo<sup>155</sup>, pois esta é formada pelos representantes daquela, mesmo estando aberta a outros elementos.

A pauta desta reunião foi: 1- Missa dos Quilombos; 2- Encontro de Osasco; 3- Avisos e comunicações. Confirma-se “que o texto da Missa

---

<sup>155</sup> O GRUCON de Nova Iguaçu/RJ disponibiliza “HISTÓRICO DO GRUPO DE NEGROS DE 1978 a 1981, baseado nos Relatórios dos Encontros e pronunciados no Encontro Nacional de 5 a 7 de setembro de 1981”.

dos Quilombos vai sair na íntegra no jornal O São Paulo<sup>156</sup> e vai ser precedido por uma introdução feita por Pedro Terra apresentando o “PORQUE” da Missa”. Salienta-se que “o texto da Missa não poderá sair no em encarte por motivos de ordem prática e econômica, sairá na folha do meio do jornal, e que o texto da Missa publicado na semana de 13 de maio, dará uma nova visão desta data. Nos números seguintes, até a semana da pertença, ou da “consciência negra”, o GRUCON pode ocupar aquele espaço central com artigos e reflexões preparando a Comemoração do dia 20/11”. A partir deste informe, discutiu-se a dinâmica a adotar pelo grupo para escolher os temas que serão matéria no jornal. Os temas escolhidos foram:

1 Os vários passos do processo da ESCRAVIDÃO

- Exploração da mão-de-obra escrava
- Abolição da Escravidão e Capitalismo
- A Deturpação da Cultura Negra

2 QUILOMBOS

- Origem, as formas de vida, a sociedade, as leis, a administração, o acolhimento a todos os oprimidos, a ação política, os lugares onde eles existiram, as formas de resistência.
- Zumbi – o herói da Resistência Negra
- Senzalas E Favelas

3 Outras formas de Resistência:

- Religião
- Capoeira
- Danças

4 Leis que “libertam... os SENHORES”, ontem e hoje

- Ventre Livre
- Sexagenários
- Áurea
- Afonso Arinos
- etc

5 Existe “democracia racial” no Brasil?

- mulatos
- imigrantes europeus
- “embranquecimento”
- manipulação e discriminação
- Rui Barbosa e a queima de documentos

6 Mártires da causa Negra

---

<sup>156</sup> Voz oficial da Arquidiocese de São Paulo.

## 7 Religiões Africanas e Religiões Cristãs

“Deus de todos os nomes”

[Relata-se} Ao fim desta 1ª parte houve um debate sobre tema levantado por um dos participantes: É oportuno para o nosso povo negro comemorar com uma missa o dia da Consciência Negra?

Esse tema ficou para ser ainda debatido em outra oportunidade (...)

Foram feitas também as seguintes observações:

1 O título geral dos artigos será “Celebrando os Quilombos”

2 A preocupação de ligar o Passado com o Presente deve estar presente em todos os artigos.

3 Todos os artigos devem trazer no fim esclarecimentos sobre os termos e expressões menos conhecidos ou de língua Africana.

4 Em todos os artigos ter a preocupação de estimular o pessoal a que compareça à Celebração dos Quilombos no dia 21 de novembro.

Daí passaram aos outros tópicos da reunião, dos quais destaco a “reflexão sobre o livrinho que a FNT<sup>157</sup> quer fazer sobre o Negro brasileiro” e reflexões sobre resistência e libertação. Na reunião seguinte, dia 27, o assunto ‘Missa dos Quilombos’ segue na pauta de discussões, dando-se ênfase a: no preparo à Missa “fortalecer os grupos já existentes para uma melhor conscientização da nossa história; que tenha caráter aberto e que todas as religiões estejam presentes”. Sobre as publicações no jornal, o início vai ser com trecho de “Estamos Chegando”.

Ao início da reunião do dia 2 de maio, após leitura de relatórios e iniciando as discussões se registra:

Fomos informados pelo padre Toninho que a publicação da Missa dos Kilombos foi proibida por orientação da CNBB, através de uma advertência vinda da Santa Sé aos Bispos que a celebraram.

---

<sup>157</sup> Frente Nacional do Trabalho, a proposta de publicar em quatro fascículos, a elaboração assumida pela FNT: — História do Negro no Brasil e as diversas formas de sua resistência; — Depoimento de pessoas que conheceram a escravidão; — As tentativas de embranquecimento; — As atuais organizações de resistência do negro brasileiro. O grupo de São Paulo comprometeu-se a preparar e enviar às bases, para estudo e apreciação, um anteprojeto deste livrinho antes da primeira edição.

Frente a essa colocação, refletimos como dar continuidade aos nossos trabalhos que havíamos planejado.

Nossa proposta como grupo é: ter como objetivo principal a união dos negros e sua conscientização, que devem ser formadas a partir do dado da raça e não do credo ou da ideologia política-partidária. Como grupo devemos respeitar outros movimentos e instituições, só que da mesma forma, exigimos RESPEITO para com nosso grupo.

PONTOS LEVANTADOS:

1º) Como grupo temos que ter uma Firmeza Permanente, e assumir realmente a NEGRITUDE. Diante dos obstáculos encontrados e tantos outros que iremos encontrar, o desânimo não pode acontecer, pelo contrário, deve acontecer o ânimo para podermos continuar nossa caminhada. Diante da história, podemos verificar a existência dos Kilombos e a resistência de muitos heróis. Essa caminhada foi (é e será) dura e pesada. Com todos esses sofrimentos, não conseguiram e nem conseguirão destruir nosso ESPÍRITO DE LUTA.

2º) Questionar a CNBB, do porque esse tipo de missa recebeu advertência, “Esta advertência<sup>158</sup> vem de fundo teológico? (Atabaque? Danças? Vestimentas africanas?)

3º) Enviarmos uma carta para D. Angelo Frosi, pedindo esclarecimento sobre o fato.

4º) O texto da missa será publicado em boletim, com responsabilidade do Grupo. Essa divulgação servirá para que os grupos reflitam e até celebrem, da melhor maneira, em seus locais.

5º) O Jornal “O São Paulo”, não poderá publicar a Missa, mas poderá publicar as reflexões.

6º) Devemos fazer uma reflexão constante. Diante dessas reflexões, decidiremos o que iremos fazer em Novembro.

Secretarizou... Tijolo

Atrelados a um suporte católico, fazendo o trânsito na sua catolicidade, mas assumindo outro caráter de luta, pois a cidadania negra transpõe a Igreja, dialeticamente, o estudo do texto missal e suas formas de

---

<sup>158</sup> Está datilografado “missa”, rabiscado a lápis e manuscrito “advertência”

celebração caberiam como ferramentas de ação emancipatória. No dia seguinte o GRUCON escreve ao dom Angelo Frosi, destacando uma afiliação como negra e como grupo cristão, cobrando um compromisso e o exercício deste compromisso:

Prezado D. Angelo

Nós do “Grupo de União e Consciência Negra” – Regional de São Paulo – nesta última semana fomos surpreendidos com a notícia de que orientações veiculadas através da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB – vetaram a publicação da “Missa dos Quilombos” no jornal “O São Paulo”, publicação esta que se constituía o início de toda uma programação preparatória à celebração do “Dia Nacional da Consciência Negra”, em novembro p.f., aqui em São Paulo.

No Encontro realizado nos dias 11 e 12 de dezembro PP. Entre alguns membros do “Grupo de União e Consciência Negra”, membros do “Grupo Tarefa Afro-Brasileiro” e o senhor, como bispo representante da Linha II da CNBB, duas conclusões, dentre outras, foram assumidas conjuntamente pelos Grupos presentes:

- “O que o “Grupo de União e Consciência Negra” quer da CNBB é o respeito e o apoio à sua caminhada”.

- “Trabalharemos para atingir nossos objetivos, independentes, mas com diálogo aberto junto à CNBB e outras Entidades”.

Firmados nesse compromisso é que hoje nos dirigimos ao Senhor, como bispo representante da Linha Eclesiástica da CNBB, para solicitar o necessário esclarecimento, por parte desta Conferência, sobre os motivos das restrições à “Missa dos Quilombos”, bem como as causas que determinaram o veto à sua publicação no jornal “O São Paulo”.

Colocamo-nos em inteira disponibilidade e abertura a o diálogo franco e amigo, acreditando na sinceridade de quantos se empenham na luta pela causa dos oprimidos.

Em Cristo, VERDADE QUE NÓS LIBERTA, um abraço muito fraterno

Maria Elvira Rocha

P/ GRUPO DE UNIÃO E CONSCIÊNCIA  
NEGRA

Regional de São Paulo

A resposta de dom Angelo Frosi, bispo de Abaetetuba/PA, datada de 9 de maio de 1982 dirigida à “senhorita Maria Elvira Rocha”:

Cara Elvira.

Recebi ontem a sua carta de 3 de maio, com a notícia de que foi vetada a publicação da “Missa dos Quilombos” no jornal “O São Paulo”. Esta proibição teria saído da CNBB.

Esta notícia foi uma surpresa para mim; nem sei quem poderia ter influído nesta publicação.

Na ocasião da próxima reunião da CEP em Brasília, no fim deste mês, irei indagar o caso, para depois me comunicar com você.

Lamento que tenha surgido esse incidente causando um pouco de angústia entre nós e espero que possamos resolver bem o caso, continuando assim com renovada confiança a nossa caminhada comum em prol dos Negros do Brasil.

Para Você e os irmãos do “Grupo de União e Consciência Negra” desejo muita paz e felicidade em Cristo Ressuscitado.

Cordialmente Dom Angelo Frosi

Nas encruzilhadas da comunicação, em duas laudas, Elvira manuscreeva a dom Pedro Casaldáliga no dia 19 de maio<sup>159</sup>:

Prezado D. Pedro

Soube que 4 partes da missa estão sendo proibida (*sic*) de ser gravada.

Escrevo esta para dizer a você o quanto este texto tem ajudado na nossa comunidade. Lembra-se qdo em Recife você me disse que esta missa era uma ferramenta na nossa mão, você não imagina que ferramenta forte é isto tudo.

Espero que você, Pedro Tierra e o Milton fiquem firmes na proposta de só gravar se for gravada a missa toda.

Quando dois ou três estiverem reunidos em meu Nome eu estarei no meio deles.

Seu compromisso com o povo é muito caro.

---

<sup>159</sup> Correspondência datada de 19 de maio de 1982, assina Maria Elvira Rocha. Tal documento, em duas páginas, se encontra no Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia catalogado sob código B14.3.10 P1.2 e B14.1.3.11 P3.3.

A D. Santa Sé e a D. Censura podem criar leis mais não vão poder mudar a nossa consciência de negro de recuperar as nossas raízes. Não podemos ficar quietos diante de tudo isto.

Espero breve vê-lo

Um grande abraço

Elvira

Ainda em maio, sem data, Pedro Tierra manuscreeve ao bispo Pedro<sup>160</sup>:

Compadre,

As notícias são muitas, as exigências também. O pessoal do Milton exige nossa presença no Rio para o lançamento do disco, liberdade, enfim, tão inexplicavelmente como havia sido proibido.

O lançamento está previsto para dia 15 de junho, terça-feira. Eu, pessoalmente, acho importante nossa presença lá para garantir o conteúdo político.

O Marcinho sugere que você convide – quando vier para a civilização – o D. Hélder para o dia do lançamento.

Outro assunto.

O pessoal do MLPA quer que você esteja em Belém no dia do julgamento, ou pelo menos uns dois dias antes.

Um abraço forte, compadre

P Tierra

Maio/82

Dois vetos, um mantido, o da Santa Sé, a Missa enquanto eucaristia, ao passo que o outro veto, a censura federal que, aliada a representantes da Santa Sé criava obstáculos à publicação do disco. As trocas de correspondências sinalizam proximias várias, e em especial de cunho político, do compromisso e de reconhecimento, desvelando na proposta de enculturação um mecanismo de poder brando, como outro mecanismo de cristianizar ou de tornar adeptos. Seguirão as correspondências. Ao dia 31 de maio dom Angelo Frosi escreve à “senhorita Maria Elvira Rocha”:

Cara Elvira,

Escrevo-lhe a respeito da “Missa dos Kilombos”, cuja publicação no jornal “O São Paulo” teria sido proibida por orientação da CNBB.

---

<sup>160</sup> Correspondência datada apenas de maio de 1982, assina Pedro Tierra. Tal documento, em uma página, se encontra no Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia catalogado sob código B14.3.15 P1.1.

Em Brasília, durante a reunião mensal da Presidência da CNBB e da Comissão Episcopal Nacional de Pastoral, me informei a respeito do caso: nenhuma proibição saiu da CNBB Nacional. Talvez seja bom para você entrar em contato pessoalmente com a direção de “O São Paulo” para saber da fonte como estão as coisas.

Por esta parte, queremos continuar a caminhar juntos, respeitando e apoiando a sua caminhada, numa atitude fraterna de estima e de diálogo sincero, visando uma sociedade justa e fraterna onde também o Negro seja integrado, valorizado e amado, como irmão em Cristo.

Recebi, com muito prazer, o relatório da Reunião de 2 de maio dos representantes dos grupos de base do grupo: grupo “União e Consciência Negra” com o grupo tarefa Afro-Brasileiro e a Linha 2 da CNBB. Muito obrigado.

Com referência a este último relatório, acharia útil aprofundar o relacionamento do Evangelho com a cultura. O Evangelho é chamado a se encarnar em cada cultura para que o projeto de Deus se realize em todos os povos. O próximo encontro de fim de outubro e começo de Novembro, promovido pela Linha 2 da CNBB, deverá ajudar neste sentido.

Que o Espírito Santo nos ilumine em nossa caminhada com a sua Sabedoria e a sua Força divina para que possamos juntos construir o Reino de Deus, que é Reino de Amor, de Justiça e de Paz.

Queira transmitir aos queridos irmãos e irmãs do Grupo de União e Consciência Negra os meus sentimentos de estima e de fraternidade, juntamente com os meus votos de felicidade e de paz.

Saudações fraternas  
Dom Angelo Frosi, S.X.  
Bispo de Abaetetuba.

Responsável pela Linha 2 da CNBB

Na manutenção deste diálogo as tensões se fazem notar através do uso de significantes que demarcam catolicismo/cristianismo, e negritude, apelando para o desvelamento do sentido de libertação que emerge no uso do significativo Cristo. No dia 8 de junho, Maria Elvira Rocha e

Corina R dos Santos f.m.m.<sup>161</sup> assinam a carta dirigida a dom Luciano Mendes<sup>162</sup>, do jornal “O São Paulo”:

Prezado Dom Luciano

O assunto que nos leva a escrever-lhe diz respeito às orientações que vetaram a publicação da “Missa dos Quilombos” no jornal “O São Paulo”. Surpresos com tal medida, escrevemos a Dom Angelo Frosi – Bispo responsável pela Linha II da CNBB, a quem temos continuamente informado de toda a caminhada do “GRUPO DE UNIÃO E CONSCIÊNCIA NEGRA” – e ele, em atenciosa resposta nos informou de que “nenhuma proibição saiu da CNBB Nacional” com relação à “Missa dos Quilombos”.

Como, segundo o que nos foi comunicado, o senhor seria o portador das orientações que determinaram a não publicação da referida missa em “O São Paulo”, tomamos a iniciativa de solicitar-lhe o necessário esclarecimento sobre o fato em questão, ou seja:

- a) Motivos das restrições à “Missa dos Quilombos”
- b) Causas que determinaram o veto à sua publicação em “O São Paulo”
- c) Quem teria influenciado em tal proibição.

Ao lhe solicitarmos tal esclarecimento, o fazemos em nome da fraternidade e da justiça, porque acreditamos que somente a partir do diálogo sincero e amigo que poderemos continuar a caminhar juntos na luta pela causa dos oprimidos, visando a libertação plena que, para todos, o Cristo conquistou.

No Senhor Jesus, verdade que liberta,  
[manuscrito a caneta preta, em diagonal ao lado das assinaturas: um abraço da negra Elvira]<sup>163</sup>

Pelo Grupo de União e Consciência Negra  
Regional de São Paulo

---

<sup>161</sup> Franciscana Missionária de Maria.

<sup>162</sup> Atualmente em processo de beatificação e canonização.

<sup>163</sup> Tal assinatura na diagonal faz parte não da carta enviada a dom Luciano, mas a promoção da rede de informações contra-hegemônica do que chamo de novos aquilombados da Missa, foi encaminhada para a Prelazia de São Félix do Araguaia.

Não localizei carta alguma assinada por dom Luciano Mendes em resposta á solicitação referida, nem de representante seu àquela altura, muito menos correlata ao tema em questão.

O próximo documento é de 1 de julho de 1982:

Queridos Companheiros

Paz!

O Grupo de União e Consciência Negra está se preparando para a Celebração da data da morte de Zumbi, 20 de novembro – dia Nacional da Consciência Negra.

A Missa dos Quilombos de autoria de Pedro Casaldáliga, Pedro Tierra musicada por Milton Nascimento “busca... desenterrar, resgatar a História dos massacres e que o colonialismo e o capitalismo submeteram e submetem os negros neste continente.”

Será ela “uma ferramenta” de que podemos nos valer para irmos prosseguindo nossos objetivos de conscientização do povo negro brasileiro e de todos os que neste país optaram por ficar ao lado dos oprimidos.

É com este propósito que pedimos que seu grupo, durante este tempo que nos separar do 20 de novembro, procure usar textos da Missa dos Quilombos nas missas, cultos, celebrações, reuniões e outras atividades, sempre acompanhadas de explicações e reflexões que façam os participantes entrarem no sentido do texto na história da raça negra e nos sentimentos que vivem na alma dos oprimidos e que tão bem os autores souberam expressar na poesia e na música.

E pedimos ainda que o resultado de suas reflexões, para ajudar outros grupos de base, sejam remetidos para: Maria Elvira Rocha

Av. Ipiranga, 1267 9 andar

01039 – S Paulo – SP

Quanto ao disco e à fita da Missa dos Quilombos, estarão á venda em meados de julho.

Tenho certeza de que logo vamos iniciar uma correspondência muito proveitosa e amiga.

Fraternalente,

Saravá

[assina Maria Elvira Rocha]

#### Comissão Nacional

Se a Missa se fizera Quilombo, desenterrando, desvelando memórias. A potência desta ferramenta em desenterrar articulando, quando o Brasil ainda vive as covas sem nome, a busca de desaparecidos, a identificação dos algozes, tanto por ações diretas da repressão política do regime militar, quanto outras higienizações sociais, qual o caso da Marli da Baixada, personalidade citada na Ladainha. A articulação traria “o teatro a serviço da causa popular para tirá-la da orfandade espiritual e material em que se encontrava” (PEREIRA POZA<sup>164</sup>, 2005, p. 90-91). Eis que aí conflui o teatro como fazer político em sua condição subjuntiva como o fazer do oprimido que se reconhece, que ao olhar de Boal não é vítima, pois como subalterno se reconhece e se organiza.

Utilizo-me de James C Scott (2004) para pensar “a arte da resistência”: a Missa a se constituir enquanto resistência, enquanto espaço de trânsito dissidente, através de cerimônia de solidariedade, integrada por confidentes aproximados que compartilham experiências similares de dominação, e se utilizam de códigos diversos na sua comunicação ou comunhão para defender seu discurso oculto que se torna público, ao investir na formação de agentes políticos, como militantes, como agentes que potencializam transformações.

Da imprensa hegemônica seria noticiado através da Revista Veja na sua edição publicada no dia 4 de agosto de 1982<sup>165</sup>, uma matéria assinada por Okky de Souza, intitulada “Rito aborrecido- Missa dos Quilombos fracassa em LP”, que chegou ao exagero de afirmar que a Missa do Recife reuniu 50 mil espectadores:

Decidido a transformar em disco a Missa dos Quilombos, sua ambiciosa parceria com dom Pedro Casaldáliga, bispo de São Félix do Araguaia, e com o poeta Pedro Terra, o compositor Milton Nascimento envolveu-se, em fevereiro passado, numa das mais mirabolantes sessões de gravação de que se tem notícia. Achou de gravar o disco no interior da Igreja de Nossa Senhora Mãe dos Homens, no tradicional Colégio Caraça, em Minas Gerais. Foi uma aventura para o produtor Mazola, que instalou uma enorme mesa de som em plena sacristia e forrou as paredes do templo com sessenta colchões de espuma e oitenta cobertores, para evitar

---

<sup>164</sup>Tradução livre do autor.

<sup>165</sup> Edição 726 de 4 de agosto de 1982, página 156.

reverberação. Na semana passada, quando a *MISSA DOS QUILOMBOS* chegou às lojas, ficou evidente que o clima de loucura invadiu também as faixas do disco. Trata-se de um LP confuso e delirante.

Celebrada em novembro passado, em Recife, em homenagem a Zumbi, líder dos escravos fugidos e agrupados no Nordeste, a missa foi um sucesso. Reuniu 50.000 espectadores que ouviram inflamados textos anti-racistas e, de quebra, um discurso de dom Hélder Câmara informando que igualdade entre os homens não é um slogan comunista. O disco, porém, eliminou quase todos os textos da missa, e restou a desastrosa tentativa de Milton de estabelecer uma ponte musical entre África e Minas Gerais. Mais habituado às pacatas toadas mineiras, desfila sambinhas sem novidade – como no *Ofertório* – e baladas que se pretendem místicas mas são apenas aborrecidas, como *Em nome de Deus*. As letras soam pretenciosas e insólitas ao conclamar levantes negros e citar passagens bíblicas. Ao final, em vez de recriar o clima da missa, o disco deixa a sensação de que Milton Nascimento fez uma missa doída.

O “crítico” ilustra a matéria com uma foto de Milton Nascimento num concerto, embaixo a legenda: “Milton Nascimento: sambas sem novidades num clima confuso e delirante”. Sobre a celebração, as críticas vão a extremos, um escreveu que não houve multidão, o outro altera para 50.000 o que na média teria sido em torno dos 6.000. Em especial, este crítico parece querer desautorizar as vozes dos seus autores e compositor, e as que ecoam através da obra, seja a missa, seja o disco, quiçá as articulações que advieram daí, por quererem estudar, ou por rejeitar, ou por aceitar a Missa como uma ferramenta de luta.

O disco malquistado por esta crítica e a celebração vetada pelas autoridades eclesiais já vinham sendo apropriados como potente ferramenta na mão e na consciência de subalternos que se põem a falar, que se posicionam e promovem rotação dos signos, o resultado é a *autopoiesis*- auto-reprodução que se torna independente daquele organismo ou articulação que lhe criou<sup>166</sup>. A Missa em quilombo se deslocara.

---

<sup>166</sup> Maturana e Varela (1980).

Nos dias 5 a 7 de setembro daquele ano, em Brasília, no “Encontro da Linha 2” da CNBB, com o tema “A Igreja e o Negro”, ocorreu uma dissidência do GRUCON formando os Agentes da Pastoral do Negro. Segundo Ana Lúcia E F Valente (1994) havia do “movimento negro” sempre a desconfiança se a palavra pastoral poderia ser entendida como cooptação.

A depredação levava a periferia a reconhecer-se como periferia, “em cujas veias vida e morte confluem, deixando úmido de sangue o palco da história ocidental”, como escreveu Donald Schuler (1995, p.13). O resultado deste reconhecimento são as articulações e estudos dos grupos agora em processo de organização, a proporcionar um quadro de lutas, e segundo avaliado pelas CEBs àquele contexto (LIBANIO, 1981, p.288):

Dessas lutas, três coisas emergiram claras: os aliados que apóiam a caminhada do povo, os adversários que a obstaculizam e as artimanhas sutis que o povo necessita desenvolver nessas situações conflitivas desfavoráveis.

Eduardo Hoornaert traz contribuições ao refletir:

Essa Missa dos Quilombos certamente não brotou das bases negras do povo nem da prática eclesial das comunidades de base, mas sim da sensibilidade de alguns intelectuais. Aí está a precariedade desta celebração: será que ela realmente terá o impacto histórico que os mais entusiasmados lhe atribuem? Qual pode ser sua funcionalidade no catolicismo histórico dentro do qual estamos inseridos? Há indícios de que esta celebração pode vir a ter desdobramentos no nível das práticas eclesiais na base? Quais seriam estes indícios?

De fato, Hoornaert traz três elementos a pensar: celebrar esta Missa não significa apenas comemorar o passado, quilombo no Brasil é atualidade; os “quilombos urbanos” vivem a estratégia da resistência pela religião; a necessidade de os agentes pastorais terem formação da luta cultural para além dos níveis econômicos, sociais e políticos. Afirma que se põe o desafio à Missa: um diálogo cultural profundo no nível dos problemas existenciais diante da realidade negra.<sup>167</sup>

Eduardo Hoornaert levantou outra questão, refletindo, porém as CEBs:

Como o catolicismo oficial (a Igreja) reagirá diante da poderosa corrente popular que ela

---

<sup>167</sup> Hoornaert (1981, p.817-8)

carrega consigo e que provém do sofrimento de escravos, da humilhação dos oprimidos, da resistência e da tenacidade da vida? Uma corrente que salvou a vida física e moral de inúmeras pessoas deste continente e que deu sentido a outras tantas vidas? Ora esta corrente, com todas as suas aparentes contradições, que decerto provém de contradições da sociedade em que vivemos, é fundamentalmente contrária ao sistema mundial capitalista implantado aqui com a invasão europeia.

De que lado a Igreja ficará? (1981, p.677)

Os grupos se reconheciam na sua subalternidade, passavam a indagar sobre as lacunas da memória e se reconheciam à medida que, em seus estudos, desvelavam a diáspora africana, a escravidão colonial, resistências e rebeliões, opressões, invisibilização, silenciamento. Assim como reconheciam a Missa como importante ferramenta, se reconheciam importantes ferramentas a responderem, como núcleos polarizadores e ativos, às suas demandas sociais através de “educação popular”<sup>168</sup> e formação de lideranças e educação política com elementos de conscientização e organização; nas relações dirigentes e bases; democracia, participação e cidadania.

A autonomia relativa ao poder eclesiástico permitira enfrentar às elites<sup>169</sup>, enfrentar as sanções que lhe seriam impostas para assegurar sua derrota e dependência. Fora criada uma condição de resistência forjada em resposta consciente e de oposição à subordinação<sup>170</sup>, a transpor o controle da igreja, em interlocução por meio destes grupos catalisadores, circulando tal qual o “uso do rádio de bolso” sempre lembrado nas reuniões<sup>171</sup>, com esta conduta, se escutam as memórias comunitárias, assim são entretecidas redes, malhas sociais, na perspectiva de “união e fortificação da comunidade negra”<sup>172</sup>.

---

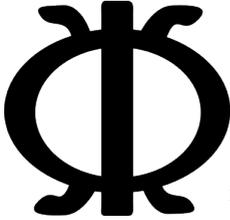
<sup>168</sup> Luís Eduardo W Wanderley (1981) traz uma reflexão sobre CEBs e educação popular.

<sup>169</sup> James Scott (2004, p.100).

<sup>170</sup> James Scott pontua uma reflexão sobre “não ser governado”, na qual uma das suas referências é Palmares, dentre outras organizações quilombolas (2004, p.155).

<sup>171</sup> Simone Conceição e Augusto Marcos Fagundes Oliveira (2007) e Ademar Bogo (2003) salientam o uso de duas categorias correlatas a atividades de educação popular, uma é pensada enquanto “rádio de parede”, ou de estante, imóvel, as pessoas devem se dirigir a ele para acessar as informações, como ir ao lugar da instituição Igreja; outra categoria é o “rádio portátil”, são eles que vão às pessoas, eles se movem na comunidade, eles são agentes dinâmicos, moventes, se traduz em ação comunitária, no fazer convivendo na dinâmica comunitária, intervindo com os sujeitos.

<sup>172</sup> Ana Lúcia Eduardo Farrah Valente (1994)



173

VELHA MAFUTA: Eu já vou para onde não se volta mais, já fui chamada. A minha vida já está quase a se acabar.

MULHER 2: e que queres que eu faça com o menino?

VELHA MAFUTA: Cuida bem dele. (*Em tom profético*) Ele vai crescer forte e saudável. Depois vão lhe acontecer coisas más e coisas boas. Ele vai acabar por ser apanhado e levado para outras terras sobre as águas salgadas onde reina o Kalunga e onde vivem os nossos mortos. Vão-lhe bater e castigar, para obrigar a trabalhar nos campos, mas ele há-de ficar cada vez mais forte e invencível. Vai encontrar outros homens e mulheres valentes como ele. E todos juntos vão criar um novo reino, onde todos vão trabalhar sem dono e em liberdade. É isso que lhe vai acontecer. Ele vai ser um grande chefe. (*Faz visíveis esforços para 'ler' o futuro*) Vai chamar-se Jemmy... ou então Zumbi. Não consigo perceber muito bem. A minha cabeça já está fraca... O seu nome vai ser falado e respeitado por todos, muitos e muitos anos depois da sua morte. A coisa mesmo má é que ele nunca mais vai voltar a ver nossa terra.

MULHER 2: Que seja feita a vontade de Nzambi-a-Mpungu!

José Mena Abrantes (2009, p. 48-49).

### Capítulo III -Do quilombo enquanto deslocamento

A partir do adinkra que abre este capítulo, e do trecho do texto de José Mena Abrantes aqui reflito as condições de êxodo e encruzilhada da Missa, que conflui às lutas para assegurar vozes populares e negras – das ditas minorias – na Assembleia Nacional Constituinte, e conflui à montagem ocorrida nos Arcos da Lapa, no Rio de Janeiro, organizada através da RioArte, dirigida por João das Neves, e que se coloca como anti-conformismo e na efetiva contra-comemoração dos 100 anos da Abolição no clima cindido das comemorações do 13 de maio de 1988.

Aqui o "quilombo" atualizado através da "arte da resistência", não como “arte de dissimular tão necessária na vida” (SCOTT, 1990, p.2), mas

---

<sup>173</sup> Adinkra “Wawa aba”: “semente da árvore wawa”, traduz-se como símboloderesistência,tenacidade eperseverança; asemente da árvorewawaé extremamente difícil, na culturaAkan, é um símbolo dealguém que éfortee resistente; ela inspira o indivíduo aperseverar diante das dificuldades.

assumindo o teatro como “arte engajada”<sup>174</sup>, e conforme nos diz Marinete Luzia Francisca de Souza (2007, p.63), “como efeito transformador (engajado) se baseado naquilo que Pedro Casaldáliga chama “condição” ou “consciência histórica””.

Como tentativa de resposta à opressão, a Missa passou a ser usada pelos grupos catalisadores como ferramenta educacional desde, por exemplo, as reuniões do Negritude e Grucon, com valores solidários aos oprimidos, como forma de intervenção social. Sua teatralidade passou a fazer parte dos estudos e também iria alimentar o desejo de utopias.

De algum modo o teatro como “te-ato”, “te uno a mim”<sup>175</sup>, construção simbólica de comunidade, de “comum unidade” como costumam mencionar estes catalisadores, ou, como escreveu Cohen (1985, p.118): “as pessoas constroem simbolicamente comunidade, tornando-se um recurso e um repositório de sentido e referência de sua identidade”. Se o espaço não fora concedido, embora reivindicado, o espaço seria conquistado.

A Missa passara a ser motivo de encontro entre grupos, estudos e representações, releituras. Nalguns casos seguiam apresentando apenas os cânticos, com corais de igrejas ou de grupos diversos, membros das pastorais ou não. Há lacuna documental que impede de tratar de todos os grupos, porém destaco que, mesmo proibida, a eucaristia foi celebrada em Salvador em novembro de 1983<sup>176</sup>, no lugar da hóstia houve “o pão comum e acarajés”; em Piracicaba, com apoio da Prefeitura Municipal local, a roupagem conta com o Coral Municipal local, o Ballet de Arte Contemporâneo, do grupo Agbara e o espetáculo tem como marco algumas entidades do panteão afro-brasileiro como apresentadores: Exu em “Estamos Chegando”; Ogum no “Kyrie”; Olorum em “Ofertório”;

---

<sup>174</sup> Para pensar “arte engajada” tomo conceitos de Ariano Suassuna e de György Lukács. De Suassuna: “a arte está sempre a serviço de uma Ideia, de uma causa, ela é sempre *participante*, com uma função social definida, engajada, alistada a serviço de alguma coisa (...) os estetas marxistas ou paramarxistas têm sempre uma tendência para adotar esse ponto de vista, sustentando que a obra de arte defende sempre uma *tese*, uma ideia, uma posição em geral, e uma posição política em particular (...) mesmo os pensadores não marxistas sustentam que a Arte tem, ou deve ter, sempre, um objetivo além da Beleza, uma função educativa, politizante ou não, mas sempre colocada a serviço de uma ideia” (2014, p.250-251). E por se tratar de uma empreitada contra-hegemônica, referencio Lukács, para quem tal arte expressa sob forma emblemática, com função social educativa e ideologicamente progressista todas as grandes relações normativas contidas na vida e o “elemento da necessidade”, que confere ao conflito e à experiência um significado social, representado o seu próprio destino social, sua missão (2011, p.264).

<sup>175</sup> (CASTRO-POZO, 2011, p. xvi-xvii; SILVA, 2008, p. 203)

<sup>176</sup> Jornal da Bahia em 18 de novembro de 1983 (vide Apêndice).

Xangô em “Aleluia”; Iansã em “Comunhão”; Oxalá em “O Senhor é Santo”.

O Ballet Stagium de Campinas transformaria num espetáculo de dança em 1984- “em vez de pão e vinho, o corpo, o sangue e o suor dos injustiçados”, associando Cristo e Zumbi, e esta vertente da Igreja a Quilombo, declaram ser “um ato de desagravo, brado de revolta e de esperança em Cristo-Zumbi, na Igreja-Quilombo”, comentou Décio Otero<sup>177</sup>, fundador e diretor do Ballet Stagium:

A Missa estava contextualizada na vertente política e sócio cultural nos fins do regime militar. A maior relevância do trabalho coreográfico ficou por conta dos bailarinos falarem o texto junto ao movimento. Esta inovação suscitou discussões sobre a utilização do lado ator do bailarino. Mais tarde diversas montagens contemporâneas utilizaram este recurso que persiste até hoje. O espetáculo foi elaborado na concepção filosófica humanista do Stagium.

Busquei o sagrado na infância e na minha "minerês" mesmo. Memórias do Convento do Caraça, onde a Missa foi gravada, o sacro e o profano, o afro-brasileiro e o sincretismo religioso. Minha identificação com a missa foi imediata, já que emanava coisas vividas nas Minas Gerais.

Dom Helder Câmara era nosso amigo e nunca perdia um espetáculo do Stagium em Recife. Acho que falei do desejo de encenar a Missa. A Missa foi o campo de batalha para mostrar e contextualizar o preconceito racial no Brasil.

Conversei com Milton Nascimento que ia montar a Missa e que precisava mais duas músicas para introduzir no já existente. Ele prontamente atendeu o meu pedido e compôs duas belíssimas partes para o Stagium.

O aprendizado que a Missa nos trouxe foi de desvelar a beleza do ser humano negro, com sua riqueza cultural e o sincretismo religioso,

---

<sup>177</sup> Depoimento por e-mail. (OTERO, 2014). Saliento que, embora cite o depoimento correlato à Missa dos Quilombos na versão do Ballet Stagium, não ousei um mergulho no material cedido, enquanto elaboração analítica dada a exiguidade de tempo. Contudo disponibilizo algo deste material no Apêndice desta tese.

ampliando e potencializando o campo de criação artística.

A participação dos bailarinos foi total, com pesquisa profunda nos textos a serem ditos e na própria elaboração dos figurinos.

a Missa se fez ferramenta que se traduz como símbolo de resistência, e que inspirou indivíduo a perseverar diante das dificuldades. A Missa caminhante na caminhada de grupos negros seria referida no processo de lutas da Constituinte em 1988 e como contra-celebração dos “100 anos da Abolição” e seguiu no combate à escravidão contemporânea. O possível sentimento de exclusão ou veto eclesial fora ressignificado em signo de pertença, em ferramenta de lutas e reconhecimento.

### 3.1 Pertencimentos em questão.

No trânsito do ano de 1988 estabeleceu-se, como disse Joel Rufino (2005, p.237), um “*front cultural*”, sendo travada uma importante batalha enfrentando “essa cultura toda que está aí para negar o negro”<sup>178</sup>, a crítica à democracia racial foi a premissa dos sujeitos que se recusaram em aceitar a festa que encobria a segregação: os 100 Anos da Abolição.



Figura 17 - Convocação à Marcha do Movimento Negro/RJ 1988

Fonte: Centro Interdisciplinar de Estudos Contemporâneos/CIEC-UFRJ

<sup>178</sup> Depoimento de Joel Rufino concedido a Marcia Contins durante sua pesquisa sobre raça e gênero no Brasil realizada entre 1994 e 1998 (2005, p.237).

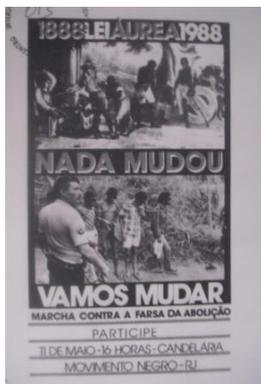


Figura 18 – Panfleto à Marcha Contra a Farsa da Abolição/RJ

1988

Fonte: Centro Interdisciplinar de Estudos Contemporâneos/CIEC-UFRJ

Grupos negros, dentre outros classificados por minorias, estavam a dirigir suas críticas às comemorações dos 100 Anos da Abolição se esbarravam naquilo que, ao modelo dominante em vigor, soava como justificativa para comemorar, por ser o fim da escravidão, o “espetáculo da miscigenação”, como uma “nação mestiça, um festival de cores, uma sociedade de raças cruzadas” (SCHWARCZ, 1993, p.11). Articulava-se uma luta política em resposta à hegemonia, a qual, costumava afirmar que, o Brasil é um país harmônico, sem conflitos, sem racismo, o país da cordialidade “naturalizada” e saudável. A postura hegemônica, nos dizeres de Abdias do Nascimento:

Técnica e estratégia têm conseguido, em parte, confundir o povo afro-brasileiro, dopando-o, entorpecendo-o interiormente; tal ideologia resulta para o negro num estado de frustração, pois que lhe barra qualquer possibilidade de auto-afirmação com integridade, identidade e orgulho (1980, p.14).

Eclodiu uma tensão conforme podemos ver no chamamento das manchetes do jornal “O Estado de São Paulo” de 13 de maio de 1988 e de 19 de maio do mesmo ano – matérias que revelam um mal-estar social: “Discriminação velada ou declarada”; “Radicais promovem o racismo pelo avesso”.



Figura 19 Imagens A e B – Manchetes de jornais correlatas aos 100 Anos da Abolição.  
 Fonte: Centro Interdisciplinar de Estudos Contemporâneos/CIEC-UFRJ

Ainda vivíamos da herança do “nacionalismo ufanista” nos últimos anos da ditadura militar, de modo que ecoava nacionalmente o sentido de pátria que vinha sendo marcado por palavras de ordem ao estilo imposto pelo regime: “Brasil Ame-o ou Deixe-o”, “Este é um país que vai pra frente”, “Eu te amo, meu Brasil” e “Nação que festeja é nação feliz!” – esta última foi o mote do sesquicentenário da independência<sup>179</sup> - como se vivêssemos um estado de glória, harmonia e de paz social.

Escreveu Patrícia Birman que:

Em maio de 88 a sociedade brasileira comemorou cem anos de libertação dos escravos. Não foi uma comemoração restrita aos salões do civismo oficial. Ao contrário, foi intensa a participação da sociedade, grupos das mais diversas naturezas e finalidades planejaram e efetivaram uma

<sup>179</sup>Hino do Sesquicentenário (autor: Miguel Gustavo Werneck de Souza Martins):

Marco extraordinário  
 O Sesquicentenário da Independência!  
 Potência de amor e paz  
 Este Brasil faz coisas  
 Que ninguém imagina que faz.  
 É Dom Pedro I  
 É Dom Pedro do Grito  
 Esse grito de glória  
 Que a cor da história à vitória nos traz  
 Na mistura das raças  
 Na esperança que uniu  
 No imenso continente nossa gente, Brasil

Sesquicentenário  
 E vamos mais e mais  
 Na festa, do amor e da paz  
 (Bis)

variedade de eventos como parte desse momento comemorativo.

Uma intensa reinvenção da história com vistas ao presente. Na multiplicidade de acontecimentos que foram produzidos, muitas versões da vida social foram colocadas em pauta em debates por vezes acalorados. O sentido da escravidão, o valor do negro, a discriminação racial, a situação de segregação social daqueles à margem da cidadania, a utopia dos quilombos, o sentido do cativo, o valor da família imperial, o papel das elites brancas na abolição, tudo isso gerou discussões entre pontos de vista claramente discordantes. Perguntou-se pois: o que de fato se aboliu? O trabalho escravo ou a escravidão do trabalhador? Os negros anônimos ou as elites brancas? A favor de quem esse ato histórico se fez? Dos negros despossuídos ou dos donos das terras, dos donos do poder?

De início, é importante registrar: as comemorações do Centenário da Abolição demonstraram o quanto os temas relacionados ao passado escravo e à abolição da escravidão acendem o imaginário social, despertam reações apaixonadas e um vivo interesse de segmentos sociais os mais diversos. (1997, 48-49)

O repensar criticamente a abolição da escravatura chegaria às manchetes dos jornais, fossem justificando a “democracia racial”, ou desvelando opressões latentes e manifestas em tal democracia. A Ordem seria convocada, ou para reprimir as vozes discordantes em nome do senso comum forjado em políticas de branqueamento, mixofilia, silenciamentos e esquecimento. A Ordem também seria convocada na promoção da desordem e do movimento, contudo, esta Ordem como sinônimo de equidade, sinalizando que outra Ordem é possível, sendo, porém reprimida por várias frentes.

Assim, o Jornal do Comércio noticiou no dia 12 de maio a ocorrência de uma passeata, previamente identificada como manifestação política. A notícia teve como título “Passeata foi desviada no Rio”:

O Exército impediu, ontem à tarde, que uma passeata promovida por movimentos de defesa dos direitos dos Negros, no Rio de Janeiro, desfilasse em frente à sede do Comando Militar do Leste – antigo prédio do Ministério da Guerra,

na avenida Presidente Vargas (centro da cidade), onde se situa o Pantheon em que está sepultado o patrono de arma, Duque de Caxias. Em nota oficial, o Comando justificou o impedimento, esclarecendo que ele teve origem “em informações confirmadas da intenção descabida de ativistas em utilizarem-se das comemorações de Centenário da Abolição da Escravatura, para tumultuar a tranquilidade da cidade do Rio de Janeiro.”

A nota militar observa que a medida visou impedir, também, que no bojo de pretensas passeatas sejam feitas ofensas a vultos históricos de reconhecido respeito. “Manifestações dessa natureza, de objetivos bem conhecidos e inconfessáveis” –diz– “tentam de maneira grosseira mudar fatos reais sem que estejam escudados em qualquer dado histórico-científico e sim apenas em meias-verdades e omissões com propósitos impatrióticos.” A passeata suspensa deveria sair da Candelária para a Praça Onze, e tinha parada prevista no Pantheon. (EBN)

O jornal “O Fluminense” noticiou “Exército proíbe negros de passar em frente a Caxias” [Figura 20A], e informou que os líderes da manifestação buscaram o Secretário Estadual de Polícia Civil, Hélio Saboya, que, por sua vez, alegou que os manifestantes só poderiam ir até onde o Exército permitisse, que era “sugestão” do Exército que desviassem a passeata, ao que o coordenador do SOS Racismo, Wilson Prudente criticou: “Nós vamos seguir até onde o racismo deixar”.



Figura 20 Imanegs A e B – Exército proíbe Negros de passar em frente à Caxias. Passeata Proibida.

Fonte: Centro Interdisciplinar de Estudos Contemporâneos/CIEC-UFRJ

O Jornal da Tarde [Figura 20B] no dia 12 de maio de 1988, publicava no Geral: (em caixa alta, porém em letras menores) ABOLIÇÃO (e em letras bem maiores) PASSEATA PROIBIDA, e como subtítulo abaixo destas duas palavras) “Uma passeata de negros foi barrada no Rio por tropas do Exército e PM, que temiam ofensas a Duque de Caxias”.

A matéria em questão pontua que a marcha de protesto organizada por movimentos negros do Rio pretendia “lembrar o “racismo” do patrono do Exército brasileiro “, mas não chegou a passar em frente ao panteão onde estão os restos mortais de Duque de Caxias, em frente à sede do Comando Militar do Leste, e salienta que foi dali que partiu a proibição.

A Polícia Militar então cuidou também de ocupar as principais ruas do centro da cidade com um grande efetivo, formado por soldados do Batalhão de Choque, do 5º BPM e do 15ºBPM, em número não divulgado pelo comando da operação, mas que ultrapassou dois mil homens armados de cassetetes e escudos de proteção. Perfilados ao longo da avenida Presidente Vargas, os PMs pareciam tomar posições para impedir que os manifestantes chegassem ao panteão de Caxias, igualmente guardados por soldados da Polícia do Exército. Logo as ruas do centro da cidade e o monumento a Caxias estavam tomados por soldados da PM, do Batalhão de Choque e da Polícia do Exército. Os manifestantes acabaram desistindo do protesto.

Ainda segundo esta matéria, a passeata contra “A Farsa da Abolição” foi realizada com os oradores a todo momento lembrando que “os negros ainda não foram libertados” e que eles ainda não podem fazer seus movimentos de protesto. Estes denunciavam também a decisão do Exército de impedir que eles se reunissem na Central do Brasil. “Ela representa para nós o ponto de partida, pois quase todos os negros moram nos subúrbios e através dos trens chegam à Central para poderem trabalhar”, lembrou Wilson Prudente, do movimento SOS Racismo.

As posições políticas dos que ocupavam mando de Estado e de governo veiculadas majoritariamente na mídia dominante se fundiam na fala do governador carioca Moreira Franco, segundo a mencionada matéria: “A democracia se funde no respeito a todas as partes, mas não se pode aceitar provocação”. Sua declaração ao se referir ao esquema de segurança montado no Centro da Cidade pelo Exército, contudo, contraditoriamente, e por conta do seu jogo de poder, diria que a manifestação negra contra a farsa da Abolição da Escravatura legítima, e que todos os esforços foram feitos por parte do Governo para garantir o movimento. Entretanto por acreditar que a marcha tinha a intenção de

parar em frente ao Pantheon de Caxias para protestar, segundo a matéria, aprovou “implicitamente a atuação do Exército” e frisou que “Duque de Caxias é um símbolo importante para as Forças Armadas”.

No campo da justificativa postura policial, e no qual se repõe os movimentos populares na condição de potenciais subvertedores da ordem, o jornal “Tribuna da Imprensa” veiculou no dia 14 de maio de 1988 que a passeata foi “um dia de cão” na qual o então governador do Estado do Rio de Janeiro, Moreira Franco, declarou que “o resultado foi positivo, pois não houve nenhuma ruptura das normas legais” e que “foi preservada a legalidade democrática e, felizmente, nenhum incidente ocorreu para desestabilizar a manifestação [grifo meu]”. Informa-se que o dia 11 foi propício para a reflexão e para assumir um compromisso político de afinco e dedicação nessa luta contra a desigualdade”. Ao final da matéria escreve-se que para o governador, acima das divergências raciais e étnicas, está o problema social, que o mais importante é diminuir a distância entre ricos e pobres, que temos que nos esforçar para enfrentar a crise social, garantir empregos, salários, serviços públicos eficientes e dignidade de vida, que este é o compromisso que todos nós brasileiros, particularmente os homens públicos, devemos assumir hoje”, concluiu.”

Das falas do governador carioca, o jornal “Folha de São Paulo” publicou<sup>180</sup> que Moreira Franco disse que a “Marcha contra a farsa da Abolição” foi impedida de chegar à Central do Brasil “porque havia intenções de parar diante dos restos mortais de Duque de Caxias e fazer manifestação de protesto sob a alegação de que ele teria tido comportamento racista, em um momento em que o Brasil vivia inclusive a escravidão”. Naturalizara o racismo como componente de um contexto social, e indagado, pelo fato de o Estado haver deslocado grande contingente de policiais militares e civis para o local, Moreira respondeu que “a polícia estava e estará sempre nas ruas para garantir a ordem pública e o direito à manifestação sem provocação”.

Era o reconhecimento da “ordem” através da máxima do Exército brasileiro: “braço forte, mão amiga”. O “braço forte” como antídoto ao popular, e aos protestos, justificando-se caber a ele disciplinar, pois a “mão amiga” é para os subalternos, docilizados.

---

<sup>180</sup> Título da matéria: Negros queimam retrato da princesa, em 13 de maio de 1988. Esta matéria, no Centro Interdisciplinar de Estudos Contemporâneos/CIEC-UFRJ, se encontra composta de dois documentos diferentes, um dos quais sem título.

Naquele contexto o jornal “Estado de Minas” noticiava<sup>181</sup> que a “Ceconsex (*sic*) explica a repressão à passeata dos negros no Rio”. E informava que sua ação decorria de uma resposta à “infiltração de militantes de partidos de esquerda com o propósito evidente de agravar a figura do patrono do Exército, o Duque de Caxias”, justificativa reafirmada pelo Centro de Comunicação do Exército (Cecomsex) para a repressão da passeata que mobilizou cerca de quatro mil negros no centro do Rio.

Informa-se na matéria que, “segundo o Cecomsex, a intenção dos militantes era de tentar fazer uma revisão da História, deturpada e sem fundamento, denegrindo a imagem de Caxias”. E nas palavras do tenente-coronel Schneider, da Cecomsex: “Não existe instituição tão aberta quanto o Exército, onde se encontra nas suas fileiras gente de todos os níveis sociais e raças”. Perpassa nestas falas do governador a ideia de somatória, não de relação, interação, esta fala traduz o sentido de que bastou misturar, não avalia as relações de poder e os lugares ocupados dentre suas hierarquias, assim como se faz oportuno pontuar esta ocorrência que ao ganhar eco parece deslocar o Exército ou as Forças Armadas, assim como o tema Ditadura Militar no ano que seria conhecido também por celebrar a Constituinte.

Esta ideia de somatória que destaco, cabe no que o jornal “Folha de São Paulo” publicou<sup>182</sup> em 13 de maio de 1988, com o título “Negros queimam retrato da princesa”, e veiculou uma outra voz, noticiando que o frei David Raimundo dos Santos, da “Comissão de Religiosas, Seminaristas e Padres Negros”, disse ontem que a repressão ao movimento mostrou que o Exército “está afastado do povo”. Declarou que setores do movimento negro ao apontar o Duque de Caxias como responsável por um massacre de negros na Guerra do Paraguai, acusaram “o símbolo que o sistema escolheu para valorizar a Guerra do Paraguai, que para nós significa matança e massacre de negros”.

Apontou Carlos Hasenbalg (1994, p.17):

O braço repressivo do Estado se fez presente com as tropas que irromperam numa marcha do movimento negro no Rio de Janeiro. A partir do clima gerado por esse acontecimento, não chama a atenção que dois dias depois [no dia 13 de

---

<sup>181</sup> No dia 13 de maio de 1988. Outros jornais veicularam a mesma justificativa, matéria com o mesmo teor.

<sup>182</sup> Esta matéria, no Centro Interdisciplinar de Estudos Contemporâneos/CIEC-UFRJ, se encontra composta de dois documentos diferentes, um dos quais sem título.

maio]<sup>183</sup>, um debate com intelectuais e militantes do movimento negro sobre a abolição, que seria transmitido em canal público de televisão, fosse cancelado sem maiores explicações.

O Exército e parte significativa da mídia aqui apontada seguiam a reforçar o mito da democracia racial, com a ideia de igualdade de oportunidades existente entre as pessoas de todas as cores, isentando-se de quaisquer responsabilidades pelos problemas sociais dos não-brancos<sup>184</sup>:

Como construção ideal, a democracia racial não forma um sistema desconexo de representações. Pelo contrário, ela está profundamente imbricada numa matriz mais ampla de conservadorismo ideológico em que a preservação da unidade nacional e a paz social são preocupações centrais. A concepção da política brasileira baseada no compromisso e nas noções de “homem cordial” e da propensão à tolerância e conciliação como próprios da índole brasileira são representações vinculadas ao mito racial. O Centenário da Abolição permite indagar sobre o estágio atual dessa ideia já cinquentenária.

Leda Maria Martins (1995, p.39-40) ponderando sobre “de que se fala quando se fala do negro”, destacou a complementaridade entre discurso e domínio, declarou:

O sujeito, em síntese, não existe fora das relações de poder, mas, ao contrário, se faz e se constitui como um seu efeito. Enquanto objeto de uma enunciação coletiva, que silencia sua voz e castra os índices de sua alteridade, o negro torna-se um efeito de linguagem sobre o qual se exerce um poder eficiente de discriminação e elisão. No discurso do poder, que engendra o discurso dos saberes, fala-se o negro como um avesso, cujos contornos e movimentos a linguagem demarca. Dessa forma, como atesta Derrida, o discurso racista, constituindo um sistema de marcas, “institui, declara, escreve, inscreve, prescreve”, delimitando “espaços para fixar residência forçada ou para fechar fronteiras. Ele não discerne, ele discrimina.

---

<sup>183</sup> Grifo meu.

<sup>184</sup> Hasenbalg (1994, p.12).

O jornal “O Estado de São Paulo” ainda no dia 19 publicava “Radicais promovem o racismo pelo avesso”, matéria que aponta em diversas direções e busca se fundamentar num conflito inter-racial “que nunca houve”, segundo sua fundamentação, seriam certamente instigados e patrocinados pelo movimento revolucionário de Angola, e para por ordem na casa, apóia a intervenção disciplinadora das Forças Armadas. Cita estrategicamente que Karl Marx justifica a escravidão ao utilizar como referência o termo “modo de produção escravista”, como “indispensável economicamente ao progresso” e a personagem fragilizada, talvez sem a devida competência é moldada na então deputada Benedita da Silva. Ao “movimento negro”, reforça-se, caberia valorizar o culto aos homens notáveis da raça, dentre outros, e a “aptidão para o trabalho regular, sua alegria natural, sua sociabilidade”. Transcrevo a matéria:

RIO – AGÊNCIA ESTADO. Os cariocas brancos e amarelos que em todas as épocas conviveram e confraternizaram com os negros nas letras das suas canções populares, no amor, nos esportes e na literatura, estão agora começando a ficar alarmadas diante das quizombas racistas pelo avesso, que alguns grupos radicais andam aprontando nesses estranhos movimentos de protesto contra o que resolveram chamar de “a farsa da abolição de 13 de maio de 1988”.

De repente, querem fazer nascer um ódio inter-racial entre nós e atijar um conflito que nunca houve. Há poucos dias, a avenida Presidente Vargas foi tomada por alguns enraivecidos manifestantes dessa facção radical do grande povo negro brasileiro, interessada em jogar insultos contra o patrono do Exército, o venerável Duque de Caxias. É claro que as Forças Armadas interromperam a provocação dessa meia dúzia de atijadores de incêndios políticos em praça pública. O próprio secretário de Polícia Civil, advogado Hélio Saboya, esteve no local parlamentando com os líderes do movimento (Januário Garcia e Milton Gonçalves) e fazendo ver a esses excitados senhores que um desaforo póstumo, dirigido a Caxias, seria o mesmo que uma afronta a Zumbi, herói dos Palmares, que os negros veneram.

O insulto não chegou a acontecer, mas o começo de um perigoso estopim esteve para ser aceso por essa gente belicosa, menos brasileira nos intuitos que na nobre e escura cor da pele. Enquanto essas escaramuças acontecem (certamente instigadas e patrocinadas pelo movimento revolucionário de Angola), nossos condestáveis das Forças Armadas perdem tempo, só preocupados que estão com as vendas de armas e a construção do submarino atômico (destinado ao mesmo fim melancólico do porta-aviões “Belo Antônio”). Os 20 anos de governos militares propiciaram isso que está aí. Um sistema corporativista de administração, estatizante e imobilista, onde as ideologias são sorratamente substituídas por “partidos de interesses específicos”, controlados por amigos do rei ou por grupetos lobistas de quatro ou cinco consórcios industriais “de vantagens”.

A moda, agora, é ser nacionalista, a práxis que dá o “cartório” (a reserva de mercado) ao rico e engana o pobre. Com essa bandeira, os constituintes Fernando Gasparian, Severo Gomes, Fernando Henrique Cardoso e outros podem hipnotizar, por exemplo, a deputada Benedita da Silva e seus eleitores, dizendo do alto de suas limusines: – “Taí, colega, estamos contigo... Somos nacionalistas”. Enfim, nacionalizar o risco– como diz Roberto Campos, é ótimo pois capitalista brasileiro não investe, não se arrisca, só trabalha com subsídios e barreiras alfandegárias. “Só gosta de capitania hereditária”, explica Paulo Francis. Nacionalismo, para todo empresário incompetente, a sugar as tetas do Erário sem entrar pra valer na competição do mercado, é sem dúvida o melhor negócio do mundo. Até porque ainda conta com ingenuidade do povão e das Beneditas da Silva para defende-lo. Enquanto isso, os gordos investimentos americanos, europeus e japoneses estão indo para a Rússia, para a China, para Israel, enfim, agora também para quase todos países comunistas do Comecom. Até o deputado Bernardo Cabral anda preocupado com a xenofobia irracional dos nossos constituintes, pois sabe que o País não conta com

poupança própria suficiente para tocar seu desenvolvimento hoje em plena estagnação.

No meio da confusão político-econômica, ainda chegam às ruas esses movimentos amestrados de contestação à validade da Lei Áurea. Ora, ninguém lembra que Karl Marx, no seu tempo, justificou pragmaticamente a escravidão, dentro do seu contexto histórico, como modo de produção. E disse textualmente: “É inútil invectivar-lhe o lado mau sem levar em conta que se tratava de uma categoria econômica indispensável ao progresso”. E Moacir Werneck de Castro, em seu último artigo no JB, lembra que a escravidão de tal maneira se confundia com a ordem social da época que nem mesmo os Inconfidentes ousaram incluir a libertação dos negros sob sua bandeira – *Libertas quae sera tamen*. Além do mais, o lusitano não foi o responsável único pela abertura da chaga da escravidão negra no Brasil. O abastecimento de braços escravos para a América era assegurado também por alguns negros opressores dos seus irmãos. Na África Ocidental, principalmente no litoral do golfo da Guiné, os lusos não iam caçar negros, mas apenas embarcá-los. Lá os encontravam à disposição, já agrilhoados nos portos. Quem os vendiam eram os sobas de reinos que prosperavam com o negócio, em troca de armas, de fumo e de outros produtos. No século XVII, o Daomé, hoje Benin, mandou numerosa embaixada à Bahia não para tratar da liberdade dos escravos negros, mas para negociar exclusividade no tráfico. Criou-se uma estrutura de venda de homens, a cargo de negros tão duros no negócio quanto seus comparsas brancos. O sistema estava solidamente arraigado, era fonte de prosperidade e riqueza em reinos como Daomé, Achanti e Oye, tanto quanto hoje o tráfico de cocaína que, em certos países do Cone Sul, recebe proteção dos próprios governantes.

O movimento negro, se tivesse respaldo no verdadeiro aprimoramento da democracia racial, deveria incentivar o reconhecimento da cultura do seu grande povo, as heranças que recebemos de

homens como o Aleijadinho, Machado de Assis, Cruz e Souza, Lima Barreto, Nina Rodrigues ou Mário de Andrade, José do Patrocínio e tantos outros notáveis. Nosso maior passaporte para a comunicação espontânea com o resto do mundo, explica José Guilherme Merquior, nossa música e dança, prolonga expressões culturais afro-brasileiras. O negro nos deu sua indiscutível aptidão para o trabalho regular, sua alegria natural, sua sociabilidade, e a negritude fundiu em nós um temperamento de valores inestimáveis. N. M.

Este tipo de matéria, de acordo com Bourdieu (2002, p.99), se faz no uso de um sistema ideológico baseado num aristocratismo da inteligência e uma representação carismática da produção e da recepção da cultura, e de seu referencial simbólico.

Escreveu Hasenbalg (1994, p.15) que o então ministro da Cultura, Celso Furtado, salientou que os eventos programados em torno do Centenário orientavam no sentido de “aprofundar o conhecimento, elevar o nível de percepção e conscientização, ligando-se também à luta contra formas veladas de discriminação, responsáveis pela lenta ascensão social e econômica das populações negras”.

A Missa se instalava, enquanto quilombo, na tensão militarizada, a condição negra enfrentava os aparelhos ideológicos e repressivos do Estado do Vaticano e do Estado brasileiro. Para pensar a submissão, ou dominação em nome da autoridade instituída aqui me apoio em Louis Althusser (1974) e Walter C Mignolo (2003). A Igreja ocupa dois lugares, o da Cúria Romana, Estado que tem seu direito canônico, e como instituição atrelada ao Estado Brasileiro.

De Althusser pondero que:

A reprodução da submissão às regras da ordem estabelecida, uma reprodução da sua submissão à ideologia dominante por parte dos agentes da exploração e da repressão, a fim de que assegurem também “pela palavra” o predomínio da classe dominante. A escola, instituições do Estado, como a Igreja, e outros aparelhos como o Exército ensinam as “habilidades” sob formas que assegurem a submissão à ideologia dominante ou o domínio de sua “prática”. Todos os agentes da produção, a exploração e a repressão, sem falar dos “profissionais da ideologia” devem estar “compenetrados” para cumprir

“conscientiosamente” com suas tarefas, seja de explorados (os proletários), e exploradores (os capitalistas), de auxiliares da exploração (os quadros), de grandes sacerdotes da ideologia dominante (seus “funcionários”) também na reprodução do seu assujeitamento à ideologia dominante, ou da “prática” desta ideologia. (1974, p.9-10).

Embora olhar de Althusser seja focado na classe, daí abstrio para pensar subalternização, dele reitero que:

O Estado é concebido explicitamente como aparelho repressivo, uma “máquina” de repressão que permite às classes dominantes assegurar sua dominação; aí se inclui não apenas o aparato especializado, cuja existencia e necessidade conhecemos a partir das exigências da prática jurídica, a polícia, os tribunais, e as prisões, como também o exército, que intervém diretamente como força repressiva de apoio (o proletariado há pagado com seu sangue esta experiência) quando a polícia e seus corpos auxiliares são “desbordados pelos acontecimentos”, e, por cima deste conjunto, ao Chefe de Estado, ao Governo e a administração (1974, p.14-15).

De Mignolo (2003) destaco: concebe o sistema desde seu próprio imaginário, transformações e adaptações do modelo de colonização e dos princípios religioso-epistêmicos que se impuseram, num longo processo de construção do “interior” desse imaginário, como também de sua “exterioridade”, que, sempre esteve acompanhada de um “exterior interno”, e que, passou a configurar-se como a diferença (exterioridade) no interior do imaginário. Exterioridade que não é necessariamente o de fora, senão formas de resistência e de oposição, cujos perfis atuais são o produto histórico da “exterioridade interior” a que foram relegados, subalternizados.

Então, da centralidade da Cúria romana enfrentavam redes de censuras em nível global e local; do Estado Brasileiro o acréscimo da polícia e exército explicitamente nas ruas para assegurar a ordem à autoridade constituída, do exercício da submissão das formas de resistência e oposição dentro do sistema, em nome do imaginário patriótico da ordem e do progresso. De ambos, enfrentava a doutrinação do sujeito cordial.

3.1.1 Da contra-celebração como elo de aquilombamento: Arcos da Lapa, Rio de Janeiro, 1988.

Enquanto discurso público (SCOTT, 2004) de negros e negras falantes a Missa dos Quilombos dos Arcos da Lapa, articulou, como nas montagens anteriores, encruzilhadas, no sentido de ponto de convergência de fluxos humanos que promovem encontro de signos e dão corpo a um lugar. Grupos diversos adentraram o centro da cidade com cânticos e danças decifráveis aos iniciados na variedade de liturgias de matriz afro-brasileira, evidenciando o “lado negro da cidade” que vinha tomando seu centro, em protesto, a romper o emparedamento da segregação territorial e histórica.

A execução da Missa dos Quilombos nos Arcos da Lapa não se constitui liturgia, nos termos de uma celebração católica, mas ativa em termos de uma dramaturgia que visa contestar o mito da democracia racial de forma a revelar as raízes coloniais e sequelas produzidas na sua conexão entre passado e presente; lições sociais que se extraem do desenvolvimento dramático: “em vez de pão e vinho, o corpo, sangue e suor dos injustiçados”. Não é uma caótica mistura de movimentos sem direção, mas se assume como unidade, como luta dos negros e negras, enfatizando suas contradições.

Outras missas ocorreram nesta carga simbólica do Centenário da Abolição, missas inculturadas, na condição de cerimônia de solidariedade, interculturalidade, integradas por confidentes aproximados que compartilham experiências similares de dominação, e se utilizam de códigos diversos na sua comunicação ou comunhão.

Escreveu Patrícia Birman<sup>185</sup>:

Do cativo, surge, assim, a semente da libertação. E no cativo, do ato sacrificial da morte de Zumbi, surge a possibilidade de libertação de seu povo, que dá o sentido da caminhada para o futuro (...) esta interpretação, como vemos, possui uma tônica utópica, baseada na escatologia cristã que faz passar o valor do

---

<sup>185</sup> Faço uso de tal citação embora Patrícia Birman (1997) não esteja analisando a Missa dos Quilombos, contudo eventos no contexto de maio de 1988, dos quais ocorrem missas tanto ligadas à Pastoral do Negro, quanto o que Carlos Hasenbalg pontua, na trama das relações raciais correlatas ao movimento social dos negros e a massa da população negra não organizada em movimentos. Caetana Maria Damasceno (1997) analisa contudo a construção e o processo da Campanha da Fraternidade e as tensões tanto na Igreja Católica, quanto na Comissão de Religiosos Negros e os Agentes de Pastoral Negros, assim como representantes de outras entidades negras não-católicas, e limites no campo do sagrado.

negro pela sua identificação com Cristo crucificado.

A Missa dos Quilombos, “celebração da memória subversiva”<sup>186</sup>, seguia a se constituir enquanto resistência, processo de “conscientização”, lugar de trânsito dissidente. Sua trajetória conflua com os mecanismos de negação da democracia racial, negando a “ideologia compartilhada do consenso e da harmonia” (SCOTT, 1985; 2004) em nível de ideias e de comportamento: “arte da resistência”<sup>187</sup>.

James C Scott (1985, p.38-39) pontuando sobre “resistência enquanto pensamento e símbolo”, salienta que não se pode ignorar o processo de “conscientização”, o significado que os sujeitos dão aos seus atos, os símbolos e normas, pois as formas ideológicas, moventes impassíveis, que criam, constituem o referencial indispensável ao seu comportamento. O processo de entendimento é dotado de intenções, valores e persistência que condicionam seus atos. Os atos de resistência e o pensamento sobre a resistência (ou o significado da resistência) estão em constante comunicação, em constante diálogo conforme as circunstâncias, e possibilitam impor sua própria imagem diante da ordem social, não simplesmente enquanto comportamento de não-elites, mas de sua conscientização.

O jornal carioca Tribuna da Imprensa noticiava, “Quilombo: uma missa contra o racismo”:

Na véspera do 13 de maio, dia em que tradicionalmente se comemora o aniversário da Abolição da Escravatura, a prefeitura do Rio, através da Rioarte, promoveu a encenação da Missa dos Quilombos (...). O espetáculo, que serviu “como um momento de reflexão”, segundo a Rioarte, foi precedido de uma “nota de solidariedade”, lida pelo ator Milton Gonçalves. “Não podemos deixar de registrar nossa perplexidade com o aparato militar montado para reprimir uma passeata pacífica”, dizia a nota referindo-se à Marcha Contra a Farsa da Abolição, impedida de ser realizada no dia 11 pela polícia e pelo Exército.

A Missa dos Quilombos, já apresentada em Recife e Minas Gerais, foi encenada ontem pela primeira vez no Rio, nos Arcos da Lapa. Com textos de D.

---

<sup>186</sup>Casaldáliga em correspondência de setembro de 1984 no Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia catalogada sob código A02.14.10P3.3.

<sup>187</sup>Scott (2004)

Pedro Casaldáliga e do poeta Pedro Tierra, e música de Milton Nascimento, a Missa foi dirigida por João das Neves e teve a participação entre outros, dos atores Grande Otelo, Ruth de Souza, Milton Gonçalves e Zezé Motta. No texto, D. Casaldáliga denuncia “em nome de um Deus supostamente branco, milhões de negros vêm sendo submetidos à escravidão, ao desespero e à morte”.

Antes do espetáculo, grupos de capoeira, dança e música afro-brasileira, fizeram, em vários pontos da cidade, manifestações da cultura negra. No antigo Cais da Praça XV, recentemente restaurado, capoeiristas da Senzala e o grupo Águas de Oxalá, cantaram e dançaram em homenagem à raça negra. Uma pequena multidão, que saía do trabalho em direção às Barcas, assistiu à apresentação, realizada no mesmo local em que os negros eram desembarcados há um ou dois séculos. “Dona Isabel chegou a hora/ de acabar com essa maldade? De se ensinar pros nossos filhos/ o quanto custa a liberdade”, cantaram os capoeiristas.

Da Praça XV, os grupos saíram batucando e cantando pela Primeiro de Março, Rua São José, Av. Rio Branco e Largo da Carioca, onde outro grupo fazia apresentações de dança afro-brasileira. Por onde passavam, as pessoas que saíam do trabalho, ou as que bebiam nos bares, olhavam curiosas, aplaudiam e até erguiam brindes. Do Largo, saíram todos pela Senador Dantas, fechada ao tráfego pela PM, e depois pela Evaristo da Veiga até chegar aos Arcos da Lapa para se juntar à Missa. Durante o caminho muita gente engrossou o grupo, transformando-se num grande bloco de afoxé a alegrar o sisudo Centro da cidade.

Zumbi – Duas horas antes do início da manifestação maior, 50 representantes dos “Filhos de Gandhi”<sup>188</sup> e 20 capoeiristas do grupo Iun dançaram e cantaram em homenagem à Zumbi dos Palmares em frente ao seu monumento na

---

<sup>188</sup> O afoxé carioca “Filhos de Gandhi” e o baiano “Filhos de Gandhy” são agremiações diferentes.

Avenida Presidente Vargas. Estava presente a homenagem o ex-deputado do PDT, José Miguel, autor do projeto que criou o monumento Zumbi.

Ao 20 capoeiristas tendo à frente o mestre Rui, jogaram capoeira, dança de facas, maculelê e iangôla (*sic*) para homenagear os 100 anos de liberdade e ao mesmo tempo enviar uma mensagem: É preciso haver uma reflexão sobre esta libertação.

Cerca de 40 meninos da Sociedade São Martinho realizaram ontem mais um protesto contra o racismo, em frente ao Memorial dos Palmares, na Avenida Presidente Vargas. Jogando capoeira e brincando, os meninos se reuniram de manhã para cantar Zumbi dos Palmares e subiram na pirâmide que serve de base para a cabeça de Zumbi, realizando seu protesto, que durou meia hora.

A Missa celebra o encontro e reacende redes de resistência. Nas palavras de João das Neves<sup>189</sup>: “mostrando os muitos grupos de artistas negros se deslocando de diferentes pontos da cidade e dando conta da riqueza e diversidade das manifestações artísticas da cultura afro-brasileira, conduzindo o público através das ruas do centro da cidade para os Arcos da Lapa, onde finalmente se realizou a encenação dessa missa”. O trajeto pode ser visto na figura a seguir [Figura 21], “Os locais de Eventos”:

---

<sup>189</sup> “João das Neves: teatro e comprometimento social”. Entrevista concedida a Itamar Santos, disponível em: <http://www.verbo21.com.br/v6/index.php/marcoentrevistas/124-joao-das-neves>



Figura 21 – Mapa dos trajetos para a Missa dos Quilombos nos Arcos da Lapa/RJ 1988  
 Fonte: Centro Interdisciplinar de Estudos Contemporâneos/CIEC-UFRJ

Para a Missa dos Quilombos, a praça dos Arcos da Lapa – conforme figura “Os locais de Eventos”- encruzilhava: 1) Os que vinham da Ladeira da Misericórdia, passavam na Igreja do Bonsucesso, seguiam rumo Igreja de Santa Luzia e por fim chegavam nos Arcos; 2) os que vinham por duas outras frentes, da Travessa do Comércio e que se bifurcavam, uns iam pela rua 1º de Março e rua São José, passando pelo Largo da Carioca, tomando rumo pela Senador Dantas, passando pela Evaristo da Veiga e chegando aos Arcos, ou da Travessa seguiam pela Igreja Nossa Senhora da Lapa dos Mercadores, Chafariz do Mestre Valentim, Praça XV e Paço Imperial e seguindo pela São José aportavam nos Arcos; 3) Os que desciam a Ladeira de Santa Tereza; 4) Os que saíam do Monumento a Zumbi, tomavam a Avenida Presidente Vargas, desciam a rua de Santana, seguiam pela Mem de Sá e chegavam nos Arcos. Conforme os grupos seguiam na Caminhada rumo à Missa, em determinados momentos os eventos eram marcados por recitações de trechos da Missa dos Quilombos. Os morros desciam ao asfalto “em forma de arte”, como nodosidade, indo além da oposição morro *versus*

cidade, ou asfalto, todavia como marco de encontro sociocultural<sup>190</sup>, “um encontro de similitudes religioso-filosóficas e cumplicidades sociais” (MOURA, 1995, p.25).



Figura 22 Imagens A e B – Malungos desfilam aos Arcos da Lapa/RJ 1988.  
Fonte: Acervo CultNe

Malungos atravessavam caminhos ao Centro da Cidade. Se a travessia nos tumbeiros proporcionara a condição de malungos com possibilidade de associação étnica, solidariedade que pareça unir os membros que eventualmente seriam de diferentes etnias, uma irmandade de sofrimento<sup>191</sup>, mas que podia cessar com a dispersão na chegada ao porto de destino, curiosamente é este o termo que se chamavam entre si os quilombolas palmarinos –, outro elemento que transcendia a pulverização étnica foi o islã, capaz de reunir grupos étnicos diversos (CUNHA, 2012) sob identidade de resistência e identidade de projeto<sup>192</sup> política e religiosa; acresça-se aí a condição de mandingueiros, cuja “laia” de feitiçaria reforça processos de pavor referentes a este Outro, concebido como subversor em permanentes ameaças à ordem, a “minar a religio oficial” (TRÍAS, 2000, p.110), seguiam a minar a “Ordem e Progresso”.

As comunidades historicamente deslocadas sob argumentos da higienização e da recuperação moral, social e econômica das famílias faveladas, da “limpeza”<sup>193</sup> de algumas áreas e sua disponibilização para

---

<sup>190</sup> Pontuo esta relação de “encontro sociocultural” a partir das análises de Marcos Napolitano (2006) e Roberto Moura (1995) sobre o samba, e este último abrange também o aspecto religioso e político.

<sup>191</sup> Para pensar “irmandade de sofrimento” ora trago Nicolau Parés (2007, p.78-79) e Manuela Carneiro da Cunha (2012, p.43-45).

<sup>192</sup> Embora Castells (2010, p. xxvi) se proponha a analisar sociedades em rede na contemporaneidade, creio ser útil pensar esta sua conceitualização “sociedade em rede”, ainda que neste contexto que ora analiso, da sociedade brasileira em período abolição e pós, a condição de rede difira das condições de sociedade tecnológica pós-segunda guerra que ele analisa, contudo busco daí abstrair o processo interativo e a condição de circulação das gentes e ideias.

<sup>193</sup> Marina Henriques Coutinho analisando “a favela como palco e personagem” (2012, p.65), assim como Andreilino Campos (2007, p.77), analisando a produção do espaço criminalizado “do quilombo à favela”, permitem pensar o deslocamento populacional para zonas periféricas e

o capital e as classes dominantes, seguindo os passos à Missa, ora faziam um deslocamento ao revés, vinham, como escreveu Leda Maria Martins (1997, p.39) a fazer suas incursões e embaixadas entoando cânticos e executando danças festivas; a focalizar e mistificar “outros” lugares da memória: o morro, favela, miséria, periferia dos grandes centros urbanos<sup>194</sup>.

Noticiou o jornal “O Dia” a 6 de maio de 1988:

Com um custo de Cz\$ 20 milhões, a Missa dos Quilombos, patrocinada pela Prefeitura, reunirá 300 artistas negros entre atores, cantores, músicos e dançarino. (...) Segundo o diretor do espetáculo, João das Neves, a Missa dos Quilombos é uma missa profana<sup>195</sup>, que conta a história da raça negra no Brasil, suas lutas e seus líderes, como Zumbi dos Palmares. O diretor frisou que o espetáculo não é uma comemoração aos 100 anos de abolição da escravidão– “uma farsa que precisa ser discutida” na opinião do ator Milton Gonçalves – mas um aobra (*sic*) de reflexão.

#### **Arrastão**

Para a encenação carioca, João das Neves criou uma primeira parte<sup>196</sup> que começará às 18 horas em pontos históricos do Centro da Cidade, com apresentação de grupos de dança afro-brasileiros. Os grupos sairão com o público do Monumento do Zumbi, na Avenida Presidente Vargas, do Paço Imperial, da Praça Quinze, do Largo da Carioca, da Ladeira da Misericórdia e da Ladeira de Santa Teresa em direção aos Arcos da Lapa onde será

---

a construção do periférico enquanto humanidade. Assim como historicamente visava desconstruir espaços quilombolas, ora viria a desconstruir o espaço favelado, a impor de maneira compulsória o deslocamento forçado da população mais pobre, por remoção e despejo, visando reassentá-las em áreas mais distantes (CAMPOS, 2007, p.66).

<sup>194</sup> Tomo de empréstimo de Kátia Rodrigues Paranhos (2012, p.143) ao pensar o teatro de João das Neves, ao pontuar sua historicidade analisa o contexto do Teatro Opinião e os “novos lugares da memória: o morro (favela + miséria + periferia dos grandes centros urbanos)”.

<sup>195</sup> O “Jornal do Brasil” no dia 12 de maio noticiava ser “uma missa pagã”, menciona também debate no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da UFRJ e no Centro Educacional da Lagoa/ Faculdade da Cidade.

<sup>196</sup> Destaco do jornal “O Dia” destaca na matéria “Lapa verá Missa dos Quilombos”, dia 11 de maio, quando pontua que os artistas estarão *concentrados nos principais pontos históricos da Cidade*: “Desses pontos, todos os grupos levarão seu público para os Arcos da Lapa, exatamente às 20 horas, quando será celebrada a missa”. Na mesma matéria é citado também D. Hélder Câmara como um dos coautores, e a direção musical de Paulo Moura e Milton Nascimento.

encenada a Missa dos Quilombos, que tem 11 cantos e um texto.

Antes da apresentação da programação da missa ao Prefeito em exercício, Jô Rezende, os artistas assistiram ao comercial da Prefeitura que começará a ser exibido hoje nas emissoras de televisão. O comercial de 30 segundos, tem como slogan **Vamos jogar o Racismo Bem Longe Daqui, Para sempre**. O presidente da Rioarte, Francisco Milani, disse que a empresa não tem condições de custear a Missa dos Quilombos durante uma temporada normal num teatro, mas que, se conseguir patrocínio, o espetáculo poderá ser encenado durante 2 semanas, no mês de junho, no Teatro João Caetano.

No dia 7 de maio o jornal “O Fluminense”<sup>197</sup> inicia a matéria “Festa da Abolição” com informações sobre o centenário em Niterói, e noticiou sobre a Missa:

No Rio, a programação nos Arcos da Lapa está marcada para o dia 12, às 20 horas, com o espetáculo “Missa dos Quilombos”, com direção musical de Paulo Moura, coreografia de Isaura de Assis, cenografia de Roberto Cruz, figurinos e adereços de Bisa Viana; iluminação de Soares, som da MS-2001 e direção geral de João das Neves. No elenco, Grande Otelo, Ruth de Souza, Milton Gonçalves, Zezé Mota e Carmen Costa.

Segundo publicou “O Dia”<sup>198</sup>, dentre as declarações da coordenadora de divulgação do evento, Eneida Braz: “Todos os artistas estarão vestidos como os reis africanos nas cores branca e amarelo-ouro. Também a representação dos Orixás do Candomblé vai atrair muita gente. (...) Esperamos, desde já, que seja uma grande festa para toda a comunidade negra”.

Informa Luiz Fernando Lobo que, quando iam fazer a Missa dos Quilombos na versão do João das Neves, que era justamente a contra-forma da comemoração dos 100 anos da Abolição, a Fundação Roberto Marinho marcou atividade para a mesma data – Projeto Aquarius, uma comemoração da Abolição – daí mudou-se a data da Missa, e nesta

---

<sup>197</sup> No dia seguinte o jornal “O Fluminense” publica outra matéria, assinada por Carlos Barcellos: “Cem anos de Abolição”. Menciona a Missa e traz apenas o nome do ator Antônio Pompeo em acréscimo ao que já havia noticiado.

<sup>198</sup> Dia 11 de maio.

mudança de data, o Paulo Moura estaria fora, tocando o Hino Nacional na reabertura do Teatro Nacional em Brasília. Paulo Moura indicou que, quem regeria na Lapa, em sua substituição, seria o Luiz Lobo; nesta versão vários participaram, dos principais atores negros do Brasil, a Léa Garcia, Zezé Motta, Milton Gonçalves, Zózimo Bulbul, Grande Otelo, Chica Xavier, Clementino Kelé, Jacira Silva, Antônio Pompêo, Ruth de Souza, Haroldo de Oliveira, dentre outros, algumas sementes cultivadas com o TEN do Abdias do Nascimento.

Sobre o teatro de João das Neves, escreveu Maria do P. Socorro Calixto Marques (2012) que o seu teatro reatualiza esses mitos para apresentar uma realidade no diálogo com os acontecimentos da cidade, em caráter ritualístico, ou, pelo menos, em ponto de convergência na constituição de uma performance ritualística, e, que, na repetição das performances, as pluraliza, dá-lhes projeção para outras perspectivas: homens X homens, homens X deuses, homens X ideias, discussões e depoimentos. Escreveu o jornal “O Dia”: “Ao som dos atabaques (os sinos das igrejas não tocaram como previa o programa), o espetáculo começou com meia hora de atraso”<sup>199</sup>. Evento “que levou mais de 10 mil pessoas, ontem à noite, aos Arcos da Lapa”. O jornal “O Fluminense” veiculou “20 mil foram à Lapa”, menciona a “nota de solidariedade” lida pelo ator Milton Gonçalves, e salienta: “terminou a leitura da nota, que conclama todos a encararem a encenação “como um momento de reflexão e um marco contra a disposição racial e em prol do respeito aos negros”, e, com o grito de “Axé” deu início ao espetáculo. A matéria ainda frisa “numa autêntica demonstração da cultura negra”.

---

<sup>199</sup> “Nota de protesto abre Missa dos Quilombos” publicada no dia 13 de maio. Destaco: “A programação transcorreu sem incidentes, a não ser a ação isolada de um desconhecido, que atirou uma pedra sobre a plateia, ferindo uma pessoa na cabeça, pouco depois do ator Milton Gonçalves ter lido a nota de repúdio, que em certo trecho lamentava a existência, ainda hoje, de pessoas que acreditam que os negros só sabem reivindicar de forma baderneira”.

Numa outra publicação sem identificação do jornal, mas assinada por Bruno Veiga, “Missa foi mais um ato de protesto à repressão no centenário de uma abolição questionada”, destaco:

“No local reservado aos convidados, havia poucos negros famosos – Martinho da Vila, acompanhado da mulher, Ruça, e Dona Zica, da Mangueira – *e nenhuma autoridade* [grifo meu]. Por trás do alambrado espremia-se um bom público ainda assustado por casa da repressão à passeata da véspera e mais interessado em ver os astros da TV.

“A comunidade negra não está festejando a Abolição porque não há o que festejar. A grande festa que seria ontem (quarta-feira) foi estragada pela polícia”, disse pouco antes do espetáculo o diretor da Rioarte, ator Francisco Milani. Os Arcos da Lapa serviram de ponto de encontro dos vários grupos negros que no fim da tarde apresentaram-se no Centro da cidade *em homenagem à Abolição*. Antes da Missa, dirigida por João das Neves, o balé folclórico de Mercedes Batista apresentou-se ao lado do Paço Imperial – local onde foi assinada a Lei Áurea – e, a poucos metros dali, à beira do antigo cais da Praça 15, um grupo de atores e capoeiristas exibiu-se com tochas e facas e arrancou muitos aplausos.”

O jornal “Última Hora” noticiava “Missa africana levou 15 mil à Lapa”, qualificando como “evento-clímax do Ano da Abolição – a encenação da Missa dos Quilombos” e que “o espetáculo artístico, porém, foi o prato forte da noite. A arte negra que o mundo todo sempre soube admirar”: foi um momento apoteótico dos festejos da Abolição, em que cercado de dançarinos afros, o ator Grande Otelo leu para multidão excitada a Carta de Zumbi dos Palmares”. Não há Carta de Zumbi senão na criatividade da matéria publicada, trata-se da “Apresentação” da Missa escrita pelo Pedro Casaldáliga, publicada no encarte do LP, e que foi lida pelo ator Grande Otelo [Figura 23]. Interessante frisar que as matérias não mencionam a Missa ter sido vetada pelo Vaticano.



Figura 23– Grande Otelo lê a Apresentação da Missa escrita por dom Pedro Casaldáliga.  
Fonte: Acervo CultNe.

Por volta das 20h e 30min, ao início da apresentação, uma leitura empenhada por Milton Gonçalves [Figura 24], após esta leitura o evento seguiu-se o padrão textual da Missa.



Figura 24 Imagens A e B – Milton Gonçalves lê mensagem do Presidente da RioArte e Fundação Rio na Abertura da Missa na Lapa  
Fonte: Acervo CultNe

O ator, nas cores de Ogum, lê uma mensagem ao público como abertura do evento, marcada pela diferença à inculturação, não era um evento católico. A Missa seguiu como possibilidade de reflexão, sensibilização e conscientização contra o racismo e em prol dos direitos humanos, como uma potente ferramenta:

Neste momento em que realizamos um evento da maior importância na vida cultural do país, como

a Missa dos Quilombos, não poderíamos deixar de externar a nossa estranheza e a nossa perplexidade ante o aparato policial e militar colocado ontem 11 de maio nas ruas do Rio de Janeiro para desviar do seu trajeto e reprimir uma passeata pacífica organizada pelo Movimento Negro desta cidade.

A mera suposição de que esta passeata constituiria uma ameaça a ordem pública ou ao patrimônio histórico, argumento invocado para justificar a violência já bastaria para justificar a validade deste momento de reflexão que é a Missa dos Quilombos. Pois por trás do aparato policial militar só podia haver o temor de que negros não conseguem manifestar-se ordeiramente em defesa dos seus direitos que são assegurados constitucionalmente a todos os brasileiros. A imagem pejorativa e racista do negro baderneiro ainda sobrevive nas mentes dos brasileiros com poder de decisão, desconhecedores, é claro, da história universal, em que as marchas dos negros norte-americanos por seus direitos civis conduzidas por líderes como Martin Luther King são episódios gloriosos do movimento pacifista equiparados hoje em dia em grandeza á luta desarmada que o Mahatma Ghandi empreendeu pela libertação da Índia do jugo imperialista.

Assim, gostaríamos de manifestar o nosso apoio e a nossa solidariedade às justas reivindicações que o Movimento Negro foi impedido ontem de expressar com a devida liberdade. Que esta Missa dos Quilombos, além de momento de reflexão, seja também um marco na conscientização de todos contra a discriminação racial e em prol do respeito aos direitos humanos em nosso país.

São os votos meus, da Fundação Rio e do RioArte.

Francisco Milani,

Presidente do RioArte e da Fundação Rio.

Axé!

Em vários momentos da leitura os aplausos da plateia dialogavam, e, respondendo, reforçavam o sentido do texto. Ao dizer “Axé!”, ergue o punho direito cerrado e se retira do púlpito sob aplausos. A metamorfose, a transformação, o renascimento, o ser o outro permite a

reafirmação das origens, do mito manifestado, da identidade fundada no sagrado, para integrar ambos, aqui a mensagem corporificada na sua teatralização e a massa que se põe concelebrante no rito, que permite teatralizar e reviver o mito<sup>200</sup>. Escreveu Edélcio Mostaço:

O mito, como se sabe, define-se pela heteronomia do seu *corpus* em relação às suas origens reais; ou seja, é uma forma autônoma, referente a algo que existiu, mas totalmente independente, em sua existência separada de suas constituintes originais. Como relação de alteridade é, então, pura ideologia (1982, p.80).

Para Eliade (apud BRUNEL, 1998, p.xvi) o mito conta uma história sagrada, narra um fato importante ocorrido no tempo primordial, no tempo fabuloso dos começos; o mito conta, o mito é uma narrativa, o mito é animado pelo dinamismo da narrativa; Durand (apud BRUNEL, 1998, p.xvi) afirma que entendemos por mito um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e esquemas, um tema dinâmico que, sob o impulso de um esquema, tende a se organizar em narrativa; para Jolles (apud BRUNEL, 1998, p.xvi) o mito é o lugar onde o objeto se cria a partir de uma pergunta e de sua resposta, o mito é o lugar onde, a partir de sua natureza profunda, um objeto se torna criação. O mito conta, explica, revela, para Boyer (apud BRUNEL, 1998, p.xvii) é palavra, narrativa transmitida. Tal fluxo é acionado, contar e recriar o mito, entre “quilombo” e “Zumbi”, entre favelas, periferias e sujeitos negros que movem a sociedade enquanto produção e interação.

E escreveu Beatriz Labate (apud MARQUES, 2012, p.235):

Todo mito é uma forma ativa de pensamento: ao ser contado, ele faz com que as pessoas reflitam sobre os seus temas, e estabeleçam conexões com toda uma série de outras narrativas afins.

Percussionistas, então, puxam o canto para Ogum, acompanhados da tríade de tambores – Rum, Rumpi, Lé –, e dançantes.

O elenco principal, com vestes estilizadas que os distanciam dos trajes demarcados etnicamente como tradicionais<sup>201</sup>, ocupa os lugares mais

---

<sup>200</sup> Apoio-me em Monique Augras ao pensar a condição na qual os fiéis são suportes à manifestação divina, e aqui tomo o divino como a memória diaspórica reificada, reafirmação das origens da identidade fundada no sagrado. Não pontuo aqui a divindade manifestada no corpo do fiel, qual ritual de possessão, mas na recepção da plateia, para quem, “a divindade se faz presente (...) em seus movimentos, em sua dança ritual” (2008, p.11).

<sup>201</sup> Para esta versão final da tese em tamanho A5, se tornou compulsório deletar 9 figuras relativas ao figurino, por razão econômica e visual, o que difere da versão em tamanho A4 que serviu à defesa. Um trabalho pouco produtor de mudar de uma versão à outra.

altos do praticável à encenação, inclusive a parte interna de alguns arcos, este elenco que declama, recita, canta e lê, suas vestes são basicamente monocromáticas, cada qual portando uma cor com pequenos tons variantes dentro daquele mesmo cromatismo na sua indumentária. Outros atores e atrizes e os dançantes portam indumentárias de cores variadas, alguns vestem estampas multicoloridas, uns usam palhas. Suas roupas não são de festa de candomblé, nem se assemelham àquelas do Recife em 1981, tampouco são vestes de trabalho de camponeses e operários conforme as que a Ensaio Aberto viria a usar. Segundo Biza Vianna<sup>202</sup> verbalizou, ela, que assinou o figurino deste evento, se baseou em trajes tradicionais de Burkina Faso, teve Cristina Maria Felício dos Santos, como responsável pela estampa nesta montagem da Missa dos Quilombos através da RioArte.

Mais que um jogo de imagens e cores, esta “linguagem dos panos”- para a qual Fabiana Beltramim (2013), numa análise sobre fotografias de escravos e escravas, chama a atenção para o valor de “bem de prestígio” que “os panos africanos” tinham na vida cotidiana dos escravizados, inclusive sendo testamentados ao lado de objetos de prata ou de móveis - pode revelar um outro lugar de valor da aparência, como um quê a mais na vestimenta, sinal diacrítico, um processo identitário que subsiste ressignificando o uso dos panos, na forma de ordenar os panos pelo corpo, do traje típico, nas cores e adornos pessoais, signos de pertencimento, diferenças no interior de um grupo, distâncias sociais.

Segue-se a encenação sem alteração no texto-base, ao silêncio e comunicação dialógica da plateia apenas cortado num único momento quando uma mulher foi atingida na cabeça por uma pedra arremessada de fora do evento, e que foi logo socorrida - tal ocorrência foi noticiada por diversos jornais impressos, mas não há menção que o aparato policial tenha atuado para garantir a segurança do evento, nem atuado o sujeito da agressão. Em forma recital o elenco principal num plano superior dava impressão de seres sagrados que vinham se comunicar com aquela humanidade. Outra alteração no decorrer da montagem que destaque se expressa na leitura da “homilia” feita por Milton Gonçalves.

Os termos sublinhados na Homilia foram acrescentados ao texto original de Dom José Maria Pires, abstraio daí o deslocamento, a saída do ambiente eclesial católico, para sua apropriação pelo Movimento Negro – me refiro no singular, pois esta é a referência, no singular, que Milton

---

<sup>202</sup> Atualmente diretora executiva da Afrocarrioca de Cinema.

Gonçalves faz desde a sua abertura da Missa; por sua vez, termos rasurados implica que foram suprimidos, embora longos trechos da homilia original tenham sido omitidos, estes eu não apresento nesta transcrição. Nalguns casos haverá termos sublinhados, imediatamente acompanhados dos rasurados, implica que estes foram substituídos por aqueles; os termos entre colchetes [ ] significam observações outras que pontuo da performance, inclusive termos ou trechos que foram acrescentados àquele momento de discurso. As palavras nas quais separo as sílabas é para tentar aproximar à ênfase da leitura do ator. Segue-se no discurso a condição de que se a Igreja houvesse marcado presença mais na senzala do que na casa grande, ou mais nos quilombos e ambientes populares, do que nas cortes, seria outra a contribuição do negro ao desenvolvimento do país, assim como se mantém o sentido de sincretismo, das resistências individuais e coletivas, de fugas, assassinatos e levantes como meio de defesa contra o assujeitamento à escravidão; e se reconhece um tempo de opressão e recusa combativa no decorrer de três séculos, desde a morte de Zumbi:

Pretos, meus irmãos:

Estamos recolhendo hoje e aqui os frutos do sangue de Zumbi, símbolo da resistência de nossos antepassados. Eles foram trazidos à força da África para essas terras, arrancados de sua Pátria, separados de seu povo e de sua família, misturados com pretos de outras línguas e de outros costumes. Violentaram-lhes a consciência, impuseram-lhes uma ~~nova~~ religião que não escolheram. Até o nome lhes roubaram e os chamaram por nomes destituídos de significados para eles.

Pretos, meus irmãos! Como os nossos antepassados vindos de vários lugares. Diferentes deles e menos puros do que eles, trazemos na pele colorações variadas. Na alma, crenças ~~variadas diferentes~~. Mas neles e em nós estão presentes e são indelévels as marcas da negritude. [Ênfase na última palavra com voz em tom elevado] Somos negros e não nos envergonhamos, não queremos mais nos envergonhar de sê-lo. [Aplausos em cena aberta, silêncio do artista; grita o ator por duas vezes e com pausa entre elas: – Nunca mais!]

Branco, nossos amigos! Conosco vos reunis. Descendentes embora dos que ~~nos~~ humilharam e

torturaram nossa raça, viestes hoje nos aplaudir. Não sendo negros, vos mostrais solidários com nossa causa e não quereis ver prolongados em nós as consequências nefastas da escravidão que oprimiu nossos avós.

Mais longa que a escravidão do Egito, mais dura do que o cativeiro da Babilônia foi a escravidão do negro no Brasil.

Só mesmo um total desrespeito à pessoa humana associado à torpe ambição do lucro pode levar homens a transformar outros homens em propriedade sua a fim de explorá-los igualando-os a animais de carga. No Egito como na Babilônia os hebreus foram submetidos a dura servidão. Puderam, entretanto, conservar sua consciência de povo e a dignidade de pessoa. O africano, ao invés, foi desenraizado de seu meio e separado propositalmente de sua gente e de sua família. Foi reduzido à condição de um objeto que se pode vender, se pode dar, trocar ou destruir. [Grita o ator por duas vezes e com pausa entre elas: – Nunca mais! Aplausos ora mais intensos.]

Houvesse a Igreja da época marcado presença mais na senzala do que na casa grande, mais no quilombo do que nas cortes, outros teriam sido os rumos da História do Brasil desde os seus primórdios, outra teria sido a contribuição do negro ao nosso desenvolvimento porque, mesmo desenraizado de seu povo e de sua terra, mesmo reduzido ao cativeiro e sujeito a jornadas de até 18 horas de trabalho, conservou em si forças de aglutinação e de preservação de seus valores originais. Estas forças foram principalmente a religião e a combatividade.

Obrigado a abandonar suas divindades e trocar o nome no “Batismo”, o negro soube fazer a síntese do antigo com o novo: aceitou a religião de seus opressores transformando-a por vezes em símbolo da crença dos seus antepassados. As imagens de santos tornaram-se as materializações de seus orixás.

A combatividade de nossos antepassados pareceu ter se apagado no coração da maioria. O escravo mostrava-se conformado e submisso. Chegou a

colaborar com seu opressor. A afeiçoar-se a ele. Essas atitudes, porém, podiam ser interpretadas como um expediente de natureza humana em busca da sobrevivência. No fundo, mesmo adormecido, permanecia vivo o sentimento de altivez que se rebelava contra a escravidão e buscava formas de expressar a revolta. [Grita o ator por duas vezes e com pausa entre elas: – Nunca mais! Na segunda vez ergue o punho direito cerrado até a altura do ombro.] Não foram poucos os casos em que os escravos mataram feitores ou eliminaram senhores cruéis. A rebelião teve também sua manifestação coletiva, mais organizada e, por isso mesmo, mais eficaz. Foram os Quilombos. A estas verdadeiras comunidades de escravos fugidos se uniam frequentemente índios que viviam situação parecida e até alguns brancos, vítimas, eles também, da exploração. [Grita o ator por duas vezes e com pausa entre elas: – Nunca mais! Ouve-se um surdo pausadamente e numa rítmica como se chorando, aproxima-se ao som do malembe.]

Pela sua extensão territorial, pela sua organização social e política e pela sua longa duração, o Quilombo dos Palmares foi o mais importante de quantos existiram entre nós. Os Quilombos jamais constituíram um perigo para as cidades, as povoações, os engenhos ou fazendas ou bens da cidade.

Os negros fugidos procuravam terras até então inabitadas e desconhecidas, aí se instalavam, organizavam a produção de modo a se tornarem o mais possível autossuficientes e acolhiam outros negros que buscavam refúgio e liberdade no quilombo. Não se tem notícia de ataques feitos por quilombolas contra as povoações. Não há vestígio de organização militar entre eles a não ser em Palmares quando tiveram necessidade de se defenderem. No entanto os quilombos foram severamente perseguidos. Temia-se que esta organização rudimentar de negros se tornasse cada vez mais poderosa e infligisse um golpe de morte na escravidão o que viria prejudicar os interesses

econômicos da classe dominante. E, como sempre, a polícia foi acionada contra humildes escravos. As torças militares receberam a incumbência de destruir os quilombos, apoderar-se das lavouras feitas pelos quilombolas, prendê-los e reconduzi-los ao cativeiro ou exterminá-los. Muito sangue correu, muita esperança se afogou.

Chegou o tempo de tanto sangue ser semente, de tanta semente germinar. Da morte de Zumbi até nós são decorridos já quase três séculos. [Toca-se um sino por três vezes. Grita o ator por quatro vezes, ergue o punho direito fechado<sup>203</sup>: – Nunca mais! As terceira e quarta vezes que grita, a plateia responde repetindo: – Nunca mais!] Mas a terra conservou o sangue dos nossos mártires. Este sangue fala, clama e seu clamor começa a ser ouvido. [Está sendo longa a espera, irmãos.]

[Tudo em Vão ou terá havido algum proveito?]

[Grita o ator por três vezes, ergue o punho direito fechado: – Nunca mais! E a cada “nunca mais” a plateia a responder repetindo “– Nunca mais!”]

Destaco dois elementos, um que aflora na leitura de Milton Gonçalves, e outro que aflora na movimentação estratégica da montagem com as pessoas da chegada à saída, que põem a mística na arena: a religião e a combatividade. O primeiro, que estabelece o êxodo no discurso da “homilia” e põe na encruzilhada as falas originais do “negro falado” para o “negro falante”; o segundo é a Missa tra(du)zida para aquele momento atual da cidade, para o trajeto daqueles que ali estavam, e dos que foram reprimidos pelo Exército brasileiro e pela imprensa hegemônica, oficial, repressão que se seguia historicamente desde os tempos das caças aos quilombos e à submissão de populações à condição de escravaria.

O negro falante ganha voz ao suprimir os trechos que justificam a Igreja Católica ou que fala em nome dela, aí esta montagem da Missa dos Quilombos é assumida em ruptura e autonomia, haja vista que desde o início do evento as pessoas não adentram à Igreja, não se faz necessário aqui o prédio da igreja nem seu corpo clerical, as pessoas tomam as ruas, a Missa é posta enquanto dissidência, a *ecclesia* se reúne na rua.

O segundo destaque, que já se anunciava com a chegada dos grupos, e que fecha o ciclo ao término do espetáculo, os grupos que abriram os

---

<sup>203</sup> Gesto adotado como de posicionamento das esquerdas, também utilizado como referência do movimento estadunidense Panteras Negras.

caminhos, entre danças e músicas, agora ocupavam o proscênio e faziam seus cânticos e danças de saída. Os movimentos seguiriam em lutas por democratização e políticas públicas, ações afirmativas.

O discurso público evocado nesta montagem na Lapa permite refletir como as estruturas de dominação fazem surgir reações e estratégias de resistência, qual crítica da hegemonia e da falsa consciência, a superar uma pressão quase física por trás das palavras reprimidas. Indago "que negro é esse na cultura negra" (HALL, 2011), cuja exaltação da identidade se acopla à origem afro e à realidade afro-brasileira, que busca tocar sua plateia a respeito das relações sociais e de meios para acabar com a dominação.

Tanto na performance do ator em destaque, Milton Gonçalves, quanto no itinerário dos grupos de artistas a conduzir o público, o imperativo de romper o colonialismo interno se faz discurso público, questionando a condição de pertencimento e desordem (MEMMI, 1999), assim como fachada e idealização (GOFFMAN, 2006; 1963); tal postura pública visa reacender o sentido de comunidade e permanências parciais que se justapõem à construção imaginária e eficaz deste sujeito que é coletivo e individual. Uma vez se fazendo dissidente de dogmas litúrgicos católicos, esta montagem celebra a insubordinação, mobiliza para preservar e apoiar comunidades que são pontos de identificação de resistência cultural, o desafio da comunidade-sujeito.

O signo de pertença negra foi ressignificado na luta política, a condição de humanidades usurpadas, o status estigmatizado e etnicizado como fomento na sua resistência e sua insurgência. Cogitou Abdias do Nascimento:

Escravidão não significa para nós um vocábulo petrificado nas páginas da História. Não é longínqua nem abstrata. Antes é uma palavra que nos devolve parte viva e dinâmica de nossa própria carne e espírito: os nossos antepassados. A violência que eles sofreram é a violência que tem se perpetuado em nós seus descendentes. A opressão de ontem forma uma cadeia no espaço, uma sequência ininterrupta no tempo, e das feridas em nosso corpo, das cicatrizes em nosso espírito, nos vem as vozes da esperança (1980, p.88).

Escreveu Patrícia Birman (1997, p.50):

Se considerarmos que “comemorar”, evidentemente, é também “rememorar” e, neste sentido, é “reinventar” pela memória investigada

de novas significações o sentido do presente, devemos também indagar as razões pelas quais falar de “cativeiro” e de “escravos” na sociedade brasileira atual adquiriu tamanha importância. E a pergunta que fazemos é: que ressonâncias estas comemorações produziram?

Na linguagem de Slenes são projetos, esperanças e recordações que orientam (2011) – como patrimônio, como reatualização de heranças culturais, “cativeiro” e “quilombo”<sup>204</sup> emergiram naquele processo de mobilização em prol da recomposição da memória, o primeiro como exploração, desigualdade, subordinação, discriminação, , aflorando o quilombo projeto, o quilombo como a superação da ausência, do embranquecimento da memória.

A mística neste caso é o fio condutor, conforme escreveu Ademar Bogo, “a mística não é nem a escuridão nem a claridade, mas sim a capacidade de construir imaginariamente o momento seguinte e fazer parte dele” (2003, p.306), “se falharmos, as esperanças passam para nossos filhos” (BOGO, 2003, p.301). Sobre seu ícone, Palmares, Abdias do Nascimento escreveu “Palmares pôs em questão a estrutura colonial inteira”, Zumbi, foi tornado herói nacional, “celebrado na experiência pan-africana do Brasil como nosso primeiro herói do pan-africanismo” (NASCIMENTO, 1980, p.47).

### 3.1.2 De mobilizações e aquilombamento

Se “as culturas negras não foram incluídas nos movimentos de construção da ‘identidade nacional’” como alerta Edmilson de Almeida Pereira (2010, p.17), a luta contra a desigualdade propiciara emergência de sujeitos históricos diversos, entrecruzou associações, confrarias, clubes, grêmios recreativos a se imporem como sujeitos políticos e ações afirmativas. Dentre as afluições neste processo de mobilização, a Moção 87/83 da Câmara de Vereadores de São Paulo declara:

– Na oportunidade em que se comemora mais um aniversário da chamada Abolição da Escravatura (...), hipoteca irrestrita solidariedade ao Movimento de União e Consciência Negra pela luta que desenvolve contra a discriminação racial, social e econômica que sofre o negro. No dia 13 de maio comemora-se mais um aniversário, o 95º, da data que é tida oficialmente como a da

---

<sup>204</sup> Patrícia Birman (1997, p.50-52) propõe pensar “cativeiro” e “quilombo” enquanto metáforas para pensar o ano de 1988 correlato ao Centenário da Abolição.

Abolição da Escravatura no Brasil. Foi em 13 de maio de 1888 que, depois de tímidas e discutíveis iniciativas em prol dos escravos, como a "Lei do Ventre Livre" e a "Lei do Sexagenário", foi promulgada a "Lei Áurea", declarando livres todos os escravos. Todavia, longe de significar a libertação do negro, essa data simplesmente marcou a sua passagem de escravo a marginalizado. Antes considerado como mão-de-obra excelente para o trabalho escravo, o negro passa a ser considerado "inapto" para o trabalho livre, iniciando, assim, um processo de crescente marginalização racial, social e econômica, de que até hoje vítima. Enquanto legisladores, é dever nosso e de todos aqueles que realmente querem ver cumprido o princípio inscrito na nossa Constituição, o da igualdade de todos sem distinção de sexo, raça ou credo, integramo-nos nas lutas dos que, ainda hoje, são marginalizados por serem negros. Essa é a luta do Movimento de União e Consciência Negra. Ao mesmo tempo em que reivindica a efetiva igualdade de tratamento de todos perante a lei, este movimento procura conscientizar os negros de que eles são iguais ao restante do povo e, portanto, têm direito a serem tratados como cidadãos, que efetivamente o são, e de ver seus direitos reconhecidos, assegurados e respeitados. REQUEREMOS, outrossim, que se dê ciência da manifestação desta Casa ao Movimento de União e Consciência Negra, sediado à Avenida Ipiranga, 1273, nesta Capital. Sala das Sessões, 12 de maio de 1983. (aa) Irede Cardoso, Wilter Feldman, Edson Simões, Avanir Duran Galhardo, Ida Maria, José Maria Rodrigues Alves, Lauro Ferraz, Claudio Barroso Gomes, João Aparecido de Paula, Francisco Batista, Jamil Achôa, Tereza Cristina S. Lajolo, Antonio Carlos Fernandes, Jooji Hato, Brasil Vita e Marcos Mendonça. APROVADA em 8 de junho de 1983.

A Missa como ferramenta de luta ecoava potente a esta comunhão política demarcada na condição de resistência<sup>205</sup> e abrigo, que converteu

---

<sup>205</sup> Alfredo Bosi escreveu: "Resistência é um conceito originariamente ético, e não estético. O seu sentido mais profundo apela para a força da vontade que resiste a outra força, exterior ao

o escravo e o militante em atores da resistência<sup>206</sup>, esta, que não deriva de “pureza da origem”, mas sim de concepções originárias de escravidão, uma idéia de “mudança da origem”, como manifestações culturais vinculadas à diáspora africana e à raiz afro-brasileira (MELLO, 2012, p.243; PEREIRA, 2007, p.65), palco de lutas.

A falácia da “democracia racial” brasileira como símbolo integrador nacional era posta em cheque na reescritura da história da escravidão. Na reconstrução da memória histórica brasileira denunciando consequências da escravidão, emergiam desigualdades raciais e suas cicatrizes ainda vigentes<sup>207</sup>. Noticiava o Jornal do Brasil<sup>208</sup>, “Negros discutem reivindicações à Constituinte”:

Belo Horizonte — Cerca de 70 negros participaram do encontro preparatório à convenção nacional sobre "O Negro e a Constituinte" que se realizará em Brasília, dias 26 e 27 próximos. Eles discutiram o apoio a candidatos, negros ou brancos, identificados com a luta contra a discriminação à raça negra e teses que pretendem ver incluídas na próxima Constituição brasileira.

"É a primeira vez que a raça negra se organiza para levar suas reivindicações a uma Assembleia Nacional Constituinte. Apoiamos, no geral, as reivindicações dos trabalhadores brasileiros. Mas a população negra tem problemas específicos, que têm de ser discutidos e têm de ser contemplados em uma nova Constituição, disse um integrante do Movimento Negro Unificado, José Dias Pereira.

Questões específicas

---

sujeito. Resistir é opor a força própria à força alheia. O cognato próximo é *in/sistir*; o antônimo familiar é *de/sistir*". (1992, p.118)

<sup>206</sup> Escreveu Prisca Agustoni de Almeida Pereira sobre os poetas que, “sensibilizados com as rupturas e as elipses criadas pela escravidão se empenharam, desde que tiveram os meios, em definir uma noção de identidade através do processo de “restauração da memória”, seja a coletiva, seja a individual” (2007, p.64). Tomo a referência a “poeta” para pensar a condição de conversão do escravo e militante em atores da resistência, nos quais a questão da identidade sem considerá-la apenas como objeto fixo a partir do qual se deve tecer o discurso. Ao contrário, a identidade diaspórica passa a ser vivenciada como uma identidade mutável ou, como afirma Stuart Hall (2002, p.13), como uma “celebração móvel”, cujas mudanças precisam ser acompanhadas, pois, como explica o mesmo autor, “dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas” (2002, p.66).

<sup>207</sup> Jornal do Senado Ano XII n2497 Brasília, sexta-feira, 17 de novembro de 2006

<sup>208</sup> Em 18 de agosto de 1986.

Os negros examinaram propostas a serem discutidas na convenção nacional que elaborará um documento final a ser enviado à Comissão Arinos, aos partidos políticos e aos constituintes a serem eleitos em novembro próximo.

Em relação à terra, eles querem a modificação do conceito de propriedade rural, ou seja, a terra vista como uma questão social; o acesso aos meios de produção rural, desde a terra até a comercialização da produção, passando pela assistência técnica; a preservação ambiental e das terras indígenas; a criação de uma confederação para financiamento a pequenos produtores, sob controle destes, e a educação voltada para a agricultura. Em relação ao trabalho, além de defenderem reivindicações gerais (como salário mínimo real, liberdade e autonomia sindical, jornada de trabalho de 40 horas semanais, pleno direito de greve e estabilidade, entre outros) os negros querem o fim da exigência do item "boa aparência" para admissão em empregos (que, segundo afirmaram, se baseia em uma "estética branca", que dificulta o acesso dos negros ao mercado de trabalho) e o reconhecimento da profissão de doméstica (em que atua uma maioria de mulheres negras) com todos os direitos garantidos aos outros trabalhadores.

Questões específicas dos negros foram também discutidas, nos temas cultura negra e educação. Eles querem a inclusão da história da África, dos negros no Brasil e de línguas africanas nos currículos escolares e a proibição formal da veiculação de ideias racistas e machistas nas escolas. Querem, ainda, mais verbas para a educação, melhores salários e condições de trabalho para os professores, 8 horas diárias de permanência das crianças nas escolas e a garantia de acesso à educação gratuita, desde o pré-escolar, até a universidade.

Os negros pretendem resgatar a lei Afonso Arinos, com o estabelecimento de novas sanções para casos de discriminação; o estabelecimento de indenização por perdas e danos aos discriminados e a criação de um fórum para o debate da questão

racial. A criação de espaços voltados para a cultura negra; de centros sociais nas periferias das grandes cidades; o acesso à saúde; a garantia de pagamento de salários iguais para trabalhos iguais e a criação de creches, pelo governo, são também reivindicações dos negros mineiros.

— Nossa luta não começa, nem se encerra na Assembleia Nacional Constituinte. É um longo processo de resistência e de conscientização - disse Silvani dos Santos Valentim do grupo de União e Consciência Negra.

Em meio a tensão político-participativa, cujos agentes têm separado raça e classe, ou consideram a questão racial como exclusivamente de classe, ponderando a lógica da exclusão desigualitária, na qual se banaliza a inferiorização dos grupos racizados<sup>209</sup>, e, para os quais são designados afazeres de menor valor social, emerge a formação histórica do “preconceito de cor”, e nesta emergência cabem as palavras de Fanon (2008, p.28):

Permanece evidente que a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Só há complexo de inferioridade após um duplo processo:

— inicialmente econômico;  
— em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade.

Contra o enraizamento e naturalização de inferioridades, e por que não dizer invisibilização ou anulação, o “movimento negro” assumia participação pública no processo Constituinte decorrente de enfrentamentos e articulações, com vistas a trazer à pauta da Carta Magna do país, o reconhecimento de desigualdades sociais e a necessidade de trazer à labuta jurídico-política meios para sua superação. O campo político fora ampliado em ações internas e externas à política institucional, ao governo, ao Estado.

---

<sup>209</sup> João Filipe Marques reflete a condição social que, através da biologização explícita ou implícita, essencializa e congela os processos dinâmicos de formação de identidades, remetendo-os para os domínios de uma perenidade fatalista. Tais relações sociais racializadas ele distingue em dois grupos: racizantes (normais) e os racizados (diferentes). Desta forma tipifica racismo a partir de lógicas de exclusão, que embora diferentes, são intimamente ligadas – lógica desigualitária (inferiorização): aos grupos racizados são destinadas tarefas desvalorizadas socialmente; lógica diferencialista: o grupo racizado é visto como uma ameaça que deve ser eliminada. “Enquanto o racismo desigualitário discrimina e explora, o racismo diferencialista segrega e destrói” (1995, p.48).

Marba Furtado através de O Correio Braziliense<sup>210</sup>, noticiou sobre este campo tensivo, no qual o “movimento negro” passa a ocupar um lugar de reivindicação dentro da dinâmica jurídico-política institucional, como um dos protagonistas da sociedade civil organizada:

Que todos são iguais perante a lei já se sabe desde a Constituição de 1891, disposição reforçada mais tarde com a declaração de "sem distinção de sexo, raça, trabalho, credo religioso e convicção política". Mas é exatamente este item (que representa o parágrafo 18 do artigo 153 da Constituição Federal de 1969) o motivo de discussões e até descrédito em relação aos dispositivos constitucionais. "O mito da democracia racial é um dos maiores empecilhos a qualquer trabalho de conscientização sobre o racismo no Brasil", afirma a militante do Movimento Negro Unificado, MNU, Maria das Graças Santos. Diante desta constatação, a comunidade negra, que representa cerca de 70 por cento da população brasileira, vê na elaboração da nova Carta uma oportunidade de modificar o quadro racial brasileiro.

#### CONTRAVENÇÃO

Passa por esta discussão também o conteúdo da Lei nº 1.390, de 3 de julho de 1951 (popularmente conhecida por "Lei Afonso Arinos"), que para a comunidade negra não tem nenhum valor, como garantiram Maria das Graças e Edson Cardoso, candidato a Deputado Federal constituinte pelo Partido dos Trabalhadores e coordenador da Comissão do Negro do PT.

A Lei "Inclui entre as contravenções penais a prática de atos resultantes de preconceitos de raça ou de cor". E este é o ponto de controvérsia diante da questão racial no País, pois a comunidade negra não considera o preconceito de raça ou de cor como uma contravenção penal. Esta conceituação legal impõe, aos preconceituosos, penas preventivas e afiançáveis e, ao mesmo tempo, coloca a discriminação racial no mesmo nível do jogo do bicho, quando avaliada judicialmente. (...)Para ela [Maria das Graças], é

---

<sup>210</sup> De 2 de novembro de 1986.

fundamental desmistificar a "democracia racial" para se iniciar uma discussão séria e profunda sobre o racismo no País. em todos os níveis, mas principalmente na área de educação. "Vamos tentar modificar a estrutura de ensino, incluindo nos currículos escolares a História do negro no Brasil, a História da África, iniciando assim uma conscientização a partir da infância. Até agora só se fala no negro escravo, e deve ser esta a ideia que fica, do negro submisso e do branco como senhor", acrescenta.

Edson Cardoso lembra também que é preciso desfazer a visão branca da realidade brasileira. "O racismo serve à exploração capitalista, à relação dominante-dominado. Quem discrimina não quer acabar com o negro, afastá-lo do sistema, mas sim que ele fique e continue sendo cada vez mais explorado. Neste sentido, a desigualdade racial é fundamental para sustentar o capitalismo e não é uma lei que irá resolver esta situação, mas a mobilização, a difusão dentro do País de consciência da diversidade étnica brasileira".

A questão econômica é um dos mais fortes determinantes, confunde-se como causa e consequência do racismo. A "Lei Afonso Arinos" dispõe, em seus artigos 68 e 78, que constitui "contravenção penal" (...) "Obstar o acesso de alguém a qualquer cargo do funcionalismo público..." (...) "Negar emprego ou trabalho a alguém...". No início do ano passado, a assistente jurídico Raimunda dos Santos Guedes, advogada e professora de nível superior, sétima colocada nas provas para assistente jurídico em concurso nacional, denunciou que foi impedida de ocupar seu cargo na Consultoria Jurídica do Ministério da Justiça, por ser negra.

Com relação a trabalho, ainda, é comum em qualquer anúncio de emprego, a observação, pessoa de boa aparência. "Isto, muitas vezes, significa 'pessoa branca'. Este recurso surgiu logo depois da aprovação da "Lei Afonso Arinos", pois já não se podia dizer abertamente que precisavam de empregados brancos", adverte Maria das Graças.

#### À proposta dos negros

"Todos são iguais perante a lei, sem distinção de sexo, raça, trabalho, credo religioso e convicções políticas. Será punido pela Lei o preconceito de raça, como crime inafiançável, com pena de reclusão e, para o referido processo, adota-se o rito sumaríssimo". Esta é a proposta da nova redação do parágrafo 1º do artigo 153 da Constituição, elaborada nos dias 16 e 27 de agosto, durante a Convenção Nacional do Negro pela Constituinte, em Brasília. O documento, que será encaminhado a todos os partidos políticos, nos diversos estados, traz, além deste item relativo aos direitos e garantias individuais, sugestões quanto à violência policial, à mulher, ao menor, às condições de vida e de saúde, à educação, à cultura, ao trabalho, à questão da terra e às relações internacionais.

#### A proposta dos notáveis

"Todos são iguais perante a lei, que punirá como crime toda discriminação atentatória aos direitos humanos". Este é o texto do Capítulo 3 do Artigo 11 do anteprojeto elaborado pela Comissão Provisória de Estudos Constitucionais, que se reuniu durante 14 meses, sob a presidência de Afonso Arinos, para levantar sugestões à Assembleia Nacional Constituinte. A proposta de "criminalização da discriminação racial" foi apresentada por Hélio Santos, professor de Finanças da PUC – Campinas.

O parágrafo 1º do mesmo artigo diz: "Ninguém será prejudicado ou privilegiado, entre outras, por discriminação em razão de nascimento, raça, cor, sexo, trabalho rural ou urbano, religião..."

Assim como reivindica, o "movimento negro" traçara propostas àquele processo público de consulta e participação, conforme noticiou a Folha de São Paulo<sup>211</sup>:

A descriminalização do aborto, a criação de um tribunal especial para julgamento dos crimes de discriminação racial, e que a tortura física e ou psicológica seja considerada crime contra a humanidade, são algumas reivindicações do

---

<sup>211</sup> 8 de novembro de 1986.

Movimento Negro a todos os membros do futuro Congresso constituinte.

A entidade divulgou ontem o documento final que reúne contribuições de 580 entidades negras e grupos atuantes do Movimento Negro, enviadas à "Convenção Nacional do Negro pela Constituinte", realizada em Brasília nos dias 26 e 27 de agosto passado. A convenção contou com a participação de 155 representantes de 63 entidades, de dezesseis Estados.

No capítulo sobre "direitos e garantias individuais", o movimento reivindica que "seja punido pela lei o preconceito de raça, como crime inafiançável, com pena de reclusão, e que seja adotado rito sumaríssimo para o processo". Sobre as condições de vida e saúde, a entidade exige que seja proibido ao Estado a implantação de todos programas de controle, da natalidade.

Em relação ao menor, o movimento entende que deverá ser proibida a manutenção de casas de detenção. "O menor infrator terá assistência social extensiva à sua família", diz o documento do movimento.

O Movimento Negro reivindica que os constituintes, na próxima Constituição, façam constar que será "assegurada a liberdade de culto religioso e garantida a prática de todas e quaisquer manifestações culturais, independentemente de sua origem racial, desde que não sejam ofensivas à moral e aos bons costumes".

Na questão da terra, o movimento defende que seja "garantido o título de propriedade da terra às comunidades negras remanescentes de quilombos, quer no meio urbano ou rural". Exigem também que o imóvel improdutivo não seja transmissível por herança e que o Estado promova a devida desapropriação. Reivindica (*sic*) ainda o rompimento das relações diplomáticas e/ou comerciais do governo brasileiro com todos e quaisquer países que tenham institucionalizado qualquer tipo de discriminação entre sua população.

Naquela conjuntura o GRUCON-SP através da Vereadora Ireda Cardoso, aprova na Câmara Municipal de São Paulo uma moção

“Solidariedade e Apoio ao Grupo União e Consciência Negra” em 19 de maio de 1988, “considerando a nova postura de consciência reivindicatória assumida pela consciência negra”:

Companheiros de luta!

Já estamos convivendo, inevitavelmente, com os grandes absurdos que envolvem os preparativos para as comemorações do Centenário da Abolição da Escravidão.

O GRUPO DE UNIÃO E CONSCIÊNCIA NEGRA, SÃO PAULO que, desde 1986, vem refletindo sobre a questão, tem procurado ampliar a discussão junto à comunidade negra, igrejas, sindicatos, escolas, partidos políticos, movimentos populares, toda a sociedade, para, como se estivéssemos sobre as fortificações do Quilombo dos Palmares, no pico da Serra da Barriga, gritar vigorosamente: NÃO; NÃO E NÃO!

Não há - nem pode haver - se temos vergonha na cara, comemoração alguma!

Comemorar o quê?

A data deve ser, isto sim, no/v.o marco de luta do povo negro, marginalizado, empobrecido cada vez mais, hora de denúncia da exploração secular que se renova sempre e que se perpetua, com a cumplicidade de tantos.

Por isso, temos uma proposta de luta:

1 - Exigimos indenização pelos quatrocentos anos de trabalho escravo, sem salários. O povo negro tem direito a essa indenização, moral, jurídica e economicamente necessária, socialmente adequada. É crédito que não prescreve. E quem deve pagar é o Tesouro Nacional, pois foi sob a proteção estatal que a exploração do trabalho escravo foi imposta ao povo negro. Cada família negra, cada homem negro, cada mulher negra, cada criança negra, tem direito a receber essa indenização. É sua herança, imprescritível, é seu resgate.

2 - Exigimos a demarcação e devolução, ao povo negro, das terras de todos os quilombos, ou sua transformação em Parques Nacionais, onde se celebre o holocausto do povo negro, para servir de espaço, tempo e templo da dignidade humana afrontada um dia pela cobiça e pela estupidez de

uma classe dominante insaciável e de um Estado bandido.

A escravidão continua, está aí, clara e evidente, com nova roupagem, nova dimensão e nova cor, que é um efeito da ideologia do embranquecimento.

Os que ainda se acham donos da vida e da morte procuram mudar o curso da nossa história e nos rotulam de pardos, quando somos negros, temos orgulho de nossa negritude e sabemos que vivemos num país negro, pois somos maioria neste país, embora marginalizados e impedidos de viver com decência.

Ontem, nos destruíam nossos corpos, nossos olhos, nossos braços, nos mutilavam com a inarrável crueldade dos senhores de engenho; hoje, nos destroem com o desemprego, o sub-emprego, o salário-mínimo mais baixo do mundo. Ontem, a senzala para nós, enquanto eles na casa-grande. Hoje, as mansões e os palácios e todos os equipamentos urbanos para eles, enquanto para nós, as favelas (*sic*) e as palafitas. E, ontem como hoje, a terra, bem comum, nas mãos deles, enquanto nós continuamos sem terra, bóias-frias. Para eles, as escolas; para nós, as prisões. Para eles, o poder e o comando, ontem e hoje. Pois, para nós, ontem a rebelião, Palmares, e hoje, a união e a consciência, a luta e a certeza de que "quem sabe faz a hora, não espera acontecer".

Propomos, (*sic*) ainda, que o governo brasileiro deixe de ser parceiro diplomático da África do Sul. Queremos o rompimento diplomático, queremos o rompimento das relações comerciais. Nem embaixador, nem a "Várig" lá.

Mas, se não querem romper com o regime racista da África do Sul, exigimos, então, que nosso embaixador e os funcionários da nossa embaixada sejam todos negros, comprometidos com a luta contra o apartheid.

Chega de mentiras e de meias verdades!

AS ENTIDADES E GRUPOS QUE ACEITAM A PROPOSTA ACIMA QUEIRAM POR FAVOR

ENTRAR EM CONTATO NO ENDEREÇO  
ABAIXO.

S. Paulo, 15 de abril de 1988.

EQUIPE "CENTENÁRIO ABOLIÇÃO

Angelina Aparecida Dos Reis Camilo

Eufraudizio Modesto Filho 11/

Ivo Luzia de Souza

José Carlos de Souza

Maria da Graça Santana

Maria da Graça Araujo

Maria Elvira Rocha

Regina Luzia

Vera Maria da Silva

GRUPO- DE UNIÃO E CONSCIÊNCIA  
NEGRA

Av. Ipiranga, 1267 9º andar

01039-São Paulo-Brasil

Fone (011) 228-2899

Nesta circunstância, parte do “movimento negro”, que vinha investindo no preparo de suas bases através da formação de lideranças negras, formação continuada da militância, e também na articulação popular, buscando aprimoramento do discurso, fundamentação teórica consistente, com competência de análise e reflexão crítica acerca do tenso campo cultural e dos aspectos que compõem e influenciam o campo de sua inserção nos âmbitos econômico, jurídico-político e ideológico da sociedade brasileira, sendo esta pensada inserida num contexto também globalizante promovido pela diáspora.

Segundo foi divulgado no “Curso de Formação de Líderes Negros”<sup>212</sup>, há que se fazer uma distinção, transcrevo:

Uma coisa é participar do movimento negro, outra coisa é o negro nos outros movimentos de libertação. Por exemplo, o Presidente do Sindicato dos Metalúrgicos de Niterói Abdias dos Santos é um negro que está com muita garra no movimento de libertação chamado “sindicato”, mas não está no movimento negro. Acreditamos que devemos levar o ideal do movimento negro para dentro de

---

<sup>212</sup> Agentes de Pastoral Negros – Diocese de Duque de Caxias e São João de Meriti: Curso de Formação de Líderes Negros. Tema: Os Movimentos Negros.

todos os espaços que lutam pela justiça e libertação.

Segundo levantamento do ISER (Instituto de Estudo das Religiões), temos mais de 400 entidades negras no Brasil com os mais diferentes nomes. Cada um assume a questão do negro por um aspecto. Os quatro aspectos mais assumidos são o cultural, o religioso, o recreativo e o sócio-político. Alguns grupos têm, ao mesmo tempo, todos os aspectos mas dão ênfase sempre a um deles. Três destas entidades esforçam-se para se organizar a nível nacional tendo inclusive uma coordenação nacional eleita. São elas;

- a) MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO (1978) – criado em 78 com a junção de sete entidades negras, tendo como programa de luta a transformação da sociedade em todos os níveis e tendo como um dos instrumentos para atingir aquele objetivo a unificação de todos os movimentos negros. O programa de ação aprovado em 78 tem 16 itens, tais como a marginalização do negro, direitos civis, educação, reforma agrária, etc.
- b) GRUPO DE UNIÃO E CONSCIÊNCIA NEGRA – Nasceu do grupo tarefa da CNBB (01/09/1978), que tinha como objetivo fornecer alguns subsídios, a partir do próprio negro aos Bispos do Brasil que iriam para Puebla, participar da Conferência Episcopal Latino-americana.

Na Assembleia realizada em Brasília, nos dias 5, 6 e 7 de setembro de 1981 o grupo escolheu o nome oficial, ficando GRUPO DE UNIÃO E CONSCIÊNCIA NEGRA. Segue alguns objetivos tirados na 1ª Assembleia: despertar a consciência crítica dos negros diante da realidade, ajudar a assumir sua identidade, trabalhar para a transformação desta sociedade injusta e opressora, ser ecumênico e não ter vínculo com nenhum partido político, etc.

Entre os princípios tirados nesta Assembleia está o seguinte: “Os negros que estão ligados à Igreja devem continuar a encontra-se para

ver a situação do negro a partir do dado da fé, dentro da luta do povo”.

O GRUPO DE UNIÃO E CONSCIÊNCIA NEGRA hoje está dividido em dois. Um tem sede e São Paulo e o outro em Goiás. Os grupos do Rio de Janeiro estão ligados à sede de São Paulo e tem um total de 10 núcleos.

- c) AGENTES DE PASTORAL NEGROS – é a segunda ramificação do grupo tarefa da CNBB cuja primeira reunião foi dia (01/09/78). Nasceu com o objetivo de fazer um trabalho de questionamento e reflexão dentro das Igrejas em geral e das religiões a partir da questão do negro. O trabalho dentro da Igreja Católica, em comparação com as demais Igrejas está tendo um avanço. Alguns dos seus objetivos: Fazer um sólido trabalho de conscientização do ser negro na Igreja, analisar as causas que levaram a Igreja a omitir historicamente a questão do negro e levando-a assumir uma posição profética hoje, conscientizar e lutar contra as estruturas sociais que marginalizam o negro hoje; lutar contra a perseguição desenvolvida por algumas igrejas cristãs às religiões Afro-brasileiras e valorizar as expressões de cada cultura e da religiosidade do povo negro nas celebrações cristãs.

Como desdobramento das articulações e investimento na formação de lideranças e militantes, grupos diversos se organizaram a pressionar também outros setores de poder da sociedade, dentre eles, o lócus da Missa dos Quilombos: a Igreja Católica, que fala em nome da “opção preferencial pelos pobres”.

- Do quilombo enquanto mística: ambiência da Campanha da Fraternidade

A Igreja Católica daria a conhecer na quarta-feira de cinzas, 17 de fevereiro, o tema da Campanha da Fraternidade de 1988: “Fraternidade e o Negro”, seu lema fora “Ouvi o clamor deste Povo!” [Figura 25]. O tema descortinaria tensões na própria Igreja, revelar o que à época se denominava por “a questão do negro”, e revela-lo no corpo da Igreja pareceu fazer eclodir problemas, senão patologias, dentre os detentores do dogma do Corpo Místico de Cristo, e suas redes de influência.



Figura 25- Capa e contracapa do livreto da Campanha da Fraternidade em Família.

Fonte: Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia código de catalogação B 14.1.8. 14P01.22

As tensões saem do mundo eclesial católico e atravessam outras instâncias sociais, se tornam públicas e publicizadas, conforme demonstra a matéria intitulada “O negro na campanha da Igreja”, publicada pelo jornal “O Estado de São Paulo” em 28 de fevereiro de 1988, escreveu Rudolfo Lago:

O vice-presidente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, d. Antônio Celso Queiroz, não parece muito surpreso com a polêmica surgida em torno do tema “Fraternidade e o Negro” para a Campanha da Fraternidade deste ano. “Eu já esperava por essa confusão toda” diz d. Celso, o coordenador da campanha que tem por objetivo unir as reflexões de seus fiéis durante o período da Quaresma (que vai da quarta-feira de carnaval à Semana Santa) em torno de um único tema.

É difícil saber com certeza se d. Celso Queiroz previu ou não as resistências ao tema da campanha. O fato é que o reconhecimento pela CNBB da existência de preconceito racial, com um convite a que a própria Igreja se penitencie e assumira sua parcela de responsabilidade por essa situação, dividiu os bispos e os movimentos negros. Há os que professam a existência de uma democracia racial no Brasil, não enxergando a existência da discriminação. Por outro lado, há aqueles que vêem a discriminação no próprio organismo da Igreja, considerando que ela precisa modificar-se, antes de pregar à sociedade o fim de preconceitos.

As divergências já começam na escolha do próprio **slogan** da campanha. A CNBB utilizou como marca da campanha se seus cartazes e anúncios de rádio e televisão a frase que Deus disse a Moisés quando lhe ordenou que fosse o libertador do povo judeu: “Ouvi o clamor desse povo”. Transferida para os dias de hoje, a frase dá a clara conotação de que os negros ainda clamam por justiça e liberdade, o que contraria frontalmente as teses dos que consideram que no Brasil não há preconceito de cor e negros e brancos têm as mesmas oportunidades.

Assim pensa o Arcebispo do Rio de Janeiro, d. Eugênio Salles, que trocou seu **slogan** para “todas as raças, um só povo”, em cartazes onde brancos e negros aparecem dando as mãos. A presidência da CNBB evita comentar o assunto, afirmando que o importante é que durante a Quaresma o tema seja discutido. Para o presidente da CNBB, d. Luciano Mendes de Almeida, entretanto, a inexistência de condições iguais para brancos e negros se evidencia pela observação da sociedade brasileira. Para d. Luciano, a Igreja Católica, como instituição, tem responsabilidade nisso, e o aspecto mais importante da campanha é o fato de ela ser um convite à penitência. “A Quaresma é uma preparação para a Páscoa. Um período de penitência. Nesse período a Igreja pretende penitenciar-se de seus erros do passado. A Igreja nunca ficou na estratosfera da sociedade. Ela é responsável por toda a omissão em torno da escravidão negra e do preconceito racial.” Para d. Luciano, porém, o debate em torno da campanha é “periférico, uma vez que se resume muito mais a diferenças de conteúdos e de textos”, diz d. Luciano, evitando expressar uma discordância com o arcebispo do Rio de Janeiro.

#### DÍVIDA IMENSA

“Se a Igreja Católica abrisse mão de tudo aquilo que possui em prol da raça negra, ainda assim não pagaria a imensa dívida social que tem com ela”, opina o africanólogo e historiador Eduardo Fonseca Júnior. Para Fonseca, a colaboração da Igreja no sentido de justificar a escravidão é

inegável. Seus teólogos e teóricos no passado teriam levado muito tempo buscando justificativas morais para apaziguar as consciências dos cristãos donos de escravos. Fonseca cita como exemplo uma bula do papa Paulo III que dizia no século XVI que “serão seres humanos todos os silvícolas das áreas colonizadas. As peças de Guiné, entretanto, não o são”. Igualados nos animais domésticos pela autoridade papal, os negros podiam ser escravizados sem qualquer problema. Para Fonseca, portanto, a escolha do tema para a campanha é um passo “mínimo” diante do que a Igreja fez.

“Seria importante que a campanha fosse coordenada por algum padre de origem negra”, acha o deputado federal negro, Carlos Alberto Caó (PDT-RJ). Ainda que isso não aconteça. Caó considera que a escolha do tema foi extraordinariamente feliz “uma instituição do porte que tem a Igreja reconhece a inexistência da democracia racial e se penitencia por seus erros do passado. Isso é extremamente importante como passo para que no País nós possamos um dia ainda ver brancos e negros juntos e com os mesmos direitos”, diz Caó, que só teme que a campanha se esvazie na retórica, não provocando mudanças que atinge a própria Igreja.

De fato, como instituição, a Igreja não pode ser considerada como um exemplo de democracia racial a ser seguido. De acordo com informações da própria CNBB, dos 12.500 padres brasileiros, apenas 200 são negros. Dos 362 bispos, apenas seis são de cor (para um deles, d. José Maria Pires, de João Pessoa (PB), se fosse respeitada a proporção exata da raça negra no País, os bispos negros deveriam ser, no mínimo 150). “Não se pode, porém, particularizar”, ressalta Caó: “Em todos (*sic*) as instituições brasileiras o negro é minoria”.

O bispo de Imperatriz (MA), d. Afonso Felipe Gregory não acha que isso seja fruto principalmente do racismo. “Ele existe. Mas o pequeno número de padres negros me parece acontecer muito mais pelo fato de as pessoas de

cor, viverem, em sua maioria, em condições de baixa renda. Sem o mesmo nível cultural, me parece que o negro se sente inferiorizado nos seminários.” Para o historiador Abdias do Nascimento, ex-deputado federal e importante figura dos movimentos negros, não importa muito se a campanha ficará na retórica ou provocará mudanças na estrutura da Igreja. “O importante é que ajuda a promover o debate em torno do tema. Os movimentos negros não esperam mais da Igreja. Eles têm a própria dinâmica. A gente aprendeu a contar apenas consigo mesmo. Mas aceita qualquer adesão à nossa causa”, afirma Abdias. Brasília/ Agência Estado.

Estrategicamente o papa João Paulo II abençoa a Campanha através de sua “Mensagem por ocasião da campanha quaresmal da fraternidade no Brasil”<sup>213</sup> e destacando entre caridade, solidariedade, justiça e injustiça, dignidade humana e a “coisa infame” que é a escravidão. Também estrategicamente o mesmo papa manteria as Missas proibidas, já referidas anteriormente, a mesma justificativa que se assentava num dogma, e seguiria alimentando contrapontos à própria Campanha que ele abençoara, tendo como seu fiel “domini canis” o então arcebispo do Rio de Janeiro, e seus coligados. Mas que os trinta dinheiros, o capital também simbólico do poder.

Se, de um lado, a Arquidiocese do Rio de Janeiro pregava uma “meta-raça” brasileira, evidenciava a “democracia racial”, “todas as raças, um só povo” deslocando a discriminação para a condição de classe de “baixa renda” e de uma índole que “se sente inferiorizado”, por outro, a Campanha da Fraternidade da CNBB trazia à baila um feixe de tensões sociais, “qualificava a democracia racial como um mito para esconder as desigualdades existentes entre negros e brancos”<sup>214</sup>, tanto fora da Igreja, quanto dentro da Igreja, e nas encruzilhadas Igreja e sociedade.

Publicou a Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, naquele então, uma série de cartazes e folhetos, nos quais consta a bandeira brasileira em cujo círculo central duas mãos entrelaçadas – noutros apenas as mãos entrelaçadas-, uma negra e outra branca, acima da bandeira, acima a frase “Defenda as cores do nosso país”, abaixo, “Brasil. Várias raças, um só povo” e na base do cartaz “Campanha da

---

<sup>213</sup>Mensagem do papa João Paulo II por ocasião da campanha quaresmal da fraternidade no Brasil, em 18 de fevereiro de 1988.

<sup>214</sup>Ana Lucia Eduardo Farah Valente (1995, p.134).

Fraternidade 1988. Arquidiocese do Rio de Janeiro”<sup>215</sup> [Figuras 26 e 27]. O “Auto da Paixão” seria encenado pelo ator negro Antônio Pompeu (*sic*)<sup>216</sup> que também participaria da Missa dos Quilombos nos Arcos da Lapa enquanto contra-celebração dos 100 anos da Abolição.



Figura 26 – Cartaz da Campanha da Fraternidade 1988 da Arquidiocese do Rio de Janeiro.  
Fonte: Centro Interdisciplinar de Estudos Contemporâneos/CIEC-UFRJ

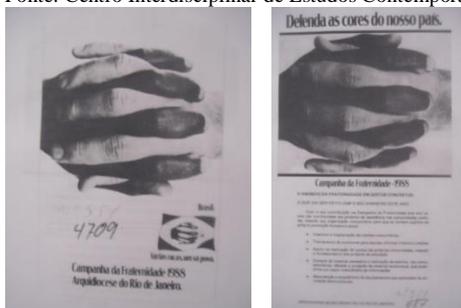


Figura 27 Imagens A e B – Folheto e Cartaz da Campanha da Fraternidade 1988 da Arquidiocese do Rio de Janeiro.

Fonte: Centro Interdisciplinar de Estudos Contemporâneos/CIEC-UFRJ

A postura da cúpula da Arquidiocese do Rio de Janeiro reforça o sentido publicizado de tensões na Igreja. Comenta Ana Lúcia E F Valente (1994, p.134):

Segundo o texto da Arquidiocese do Rio de Janeiro “de um modo geral, a população brasileira aceita o homem de cor em posição social de relevo, quando ele é competente”. Além disso, minimiza a responsabilidade da Igreja durante a escravidão, considerando que hoje, à instituição caberia, entre outras coisas, tentar mostrar à população negra a necessidade de “superação dos sentimentos de inferioridade e rejeição e consequentemente de revolta e agressão que lhes

<sup>215</sup> Em alguns cartazes, jazia explícito o patrocínio filantrópico com nome de empresa.

<sup>216</sup> Jornal do Brasil, em 25 de março de 1988. O nome correto do ator é Antônio Pompêo.

possam ser passados pelos que os querem utilizar para fins políticos, publicitários ou demagógicos”. A posição assumida pelo arcebispo do Rio de Janeiro, que inclusive proibiu a utilização do material produzido pela CNBB nas paróquias sob sua jurisdição, provocou a revolta no Movimento de Padres e Religiosos Negros do Rio de Janeiro. Ligado ao grupo Agentes de Pastoral Negros com sua sede em São Paulo, esses padres e religiosos recusaram-se a adotar a linha imposta por Dom Eugênio.

Do então arcebispo primaz do Brasil, dom Lucas Moreira Neves, que era primo do ex-presidente Tancredo Neves, transitando entre fraternidade e feridas, não hesita em utilizar do mote “questão do negro” para ampliar sua rede de conversão, embora esta postura da cúpula dominante permita pensar um hiato intra Igreja e desta com a sociedade brasileira, especialmente no sentido de protagonismo fruto da “opção preferencial pelos pobres”, utilizando-se do sujeito oprimido sem tratá-lo simetricamente na sua outridade. Publicou o jornal *A Tarde*, ainda em 18 de fevereiro de 1988, que a Campanha da Fraternidade:

Se realiza em coincidência com o Centenário da Abolição da Escravidão e torna o acontecimento como ponto de partida. “Não quer ser um modo de celebrar. O que ela quer”, afirmou o arcebispo da Bahia, “é refletir a questão do negro no espírito da fraternidade”.

“A quaresma”, continuou, “tempo durante o qual se realiza a Campanha da Fraternidade, na Igreja, é tempo de conversão e revisão de vida. O que a campanha propõe é que diante dos desafios colocados pela população negra de todo o País, todos nos convertamos interiormente, tanto os brancos quanto os negros”. Para dom Lucas Neves “é muito importante que, ao término da Campanha da Fraternidade, tanto a fraternidade quanto o negro se achem em condições melhores. Que a fraternidade não encontre ferida destruída, mas reconstruída. Que os negros se encontrem mais integrados na sociedade.

O mesmo dom Lucas Neves, segundo publicação do *Jornal da Bahia* de 7 de abril de 1988, declararia que a abolição é um fato histórico, mesmo que tenhamos que admitir que ela teve defeitos, e que discorda daqueles que afirmam que ela não existiu, mas admito que a situação política e

econômica colocou a população negra na marginalização”. Numa postura que busca velar o assumir um lugar e discurso políticos, tomaria o cardeal a existência da Lei Áurea apenas pelo sentido literal de que foi assinada, mas se recusaria a pensar as lacunas da inexistência de um projeto que acionasse cidadania àqueles sujeitos vitimizados pelo escravismo colonial, e que não eram considerados imigrantes, nem brasileiros, mas escravos e seus descendentes.

Sobre a retórica do arcebispo, acrescentaria o *Jornal da Bahia* (1988):

D. Lucas afirmou que brancos e negros também são vistos pela Igreja: “São iguais”. Depois de igualar negros e brancos “em seu discurso”. D. Lucas reconheceu que “à luz da fé o negro continua oprimido e vivendo em situações que atentam contra a dignidade humana”. (...O “No Brasil, a marginalização não deriva da cor, mas da condição social. Há um equilíbrio, uma atenuante, que vem da própria formação étnica do nosso povo, que faz com que o racismo no nosso país seja menor”. D. Lucas condenou também aqueles que dizem que o negro vive marginalizado porque quer: “Se as oportunidades forem iguais, os resultados produzidos pelos negros serão iguais aos de outras raças”. (...)

Finalizou dizendo que devemos todos nos unir para congregar, na fraternidade, brancos e negros, e que a Campanha só será eficaz se o negro passar a ser menos marginalizado e se integrar mais na vida social do país”. D. Lucas não se referiu à crescente politização dos temas da Campanha a cada ano que passa. (...)

Na Câmara o arcebispo mostrou muita habilidade política para agradar a todos, falando de um tema tão polêmico como o racismo.

Por outra vertente, assumindo o discurso político, e também mantendo o discurso da conversão, o bispo de Santa Maria (RS) e ex-presidente da CNBB, D. Ivo Lorscheiter, afirmou que esta “campanha tem como tema a superação do racismo contra o negro”. “A campanha deverá levar a uma verdadeira conversão, que elimine os resíduos da mentalidade escravocrata racista e preconceituosa ainda existente, afirmou D. Ivo”<sup>217</sup>.

---

<sup>217</sup> Publicado pelo Chico Rei Club, Poços de Caldas, em janeiro de 1988.

A imprensa passara a divulgar matérias tratando da zona tensiva que abrangia pensar Igreja e racismo. O jornal carioca “O Dia” publicara “Dom Zumbi, o negro que virou arcebispo” em 8 de maio de 1988. Da matéria, que já mencionei sobre o apelido dele, destaco sua continuação:

De qualquer maneira, Dom José Maria Pires, 69 anos, o mais antigo arcebispo negro do Brasil, sabe que nem Pelé nem Zumbi mudaram o fato de que o negro é discriminado duas vezes: pela cor e por ser, na maior parte das vezes, pobre. Tanto que ele admite: como negro, já foi vítima do preconceito – mas desde que se tornou padre e foi galgando os degraus da hierarquia da Igreja, começou a ser “tratado como branco”.

– Quando um negro faz sucesso como artista, no futebol, ou vira autoridade, as pessoas passam a olhar e pensar: “Já foi negro, hoje não é mais.” (...)

Do primeiro arcebispo negro, Dom Silvério Gomes Pimenta – morto em 1922, quando Dom José tinha três anos – até a nomeação de Dom Zumbi, passou-se muito tempo. E de Dom José até Dom Lucas Mendes<sup>218</sup> (*sic*), o outro arcebispo negro, foram mais de 20 anos.

A nomeação entre Pelé do futebol e Zumbi dos Palmares ocupa um lugar de respeito e reconhecimento, o do futebol se tornou um exemplo de embranquecimento e subalternidade, docilização e individualismo, o dos Palmares se tornara ícone de luta por liberdade, por equidade, valorização das diferenças e protagonismo, além de reforçar o sentido de benesses e lutas coletivas.

Nesta mesma matéria com Dom José Maria Pires, cujo título anuncia um estranhamento pelo fato de ser ele negro e ter se tornado arcebispo, ou se pensar como negro católico, como arcebispo negro, como sujeito

---

<sup>218</sup> Na entrevista: “Quanto tempo se passou até que fosse nomeado outro arcebispo negro? Dom José – “Dom Lucas Mendes, arcebispo-primaz do Brasil, foi nomeado no ano passado. [1987]”. O nome correto da personagem desta matéria é dom Lucas Moreira Neves, que esteve de Cardeal Metropolitano de São Salvador da Bahia e Primaz do Brasil entre 1987 e 1998, embora nos seus discursos ele mantenha uma distância ao se referir à população negra, foi comum se divulgar que o fato de ser latino-americano e por ter “ascendência negra”. Divulgava-se àquele tempo que, este clérigo mineiro seria uma peça estratégica no Colégio Cardinalício, com vistas à eleição papal, conclave, para uma possível renúncia ou morte do papa João Paulo II. Eu, pessoalmente, não encontrei nenhuma referência dele se autodenominando negro e, frise-se que segundo se comenta na cidade mineira de São João del Rei, onde jazia o pelourinho, este foi substituído por um busto deste cardeal, de modo que mais que uma tensão relativa à condição negra, há um apagamento da memória.

negro. São zonas tensivas que pareciam invisíveis na paisagem humana, naturalizadas, e que emergem por conta do 13 de maio e os 100 anos de abolição, assim como, pela Campanha da Fraternidade e a reação da arquidiocese do Rio de Janeiro. Publica-se:

O 13 de maio é uma data a ser comemorada?

Dom José – Depende. Para o representante dos colonizadores, é uma grande data, principalmente no sentido econômico. Para os descendentes dos escravos, a data não tem significação. Quando veio a Lei Áurea, havia apenas 5,6% de escravos no país, a maioria alforriada. Não era economicamente interessante manter escravos, sustenta-los durante a velhice e conservá-los em boas condições para o trabalho. Os fazendeiros já haviam descoberto que era mais barato pagar salários de fome, sem qualquer compromisso, que ter escravos. Todas as leis, como a do Ventre Livre e a dos Sexagenários, tinham causas econômicas. (...)

O tema da Campanha da Fraternidade deste ano é o racismo. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) lançou o slogan: “Ouvi o clamor deste Povo”. Mas a Arquidiocese do Rio de Janeiro preferiu lançar outra frase: “Várias raças, um só povo.” Qual a sua posição nesta polêmica?

Dom José – Não foi uma polêmica. Houve uma divergência quanto ao conteúdo. O conteúdo do texto-base e do **slogan** da CNBB é mais crítico, enquanto a Arquidiocese do Rio teve uma atitude mais conciliadora. O enfoque que se deu ao racismo foi diferente. O texto-base da CNBB coloca com muito realismo como a igreja foi aliada ao colonizador. Já o texto do Rio tira a responsabilidade da igreja. Mas ambos condenam o racismo.

Condenar o racismo é a tônica, promover sua superação se tornaria um dilema do e no poder, e a fala que se situa entre o termo polêmica e divergência, entre criticidade e conciliação, ela mesma tenta conciliar a imagem da Igreja enquanto instituição que é detentora de um poder – para quem crê é tanto humano quanto divino- espiritual e social que cabe ser dissociado da desarmonia interna que aflora.

A Campanha traria à tona enfrentamentos, por conta de “desvios e abusos” que já vinham sendo observados pela Comunidade de

Informação e por Roma. Da análise de Paulo César Gomes (2014, p.173) sobre a espionagem da “Comunidade de Informações” aos bispos católicos, registrou-se que a preocupação pelo fato de os bispos enfatizaram a necessidade da união do movimento sindical com outros movimentos populares, em torno das comunidades eclesiais de base, para que as metas de transformação social propostas pela CNBB fossem atingidas, e que a comunidade de informações entendia que o intuito dos “progressistas” era diminuir o poder daqueles bispos que se esforçavam para frear o avanço das transformações sociais.

Salienta Paulo César Gomes que, informa-se que, as programações futuras da CNBB revelam uma inquietação por esses problemas, o que, para a Comunidade de Informações, deixa antever que a Igreja pretende ocupar espaços em todos os segmentos sociais urbanos, despontando, desse modo, como uma organização de vanguarda no seu questionamento, utilizando-os como “bandeira” de contestação e pressão ao governo e ao regime” (2014, p.173). Segue o autor referido: “nítido o empenho da comunidade de informações em tentar preservar a imagem da Igreja como a grande aliada dos militares” (2014, p.193).

Esta tensão de poder, de blocos ou campo de poder, é refletida por Ana Lúcia Eduardo Farah Valente (1994, p.87), esta destaca que, desde a eleição de João Paulo II, foi consolidada a hegemonia da articulação de setores intra-eclesiais conservadores que têm proposto a revisão de todas as reformas e aberturas no plano pastoral, litúrgico, catequético, teológico e mesmo na estrutura de funcionamento e exercício do poder, desencadeados com base no Concílio do Vaticano II.

A revisão dos rumos da Igreja Católica tem se traduzido também, conforme publicou o jornal Folha de São Paulo em 28 de abril de 1988 (apud VALENTE, 1994, p.87-88), na “aplicação mais rigorosa das normas canônicas sobre a censura prévia às publicações que se referem à doutrina, na busca de uma progressiva limitação dos poderes episcopais (...), na nomeação de bispos ‘confiáveis, ou seja, prelados considerados ‘rigorosamente ortodoxos’ e dóceis às determinações de Roma”. Assim a autora reflete os mecanismos de poder correlatos ao Corpo Místico de Cristo no âmbito jurídico-político:

No Brasil, este processo se faz notar com a ofensiva de setores conservadores para reassumir o controle da Igreja no país, comandada por D. Eugênio Sales, cardeal arcebispo do Rio de Janeiro, principal interlocutor do cardeal Joseph Ratzinger, fiscal da ortodoxia e poderoso assessor de João Paulo II. Uma das estratégias para

desestabilizar os setores progressistas no país foi a transferência de Dom Luciano Mendes de Almeida, presidente da Conferência Nacional dos Bispos (CNBB) e ex-auxiliar da arquidiocese paulista para a arquidiocese mineira de Mariana, uma das mais antigas na história religiosa do país, mas com pouca expressão sócio-política. Esta transferência foi feita à revelia do cardeal D. Paulo Evaristo Arns, pertencente à ala esquerda do clero brasileiro, que desejava que D. Luciano o sucedesse no arcebispado de São Paulo. Além disso, como se sabe, com o objetivo de esvaziar o poder de D. Paulo Evaristo Arns, que dirige a maior arquidiocese, estudos estão sendo feitos em Roma para dividir a arquidiocese paulistana em quatro regiões episcopais – Osasco, Itapeperica da Serra, Santo Amaro e São Miguel Paulista, que são as principais áreas de ação pastoral do cardeal e de maior força popular. (...)

É nesse contexto que o processo de discussão sobre a questão da religiosidade popular e da participação dos cristãos nos movimentos sociais pode sofrer um refluxo. A tolerância ante as manifestações populares tende a ser menor e diferenciada em, ao menos, dos níveis: aquelas de base cristãs, mais aceitas, e as de base não-cristãs. Entre as últimas, menos aceita, a religiosidade negra, que embora seja considerada mais permeável aos valores do catolicismo, carrega forte carga pejorativa. Por isso, num momento de retração intereclesial, tende a ser combatida, mesmo que se questione até que ponto o avanço dos setores progressistas representou a conquista de maior espaço de expressão e respeitabilidade (*sic*) para a religiosidade negra.

O clamor do povo negro no Brasil perpassa a necessidade em se superar as cargas pejorativas que nos foram impingidas, a trajetória dos setores progressistas embasados no critério “classe” não consolidou caminho de avanços no critério “raça”. Entre a bifurcação “classe-raça”, ou na sua encruzilhada viria se situar ação de religiosos católicos negros, demarcados desde um lugar negro consolidado sob a autoridade romana e suas ramificações, não emerge desde um efetivo diálogo inter-religioso com valorização ou simetria junto aos representantes das religiões de matriz afro-brasileira.

A empreitada objetivando a intervenção social através de práticas de educação popular, na promoção de diálogos por meio da produção da cartilha ““Ouvi o Clamor deste Povo...” Negro”<sup>219</sup> na assessoria de “grupos de base dos agentes de pastoral negros”, e na produção do livreto “Campanha da Fraternidade em Família” que colocava a Igreja a ““ouvir os clamores” de centenas de grupos negros de base e aprovar o tema solicitado para a Campanha da Fraternidade” (COMISSÃO DE RELIGIOSOS, SEMINARISTAS E PADRES NEGROS DO RIO DE JANEIRO, 1987, p.7).

Tal Comissão postulava que “a humildade e o desejo de pedir perdão que transparece na face da maioria de nossos pastores pelos pecados da Igreja de ontem contra o povo negro demonstra o quanto a Igreja está se auto-evangelizando, assumindo a causa negra hoje.” Ao fim da “introdução” escreve o Frei Davi Raimundo Santos:

Esperamos que esta cartilha seja realmente uma ferramenta, ou seja: que ela ajude a muitos irmãos negros e brancos a remover a discriminação racial que impregnou a nós todos nestes anos e que a libertação, que é dom de Deus, atinja a todos: negros e brancos!

Há na cartilha orientação de como trabalha-la: “como usar esta cartilha” (COMISSÃO DE RELIGIOSOS..., 1987, p.9), que foi feita pensando nos grupos negros de base, que as pessoas envolvidas devem enriquecer os encontros trazendo cânticos e orações, e destaca: “caso o seu grupo não seja cristão, você poderá cancelar a reflexão bíblica”. Sugere que os participantes levem recortes de jornais aos encontros, com temas ou assuntos nos quais o negro é discriminado; que o “seu grupo” deverá ter atitudes políticas, “a TV Globo só colocou negros fazendo papéis principais em novelas porque foi pressionada pelos grupos negros de base”.

Solicita-se dos participantes (COMISSÃO DE RELIGIOSOS...,1987, p.9):

Leve esta cartilha para seu trabalho e durante os intervalos (almoço, lanche...) reúna os colegas e leiam juntos.

Esta cartilha não poderá ser guardada ao terminar os encontros. Passe a mesma para outros grupos para que eles possam também fazer seus encontros.

---

<sup>219</sup> Comissão de Religiosos, Seminaristas e Padres Negros do Rio de Janeiro (1987). A cartilha fora publicada “através da Editora Vozes, coordenada pelos franciscanos”.

Buscou-se alimentar a circulação de ideias e ações, destacando articulação e contatos com os nominados “Quilombo Central”, em São Paulo, e “Quilombo Regional” em São João de Meriti (RJ). Os temas da cartilha:

- I. Discriminação,
- II. Escravidão,
- III. Os quilombos,
- IV. Os falsos heróis,
- V. Os heróis verdadeiros,
- VI. Uma história não contada,
- VII. O lugar do negro na sociedade,
- VIII. O mercado de trabalho,
- IX. As consequências da discriminação pelo trabalho,
- X. O mundo dos de cima e o mundo dos de baixo,
- XI. A ideologia do branqueamento,
- XII. Um país “para inglês ver”,
- XIII. Justiça na terra,
- XIV. A religião,
- XV. Movimento negro: Conquistas e desafios,
- XVI. Campanha da Fraternidade 88: Uma conquista das bases,  
Cantos para os encontros  
Bibliografia

Tal cartilha, partindo da premissa de que “os quilombos representavam a única possibilidade, fora a morte, para fugir da escravidão e a tentativa de estabelecer uma comunidade negra, autônoma, livre, no meio da floresta” (COMISSÃO DE RELIGIOSOS..., 1987, p.15), buscava trazer as reflexões para o presente dos participantes, evitava-se mantê-la apenas em falas imemoriais. A exemplo, no tema “os quilombos”, e indaga-se: “1) Você já havia ouvido falar dos quilombos? O quê? 2) Como os negros lutam pela sua liberdade hoje?” (COMISSÃO DE RELIGIOSOS..., 1987, p.16). Ressignifica a condição do herói como representativo do grupo social, demarca que “o nosso lugar verdadeiro na sociedade vai depender de nós negros e dos que se solidarizam com a nossa causa” (COMISSÃO DE RELIGIOSOS..., 1987, p.23). Sinalizam questões norteadoras, questionam da aparência do sujeito, da “boa aparência”, do ser “pardo”, do branqueamento, aos processos de interação social, à posse de terras por grupos negros.

Propõe-se “relembrar o passado de luta da população negra para que hoje ela prossiga numa caminhada até o fim para a superação das desigualdades sociais e da discriminação racial”, e indaga aos participantes (COMISSÃO DE RELIGIOSOS..., 1987, p.39-40):

1) Existe algum grupo do Movimento Negro na sua cidade, bairro ou Igreja? E se não existe, por que não pensar em organizar um grupo?

2) Você está encontrando resistência na sua paróquia ou diocese?

3) Não desanime. Procure a Associação de Moradores, centros comunitários e escolas e outras entidades de base.

O importante é sua participação na formação e conscientização de novas pessoas e novos grupos. E não se esqueça: 20 de novembro é o DIA NACIONAL DA CONSCIÊNCIA NEGRA.

Entre o empoderamento, o aparelhamento e a catequese, na Cartilha informa-se que (COMISSÃO DE RELIGIOSOS..., 1987, p.41):

Em 1984, os grupos negros de base começaram a trabalhar para conseguir que a CNBB assumisse como tema da campanha da fraternidade de 1988: “A FRATERNIDADE E O NEGRO”. Só da Baixada Fluminense saíram mais de 400 cartas endereçadas a vários grupos negros e de direitos humanos pedindo que refletissem sobre a proposta e, caso achassem justa, escrevessem à CNBB solicitando a ela que assumisse o desafio. O resultado foi fantástico: A CNBB OUVIU AS BASES!

Se a CNBB ouviu as bases, indago como efetivamente a Igreja se comportaria com a noção de comunidade e sua correlação com o dogma do Corpo Místico de Cristo, com a possibilidade autopoiética das organizações populares se construindo na zona “classe-raça”, seja compreendendo este campo como bifurcação ou como encruzilhada.

Destaca-se na Cartilha, que “toda vitória depende de organização e articulação. Os movimentos negros estão se organizando e se articulando?” (COMISSÃO DE RELIGIOSOS..., 1987, p.43); uma menção à condição que reflete Spivak sobre a fala subalterna (2003), tais falas implicam organização. Os movimentos negros aí estão se organizando como católicos, como negros, ou como católicos negros?

Posterior aos eventos de 13 de maio daquele ano, a Cúria Romana enviou ao Brasil o seu cardeal Bernardin Gantin, numa grande jogada

cênica do conservadorismo romano, seu maior representante do “direito canônico” e colonialista negro – ênfase esta palavra “negro” devido os questionamentos que fazíamos no Brasil sobre racismo inclusive na Igreja- Gantin, que, junto com o Ratzinger, havia inquirido dom Pedro Casaldáliga no Vaticano quando do veto da Missa da Terra sem Males e da Missa dos Quilombos.



Figura 28 – Página inicial de matéria publicada pela Revista Veja Edição 1051, de 26 de outubro de 1988.

Fonte: Revista Veja.

Sobre esta missão do cardeal Gantin, noticiou a revista *Veja*<sup>220</sup> sob o título “Outro pito de Roma” [Figura 28], referindo-se às advertências do representante da doxa romana aos bispos ligados à TdL e destaca inclusive envolvimento com a Missa dos Quilombos. Na matéria consta que o cardeal “dom Eugenio Sales, da *ala moderada da Igreja*”<sup>221</sup> foi elogiado e publicou tal elogio no jornal da arquidiocese; segundo a revista, os bispos advertidos foram: dom Aloísio Lorscheider (Fortaleza, CE); dom José Maria Pires (João Pessoa, PB); dom Marcelo Cavaleira (Guarabira, PB); Waldir Calheiros (Volta Redonda, RJ) e Adriano Hypolito (Nova Iguaçu, RJ); dom Pedro Casaldáiga, que já sofrera ameaça de suspensão de suas atividades; dom Mauro Morelli (Duque de Caxias, RJ); dom José Rodrigues (Juazeiro, BA); dom José Gomes

<sup>220</sup> Destaco a Edição 1051, de 26 de outubro de 1988, embora a mencionada revista faça referências à relação Vaticano e CNBB nas edições 1045, 1047 em setembro e 1048, em outubro

<sup>221</sup> Grifo do autor.

(Chapecó, SC) e dom Tomás Balbuíno (Goiás Velho, GO). A caracterização do colonizado, nos diz Memmi (2007, p.117): “se faz cômoda: enobrecimento do colonizador – rebaixamento do colonizado.

Nas bases, os trabalhos seguiriam no intuito de dar conhecimento aos militantes dos grupos negros alguns materiais elaborados na articulação, no caso especial do Rio de Janeiro<sup>222</sup>, o material “O negro e a fraternidade” através da “Comissão de Padres, Seminaristas e Religiosos Negros/RJ” e outros setores da Igreja, solidários à luta negra que, numa primeira etapa postulava como desafio “conscientizar” a partir de uma história ainda velada, e a necessidade de “ver”, “julgar” e “agir”. Na preparação, estudos e ações comunitárias de cunho local e nas dioceses: cursos, encontros de formação de agentes, palestras sobre “a cultura negra” e “o Negro no Brasil”.

O “Ver” (COMISSÃO DE PADRES, SEMINARISTAS E RELIGIOSOS NEGROS/RJ, 1988, p.5-6) é trabalhado a partir da condição de ser negro no Brasil hoje, situação socioeconômica, escolaridade e cultura, o lugar das manifestações de raiz africana, o lugar da família, da mulher e do “menor”, a corporeidade negra e o branqueamento.

O “Julgar” (COMISSÃO DE PADRES, SEMINARISTAS E RELIGIOSOS NEGROS/RJ, 1988, p.7-9) advém de reflexões conforme tópicos do Antigo Testamento pondo em comparação a condição de “libertação de Israel” no texto e abstraindo ao contexto da “situação da população negra”; pondera-se “a realidade do povo à luz do Novo Testamento”, pensando “Jesus e os discriminados”, a “utopia do Reino”, “a Igreja e a causa dos Negros”.

O “Agir” (COMISSÃO DE PADRES, SEMINARISTAS E RELIGIOSOS NEGROS/RJ, 1988, p.10) implica superações, intervenção em prol do protagonismo dos sujeitos oprimidos. Avaliado por seus copartícipes como uma Campanha “conflitiva”, afirma-se:

A organização de grupos negros nas comunidades deu a Campanha deste ano uma força singular, que certamente darão continuidade ao trabalho de valorização da raça negra. Algumas dioceses partiram para apresentação da C.F. nos meios seculares: escolas, faculdades, partidos políticos, associação de moradores etc.

---

<sup>222</sup> Informa-se que “as dioceses que deram ao tema da C.F. -88 o enfoque diferente ao da CNBB, usando o lema “Várias Raças e um só Povo” foram: Arquidiocese do Rio de Janeiro, Diocese de Campos e Diocese de Petrópolis”, cujo material foi todo confeccionado pela Arquidiocese do Rio de Janeiro e utilizado nestas regiões a pedido dos respectivos bispos.

Atesta-se que, apesar de relutâncias, houve um despertar nas comunidades sobre esta condição do racismo. As comunidades, em geral, não tinham conhecimento sobre este tema e sua importância, assim como não tinham prática de se organizar. Destacam também que a “campanha com o lema e material diferente da CNBB, feita na Arquidiocese do Rio de Janeiro e outras deixou as pessoas confusas”, e a necessidade de seguir fortalecendo e organizando grupos da pastoral do negro, “incentivar continuar e divulgar as pesquisas, reflexões, leituras, palestras a respeito do negro”.

A contenda da Campanha da Fraternidade teve abrangência para outros trânsitos da comunicação, segundo atesta a “Comissão de Padres, Seminaristas e Religiosos Negros/RJ”, atingindo emissoras de televisão e rádio, jornal, e conseqüentemente as populações consumidoras de sua programação, conforme o Quadro 3:

Arquidiocese/Diocese <sup>223</sup>	Emissoras de TV	Emissoras de Rádio	Jornal
Diocese de Campos	TV Norte-Fluminense	Cultura de Campos; Continental; Cidade	-----
Diocese de Nova Iguaçu	-----	Solimões	-----
Diocese de Valença	-----	Valença; Valença FM	-----
Arquidiocese Niterói	-----	Fluminense	Fluminense
Arquidiocese do Rio de Janeiro	Globo; Manchete; SBT; Rio; Bandeirantes; Educativa; Record	40 emissoras de rádio	-----

Quadro 3 – Área de abrangência direta da rede de comunicações das Arquidioceses e Dioceses no Rio de Janeiro em 1988.

Fonte: Augusto Marcos Fagundes Oliveira - Êxodos e encruzilhadas da Missa dos Quilombos. Com base na Comissão de Padres, Seminaristas e Religiosos Negros/RJ.

Historicamente o evento mais comemorado e que merecera maior atenção dos jornais e das associações negras foi o 13 de maio, pontua

<sup>223</sup> Quadro montado de acordo com as informações contidas no “Relatório de Avaliação Regional da Campanha da Fraternidade-88” da Regional Leste I da CNBB, Glória, Rio de Janeiro-RJ. No mesmo documento confirma a ausência de representantes e informações de Petrópolis, Nova Friburgo e Itaguaí.

Regina Pahim Pinto (2013, p.176-177) que, embora o “feito palmarino” seja lembrado no jornal “Progresso”, em 1928, “ressaltando o heroísmo de Zumbi, cujo suicídio é contestado, e sobre a resistência dos quilombolas, considerados “precursores inconscientes de todos os protestos levantados no Brasil contra o fato odioso da escravidão””; não obstante Arlindo Veiga dos Santos, ex-presidente da Frente Negra Brasileira, no ano de 1937, publique no jornal “A Vóz da Raça” que tal “feito” fosse celebrado ao menos no calendário fretenegrino e que, no seu entender, Palmares representou o primeiro grito de independência ocorrido no Brasil; indagava-se a ênfase nos abolicionistas e da dificuldade em se colocar o negro como sujeito de sua própria história, pois “as culturas negras não foram incluídas nos movimentos de construção da “identidade nacional”” como nos alerta Pereira (2010, p.17).

A luta contra a desigualdade propiciara múltiplas identidades e organizações a se construírem como sujeitos políticos criando meios de reivindicação e efetivamente reivindicando ações afirmativas. Salienta Regina Pahim Pinto que a crítica ao 13 de maio parece se iniciar em 1973 (2013, p.177):

Por um grupo ligado ao Clube Floresta Aurora, de Porto Alegre, para quem o negro não teria que se ufanar nessa data. No seu entender, o verdadeiro dia nacional do negro é 20 de novembro, data em que teria morrido Zumbi dos Palmares. Foi também em 1973 que um grupo formado por um poeta e professor, um assistente social, uma arquiteta e alguns universitários, que costumavam debater questões ligadas ao patrimônio histórico e cultural do negro no Brasil, passou a realizar atos comemorativos no dia 20 de novembro e a desenvolver trabalhos que os seus integrantes denominavam “conscientização cultural”. Mas a escolha de 20 de novembro como Dia Nacional de Consciência Negra ocorreu em 1978, durante a segunda Assembleia Nacional do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial, realizada em Salvador, Bahia (SANTOS, 1991, p.151).

Outros grupos negros, entretanto, fizeram a opção pelo boicote ao dia 13 de maio em defesa de celebrar o dia 20 de novembro, dia da morte de Zumbi, e demarcado como o Dia da Consciência Negra. Àquele momento, seu ápice foi a celebração da diáspora afro-brasileira como

condição de combate ao racismo, à invisibilidade expropriadora, à intolerância religiosa e seguiria a articular vozes com vistas ao processo da Assembleia Nacional Constituinte que seguia a ocorrer.

### 3.1.3 Do quilombo enquanto movimento social: ambiência da Assembleia Nacional Constituinte

Na conjuntura da Assembleia Nacional Constituinte (1987-88), o Movimento Negro seguiria a encruzilhar articulações junto a outros grupos de pressão, conseguiu assegurar participação em audiências públicas, em que representantes das mais diversas categorias sociais e profissionais puderam falar aos Constituintes e fazer eco na sociedade: associações de profissionais liberais, homossexuais, índios, negros, donas-de-casa, prostitutas, meninos de rua. Alguns desses grupos deram depoimento público pela primeira vez no país (BACKES, 2008), apesar de visões hegemônicas consoantes ao trecho do discurso do senhor Mauro Borges (PDC – GO) proferido no dia 4 de fevereiro (1987, p.45)<sup>224</sup>:

Ao final do 2º Império, a grande formação histórica estava concluída e nossos limites praticamente definidos. Mais do que a preservação do território, podemos ostentar uma invejável unidade lingüística e uma integração racial das mais admiráveis do mundo, apesar das grandes injustiças do passado contra índios e negros.

No mesmo estilo do deputado do PDC, discursou a deputada carioca Sandra Cavalcanti<sup>225</sup> (PFL-RJ) no dia 26 de fevereiro, concebendo que “a abolição não aconteceu apenas no texto da lei”, e que não há da parte de nenhum brasileiro nada que possa se relacionar a racismo, mas que o mal-estar social se relaciona à condição de pobreza, tal relação social em cadeia, para ela, parece ser tolerável, pois classifica como intolerável apenas a discriminação em vigor na África do Sul, a política *doapartheid*, cita (1987, p.602):

O Brasil deu ao mundo, nesta matéria, um grande exemplo, graças à visão cristã que prevaleceu em todo o regime político do período da Monarquia. Considero que o Império contribuiu para a

---

<sup>224</sup> Diário da Assembleia Nacional Constituinte. Brasília-DF, quinta-feira, 5 de fevereiro de 1987.

<sup>225</sup> Idem.

História do Brasil com os atos mais importantes e decisivos da nossa formação cultural. Todos os passos, dados ao longo de uma luta parlamentar, que durou 48 anos, em direção à Abolição da Escravatura, representam uma das mais belas contribuições para a nossa História e um modelo para a história política do mundo. No Brasil, a Abolição não aconteceu apenas no texto da lei, permanecendo enraizada na lama (*sic*) do povo como uma cultura contrária e um comportamento reacionário, como aconteceu em outros países, notadamente nos Estados Unidos. Entre nós, felizmente, a raça negra se integrou à nossa nação e não há da parte de nenhum brasileiro um preconceito tipicamente racial. Perdura ainda, isto sim, um preconceito de diferenças de classes, de categorias profissionais e intelectuais, que fazem a camada de população negra no Brasil se encontrar instalada, majoritariamente, na camada mais pobre da população. Mas as dificuldades do pobre que é negro são as mesmas que as do pobre que é branco ou do pobre que é mestiço. As dificuldades do doente que é branco são as mesmas do doente que é negro, e não se pode tentar olhar para esse problema com os mesmos olhos de indignação e de revolta com que nós olhamos o escândalo do *Apartheid* na África do Sul. Ali, sim, a criatura humana é desconhecida e o sistema impõe à população negra um tratamento desigual, desumano, cruel e intolerável.

É no bojo da negação do racismo no Brasil, reafirmando a cordialidade nacional, a democracia racial, que afloram discursos hegemônicos de grupos afiliados a uma postura conciliadora ou dependente do poder herdado do golpe militar de 1964, contudo um fluxo ao contrapelo começava a revelar rugosidades na superfície aparentemente homogênea e lisa do Planalto.

Conforme a Ata da 7ª reunião ordinária realizada em 28 de abril de 1987<sup>226</sup>, audiências públicas começaram a ocorrer sobre “Problemas do Negro”<sup>227</sup> com a participação de docentes personalidades referentes ao

---

<sup>226</sup> Diário da Assembleia Nacional Constituinte. Brasília-DF, ano 1- suplemento ao nº62, quarta-feira, 20 de maio de 1987.

<sup>227</sup> Consta no documento: Publicado após a tradução das notas taquigráficas e o competente registro datilográfico, no Diário da Assembleia Nacional Constituinte. Professor Lauro Lima,

tema. Basicamente implicou discussão de temas correlatos, da qual apresento um trecho introdutório da fala de Lélia Gonzalez (1987, p.120):

A SR<sup>a</sup> LÉLIA GONZALES - Antes de mais nada, apresentamos nossos cumprimentos à Mesa, ao Sr. Presidente, ao Sr. Relator, à companheira Benedita da Silva, aos Srs, Constituintes aqui presentes, aos companheiros e companheiras do Movimento Negro.

Colocar a questão do negro numa sociedade como a nossa é falar de um período histórico de construção de uma sociedade, construção essa que resultou em um grande País como o nosso e que, em última instância, resultou, também, para os construtores deste País, num processo de marginalização e discriminação.

Invocamos aqui as palavras de Joaquim Nabuco, ao afirmar que o africano e o afro-brasileiro trabalham para os outros, ou seja, construíram uma sociedade para a classe e a raça dominante. E falar de sociedade brasileira; falar de um processo histórico e de um processo social, é falar justamente da contribuição que o negro traz para esta sociedade, por outro lado é falar de um silêncio e de uma marginalização de mecanismos que são desenvolvidos no interior desta sociedade, para que ela se veja a si própria como uma sociedade branca, continental e masculina, diga-se de passagem. Ao levarmos em consideração que a ideologia é veiculada nos meios de comunicação, na escola, nas teorias de prática e pedagógicas - vamos constatar o quê? Sabemos sempre que a escolha de um sistema de representação, de classificação, valoração e de significação nos remete sempre a uma cultura dominante. No caso da sociedade brasileira, apesar da contribuição extraordinária que o negro trouxe, vamos perceber que a cultura, a classe e a raça dominante impõem ao todo desta sociedade uma visão alienada de si.

---

Professora Lélia Gonzales e Helena Teodoro, Professor Paulo Roberto Moura, Natalino Cavalcante de Melo, Raimundo Gonçalves dos Santos, Januário Garcia, Uno de Almeida, Marcelino Campos Dominiques e Valdemiro de Souza. Também fizeram uso da palavra os senhores Constituintes: Ruy Nedel, Benedita da Silva e José Carlos Sabóia. (1987, p.120-147).

Destaco a fala do representante do Movimento Negro, o Senhor João Jorge<sup>228</sup> (1987, p.152), no dia 4 de maio, reforçando a necessidade da “recusa combativa” através da formação educacional cidadã:

Vim dizer que queremos mudar este País! Vamos mudá-lo pela educação, pela ação cultural mas já temos a resposta pronta. Felizmente, negros e índios já têm a resposta pronta, já têm a forma de como este País precisa ser; já deu, com os Quilombos, essa amostra.

E precisamos aprender a traduzir isso nesses instrumentos. Pela terceira vez venho aqui e fiquei muito calado, achando que poderia haver muito mais pessoas de um país que é continental, de muito mais realidade, para serem painelistas, para colocarem outras experiências. Nós precisamos aprender que o Brasil não é apenas o Centro-Sul, até mesmo dentro das questões negras, precisamos aprender a ver o quanto este País se expressa por outras formas, para aprendermos que existem questões relativas ao trabalho, ao desemprego, à questão cultural, por exemplo, que no Norte-Nordeste é fator de libertação. Não há rede de televisão que diga às crianças da Bahia que elas não vão sair para ver o ensaio do seu bloco, do seu afoxé. Não há novelas, não há trapalhões que digam a elas como elas irão ser.

Esse banho, essa lavagem cultural não nos atinge, porque não perdemos a nossa identidade. A contribuição que estava a faltar em toda esta série de debates e participações aqui é a de que não se precisa criar nada novo, pelo contrário, estamos brigando para inserir o tão antigo que trouxemos. Se o Brasil pretende ser uma civilização de 500 anos, a contribuição dos negros aqui é de 5.000 anos. Ela vem desde o Egito Antigo. Então, é óbvio que o Brasil é jovem demais para dizer aos descendentes de africanos daqui o que fazer e como fazer. Trouxemos uma trajetória de civilização que é, hoje, mal entendida e mal interpretada propositadamente. Não é só a questão

---

<sup>228</sup> Em anexo à Ata da 10ª reunião da Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, realizada em 4 de maio de 1987, às 17:00 horas. Íntegra do acompanhamento taquigráfico, com publicação devidamente autorizada pelo Senhor Presidente da Subcomissão, Constituinte Ivo Lech.

de classe que afeta este País. Por incrível ironia do destino, este País se transformou num País capitalista e racista. Não dá mais para dissociar, tirar uma coisa e dizer que a outra está resolvida. É um dueto infernal e que todos nós teremos que resolver.

Apresentamos uma proposta de sociedade diferente, uma sociedade quilombola, uma sociedade dos Quilombos de Palmares, que tiramos do limbo em que os comentadores a colocaram para fazer ver e sentir como é a história do povo brasileiro. O Brasil já tem um herói diferente do Duque de Caxias – um herói que acumulou medalhas perseguindo o povo. O Brasil já tem Zumbi dos Palmares, e isso foi uma epopéia de 10 anos, que o Movimento Negro construiu para este Brasil. Antes de Zumbi dos Palmares a História do Brasil era um grande folhetim de heróis graduados, em guerra contra povos, como o do Paraguai.

A nossa contribuição, Sr. Presidente, Srs. Constituintes, companheiros do Movimento Negro, é no sentido de alertar para o que já temos, para o que podemos fazer. Estamos ocupando o nosso espaço aqui com competência política, mas sabemos das dificuldades que a Comissão de Sistematização colocará e trará, e que mais adiante vamos ter que voltar. Somos muito poucos, apesar de sermos maioria neste País, mas vamos continuar vigilantes, porque se vai haver uma nova Constituição, queremos que ela tenha a nossa cara. Pode até não ter, e se não tiver faremos o que temos feito, na Bahia, desde que chegamos, em 1549. Continuaremos a lutar, quilombolamente, definitivamente. (Palmas.)

Se por um lado, “quilombolamente”, se propunha a construção de uma bandeira social, de uma sociedade “vigilante”, a assegurar direitos aos cidadãos e redução da desigualdade social, numa perspectiva de “pedagogia do cotidiano”<sup>229</sup>, cabe trazer as palavras de Augusto Santos

---

<sup>229</sup> Comenta Luis Eduardo Primero Rivas (2005) que a pedagogia do cotidiano é, portanto, a norma educativa que rege a formação da pessoa priorizando suas condições de vida diária, pois nesta dinâmica é onde surgem as circunstâncias para se formar ou deformar, para se educar ou desumanizar; e para a socialização. Outro contorno básico da pedagogia do cotidiano: nos referimos constantemente à definição de educação como formação da pessoa nos distanciando

Silva (2010, p.285-286) para a reflexão: “tábuas de valores estão sempre a ser alteradas e invertidas, a ordem estabelecida nunca está inteiramente estabelecida, a estrutura das relações de poder é instável e inconstante”. As notícias do campo sinalizam disputa, brigas discursivas, fintase contra fintas, ameaças, uma ou outra escaramuça, e acima de tudo a propaganda, como ferramentas de visibilidade e ganho da opinião pública. A “simbólica balança do poder” (SCOTT, 1985, p.22), no campo de como são selecionadas e veiculadas as notícias, as informações, o modelamento da formação cidadã.

O constituinte Amaury Müller (PDT-RS), conforme a Ata da 64ª Sessão, de 13 de maio de 1987 (1987, p.299-300), leva à plenária que é paradoxal que uma nação, constituída de milhões de negros, exclua essa imensa população dos centros de decisão política e da própria engenharia econômico-social que persegue a construção de uma pátria mais justa, mais igualitária, mais digna e sobretudo mais humana, e que é profundamente contristador que, transcorrido quase um século da extirpação formal desse tumor infamante que era a escravidão, o negro continue escravo, com seus direitos fundamentais literalmente esmagados.

Reflete o deputado que o texto constitucional em vigor reconhece que todos são iguais perante a lei. Contudo, afirma, entre a teoria e a prática há uma abismal distância, basta lançar os olhos a fimbria de miséria dos centros urbanos ou aos bolsões de pobreza explícita do meio rural para verificar, que a igualdade proclamada pela lei existe apenas no papel, no discurso inflamado e na retórica dos palanques eleitorais. Atesta que estes retratos da pobreza são constituídos de negros, que, ali mesmo, na Assembleia Nacional Constitucional, onde – em tese – estão representados todos os segmentos da sociedade civil organizada, são pouquíssimos os parlamentares negros, os quais representam, portanto, pouco mais de um por cento do universo constituinte.

Ao passo que indaga quantos são os governadores, ministros, e que ocupam assentos nos tribunais superiores do país, ou quantos negros abrigam os quadros da classe empresarial ou os barões da terra; e finaliza com eloquência retórica ao Quilombo dos Palmares, Zumbi, João Cândido e Cipriano Barata, como marcos para que o negro conquiste sua cidadania.

---

de entendê-la só como escolaridade; tal e como assume o conhecimento comum de nossas sociedades; nas quais ser educado é ser escolarizado. Distanciando desta formulação redutiva cremos que a educação antes que nada é formação da pessoa, e por isso apropriação, ingresso no domínio do mundo, do uso de seus instrumentos e símbolos; humanização ou socialização.

Aos que detém a hegemonia do controle político, objetiva-se manter a ordem simbólica democrática, assegurar os rumos desta construção através do convencimento, através de bandeiras sociais que, se considera, terão que ser concedidas pelo “outro lado”. O oportunismo reina nas retóricas, para as quais, reflete James C Scott (2005), a balança simbólica do poder, que implica a competição ideológica, o trabalho ideológico sem-fim de reparo e renovação, de maquiagens.

No caso, Palmares foi posto numa condição de moda, “a bola da vez” como se diz no uso popular, e com a desculpa de se divulgar informação e financiar pesquisas e estudos, pretendia-se a festa com o erário público, como propôs o constituinte alagoano do PFL, Albérico Cordeiro<sup>230</sup>, dimensionando ser negro pelo viés de manifestações culturais de cunho folclórico com inclusão temática nos programas curriculares do ensino médio para o ano de 1988. Na velha moda de vangloriar a suposta *intelligentsia* e a colonialidade, mas não se efetivar acessibilidade das populações subalternas. Por apenas pretender publicar livros, ou material correlato, os novos negreiros crêem que são efetivadas ações em educação e formação cidadã. Não pretendia uma proposta de educação que fizesse oposição ao preconceito e às discriminações, tampouco assegurar direitos e participação protagônica às populações *quilombolas*.

Do alto do oportunismo de política local da proposta festiva do deputado, objetiva-se que as festividades e comemorações tenham seu ponto culminante no dia 13 de maio de 1988, na cidade alagoana de União dos Palmares, com a presença do *staf* político, de Chefes de Estados de países africanos, de outras altas autoridades e estudiosos da matéria.

Nesta batalha política, ao dia 25 de maio de 1987 fora então instituído a Comissão da Ordem Social dividida nas seguintes Subcomissões: Subcomissão dos Direitos dos Trabalhadores e Servidores Públicos; Subcomissão de Saúde, Seguridade e do Meio Ambiente; Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias. Conforme a Ata da segunda reunião da Comissão da Ordem Social (1987, p.8)<sup>231</sup>, declara-se:

---

<sup>230</sup> Ata da 66ª Sessão, em 15 de maio de 1987 (1987, p.365-6).

<sup>231</sup> Trecho da fala de Edme Tavares, deputado do PFL-PB, anexo à ata da segunda reunião da Comissão da Ordem Social, Realizada em 25 de maio de 1987, às 16:00 horas, no auditório Petrônio Portella do Senado Federal, a Íntegra do apanhamento taquigráfico, conforme determina o Artigo 48 do regimento interno da Assembleia nacional constituinte. Reunião em 25 de maio de 1987 às 16h e 55min.

O relatório de cada uma dessas subcomissões reproduz, com fidelidade, o resultado de um trabalho árduo dos seus membros e evidência a preocupação de participação dos segmentos da sociedade que lhes são pertinentes, através de audiências às entidades representativas de classe e categorias sociais.

A contribuição das entidades de classe foi de valor inestimável. Todos os setores abrangidos destas subcomissões fizeram-se presentes, participaram e ofereceram sugestões, que foram acolhidas e apreciadas pelos Srs. Constituintes. A elas devemos parcela fundamental do êxito de nossos trabalhos.

Os trabalhos foram orientados em evidente espírito democrático, resultado das mais acendradas convicções patrióticas dos membros das subcomissões e da Comissão da Ordem Social, preocupados em oferecer ao País uma Farte que realmente seja um pacto social. E, neste particular, cabe à Comissão da Ordem Social a tarefa da ordenação dos direitos e deveres da sociedade, indispensáveis ao equilíbrio e ao desenvolvimento harmônico do País. A ordem social inspira e faz germinar os ideais mais caros de democracia, na proporção direta em que sua ordenação seja justa e abrangente.

Aos trabalhadores das cidades e do campo esperamos legar uma Constituição, que não só consolide suas conquistas, mas as amplie, de modo que a relação trabalho/capital seja humanizada, que valorize sobretudo o trabalho, considerando-o como fator fundamental do desenvolvimento.

Consideraram os Srs. Constituintes a legitimidade das reivindicações dos servidores públicos, exemplos de trabalhadores a serviço da causa pública nacional. Não basta afirmar que a saúde é direito de todos e é dever do Estado prodigalizá-la; é indispensável que o texto não se torne letra morta, mas possua vigor coercitivo a vigência plena. Ao invés de figura de retórica, cumpra-se, em toda a sua extensão, a norma. Igualmente, a universalidade da seguridade social deve ser

buscada, com determinação, de forma a que nenhum cidadão fique ao desamparo da lei, reduzindo-se sistematicamente males sociais como a mendicância e a marginalização da velhice.

A preservação dos recursos naturais, do patrimônio artístico e cultural, de tudo que a natureza, pródiga, nos oferece, e daquilo que o homem constrói para o seu conforto ou deleite do espírito, constituem imperativo da própria sobrevivência da espécie.

Assumir a nossa negritude, não como um gesto concessivo, complacente, paternal, mas como reconhecimento da contribuição da raça negra para a formação e o desenvolvimento da nacionalidade, é o nosso objetivo.

A nova Constituição vai repetir a uniformização do povo brasileiro, para que tenha legitimidade e possua o selo da perpetuidade. Nas populações indígenas repousa o cerne da nacionalidade. Delas era a terra e delas o sangue que rega nossas veias, sangue misturado com o dos brancos, negros e outros, mas, não se pode falar em povo brasileiro sem que se tribute aos povos indígenas o preito da sua contribuição à formação deste País.

As articulações em prol da Constituição representavam também a prática do “poder brando”, cooptativo. As massas antes ostensivamente oprimidas pela ditadura, agora seriam disciplinadas e docilizadas em nome do ideal democrático, ideal em grande parte representado pelos mesmos blocos de poder que se locupletaram durante o regime militar.

Destaca-se a interlocução do processo Constituinte com a sociedade civil organizada, em foco a representação dos negros<sup>232</sup> (1987, p.16), através da fala do “representante da área dos negros, Carlos Moura”. Trazem-se propostas do relatório da subcomissão, a exemplo da obrigatoriedade do ensino de história das populações negras e enfatiza que a educação observará a luta contra o racismo e a discriminação, e busca garantir o título de propriedade aos possuidores de terras

---

<sup>232</sup> Em anexo à ata da segunda reunião da Comissão da Ordem Social, Realizada em 25 de maio de 1987, às 16:00 horas, no auditório Petrônio Portella do Senado Federal, a Íntegra do apanhamento taquigráfico, conforme determina o Artigo 48 do regimento interno da Assembleia Nacional Constituinte. Reunião em 25 de maio de 1987 às 16h e 55min.

remanescentes dos quilombos, como aceitação a uma reivindicação do movimento negro organizado. E ainda mais: quando se estabelece a criminalização do preconceito racial; quando se aponta para a ação compensatória e garantia de acesso ao mercado de trabalho, à educação, à saúde e aos demais direitos sociais. Pleiteia-se um encontro do Estado brasileiro com a sociedade organizada, do Estado brasileiro com a sociedade, idealizando, como mediadora a cidadania, na construção de um país livre de discriminações e livre de preconceitos.

Salienta Carlos outra que o movimento negro não está sozinho, porque tem consigo os seus aliados brancos progressistas e os aliados indígenas; movimento esse que não é um segmento mais sectário da organização social brasileira, mas que está aberto para, com todos, caminhar na reconstrução do tecido social brasileiro. Afirmara que o trabalho da sociedade civil organizada, dos movimentos negros e de seus aliados podem render muito, na Assembleia Nacional Constituinte, mostrando a realidade brasileira, apontando soluções, vendo e julgando a realidade e agindo sobre a mesma, contudo destaca, não bastam os textos legais e os dispositivos jurídicos, é a organização, enquanto sociedade e enquanto grupo social que reivindica os seus direitos, é que irá determinar a aprovação desse documento e a sua validade através dos tempos.

Mais que posicionamentos políticos dos representantes do Estado e da sociedade civil organizada, questões são postas num possível (des)compasso Estado e Sociedade. Àquela reunião, a condição de minoria evocou vozes que entreteciam tensões e pluralidade dos sujeitos àquela subcomissão no uso da “fala feia” que aflui como enfrentamento à harmoniosa “democracia racial”. Uma afluência deste tecido (1987, p.17-8) eclode na fala da cidadã Maria Leda de Resende Dantas:

Sr. Presidente, demais componentes da Mesa, Srs. Constituintes e companheiros de luta, gostaria de estar num lugar desses para ter uma fala bonita. Infelizmente, sou escolhida para falar uma fala feia, uma fala das minorias, daquelas que ainda não são nem designadas pelo nome, porque, na medida em que as maiorias encontram o seu lugar e que a sua luta avança, elas passam a ter nome. Quando não têm nome, elas são as minorias. Agora eu falo uma fala feia e ela não seria necessariamente feia, porque ser minoritário, numa sociedade, não implica em feiura. O que faz a feiura das minorias é o modo iníquo como elas são tratadas.

Nesta minha fala feia, eu quero dizer que as minorias são os signos de uma determinada cultura. Pela minoria, se conhece a maioria, porque, como muito bem dizia Kurt Lewin, "os problemas da minoria são os problemas da maioria". Quando nós estamos aqui, os últimos das minorias, é muito importante se ver, V. Ex.as podem olhar para trás e ver que é minoria mesmo, não há dúvida, porque os outros já se foram. Ninguém tem tempo para ouvir minoria. Essa minoria, como diz Paulo Roberto, falando da Escola de Frankfurt, falando de neomarxista, fala a mesma fala dos cristãos, quando dizem que é deles o reino dos céus. Então, começando de qualquer lado que se comece, quer se comece pela ideia, quer se comece pela matéria, chegaremos à mesma solução, de que ela é dos deserdados, dos pobres de espírito, não por burrice, mas por humildade, porque aprenderam na luta, desses, é, não só o reino dos céus, mas também a república da Terra, nós esperamos. Então, falo em nome dessa violência que se acumula sobre aqueles que são signos da nossa própria fraqueza. Nós não aceitamos, no outro, aquilo que não aceitamos em nós. A sociedade discrimina aquilo que ela não suporta, aquilo que lhe mostra as suas próprias mazelas. Esses são os inominados; são as minorias. Mas, essa minoria não surge do nada; ela surge exatamente dos problemas estruturais de uma sociedade, que, então, marcam alguns para viver e, nessa marca, se deixa de olhar a estrutura da iniquidade que está nesta sociedade. Não falaremos aqui da mineração; não falaremos aqui da usurpação da terra brasileira; não falaremos da Calha Norte; não falaremos das rodovias, nem das ferrovias; não falaremos dos juros das nossas dívidas externas, porque alguns, marcados para viver, distraem as nossas atenções de que não é sobre eles que tem que estar a nossa vista, mas sobre a origem e a essência da violência, da qual as minorias são apenas um símbolo, porque aqui estamos nós os aleijados, aqui estamos nós os cegos, aqui estamos nós os mudos, os paralíticos, os negros, os pederastas, as prostitutas, os presos.

Estão aqui, ou poderiam estar, os aidéticos, os leprosos; está aqui uma imensidade de nomes de grupos, como os mendigos, os ciganos, os homossexuais, os toxicômanos, os paus-de-arara. (...)

Srs. Constituintes, quando se fala de anão, ou de toxicômano, ou de prostituta, não se fala de todas as prostitutas ou de todos os alcoólatras, porque sabemos que o alcoolismo é doença. Mas, temos entre nós governantes que são alcoólatras; no entanto, eles não estão na sarjeta. Nós temos os nossos pederastas dirigentes; nem assim, eles são ridicularizados. Nós temos mulheres e homens que usam o seu sexo com muita liberdade e são respeitados, porque eles estão – eu fico emocionada – sob as asas e a proteção da riqueza e do poder que emana do povo, mas que não volta para o povo. (Palmas.) Então, nós queríamos que os toxicômanos, que as prostitutas, que os pederastas – vejam que aqui eles têm nome, nome que se fala ao pé do ouvido, mas se fala, quando se quer discriminá-los –, nós gostaríamos e lutaremos para que essas pessoas sejam respeitadas da mesma forma como aqueles que têm poder e riqueza são respeitados nas mesmas circunstâncias. Porque o que nós notamos, Srs. Constituintes e demais companheiros, é que só se designa uma pessoa como deficiente, ou como negra, ou como índia, ou como homossexual, quando se retirou dela todo o poder. Quando ela tem poder, ela tem um nome. E é por isso que, como eu não posso falar sobre todas as minorias em 5 minutos, eu vou lhes dizer uma coisa. Não basta pensar e se comover com as minorias. As minorias são apenas o reflexo, o diagnóstico de uma cultura violenta. É preciso ir às raízes da violência, porque todos nós conhecemos a História o suficiente para saber o que é a gangorra macabra da opressão. Os cristãos que foram oprimidos e massacrados foram os mesmos que fizeram a Santa Inquisição. Os judeus que morreram nos campos de concentração de Hitler são os mesmos que hoje oprimem os povos palestinos. Nós sabemos que os Estados Unidos,

como uma nação de pessoas que foram buscar liberdade religiosa, são hoje os que oprimem a América Latina. (Palmas.) Nós sabemos que os iranianos de ontem já não são os iranianos de hoje, porque ficaram na periferia, na superfície das coisas. Eles não foram justos aonde está a iniquidade das injustiças daquela sociedade. Agora, estamos nós aqui, os negros, os índios, os aleijados, os leprosos, os aidéticos, as prostitutas os pederastas. Poderia haver o grande perigo que essas minorias fizessem a mesma coisa que os cristãos, os judeus, os americanos, os iranianos e outros grupos têm feito. Mas, queiram saber, Srs. Constituintes, que isto não acontecerá, porque aqui há alguma coisa de diferente. O oprimido não é o santo, o oprimido é aquele que ainda traz sobre si a iniquidade da sociedade. Mas, na medida em que o oprimido não aceita em si a opressão, não haverá perigo de que ele seja o opressor de amanhã. Por isso é que nós podemos ter certeza de que ninguém precisa ter medo do racismo negro, como andam dizendo por aí; ninguém precisa ter medo dos jovens, porque, assim como eles não aceitam as injustiças de hoje sobre os seus ombros, eles não aceitarão ser os opressores de amanhã. E, como não podemos falar de todos esses oprimidos, nós queremos falar em nome dos oprimidos mais oprimidos, da minoria mais minoritária, da pobreza mais destituída que a Nação possa ter, que é o grupo dos cidadãos envelhecidos deste País. (Palmas.)

Meus senhores, ali estão alguns homens e mulheres da cidade do Gama, ali pessoas que passaram doentes, durante 11 anos, tentando uma aposentadoria até que a conseguissem V.Ex<sup>as</sup>. não acham que uma pessoa deformada pelo reumatismo, trôpega de dor, que consegue lutar contra o imobilismo de uma Previdência arcaica, há de conseguir também se juntar a outros grupos minoritários e transformar este País? (Palmas.) Eu acredito nisso. Velhos, também, senhores, são como as outras minorias; só o é, quando não lhe resta mais nada que a sociedade aceite para qualificá-los, porque os velhos da classe média, os

velhos dirigentes, os velhos capitalistas, aqui não estão. Estão os velhos mais destituídos da periferia do Gama. Esses se entendem velhos e querem que os seus netos sejam velhos de outra forma, que eles não estão sendo. E essa luta, então, é uma luta com a pressa de quem furta; é uma luta muito consistente e muito rápida, porque não há tempo. Essas pessoas não têm tempo, porque eles aqueles que deveriam ser os primeiros a morrer, pela lógica. Mas que, no entanto, não são, porque, neste País, com o tipo de violência que nos é assegurada, pela violência simbólica de que somos vítimas, quem morre no Brasil não são os velhos; quem morre mais no Brasil são as crianças. (Palmas.) Nós que estamos nesta luta queremos dizer para V.Ex<sup>as</sup>.: não se emocionem conosco; não se emocionem com os aleijados e os negros e os índios e os velhos, não se emocionem conosco. Emocionem-se, sim, com a reforma agrária, com a reforma tributária. Emocionem-se, sim, com os **lobbies** das multinacionais ao nosso meio, sangrando o nosso povo. Não se deixem iludir. Nós fomos marcados para viver. As nossas marcas, as nossas pernas tortas, os nossos olhos vesgos, a nossa feiura não deve, absolutamente, comovê-los. Vamos nos esquecer dessas pequenas feiuras e vamos, de mãos dadas, maioria e minoria, lutar pela soberania nacional, que é tão terrivelmente ameaçada, pelo lado de fora, como é pelo lado de dentro, pela indústria cultural e por todas formas que nos levam a ter vergonha de ser o que somos, a ponto que, quando chegamos ao fim de uma reunião como esta, nós somos a minoria. (Palmas.) Mas, nós acreditamos e temos fé que V.Ex<sup>as</sup>. não representam uma outra minoria que não está aqui – aquela minoria dos 5% que ficam com toda renda nacional (Palmas.) Nós queremos falar com essa minoria, essa minoria dos 5%, que são os testas-de-ferro do poder econômico internacional e que podiam olhar para nós e ver que nós somos só aparentemente feios, que, quando nos olharem de mais de perto, vão ver que somos bonitos, porque somos a humanidade do futuro. Aqueles que são a minoria

da morte, porque sabemos que o que representa a morte não é a velhice, é o dinheiro! Que nos digam os representantes da saúde mental, Freud já nos ensinou e outros não comprovaram, que o amor ao dinheiro, o amor ao dejetivo, é a morte que, na luta entre a vida e a morte, os coitadinhos dos 5% escolheram a morte. E nós não os queremos maltratados como nós somos. Nós queremos que eles joguem para o inferno e sua capacidade de transformar o sangue brasileiro em dinheiro, de transformar o nosso suor em ouro; que eles desçam da sua fantasia suicida e venham conosco lutar pela soberania do povo brasileiro, por uma pátria que seja mãe e não madrasta! Muito obrigado. (Palmas.)

A “fala feia”, esta fala das minorias alterava diversas topografias do poder, da hegemonia, da “democracia racial”, e ainda que, com cicatrizes mal curadas da ditadura, alterava a ideologia da passividade, se punha a falar, se punha mensageira, entrecruzava sujeitos. E qual noticiou-se no “Jornal da Constituinte”: “A Pressão da Sociedade, Minorias abrem luta pela sua Maioridade” (1987, p.7). Publiciza a matéria que, a Constituinte tinha sido alvo de inúmeros *lobbies*, com grupos e segmentos da sociedade, exercendo pressão para, que a nova Constituição contemplasse seus interesses nas disposições dos direitos por ela assegurados. À ela recorriam empresários, latifundiários e outros grupos de maior poder de barganha, organizada e estrategicamente assediando os Constituintes, acompanhando as discussões e a formulação dos novos preceitos constitucionais.

Diferentemente, reconhece a matéria que, com menor poder de influência, as chamadas “Minorias” também vêm tentando participar dos debates e da elaboração da nova Carta, a fim de que seus direitos sejam reconhecidos: mulheres, negros, índios, homossexuais, crianças, deficientes físicos e empregadas domésticas marcaram presença no plenário da Assembleia Nacional Constituinte, junto à sua presidência e nas Subcomissões para apresentar suas reivindicações e relatar a situação discriminatória que vivem na sociedade.

Neste clima tenso, cuja fachada, em nome da democracia, é o poder brando, o documento “O Negro e a Constituinte” (1987, p.7)<sup>233</sup> foi entregue à Presidência da já referida Subcomissão por representantes de 55 entidades negras. Uma das principais propostas foi de que a prática

---

<sup>233</sup>Jornal da Constituinte. Brasília, 1 a 7 de junho de 1987 – Nº 1

do racismo deixasse de ser encarada como simples contravenção, mas sim punida pela lei como crime inafiançável, com pena de reclusão para os infratores através de rito sumaríssimo. A proposta previu ainda a criação de um tribunal especial para julgamento dos crimes de discriminação racial. A comunidade negra pediu também o rompimento de relações diplomáticas ou comerciais com todos os países que tenham institucionalizado qualquer tipo de discriminação entre sua população, como por exemplo a África do Sul e o regime de segregação racial local. No ambiente Constituinte, antagonismos diversos afluíam no campo de disputa de poder normativo, ao passo que uns setores buscavam pensar um processo de democracia participativa com retrato da realidade brasileira e suas contradições, outros setores seguiam optando por um discurso de harmonia, democracia racial e participativa no qual as contradições sociais eram postas como ameaça à ordem.

As tensões podem ser verificadas, por exemplo, na fala do empresário e pecuarista, deputado Dionísio Assis Dal Prá (PFL-PR), a 12 de junho. Para pensar o pluriétnico que aflorava neste padrão de discurso, tomo Peter McLaren (apud CANDAU, 2005, p.23), um “multiculturalismo conservador, ou empresarial”, que, em nome de uma cultura comum, deslegitima saberes e valores “diferentes”, desracializa para explorar. Da fala do empresário e pecuarista, destaco:

Há o reconhecimento histórico da formação básica da nacionalidade brasileira ter suas origens na pluralidade das três raças predominantes: branca, índia e negra.

Desde o início da formação da sociedade brasileira, processou-se a miscigenação natural entre as três raças que, de certa forma, está criando o tipo brasileiro ainda em desenvolvimento.

A inclusão do conceito de sociedade brasileira pluriétnica, na futura Constituição, representa uma tentativa artificial de estancar este desenvolvimento que vem se processando, harmoniosamente, ao longo dos tempos, sem conflito entre as raças.

Ao que se posicionou em resposta a deputada carioca Benedita da Silva (PT) a deputada carioca, pontuo um trecho da sua fala:

Sr. Presidente. Sras e Srs. Constituintes, estamos, neste momento, diante de uma situação interessante porque acompanhamos todo esse trabalho de discussão em torno da Subcomissão

que tratava dos direitos de Minorias, Populações Indígenas, Negros e Deficientes. Gostaria, neste momento, de tecer considerações ao Relator na medida em que S.Ex.<sup>a</sup> foi fiel às propostas defendidas por esses representantes nas Subcomissões. Preservou o Sr. Relator estas propostas das comunidades, tanto Indígena quanto negra. O que peço, agora, é manter a redação, na certeza de que estamos muito além do entendimento de uma sigla partidária, escrevendo a verdadeira história deste País. Perderemos, sem dúvida, uma grande oportunidade, se não preservamos os valores daqueles que, realmente, compõem toda a etnia deste País chamado Brasil. Neste sentido é que faço valer o meu interesse particular de que foi consenso e, por unanimidade, consideramos esta sociedade como sendo pluriétnica, porque consideramos as diferenças deste País, e nem por isso somos mais ou menos brasileiros. Penso e chamo a atenção dos Srs. e das Sras Constituintes que, nas justificativas dessas emendas, podemos observar que faltou aos autores um pleno conhecimento da história deste País no que diz respeito às etnias, faltou uma criatividade a nível da justificativa, quando elas são todas iguais. Foi uma cópia fiel de pensamento até daqueles que, acredito, terem boa vontade em fazer o processo mas não acompanharam de perto as discussões e muito menos os avanços que essas comunidades fizeram a nível de suas conquistas; em fazer valer o seu direito de cidadania. É, nesse sentido, que peço aos Srs. e Sras Constituintes que mantenham esta redação. Estaremos dando uma prova de conhecimento de história geral deste País e colocando, nesta nova Carta, o que tem de novo, verdadeiramente, nesse processo constitucional que é o fato de que estaremos mostrando a verdadeira face deste País.

No embate por reconhecimento e direito, emergem vozes da sociedade civil organizada, o Primeiro Congresso Nacional de Tradição dos Orixás e Candomblés<sup>234</sup>, realizado em Salvador, Bahia, produz documento no

---

<sup>234</sup> Ata da 123ª Sessão, em 5 de agosto de 1987.

qual, “pela primeira vez as religiões negras se reúnem para consolidar uma mensagem política à Constituinte”, veiculado pela deputada Cristina Tavares, do PMDB-SE, que, junto à liberdade religiosa, devem-se assegurar o direito à moradia, à saúde, ao emprego a todos os brasileiros.

Estas vozes, tanto da representante eleita, quanto da sociedade civil organizada, ressoarão na fala do Constituinte Carlos Alberto Caó (PDT-RJ)<sup>235</sup>, da qual destaco:

Côncios da rica tradição cultural, religiosa e política dos seus ancestrais, os afro-brasileiros reconhecendo constituírem a maioria da população brasileira afirmam a necessidade de participação política e de se inserirem no processo eleitoral a fim de que elejam pessoas negras ou comprometidas com as verdadeiras e autênticas raízes brasileiras para que esses representantes do povo possam defender plenamente a liberdade religiosa e política, social, econômica e cultural brasileira.

Assinala o documento final daquele memorável encontro realizado no Opo Afonjá, dirigido pela reconhecida Yalorixá Maria Stella de Azevedo Santos, que: “A discriminação é uma tática que a República utilizou e continua utilizando com sucesso, dizendo que “os negros estão divididos”; com esse conceito a classe dominante conseguiu nos retardar até que descobríssemos que era uma tática política e que nossa união é o melhor modo de desmascará-la e vencê-la.

Conscientes de seu papel no Brasil de hoje, nessa fase de transição de nossa História, o documento conclui dizendo que: “estamos resgatando todo o legado da história quilômbada, do exemplo de Zumbi. Ele continua vivo nos impulsionando nesta conquista final que junto à liberdade religiosa deve nos assegurar o direito à moradia, à saúde, ao emprego, também, para todos os brasileiros”.

No momento em que se escreve a nova Constituição brasileira, é com singular satisfação que registro nos Anais desta Assembleia esses

---

<sup>235</sup> Ata da 155ª Sessão, em 16 de setembro de 1987.

importantes eventos ocorridos em Salvador e que são a afirmação do próprio povo brasileiro.

Era o que tinha a dizer.

Ao mês de novembro, instituído como “mês da Consciência Negra”, já se apresentavam limites confirmados pelo Legislativo na palavra escrita na Lei, e se prenunciavam conflitos ao estilo “a luta continua”. Enfatizo um trecho ao fim do discurso do Constituinte Paulo Paim (PT-RS)<sup>236</sup>:

Sr. Presidente, Sras e Srs. Constituintes, como Parlamentar negro e operário, fiel às minhas origens, não poderia deixar de saudar desta tribuna a data recente e passada de 20 de novembro, Dia Nacional da Consciência Negra, dia em que a raça negra homenageia o seu maior líder e herói da sua história: Zumbi dos Palmares. Aquele que provou, no Quilombo dos Palmares, que é possível uma sociedade fraterna e justa, sem exploradores e sem explorados. Na defesa destes ideais, não só na teoria, mas na prática, ele foi morto, mas as suas idéias continuam vivas entre nós.

Srs. Constituintes, a raça negra tem claro que 13 de Maio não representou a liberdade da nossa gente, pois outras correntes foram em nós colocadas, correntes muito mais pesadas, onde cada elo representa a fome, a miséria, a falta de ensino, de habitação, de trabalho, enfim, a discriminação, grilhões que ainda estão sobre nossos corpos, presos, marcando profundamente nossas vidas.

Sabemos que somente a construção da sociedade dos trabalhadores poderá quebrar definitivamente esses grilhões, curar nossas feridas e apagar suas marcas.

A própria Constituição que ora escrevemos avançou ao falar que toda discriminação será considerada crime inafiançável, mas omitiu-se ao negar a aprovação da nossa emenda sobre corte de relações diplomáticas e comerciais com todo e qualquer país racista.

A raça negra, a exemplo de Zumbi, continuará lutando por uma sociedade de iguais onde todos, de fato, tenham os mesmos direitos, onde não haja

---

<sup>236</sup>Ata da 167ª Sessão, em 25 de novembro de 1987.

discriminação de cor, por sexo, por deficiência, onde a palavra discriminação, enfim, seja varrida do nosso vocabulário.

No Legislativo ressoa o nominado “divórcio entre o Estado e a Nação”<sup>237</sup> na voz da minoria que se (im)põe contra-hegemônica<sup>238</sup>, esta que, para seguir para além da coisa e sua cognição, reconhece avanços e a permanente necessidade de superações do modelo ufanista brasileiro do lema da “integração nacional” monocultural. Já se faz pauta política nas articulações do Movimento Negro que, o que seria naturalizado como comemoração nacional, os “100 anos da Abolição”, são reconhecidos como marco de uma construção social da luta abolicionista. São evocadas contradições sociais do que tal modelo oficial representa ao longo deste período, assim como são evocadas formas de resistência. A deputada Benedita da Silva (PT – RJ) afirmou que será o ano em que “comemoraremos” o “Centenário da Abolição”, mas, segundo ela, as “comemorações” para o movimento negro não deverão ter caráter festivo, será marcado pelo questionamento, pela contestação e pela desmitificação da teseda “democracia racial”, tão propalada pelos governos brasileiros.

Adentraríamos o “ano do centenário da abolição”, no parlamento brasileiro o deputado carioca, Edmilson Valentim (PC do B) traria o tema da população negra à baila, segundo a Ata da 203ª Sessão, em 20 de fevereiro de 1988<sup>239</sup>, e na matéria “Livres, mas em busca de igualdade” publicada pelo Jornal da Constituinte<sup>240</sup> afirma Carlos Alberto Caó, que naquele período propusera emenda constitucional que considera crime inafiançável a prática do racismo:

A resolução da questão racial brasileira se confunde com um imperativo histórico: é uma das faces da nação que tem que se expressar e se representar dentro do próprio estado como protagonista das decisões deste estado. Só se resolve a questão democrática resolvendo a questão racial (1987, p.11).

---

<sup>237</sup> Ata da 173ª Sessão, em 9 de dezembro de 1987.

<sup>238</sup> Escreveu Kate Crehan (2002, p. 172) [tradução minha] que a consciência da ideologia e de seus produtos é sempre, embora de formas variáveis, peças do próprio processo material social e salienta que não é apenas o sistema conscientede idéias e crenças, mas o todo processo social vivido, este praticamente organizado por significados e valores específicos e dominantes.

<sup>239</sup> Diário da Assembleia Nacional Constituinte. Ano II – nº 183 sexta-feira, 12 de fevereiro de 1988 Brasília – DF.

<sup>240</sup> Jornal da Constituinte. Brasília, de 14 a 20 de março de 1988 – Nº 39.

Interessante frisar que neste período que vai inclusive até o mês de maio de 1988, há diversos pronunciamentos de Constituintes referentes à “raça negra”, porém priorizando um estilo de fala fácil na crítica ao *apartheid*, se colocando como baluarte da democracia e da liberdade, como no discurso de caráter ufanista e datado de Onofre Corrêa (PMDB–MA) do “grupo das comunicações” noutra Subcomissão, grupo do qual faziam parte membros da constituinte em favor de empresas concessionárias de rádio ou televisão e este deputado havia negociado seu voto com o Ministro das Telecomunicações, Sr. Antônio Carlos Magalhães, em troca de uma emissora de televisão na cidade de Imperatriz – MA<sup>241</sup> ainda em 1987.

Nas formulações de discursos ufanistas tomo por referência a fala do deputado pernambucano do PFL, José Moura (1988, p.208-9)<sup>242</sup>, que traz personalidades brasileiras que na sua interpretação seriam defensores dos negros, como o padre Vieira e os inconfidentes mineiros, além de outros sujeitos que não preconizaram a emancipação negra, mas, ou inculcar a submissão, ou, de algum modo adestra-los ao sistema de produção em vigor:

Durante o período colonial, efetivamente, quase nenhuma voz se ergueu contra a escravidão do negro, à exceção talvez do padre Antônio Vieira<sup>243</sup> e dos inconfidentes mineiros que, em suas teses, abraçaram a grande e humana causa. Mas é preciso ressaltar, contudo, que entre 1808 e 1822, pelo "Correio Braziliense", Hipólito da Costa condicionou a consolidação da nacionalidade a

---

<sup>241</sup> Ata da reunião extraordinária da Subcomissão da Ciência e Tecnologia e da Comunicação, iniciada dia 21 e concluída em 22 de maio de 1987, às 14 e 9:30 horas, publicação (*sic*) devidamente autorizada pelo senhor constituinte Arolde de Oliveira, presidente da Subcomissão (1987). Este presidente, saliente, era Capitão da Arma de Engenharia do Exército, deputado pelo PDS.

<sup>242</sup> Ata da 265ª Sessão, em 11 de maio de 1988 publicada em: Diário da Assembleia Nacional Constituinte. Brasília – DF, Ano II – Nº 237 terça-feira, 3 de maio de 1988.

<sup>243</sup> Segundo Amarílio Ferreira Júnior e Marisa Bittar: ‘O conceito de escravidão propugnado pelo Padre Antonio Vieira fundamentava-se nos principais pensadores que engendraram a concepção cristã de mundo, mas apresentava aspectos contraditórios. Ao mesmo tempo em que combatia a escravidão indígena considerada ilícita, o pregador jesuíta procurava justificar a escravidão dos negros desaficanizados. A escravidão dos negros, para Vieira, estava em consonância com os próprios interesses professados pela Companhia de Jesus, ou seja, de grande proprietária de terras e escravos. A postura assumida por Vieira nos seus Sermões aos “pretos da Etyopia” tomou a forma de uma preleção pedagógica. O jesuíta visava inculcar na mente dos escravos a concepção cristã de mundo, buscando torná-los conformistas e contribuindo, indiretamente, para o processo de acumulação primitiva do capital’ (2003, p.43).

um processo gradualístico de liberdade do escravo e, em 1821, o Marquês de Queluz considerou imprescindível a extinção do tráfico humano no País.

No mesmo discurso que se pretende ser contrário à escravidão do negro, este pensado a partir do ritmo e da intuição, com louvores à Abolição e à formação da “meta-raça” brasileira, a fala do deputado, José Moura (1988, p.208-209)<sup>244</sup> não traz elementos propositivos à superação das desigualdades nem do racismo, mas evoca cordialidade e conciliação, o elemento escravidão e seus derivados serviriam de ícones ao poder, à luta de poder, à manipulação política. Noticiara o Jornal da Constituinte como destaque, sob o título “Axé, negritude, axé!”<sup>245</sup>:

Foi uma tarde de festa, em que o forte sabor do acarajé, a cadência da capoeira e do maculelê e a palavra eloqüente de senadores e deputados reafirmaram a raça negra e sugeriram reflexões sobre a situação em que ela se encontra econômica, cultural e socialmente, cem anos depois da assinatura da Lei Áurea. Reflexão, aliás, foi o substantivo mais encontrado nas orações dos negros Carlos Alberto Caó, Edmilson Valentim, Paulo Paim e Benedita da Silva; do mestre Afonso Arinos, do primeiro-secretário da Câmara, Paes de Andrade, e do presidente do Senado, Humberto Lucena, cujos discursos marcaram a sessão solene com que o Congresso Nacional festejou o Centenário da Abolição, na última quinta-feira.

A sessão foi um momento de densa significação, pela presença de parlamentares e centenas de populares da raça negra, pelo seu sentido histórico e pela sinceridade das colocações em favor da igualdade das raças e da necessidade da promoção de maiores oportunidades para os negros que se afirmam, hoje, juridicamente livres, mas socialmente ainda discriminados e incluídos entre os grupos minoritários, apesar de sua expressão numérica e de sua participação na criação da raça brasileira. Muito se falou sobre o sofrimento do negro escravo no passado, ao mesmo tempo em que se denunciou a situação do negro favelado, desempregado e marginalizado de hoje.

---

<sup>244</sup>Idem.

<sup>245</sup>Jornal da Constituinte. Brasília, 16 a 22 de maio de 1988 – Nº 47.

Mas falou-se muito de esperança. Afinal, a tarde era sobretudo de festa. Por isso que, tão logo encerrou-se a sessão no plenário da Câmara, foram todos para o Salão Negro do Congresso, onde houve a abertura de uma exposição de documentos relativos à Abolição, organizada pela Secretaria de Documentação e Informação do Senado, seguida do lançamento do livro "A Abolição no Parlamento: 65 Anos de Lutas (1823-1888)", A festa terminou com a apresentação de capoeira e maculelé (misto de jogo e danças de bastões que surgiu em Santo Amaro da Purificação, na Bahia), e com um coquetel em que foram servidos pratos típicos da culinária afro-brasileira. Foi uma tarde axé! (1988, p.6)

A luta pela libertação foi destacada na matéria entre abolicionistas, quilombolas, e outras formas de resistência. Antecedendo este corpo da matéria, compondo a mensagem ilustrativa (JORNAL DA CONSTITUINTE, 1988, p.6):

A história da Abolição, concretizada há um século, foi lembrada como a própria história do Parlamento brasileiro, pela força com que senadores e deputados da época encararam a luta da libertação, que durou 65 anos 1823 a 1888.

A matéria deixa transparecer a comemoração como um outro momento de embates (JORNAL DA CONSTITUINTE, 1988, p.6-7):

#### LUTA ABOLICIONISTA

A reação contra o sistema escravagista, ao longo dos séculos de sua existência no Brasil, foi um capítulo que mereceu especial atenção dos oradores. Afonso Arinos fez um relato histórico do desenrolar dessa luta, enfatizando que foi uma longa campanha de persuasão nacional pela oratória parlamentar, pela ação da imprensa, pela conquista do apoio de toda a sociedade. E observou que a abolição fez alguns dos grandes homens do Império, tanto quanto estes fizeram a Abolição. E Paes de Andrade notou que foi no plenário da Câmara que tomou corpo o clamor popular pela Abolição, e que foi às mãos dos representantes do povo que o Imperador entregou a tarefa da libertação. "A história da Abolição se confunde com a história parlamentar do país, desde os primeiros anos de consolidação da

Independência. Quem quiser tomar conhecimento do que foi a luta pela emancipação não precisará mais do que mergulhar na leitura dos Anais da Câmara. Foi aqui que se fez a Abolição, num episódio parlamentar que ainda hoje é típico do Congresso brasileiro e da vida parlamentar do país". E para mostrar como foi difícil essa luta, Paes de

Andrade recordou Que os preconceitos eram de tal monta que se chegou a difundir, nas cabeceiras da sociedade, a militante suposição de que os negros não eram seres humanos, mas simples mamíferos semi-rationais. E acrescentou que foi um penoso caminho o do Parlamento até se chegar àquela sessão do dia 8 de maio, quando foi aprovada a Lei Áurea, sancionada cinco dias depois – 13 de maio - pela Princesa Isabel. Já Paulo Paim salientou que, ao contrário do que as escolas ensinam, o escravismo no Brasil, em nenhum momento, foi um empreendimento pacífico que contava com escravos dóceis, pois muito além de meros instrumentos de produção utilizados pelos senhores de escravos, os negros sempre foram agentes ativos de sua própria história. Paim referiu-se, então, à crescente reação dos negros escravos, que ia desde o banzo às greves de fome, ao assassinato de senhores de escravos, ao aborto praticado pela mãe escrava, às fugas individuais, à preservação da religiosidade africana, às revoltas urbanas, aos quilombos até a saga de Zumbi dos Palmares. Paim também afirmou ser preciso desmascarar o mito de que a Lei Áurea foi um ato humanitário da Monarquia. Na verdade - disse ele - foi produto de um embate de interesses que tinha como protagonistas, de um lado, os brancos, interessados em manter o seu *status quo* e sua base de dominação; e de outro lado, os negros, interessados em construir uma nova ordem. Esse mesmo enfoque foi destacado por Benedita da Silva, para quem a história oficial continua desinformando, escondendo a verdade que fortalece a luta de uma raça. Do mesmo modo, Edmilson Valentim registrou que o processo de abolição legal não foi um ato de

magnanimidade da Coroa (um ano antes, em 1887, a Princesa Isabel mandou fuzilar escravos fugidos), mas se deu como o coroamento de uma longa luta contra a escravidão.

Na continuação do ilustrado tema(JORNAL DA CONSTITUINTE, 1988, p.6-7), um destaque em negrito, a ideia de interação como germe não de uma interculturalidade, mas de uma democracia racial, cordial, de uma nação que festeja:

Do calor dos pronunciamentos ao colorido da festa que se seguiu à sessão solene, o que se ouviu e se viu foi a busca da interação das raças, para que o Brasil realize de fato o ideal da plena democracia. O momento ficará na História.

Ao lado, constituindo uma coluna, lê-se a seguinte matéria(JORNAL DA CONSTITUINTE, 1988, p.6-7):

#### REFLEXÃO E LUTA

Se os oradores convergiram suas orações para a lembrança do sofrimento dos negros escravos, para a epopeia abolicionista e para a situação de desigualdade social em que os negros se encontram ainda hoje, não foram menos coincidentes em fazer de seus pronunciamentos um chamamento à reflexão e uma palavra de ordem para o prosseguimento da luta, agora pela igualdade social, econômica e cultural.

Para Afonso Arinos, o 13 de Maio deve ser comemorado como uma oportunidade para reflexões de caráter sócio histórico, despidas de propósitos ideológicos e partidários, ou de ressentimentos raciais, mas reflexões que conduzam a uma visão equilibrada e justa de nosso contexto social, passado, presente e futuro. Paes de Andrade, por sua vez, lembrou o esforço desenvolvido pelos parlamentares do Império contra a escravidão, para dizer que, hoje, os congressistas constituintes devem se dar as mãos acima de todos os radicalismos, acima dos limites partidários em busca da unidade e da grandeza da Pátria. Benedita da Silva colocou negros e índios na mesma situação de desigualdade, para afirmar que as duas raças devem unir-se na iniciativa de lutar abertamente contra as tentativas de anulação de seus direitos. "O conceito de democracia significa, fundamentalmente para nós, a igualdade

social, econômica, racial e política" - disse Benedita.

Já Edmilson Valentim colocou que os negros não devem lutar apenas contra os preconceitos culturais da sociedade atual, mas realizar profundas transformações sociais, econômicas e políticas que possam, efetivamente, acabar com todos os tipos de opressão, de forma que obtenham a verdadeira libertação. Na mesma linha é a advertência de Paulo Paim, convicto de que é grande a responsabilidade do movimento negro na construção de um projeto socialista para o Brasil, "porque enquanto houver dominação de classe, haverá racismo". Nesse sentido, ele recomenda que o movimento negro avance na articulação de suas lutas com as demais lutas dos trabalhadores. Outra medida reivindicada por Paim, agora ao presidente José Sarney, é o imediato rompimento de relações com o regime racista da África do Sul. Carlos Alberto Caó também acha que a luta deve prosseguir, "pois o desafio histórico está diante de nós". "Que tenhamos a capacidade de construir um estado democrático e um ambiente civilizado para a sociedade civil, rompendo as barreiras que têm perpetuado as discriminações, as desigualdades socioeconômicas e raciais." E, ao finalizar a sessão, o senador Humberto Lucena afirmou que a comemoração dos cem anos da Abolição deve ficar, também, como uma exortação à consciência nacional, para que cultive, como valor indissociável da liberdade, a luta pela supressão de todas as discriminações sociais em favor da integração de todos os brasileiros numa sociedade em que o preconceito racial seja apenas registro histórico, embora trágico.

Em paralelo às contendas sobre a população negra e os racismos à brasileira no Parlamento, a Campanha da Fraternidade já trazia à tona atritos intra-eclesiais. Se a condição de movimento social levava o quilombo ao parlamento como recomposição histórica e social, da instituição em si para símbolo de resistência, o quilombo recebe o significado de instrumento ideológico contra as formas de opressão. Sua mística, sua utopia, vai alimentar os anseios de liberdade da consciência nacional, fomenta a ficção participativa, mais que pensá-la como a uma

concepção esotérica do mundo<sup>246</sup>, permite repensar a partir do ícone “Palmares” a condição de pobreza, opressão e subalternidade, e promove articulações em relação aos grupos nominados de social ou geograficamente periféricos.

Entre o boicote ao dia 13 de maio e demarcar o dia 20 de novembro como o Dia da Consciência Negra do lado de fora do Congresso as articulações, debates e embates seguiriam, um dos feixes que encruzilhava organizações seguiria sendo a Missa, que, naquele então, ocorria pelos Arcos da Lapa, já sob a égide de “fora de cena” da Igreja Católica, acionada pelos movimentos negros.

A Missa seria oficialmente executada por conta das comemorações dos “500 anos da colonização da América”, cujo marco é a chegada de Cristóvão Colombo, a Missa, com o nome de *Misa Negra*, ou *Misa de América Negra*, foi celebrada no Santuário de Santiago de Compostela, Espanha; também foi solenizada em Belo Horizonte, Brasil, em 1992. Em 1995 a Missa foi montada na Basílica de Nossa Senhora em Aparecida do Norte, São Paulo, e também no Vale do Anhangabaú, São Paulo, por conta da celebração dos “300 anos de morte de Zumbi”; a encenação parte da estrutura da missa católica e a transforma em uma celebração da cultura afro-brasileira (FOLHA DE SÃO PAULO, 17 de novembro de 1995); neste mesmo ano a gravação da Ariola foi remasterizada para CD, lançada em edição especial contra o trabalho escravo, e em 2012 pela Abril/Abril Coleções - Coleção Milton Nascimento, volume 17. Luiz Lobo, que a regeu quando da montagem nos Arcos da Lapa, levaria à Missa outra versão através da Companhia Ensaio Aberto, no Rio de Janeiro, que vem ocorrendo desde 2002.

### 3.1.4 Da Missa enquanto ensaio aberto: Companhia Ensaio Aberto, Rio de Janeiro, 2002-2013

O processo de construção da Missa pela Companhia Ensaio Aberto e o significado que esta confere à arte para formação de consciência cidadã, com função social educativa, ideologicamente progressista, como ferramenta a enfrentar e mesmo superar a realidade social injusta. A Companhia Ensaio Aberto passa a construir na peça a condição de oprimidos e explorados que flui como atualização do significante quilombo na sua montagem da Missa, em prol ao combate à escravidão

---

<sup>246</sup> Penso esotérico a partir de Abbagnano (2007, p.348): indicar doutrinas ou ensinamentos reservados aos discípulos de uma escola, que não podiam ser comunicados a estranhos.

contemporânea e na formulação para um pensamento de esquerda, na busca da superação do drama como forma cênica.

Enquanto arte engajada, esta montagem entretece reações e estratégias de resistências<sup>247</sup> como dilema que liga entre si<sup>248</sup> a utópica solidariedade proletária e a utópica fraternidade negra, que historicamente têm sido constituídas como dois polos distantes, senão intocáveis: a luta de classes e a luta de raças.

De acordo com Andreas Hofbauer (2006, p.273-274), quando do pós-Lei Áurea, pareceu ser consenso que negros e mulatos tivessem dificuldade para se inserir na produção capitalista, não tinham profissões, e apresentavam dificuldade em dissociar a relação contratual de trabalho da relação pessoal com o empregador, eram categorizados como portadores de herança pré-capitalista, então, por outro lado, o sistema de livre trabalho, visto como antítese da escravidão, não dava conta dos ajustes à incorporação da população oriunda do cativo, nem da sociedade e Estado para com esta população.

E se onde houve escravidão existiu resistência, a partir da constatação de tensão entre imigrantes europeus e negros, e que aumentaram à medida que estes tentavam se impor no mundo do trabalho livre e competitivo, àqueles que substituíam o braço escravo, ainda que pequeno colonizador, pobre, se considerava superior ao colonizado<sup>249</sup>, a compor status do privilégio colonial; objetivamente e não apenas em sua imaginação. Fanon<sup>250</sup> alertara: “onde quer que vá, o negro permanece negro”.

Se as estratégias de normalização social das “classes perigosas”<sup>251</sup> construíram as identidades proletária e negra como apartadas e como

---

<sup>247</sup> Para pensar “reações e estratégias de resistência” tomo por base James Scott, para quem tais subordinados estarão a criar e defender um espaço social no qual possam expressar uma dissidência marginal ao discurso oficial das relações de poder (1990, xi).

<sup>248</sup> Florestan Fernandes escreveu: “Este dilema liga entre si a luta de classes e a luta de raças (uma não esgota a outra e, tampouco, uma não se esgota na outra). Ao se classificar socialmente, o negro adquire uma situação de classe proletária. No entanto continua a ser negro e a sofrer discriminações e violências.

<sup>249</sup> (MEMMI, 2007, p.17).

<sup>250</sup> Apud Pereira & Gomes (2001, p.18).

<sup>251</sup> Iranilson Buriti de Oliveira (2005, p.6) reflete a higienização como uma estratégia médico-burguesa que encerrava vários objetivos disciplinares: dispositivo de controle do tempo do trabalhador, do espaço social, física e moral, aplicada pelo Estado objetivando que as vilas operárias criassem no proletariado o gosto pela intimidade do lar, bem como oferecessem condições para que fosse reproduzido o modelo burguês de família nuclear de “vida regrada”, distante das “tentações nocivas” que as ruas ofereciam (bares, cabarés, jogos), bem como valorizando os conceitos de privacidade e de família celular, o operariado renderia maior

entidades homogêneas, estabilizadas como categorias fechadas, adequadas à maior produtividade e docilidade política. Tal “falsa consciência inculcada” (JESSOP, 1985, p.116) fora naturalizada como potencial colisão da “associação de classe”<sup>252</sup> na convivência com “perigo negro”. Escreveu Memmi que “teoricamente um operário pode deixar sua classe e mudar de estatuto, ao passo que no âmbito da colonização, nada poderá salvar o colonizado” (2007, p.110).

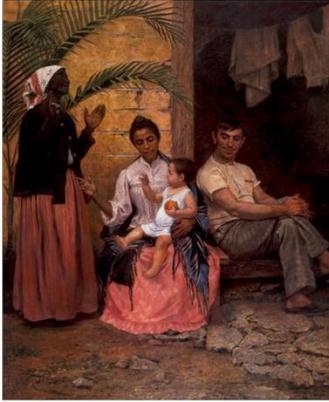
Segmentos do movimento operário se colocavam num patamar de rejeição e de pouca interação junto às camadas populacionais oriundas da escravidão, assim como em relação a nordestinos e nortistas<sup>253</sup>, a noção de “classe operária” fora constituída em meio a uma tensão social racializada ocupando um lugar colonialista. Tomo de João Filipe Marques a conceituação de “racializada”, relações sociais racializadas implicam distinção de dois grupos: racizantes, ou que se creem “normais” e os racizados, que são postulados como “diferentes”. Assim, o autor referido tipifica o racismo através de lógicas de exclusão – diferentes, porém intimamente ligadas –, classificando por: lógica desigualitária, através da inferiorização do Outro, aos grupos racizados são destinadas tarefas desvalorizadas socialmente; lógica diferencialista, o grupo racizado é visto como uma ameaça que deve ser eliminada. Afirma que “enquanto o racismo desigualitário discrimina e explora, o racismo diferencialista segrega e destrói” (1995, p.48).

---

produtividade e se tornaria politicamente mais dócil. Nada mais adequado ao anseio burguês em operacionalizar uma normalização social das classes urbanas ditas perigosas.

<sup>252</sup> Chamo a atenção para dois conceitos: associação de classe e colisão. Embora ambos sejam pensados a partir do desenvolvimento do capitalismo industrial numa relação restrita entre burguesia e proletariado, refletem uma condição fundante da práxis maximalista no Brasil sem considerar a condição de escravismo colonial, nem de “abolição”, estes tratados numa perspectiva pré-capitalista que não daria conta da realidade. Sobre associação de classe me reporto ao termo “membros de classe” (*class membership*) tomado do verbete “consciência de classe” (*class consciousness*), de Iring Fetscher (1991, p.89-91). Sobre colisão, “colisão entre as classes da velha sociedade, mais em muitos aspectos, o curso do desenvolvimento do proletariado” (BOTTOMORE, 1964, p.185).

<sup>253</sup> Amir El Hakím Paula a discorrer sobre “as associações mútuas e beneficentes do sindicalismo brasileiro”<sup>253</sup> aponta a concepção de que: “a visão majoritária de que os operários eram imigrantes, possibilita o desaparecimento, [...] sobretudo dos negros, além disso, de resto, o Brasil não existe ao norte do Rio de Janeiro” (2011, p.65).



MODESTO BROCOS (1852-1936): *Redenção de Cã*, 1895.  
Óleo sobre tela, 199 x 166 cm.  
Rio de Janeiro, Museu Nacional de Belas Artes.

Figura 29 – Pintura “A Redenção de Cã”, de Modesto Brocos.

Para a efetivação do ideário positivista de “Ordem e Progresso” a pintura de Modesto Brocos, “Redenção de Cã”, de 1895 – quadro representativo do Brasil e seu processo civilizatório no Congresso Internacional das Raças em 1911 – foi propagada como retrato do futuro de civilidade e civilização brasileiras. Sobre isso Schlichta (2006) escreveu que no século XIX os ícones reproduzidos pelas elites brasileiras como representativos da cultura e da sociedade brasileiras já tornavam visíveis o pretensio futuro civilizado e o branqueamento do Brasil, que transformaram o mestiço em um personagem exótico, de um passado antiquado, o caipira do interior do país, condenado à extinção num Brasil salvo pelo agente civilizador: o branco. Paradoxalmente, o movimento proletário que, naquele contexto ali soerguia a produção de uma auto-imagem dos colonos maximalistas, arautos da nova sociedade e do novo homem, e de que através deles: “a pré-história da sociedade humana chega ao fim” (BOTTOMORE, 1991, p.500), expunha uma carga análoga de rejeição da herança social do escravismo. Nas fronteiras entre a “luta de classes” e a “luta de raças” de então, Tatiana da Silva Calsavara (2012) reflete: tais organizações pontuavam que os motivos que levavam o povo a não agir, a não lutar por sua liberdade era que este se encontrava enfraquecido pela miséria, esmagado pela ignorância e pelo fanatismo dos grupos negros ou mestiçados. Estes marginalizados, sobreviventes e resistentes às campanhas de imigrantismo<sup>254</sup> do século XIX e início do XX, do higienismo e

---

<sup>254</sup> Segundo atesta Célia Maria Marinho de Azevedo (2004, p.121-123), embora houvesse deputados que saudassem o imigrantismo em oposição à incorporação do nacional livre à

remocionismo do século XX (COUTINHO, 2012, p.67) veiculavam mormente outras redes de solidariedade: associações, confrarias, clubes, grêmios recreativos.

A “luta de classes” e a “luta de raças” são reativadas enquanto condição atual nos processos de encenação da Missa dos Quilombos, não como distantes ou intocáveis, mas porosas e interpenetráveis, e, assim como esta interconexão transpõe palhoças e senzalas no cultivo da transmissão e recriação da herança a recuperar os projetos dos escravos para a vida familiar e as ‘esperanças’ e ‘recordações’ que os orientavam no encontro da cultura africana e afro-brasileira dos escravos com sua experiência no cativeiro, como escreveu Slenes (2011, p.141). Transpõe também a fábrica e a vila operária, a favela como lugares onde os sujeitos históricos trabalham, habitam, se encontram e constroem horizontes e partilham seus cotidianos, suas memórias.

Tais transposições e entrelaçamentos de reações e estratégias de resistência, e o significado social que tal “arte de resistência” confere ao conflito e à experiência, com função social educativa, ideologicamente progressista, a posicionar a Missa e o quilombo não como tarefa exclusiva de negros, mas como proletários<sup>255</sup> e como negros, como “classes perigosas”: o racismo e a luta de classes como referência no combate à opressão desenham o processo de construção do espetáculo da Companhia Ensaio Aberto.

A Companhia dirigida por Luiz Fernando Lobo, fundada por ele e Otoni Araújo, se propôs a retomar o teatro épico no Brasil<sup>256</sup>:

Em 1992 um grupo de profissionais dos diversos ofícios teatrais reuniu-se para conversar sobre o panorama do teatro no quadro geral da sociedade brasileira contemporânea. Tomou-se como ponto de partida consensual a existência de um vazio correspondente a um Teatro assumido em sua vocação crítica e politizada, um Teatro que

---

grande produção, e quem buscasse conciliar tais posições, na disputa emergiam concepções referentes ao progresso e à prosperidade da “nação”: argumentava o deputado Aguiar Witaker que “as duas raças, latina e saxônica, neste país, hão de produzir alguma coisa melhor”, o mesmo deputado declararia num debate: “Desejo que venham esses homens, para que, aliados com nossos patrícios, possa daí mais tarde nascer uma raça vigorosa e forte, que ainda não temos; desejo melhorar os costumes e a raça”.

<sup>255</sup> Aqui repenso o conceito de prole oriundo de Servio Tulio conforme proferiu Luiza Moraes durante ensaio da Companhia, no momento de “Grupos de Estudo”: aqueles de classe mais baixa, que não tinham propriedades e cuja única utilidade para o Estado era gerar proles (filhos) para engrossar as fileiras dos exércitos do império.

<sup>256</sup> Ensaio Aberto (s/d, p.1).

aceitasse ser uma arena de discussão da realidade, um Teatro onde o Mundo seria visto como prioridade, mais importante do que a própria cena. Reencontrar este caminho significa resgatar para o palco uma função social, e, para a plateia, um público atualmente afastado, formado por pessoas que recusam uma visão simplista do Teatro.

A Companhia se localiza no Armazém da Utopia, o galpão centenário de 5000m<sup>2</sup> no Cais do Porto, no galpão que estivera abandonado, tendo se tornado moradia de pombos e frequentado por sujeitos em situação de rua, conforme acordos com o próprio Cais, se fosse limpo, poderiam ocupar e utilizar o espaço para sua produção de arte com seu traço de função social: o espaço foi limpo, cabia “ocupar, produzir, resistir”, e, uma vez ocupado, vêm produzindo e resistindo. Escreveu Antonio Grassi<sup>257</sup>:

Um teatro público na acepção do termo: que vá ao encontro das pessoas, que não se limite ao espetáculo. Que atice consciências, que dispare dúvidas, questionamentos. Um teatro social, que se assuma, limpamente, como teatro político que tem o objetivo de, a partir de sua dramaturgia, abrir um debate sobre a realidade. Fazer pensar, enfim, através de montagens instigantes, inventivas.

O Armazém da Utopia, com sua arquitetura marcada pela estrutura original em aço e pelas paredes de tijolo aparente<sup>258</sup>, localiza-se na Avenida Rodrigues Alves, Zona Portuária, é a casa da Companhia Ensaio Aberto, gerida desde 2010 pelo Instituto Ensaio Aberto, esta é a casa da Companhia que estreou em 1993, o Armazém fora inaugurado com o espetáculo “A Pedra do Cais”, que tem como espetáculo gerador a “Consciência Negra de João Cândido – o Almirante Negro” e dos “100 anos da Revolta da Chibata”.

Informou Luiz Lobo que o mote gerador do trabalho teatral para a Companhia é: “com quem dialogar?”, de modo que, ao fundarem a Ensaio Aberto buscaram conversar de frente com a ausência de público, ausência que de algum modo decorre de um esvaziamento gerado no regime militar e, também, pelo fato de que, o teatro passou a ficar num gueto falando para um gueto. Pondera Luiz Lobo que as pessoas fazem teatro por diversas razões, e no caso da Companhia o foco é participar

---

<sup>257</sup> Grassi escreve nas páginas de abertura do livro (INSTITUTO ENSAIO ABERTO, 2012).

<sup>258</sup> Em anexo trago as plantas do Armazém.

mais ativamente da vida social e política do país, e que aí se explora a ideia do ensaio como experimento e, a partir de então, a sua intervenção na cena brasileira, o que pode ser lido nas palavras de Luiz Fernando Vianna no livro comemorativo de 18 anos da Companhia: “A gente já não apenas abre as portas e fica esperando pelo público, mas vai atrás” (2012, p.123).

A Companhia tem como marco a ideia de utopia, expressa no seu projeto de ocupação – Armazém da Utopia- como sentido da necessidade de transformação, mais revolucionária e menos reformista, o teatro como práxis artística para o avigoro das lutas sociais populares, “o teatro a serviço da causa popular para tirá-la da orfandade espiritual e material em que se encontrava” (PEREIRA POZA, 2005, p.91), na busca de um mundo mais justo; duas ideias passaram a constituir pedras angulares do Teatro em construção<sup>259</sup>:

1) o estabelecimento de uma nova relação palco-plateia, abandonando o ilusionismo e a identificação causadores da esterilidade de um espetáculo. Ao contrário, o que se busca não é mais representar a realidade ao vivo, mas a imagem de um pedaço da realidade retirado do fluxo contínuo da vida, gerando assim a reflexão.

2) estabelecido este novo padrão de relacionamento com o público, o Teatro pode alcançar sua função maior, ou seja, participar da verdadeira cidadania e do debate em torno das questões prementes e dilacerantes que atingem sociedades carentes de mudanças.

Nesse teatro político aflora um diálogo intra-repertório, interlocução do teatro épico e do *Agitprop*<sup>260</sup>, numa dimensão pública e política sobre um fazer teatral que tem por objetivo instrumentalizar plateias. Tal instrumentalização que a Companhia nomina “Ciência de um Novo Público”<sup>261</sup> se justifica pelo fato de que historicamente os bens culturais no Brasil foram privilégio de uma elite, com esta postura não se

---

<sup>259</sup> Ensaio Aberto (s/d, p.1).

<sup>260</sup> *Agitprop* decorre da fusão dos termos “agitação e propaganda”, como ferramenta de divulgação, historicamente o teatro político era voltado a ensinar as ideologias do movimento social, seu drama era visto como uma vacina contra o drama burguês. Segundo Luiz Lobo, a Companhia toma como fundamento Brecht e Piscator.

<sup>261</sup> Ensaio Aberto (s/d, p.1).

pretende apenas uma política compensatória, mas fundamentalmente uma política estrutural: além do preço mais barato, do trabalho pedagógico realizado nas comunidades, nos colégios (preferencialmente públicos), nos sindicatos, nas associações de moradores e outros organismos semelhantes, visando fortalecer organizações populares, grupos comunitários, grupos de educadores sociais<sup>262</sup>.

Luiz Fernando Lobo afirma: “Nosso teatro só adquire validade no debate crítico travado com a realidade”, e que a Companhia foi “fundada para repensar a relação entre o teatro e a sociedade”<sup>263</sup>, desta forma, a ação educacional do teatro tendo como foco o acesso aos bens culturais, a ressocialização de populações marginalizadas, buscando promover e incluir socialmente esses sujeitos no modo como negociam e elaboram sua memória e suas identidades.

O primeiro espetáculo da Companhia foi “O Cemitério dos Vivos”, estreou no dia 30 de janeiro de 1993 no Palácio da Praia Vermelha, baseado nos diários escritos por Lima Barreto no seu trajeto manicomial.

Tão importante quanto o espetáculo foi a organização do ciclo de conferências sobre o tema “A República dos Excluídos”, realizado na Biblioteca Nacional e no Fórum de Ciência e Cultura da UFRJ. Outros eventos foram se sucedendo: leituras públicas, ciclos de filmes e palestras, exposições fotográficas, além de peças e indicações a premiações, assim como efetivamente premiações<sup>264</sup>.

Em 1996, estava a CEA com a montagem de “A mãe”, de Bertolt Brecht, no Teatro da Aliança Francesa de Botafogo, no Rio de Janeiro, ao término do espetáculo, algumas pessoas perguntaram se tinham vídeo da peça para vender, e, neste diálogo, os integrantes da Companhia souberam que seus interlocutores eram do Sindicato dos Metalúrgicos, estes disseram que: se nas suas articulações eles falassem para as pessoas irem ao teatro, as pessoas não iriam, mas tinham certeza que se mostrassem o vídeo, muita gente ia querer ir ao teatro. Esta foi a primeira vez, assegura Luiz Lobo, que saíram do teatro e começaram a

---

<sup>262</sup> Categoria que tem atuação na formação de jovens para o protagonismo social, visando à formulação de metodologias e participação juvenil nas escolas e nas comunidades, formando para a organização político-social destes sujeitos. Tomo por referência Silva & Antunes (2004) além do diálogo com pessoas da Ensaio Aberto.

<sup>263</sup> Falas extraídas de: Centro Cultural Antonio Carlos Carvalho (s/d, p.1).

<sup>264</sup> Apresento uma lista cronológica de tais eventos em anexo.

frequentar assentamentos, acampamentos, Liga Operária Camponesa; daí a Companhia se assumiu no seu viés de esquerda<sup>265</sup>.

Posteriormente, veio a peça “Companheiros”, de Luiz Fernando Lobo, que estreou em 26/04/1999 no Teatro Glauce Rocha, RJ, ficando em cartaz até maio 2000. Com esta peça foram convidados pelo Partido Comunista Português a se apresentar em Portugal, o Teatro A Barraca, Lisboa. Na ocasião também apresentam “Morte e Vida Severina”, de João Cabral de Melo Neto<sup>266</sup>, e denunciaram no parlamento Europeu os assassinatos no campo que vem ocorrendo no Brasil (VIANNA, 2012, p.124).

Luiz Lobo cita que, uma particularidade foi que o padre Ricardo Rezende Figueira<sup>267</sup>, era personagem do espetáculo “Companheiros”, e ele aparecia lutando contra o trabalho escravo, na época que ele vivia no Pará, e aconteceu que um dia ele foi ao teatro Glauce Rocha assistir ao espetáculo e daí dialogaram surgiu a possibilidade de aprofundarem diálogos, quicá parcerias, e a partir daí quando a Companhia foi fazer o “Morte e Vida Severina”, ele chamou o padre Ricardo para conversar com os atores mais de uma vez sobre trabalho escravo contemporâneo.

Também articulam com movimentos organizados, universidades e intelectuais, e proporcionam ciclos de conferências e debates que ocorreram em paralelo aos espetáculos; com a peça “Companheiros” se apresentaram no ginásio da Unicamp no I e II Curso de Formação de Lideranças do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra -MST.

O crítico e professor de Teatro, Lionel Fischer afirma que esta Companhia talvez seja o único grupo, no Rio de Janeiro, dedicado a um fazer teatro de natureza essencialmente política<sup>268</sup>, objetivando a conscientização da plateia no que tange a urgentes transformações sociais e, que, tal postura restringiu acesso aos teatros convencionais (2012, p.51). Diante das restrições às produções de caráter

---

<sup>265</sup> Opto pela expressão “viés de esquerda”, embora tenha ouvido por diversas vezes tanto o termo “de esquerda”, quanto “marxista”, entretanto o Diretor define que o trabalho da Companhia como “um pensamento de esquerda”.

<sup>266</sup> A 1ª edição de Morte e Vida Severina estreou em 22 de junho de 2000 no Castelo de São Jorge, em Lisboa. A 2ª edição estreou em 1º de setembro de 2001 no Teatro João Caetano, RJ.

<sup>267</sup> Coordenador do Grupo de Pesquisa em Trabalho Escravo Contemporâneo – GPTEC/UFRJ.

<sup>268</sup> Foi-me questionado nas observações referentes à tese: “E o Núcleo Boal?” Reflito que o Núcleo Boal não existe como tal, existem o Instituto Boal, ligado à UFRJ, que não consiste num grupo ou companhia de teatro, e realiza eventos de formação e diálogos; também o Centro do Teatro do Oprimido (CTO), que também não é um grupo de teatro ou companhia, e oferece cursos e oficinas nada gratuitos, e, em geral, ao término, abre-se para um evento com assistência aberta ou convidados.

independente, afirma Luiz Lobo<sup>269</sup> que tem havido iniciativas importantes relativas a grupos e companhias do Brasil inteiro, que sua impressão é a de que antes as companhias se comunicavam mal e pouco, esta situação mudou bastante, surgiu a possibilidade de as companhias se juntarem e cobrarem políticas públicas; hoje é impossível falar a sério de teatro no Brasil sem levar em conta o trabalho das companhias.

Tendo como uma das ações da Companhia o trabalho pedagógico em comunidades e organizações, assim como no Armazém, mais de mil estudantes já se formaram sem seus cursos e oficinas, atividades de aprendizado técnico, são gratuitas e chegam a ter seis meses de duração. Tem formado cenógrafos, contrarregras, iluminadores, maquiadores, eletricitas cênicos, operadores de luz, diretores de cenas, adereços, os quais, segundo informa a Companhia, em grande parte estes profissionais têm sido absorvidos pelo mercado de trabalho, seja em espetáculos ou mesmo o carnaval. Parte significativa destes sujeitos reside na vizinhança, na Gamboa e Santo Cristo.

Luiz Lobo frisa que é preciso focar na formação quando se lida com coletivos de trabalho continuado, e esta é uma das principais diferenças entre o fazer teatral de uma companhia e o do mercado, na Ensaio Aberto um dos pilares é a socialização do conhecimento entre todos os trabalhadores: atores, técnicos, direção e representantes do público, sendo este considerado como o quarto criador que participa do “ensaio aberto”, pois durante o ensaio temos, enquanto público, voz e voto. Todos somos convocados a dar conta do processo de trabalho, a emitir impressões, seja do desenvolvimento de uma cena e da sua crítica, seja do desenvolvimento pessoal dos integrantes do grupo e da coletividade, numa perspectiva de reapropriação ou desalienação das práticas culturais. Daí emerge o nome “Ensaio Aberto”<sup>270</sup>, pois seus ensaios são abertos a quem queira conhecer a companhia e dialogar com seu trabalho, a quem queira contribuir.

---

<sup>269</sup>Entrevista de Luiz Lobo publicada por Lionel Fischer sob o título “Novos rumos para o teatro político”, 19 de fevereiro de 2009. <http://lionel-fischer.blogspot.com.br/2009/02/novos-rumos-para-o-teatro-politico.html>

<sup>270</sup> “– Qual é a origem do nome da companhia? – Fizemos a escolha do nome de uma forma muito democrática, proposta pelo Luiz Carlos Saroldi, que é fundador. Ele dizia que, se cada um dissesse um nome, a gente ia avaliar muito influenciado por quem estava dizendo. Propôs botarmos papeizinhos fechados na mesa. Os conceitos foram vindo aos poucos: “ensaio” não como repetição, mas como alguma coisa não acabada, que joga para a sociedade discutir. O conceito de aberto é mais óbvio, já falei um pouco. E “companhia” era uma necessidade de reafirmar uma coisa que, naquele momento, não tínhamos muita noção, mas que hoje, historicamente, vemos: no início dos anos 1990 os grupos estavam se oxigenando e voltando” (VIANNA, 2012, p.131).

Alguns atores e atrizes comentam que nos primeiros contatos com a Ensaio Aberto, haviam ido lá para ver algum evento, ou assistir a um ensaio, e se envolveram com o processo de trabalho, participaram de oficinas, outros comentam que foram por motivos profissionais, possibilidade de trabalhar e criaram laços profissionais e pessoais no processo de trabalho, no processo de formação. Uma atriz atuando na Companhia, Bárbara Abirriam<sup>271</sup>, conheceu a Ensaio Aberto por meio de uma amiga, que aos poucos foi lhe trazendo ao Armazém, observou:

Aqui entendo o papel social de ser atriz, posso fazer coisas em outras profissões, embora se pense o teatro como coisa secundária, que o teatro não é imprescindível. A arte, por não trabalhar no pragmático, no imediato, ela traça uma outra trajetória, atinge um outro lugar e desde então eu não consigo dissociar ser artista de ter um posicionamento político ou de estar engajada num projeto social, político, para a comunidade, para o seu círculo de pessoas.

Victor Santana<sup>272</sup>, ator, participante das atividades do evento “O Golpe 50 Anos Depois: Memória, Verdade e Justiça” comenta que, o que ele sabia sobre o regime militar era da escola, entretanto o contato dele com este mecanismo de trabalho, com o público, cuja atmosfera está causando muita catarse, as pessoas saem muito mexidas e ele acaba sendo afetado por estas trocas: “o trabalho que está sendo feito não é só teórico, não é só jornalístico, é muito sensorial, é um clima que, talvez para entender isso tudo, seria um bom semestre de boas aulas numa universidade, é muito forte”. A atriz Simone Cerqueira<sup>273</sup>, iniciando atividades na Companhia, comenta que pessoas contam o que passaram naquele tempo da Ditadura, porém tal tema não foi estudado na escola, em casa somente sua avó falou algo sobre “anos muito difíceis em que não se podia falar nada”. Ela reflete que, se para pobre era difícil, imagina para pobre negro, devia ser o terror. Felipe Galvão<sup>274</sup>, ator, que está iniciando na Companhia, comenta:

E aí no meu contato com a linguagem da Ensaio Aberto nasce o cidadão, nasce não, acorda o cidadão (...) o ângulo do entendimento que me faltava, é que estas informações não chegam a nós

---

<sup>271</sup> Informação verbal em 2014.

<sup>272</sup> Informação verbal em 2014.

<sup>273</sup> Informação verbal em 2014.

<sup>274</sup> Informação verbal em 2014.

o tempo inteiro, mesmo na escola passa como uma pincelada muito rápida em duas horas de aula.

Além da dinâmica e estrutura de sediar oficinas, peças e exposições, o Armazém se constituiu num espaço múltiplo, sedia outros eventos culturais, suas plateias são heterogêneas, como devem ser as plateias de um espetáculo; contudo aproximadamente 40% do público é diretamente ligado aos movimentos sociais organizados<sup>275</sup>, e, se as pessoas se engajam no processo de trabalho da Companhia, muitas começaram assistindo suas produções.

Esta condição de multiplicidade no uso do espaço e dos sujeitos em interação que marcam a construção de um dos espetáculos mais reconhecidos da Companhia, a Missa dos Quilombos, utilizando como espaço a fábrica como lugar do trabalho, onde se produz o pão de cada dia, e como sujeitos uma representação dos oprimidos de várias latitudes.

A interação da Companhia com a Missa é posterior ao veto do Vaticano, e à trajetória do Luiz Lobo com a mesma, ele já conhecia o disco LP e dialogava com algumas pessoas e movimentos ligados à Missa e reguiu a Missa dos Quilombos na Lapa em 1988.

Luiz Lobo comenta que, para a montagem da *Ensaio Aberto*, o conceito de quilombo é reatualizado, através da fábrica, ao trazer para dialogar com o capitalismo, não no sentido estrito da escravidão colonial, mas trazendo o sentido de resistência e denúncia da escravidão contemporânea. Então propôs a Milton [Nascimento], por conta de um estudo da TdL, que, como não havia sido explorado o potencial teatral da Missa, percebia que era muito pobre teatralmente como um *show-missa* ou *missa-show*, ele [Luiz Lobo] achava que era preciso explorar este potencial de trabalho teatral, e na ocasião tinha sido publicado o livro “Trabalhadores: uma arqueologia da era industrial”, de Sebastião Salgado, que seria utilizado como imagens inspiradoras.

Pontua Luiz Lobo que, em 2001 se tentou montar a Missa, mas não logrou sucesso. A Missa foi o primeiro espetáculo que captaram através

---

<sup>275</sup> Recordo que durante a temporada de “Sacco e Vanzetti” que em parte foi paralela à exposição “O Golpe 50 Anos Depois: Memória, Verdade e Justiça”, diversos grupos de docentes em greve levaram suas comunidades educacionais para os eventos, conversei com estudantes, pais de estudantes e docentes, e percebi que algumas pessoas que vão fazer oficinas começam a ir por intermédio de outras, amigas, ou para ver um espetáculo, ou visitar, ou um “ensaio aberto”, e destas pessoas, algumas acabam querendo participar e se engajam no processo.

da Lei Rouanet<sup>276</sup>, isso os levou a viajar pelo país entre 2002 e 2007 [Figura 30]. No palco, uma estrutura praticável de dois pisos, três planos e engrenagens, rampas, escadas; tal ambiente se compõe de um cenário de 15 toneladas, representando uma usina de produção com 43 máquinas diferentes, que vão desde um simples moinho até uma turbina de avião, em cena são 22 atores e atrizes, 9 músicos, para falar dos excluídos, com dramaturgia de Luiz Fernando Lobo, direção musical de Túlio Mourão e direção de percussão de Robertinho Silva.

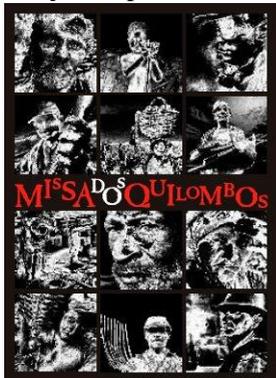


Figura 30 - Cartaz do espetáculo “Missa dos Quilombos” da Companhia Ensaio Aberto.

Ainda quando montaram “Morte e Vida Severina”, Ricardo Rezende Figueira foi conversar com o elenco sobre a realidade do trabalho escravo no Brasil. O elenco ficou perplexo: trabalho escravo não era força de expressão, ao contrário eram dados concretos e alarmantes: a escravidão contemporânea. Naquela época não era comum se ouvir falar na escravidão contemporânea, e, quando a Companhia falava de trabalho escravo contemporâneo as pessoas pensavam que estávamos nos referindo a trabalho mal pago, trabalho indigno, trabalho pesado; este vazio gerava um movimento, uma reflexão na Companhia que reforçava o pensar o nosso lugar político e social, a função social daquele fazer cabia, então, colocar não só nos cadernos culturais a questão do trabalho escravo contemporâneo, mas abordar no release, nas entrevistas, e levar dados atuais desta condição:

Parece que vamos falar só dos velhos quilombos, dos tempos antigos da escravidão, mas, segundo dados da Organização Internacional do Trabalho (OIT), nunca houve tanto trabalho escravo no

---

<sup>276</sup> Lei nº 8.313 de 23 de dezembro de 1991, que institui políticas públicas para a cultura nacional, incentivos fiscais à cultura.

mundo como hoje. Mesmo com todos os limites, entre 1995 e 2010, o Grupo Móvel do Ministério do Trabalho libertou 39.180 pessoas e inspecionou 2.844 estabelecimentos. Se para cada libertado, houver sete não libertados (como apontou uma pesquisa recente e não conclusiva), o número de trabalhadores pode ter ultrapassado, no mesmo período, mais de 200 mil pessoas”, afirma o diretor.<sup>277</sup>

A montagem efetuada pela Companhia, segundo deu diretor, associa: o texto da Missa dos Quilombos, as montagens que conhecia, a contemporaneidade do trabalho escravo e a correlação de sagrado com o trabalho, a igreja como local de trabalho, o local de trabalho como lugar onde se produz o pão da vida e a libertação. Tal associação a pensar a atualidade de quilombo, exclusão, dissidência e resistência.

Outro detalhe que Luiz Lobo pontua como fundante para a montagem da Missa pela Companhia é que, para a TdL a igreja não é o prédio, não é a hierarquia, a igreja é a reunião dos fiéis, sem distinções hierárquicas e sobretudo sem usar a palavra “leigos”, portanto a maior igreja são os locais de trabalho, onde as pessoas se reúnem, onde se produz e se potencializa repartir o pão de cada dia, e enquanto ritual laico. Para pensar esta produção do ritual laico como promoção da “Ciência de um Novo Público”, tomo como parâmetro as palavras de Jameson:

Inseparavelmente associado a um tema de mudança e o convencimento de que as transformações objetivas não são eficazes se não estiverem acompanhadas por uma reeducação coletiva total, que permita desenvolver novos hábitos e novas práticas, e construir uma nova consciência que possa estar a par da situação revolucionária” (2013, p.139).

Idealizando o local de trabalho como local de convivência e partilha de angústias e utopias a se estruturar como “ecclesia”, como reunião dos fiéis, sem distinções hierárquicas, onde não há leigos nem clérigos, mas sujeitos que partilham os locais de trabalho, homens e mulheres de diversas faixas etárias, de diversas latitudes, diversos tipos humanos ganham visibilidade e fazem uso da voz. Daí “foi quando a gente pensou naquela usina que compõe o praticável e todo o ambiente cênico, o trabalho que reunisse máquinas de várias épocas e pessoas de várias

---

<sup>277</sup> Luiz Fernando Lobo (2011).

latitudes; pensei a usina que não é uma metalúrgica, não é uma construtora, tem máquinas de todas as épocas”, salientou.

A figura a seguir [Figura 31] permite uma aproximação à ideia da “usina” como espaço cênico, foto tomada ainda nos momentos iniciais do espetáculo, iniciando a função na usina, os trabalhadores e trabalhadoras chegando e ligando as máquinas, e na segunda figura, no momento da cena “Estamos chegando”, nesta podemos ver retratados tipos humanos diversos a partir de suas vestimentas, para além da concepção do escravismo colonial, de onde se origina esta diáspora do quilombo, complexa rede social permeada por aspectos multifacetados, palco de lutas, campo negro que me permite relativizar da sociedade escravista à formação da sociedade de classes(FERNANDES, 1989, p.101).



Figura 31 – Estamos Chegando/ Companhia Ensaio Aberto

Fonte: Companhia Ensaio Aberto. Maio de 2004 no Teatro Sesiminas, em Belo Horizonte-MG.

A Missa pontua o deslocamento do sujeito negro, da subalternidade, em forma e imagem. Disse o diretor musical desta montagem da Companhia, Tulio Mourão<sup>278</sup>: “a Missa, ao ser contextualizada, foca uma quantidade de excluídos maior, que é planetária, mostra excluídos de várias latitudes, de várias épocas, de várias etnias; de lá pra cá tem mais exclusão”, a Missa foca sensibilizar através da intervenção estética, ou como se dizia à época de sua primeira celebração: “conscientizar os oprimidos”.

São diversos tipos humanos, conforme pode ser visto nas doze imagens a seguir, tomadas em momentos diversos da peça, estes enquadrados<sup>279</sup> nas imagens de trabalhadores e trabalhadoras que, da sua humanidade periférica, na maioria das vezes, são excluídos daquilo que produzem

---

<sup>278</sup> Vídeo: *A missa dos quilombos* (2006).

<sup>279</sup> Escreveu Jacques Aumont (2012, p. 159) que, todo enquadramento estabelece uma relação entre um olho fictício e um conjunto organizado de objetos no cenário.

Diz Luiz Lobo que o ambiente de trabalho cruza vários mundos, épocas, pessoas, e foi tomado o espaço cênico enquanto cruzamento cultural, encruzilhada. E por falar em encruzilhada, adveio o místico-religioso. Nos preparos e estudos para encenar a Missa, disse que chamou o padre Ricardo Rezende Figueira, “queria aprofundar o corte da TdL de um Deus de todas as raças, de todos os povos”.

Estar lidando com a Missa atualizada, conversou Luiz Lobo, nesta relação de respeito, se laiciza e libera o teatro de seu conteúdo metafísico, libera do fora do humano, rumo a uma sacralidade laica<sup>280</sup>.

A Missa executada pela Companhia Ensaio Aberto, ocorre numa usina, onde se celebra com o fruto do trabalho, enriquecida com a percussão em toques de jongo e candomblé, e danças dos orixás, há um jogo de maculelê, o elenco também toca caixas da Congada Mineira e pandeiros gigantes do bumba-meu-boi do Maranhão.

Sobre a montagem, escreveu Lionel Fischer (2012, p.62):

Mais que uma peça propriamente dita, a Missa dos Quilombos se estrutura a partir da mescla de canções com textos de indignada revolta, ditos diretamente para a plateia, quando então são interrompidas as atividades numa oficina. O recurso, de nítida influência brechtiana, visa por um lado reforçar os conteúdos propostos, assim como levar a plateia a estabelecer com o espetáculo uma relação que priorize a reflexão – isto não significa que a emoção seja desprezada e sim que ela deve surgir como decorrência de um processo de conscientização. Aliás, emoção é o que não falta nesta oportuna montagem. A começar pela expressiva dinâmica cênica, repleta de soluções de grande beleza e contundência. E a isto se deve somar a força de um elenco que, além de executar com competência marcações complexas, dá sempre a impressão de acreditar na importância das denúncias formuladas.

Rafael de Castro, ator, comenta<sup>281</sup>:

---

<sup>280</sup> Abstraio da reflexão de Eugenio Barba sobre o teatro de Grotowsky, que definira o teatro como autopenetração coletiva; para ele esse teatro laiciza a tradição e a libera de seu conteúdo metafísico, canalizando porém as necessidades espirituais do indivíduo contemporâneo rumo a uma nova forma de sacralidade laica, na qual os espíritos benéficos pegam emprestadas dos demônios as suas máscaras horrendas, terrificantes, para melhor combater-los. (2010, p.100-101)

<sup>281</sup> Informação verbal em 2014.

Eu não conhecia o trabalho antes, sabia que ele era montado desde uns anos atrás, meu contato foi através de uma amiga, que já tinha trabalhado com eles antes, e fiz os testes, ficou mais na parte artística mesmo; viemos como profissionais, e pensar a Missa dos Quilombos não fez diferença de outros trabalhos para mim, seria um trabalho apenas, mas o processo de trabalho aqui fez bastante diferença para a gente, a gente aqui está nesse ambiente grande, a gente fica muito tempo sozinho, enclausurado aqui dentro, pensando em tudo que significava a Missa para a escravidão, para aquela época e pra nossa época, e isso mexe um pouco com a gente, de alguma forma quando a gente se colocava, vestia a roupa da peça, a gente se sentia de alguma forma no mundo deles também, acho que trazia uma energia muito diferente mesmo, uma energia muito pesada às vezes, mas muito interessante para fazer a peça levantar.

Com o público, é muito interessante, há um sistema de trazer público para cá, pessoal envolvido com o assunto, e o pessoal se envolvia com a peça, agradecia muito, não pela parte religiosa, mas a parte política, de como muita gente se envolvia, de lutar contra a escravidão, de fazer a analogia com o trabalho de hoje, que ainda existe o trabalho escravo, e como ainda existem pessoas que lutam por isso, contra o trabalho escravo no Brasil, muita gente agradecia muito por a gente tocar nesta questão novamente e de eles poderem dialogar com outras pessoas e espalhar a mensagem da Missa para muita gente(...) mais as questões políticas, muita gente engajada nessa parte e que agradecia muito pelo projeto por isso.

Através do jogo teatral como mecanismo de desalienação, para “levar o espectador a pensar que sua própria realidade é histórica, criticável e transformável” (PAVIS, 2011b, p.196), a celebração se faz por “in-subordinados” que se comunicam com a plateia não somente o diálogo cênico durante o espetáculo, mas se põe a dialogar após o término do espetáculo, no intuito de reforçar mobilizações comunitárias de resistência.

Escreveu Luiz Fernando Vianna no release da Missa montada pela Companhia em 2003:

Quem já assistiu a alguma apresentação de Missa dos Quilombos em uma igreja testemunha que é um momento único, uma espécie de epifania de mão dupla que insere na sacralidade das catedrais a profana realidade em que viveram e vivem vítimas de todas as opressões. Em praças e outros ambientes, a Missa criada por Milton Nascimento, Pedro Tierra e Dom Pedro Casaldáliga também já foi encenada, mas jamais num teatro, lugar com algo de sagrado e muito de profano. (...)Na forma, o diretor conta com ajudas preciosas como a do pianista e tecladista Túlio Mourão e do baterista e percussionista Robertinho Silva, que participaram da Missa nos anos 80. Beth Filipecki assina os figurinos, criados em uma longa pesquisa cujo ponto de partida foi a série "Trabalhadores", do fotógrafo Sebastião Salgado. Na cenografia de Cláudio Moura, chamam a atenção antigas máquinas industriais que apontam para um mundo do qual milhares de trabalhadores não conseguem fazer parte. Décima segunda produção de uma companhia que se consolidou como a única do Rio a se dedicar exclusivamente ao teatro político, Missa dos quilombos colhe os frutos dessa perseverança.

O motivo da Missa aqui foi deslocado do seu lugar de origem, a memória perigosa transpõe a condição quilombola do “pedido de penitência da Igreja” para a “catedral laica”, uma espécie de catedral popular, o lugar do magistério laico, não o cânone clérigo, mas um lugar aberto ao protagonismo do laicato, ao processo de inculturação e de compromisso, onde as pessoas se encontram e trabalham, um lugar aberto aos oprimidos.

Também a Missa enquanto espetáculo teatral se desloca, conforme os cartazes e propagandas de alguns dos seus espetáculos. A trajetória da Missa através da Companhia Ensaio Aberto assim ocorre (COMPANHIA ENSAIO ABERTO, s/d):

A primeira edição da Missa dos Quilombos estreou no dia 12 de setembro de 2002 no Armazém do Rio, terminando a temporada em outubro do mesmo ano no Teatro Odylo Costa Filho, UERJ.

Patrocínio da Brastelecom e Prefeitura do Rio. Em seguida, apresentações nas cidades de Florianópolis, Caxias do Sul e Porto Alegre.

A segunda edição estreou no dia 21 de agosto de 2003 no Armazém do Rio. A turnê nacional iniciou com duas apresentações, nos dias 11 e 12 de setembro de 2003, na Ópera de Arame, Curitiba-PR, iria perfazer um total de 31 cidades e 41 apresentações entre abril e novembro de 2004. Patrocínio de Usiminas, Brastelecom e Furnas.

Dois roteiros, Brasília, Belo Horizonte e Ipatinga, roteiro 1, e no roteiro 2, abrange as cidades de São Paulo e Porto Alegre. No dia 29 de abril, no Estádio Ipatingão, em Ipatinga-MG; no dia 9 de maio a apresentação foi no Teatro Sesiminas, em Belo Horizonte. Nos dias 12 a 14 de novembro de 2004 o espetáculo aconteceu no Teatro Alfa, em São Paulo. Nos dias 26 a 28 de novembro de 2004, no Teatro Plínio Marcos, em Brasília e no dia 03 de dezembro no Teatro SESI em Porto Alegre. O patrocínio foi da Petrobrás e da Eletrobrás.

Nos dias 27 a 30 de outubro de 2005 o espetáculo aconteceu no Teatro Plínio Marcos, em Brasília-DF. De 3 a 6 de novembro de 2005, no Teatro Municipal de Santo André, SP. O patrocínio foi de Petrobrás, SESI e Eletrobrás.

Apresentações na cidade do Rio de Janeiro, Belo Horizonte e Nova Lima. Nos dias 23 a 26 de novembro de 2006 o espetáculo se apresentou no Palácio das Artes, em Belo Horizonte.

No dia 24 de setembro de 2007 o DVD da Missa dos Quilombos foi lançado no Oi Futuro, RJ.

A partir de 2010 no Armazém da Utopia; em 2012, em Portugal, de 8 a 11 de novembro no Teatro Nacional São João (TNSJ), no Porto, e no dia 16 de novembro de 2012, no Teatro Nacional D. Maria II, em Lisboa.

O processo de montagem não se esgota na construção apenas de um bem cultural único, neste caso a peça teatral, mas é também um processo de construção de interações com o mundo, que vai além do público que assiste à peça, e das interações entre estes sujeitos, público, Companhia e comunidades entre si, que afloram na relação de trabalho e no como se pretende que este produto acesse as pessoas, ou seja acessado pelas

pessoas que se envolvem no processo, portanto uma produção cultural convertida em ato político cujos ingressos tem variado de R\$ 3,00 a R\$ 30,00, conforme a realidade local das plateias atendidas.

O método de trabalho para montagem da peça implica estudos, oficinas, aprimoramento constante, reuniões à construção do projeto e efetivação do mesmo. Os atores são escolhidos basicamente a partir das oficinas e cursos, e distribui-se um cronograma de trabalho com uma média de 8 horas diárias de atividades durante 5 a 6 dias da semana, conforme a intensidade que se requer à produção. Escreve Tuca Moraes (2012), atriz, produtora cultural e diretora executiva da Companhia, que, por princípio os atores da Companhia devem exercer uma função não artística, divisão em grupos de trabalho para colocar a cena no centro, os quais desenvolvem uma expertise e uma tecnologia para tratar do acervo, para armazenar, para descartar, manusear, um saber aprimorado com o tempo, para atores, músicos, cenógrafos, iluminadores, figurinistas, maquiadores, canto, além de grupos de estudos e outras tarefas que se sucedem na dinâmica de montagem.

Há uma dinâmica que atravessa cada projeto, e que envolve a formação de coletivos diversos, que Tuca Moraes assim sistematizou – e pode ser observado nas figuras a seguir - (2012, p.112-115): o cumprimento do horário como uma primeira atitude de respeito coletivo que envolve uma variedade de profissionais, financiamento público e tarefas num prazo fixado; neste horário se prevê 30 minutos de preparação individual de cada ator, em silêncio, para se abrir ao processo criativo; um figurino próprio para cada início dos ensaios, e aulas de preparação de corpo e voz, identificado como um “ritual de passagem”; daí segue a montagem do círculo, onde todos se veem não como uma massa, mas uma reunião, um encontro, permite se reconhecer com o outro; e a mística, que, ao tempo que assume uma perspectiva de “profetismo social”, assume uma perspectiva de algo “que nos alimenta, que nos une, nos fortalece e nos ilumina”.

Nos preparativos de montagem da Companhia, a cada dia há trabalho de corpo, o trabalho vocal varia conforme a montagem, e sendo a Missa um musical, o trabalho vocal é cotidiano. Após os trabalhos corporal e vocal que duram em média duas horas e meia, havendo momentos cuja dinâmica implica beber água, ocorre um intervalo maior, onde fazem um lanche com variedade de alimentos e sempre havendo sucos, chás e água.

Conforme o cronograma há o momento de “grupo de estudos”, cuja partilha coletiva não ocorre cotidianamente, o cerne é o estudo do texto

da peça, com vistas a sair do senso comum, aprofundar o tema balizado em outros textos, interligar texto e contexto da obra em processo de montagem. Como escreveu Brecht (apud FISCHER, 2012, p.52): “Ler: isto é luta de classes”

Indagações e reflexões emergem neste processo: “onde estão as forças progressistas e as reacionárias naquele contexto?”. Não se objetiva mostrar os dois lados do enredo, não apenas um reducionismo protagonista-antagonista, mas como se produzem as contradições entre eles, o que gera estes dois lados, que narrativas de desenvolvimento<sup>282</sup> podem explicar a presente gama de movimentos locais de oposição.

O grupo de atores e atrizes a se preparar para uma montagem da Companhia recebe uma substancial referência para estudos, cada ator deve dar conta de uma quantidade de leituras<sup>283</sup>, material de análise, num processo dialético de educação permanente<sup>284</sup>. Como é comum se ouvir do diretor da Companhia: “para a fábula ir pra frente é preciso construir material de análise, como um texto se liga a outro, para que possamos dividir os movimentos”.

A fábula, segundo Patrice Pavis (2011b), designa a sequência de fatos que constituem o elemento narrativo de uma obra, um relato mítico ou inventado, e, por extensão a peça de teatro e o conto; a fábula textualiza as ações que puderam ocorrer antes do início da peça ou que terão sequência após a sua conclusão. A fábula brechtiana, destaca seu diretor, é o estilo da proposta de trabalho da Companhia, não se baseia numa história contínua, mas no princípio da descontinuidade, ela não conta uma história linear, mas alinha episódios, interrupções, confrontando à realidade aos quais correspondem.

Daí, construindo as narrativas de desenvolvimento, o próximo passo é o ensaio propriamente dito. Tal procedimento, segundo Tuca Moraes (2012, p.116):

Jogo é jogo. Treino e jogo. Não existe, na CEA, ensaios de “mentira”. Trabalhamos sempre com o concreto: o espaço, o cenário, objetos de cena, luz, figurino. Nos ensaios não se treina, se joga sempre, pra valer, se ensaia o erro, não se poupa

---

<sup>282</sup> Que narrativas de desenvolvimento, perda e inovação podem explicar a presente gama de movimentos locais de oposição? (CLIFFORD, 2001, p.23)

<sup>283</sup> O termo leitura remete a “ler”, ocorre, por diversas vezes, que, em meio a textos escritos, sejam indicados, por exemplo, música, filme, escultura, gravura, performance, dentre outros. Há sempre a possibilidade de experienciar fontes diversas de informação.

<sup>284</sup> Pode ocorrer de agentes externos à Companhia proferirem palestra, oficina, vivenciar junto a eles momentos de formação educacional.

corpo, voz, objetos de cena, nada. Estamos em risco permanente. E isso faz com que nosso processo seja muito intenso para a equipe artística e técnica. É preciso muita disponibilidade para encarar um processo artístico da companhia.

Aurora Dias<sup>285</sup>, que é atriz e preparadora vocal da temporada de 2011, além de outras produções da Companhia, comenta que veio à Companhia mais pelo lado artístico, profissional, e estar neste processo abriu um canal de diálogo, de aprender com a sabedoria do outro, de escutar sobre a outra forma de ser, esse trânsito. Também destaca sobre o lugar onde está o Armazém, no Cais do Porto, às vezes enquanto ensaiavam, os estivadores estavam trabalhando ao lado, e “estávamos com as mesmas roupas que eles, isso nos colocava no mesmo lugar”; este deslocamento de estar num outro lugar, numa linguagem de juntar com aqueles que são semelhantes e que permite se colocar no lugar permitia rever noções de quilombo trazendo para a nossa atualidade, de “pessoas que se juntam para ficar fortes”.

Os ensaios além de visarem um produto ao público, afluem como processo educativo, como formação, onde todos sujeitos envolvidos têm voz e voto, inclusive os que usufruímos da condição de ser ensaio “aberto” e nos aproximamos do processo de trabalho. Tuca Moraes (2012, p.117) explicita algo sobre isso:

Nosso texto é dividido em movimentos. O movimento deve explicitar, principalmente, uma contradição. Cada ator deve propor sua hipótese de divisão de movimento e expor para o coletivo qual contradição está propondo explicitar argumentando com os textos de apoio e estudo individual. Dessa forma se faz a socialização do conhecimento. E num curto espaço de tempo se produz muito conteúdo novo pois a soma dos estudos dos indivíduos promove um grande conhecimento coletivo, que é somado a conteúdos trazidos por companheiros especialistas convidados a dar sua colaboração teórica nos ensaios. Então a divisão dos movimentos é bem polêmica e produtiva. Tendo o Luiz Fernando como mediador, o coletivo opta por uma divisão do movimento, sempre arbitrária, nunca aleatória, balizada pela melhor argumentação e o coletivo dá um nome a esse movimento. Esse é o único

---

<sup>285</sup> Informação verbal em 2014.

momento verbal dos nossos ensaios, quando os atores fazem o difícil exercício de conceituar. Essa é a ferramenta da nossa prática: os atores devem propor para a cena uma ação que, de alguma forma, nos remeta ao nome do movimento. Mas nada pode ser combinado entre os atores. Então é preciso estar muito no presente. O primeiro traço da cena é o mais importante, precisa nascer com força. Como um bebê. Nasce sujo, enrugado, mas com vida. Depois temos os ensaios para lapidar, burilar, criticar<sup>286</sup>.

Os movimentos, cenas e passagens de uma cena à outra contêm marcadores no texto que se fala, na iluminação, na sonoridade, no espaço e na fotografia que dão corpo à paisagem cênica. Tal processo de trabalho se torna mais intenso, diria, durante a temporada, conforme as palavras de Tuca Moraes (2012, p.116-117):

No entanto, engana-se quem pensa que o jogo fica mais fácil quando estreia o espetáculo. A transformação é constante. “Um homem não se banha no mesmo rio, duas vezes”. De uma vez para outra ele já não é o mesmo, nem o rio. Temos a consciência que o que conquistamos nos ensaios ou espetáculos não permanece igual por nem um dia. Ou melhora ou piora... Então existe uma busca permanente por melhorar cada detalhe, cientificizar o que muitas vezes descobrimos com uma intuição. Como manter o prazer dos descobridores em algo que repetimos 50 vezes, 60 vezes?

As propostas do dia! Luiz Fernando, a cada espetáculo, nos dá uma proposta diferente para o coletivo trabalhar em cena. No início da temporada é uma proposta por espetáculo. Nível iniciante. Rapidamente passamos para uma proposta para cada parte do espetáculo. Nossos espetáculos são divididos em partes 1,2,3,4... Isso é um código nosso. Cada parte deve ter uma qualidade nova para o espectador. E pouco tempo depois chegamos ao nível avançado, com uma proposta por cena.

---

<sup>286</sup> Tuca Moraes (2012, p.115) comenta: “em nossas reuniões, uma ideia só é apresentada para o coletivo quando, concretamente, se é capaz de viabilizar essa ideia. Como também só se detona uma ideia de um companheiro quando se tem outra ideia para substituir.”

Essas propostas mudam a qualidade da cena e colocam o ator no presente. Fazemos tudo igual mas temos que fazer nosso coletivo de atores ver que estamos trabalhando pelas propostas. Fazemos tudo igual? A resposta é negativa, pois os atores que já tiveram essa experiência sabem que, quando ela é bem executada, o público que nada sabe desse jogo comenta que viu “tal e tal coisa em cena”. E em seguida literalmente descreve as propostas. As propostas mudam de espetáculo para espetáculo, de local para local, de dia. Tudo é capaz de interferir na elaboração da proposta. Impossível listá-las aqui.

Realmente é uma aventura, quase um desafio. Mas as propostas também orientam o coletivo a fazer uma análise do espetáculo do dia anterior sob o mesmo critério. Nossas escolhas de melhor cena, pior cena, melhor parte, pior parte, deixam de ter um critério subjetivo. Escolhemos qual a proposta que mais apareceu, a que menos, a cena que mais mudou com a proposta, a que menos. Assim o espetáculo vai se transformando muito rapidamente.

E nem por um dia sequer deixamos de ter um jogo novo em cena. O ator deve estar sempre no presente. E para isso as propostas são uma incrível ferramenta.

A cabeça dos nossos atores é tão ocupada com tantas coisas concretas que não nos sobra espaço para “sair do ar”, nem ligar o automático...

Vimos aqui que além dos textos, das marcas, temos que lembrar das propostas. Mas não é só isso. Temos que lembrar também dos nomes dos movimentos e das frases principais.

Um dos sinalizadores que marca a construção da montagem é a frase: “O texto está aqui para ser mexido”, como se ouve do diretor da Companhia. Embora a discussão formal ocorra na plenária do grupo de estudos, há uma permanente retroalimentação com o processo de encenação quando as equipes técnica e artística trabalham nos praticáveis. Para melhor abordar este caminho de trabalho retomo como

norte o “texto base” da Missa<sup>287</sup>, e, através de transcrições, farei uso de três elementos empregados no processo de trabalho da Companhia: o “Livro da Direção”, LDir (LOBO, s/d a), o “Plano de Estudo”, PEst (LOBO, s/d b) e o “Caderno de Apoio” (COMPANHIA ENSAIO ABERTO, 2011) utilizado pela equipe artística quando se efetiva a temporada, estarei a utilizar o de 2011. Estes cartografam a peça junto com o processo de trabalho cotidiano da montagem.

A forma que foi escrito o LDir o torna mais prático para o ensaio, ao passo que o PEst é mais abrangente e sinaliza outra gama de detalhes que atravessam o texto na composição da ambiência cênica. O “Caderno de Apoio” traz trechos do texto original, servindo de sinalizador, e traz algumas das reflexões que serviram de base à construção do espetáculo e aquelas introduzidas na peça, além dos profissionais envolvidos diretamente com a montagem da Missa.

O “Livro da Direção” (LDir), ou “Caderno de Encenação” consta do texto da peça com as marcações inscritas, estas divididas em partes, com nomes dos movimentos, cenas e passagens, e sinalizações, tanto de elementos refletidos em grupo de estudos ou no ensaio (nomes dos movimentos, das frases principais, palavras de centrais), quanto elementos técnicos de som e iluminação aí imbricados. Por todo o LDir há três cores que sinalizam a ação: laranja para som; amarelo para luz, azul para texto.

O “Plano de Estudo” (PEst) é formatado com os seguintes itens, ou colunas: narração; palavras; andamento/tempo; som; cor; iluminação; espaço; objetos de cena; intensidade (interna – sonora – externa); roupas; apontamentos. Para cada cena e passagem além destas informações, há fotografias que guiam o trabalho. O PEst se divide em três partes, a “Parte 1” – levantamento de cena a cena das partes constitutivas do espetáculo; a “Parte 2” – *story board* apenas com as fotos principais separadas nas 3 partes da Missa<sup>288</sup>; a “Parte 3” – estabelecimento de um caderno de encenação<sup>289</sup> com entradas de luz, música e indicações de direção de cena, basicamente e um exemplar impresso para cada componente do grupo de trabalho.

A “Parte 1” está composta de 18 sub-partes (LOBO, s/d b):

---

<sup>287</sup> Embora o texto da Missa tenha sido exposto no corpo desta tese, obedecendo os momentos de sua montagem cênica, o “texto base”, aquele que foi publicado no encarte do LP, se encontra no “Apêndice”.

<sup>288</sup> Não pude fotografá-las ou copiá-las em separado, elas se distribuem no PEst.

<sup>289</sup> Na tese faço mais uso do termo “Livro de Direção”, LDir, pelo simples fato de que este foi o termo usado durante todo o tempo em que estive dialogando com a Companhia Ensaio Aberto.

Preparação;  
Cena Zero – Do Chão da Oficina;  
Cena 1 – A de Ó;  
Cena 2 – Em Nome de Deus;  
Passagem 1 – Pecado Acumulado;  
Cena 3 – Kyrie;  
Passagem 2 – Ony Saurê;  
Revisita Zero;  
Cena 4 – Aleluia;  
Cena 5 – Ofertório;  
Cena 6 – O Senhor é Santo;  
Passagem 3 – Pai Nosso  
Cena 7 – Rito de Paz;  
Passagem 4 – Canos;  
Cena 8 – Comunhão;  
Cena 9 – Ladainha  
    Carta das Mães Sem Terra;  
Cena 10 – Mariama;  
Cena 11 – Marcha.

A “Preparação” é o trabalho que antecede a encenação, ou a fala que antecede às palavras, é o estar de prontidão para a cena, processo que vai operacionalizar o trabalho, que vai dar estrutura para se efetivar a montagem – administrativa, técnica, artística.

Esta encenação manteve o texto-base e as músicas da Missa, deslocou a celebração para usina, tornada uma “catedral laica”, como *locus* do encontro entre trabalhadores e trabalhadoras cujas presenças traduzem periferias, tensões sociais e territoriais, e sinalizam a possibilidade de um porvir, contribuem em sustentar uma concepção de mundo, ou, para modificá-lo. Declara o diretor que elementos de atualização da Missa são novidades coerentes com os versos dos autores e que cumprem o papel opinativo que um sermão tem no ritual de uma missa.

Os espaços de cena e o de sala, na montagem da Missa dos Quilombos pela Companhia Ensaio Aberto, embora sejam demarcados pelo lugar da oficina e da plateia, a construção da narrativa no espaço<sup>290</sup>, que mobiliza diversos códigos e dispositivos, através da encenação, transporta o espectador a um outro lugar na oficina que não o dos atores e atrizes nas suas funções, mas na função de testemunha.

---

<sup>290</sup> Para pensar “narrativa no espaço” tomo por base Jacques Aumont (2012, p.258-259), toda imagem é marcada por códigos de narratividade. Em paralelo, ponto também a noção artaudiana de “poesia no espaço” (ARTAUD, 1985) como condição cênica. Ambos conceitos são veiculados nos processos de montagem da Missa, nos grupos de estudo, nos ensaios.

A Companhia postula o termo “Cena Zero” para introduzir o evento no praticável. No LDir (LOBO, s/d a) está marcado um círculo em tinta de caneta preta, nele o termo “Zero”, e sinalizando o movimento 1: “Do chão da oficina as mãos que criam coisas”; assim nomeado quando da construção da cena, da hipótese de trabalho refletindo a mão dos criadores gerando algo a partir do trabalho, não a produção em larga escala, não a mão invisível, mas as mãos do trabalhador e da trabalhadora, dos sujeitos das margens do mundo. É o início da “Parte 1”. Ao lado duas marcas feitas na cor laranja, sem escritos, complementando, simbolizam o silêncio e o vazio, as marcações numeradas de 4 a 10 correspondem a ações que vão sendo implementadas à cena, contém marcações da dinâmica cênica, de como o ambiente vai deixando de estar vazio, a chegada do trabalhador que vai ligando máquina por máquina.

As informações do LDir se interpenetram às que o PEst, traz para a efetivação da encenação. Na coluna “narração” (LOBO, s/d b), verifica-se um conjunto organizado de significantes, através dos quais se veicula o conteúdo que deve se desenrolar no tempo<sup>291</sup>, compondo-se num só tempo de uma parte verbal e uma parte mimética.

Os atores não vivem uma personagem nominada especificamente, mas uma disposição coletiva de pessoas que usam vozes, que falam, que usam de sua presença, que evocam vozes e presenças, que estabelecem relações entre si e com a plateia.

Conforme se pode ler no PEst (LOBO, s/d b), “uma das fotos fundadoras para cenografia e iluminação: A dramaturgia da forma”; embaixo das fotos que estão na base escreve-se “estudo de proposição/luz/ uso da fumaça”. Escreveu Filomena Chiaradia (2012) que, para apreender o discurso visual construído, a fotografia de cena fixa imobilidade que pode propiciar visualização da dinâmica teatral da cena em processo. Mais que o retrato do ator ou da atriz, pois este seria insuficiente para dar conta da cena, a fotografia de cena permite perceber o discurso construído a partir de fotos, um “discurso a serviço”, imagens agenciadas sob interferência do encenador<sup>292</sup>.

Na coluna correspondente a “palavras” (LOBO, s/d b): “oficina, margens, periferia, diversidade, geografia, chão” e uma seta indica que a última palavra, “chão” fora deslocada em importância cênica para ser a

---

<sup>291</sup> Pela condição de encenar com base na “fotografia da cena”, mecanismo de trabalho da Companhia Ensaio Aberto, recorri a Jacques Aumont (2012, p. 254-255).

<sup>292</sup> Tal processo difere daquele que é fotografar a peça sendo executada – fotografando com as dificuldades, riscos e imperfeições que isso implica (PAVIS apud CHIARADIA, 2012).

segunda, logo após de “oficina”, que afluem no nome do movimento - “Do chão da oficina as mãos que criam coisas”. Estas palavras compõem o mote gerador do “instante prenhe”, aquele que se quer fixado na representação (AUMONT, 2012, p.241), para capturar a percepção do espectador, fazer o espectador se reconhecer na composição cênica.

No item “som” (LOBO, s/d b) se informa que o primeiro som que se ouve são as máquinas ligadas uma a uma, da mais silenciosa para a mais barulhenta, da buzina, passando pela bomba de vácuo, culmina com o som dos tambores, e frisa-se com uma frase do texto: “todos os tambores”. Também marcações sobre microfones dos atores, os que estarão fechados, os que estarão abertos, a emissão das vozes.

Na coluna “iluminação” (LOBO, s/d b), além de haver termos específicos de tipos de lâmpadas, memórias de iluminação, e marcas cronológicas do seu uso, quando são usadas, duração, pode-se ler:

A primeira luz do espetáculo é branca, na oficina, revelando pouco a cenografia e os atores. É uma luz invertida (de baixo para cima) trabalhando o conceito de chão da oficina.

A cenografia é mais iluminada do que os atores, impedindo o close, destacando silhuetas e volumes.

A fumaça é elemento indispensável da cena, tendo 2 fontes principais: a chaminé da cenografia (cloreto de amônia) e uma máquina (*fogmachine*) situada embaixo da rampa de trás.

Outro elemento fundamental são as faíscas produzidas pelas máquinas da oficina (esmeril, policorte, soldas, maçarico)

O primeiro detalhe importante são as faíscas do esmeril.

– Sensação de madrugada. Início da jornada de trabalho.

Para a “Cena Zero”, no PEst (LOBO, s/d b) registra-se que:

O Espaço começa a ser revelado pela oficina, pouco a pouco. Com a entrada dos atores as máquinas vão sendo lentamente reveladas.

A chegada dos atores no espaço é feita pela plateia (Armazém), o único ator que vem de “dentro” é o primeiro. Só depois de algum tempo é que o segundo andar começa a ser utilizado. Pouco a pouco todo o Armazém funciona.

A entrada dos atores reforça o sentido da sala para a cena, ocorrem cruzamentos de atores por baixo do praticável, e pela frente, e passam a utilizar o 2º andar numa lógica de cruzamentos diagonais. A ideia é reforçar a contradição “sujeito versus trabalho”. Os “objetos de cena” destacados no PEst (LOBO, s/d b) são: burro sem rabo; foice; caixotes, vestem “roupas de trabalho” com acessórios, máscaras, luvas, aventais de couro. Frisa-se que a graxa e a sujeira são fundamentais, que o contraste entre as roupas da cidade e do campo é importante, emerge o sentido de “periferia”, e que, a diversidade de culturas já está presente na “Cena Zero”, consoantes às palavras “diversidade, geografia”.

No LDir (LOBO, s/d a), onde basicamente se imprime o texto, considerando que para esta cena não há texto falado, destacam-se algumas marcações, dentre elas, algumas palavras sublinhadas dão maior ênfase ao movimento cênico, à narrativa no espaço.

Na sequência tem-se o “A de Ó (Estamos Chegando)”, cantado conforme o ritual das “vésperas”, ou, das orações ao cair da noite. O praticável é iluminado por luzes brancas. Tendo executado “Antífonas do O”, em que tradicionalmente se que roga pela vinda de Deus, e que se tem a resposta do Messias de que “virei amanhã, serei amanhã, estou entre vós”, os atores, juntos, anunciaram “estamos chegando” e declamam: “viemos lutar”, encaram a plateia e lhes viram as costas.



Figura 32 – A de Ó.

Fonte: Companhia Ensaio Aberto. Novembro de 2004 o espetáculo aconteceu no Teatro Alfa, em São Paulo.

Conforme se pode verificar na Figura 32, trabalhadores de várias latitudes chegam e se anunciam em cena. Estes estigmatizados têm como traço comum a subalternidade e o seu uso histórico como mão de obra que emergiu na colonização ocidental do mundo com o advento do escravismo colonial, alimentado por fluxos migratórios compulsórios.

No PESt (LOBO, s/d b) a coluna “narração” traz, sinteticamente, elementos de como a “contradição” foi explicitada no movimento cênico. O que seria a relação “sujeito-objeto” em nível de produção, aqui é apontada enquanto relação “sujeito X objeto”, um versus o outro, um é sujeito, o outro é objetificado, é assujeitado, porém é do seu fazer negado que se cria, e é como sujeito articulado, coletivo, no uso do pronome pessoal “nós” que se anuncia “estamos chegando”, e “vimos lembrar”. A memória das margens do mundo, um mundo policêntrico, portanto de muitas margens, das margens que colocam o humano e a vida no exílio, esta memória desloca “surdas correntes” para um lugar que se insubordina, conclama “todos os tambores para se produzir “massa organizada”, ajunta pessoas, se faz voz de anônimos, inclusive daqueles das “covas sem nome”, se ergue e se reproduz como Novos Palmares.

As “palavras” (LOBO, s/d b) dispostas na coluna são: luta (grafada em caneta vermelha), gritar, criar, velhas senzalas, novas favelas (estas em caneta preta). O deslocamento de “senzala” à “favela”, ou talvez possível enraizamento entre dois lugares subalternos, marginalizados, que aqui se busca sair da condição de excluídos e desumanizados, para ampliar como insubordinação, como outra forma de sociedade, como outra ordem, diversa da ordem desigual vigente. A balança<sup>293</sup> está em plano central entre a plateia e o praticável, as roupas e acessórios são os mesmos da cena anterior, contudo mais visíveis, inclusive as marcas étnicas, as diferenças que trazem em si.

À continuação, na “Cena 2 – Em Nome de Deus”, “Em nome do povo a teologia pé no chão”, acompanhada de “Deus da legitimidade” e “antes de fazer teologia é preciso fazer libertação”, e da observação de incluir texto de D. Pedro para a Missa<sup>294</sup>:

[voz masculina] Onde tu dizes lei, [voz feminina] eu digo Deus

[voz masculina] Onde tu dizes paz, justiça, amor,  
[voz feminina] eu digo Deus

[voz feminina] Onde tu dizes Deus, [voz masculina] eu digo liberdade, [voz feminina] justiça, [voz masculina] amor

---

<sup>293</sup> Se penso na Missa como um brado por justiça, o elemento “balança” evoca outros significados para pensar este evento e esta obra, não somente no sentido jurídico. Destaco também como uma referência a Xangô.

<sup>294</sup> Consta em “anotações” no PESt: “É a primeiro momento onde os atores falam um texto sem música (D. Pedro Casaldáliga) e isso é impactante pelo que dizem e como o dizem”.

Do item “anotações” (LOBO, s/d b) destaco duas frases do sacerdote e teólogo jesuíta Jon Sobrino<sup>295</sup>, “Ressuscitarei na luta do meu povo/ Baixar da cruz o povo crucificado.

Na sequência, a “Passagem 1 - Pecado acumulado: difícil caminhada” (LOBO, s/d b). A ordem do Deus colonialista institucionalizado é o “Pecado acumulado”, que, para os oprimidos é “difícil caminhada”. E nesta proposta de trabalho que se confirma em montagem, o plural povo oprimido, marginalizado até nos altares, resistente, crente na justiça “não deixe cair a profecia”<sup>296</sup>, e como na canção, foi marcado no item “narração”, “que ainda fará Palmares de novo, Palmares do Povo”.

Esta postura resistente é reforçada no sentido silencioso da cena, acompanhado apenas por um piano, ideia de céu, de meditação, que quebra com o barulho do elevador, no sentido de trazer para a terra: “quando o barulho do elevador começa a diminuir entra a mística do Pecado Acumulado”. Mais uma vez a ideia do silêncio é utilizada como referência sonora, a primeira ocasião é no início da montagem; tal indicação reforça a condição de “poesia no espaço”, também considerada na profusão de sons, na iluminação, no uso do espaço em si. “Pecado Acumulado”, conforme se pode verificar nas três fotos a seguir [Figura 33], esta passagem é marcada por ações coletivas e é destacada a imagem de um trabalhador carregando um tonel às costas.

---

<sup>295</sup> Catalão radicado em El Salvador desde 1957. Obteve o grau de doutor em Teologia com a tese intitulada “Significado da cruz e ressurreição de Jesus nas cristologias sistemáticas de W.Pannenberg e J. Moltmann”. Sob censura eclesial da “Congregação para a Doutrina da Fé” desde 2007, a qual implica a proibição de ensinar em instituições católicas, e o retiro do *nihil obstat* a suas obras. A abrangência de sua obra faz crer que há um debate com a Teologia da Libertação, vivo e aberto fora da Igreja Católica oficial.

<sup>296</sup> Teriam sido as últimas palavras ditas por Dom Hélder Câmara: “não deixe cair a profecia!”, segundo foi noticiado largamente pelo Brasil quando da sua morte no ano de 1999. Uma referência ao profetismo social da Igreja.



Figura 33 Imagens A, B e C – Do “Pecado Acumulado”.

Fonte: Companhia Ensaio Aberto.

A palavra que nomina este movimento é tonelada. Aqui abordo a partir do que fora programado em “espaço” (LOBO, s/d b):

A parte superior do praticável é “subdivida” e “criam-se” três alturas: 1) O chão onde se arrastam as cordas e os pés e aonde se “acordam” os “manipuladores”.

2) O alto ocupado pelo latão onde fica mais explícito o principal conceito da cena: tonelada.

3) O nível médio onde o detalhe das mãos dos manipuladores e o contraste com as mãos dos manipulados é fundamental. As mãos que criam coisas.

O uso do espaço é minimalista. Gestos que se repetem mas que são únicos insusceptíveis.

Durante a elaboração deste momento, “Passagem 1”, as discussões apontaram para uma maior personalidade dos “objetos em cena” (LOBO, s/d b):

Nesta cena os objetos falam. Sujeito ou objeto? Aonde estão os sujeitos e aonde estão os objetos.

Latão.

As rodas dos carros são fundamentais nesta cena, especificamente a roda da girica em 1º plano.

Mobilidade X imobilidade.

Os sacos também ajudam a traduzir o conceito de tonelada.

A linha de força criada pela roda da girica no 1º plano com a roda do ventilador da parte posterior

da cena é de grande importância de força: os outros ventiladores se tornam mais visíveis no plano inferior.

As máquinas com os humanos – acentua-se a questão sujeito/objeto.

A chaminé com a fumaça silenciosa nos permite ver o tempo passar.

O “som” neste momento tem por base “Tiquiê River/Japurá River” de Philip Glass, interpretada pelo Uakti, e segundo consta do PEst (LOBO, s/d b):

1) O órgão cria uma sacralização do espaço e as escalas ascendentes e descendentes enlevam o espectador, criando outra dimensão.

A contradição interna da música é muito focada, favorecendo os movimentos pequenos e delicados dos atores.

2) Há uma segunda música que entra em seguida muito mais tensa que a primeira.

A música é interrompida bruscamente (corte) com uma atriz batendo a parte posterior da girica no chão [neste instante o ator todos param).

Todos os microfones fechados abrem na abertura da girica.

A campanha soa longamente [por 9 segundos] puxando o foco para a TERRA.

A segunda parte do “Pecado acumulado”, “Vi na televisão”, cujo autor é Betinho, Herbert de Souza, foi inserido no evento, uma marca de descontinuidade que convida os espectadores à reflexão na sua atualidade<sup>297</sup>, (COMPANHIA ENSAIO ABERTO, 2011):

Vi na televisão: uma tonelada por dia, seis toneladas por semana, 24 toneladas por mês, 288 toneladas por ano. E uma criança. Peso suficiente para enterrar uma República chamada Brasil. Pode haver escândalo maior? Uma criança que corta, junto com milhares de outras, uma tonelada de cana por dia é simplesmente uma escrava do trabalho infantil, uma aberração, uma violação da

---

<sup>297</sup> Davi Giordano (2013) chama a atenção ao fato de que historicamente a encenação engajada apresenta dados da realidade como forma de conscientização comunitária, e que a repercussão do político e do estético nas encenações acontece em função da combinação entre o drama e os documentos, entre as particularidades do palco e as forças históricas; desta forma, a fusão desses signos reais e representacionais criam uma dose de *performance* caracterizada pela inserção de ações de presentificação que buscam a atualidade com a temática política da época.

Constituição e fundamentalmente de nossa consciência cidadã. Depois de ver uma notícia como esta, todos devemos nos perguntar: a polícia federal existe para alguma coisa? O ministro da Justiça serve para alguma coisa? O Presidente da República serve para alguma coisa? O Estado serve para alguma coisa? Nós todos servimos para alguma coisa? A resposta será sim em todos esses casos se essa criança deixar de cortar essa tonelada amanhã. Se não, concretamente, para ela nós não servimos para nada. O que significa todo dia uma tonelada de corte de cana por dia para uma criança? Alguém é capaz de imaginar? Alguém é capaz de realizar? Alguém é capaz de se colocar em seu lugar e executar essa tarefa infame? Essas crianças não podem esperar pelas mudanças estruturais: elas cortam uma tonelada todos os dias! Uma tonelada de cana por dia é demais para qualquer consciência e insuportável para qualquer criança.

O “corte” promovido pela batida da parte posterior da girica do chão coloca o espectador em alerta, conclama às perguntas e reflexões que vão instaurar a “narração” da cena seguinte, o “Kyrie” (LOBO, s/d b):

- a polícia federal existe para alguma coisa? O ministro da Justiça serve para alguma coisa? O Presidente da República serve para alguma coisa?
- Essas crianças não podem esperar por mudanças estruturais.
- Alguém é capaz de imaginar?

Os questionamentos nos grupos de estudos foram atravessados por indagações sobre quem define os critérios de normalidade, quem define os critérios, quem se constitui autoridade, quem executa a justiça, isso sintetizado nos termos: “ver o peso” – “quem trabalha na balança?”. A “memória embranquecida” que naturaliza este lugar para excluídos como sendo o lugar “natural”, ou providencial dos excluídos.

Tais questionamentos se entrecruzam na encenação, mesclando o texto de Betinho com a entrada do Kyrie, os trechos “elas cortam uma tonelada todos os dias”, e já o coro começa a cantar o “Rito Penitencial”: “Kyrie eleison!”, “uma tonelada de cana por dia”, o coro segue com “Christe eleison!”. À fala de “É demais pra qualquer consciência”, o coro entoia “Kyrie eleison!”. Finaliza-se com “insuportável para qualquer criança” entrelaça-se com a continuação do

canto “Rito Penitencial”. O ator continua parado com o latão vermelho no dorso.

No item “objetos de cena” (LOBO, s/d b) apenas o “latão tonelada”. A chaminé e o latão vermelho com laterais amarelas ganham destaque. As descidas dos atores do praticável com grande ruído reforçam a inquietude das “Tantas perguntas”. As roupas seguem as mesmas, com destaque para as tonalidades amarelas e vermelhas, a contraluz evidencia os adereços de cabeça – lenços, máscaras, capacetes. Anulação dos corpos da maior parte dos atores, aumenta-se o coro, achata-se Ney [Figura 77].

Em seguida (LOBO, s/d b), após o último “Kyrie eleison”, Ney recomeça a caminhar com o latão às costas. Adentra-se à “Passagem 2 – Ony Saurê”. Com a voz de Forró Alabê entoando este canto, e uma única luz diagonal em Ney, este começa a descer pelos fundos do praticável e no ambiente escuro, veem-se que todos atores descem.

Esta “Passagem 2” se inicia com a loa “Ony Saurê”. As “palavras” (LOBO, s/d b) que movem esta cena são: ritual, Armazém, silêncio, madrugada:

Forró sozinho, sem ser microfonado, canta Ony Saurê, o coro (também sem microfone) responde muito baixo. O Armazém todo fica em “silêncio”. Aparece o invisível (madrugada, cansaço, paz). Todas as plateias ficam em absoluto silêncio. A cena é bruscamente cortada quando Forró “chama” pela segunda vez.

Ao corte por uma sirene, as figuras humanas entram carregando os caixotes, passam muito lentamente; veem-se apenas silhuetas devido luz quente entrar muito baixa, o resultado visual é uma luz suavemente âmbar.

O “espaço” (LOBO, s/d b) é a parte superior do praticável e acessos:

Apesar de o espaço já ter sido usado antes (...). O contraste dos caixotes com o corpo dos atores cria um lugar na imaginação do espectador. O espaço real deixa de ter tanta importância como tem em todo o resto do espetáculo.

Por que o espectador não vê o peso dos caixotes?

À sirene, se introduz rapidez ao movimento: mercadorias. As caixas são passadas entre os integrantes do elenco, lançadas, voando e sendo empilhadas num burro-sem-rabo. Retomam maçaricos, soldados, roldanas, movimento, a usina qual no início do espetáculo, é a sub-parte “Revisita Zero” (LOBO, s/d b).

Do LDir (LOBO, s/d a) destaco as anotações:

“Venda o que venda, o principal produto de exportação da América Latina são seus braços baratos” GALEANO. As veias abertas

Sons do mundo:

Trens, guindastes, apito de navio. As mercadorias que partem.

Entre a “Revisita Zero” e a “Cena 4 – Aleluia” (LOBO, s/d b) foi introduzida, no decorrer do plano de trabalho em processo, uma nova parte, “Orixás”. São três entidades do panteão afro-brasileiro trazidas em cena (LOBO, s/d b):

Ogum: Orixá do trabalho

Iansã: Vento

Xangô: principal orixá da missa

Justiça

A libertação começa a aparecer como possibilidade.

O ataque no primeiro plano e a entrada de outros instrumentos que, num toque de Ogum, seguido pelo toque de Iansã e depois pelo toque de Xangô demarcam um momento ritual que foge do plano inicial, católico, da Missa dos Quilombos, transpondo a inculturação e sendo expandido enquanto interculturalidade. Os orixás são assim descritos através das “roupas” (LOBO, s/d b):

Orixás no mundo do trabalho. Não existiam “roupas de Orixás”, mas sim roupas do mundo do trabalho que remetem a certos orixás. As roupas são mais orgânicas (palhas, cores mais orgânicas, madeira, etc). essa mudança de roupa é um dos elementos fundamentais para lembrar a 1ª parte e começar a 2ª parte.

As cabeças cobertas<sup>298</sup>.

Os “objetos de cena” são assim descritos (LOBO, s/d b):

Facão	Ogum
Machete	Ogum
Palha	Iansã
Pá	Iansã
	Xangô
Pau de maculelê	Xangô
Paus de maculelê	

Consta no PEst (LOBO, s/d b):

---

<sup>298</sup> De Iansã.

O espaço é todo utilizado nesta cena: a parte superior do praticável, a parte inferior, as duas laterais, a frente e a parte de trás. Na entrada o espaço aparece de uma forma nova para o espectador, principalmente por causa da luz (fria) e pelo fato de que pela primeira vez apresentamos vários solos. A relação entre ator X espaço se transforma. Os espaços aparecem mais amplos, mais livres, os sujeitos ganham destaque inesperado, os corpos são aumentados.

O espaço aparece de uma maneira menos opressiva com muitas possibilidades.

Os orixás exploram o espaço de uma forma diferenciada. Ogum surge poderoso em cima do praticável e o 2º Ogum na Oficina e nas laterais. A cena se amplia muito com a entrada da Paula [Ogum]. As duas Iansãs criam uma grande diagonal (Patrícia na ponta, Tuca na lateral esquerda) criando uma forte linha de força. Quando as Iansãs dançam, transforma-se a lógica do que está no alto e do que está embaixo. A entrada de Xangô (Fábio e Forró) também estabelece uma linha de força nova, um entrando de cada lado.

E na entrada do “corpo de baile” que a cena continua a se transformar (...). Todos numa única fila num espaço distante amplificam o espaço e aumentam fortemente a tensão da cena. É a VÉSPERA DA BATALHA.

As “palavras” (LOBO, s/d b) luta, verdade, libertação, esperança, boa nova, evangelho, irmãos, batalha marcam toda a movimentação cênica, a tensão já fortemente presente pelo uso do espaço (conflito de planos), pelo corpo dos atores prontos para a luta e pelos objetos de cena. As seguintes frases manuscritas correlatas a “Aleluia” aparecem no LDir (LOBO, s/d a):

“na luta do Povo a Páscoa dos filhos”

“nenhum poder nos calará”

O “espaço” (LOBO, s/d b):

Novamente nos restringimos a dois espaços: 1) A parte interior do praticável e 2) a parte posterior do praticável.

1) A parte interior é um contraponto, a ação principal se desenrola na parte superior, entretanto, os cantores solistas se situa na

parte inferior misturados com as máquinas, o espectador precisa procurar o solista, não o vê facilmente.

- 2) Na parte superior temos claramente uma imagem da Santa Ceia: no centro – destacado por uma forte luz bastante angulada um homem com blusa, túnica e turbante na cabeça. A sua direita 6 pessoas e à sua esquerda 6 pessoas. A alusão aos 12 apóstolos é clara – num quase semicírculo - (arco).

O contraste das máquinas e homens da parte inferior formando concretamente o mundo do trabalho com o espaço mítico que se cria na parte superior cria um forte CONFLITO DE PLANOS. E também de conceitos.

Os músicos também antevistos no fundo, reforçam este conflito de planos.

O praticável se transforma num novo espaço. O espaço da memória, do imaginário, da luta e da esperança.

Esta transformação simbólica é muito importante. Alguma coisa mudou.

O espectador continua vendo um espaço muito concreto, mas começa a perceber outras dimensões possíveis.

A memória não vive o passado, mas o reconstrói<sup>299</sup> na roupagem de sua atualidade, a “memória perigosa” é revisitada pelo grito de louvor e alegria, nos “apontamentos” (LOBO, s/d b):

“A teologia volta a descobrir a memória perigosa de Jesus de Nazaré” Boff

“A palavra é o primeiro instrumento de libertação”

“Não há militância sem paixão nem mística”

Da militância e da prontidão para a batalha, os frutos da caminhada vão compor a próxima cena, o “Ofertório”, fazendo aparecer o conceito de “catedral laica”.

---

<sup>299</sup> Maurice Halbwachs (1925)



Figura 34 Imagens A e B – Do “Ofertório”

Fonte: Companhia Ensaio Aberto.

O turbulo incensa todo o espaço e as pessoas, mudando o sentido de localização, o lugar é ritualizado [Figura 34]. As doações são oferecidas diante das pessoas ali na frente dos atores, que se oferece a Olorum e a plateia vê o elenco em toda a performance ritual depositar seus votos aos seus pés, deslocando ou ampliando o sentido de divindade, de sujeito, ao lugar onde estão as pessoas (LOBO, s/d b):

É a cena em que mais se usam “objetos de cena”. Cada ator usa “um”. Os objetos trazidos e ofertados por cada um traduzem a inserção de cada ator/personagem no processo de produção. Grosso modo pode-se dividir em três grupos:

- 1) Os objetos ligados à terra/ campo;
- 2) Os objetos ligados à indústria/ cidade;
- 3) Os objetos rituais.

Dos objetos:

- 1) Cana-de-açúcar, banana, foice, enxada, machete, cestos, picareta, pilão, saco 50kg, esteira, cabaça;
- 2) Capacetes, óculos, máscaras, saco 50kg;
- 3) Turibulo, espadas, incenso, pipoca.

Além dos objetos, propriamente ditos os atores ofertavam também o seu trabalho, o seu corpo, e a sua voz, se tornando assim objetos nas mãos dos sujeitos (sujeito-objeto).

Os atores ofertam a si mesmos.

Roupas (LOBO, s/d b):

Esta é uma das cenas onde mais claramente aparecem divisões fundamentais de figurino:

- 1) Campo/ cidade
- 2) Agricultura/ indústria
- 3) Ocidente X oriente;
- 4) Precariedade X especialização

Apontamentos (LOBO, s/d b):

Os objetos de cena ofertados no chão presente ao místico também criam uma linha de força, que estará presente até o fim do espetáculo, em diálogo com outras cenas. Se delimita um território.

Ao tempo que se executa a oferenda coletiva, o elemento “comuna” é evidenciado enquanto quilombo, na condição de “discurso a serviço” tanto em nível de possibilitar comunhão e partilha, quanto em nível de ação política organizada de grupos subalternizado. Organização e, por conseguinte, articulação, motes da TdL, a fim de aproximar os rituais de suas realidades sociais locais, entre os polos distantes de eficácia e de entretenimento, como salienta Schechner (2010, p.84), tal drama social tornado drama estético, visa contaminar práticas comunitárias<sup>300</sup>.

A “teologia pé no chão” (LOBO, s/d b) se faz disruptiva, e desloca a divindade para ser-com e entre os humanos, justapondo seu lugar no Ofertório [Figura34], as oferendas são postas como monumento e documento públicos, qual fruto do trabalho e liberdade, à condição de coisa pública, de co-participação. Finalizam-se as ofertas doando os 12 capacetes, a “cabeça cortada do negro Zumbi”. Sambando se retiram, cedendo lugar à próxima cena.



Figura 35 – Da teologia pé no chão.

Fonte: Companhia Ensaio Aberto.

A ideia de contrastes perpassa também a condição encruzilhada de sabedorias<sup>301</sup>, além do saber técnico requerido pela produção do capital, a possibilidade de construir histórias de luta, de superações, do atravessar a escuridão. Os objetos de cena (LOBO, s/d b) são cajados, foice, enxada. A relação sujeito-objeto que se busca veicular com a ideia de “construtores do Reino” (LOBO, s/d b). Salienta o diretor que

---

<sup>300</sup> A condição de contágio tomo com base em Artaud (1985), interpreto aqui no sentido de empestamento, de contaminar a outrem. O poder estabelecido hegemonicamente toma tal condição de empestamento para promover suas batalhas materiais e simbólicas.

<sup>301</sup> Conforme escreveu Leda Maria Martins, “os africanos não viajaram sós” e, neste percurso diaspórico, as estratégias de sobrevivência permitiram alianças plurais, reatualizações, e é por “via dessas encruzilhadas que também se tece a identidade afro-brasileira” (1997, p.25-26).

(LOBO, s/d b): “É fundamental que os atores apareçam como sujeitos de sua própria história”.

Instaura-se na montagem a “Passagem 3 — Pai Nosso”. No item “iluminação” (LOBO, s/d b), é sinalizado:

Logo após “O Senhor é Santo” todas as luzes se apagam, ficando acesas apenas as lanternas de cabeça (7) e todos os acessos do praticável iluminados por refletores elipsoidais brancos e pinados, delimitando claramente o campo. Os caminhos são iluminados. Muitos caminhos. As lanternas cantam no ar os fachos luminosos criando encruzilhadas, muitas possibilidades. Na imensidão do Armazém os fachos luminosos se perdiam no ar ampliando os espaços do possível. Nesse ponto a luz – extremamente objetiva – deixava antever o subjetivo.

As lâmpadas que reproduzem o raio divino da Idade Média, entretanto não vemos um raio divino e sim sete, e são os homens que apontam os caminhos, na Terra.

Estão acesos ainda os fresnéis invertidos, iluminando suavemente (45%) o chão industrial do praticável.

A luminária de operário também permanece acesa, aumentando a sensação de vigília.

No Armazém as cumeeiras acesas traziam a CATEDRAL LAICA.

Voltam as sirenes ao término da cantoria e entram sons de cordas, basicamente violão, e ouve-se o Pai Nosso (COMPANHIA ENSAIO ABERTO, 2011, p.8)<sup>302</sup>:

Pai nosso que não estais aqui  
Sacrificado é o vosso povo  
Humilhados e ofendidos são os nossos homens  
Deserdados e famintos são os nossos filhos  
Feridos e estéreis são os nossos ventres  
Aqui, na Terra  
O pão nosso de cada dia  
A alegria nossa de cada dia  
O amor nosso de cada dia  
O trabalho nosso de cada dia  
Venham a nós, voltem a nós  
De trem, de carro ou navio

---

<sup>302</sup> Autoria de Fernando Brant, ainda proibida sua gravação em disco – LP/CD.

Não nos deixeis cair em lamentação

Mas livrai-nos desse vazio

Se em nome da “teologia do cativo” se fez do “Pai Nosso” uma ideia de Providência, para a qual a condição dos colonizados e de escravizados se mantém subalterna, neste espaço da usina surgem as conhecidas palavras desta oração, que, segundo se registra no PEst, “som” (LOBO, s/d b):

Entretanto o sentido do conhecido Pai Nosso é imediatamente subvertido pelo “que não estais aqui”. O conhecido se torna imediatamente não reconhecido, por isso o espectador ouve com tanta atenção uma oração que o Senhor não nos ensinou.

O conflito entre o terreno e o etéreo é muito forte e presente. Os verbos da oração são todos usados para iluminar a vida dos homens.

Todas as vestes assumem um tom de prata, e sobre os “objetos de cena” (LOBO, s/d b), informa-se:

As lanternas são fundamentais, quase protagonizando a cena. São objetos concretos fixados na cabeça dos atores, mas ao mesmo tempo são simbólicos e dramáticos.

Os cajados aparecem, apesar do escuro, auxiliando homens na difícil caminhada. Parece que eles nos ajudam a ver o tempo e o próprio caminho.

O “som” que estivera calmo no “Pai Nosso” (LOBO, s/d b), na sequência, os tambores incidem anunciando outro momento, a “Cena 7 – Rito de Paz”:

Em unísono o coro ataca. Mais do que em qualquer outra cena, o coro tem papel de destaque. O sujeito coletivo capaz de cantar a nova festa. A contradição entre a paz que o povo fará e a abolição da paz da abolição, tornam a música tensa, embora alegre. A forma *staccato* que os atores usam para cantar, destaca as interrupções da melodia. As lacunas revelam o que ainda falta ser feito: a paz que o povo fará, mas ainda não fez.

A condição de “vai ser abolida a paz da abolição” é capaz de traduzir o percurso e a insubordinação que marcam a própria Missa dos Quilombos, que rompe o consentimento e conformidade passivos

impostos pelo quadro hegemônico<sup>303</sup> da “democracia racial” e da hierarquia romana, transpõe sanções e coerção infligidas aos seus autores e aliados, pois, como desvelara James Scott (1985, p.338) sobre hegemonia: ideologia “compartilhada” de modo algum é uma garantia de consentimento ou harmonia.

Dos “objetos de cena” (LOBO, s/d b), um cajado e os corpos dos sujeitos que estão de prontidão para ir à luta: “vou ao combate armado com as humilhações da minha própria vida”, como foi verbalizado em ensaio à construção da cena.

Na condição de “discurso a serviço” são evidenciados os termos “favelas, senzalas, quilombos”, numa perspectiva de prontidão à luta, como potenciais células de comuna, como autônoma “recusa combativa”.

Das vestes e apontamentos, o momento que mais aparece a roupa, e as cicatrizes da segunda pele aparecem nas roupas e nos corpos de todos (LOBO, s/d b):

É o momento onde a vivência dos figurinos grita. Todos os figurinos têm história. O encarnado da blusa da esquerda com a barra da saia da terceira, os tons esverdeados e o azul das outras roupas, assim como os vários tons de pele. É a menor cena do espetáculo.

A “Passagem 4 – Canos”, apenas a marcação no LDir (LOBO, s/d a): “procissão, andores, carregando canos”. Movimento protagonizado por seis atrizes em vestes em tons terra [Figura 36A] e vermelhos, baseado em fotografia de Sebastião Salgado [Figura 37]. A iluminação vai da penumbra a um breve amanhecer. Este movimento traz uma aparente quebra, porém reforça a condição do trabalho “subterrâneo” de se preparar para a luta, e o “andar” como cultivo de ressurreição.



Figura 36 Imagens A e B – Dos “Canos”.

Fonte: Companhia Ensaio Aberto.

---

<sup>303</sup> James C Scott traz uma reflexão sobre “hegemonia”, de que: “Para os meus propósitos, a implicação crítica da hegemonia é que a dominação de classe é efetuada não tanto por sanções e coerção como pelo consentimento e conformidade passiva de classes subalternas” (1985, p.316).



Figura 37 – De imagem inspiradora dos “Canos”.

Fonte: Sebastião Salgado (1996, p.380-381)

A condição de comuna e comunhão partilhada no “pão de cada dia” faz comungar a utopia do porvir. James Scott (1985, p.332) auxilia na reflexão, por considerar que tais movimentos são muitas vezes estreitamente ligados às reversões, não são facilmente descartados como sendo rituais vazios, dadas suas consequências práticas para o controle político:

A visão radical contida em ideologias milenares e utópicas pode ser melhor entendida como uma negação do padrão existente de exploração e degradação do status como ela é vivida. Correndo o risco de generalização excessiva, pode-se dizer que este simbolismo reflexivo muitas vezes implica uma sociedade fraterna em que não haverá rico ou pobre e não há distinções de classificação (salvo aqueles entre crentes e não crentes).

Se, enquanto figura mítica Jesus se confirmaria como “O Cristo”, e como homem se tornaria referência de acolhimento e persistência, ambas categorias, crística e humana, são referenciadas na “Opção preferencial pelos pobres”, porém diferente da institucionalização cristã, e de sua empresa colonial e salvacionista, obra paulina na efetivação de igrejas, o cristianismo historicamente tem se imposto hegemonicamente como colonialista, opressor, excludente. Daí emerge “o fracassado Jesus de Nazaré”.

A condição mística de Jesus se faz com a condição hiperdulia, a qual é construída como sentido mariano, a mulher a parir a nova humanidade e a educá-la no convívio entre seus iguais. A imagem é composta por todo o elenco com velas acesas, todas acima das cabeças, permanecem os atores e atrizes com suas velas acesas, começam a sair quando se fala “não recuaremos”; resta uma atriz com sua filha à mão, declama este

texto que não consta na Missa inicial. No Caderno de Apoio (COMPANHIA ENSAIO ABERTO, 2011, p.9):

Todas temos origem humilde.

Muitas de nós gostaríamos de ter podido sentar nos bancos de escola e assim entender melhor o mundo em que vivemos.

Não nos foi dado esse direito.

Em nosso país leis são justiça para os ricos e punição para os pobres.

Parecem não ter alma. Parecem não ter carne. Preocupação social.

Sabem os senhores, quantas crianças estão em nosso meio?

Sabem o que fazíamos antes de conseguirmos abrigo e sonhos aqui embaixo de lonas pretas? Sabem da fome?

Sabem do choro de nossas crianças, frente às ameaças de violência?

Sabem da dor de ver os nossos filhos pisoteados, feridos à bala, mortos, como as mães de nossos companheiros de Eldorado de Carajás?

Sabem os senhores o que é dor?

Devem saber. Devem saber do riso e da fatura.

Devem saber do dormir sem choro de criança com fome.

Com a humildade que temos, mas com a coragem que aprendemos, nós lhe dizemos: não recuaremos um passo da decisão de lutar pela terra.

A justiça pra nós é aquela que reparte o pão, que reparte a riqueza, que só pode ser reconhecida como o fruto do trabalho, da vida.

Após 500 anos de escravidão e opressão de exclusão e ignorância.

De pobreza e miséria, chegou o tempo de repartir, chegou o tempo da nossa justiça, que, pra muitos, pode não ser legal, mas que não há um jurista no mundo que nos diga que não seja legítima.

Não queremos enfrentar armas, animais e homens. Nem homens, animais e armas. Mas nós os enfrentaremos.

E voltaremos de novo. E cem vezes. E duzentas vezes.

Porque os corpos podem ser destruídos pela violência da polícia.

Mas os sonhos nem a mais potente arma poderá destruir.

Nós somos aquelas que parimos mais que filhos.

Parimos os homens do futuro.

Nossos filhos serão educados sobre nossas terras libertas ou aqui, debaixo de nossas lonas pretas. Aprenderão a ler, a escrever, coisa que muitos dos nossos não podem fazer.

Viverão para entender das leis. Para mudá-las.

Para fazê-las de novo, a partir das necessidades do nosso povo.

Carta Aberta das Mães Sem Terra

A última vela é apagada quando se fala “o tempo da nossa justiça”. Os cortes da marcação cênica serão mais sutis a partir da “Ladainha”, passando pelas mães sem-terra, as marcações adentram a “Louvação à Mariama” (LOBO, s/d b), à divindade em seu feminino, a divinização ou o reconhecimento das relações comunitárias incorporadas nas redes femininas, nas “comadres de tantas”, no acudir como condição feminina e mariana. O sentido de piedade que aflui na hiperdulia da “Cena 10 – Mariama”, é o poder insurrecional para além da maternidade e do parentesco, porém como possibilidade de reconhecimento de si e do Outro, como referencial de uma pedagogia do cotidiano que seja libertadora<sup>304</sup>.

Mais que qualquer parte desta cantata, a “Louvação à Mariama” é marcada pela idéia de uma reversão das fortunas, de um mundo virado de cabeça para baixo, da convicção de que é vez dos oprimidos de ter poder e riqueza, e a insistência repetida na leitura do mundo em seu favor, acreditando em sua emancipação iminente, tem uma semelhança familiar inconfundível às expectativas dos despojados e estigmatizados<sup>305</sup>.

A “Marcha Final” é trazida no Caderno de Apoio com um pensamento de Paulo Freire, para além de trecho do texto base. A mística a se alimentar pelos caminhos da memória apontados nas lutas sociais, e a educação e a organização como ferramentas vitais a este e neste processo, cujo sentido de profecia e rebelião se inscreve ao longo da

---

<sup>304</sup> Para pensar a “práxis libertadora” em Paulo Freire (1989a; 1989b; 1985) e a “pedagogia do cotidiano” em Luis Eduardo Primo Rivas (2005).

<sup>305</sup> Tomo como referência “os profetas da renovação” de James C Scott (2009) para pensar este canto e sua evocação.

Missa, nas palavras de James C Scott<sup>306</sup>: os oprimidos semo menor interesseem manter aatual distribuição destatus e riqueza, e, potencialmente, mais a ganhar comuma reorganizaçãoradicalda ordem social; mais cedo oumais tardesurgiriaalgumtremendoherói ou deus queiria colocaros seus seguidoresna posição querealmente merecemeste mundo.

Ao fim todos estão de mãos dadas e elevam-nas, o mesmo movimento é percebido na plateia que, contaminada pelo evento, está de pé com as mãos dadas e erguidas. Encerrara-se a montagem e os atores correm atravessando a plateia. Terminado espetáculo, o elenco estará do outro lado do Armazém na possibilidade de dialogar com o público.

A diversidade humana ali representada pelos atores e atrizes, ainda em suas vestes cênicas, numa possibilidade de dialogar com outra diversidade humana, que ali assistiu ao espetáculo sinaliza possibilidades de convivência no respeito às diversidades. A Missa dos Quilombos traz vozes que ecoam e que, através delas e desde elas, lançam mão de eventos significantes desta história para encruziilhar histórias, como diz Casaldáliga<sup>307</sup> “possibilitar surgimento, a reivindicação, a presença”.

Diz Luiz Lobo que a Missa dos Quilombos canta os novos Quilombos, deslocado em novas formas de resistência, as novas utopias, a esperança de um mundo mais justo e fraterno, a fé na periferia do mundo, a memória subversiva de Jesus de Nazaré, e nossos cúmplices são os negros de todas as raças: “Contamos e cantamos poeticamente essa história, e também pedimos igualdade e justiça social, clamando e louvando ao Deus de todas as línguas e de todos os povos”<sup>308</sup>. O quilombo como possibilidade fraterna e comunitária, de valor, se deslocara do seu referencial colonial para uma condição de ícone dos oprimidos que buscam superar a opressão, mantendo seu valor histórico, a alimentar sonhos de liberdade, equidade, fraternidade.

---

<sup>306</sup> James C Scott (2009, p.297-298).

<sup>307</sup> Vídeo: A missa dos quilombos (2006).

<sup>308</sup> Companhia Ensaio Aberto: Caderno de apoio, dezembro de 2011, p.3.



309

Num país ainda em sombras  
Meu ofício sobre a terra  
É ressuscitar os mortos  
E apontar a cara dos assassinos (Pedro Tierra)<sup>310</sup>

#### **Capítulo IV – Do quilombo enquanto banzos e sombras moventes.**

Neste capítulo busco pensar interlocuções entre as montagens da Missa e, para tal, trago duas palavras para abalizar esta reflexão: banzos e sombras. Para compor este itinerário busco pensar a partir destas palavras matrizes, das quais decorre o perigo negro e a movente memória perigosa. Nesta linha de pensamento emerge a auto-absolvição em questão, a relação da aparência pública contida nos discursos compondo um contexto que não é apenas um arranjo cênico, nem relações de causa e efeito puramente unívocas, mas intrincada trama de relações, interações que contêm necessidade social como condição educadora a cultivar um estado de luta capaz de modificar o que está estabelecido.

Comumente nos referimos à palavra “banzo” pelo que o conhecimento popular remete ao escravismo colonial como nostalgia, melancolia, saudade de sua terra natal, sentimento este que caracterizou uma recusa

---

<sup>309</sup> Adinkra “Sesa wo suban”: “alterar ou transformar sua personagem”, traduz-se como símbolo da transformação da vida; combina dois símbolos adinkra separados, a “estrela da manhã”, que pode significar um novocomeço para o dia, colocado dentro da “roda”, o que representa a rotação ou movimento independente.

<sup>310</sup> Escrita ao estilo pichação numa das celas na Exposição *O Golpe 50 Anos Depois: Memória, Verdade e Justiça* – realizada pela Comissão de Anistia do Ministério da Justiça e o Instituto Ensaio Aberto, já referida nesta tese.

à condição de escravaria, no qual o escravizado se recusava viver, se recusava alimentar-se.

Entretanto, além de apreciar esta acepção de “banzo”, pondero também desde o idioma kimbundo (CHATELAIN, 1888), de onde, talvez, tenha chegado a nós, e que amplia sua rede de significados correlacionando termos como pensar, meditar, cogitar, raciocinar, consideração e também aldeia, vila, estio, correia. Assis Júnior cita em seu dicionário (s/d: p.303): contristação, tristeza, atitude de pensativa de quem tem pena. O banzo, como efeito da escravidão, foi uma das formas de resistência de negros ao cativo.

A relação “naturalizada” que se estabeleceu entre as palavras banzo e negros, em referência ao período colonial, cabe chamar a atenção que, “negro” não abrangeu apenas os africanos, mas incluiu na sua formulação outras subalternidades, outras periferias, inclusive os “negros da terra”<sup>311</sup>.

A condição social da laia de negros abarcou os descendentes afroameríndios, ainda que nominados de modos vários, são, para o sistema colonialista, a “humanidade inviável”<sup>312</sup> de tempos coloniais, são frutos de cruzamentos, eles são híbridos, hibridez que à época significava degenerescência.

Animalizados, maus, demoníacos, as classes subalternas compunham o sentido de desvalor associado aos termos “negro” e “escravo”. A narrativa de Gomes Eanes de Zurara<sup>313</sup>, cronista que, em 1444, registrou a chegada “do primeiro e numeroso contingente de escravos” a Lisboa reflete este desvalor arraigado à mentalidade que atravessa o atlântico a usar como mão-de-obra a diáspora africana, justificando com base num discurso de salvação e de progresso e civilização:

Que as vítimas da inaudita violência deveriam alegrar-se pela sua sorte. De fato a escravidão a que estavam submetidas era temporânea, passageira, bem pouca coisa em comparação com os benefícios que seriam feitos a suas almas, pois mediante o batismo se abriam para elas as portas dos céus.

(...) era hũa maravilhosa de veer, começa o cronista, aqueles cativos postos juntos no campo.

---

<sup>311</sup> Referência que adoto a partir de John Manuel Monteiro: “negros da terra” (1999).

<sup>312</sup> Segundo Laura de Mello e Souza (p.371-372) a “humanidade inviável” foi inicialmente um conceito aplicado aos índios, posteriormente aos negros, estendendo-se, por fim, aos demais colonos, representando a infernalização da colônia.

<sup>313</sup> Nos escritos de Hofbauer (2006, p.75-79) o mesmo aparece como Domingos Eanes Azurara.

Havia alguns de razoada brancura, fremosos e apostos, e outros menos brancos, quase pardos, e os últimos, enfim, tão negros e desafeiçoados, nas caras como nos corpos, que casy parecia, aos homeês que os esguardavam, que viam as imagens do hemisfério mais baixo. Qual seria o coração, interroga o cronista, por duro que seer podesse, que não fosse tomado de piedoso sentimento ante aquele quadro? Estes conservavam os rostos baixos e lavados em lágrimas. Aqueles, os levantavam para o céu, firmando nele os olhos, bradando em altas vozes, como que para pedir socorro ao pai da natureza. Viam-se alguns cativos ferir a cara com as próprias mãos, enquanto outros faziam suas lamentações em forma de canto, segundo o costume de sua terra, e embora sua linguagem não fosse compreendida, bem correspondya ao grao de sua tristeza. A cena cresce de força quando se procede à repartição dos escravos (...).

O quadro esboçado por Zurara, com a indecisão do autor balançando entre os sentimentos de piedade humana e a lógica inexorável de uma ideologia segundo a qual os sofrimentos físicos dos escravos seriam uma fonte de inestimáveis vantagens espirituais, é um caso bastante eloqüente e põe em evidência o grau de insensibilidade e indiferença com que, na opinião pública do tempo, era considerado o doloroso fenômeno da escravidão africana, uma das manchas mais horrendas da história civil e religiosa da era moderna.

Os promotores e responsáveis diretos do tráfico de escravos acreditavam que podiam exercer seu ofício sem escrúpulos ou traumas de consciência, como se se tratasse de uma atividade plenamente lícita, a ponto de ser colocada sob o patrocínio celeste. (REGNI, 1988, p.258-259)

Percebe-se na sua narrativa que, à medida que escurece a gradação cromática da pele, desumaniza-se, mas tais categorias se fundem, se entrecruzam no ser africano, ser negro e ser desafeiçoado, o *corpus* cultural dominante se apresenta na condição de despersonalizar o Outro,

torná-lo avesso<sup>314</sup>, são escravos, peças, e a condição depreciativa irá ser reproduzida na construção e edificação do Brasil.

Pontua Alex Ratts (2010, p.311) que, onde houve escravidão de africanos e seus descendentes, houve a formação de quilombos, “onde houve escravidão houve resistência” (REIS; GOMES, 1996, p.9; RATTTS, 2010, p.311). Andreas Hofbauer (2006, p.55) caracteriza uma comunidade “*maroon*” – comunidade protegida, autossuficiente de escravos *zanj*, africanos de pele escura, fugidos – e laços de solidariedade entre os escravos rebeldes, ao sul de Basra, atual Iraque, no século VII; de Alex Ratts (2010, p.311) acrescento: o termo *marron* e também *cimarrónes*, além de *palenques*, *cumbes*, atualmente em vigor em países do Caribe e América do Sul, mais que variações semânticas, guardam semelhanças, embora resguardem traços de sua historicidade.

Mencionou o bispo Pedro Casaldáliga que, historicamente se constituiu o imaginário correlato a quilombo com base na ideia de “perigo negro”, o medo das sublevações, o medo das classes perigosas.

O “imaginário do medo”<sup>315</sup> fora instituído na construção da ideia de ordem nacional, que, tanto serviu de mote para convencer sobre as vantagens da abolição em nome do progresso, quanto serviu de justificativa para conter e disciplinar as classes perigosas. Porém no caso de escravos, salienta Manuela Carneiro da Cunha (2012), o Estado era circunspecto nas suas intervenções, devido o direito de propriedade, mesmo em casos de segurança pública, contudo, aos libertos não se tinha tal embaraço, a exemplo do tratamento diferencial dado aos conjurados da Revolta dos Alfaiates, na Bahia, em 1789.

Ecoava o pesadelo das elites na indagação do parlamentar Paula e Souza à Assembleia Legislativa, na sessão do dia 15/09/1830: “dois milhões de escravos, todos ou quase todos capazes de pegarem em armas! Quem senão o terror da morte fará conter esta gente imoral nos seus limites?” (SANTOS, 2010, p.1).

Segundo André Carlos dos Santos (2010) e Marilene Rosa Nogueira da Silva (1988) a insurreição das Carrancas em Minas Gerais, de 1833, e a revolta dos Malês em Salvador, Bahia, ocorrida em 1835, por exemplo, serviriam de mote às elites de então para conceberem a Lei nº4, de 10 de

---

<sup>314</sup> Leda Maria Martins (1995, p.36-39) num contexto de reflexão sobre o Brasil, pontua sobre como o ‘signo negro’ está intimamente demarcado pelo discurso do poder como valor depreciativo, e tal saber é veiculado na linguagem cotidiana, internalizado na práxis social.

<sup>315</sup> Flora Süssekind é citada por João José Reis (2008, p.148), a partir do que ela chamou de “imaginário do medo”, que se fundamentava nas artes de amansar senhores e feitores. Por sua vez, correlaciono à análise de Anne McClintock (2010) que utiliza da institucionalização do medo como dispositivo para discriminar e criminalizar as classes perigosas.

junho de 1835, punindo, com o rigor da “pena de morte aos escravos que matassem ou ferissem gravemente a seus senhores, ou a alguém de sua família, ou ainda a feitores e administradores”<sup>316</sup>.

Frederico Leopoldo Cesar Burlamaqui – que fora vice-presidente da “Sociedade contra o Tráfico de Africanos, e Promotora da Colonização e Civilização dos Indígenas” e membro da “Sociedade Defensora da Liberdade e Independencia Nacional” - (BURLAMAQUI, 1837, p.94) interpretava à época que havia “barreiras indestrutíveis” e no projeto de construção nacional se indagava sobre a convivência: “convirá que fique no paiz huma tão grande população de libertos, de raça absolutamente diversa da que a dominou?”; sobre o progresso: “poderá prosperar e mesmo existir huma Nação, composta de raças estranha e que de nenhuma sorte podem ter ligação?”; e sobre a memória perigosa: “não haverá grandes perigos a temer para o futuro, se as antigas tyranias forem recordadas, se os libertos preferirem a gente da sua raça a qualquer outra, como he natural?”. Burlamaqui salientara para “os grandes malles que causa huma grande população desempregada” (1837, p.134):

Considere-se a que vicios senão acha entregue nossa população proletária; vicios que lhe hão sido communicados pelos escravos, e pela forçada inação a que tem condemnado tres seculos d’erros, d’ egoísmo e desmase-o. estes vicios tem crescido com o augmento da mesma classe, e basta citar o torpe vicio da embriaguez, hoje tão geral quanto era raro antigamente, e que mesmo se vai communicando a classes mais elevadas.

Ou, a pergunta de Célia Maria Marinho Azevedo: “o que fazer com o negro após a ruptura da polaridade senhor-escravo, presente em todas as dimensões da sociedade?” (AZEVEDO, 2004, p.27). Fora construído um estigma no qual o sujeito é “desqualificado de toda aceitação social” (GOFFMAN, 1963, p.10).

Do “perigo negro” movente, das ruínas engolidas pelo processo de povoamento e urbanização, queserviriam de abrigo às populações pobres ou empobrecidas<sup>317</sup>, e, cujo lugar norteava as relações informais entre estes e seu entorno, abrangendo “desde escravos fugitivos, libertos, a brancos com algum problema de ordem legal, e outros” como escreveu Andreilino Campos (2007, p.34). De redutos de negros fugidos,

---

<sup>316</sup> Marlene Rosa Nogueira da Silva (1988, p.97).

<sup>317</sup> Andreilino Campos (2007); João José Reis (2008); Marlene Rosa Nogueira da Silva (1988) e Célia Maria Marinho de Azevedo (2004).

a quilombos rurais, quilombos de serviços, quilombos suburbanos, associados a periferias, a permanência ou remoção das populações mais pobres do espaço urbano reflete a relação entre pobreza e ocupação do espaço onde “ser pobre numa sociedade rica significa ter o status de uma anomalia social” (BAUMAN apud COUTINHO, 2012, p.60-61).

Uma das formas de contenção de tal perigo, segundo Iranilson Oliveira (2005, p.6):

A criação de casas populares foi uma estratégia médico-burguesa que encerrava vários objetivos disciplinares. Além de ser um dispositivo de controle do tempo do trabalhador, é uma estratégia de higienização física e moral aplicada pelo Estado. Objetivando reduzir a insalubridade que o saber higienista percebia no interior dos mucambos, o Estado pretendia, também, que as casas asseadas e ajardinadas das vilas operárias criassem no proletariado o gosto pela intimidade do lar, bem como oferecessem condições para que fosse reproduzido o modelo burguês de família nuclear. Dessa forma, adotando uma postura de “vida regrada”, distante das “tentações nocivas” que as ruas ofereciam (bares, cabarés, jogos), bem como valorizando os conceitos de privacidade e de família celular, o operariado renderia maior produtividade e se tornaria politicamente mais dócil. Nada mais adequado ao anseio burguês em operacionalizar uma normalização social das classes urbanas ditas perigosas.

Maria Anita Sprandel (2004), analisando a construção histórica da categoria pobreza no Brasil, pontua que, tendo sido abolido o sistema escravocrata, com a vigência das instituições liberais republicanas, somadas à industrialização e urbanização do país, a questão racial fora submersa na questão de classe, o que também significou o seu ocultamento, com a justificativa de que teriam levado à proletarianização de amplas parcelas de negros e pardos.

Nas palavras de Florestan Fernandes (apud SPRANDEL, 2004, p.96):

Aos escravos foi concedida uma liberdade teórica, sem qualquer garantia de segurança econômica ou de assistência compulsória; aos seus senhores e ao Estado não foi atribuída nenhuma obrigação com referência às pessoas dos libertos, abandonados à própria sorte daí em diante.

A abolição implicou um campo tenso no qual, ao poder estabelecido, livrar-se do estigma da escravidão implicava não humanizar nem incluir as “peças” agora libertas, de peças se tornariam gente periférica. Foi erigido um pensamento de tolerância racial, um discurso de ausência de conflitos abertos ou permanentes e nos quais a população negra agora tinha na Lei Áurea o reconhecimento do possível débito histórico gerado com a escravidão, se estabelecia uma naturalização do lugar dos negros e dos pobres como “um certo código de decoro” (SPRANDEL, 2004, p.97) associando uma postura naturalista e determinista vinculando fenótipos e heranças genéticas a perfis morais de degenerescência. Vinculada à pobreza e às tensões sociais emergia a questão de classe abrigando a questão racial, pois, como escreveu Octávio Ianni (apud SPRANDEL, 2004, p.124-125):

O camponês e o operário além de serem parte da classe social, tinham cor e diferenciavam-se cultural e regionalmente.

Em muitos casos, o camponês é também negro, mulato, índio ou caboclo. Da mesma forma, o operário e outras categorias de trabalhadores. As várias classes sociais reúnem inclusive as reivindicações de cunho racial, cultural e regional.<sup>318</sup>

A democracia racial e a postura assistencialista daí decorrente demarcam a pobreza como um problema localizado, focalizado, monitorado, passível de controle, entretanto não conseguiram anular as questões étnico-raciais, apesar do estigma territorial e anomalia social, dos processos de higienização social e embelezamento urbano modernizando o país, “numa rede complexa de contradições sociais” como escreveu Ianni (apud SPRANDEL, 2004, p.125).

À população cabia adequar-se à ordem das elites nacionais, do Estado, que fora posta como ordem natural. Ao pardo, parece que cabia assumir o estigma das marcas de herança das classes perigosas, ou transpô-lo exemplarmente como homem de bem, justificando e confirmando o seu enquadramento sob a dominação vigente, embranquecendo; entretanto, percebe-se que tal condição liminar se constituiu, ou tentando se enquadrar no embranquecimento, ou, considerando que a marca estaria inscrita no corpo – social e individual- e estabilizada como categoria

---

<sup>318</sup> Florestan Fernandes (apud SPRANDEL, 2004, p.97) identificara, em idos de 1950, haver “maior concentração de ‘negros e mulatos’ no Nordeste e a concentração de privilégios econômicos, sociais e culturais entre os brancos”.

fechada<sup>319</sup>. O corpo social era subalterno, na categoria “gente de cor”<sup>320</sup> parecia caber toda a gente mulata, negra, parda, morena na tensão de estar à margem “nas fronteiras morais, driblando o proibido e expandindo o permitido” (BARBOSA, 2010, p.160).

O dilema de classificação racial iria perdurar inclusive nas investigações acadêmicas quando do Projeto da UNESCO na América Latina que viria a examinar os fatores responsáveis por relações raciais harmoniosas nos anos 1950 (MAIO, 1999), representava um problema a inserção dos negros na sociedade brasileira. Se o ideário hegemônico buscava o reforço à nacionalidade brasileira, havia problemas de ascensão, mobilidade e tensões sociais apontados por estudos.

À resistência popular e negra, formas de organização adquiriam papel ideológico de transformação social. Saliento a criação da Frente Negra Brasileira na década de 1930, apesar do banimento da Frente Negra, com a implantação do Estado Novo, os clubes sociais e associações cívicas, clubes de mães e grêmios recreativos continuaram a se organizar, forneceriam material para a ficção participativa e reação às formas de opressão, como escreveu Beatriz do Nascimento (2008, p.87), “confundindo num bom sentido o território palmarino com a esperança de um Brasil mais justo em que houvesse liberdade, união e igualdade”. Nos anos 1940 a construção do Teatro Experimental do Negro (TEN), dirigido por Abdias do Nascimento, seguiria proporcionando visibilidade à luta antirracista num cenário de articulações, protagonismos e denúncia das desigualdades raciais no Brasil. Basicamente as organizações negras pleiteavam campanhas educacionais, que, de acordo Ana Amélia da Silva (2003) a meta principal era a integração do negro na sociedade através da ascensão social e intelectual, a fim de permitir sua inclusão social através dos bancos escolares.

Segundo Abdias do Nascimento (1968), o TEN se constituía num grupo teatral aberto ao protagonismo do negro, onde ele ascendesse da condição adjetiva e folclórica para a de sujeito e herói das histórias que representasse, às estas preocupações iniciais, outras se juntaram tornando o projeto mais profundo e complexo a refletir e buscar interferir na vida brasileira que seguia excluindo o negro de seu centro vital. Abdias escreveu que a influência e missão revolucionária do TEN e para tratar com esta “deformação da realidade” (1968, p. 195) se impunha um conhecimento prévio desta realidade:

---

<sup>319</sup> (HALL, 2003; HOFBAUER, 2006)

<sup>320</sup> (MAIO apud HOFBAUER, 2006, p.280)

Engajado a esses propósitos foi que surgiu o TEN que fundamentalmente propunha-se a resgatar, no Brasil, os valores da cultura negro-africana degradados e negados pela violência da cultura branco-européia, propunha-se a valorização social do negro através da educação, da cultura e da arte. Teríamos que agir urgentemente em duas frentes: promover, de um lado, a denúncia dos equívocos e da alienação dos estudos sobre o afrobrasileiro, e fazer com que o próprio negro tomasse consciência da situação objetiva em que se achava inserido.

De acordo com Joselina da Silva (2003, p. 219) lutavam [os integrantes do TEN] também pelo ‘alevramento moral da gente negra’ que pode ser traduzido como medidas que objetivavam à ascensão social e à destruição do mito de inferioridade racial. De acordo com Abdias do Nascimento (1968, p.199):

Num só tempo o TEN alfabetizava seus primeiros elementos – recrutados entre operários, empregadas domésticas, favelados sem profissão definida, modestos funcionários públicos – e oferecia-lhes uma nova atitude, um critério próprio que o habilitava também a ver, enxergar o espaço que ocupava, inclusive o grupo afro-brasileiro, no contexto nacional.

Com o golpe militar de 1964 e à efetivação do AI5<sup>321</sup>, comentara Abdias do Nascimento (SEMOG; NASCIMENTO, 2006) que a questão racial virou assunto de segurança nacional, sua discussão era proibida<sup>322</sup>; o mesmo autor chama a atenção ao fato de que devido seu engajamento em prol da comunidade negra, ele sempre foi tratado pelos comunistas como um divisionista, ou mesmo um reacionário e reforça que houve uma limitação dos comunistas em compreender a mazela que é o racismo e a discriminação da sociedade e Estado brasileiros contra o negro.

---

<sup>321</sup>OAtto Institucional nº5 instituído em 13 de dezembro de 1968 pelo presidente Costa e Silva em aquiescência do Conselho de Segurança Nacional, teve como redator e locutor o “jurista de exceção”, o então Ministro da Justiça, professor de Direito, Luís Antônio da Gama e Silva.

<sup>322</sup>Entretanto na mesma fonte verifica-se: “no dia 10 de março de 1969, o governo do general Médici proibiu a publicação de notícias sobre índios, esquadrão da morte, guerrilha, movimento negro e discriminação racial” (2006, p.165). Saliento que Médici foi Presidente do Brasil entre 30 de outubro de 1969 e 15 de março de 1974, conhecido como “anos de chumbo”; e informo que, no Decreto-Lei correspondente a esta data, não localizei os elementos mencionados por Abdias.

A ideia de cultura negra oficialmente estaria atrelada à concepção de "cultura legítima" elaborada oficialmente pelo Conselho Federal de Cultura (CFC)<sup>323</sup> em 1973 e sua reverência ao passado, legitimado num viés conservador propício ao regime militar e transformado em "tradição", em continuidade com as raízes de um pensamento já estabelecido sobre a cultura nacional, principalmente nos anos do Estado Novo.

Transpondo as barreiras oficiais, o perigo negro e as classes perigosas davam outro sentido àquela ambiência de contristação, moviam-se a encruzilhar outras considerações de resistência, como grupos catalisadores articulando, mobilizando. Movimentos fundados no engajamento com setores do clero progressista se articularam, organizando, por sua vez, espaços de resistência política e cultural contra a ditadura. Silvana Garcia (2004) correlaciona à Ação Popular (AP) vinculada a setores marxistas da Igreja e com grande penetração no meio intelectual e universitário.

Articulações intelectuais na "tática da fresta"<sup>324</sup> burlando a vigilância com temas sutilmente libertários, como divórcio, feminismo, anti-racismo e que não cabiam no direcionamento do Partido Comunista (PCB), assim como a idéia de negritude associada à resistência colonial, e que se deslocou desde o Black Power à luta do Partido Comunista ianque em favor dos direitos civis dos negros, das segregações; como escreveu Osías Paese Neves (2006, p. 103):

‘De Auschwitz ao Harlem’ ao *apartheid* da África do Sul, e o regime de Smith na Rodésia, a figura de Malcom X e o acesso de uma burguesia negra a alguns bens antes acessíveis somente à branca, ‘o movimento negro nos Estados Unidos – “now” – imperialismo e racismo’.

Concomitantemente surgia a revista Paz e Terra via editora Civilização Brasileira com um propósito bastante específico e procurava atender um público que não se via devidamente contemplado na Revista da Civilização Brasileira (RCB)<sup>325</sup>. Escreveu Rodrigo Czajka (2009) que

---

<sup>323</sup> Alexandre Barbalho (1999).

<sup>324</sup> Cezar Muniz apud Osías Paese Neves (2006, p.100)

<sup>325</sup> Escreveu Rodrigo Czajka (2005, p.52) que “o projeto da revista nasce de um processo de desenvolvimento que dependeu primeiro da aglutinação de um grupo de intelectuais em torno da Editora Civilização Brasileira, do amadurecimento das discussões em torno da cultura e da formação de um grupo articulado política e ideologicamente em torno de projetos comuns. Em outras palavras, a RCB é resultado de um processo de reflexão deste grupo antes desarticulado que começa com os *Cadernos do povo brasileiro*, passa pelo *Violão de Rua*, pelo *Comando dos*

esta nova revista se punha como espaço aglutinador de resistências, à medida que se endurecia o regime com edições sucessivas de Atos Institucionais<sup>326</sup>, fomentou e acolheu a participação de intelectuais que, em torno e a partir da Paz e Terra auxiliaram na criação de um projeto ecumênico de resistência, aglutinando progressistas das diversas igrejas cristãs numa abordagem ou interpretação religiosa do cenário nacional e mundial.

Neste contexto o Movimento Negro passava então a emergir através de agremiações, blocos de carnaval, o quilombo aí emerge, e com ele a figura de Zumbi, como negação da passividade e da aceitação passiva da escravidão, articulado com o processo das guerras de libertação africanas e o avanço das lutas dos direitos humanos por igualdade.

Para a composição do texto missal, a palavra quilombo, veio movida de kilombo, traduzida enquanto *marronage*, buscando transpor a fixidez das letras e incorporar atualidades, relações, significados, imagens formas de ser. Para dar conta das indagações que a palavra quilombo evoca, esta palavra que, *per se*, reflete uma relação tensiva, opto pensá-la como reação ao projeto hegemônico e agência, para tal, tomo por referência a Alejandro Grimson (2012, p.81) a partir de suas reflexões sobre “o risco dos argumentos fundamentalistas nos movimentos sociais e políticas democráticas” [tradução do autor] destaca que “o êxito de um projeto hegemônico não se estabelece segundo sua capacidade de anular a oposição ou o conflito, senão segundo sua capacidade de instituir a linguagem na qual o conflito (inevitável) deverá se desenvolver”.

A reativação do ícone quilombo viria transpor as tendências de enrijecimento conceitual que fixam o quilombo no período colonial e, sem dissociar o conceito de raça, seria ampliado para oprimidos.

Tais transposições me permitem refletir que, além do banzo, dentre outras formas de resistência individuais e coletivas, de recusa combativa, o quilombo apareceu e trouxe como reflexo o potencial em se organizar, agregar outros sujeitos e mover-se a ocupar espaços, como escreveu René Silva (2006, p.144):

Desde os fins do século XVIII e ao longo de todo o século XIX, regiões do país em processo de franca decadência ou em clara estagnação econômica, como é o caso da região agropastoril

---

*Trabalhadores Intelectuais*, pelas discussões acerca do terrorismo cultural nas páginas do jornal *Correio da Manhã* e culmina com a edição da revista em março de 1965”.

<sup>326</sup> Entre 9 de abril de 1964 e 14 de outubro de 1969 foram editados 17 Atos Institucionais pelo regime militar, tais AI estavam “acima da lei”, portanto acima da Constituição.

do sertão baiano de Rio das Rãs, foram palco da ocupação de um significativo contingente populacional de negros livres ou libertos, que se constituíam em pequenos produtores, posseiros, sitiantes, foreiros e agregados e se estabeleciam em terras devolutas ou em áreas não aproveitadas no interior das próprias fazendas.

Como auxílio a esta reflexão sobre a apropriação do termo quilombo, trago a fala de Kabengele Munanga ocorrida numa entrevista à revista Estudos Avançados (2004, p.52):

ESTUDOS AVANÇADOS – Quem é negro no Brasil? É um problema de identidade ou de denominação?

Kabengele Munanga – Parece simples definir quem é negro no Brasil. Mas, num país que desenvolveu o desejo de branqueamento, não é fácil apresentar uma definição de quem é negro ou não. Há pessoas negras que introjetaram o ideal de branqueamento e não se consideram como negras. Assim, a questão da identidade do negro é um processo doloroso. Os conceitos de negro e de branco têm um fundamento etno-semântico, político e ideológico, mas não um conteúdo biológico. Politicamente, os que atuam nos movimentos negros organizados qualificam como negra qualquer pessoa que tenha essa aparência. É uma qualificação política que se aproxima da definição norte-americana. Nos EUA não existe pardo, mulato ou mestiço e qualquer descendente de negro pode simplesmente se apresentar como negro. Portanto, por mais que tenha uma aparência de branco, a pessoa pode se declarar como negro.

No contexto atual, no Brasil a questão é problemática, porque, quando se colocam em foco políticas de ações afirmativas – cotas, por exemplo –, o conceito de negro torna-se complexo. Entra em jogo também o conceito de afrodescendente, forjado pelos próprios negros na busca da unidade com os mestiços.

Com os estudos da genética, por meio da biologia molecular, mostrando que muitos brasileiros aparentemente brancos trazem marcadores

genéticos africanos, cada um pode se dizer um afrodescendente. Trata-se de uma decisão política.

Michael Ashley Morris (2012 p.39) pontua que, na prática, classificação deveria ser uma ferramenta para auxiliar na compreensão, ao invés de servir como categoria fixa e sólida. Classificar implica identificar, o uso das categorias se traduz por códigos que são construídos para (de)codificar um agente, tal o campo de nomeação identitária é campo de disputa que visaafixar o nome.

Por sua vez, pensar a “sombra” pode significar bem mais que sair do “mito da caverna”, e perceber a multiplicidade de reflexos que o sujeito pode provocar, seja a sombra própria, aquela formada nele mesmo e que revela gradação de exposição, ou oposição, à luz, ou então a sombra projetada, aquela que incide sobre um outro lugar ou sujeito. A escrita de Zurara permite pensar esta condição de sombra naturalizada em determinados tipos humanos e suas implicações simbólicas, comportamentais, relacionais.

Saliento também a categoria sombra qual usada por Victor Turner (1974; 2005), espíritos ancestrais que, em sendo ofendidos ou esquecidos pelos seus descendentes, “amarram” o poder destas pessoas, e, para aplacar o tormento de tais nódulos ancestrais, das sombras atormentadoras, se executa todo um processo ritual. Basicamente o potencial das sombras consiste em alguma forma de interferência na capacidade de reprodução da vítima. A análise de Turner elucida que há uma relação com a hierarquia na linhagem do sujeito, um dos aspectos da sombra é o reflexo de tal hierarquia, daí abstraio para pensar a Missa. A Missa executada em 1981 é vista como um ato de desobediência pela hierarquia vaticana, ela alimenta humanidades insurgentes, e para a cúria romana ela se faz inviável. Ela traz vozes que incomodam “as sombras” da hierarquia papal, e que passam a atormentá-la, criando impedimentos, vetos, proibições à Missa e aos seus adeptos, alguns punidos com o silêncio compulsório. A sombra da cúria romana buscou evitarsua reprodução simbólica, proibiu a Missa e através desta a “reivindicação de qualquer grupo humano ou racial” como escreveu o bispo Casória no seu ato de proibição.

A religião católica serviu de alicerce à conquista e, na sua pluralidade evangélica, tem transportado o uso da inculturação, reconfigurando a diferença colonial e imperial para redefinir a exterioridade necessária e para manter a cambiante mesmidade do sistema (MIGNOLO, 2003, p.36). A Igreja católica ela também fora apropriada pelos seus colonizados, a ser símbolo mutante, que, de mecanismo de acomodação

e controle colonial, passou a ser reinterpretada por diferentes blocos de poder na constituição de suas organizações como ferramenta por vezes em discursos ocultos de libertação.

Se a Missa poria em risco a unidade do Corpo Místico de Cristo e auxiliou a descortinar sua impermeabilidade às marcas da cultura, ainda que poder brando da inculturação, poria em risco o ícone da medianeira Maria, mãe de Jesus Cristo. Esta, trazida da condição mariana marcada pelo signo da *pietade* – nas suas formas virginal, materna, imaculada, e assunta –, e diferenças de adoração – idolatria, *dulia* e *hiperdulia* – ao ser venerada em comunhão com ancestralidades plurais, seria deslocada em evocação de rebeldia, dos construtores da Esperança Negra revestindo Mariama na condição de “nossa senhora, problema de negro” a cantar sobre o Morro a profecia social da Igreja.

A apropriação intercultural do quilombo potencializaria deslocamentos do dogma do Corpo Místico de Cristo e de Maria em autopoiesis.

O veto à Missa imprimiu aos grupos organizados dois caminhos, a condescendência e a negação, na construção de um espaço social de “subcultura dissidente” (SCOTT, 2004, p.137). Condescendência dos que negociam com a doutrina católica para responder a suas experiências e desejos próprios, e neste caso aflorou em missas inculturadas, ou produziu algum consentimento e concessões, alguma apropriação.

E no que tange ao trabalho da negação e da dissidência (SCOTT, 2004), o veto, percebido como condição de injúria pública aos subalternos que confiaram na Igreja a parceria enquanto comunidade, enquanto confissão inclusive comunitária, também produziu negativa.

Articulados nos seus círculos sociais, os subordinados criaram seu refúgio perante a mais um silenciamento compulsório, em reação à dominação, num discurso de dignidade, de negação, de justiça, de apoio mútuo e segurança, produzindo-se a si mesmos em resistências e negociações.

A Missa reacendera a comunidade como valhacouto, inscrevendo-se em mobilizações<sup>327</sup> na importância de aprender com o passado, e que, aquele que não sabe, pode saber por aprender, a educação como necessidade de apoio, cooperação e encorajamento à luta, à resistência, na busca de construir ações afirmativas.

Assim como os quilombos coloniais, tradução de resistência, tenacidade e perseverança, que, deslocados em tempos e espaços, atualizados,

---

<sup>327</sup> Para pensar tais inscrições utilizo os *adinkra* que constroem esta tese.

seguem a alimentar a utopia da comunhão do fruto de um trabalho comunitário, símbolo de comunidade que é forte porque resiste em conjunto; e, em mobilização comunitária, a Missa serviria como inspiração para perseverar diante das dificuldades.

A celebração com seu brilho próprio projeta outras sombras de suas atualizações, sombras em seus *corpora*, sombras de suas trajetórias e rastros. Tais sombras não se manifestam exclusivamente via linhagem romana, porém mascaradas através da dinâmica dos seus blocos de poder, pela guerra de (des)informação através da imprensa e outras sanções. Entretanto tal rito de aflição, como mencionei no primeiro capítulo, não restaura a ordem anterior, se procede a cisão, se efetiva seu êxodo, sua rebeldia “de banzo e de esperança”.

Se o profetismo social inspirou o movente êxodo da Missa a fazer comungar vozes, logo, vozes ancestrais ou mesmo agonizantes irromperam arquivos da memória, irromperam o banzo no pacto-ritual a ser cicatrizado, vozes que reúnem as “marcas discursivas suscetíveis de permitir a reconstituição do conjunto das regras que, num dado momento definem tanto os limites quanto as formas de dizibilidade, da conservação, da memória, da reativação e da apropriação”<sup>328</sup>.

A Missa foi acionada transpondo na arte a condição de “in-subalternidade” a dar resposta ao sentido “pronunciável” de quilombo. Escreveu Edimilson de Almeida Pereira (2010) que a transformação de tendências poéticas em mediadoras, como necessidade de gerar novas aptidões, estabeleceu competências para um diálogo que não descartava divergências.

Embora o lugar de enunciação ocupado na Missa de 1981 não fosse do negro; ainda que tivesse a homilia de um arcebispo negro, era a fala de uma linha católica de postura crítica à própria instituição e a sua marca colonial; a Missa foi então acessada qual réplicas e afirmações dos subordinados que pudessem demonstrar cicatrizes da memória<sup>329</sup> – cicatrizes são encruzilhadas de tempos e lugares-, cicatrizes coloniais, cicatrizes de origem, de lugar, de pele, de gênero, de marcas sociais dos Pobres da Terra. Cicatrizes que se inscrevem os corpos negros e oprimidos, cicatrizes que registram cumplicidade, possibilidades de articulação e mutualismo, de entretecer juntos identidades de resistência e identidade de projeto.

---

<sup>328</sup> Judith Revel (2011, p.12).

<sup>329</sup> Sobre cicatrizes vide série de palestras proferidas por Sônia Vespeiro Almeida através do NUER em agosto de 2011, PPGAS-UFSC.

Maria do P. Socorro Calixto Marques escreveu que, dar um título à peça é uma forma de anunciar ou confundir seu sentido<sup>330</sup>, a peça se tornou simbolicamente um lócus de convergência, o quilombo a transitar entre tempos diversos – o atual e o mítico- como patrimônio cultural e como identidade de projeto e de resistência. De acordo com Paulo Suess (2010, p.3):

Água do não esquecimento, memória de seu caminhar libertador. Se Lethe significa esquecimento, memória significa a-lethe. A-lethe, *aletheia* (ἀλήθεια), na língua de Sócrates e na língua do Novo Testamento, significa verdade e realidade”.

Missa e quilombo, termos convergentes numa tessitura ideológico-política vinculados a ações afirmativas, que operam de modo que a realidade possa se tornar inteligível às classes subalternas e que estas possam descobrir, com suas “revoluções ativas”<sup>331</sup>, e “por conta própria”, os nexos existentes entre as condições desumanas em que vivem e a estruturação injusta da sociedade.

Esse ritual diaspórico que celebra a sua desordem, que anuncia a paz firmando a luta, luta pelos direitos humanos, luta pela reparação, combate à desigualdade e demais formas sociais de exclusão e intolerância, que transpõe igrejas, palcos, está no cruzamento, no campo de partilhas e disputas. Nas palavras de Pedro Tierra:

É possível dizer que naquele momento, 1980, o Brasil se tornara tenazmente um país mais de encontros do que despedidas, como ocorrera desde os dias do Golpe de Abril de 1964 e do sombrio 13 de Dezembro de 1968. Um vasto tecido de rebeldias se trançava a partir de milhares de mãos para estampar anseios, angústias e utopias. (2012, p.77).

Nessa ritualização e reatualização do mito através da Missa e suas múltiplas (re)montagens é potencializado o quilombo, que na condição de entidade diaspórica africana, se enraizara como periferia cotidiana, como populações em risco e experiências de remoção, criara laços de pertença entre sujeitos e grupos, aqueles que não deveriam estar, mas apenas se curvar ao que se faz normativo.

---

<sup>330</sup> Jean-Pierre Ryngaert (apud MARQUES, M, 2012, p.106): “dar um título a uma peça é, para o autor, uma forma de anunciar ou confundir seu sentido, ao passo que, para o leitor, o título é a primeira referência”.

<sup>331</sup> Giovanni Semeraro (2001, p.96).

Ilka Boaventura Leite (2013, p.8) pontua dimensões interligadas, feixes relacionais para se refletir quilombo:

Ao refletir sobre os novos enunciados do quilombo e sem deixar de considerar que a cada dia ele ganha novos usos, sentidos, significados, novas possibilidades de expressão política e identitária, vou mencionar neste trabalho quatro possíveis dimensões para se analisar os significados do quilombo no Brasil: o quilombo sujeito (o quilombola), o quilombo território (a associação comunitária), o quilombo patrimônio cultural (a celebração coletiva: a irmandade e a festa) e, por último, o quilombo projeto (o movimento quilombola).

Na montagem eclesial ocorrida no Carmo em 1981 o quilombo foi pensado basicamente a partir de duas categorias, interligadas: o quilombo patrimônio cultural (a celebração coletiva: a irmandade e a festa) e, por último, o quilombo projeto. A categoria do “quilombo sujeito” se faz sinônima aos mártires e resistentes, entretanto desponta como uma categoria em projeto que vai se constituir *pari passu* ao movimento quilombola, que vai se formar a partir do processo da Assembleia Nacional Constituinte, pois naquela época o que havia era então “movimento negro”; já a categoria “quilombo território” figura no foco inspirador do que se tornou o significado do Quilombo de Palmares, não constava ainda como categoria vigente, viria a ser construída como categoria jurídica a partir de outubro de 1988.

O jogo de imagens traz uma encruzilhada de sentidos e discursos. Do lado de fora da Igreja colonial, no Largo do Carmo, alguns clérigos católicos cujas vestes refletem tal interculturalidade, veiculam um outro sentido, a superfície da Missa se faz porosa, na celebração cristã<sup>332</sup> se justapõem outras matrizes, africana e afro-brasileira, que deslizam pela religião católica. A Missa como alegoria que refletia a função prática de insubordinação, de insurgência.

---

<sup>332</sup> Faço uso da reflexão de Leda Maria Martins (1995, p.55-59) ao ponderar o código da duplicidade que instaura o jogo da aparência e da representação, que desliza pela religião cristã e se constitui de veículo do processo de instauração de sentido. Destaco: “Na superfície a celebração é cristã; entretanto na estrutura latente das cerimônias e da organização ritual, predominam padrões de expressão africanos ou afro-brasileiros. O ritmo da percussão, a coreografia das danças, as vestimentas e adereços dos grupos, a técnica coral e, mesmo as letras das músicas e cantos, que, em alguns casos, são uma mistura de antigas línguas africanas e do português, criam um evento dramático que reatualiza formas tradicionais de celebrações, revivendo modelos de teatralização de rituais africanos”.

O imaginário sobre o quilombo estava a ser manipulado<sup>333</sup>, retocado, e dos fragmentos da memória, das narrativas e documentos escritos, emergia para reconstruir-se numa nova categoria social manifesta. A emergência do quilombo como ferramenta de luta política pode ser lida nas palavras de Ilka Boaventura Leite (2013, p.8):

Não dá para entender o quilombo sem considerarmos três ou mais séculos de história de saque colonial e da instauração de um sistema de inferiorização e exploração humana que perdura até a atualidade. É decepcionante vermos as situações descritas nas pesquisas reveladas [...] em que grande parte das famílias negras, mesmo quando pagaram pelas suas terras, não conseguiram nelas permanecer, ou mesmo, obtendo o título de propriedade não conseguem assegurar a permanência, a possibilidade mínima de viver, criar e formar de modo digno as gerações futuras. Ao mesmo tempo, o quadro de marginalização social, o êxodo e a pobreza urbana, a falta de escolaridade, a ação criminosa do comércio de drogas e de exploração e degradação dos jovens, tudo isto parece não ter conexão alguma e é esta desconexão entre a vida e a política que agrava o quadro de degradação social e erosão do projeto democrático que se dissolve. É daí que o quilombo retorna e se espraia, e se dissemina para ganhar novos campos e significados, pois ele vem denunciar as malhas invisíveis do sistema de colonização persistente, os dispositivos de governabilidade que nunca cessam de se atualizar, as tramas e tramoias que reduzem os sujeitos negros a estranhos no seu próprio corpo estigmatizado, empurrando-os para os limites e as bordas do humano, obrigando-os a recriar indefinidamente o quilombo como territorialidade sustentada pela consciência da desterritorialização e da diáspora, o que chamei de ‘quilombo pós-utópico’.

---

<sup>333</sup> Para pensar esta manipulação do sentido, tomo como base o pensamento de Marc Mélon apud Annateresa Fabris (2011, p.24): “Manipular a fotografia, retoca-la e fragmentá-la para reconstruí-la numa ordem artificial manifesta equivale a manipular o próprio mundo e a domar sua desordem. Esse trabalho de fragmentação do real e de reordenação das figuras no conjunto da imagem pode ser assimilado ao trabalho da lei moral que separa o bem do mal e salva o mundo ao submetê-lo a uma ordem nova”.

Ainda que o negro desponte na composição textual da Missa e na sua primeira montagem, no Recife, como “falado”, e não como falante, este sujeito coletivo não é invisível, nem indizível<sup>334</sup>, tampouco apenas compõe o cenário, ele se põe mencionado, citado na voz de dom Zumbi com sua homilia – um arcebispo negro no lugar de sua singularidade.

As apropriações da Missa pelas montagens nos Arcos da Lapae pela Companhia Ensaio Aberto enquanto rede de vozes, trazem mais vozes à sua condição de “falante” que tomam a Missa, e incorporam-na enquanto vozes de sua *ecclesia*, sejam as vozes nos protestos correlatos aos 100 Anos da Abolição, ou na luta contra a escravidão contemporânea. O quilombo veio a ser apresentado numa recomposição da entidade africana e afro-brasileira do passado colonial e que se deslocou à atualidade de então.

Na Missa a diáspora se apresenta na dilatação da fé cristã<sup>335</sup>, como seu alicerce material e simbólico, que se justifica pela escravização de corpos, em prol da libertação de suas almas no Reino dos Céus, se ampliando entre católicos e protestantes, assegurando o Reino da Terra a partir da centralidade europeia do mundo, e, como salienta Carlos Walter Porto-Gonçalves<sup>336</sup>: uma crítica à sua episteme e à sua lógica que opera por separações sucessivas e reducionismos vários, pois ao tempo que excluía grupos humanos, promovia inclusões várias, marcando com o estigma da submissão compulsória os convocados e invocados à Missa.

A diáspora é retratada na construção da “caminhada” e da “Esperança Negra”, traçada nas cicatrizes do passado escravocrata e dos rumos da descolonização, ao tempo que busca se apropriar de referências oriundas de África, ela atravessa lacunas nas encruzilhadas das narrativas e imagens que buscam dar conta do passado e seus rastros marcados no presente, ela fura o silêncio e (re)compõe vozes.

Deslocamento tomado como uma constatação, processo histórico de migração textual dos significados culturais<sup>337</sup>, aceitação de uma lacuna

---

<sup>334</sup> Tomo por base Leda Maria Martins (1995, p.40), que, analisando o teatro brasileiro e a presença da personagem negra, postula: “Nesse teatro, o percurso da personagem negra define sua *invisibilidade e indizibilidade*. Invisível, porque percebido e elaborado pelo olhar do branco, através de uma série de marcas discursivas estereotipadas, que negam sua individualidade e diferença; indizível, porque a fala que o constitui gera-se à sua revelia, reduzindo-o a um corpo e a uma voz alienantes, convencionalizados pela tradição teatral brasileira”.

<sup>335</sup> Cabe lembrar que em sua origem a palavra “católica” significa universal ou referente à totalidade.

<sup>336</sup> Ver a sua “Apresentação da edição em português” do livro de Edgardo Lander (2005).

<sup>337</sup> Yunte Huang (2002) e Paul Ricœur (2011).

cujos sentido precisa ser construído, trabalho do luto, é nessa encruzilhada que se constrói a caminhada.

A celebração eucarística no Largo do Carmo exalta a memória da diáspora, memórias lacunares e abertas, descortinando a memória oficial, por celebrar a partir dos rebeldes à escravidão, a partir da insubordinação. Celebra-se o humano cicatrizado, movente, sujeito de articulações e caminhos.

Tradição e cânone católicos são postos em questão nas encruzilhadas da Missa dos Quilombos. Dois focos diferentes a se apropriar da afro-brasilidade, esta que em si é um campo de disputa e se enfrenta com seus cânones internos, e com os cânones católicos que asseguram posturas ditas tradicionalistas.

Se para os movimentos negros – e seus oponentes- a tradição é traduzida por uns como contiguidade e autenticidade, pureza, com uma Mãe África mítica e suprema, ahistórica. Ou traduzida a partir das lacunas e (re)construções diaspóricas fruto dos contágios e de entrecruzamentos. O sentido se reconstrói historicamente na tradução e na retradução (RICEUR, 2011, p.13), são as vozes que atuam na construção da voz atuando.

Diante deste embate, Paul Gilroy (2007; 1987) chama a atenção para a ideia de absolutismo étnico, tais absolutistas veem as culturas como dados fixos, impermeáveis, onipresente no senso-comum racial, oferecem rápidas fixações étnicas e pseudo-solidariedades baratas como um bálsamo inadequado para a dor real.

Tal absolutismo também pode ser observado pelo viés dos tradicionalistas religiosos – inclusive católicos- que defendem a inflexibilidade do cânone. Organicamente a Igreja nos seus intentos em ajustar, comprimir monoliticamente as diferenças, seguira a se pôr como a Cabeça do Corpo Místico, ainda que afirme dogmática e tacitamente que a cabeça é Cristo, se estabelece organicamente estruturada a afirmar que, quem habita em Roma sabe que os da Índia são membros seus; ainda que não se assegure que ao que habita na Índia ou alhures saiba efetivamente que os que vivem em Roma são membros seus. Desse modo asseguram o poder da potestade do Vaticano, como reza nas atas do nominado Santo Concílio Ecumênico Vaticano II.

O nominado Concílio em suas notificações expressou<sup>338</sup> que se requer a comunhão hierárquica com a Cabeça e com os membros da Igreja,

---

<sup>338</sup> O Papa Paulo VI através do Decreto Lumen Gentium, que trata da constituição dogmática da Igreja, seja como instituição, seja enquanto “Corpo místico de Cristo”, de 21 de novembro de 1964.

noção de comunhão não como afeto indefinido, senão realidade orgânica, por isso a Comissão determinou, quase por unanimidade, que deveria se escrever “em comunhão hierárquica”. Sua missão canônica deve admitir-se necessariamente para não pôr em perigo a plenitude da potestade do Romano Pontífice. Evoca a comunhão entre a Cabeça e os membros, pois à maneira que em um só corpo se tem muitos membros, e todos os membros não têm a mesma função, assim, sendo muitos, são um só corpo em Cristo, porém cada membro está a serviço deste "uno" em Cristo Jesus.

Entretanto há sujeitos, inclusive coletivos, que pensam tradição e cânone a partir do desenraizamento provocado pelas travessias atlânticas e das lacunas e negociações geradas a partir do colonialismo, e com ele a escravidão colonial e suas cicatrizes. Por que friso colonialismo e a escravidão colonial? O colonialismo edificado e enraizado sobre a escravidão colonial, e as tradições e cânones gerados na zona tensiva, no trânsito das contruções identitárias.

A Igreja, conforme salienta Boccara (2012), segueno uso estratégico da ferramenta política que é a inculturação, a buscar incorporar as demandas e o discurso subalterno, e, entre tensões, no enytre campo formado pelos conservadores, pela TdL e pelos católicos não-praticantes, segue sendo poder, em meio às disputassociais. A Igreja, ela mesma um Estado.

A disjunção aparece, havia o esforço em dilatar a fé, e assegurar direitos, através da experiência pastoral e do discurso de reconhecimento da alteridade religiosa. Como uma práxis política que abre a possibilidade de pensar e atuar num processo de descolonização material e, quiçá, simbólica, de maior aproximação das camadas populares e seu enaltecimento, contudo entrou em choque com os cânones do poder eclesial autorizado pelo Vaticano. A inculturação viria a ser “operacionalizada” como doutrinação de aparência maleável, de modo a fazer que os subalternos se comportem como o Estado eclesial deseja; de outra forma, assumir reivindicações de grupos oprimidos, tornou-se desvio, quiçá heresia.

O contexto da celebração da Missa no Carmo permitira à Igreja compor sua auto-absolvição, que ela, institucionalmente, rejeita, a sua rejeição se faz numa série de obstáculos à Missa. Entre a cisão e o silenciamento a Missa seguiu seu êxodo, sendo incorporada enquanto ações artísticas no espaço público, a arte e sua poética como ferramentas emancipatórias foram acionadas qual bússola no deslocamento, mobilização e articulação junto a movimentos sociais e o trabalho, por vezes

subterrâneo, de subversão, de reabilitar memórias periféricas e marginais (POLLACK, 2006).

Estas “mobilizações” adentraram grupos de jovens, reuniões comunitárias, iriam fomentar as CEBs e pastorais diversas, avançaram negociando com o poder central de arquidioceses, ou contrariando-os, o que, em contrapartida, fez refletir esforços da fidelidade ao poder da cúria e da fidelidade ao poder do lugar social de tais agentes.

Tais articulações com suas tensões várias, internas e externas, fomentavam mobilizações e diálogos, os grupos nascidos nas articulações da Igreja viviam com o estigma de “igrejeiros” (CONTINS, 2005, p.91), o que implicava uma situação problemática junto às mobilizações dos movimentos negros que não queriam estar atreladas à hierarquia católica, e não se sentiam confortáveis em estar a reboque daquela instituição que muito se nutriu do passado escravocrata, e o risco de efetivar novo processo de evangelização através da “inculturação”. A exemplo do Grucon, APNs e Casa da Cultura [de São João de Meriti] estes mantinham vínculos de afetividade e integração com a Igreja, sem permitir a perda da autonomia nem do espírito combativo.

Interessante frisar o olhar de George Reid Andrews (2014, p.219-223)<sup>339</sup> sobre tais mobilizações que farão implantar no Brasil políticas afirmativas de acessibilidade à população negra:

---

<sup>339</sup> É oportuno frisar o posicionamento deste autor refletindo América afro-latina e focando o Brasil (2014, p.236-237): “Os movimentos definidos por raça surgem em resposta a formas de opressão especificamente raciais, e espera-se que a necessidade desses movimentos desapareça nos próximos anos e décadas. Os avanços dos dois últimos séculos proporcionam pelo menos algum motivo para esse otimismo. É digno de nota que, com o passar do tempo, os movimentos de base racial deixaram de ser um fenômeno da classe baixa, com base na massa – os quilombos e os *palenques* –, e passaram a ser uma questão predominantemente da classe média. Embora a opressão da escravidão tivesse um caráter explicitamente racial e exigisse uma resposta racial, atualmente os americanos afro-latinos e de classe trabalhadora não percebem mais os problemas que enfrentam como sendo fundamentalmente raciais. A consciência da opressão racial é articulada sobretudo pela classe média negra, uma minoria relativamente pequena a população negra como um todo.

Isto é progresso? De alguma maneira, sim. Reflete tanto o sentido e, em um grau importante, a realidade da igualdade e do igualitarismo racial nas classes trabalhadoras multirraciais na América Latina. Reflete também o crescimento substancial da classe média negra nos últimos 50 anos e a capacidade crescente de seus membros para competir por avanço e posição nas sociedades latino-americanas”.

Para este autor, a relativa indiferença dos trabalhadores negros às questões raciais reflete problemas que parecem ter caráter estrutural ou econômico e são resultado da super-representação dos negros nos níveis mais baixos das sociedades latino-americanas. E aquilo que ele pontua como sendo “predominantemente da classe média”, talvez se trate de uma amplitude bem maior, articulando intelectuais e comunidades, e atingindo o Estado através da aplicação da Constituição e políticas públicas.

No Brasil, onde muitas organizações surgiram durante as décadas de 1970 e 1980. Uma relação preparada no final de 1980 listou 343 desses grupos, a maioria localizada nos Estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Bahia. Muitos deles eram escolas de samba, academias de capoeira e outras organizações culturais que decidiram adotar uma identidade “negra” mais politizada e se unir na luta pelos direitos civis. Outros eram organizações novas criadas em resposta à agitação nas décadas de 1970 e 1980 com uma orientação explicitamente racial. Estes incluíam o Movimento Negro Unificado, um movimento político de âmbito nacional fundado em 1978; os “grupos negros” ou “comissões negras” associados aos partidos políticos; o Grupo União e Consciência Negra, uma organização nacional associada à ala de esquerda da Igreja Católica; instituições culturais e educacionais como o Centro de Cultura e Arte Negra em São Paulo e o Instituto de Culturas Negras no Rio de Janeiro; e os blocos afros de Salvador, novas organizações do carnaval que combinavam música e diversão com mensagem de melhoramento comunitário, autoestima e promoção da cultura africana e afro-brasileira. (...) No Brasil, na Colômbia, na Costa Rica e no Panamá, ativistas negros tiveram êxito em obrigar suas sociedades nacionais a reconhecer a existência de racismo e discriminação e pelo menos começar a agir contra esses males sociais. Este processo está mais avançado no Brasil, como pôde ser visto durante as comemorações que marcaram o centenário da abolição em 1988. Em um grau sem precedentes na história latino-americana, autoridades, universidades, a imprensa nacional e a Igreja Católica reconheceram a existência de grandes desigualdades raciais na sociedade brasileira e exigiram medidas para conduzir a população afro-brasileira ao mesmo nível socioeconômico que a população branca. Uma lei antidiscriminação muito mais forte foi

incorporada à Constituição de 1988, e leis municipais foram aprovadas no Rio de Janeiro, em São Paulo, em Salvador e em outros Estados e cidades. Uma nova agência federal, a Fundação Palmares, foi criada para canalizar os recursos federais para a população negra, e entidades parecidas foram criadas em vários Estados e municípios.

Através da apropriação do mito de Zumbi<sup>340</sup>, o ressignificar o mito, e com ele o quilombo, abriu o caminho para movimentos sociais, tais movimentos autopieticamente fomentando e criando novos grupos, embaralhando e amalgamando identidades, mantendo vivo um reservatório de esperança, de luta por respeito e dignidade através do fomento de oportunidades de abrigo e educação. Alguns grupos se mantêm vinculados como um ramo do cristianismo, outros assumem outras posturas religiosas ou se declaram laicos, senão ateus. O ícone que desencadeou essa onda se situa no prolongamento da lembrança, das (re)elaborações de narrativas, e na movente potência do fazer junto.

Eram estas mobilizações que estavam a distribuir listas de apoio para ações à Constituinte, as listas de consulta popular, e desencadeariam, ou dariam visibilidade a campanhas de alfabetização e educação popular como mecanismo de conscientização popular, e, conforme a tensão específica que estava em jogo, trariam os debates que ali se manifestavam para o lugar da concretude, em termos da forma organizacional, dos agentes institucionais, das articulações. Ou, como registrou Cristina Ferreira Gomes (CONTINS, 2005, p.91), onde o trabalho, quase que na maioria das vezes, é feito conjuntamente, por entidades que conseguem sentar e organizar juntos.

Um marco neste contexto viria a ser os 100 Anos da Abolição, uma comemoração fraturada num país com cicatrizes e silêncios ainda recentes de uma ditadura militar, sem julgamentos de abusos em nome do poder e da Operação Condor, país este, que, carrega o estigma de ser um país onde não há transformações sociais, mudanças efetivas, mas que, aqui tudo se concilia<sup>341</sup>.

Nos Arcos, a diáspora valorizada se evidencia não somente pela presença desses já convocados e invocados, ou pelos artistas negros

---

<sup>340</sup> Faço tal reflexão com base no que James C. Scott escreveu sobre a apropriação do mito de Jesus Cristo (2009, p.322).

<sup>341</sup> Como escreveu Paulo Miceli (1990). Saliento que há uma nova edição deste livro organizado por Jaime Pinsky, contudo o autor, Miceli, substituiu o que faço referência por um outro.

operando a Missa enquanto falantes e não somente como componentes da encenação, mas como sujeitos históricos – e, retomo a reflexão de Leda Maria Martins (1995, p.49):

Não apenas dissolvendo os mitemas que moldam a imagem negativa do negro, mas fundamentalmente, decompondo o valor de significância acoplado ao signo negro pelo imaginário ideológico coletivo, erigindo, no seu anverso, um pujante efeito de diferença.

O jogo de imagens e proxemia utilizado nos Arcos traz múltiplas travessias. Desde a promoção de atividades de rua, a abrir caminhos e estradas para o evento, como licença para caminhar, que transportam a Kalunga, que anunciam a chegada, que firmam presença caminhando no chão através das ruas que levam aos Arcos da Lapa.

No palco, distâncias internas e externas, as internas numa concepção de África e africanidades que se traduz e reproduz em coreografias de danças de trabalho, guerra, processos iniciáticos, retratos diversos que põem os dançantes no piso mais próximo do público e os atores e atrizes, cantores e cantoras, em locais mais elevados, como fossem dois planos de divinização, um nivelado pouco acima da rua onde caminham as pessoas, outro mais elevado, mantendo uma distância do contato humano.

As distâncias externas em relação ao palco, correspondem à proxemia palco e público, enalteciam-se lugares míticos de África e Quilombo, buscava-se identificar um passado perdido para nomear uma cultura de compensação<sup>342</sup> que reestabeleceria acessos a ele, conjurando imagens numa codificação binária, demonstrando na hibridação o desejo de uma pureza original.

Nesta montagem ocorrida nos Arcos da Lapa, em 1988, convergiu série de debates em torno do centenário da Lei Áurea, através do protesto negro configuram o aspecto de que, tomando de Memmi (1999, p.133):

Chamam fortemente a atenção os elementos mais estáveis, já que proclamam uma espécie de essência, de absoluto, em toda identidade, que transcende o tempo e o espaço.

Naquela ambiência, em plena dinâmica da Assembleia Nacional Constituinte, discursos afloravam em prol da democracia. As várias maquiagens discursivas sobre democracia, inclusive por sujeitos

---

<sup>342</sup> Baseio-me em Paul Gilroy (2001, p.370-371) para refletir este modelo de tradição que visa a autenticidade. Interessante frisar que diversos artistas, principalmente coreógrafos, dançarinas e dançarinos frisam esta busca pela autenticidade expressa nas suas vestes.

que apoiaram o Regime Militar e foram alicerce explícito da ditadura. Estes basicamente a valorizar mitos de “ordem e progresso” e democracia racial, nobreza de alma do povo brasileiro, coração acolhedor da mistura de raças, e criticando o apartheid sul-africano pelo oportunismo que tal tema evocava naquele contexto, e pela manipulação de sua figura populista ao público. Ao tempo que acusavam a África do Sul de racismo, negavam haver racismo no Brasil. Escreveu Fanon (1991, p.52)<sup>343</sup> que “o nativo é um ser encurralado, e que o apartheid é simplesmente uma forma de compartimentação do mundo colonial”.

Àquele período, outros sujeitos, fazendo o caminho da ação engajada, a valorizar as vozes silenciadas contrárias aos grupos hegemônicos nacionais, silenciadas através história oficial e, “quilombolamente” trazendo ao prosclênio político a “fala feia” dos que não tem nome e são chamados de minorias, como explanou a cidadã Maria Leda de Resende Dantas em Brasília<sup>344</sup>, tentavam exercer a democracia, sinonímia de participação, e se nominavam, fomentavam visibilidade às memórias subterrâneas.

No âmbito religioso de onde emergiu a Missa, a cúria romana seguia politicamente a insistir na manutenção do *status quo* dominante, a pregar em nome de “não fazer política”, pregando um Deus ex-história, ex-humano, modelado pela fé, conforme o mentor cristão Paulo de Tarso. Por tal estrutura colonialista de poder, naturalizada e entranhada com a comunhão do poder eclesial, a Igreja não assumiu o diálogo com os problemas humanos, sequer com o histórico compromisso da “opção preferencial pelos pobres”, e penalizou aqueles que assumiram tal diálogo, fossem os de sua instituição, ou os correlatos, condenando-os por desvios de conduta.

Ainda pregam um dogma do Corpo Místico de Jesus Cristo, indivisível, no qual, dizem, a cabeça é o próprio Cristo, quando, quem profere as falas desta cabeça e desenha suas regras e ações é a própria cúria eclesiástica investida como autoridade e ocupando este lugar.

Nos eventos da Lapa, em 1988, envolvendo posicionamento contrário aos 100 Anos de Abolição e à “democracia racial”, a Igreja se mostrou cindida, pois se o Arcebispo do Rio de Janeiro e suas malhas de poder defendiam as comemorações e manutenção da ideia da cordialidade brasileira pela justificativa de que no Brasil somos várias raças num só povo, e que o problema social não perpassava pelo racismo, mas pela

---

<sup>343</sup> Fanon (1991): “The native is a being hemmed in; apartheid is simply one form of the division into compartments of the colonial world”.

<sup>344</sup> Sua fala consta no segundo capítulo desta tese.

ideia de pobreza, esta associada à classe; em oposição, os setores populares desta mesma Igreja, estes seguiam articulando neste espaço público e no agenciamento para efetivar um processo de consciência da colonização e da subalternidade, embora a Igreja oficialmente estivesse ausente dos eventos da Lapa, pois a estrutura da montagem se fez entre a laicidade e matrizes afro-brasileiras, como vozes independentes da Igreja. As vozes que aí emergem, “problema de negro”, implicam busca de fortalecimento das entidades sociais já existentes e fazem emergir outros atores sociais com base na reflexão do que é ser negro e negra no Brasil.

Nas montagens promovidas pela Companhia Ensaio Aberto o *tropos* se faz desde a concepção de lugar e de gente. A celebração ocorre no lugar onde homens e mulheres produzem o pão de cada dia fruto do suor do seu trabalho, embora muitas vezes haja suor de trabalho e não haja pão suficiente, ou mais que trabalho, este se converta em exploração e no lugar do pão, um vazio nosso de cada dia.

Se a ideia de quilombo na montagem da Lapa foi atravessada pela *imago* do que foram tais organizações africanas e afro-brasileiras no período colonial, assim como a sua condição movente, na CEA, esta ideia se nutre como fomento da heterogeneidade atuante num teatro assumidamente político, de mobilização e articulação com a marca da resistência e possibilidade de gerar organização.

Resgata-se a mística do quilombo na possibilidade do “ocupar, resistir, produzir” – palavras de ordem do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra-, se distancia do saber acumulado, repassado oficialmente e pelo senso-comum, mas se aproxima do saber descoberto como organizado e administrado por uma categoria de sujeitos que se organizam e que visa precisos objetivos políticos. Conforme Giovanni Semeraro (2001, p.97), a partir desta consciência, as classes populares e seus articuladores, passam a demarcar os elementos de ruptura e de superação em relação às concepções dominantes, passam a operar uma nova síntese na medida em que adquirem “uma progressiva consciência da própria personalidade histórica”<sup>345</sup>. Escreveu Semeraro que o “novo intelectual” (que nunca é um indivíduo isolado mas um inteiro grupo social), enquanto trabalha para analisar criticamente e “desorganiza” os projetos dominantes, se dedica a promover uma “nova inteligência

---

<sup>345</sup> Escreveu Antonio Gramsci (1981, p.25) que os verdadeiros sujeitos da história são os grupos sociais, as classes que se enfrentam, definindo nesta confrontação antagônica sua respectiva fisionomia. A luta é a única forma possível de unidade de uma sociedade dividida em classes.

social” capaz de pensar a produção, a ciência, a cultura, a sociedade na óptica das classes trabalhadoras.

No contexto em que emerge o processo de montagens da Missa pela Companhia existem as figuras reconhecidas constitucionalmente do quilombo e quilombolas, assim como são veiculadas informações e campanhas contra o trabalho escravo atual, elementos que não assumiam protagonismo nos períodos abordados anteriormente, por razões tanto cronológicas, quanto de veiculação de informações, nem em maio de 1988, nem em novembro de 1981. Enquanto organização política, veicula outros testemunhos que transpõem o enquadramento da memória reconhecendo fronteiras da história, modificando-as, num trabalho de reinterpretação do passado em função dos combates presentes<sup>346</sup>.

A relação de proximidade que aflui nas montagens da Missa pela Companhia coloca no palco todos atores e atrizes no mesmo patamar, assim como os sujeitos que estes profissionais fazem acontecer ao longo do evento. Ainda que os sujeitos estejam no praticável em alturas e localidades diferentes, se situam no mesmo patamar, no entanto a distância que se estabelece com a plateia é mais arquitetônica, pois a forma que desenvolvem a encenação, a plateia é posta como testemunha, e, ao final do evento, depois que cruzam a plateia, embora tenha terminado o espetáculo, se colocam horizontalmente dialogando com as pessoas, ou, eventualmente, ocorrem debates, partilhando diálogos para além do texto que norteia a Missa, estrategicamente encruzilhando saberes.

Para pensar tal enquadramento, trago as palavras de Albert Memmi (1999, p.134):

Existem permanências parciais que se substituem ou se justapõem o suficiente para dar esse sentimento de identidade aparentemente tranquilo, tão necessário para a vida. Quiçá fosse melhor falar de continuidades relativas mais que de permanências. Estas continuidades permitem nos reconhecermos a nós mesmos e aos outros. Existem transformações mais ou menos lentas, destruições e reconstruções constantes. É um jogo recíproco entre as variáveis e a importância relativa de sua interrelação o que dá a cada grupo sua fisionomia particular, a cada sistema de

---

<sup>346</sup> Tomo de Michael Pollak (2006, p.25-29) sua reflexão sobre o enquadramento da memória.

valores religiosos ou culturais uma ilusão  
extemporânea.

Memmi (1999, p.134-136) afirma que a identidade cultural é uma equação dinâmica donde se combinam inextricavelmente elementos mais ou menos estáveis com elementos cambiantes e relativamente imprevisíveis; de modo que a estabilidade identitária se faz nestas flutuações, nas quais os sujeitos se reconhecem entre eles e desejam se reconhecer como tais. Prefiro, contudo, pensá-la enquanto inequação, ao invés de “equação dinâmica”, pois em vez de pressupor igualdade, e o risco da homogeneidade, prefiro ponderar a semelhança e a condição movente de proxemia, uns mais próximos, ou mais distantes, uns mais conservadores, ou menos, e a possibilidade de sujeitos cambiantes, de negociações, mediações.

Os sujeitos que foram esculpidos pelo discurso oficial do darwinismo social como pobres não regenerados, descritos diversamente como classes perigosas ou maltrapilhas, como pobres casuais ou resíduos em suas favelas e cortiços, numa construção poética de ambivalência e uma política de violência. Estes sujeitos organizados provocam o que Leda Maria Martins<sup>347</sup> (1995, p.194-195) nomeia por rasuras nos enunciados, ruídos na enunciação, quebrando a linearidade dos paradigmas, em movimento de desconstrução e reconstrução sígnica, problematiza e fende as noções essencialistas.

Já alertara Fanon (2008) que a luta haveria de ser conduzida em dois planos, assim como, o negro tem duas dimensões, e todo povo colonizado toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Ora, se há duas dimensões do negro, em deslocamento, seus construtos culturais também podem ser lidos por duas dimensões, e no caso da Missa, temos três quadros paradigmáticos consoantes a como se instaurou pensar quilombo no Brasil.

No primeiro momento, no Carmo, embora o texto da Missa busque romper com o endurecimento paradigmático colonial, do patrimônio restrito a pensar o lugar, anuncia-se o “quilombo projeto”, pois os quilombos em condição de viventes se anunciam “estamos chegando”, e rasgam o passado se pronunciando presentes, anunciando sua visibilidade. A Missa no uso do disfarce artístico e político se anuncia como confluência para se pensar o “quilombo projeto” frente à Igreja e ao regime militar.

---

<sup>347</sup> Embora a referência da autora Leda Maria Martins seja pontual neste caso refletindo o Teatro Experimental do Negro e a quebra dos estereótipos de negrura e brancura que este engendrou, abstraio daí para pensar na quebra da imagem monolítica de quilombo.

No segundo momento, nos Arcos da Lapa, se estabelece prioritariamente o diálogo entre negros, de arregimentar, de ocupar, e, além de assegurar visibilidade e voz, assegurar direitos. A Missa era posta como um vasto território que congregava a oposição aberta e coletiva contra a democracia racial e sua cordialidade tropical rejeitava “a paz da Abolição que agora temos”, como no canto “VII- Rito da Paz”.

A Missa encruzilhara aqueles que se opunham à Igreja e não desejavam vincular suas posturas a ela, também aqueles que faziam críticas à Igreja mas viam nela uma possibilidade de articular e de se encontrar, contudo assim como ela evocava vozes afogadas ou silenciadas dos tumbeiros, senzalas e palhoças, ela se fazia antípoda ao Monumento a Caxias e sua rede simbólica. Na Lapa a Missa era uma recusa combativa em celebração.

No terceiro momento temos um feixe que entrelaça tempos, abrange do ano 2002 ao ano de 2002 a 2013, no qual o teatro acessa o quilombo atravessando sua *marronage* de latitudes variadas, para, não apenas comungar o trabalho de homens e mulheres de idades variadas, mas alertar que outras formas de exploração e exclusão fazem da escravidão uma categoria contemporânea. Para tal, se compõe em pequenos produtores e produtoras sem-terra, boias-frias, mineiros, construtoras de barragens, num processo de articulação a sobreviver num sistema do emaranhado tecnológico e cuja logística da produção transcende o local, o étnico-racial, a classe, a faixa etária.

O quilombo em suas peles e máscaras alterou posições da ordem vernacular oficial, esta que, no seu aspecto normativo, hierárquico, uniformizante, na ofensiva contra a imprevisibilidade, impontualidade, genérica rebeldia e obstinação da natureza vivente, incluindo o homem, não dá conta das dinâmicas dos fluxos sociais<sup>348</sup>. A ordem normativa colonialista requer do quilombo um único e definitivo enquadramento, nome, conteúdo e formato, quando o quilombo é múltiplo. Entretanto, este, qual o *adinkra* que abre este capítulo - “Sesa wo suban”- altera ou transforma sua personagem, refletindo transformação da vida, a potencialidade em se reagrupar e se reorganizar, e demonstra a inviabilidade que é pensar o quilombo fossilizado, qual a afirmação de Gilberto Freyre referente à reabilitação de Zumbi e de Palmares.

---

<sup>348</sup> James C Scott (2012, p.34-36) reflete esta condição do nominar, normatizar, e questiona a validade dos critérios e da autoridade que classifica. Ou, na linguagem do matemático Edwin Abbott (2006) a dificuldade de, na vida social, educar círculos e formas redondas, que tem movimentos próprios, para caberem estáveis nos enquadramentos, nos quadrados.

Se o *cultus* eurocêntrico atravessou mares e se constituiu referência do mundo colonizado, “enquanto espaço que se está ocupando, terra ou povo que se pode trabalhar e sujeitar”<sup>349</sup>, o Almirante Negro representaria os nascidos da travessia e os mortos por ela – transcendência, transgressão, transposição- num outro contexto diferente daquele vivido por Zumbi. E, como escreveu Joseph Ki-Zerbo (2010, p.XXXIII): “não poderíamos viver sem memória ou com a memória do outro”. Logo, o cenário múltiplo que emerge neste processo de ressemantização do quilombo reflete a negociação da memória.

O subalterno se constrói no que Gizêlda Melo Nascimento (2008) chama de espaço da falta, na replicação de corpos anônimos, no tempo triturado ou esgarçado pelo processo colonial do que foi posto ao entretecer da história, da realidade cuja superfície se extrai pedaços e que se veste, que (i)mobiliza. Se mobiliza é no encontro e reconhecimento dentre seus pares a criar meios para superar o possível complexo de inferioridade imposto pela colonialidade que segue a se reproduzir, entre a “solidariedade e solidões” (NASCIMENTO, G. 2008, p.57).

Os sentidos de quilombo que afluem através da Missa transcendem o espetáculo<sup>350</sup> enquanto palco e personagem, como interrelação coletiva, dotados de sentido social e relacional que acarreta uma posição didática ou pedagógica<sup>351</sup>, que orienta a uma direção, cujas articulações, assim como mescla dos *adinkra* que formam este que abre o presente capítulo, podem significar um novocomeço para o dia, para a caminhada, e numa rotação ou movimento próprio, pois quilombo se tornou uma bandeira de luta, uma vetorização de ações afirmativas.

Celebrando a rebeldia, a Missa desvela tensão entre regras e dogmas, inscrita nas recomendações da divindade ser cultuada mais próxima dos grupos humanos, como apoio à superação das injustiças sociais, na utopia da construção de um mundo fraterno, “de irmãos de verdade” qual na Invocação à Mariama, e traz o sagrado como construção simbólica entre humanos, como construção política.

Os sujeitos e grupos envolvidos nas montagens da Missa não foram e nem são apenas os que apoiaram a realização das mesmas, genericamente posso afirmar que os sujeitos seminais são os quilombos, os que subverteram a ordem colonial trazendo outra ordem possível,

---

<sup>349</sup> (BOSI, 1992, p.13).

<sup>350</sup> Escreveu Patrice Pavis que “ultrapassa os limites do espetáculo, considerado como produto acabado” (2011b, p.262)

<sup>351</sup> Fredric Jameson (2013, p.40-41).

mas como pensar um quilombo sem pensar uma territorialidade que se estabelece em tensão?

Afora estes sujeitos seminais, aqueles que emergem desde sua autoria e composição musical, como os que emergem das tramas e encruzilhadas nas quais se montam a Missa, desde os debates e articulações gerados quando da sua celebração no Carmo, que atravessaram a década de 1980, protestando rebeldias, comungando subversões de partilha de pão e conhecimento.

Paradoxalmente, a Missa que fora vetada pelo Vaticano por ser veículo reivindicatório, que foi uma das vozes da contra-comemoração dos 100 anos da Lei Áurea, servira para os 500 anos da chegada de Cristóvão Colombo nas terras que foram nomeadas por Américas. Contextos diferentes, formas diferentes de se fazer presente, de contestar e de acessar públicos.

Se a Missa reintroduz o quilombo colonial na cena da cultura brasileira, ela também o desloca, ela catalisa organizações e mobilizações, ela concelebra, celebra com sujeitos diversos, ela reúne heterogeneidades e utopias, seja no Largo do Carmo, nos Arcos da Lapa, na usina instalada no Cais do Porto, usina esta que atravessa fronteiras e situa que, mesmo com mais de 100 anos da Lei Áurea, a escravidão ainda não acabou, ela foi atualizada, inclusive é ocultada ou maquiada por pares de alguns autores de discursos em prol da democracia quando da Assembleia Nacional Constituinte, outros capitães do mato, e utilizada por alguns dentre eles.

A composição poética da Missa, na sua multivocalidade, ela visibiliza tensões e disputas, bem como a emergência de utopias, ela se multiplica em anseios de outras mobilizações por encená-la, ou, apenas estudá-la. Ela segue a catalisar através dos motes “ver”, “julgar” e “agir” no fomento de um despertar nas comunidades em prol de ações afirmativas que assegurem direito e compromisso face à construção de uma estética que permita aos Pobres do Mundo, em aliança, escutar-se e partilhar ações.

A Missa, entre campos, educa através da pregação da Palavra, evangelizando, enquadrando, e da palavra enquanto sensibilização e consciência do seu lugar histórico, que permite freireanamente<sup>352</sup> transpor a palavra passiva caligrafada, enquadrada, mas a que se amplia

---

<sup>352</sup> As mobilizações também dão conta de instrumentalizar grupos e comunidades. Importante frisar a importância de ações educativas cujo arcabouço ideológico se inscreve na pedagogia de Paulo Freire. Aqui tomo por base a noção de leitura de mundo, da palavra e palavrando deste pedagogo (1989b).

em leitura do mundo, leitura da palavra, e a leitura da palavramundo. Primeiro, a “leitura” do mundo, do pequeno mundo em que o sujeito se move; depois, a leitura da palavra que nem sempre, ao longo da escolarização, foi a leitura da “palavramundo”. A Missa traz a palavra enquanto consciência da colonização, e com ela, como escreveu Paulo Freire (1989b) a leitura da palavra, da frase, da sentença, não pretende significar uma ruptura com a “leitura” do mundo, mas com ela, que a leitura da palavra seja a leitura da “palavramundo”. E da leitura da palavramundo vão emergir ações afirmativas e embates por políticas públicas para a gente de ‘fala feia’, destes embates destaco as leis 10.639/2003 e 11.645/2008.

A Missa ao acionar a metáfora quilombo através da manifestação de fé religiosa em 1981 veio dizer que estamos chegando, nós, os muitos herdeiros de travessias e malhas de caminhos, e seguimos a dizer que estamos aqui, atravessamos tempos e lugares, continuamos chegando e aqui viemos a construir caminhos que afluem como ferramenta de luta de poder e expressão estética sobre os caminhos trilhados por nossos ancestrais, a perseguir utopias transpondo fraturas e hiatos de si, nos reconstruindo com nossas cicatrizes, nos reconhecendo a celebrar em rebelde esperança, com todos de fala-feia, na Aliança com todos os Pobres da Terra, prenhes de contradições moventes, empesteados desta poética que ensina a não esquecer e a fazer junto, como canto de ajuntamento do novo Toré, qual citado na “Marcha Final”, que se reconstrói, que se põe a cultura em trânsito, em transição, em movimento, nas encruzilhadas.

A Missa reacendia para muitos as palavras de Elvira escritas ao dom Pedro Casaldáliga<sup>353</sup>: “Escrevo esta para dizer a você o quanto este texto tem ajudado na nossa comunidade. Lembra-se quando em Recife você me disse que esta missa era uma ferramenta na nossa mão, você não imagina que ferramenta forte é isto tudo”. Por se construir como encruzilhada, a Missa tem se constituído lugar de encontros, sinaliza caminhos.

Ao ser acionada na contra-celebração nos Arcos da Lapa, num tempo e lugar que representava um posicionamento duplo diante da cidade e da sociedade, o tempo das comemorações da Abolição, que deixou os negros à própria sorte, peças substituídas pela mão de obra imigrante – considerando que o escravo não tinha status de imigrante -; e o lugar central da cidade ocupado por periferias que não obtiveram permissão

---

<sup>353</sup> Faça referência a este documento no primeiro capítulo, Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia catalogado sob código B14.3.10 P1.2 e B14.1.3.11 P3.3.

para realizar sua marcha e passar diante do monumento ao Duque de Caxias. Esta contra-comemoração, pareceu ampliar os mesmos escritos seminais de Elvira<sup>354</sup>:

Seu compromisso com o povo é muito caro. A D. Santa Sé e a D. Censura podem criar leis mais não vão poder mudar a nossa consciência de negro de recuperar as nossas raízes. Não podemos ficar quietos diante de tudo isto.

A Missa através da Companhia Ensaio Aberto fora acionada na composição de uma catedral laica, na partilha do fruto do suor do trabalho, que em muitos casos fora convertido em suor da exploração.

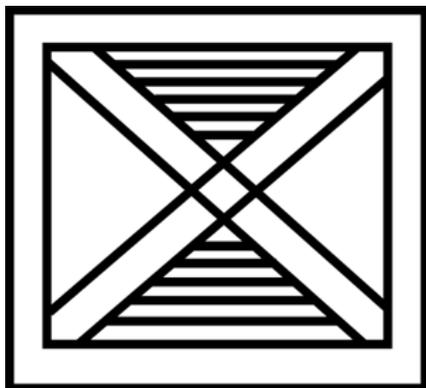
Da condição de contristação, o banzo é retomado como meditação, como consideração, como argumentação que se constrói de ações moventes. Moveram-se grupos e promoveram encontros correlatos às montagens em 1981, em 1988, e durante o percurso de 2002 a 2013, e, qual cicatrizes, vêm (re)construindo caminhos, tirando da invisibilidade e trazendo como palco e personagem à luta jurídica, do reconhecimento cidadão, do protagonismo social.

A Missa recoloca a religião no seu compromisso social, para além do discurso proferido, transpõe a fé e a rigidez do dogma, para se colocar como ações em educação popular, em educação para o exercício da cidadania, para a promoção de ações afirmativas, em prol da descolonização das consciências.

Qual quilombo, a Missa se faz movente, sua teatralidade evoca vozes, desvela vozes e suas sombras. Suas construções cênicas são projeções da relação com suas sombras, que, deixariam de representar a passividade à espera de um sinal divino, mas que recompõem a divindade na sua construção histórica, como produto do fazer humano que se desloca à promoção da consciência da colonização.

---

<sup>354</sup> Idem.



355

## Considerações finais

Iya mi, Ase!  
Baba mi, Ase!  
Olorun um mi Ase o o!  
Ki ntoo bo orisa a e.<sup>356</sup> (SANTOS; SANTOS, 1993)

Esta tese buscou analisar os deslocamentos dos sentidos de quilombo desde a Missa dos Quilombos enquanto expressão estética e artística, como produção literária e teatral, como ferramenta de luta e de poder, projeto político e emergência identitária. Pontuei como a Missa se fez em êxodos e encruzilhadas, e como o quilombo conflui nela mesma e nestes percursos. Seus discursos públicos ou restritos, mas tornados públicos, seu compromisso para além do momento ritual, para além de uma possível encenação de um ritual.

A Missa surgiu de uma articulação que buscava reconhecer dramas humanos e se penitenciar diante da corresponsabilidade da Igreja face à existência de tais dramas, visava efetivar ações e compromissos da Igreja junto ao Concílio do Vaticano II e às conferências e sínodos daí decorrentes. Ela emergiu a partir da celebração da Missa da Terra Sem Males em São Paulo, que fazia a Igreja se reconhecer não apenas como colonialista, mas que, por assumir este reconhecimento, abraçasse a

---

<sup>355</sup> Adinkra “Mframadan”: “casa resistente ao vento”, símbolo de coragem e disposição para enfrentar as vicissitudes da vida.

<sup>356</sup> “Minha mãe é minha origem!

Meu pai é minha origem!

Olorun é minha origem!

Consequentemente adotarei minhas origens antes de qualquer outro orisa (entre sagrado).

causa dos pobres, ou a tão anunciada posteriormente “opção preferencial pelos pobres”.

Identifiquei os sujeitos envolvidos nas diversas etapas e eventos das montagens da Missa, situando os eventos no seu tempo e lugar, revelando os sujeitos e as teias de articulações que compõem cada um dos contextos. Procurei revelar as tensões dessas encruzilhadas de multivocalidades.

Como obra poético-musical e também teológica, a Missa dos Quilombos permite reler o discurso hegemônico da Igreja, componente do Estado eclesiástico, e do Estado brasileiro e discursos *contra-hegemônicos* veiculados.

A primeira montagem desta obra acionou a mobilização social num contexto que se apresentava pelo regime militar no Brasil num momento de anistia e que era também um momento de tensões, de incertezas, atentados, incêndios a bancas de revistas, cartas-bomba, estrategicamente elaborados por integrantes confirmados do regime militar, e setores do regime, inclusive das Forças Armadas. A este ambiente de vigilância e terror em nome da segurança nacional, da ordem e do progresso, outro feixe de tensões, que eram as relações de blocos de poder no mundo eclesiástico, abrangendo tendências políticas e dogmáticas diversas, e das relações entre a Igreja católica e o Estado nacional.

Se já havia no pensamento popular canções que indagavam sobre a ausência de anjos negros nas igrejas, esta Missa trouxe mais que questionar esta ausência, ela descortinou silêncios com fragmentos de histórias e vozes para celebrar junto, para celebrar com. A cantata trouxe o Outro para concelebrar, para ocupar a Igreja.

Não limitando a classificar o Outro como pagãos ou demoníacos, deslocou o ideal de fraternidade para a horizontalidade reconhecendo os códigos de construção da outridade, em sua multivocalidade, como outras construções realizadas pelos grupos humanos em suas trajetórias. Trajetórias estas que se fundiram e se justapuseram a partir dos apesamentos e tumbeiros, cujos sujeitos, destituídos então de humanidade, eram batizados como escravos, desumanizados, bestializados – tanto na condição animalesca, quanto na condição bíblica- tornados peças.

Coisificados aqueles das travessias marítimas, também coisificados seus descendentes, a quem os lugares sociais foram demarcados como subalternos, inferiores, periféricos. Sujeitos que não aceitaram esta condição de desumanidade, mas viam-na como algo a ser superado,

fosse por meios individuais, ou por meios coletivos, por curtos períodos, por longos períodos, quiçá pelo resto da vida.

Se um dos alicerces à empresa colonial era a divina providência cristã, imposta como única, a Missa desnuda o discurso e a práxis desta divina providência como obra humana, demasiadamente humana. Ao passo que traz outras divinas providências que, como tais, as põe em simetria na celebração, em traduções do Deus de todos os nomes. Transpôs a categoria deuses pagãos reconhecendo-lhes como deuses. Transpor, ultrapassar, não apenas para a divindade, mas para a humanidade.

A Missa não celebra a escravização nem a imposição da docilidade passiva, mas a esperança e a liberdade, a insubordinação, a busca e construção de caminhos. Reacende a utopia da fraternidade. Por celebrá-las e reacendê-las, ela também transgredir o modelo institucional da Igreja e do regime militar, se faz ajuntamento para resistir.

A Missa veicula vozes, promove encontros, encruzilha, se faz multivocal, potência múltipla que se revela quando é oficialmente proibida de ser executada na Igreja, e de ser realizada com a eucaristia. Esta potência resistente já vinha se revelando quando da sua primeira execução no Recife, suscitava questões, gerava indagações, estranhamentos. Seu processo de montagem afirmava haver discriminação até mesmo na Igreja.

A Missa que, para os conservadores, não era missa e ainda não é, reabilitava o quilombo, e o atualizava como resistência diaspórica, redimensionava o martirologio, difundia na práxis a opção pelos pobres, não como caridade, nem piedade, mas como ação social, como dispositivo de organização entre subalternos, desloca a pobreza do lugar de uma possível justificativa providencial para a justificativa humana, como fruto da construção social. A Missa desloca a colonialidade da Igreja.

É através do seu potencial educativo, de inserção comunitária, de organizar, de reunir, que a Missa assume seu êxodo, quando a Cúria Romana processa e executa o veto, grupos catalisadores, organizados e se organizando, recusam que a Terra Prometida lhes seja Terra Proibida, se aquilombam cultivando a utopia, promovendo ações, criando redes de articulação e apoio, de solidariedade.

Mais que ir à Igreja e rezar, ou romper com a Igreja e mudar de religião, o vale de mil lágrimas se torna também o possível vale de milagres, milagres não como dádiva divina, mas como fruto de ações organizadas. Milagre não como maravilha extraordinária, mas como maravilha humana, na qual desacreditados e invisibilizados em articulação se

fazem reconhecer na Carta Constitucional do país - emaranhado de apoios e cooptações, e de extremos, tanto do absolutismo étnico, quanto da democracia racial-, através de suas vozes de ajuntamento, através de suas falas feias que rasgam o genérico substantivo que os qualifica como minorias, e fomentam a luta social para o reconhecimento dos seus nomes.

A Missa nos faz refletir como os feitos sociais fazem emergir coisas e sujeitos, ela é negociação, reacende histórias e reconhece a pluralidade de caminhos que se põem ao largo. Acessada por sujeitos de diferentes vinculações religiosas, ela se faz exercício do profetismo social. Através desta ferramenta grupos diversos têm interferido na promulgação de leis, no reconhecimento público de suas entidades coletivas, que, além de interferir na promoção de campanha da fraternidade, assegura um lugar de luta como compromisso pastoral.

Articulação que faz aparecer e ser visto, que se impõe respeito, que faz interferir nas normas jurídicas, que revisa a história – palco de muitas lutas – e que luta para seguir na sua caminhada, que recua, que se move, que negocia, que promove ações afirmativas. Sujeitos que não eram vistos e que hoje ocupam espaços, resistem e produzem mais que espaços e gentes, promovem esperanças e caminhos, coletivamente. A Missa convoca os pobres a se organizar, a ocupar, a resistir, a produzir.

O quilombo acessado como mobilidade coletiva dos subalternos, como possibilidade de negociação, que atravessou mares e terras, que se (re)configura, que se (re)constrói nas marcas de suas cicatrizes, assume diferenças e enfrenta a desigualdade. Múltiplo de tantos quilombos, palmarino que se reconhece no lugar onde foi fincada a cabeça de Zumbi. A cantata movente se concretiza também em dança através do Ballet Stagium, e através do teatro se mescla nas ruas que levam aos Arcos da Lapa, se articula, se faz em ato de estar na rua, de se pôr à rua como ato político e catalisa grupos de pressão à Assembleia Nacional Constituinte.

Assumindo-se como uma companhia voltada ao teatro político, a Companhia Ensaio Aberto aciona a Missa num contexto de denúncias contra a escravidão contemporânea catalisando articulações fundamentadas na ciência de um novo público, na acessibilidade aos bens culturais.

A Missa segue em êxodo, segue em opção pelos pobres, os pobres são muitos e de várias latitudes, a Missa encruzilha sujeitos e mundos, os quilombos encruzilham sujeitos e mundos. Múltipla, é projetada por grupos diversos, lida, ouvida, que sensibiliza.

Enquanto ritual, se faz em adoração, em idolatria e *dulia* e *hiperdulia*, para um panteão diversificado a quem são ofertados o suor do trabalho, lágrimas e sangue derramados na história, e a esperança dos vivos e dos mortos na luta. Roga-se que Maria venha dos céus à terra onde circulam as gentes, onde se avizinha, onde se partilha do trabalho e seus frutos. Emerge na opção pelos pobres a Maria, aqui Mariama, *yaô*, comadre, da favela, do morro, do rosário, que encoraja os gritos. A Missa busca concelebrar solidariedade.

Tanto a Missa na sua pluralidade, quanto as formas que o quilombo foi acionado pelas suas encenações, permitem perceber deslocamentos. Deslocamento do sentido de celebração, de eucarística à laica, todas carregadas de teatralidade, da igreja ao teatro. Da abordagem primeva de quando não era comum se falar sobre quilombo e o senso comum o dimensionava apenas no passado colonial, se recompõe para um outro contexto, de assegurar direitos constitucionais, acessado como ferramenta de luta e de poder.

Os sujeitos da Missa não são apenas os citados, a sua poética põe o que a assiste como testemunha, testemunha do nascedouro da pastoral do negro e da alteração da paisagem quando se declarou que há racismo na Igreja, que há racismo no Brasil, que a Igreja é cúmplice histórica das desigualdades sociais. Quilombos também, àquela época, como sinal de organização das bases, outra forma de se pensar aquilombamento, o testemunho comunitário.

Seguiu-se testemunhando quando dos protestos correlatos à recusa pela comemoração dos 100 Anos de Abolição. Testemunha das toneladas diárias de cana cortadas por uma criança e dos sonhos de que crianças e adultos, inclusive idosos e idosas, aprenderão a ler mesmo embaixo de lonas pretas. Testemunho a encorajar os gritos, pelos enfrentamentos com o Exército, Polícia Militar e Municipal do Rio de Janeiro, ou no enfrentamento com homens, cavalos e balas.

A poética da Missa reparte o pão com os sujeitos que a encenam e com os sujeitos que presenciam a encenação, ela desloca os sujeitos, faz pensar, e para além do texto oficial cabe lembrar que, desde sua primeira montagem se efetiva o diálogo com a conjuntura atual do sujeito, não uma fórmula missal, mas como liturgia da palavra ou da eucaristia, como leitura de nota de solidariedade, ou pela inclusão da homilia, ou na promoção do estranhamento brechtiano.

O teatro e o fazer político em sua condição subjuntiva do fazer do oprimido, como periférico que busca alternativas, e através do teatro e redes de oprimidos, se faz movente, de *alethéia*, que se organiza, que se

articula afim de se aproximar das realidades sociais locais, e através da intervenção artística engajada, gerar ações que permitam protagonismo social, reconhecimento jurídico, trânsito social.

Embora seja missa, nascida católica, a Missa se estabelece como um convite a refletir a palavra “católica” para além da Igreja, no seu significado de “universal”, recompor inculturação enquanto possibilidade simétrica, parceria na luta em prol de direitos e de assegurar direitos para além da letra escrita da lei, atravessando a inculturação enquanto poder brando, enquanto outra forma de subalternização.

A Missa convida a refletir a opressão e a exploração humanas, pois o tema é universal e sua abordagem faz afluir histórias de opressões e superações em várias direções, em meio a estas direções, na encruzilhada, transitando estão homens e mulheres viventes na potencialidade de se organizarem, e nas encruzilhadas está a pujança do movimento.

Que esta tese e seus trânsitos tenham permitido validar que, “aquele que não sabe, pode saber por aprender” e, em se aprendendo a ler, ensinar, partilhar com seus camaradas, como se diz na canção, para superarmos as vicissitudes da vida.

## APÊNDICE

### **Missa dos Quilombos**

**Texto: Pedro Casaldáliga e Pedro Tierra**

**Música: Milton Nascimento**

Disco longplay: Philips

Cassete: Ariola, São Paulo 1982.

Compact Disc Digital Audio, PolyGram do Brasil Ltda.

### **Apresentação**

Em nome de um deus supostamente branco e colonizador, que nações cristãs têm adorado como se fosse o Deus e Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, milhões de Negros vem sendo submetidos, durante séculos, à escravidão, ao desespero e à morte. No Brasil, na América, na África mãe, no Mundo.

Deportados, como "peças", da ancestral Aruanda, encheram de mão de obra barata os canaviais e as minas e encheram as senzalas de indivíduos desaculturados, clandestinos, inviáveis. (Enchem ainda de sub-gente - para os brancos senhores e as brancas madames e a lei dos brancos - as cozinhas, os cais, os bordéis, as favelas, as baixadas, os xadrezes). Mas um dia, uma noite, surgiram os Quilombos, e entre todos eles, o Sinai Negro de Palmares, e nasceu, de Palmares, o Moisés Negro, Zumbi. E a liberdade impossível e a identidade proibida floresceram, "em nome do Deus de todos os nomes", "que fez toda carne, a preta e a branca, vermelhas no sangue".

Vindos "do fundo da terra", "da carne do açoite", "do exílio da vida", os Negros resolveram forçar "os novos Albores" e reconquistar Palmares e voltar a Aruanda.

E estão aí, de pé, quebrando muitos grilhões - em casa, na rua, no trabalho, na igreja, fulgurantemente negros ao sol da Luta e da Esperança.

Para escândalo de muitos fariseus e para alívio de muitos arrependidos, a Missa dos Quilombos confessa, diante de Deus e da História, esta máxima culpa cristã.

Na música do negro mineiro Milton e de seus cantores e tocadores, oferece ao único Senhor "o trabalho, as lutas, o martírio do Povo Negro de todos os tempos e de todos os lugares". E garante ao Povo Negro a Paz conquistada da Libertação. Pelos rios de sangue negro, derramado no mundo. Pelo sangue do Homem "sem figura humana", sacrificado pelos poderes do Império e do Templo, mas

ressuscitado da Ignomínia e da Morte pelo Espírito de Deus, seu Pai. Como toda verdadeira Missa, a Missa dos Quilombos é pascal: celebra a Morte e a Ressurreição do Povo Negro, na Morte e Ressurreição do Cristo.

Pedro Terra e eu, já emprestamos nossa palavra, iradamente fraterna, à Causa dos Povos Indígenas, com a "Missa da Terra sem males", emprestamos agora a mesma palavra à Causa do Povo Negro, com esta Missa dos Quilombos.

Está na hora de cantar o Quilombo que vem vindo: está na hora de celebrar a Missa dos Quilombos, em rebelde esperança, com todos "os Negros da Africa, os Afros da América, os Negros do Mundo, na Aliança com todos os Pobres da Terra".

***Pedro Casaldáliga***

-----

## **I.- A DE O (ESTAMOS CHEGANDO). ABERTURA**

### **Coro-Cantado)**

Estamos chegando do fundo da terra,  
estamos chegando do ventre da noite,  
da carne do açoite nós somos,  
viemos lembrar.

Estamos chegando da morte nos mares,  
estamos chegando dos turvos porões,  
herdeiros do banzo nós somos,  
viemos chorar.

Estamos chegando dos pretos rosários,  
estamos chegando dos nossos terreiros,  
dos santos malditos nós somos,  
viemos rezar.

Estamos chegando do chão da oficina,  
estamos chegando do som e das formas,  
da arte negada que somos  
viemos criar.

Estamos chegando do fundo do medo,  
estamos chegando das surdas correntes,  
um longo lamento nós somos,  
viemos louvar.

*A de ó (Recitado)*

*-Do Exílio da vida,  
das Minas da Noite,  
da carne vendida,  
da Lei do açoite,  
do Banzo dos mares...  
aos novos Albores!  
Vamos a Palmares  
todos os tambores! ! !*

Estamos chegando dos ricos fogões,  
estamos chegando dos pobres bordéis,  
da carne vendida nós somos,  
viemos amar.

Estamos chegando das velhas senzalas,  
estamos chegando das novas favelas,  
das margens do mundo nós somos,  
viemos dançar.

Estamos chegando dos trens dos subúrbios,  
estamos chegando nos loucos pingentes,  
com a vida entre os dentes chegamos,  
viemos cantar.

Estamos chegando dos grandes estádios,  
estamos chegando da escola de samba,  
sambando a revolta chegamos,  
viemos gingar.

*A de ó (Recitado)*

Estamos chegando do ventre das Minas,  
estamos chegando dos tristes mocambos,  
dos gritos calados nós somos,  
viemos cobrar.

Estamos chegando da cruz dos engenhos,  
estamos sangrando a cruz do Batismo,  
marcados a ferro nós fomos,  
viemos gritar.

Estamos chegando do alto dos morros,  
estamos chegando da lei da Baixada,  
das covas sem nome chegamos  
viemos clamar.

Estamos chegando do chão dos Quilombos,  
estamos chegando do som dos tambores,

dos Novos Palmares só somos,  
viemos lutar.  
A de ó (*Recitado*)

## **II.- EM NOME DO DEUS**

(*Solo-Cantado*)

Em nome do Deus de todos os nomes

-Javé

Obatalá

Olorum

Oió.

Em nome do Deus, que a todos os Homens  
nos faz da ternura e do pó.

Em nome do Pai, que fez toda carne,  
a preta e a branca,  
vermelhas no sangue.

Em nome do Filho, Jesus nosso irmão,  
que nasceu moreno da raça de Abraão.

Em nome do Espírito Santo,  
bandeira do canto  
do negro folião.

Em nome do Deus verdadeiro  
que amou-nos primeiro  
sem dividição.

Em nome dos Três  
que são um Deus só,  
Aquele que era,  
que é,  
que será.

Em nome do Povo que espera,  
na graça da Fé,  
à voz do Xangô,  
o Quilombo-Páscoa  
que o libertará.

Em nome do Povo sempre deportado  
pelas brancas velas no exílio dos mares;  
marginalizado  
nos cais, nas favelas  
e até nos altares.

Em nome do Povo que fez seu Palmares,  
que ainda fará Palmares de novo  
-Palmares, Palmares, Palmares  
do Povo!!!

### **III.- RITO PENITENCIAL**

*(Coro - Cantado)*

Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison.

Alma não é branca, luto não é negro, negro não é folk.

Kyrie eleison.

- Senhor do Bonfim

do bom começar:

não seja a alegria

apenas de um dia;

não seja a folia

para desfilar

na avenida sua.

Que seja, por fim,

a tua Alforria

e nossa a rua,

Senhor do Bonfim!

Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison.

*(Recitado)*

Da raça maldita

gratuitamente,

a raça de Cam.

Secular estigma

da escrava Agar,

Mãe espoliada,

Ismael dos Povos,

denegrada África.

*(Coro - Cantado)*

Terras de Luanda,

Costa do Marfim,

Reino de Guiné,

Pátria de Aruanda

Awa de! (Estamos aqui)

*(Recitado)*

Carne em toneladas,

fardos de porão.

Quota da Coroa  
fichas de Batismo,  
marcados a ferro  
para a Salvação.  
Entregues à Morte,  
sendo Cristo a vida.  
Humanos leilões,  
pecas de cobiça,  
300 milhões  
de africanos mortos  
na Segregação  
Caça das Bandeiras,  
do Esquadrão da Morte.  
Exus do destino,  
capitães-do-mato.  
Quantos Jorge Velho  
de todos os Lucros,  
de todos os Tempos,  
de todas as Guardas!  
Quantas Áureas Leis  
da Justiça Branca!  
*(Coro- Cantado)*  
Queimamos, de medo  
-do medo da História-  
os nossos arquivos.  
Pusemos em branco  
a nossa memória.  
*(Recitado)*  
Cultura à margem,  
Culto condenado,  
Fé de freguesia,  
Giro tolerado,  
Revolta ignorada,  
História mentida.  
Ressaca dos Portos.  
Harlem dos Impérios,  
Apartheid em casa,  
favela do mundo.  
Com "direito a enterro"  
sem direito à vida.

Pelourinhos brancos,  
flagelados pretos.  
Negro sem emprego,  
sem voz e sem vez.  
Sem direito a ser,  
a ser e a ser Negro.  
Dobrados nos eitos,  
os peitos quebrados,  
os peitos sugados  
por filhos alheios,  
senhores ingratos.  
Bebês imolados  
pelas Anas Paes,  
Testas humilhadas  
nas águas dos cais,  
Bronze incandescente  
nas bocas dos fornos.  
Peões de fazenda,  
pé de bóia-fria,  
artista varrido  
no pó da oficina,  
garçom de boteco,  
sombra de cozinha,  
mão de subemprego,  
carne de bordel...  
Pixotes nas ruas,  
caçados nos morros,  
mortos no xadrez!  
Negro embranquecido  
pra sobreviver.  
(Branco enegrecido  
para gozação).  
Negro embranquecido,  
morto mansamente  
pela integração.  
(*Coro - Cantado*)  
Mulato iludido,  
fica do teu lado,  
do lado do Negro.

Não faças, Mulato,  
a branca traição.  
*(Recitado)*  
Padres estudados,  
Pastores ouvidos,  
Freiras ajeitadas,  
Doutores da sorte,  
Cantores de turno,  
Monarcas de estádio...  
Não negueis o Sangue,  
o grito dos Mortos,  
o cheiro do Negro,  
o aroma da Raça,  
a força do Povo,  
a voz de Aruanda,  
a volta aos QUILOMBOS!

*(Coro- Cantado)*  
- Bom Jesus de Pirapora,  
na procura desta hora,  
tem piedade de nós.

- Kyrie eleison!

*(Solo - Cantado)*

Senhor Morto,  
Deus da Vida,  
nesta luta proibida,  
tem piedade de nós.

*(Coro)*

- Christe eleison!

*(Solo - Cantado)*

- Irmão Mor da Irmandade,  
na Paixão da Liberdade,  
tem piedade de nós.

*(Coro)*

Kyrie eleison!

**IV.- ALELUIA**

*(Coro-Cantado)*

Aleluiá, aleluiá, aleluiá!

Fala, Jesus, Palavra de Deus:

Tu tens a palavra!

Aleluia...  
Irmão que fala a Verdade aos Irmãos,  
dá-nos tua nova Libertação.  
Quilombolas livres do lucro e do medo,  
nós viveremos o teu Evangelho,  
nós gritaremos o teu Evangelho!  
Aleluia...  
Nenhum poder  
nos calará.  
Aleluia, aleluia, aleluia!  
Contra tantos mandatos do Odio,  
Tu nos trazes a Lei do Amor.  
Frente a tanta Mentira  
Tu és a Verdade, Senhor.  
Entre tanta notícia de Morte,  
Tu tens a Palavra da Vida.  
Sob tanta promessa fingida,  
sobre tanta esperança frustrada,  
Tu tens, Senhor Jesus,  
a última palavra.  
E nós apostamos em Ti!!!  
Aleluia.  
A Tua Verdade nos libertará.  
Aleluia...

## **V.- OFERTÓRIO**

*(Recitado)*

Na cuia das mãos  
trazemos o vinho e o pão,  
a luta e a fé dos irmãos,  
que o Corpo e o Sangue do Cristo serão

*(Recitado)*

O ouro do Milho  
e não o dos Templos,  
o sangue da Cana  
e não dos Engenhos,  
o pranto do Vinho  
no sangue dos Negros,  
o Pão da Partilha  
dos Pobres Libertos.

*(Recitado)*

Trazemos no corpo  
o mel do suor,  
trazemos nos olhos  
a dança da vida,  
trazemos na luta,  
a Morte vencida.

No peito marcado  
trazemos o Amor.  
Na Páscoa do Filho,  
a Páscoa dos filhos  
recebe, Senhor.

*(Coro-Cantado)*

Trazemos nos olhos,  
as águas dos rios,  
o brilho dos peixes,  
a sombra da mata,  
o orvalho da noite,  
o espanto da caça,  
a dança dos ventos,  
a lua de prata,  
trazemos nos olhos  
o mundo, Senhor!

*(Recitado)*

-Na palma das mãos trazemos o milho,  
a cana cortada, o branco algodão,  
o fumo-resgate, a pinga-refúgio,  
da carne da terra moldamos os potes  
que guardam a água, a flor de alecrim,  
no cheiro de incenso, erguemos o fruto  
do nosso trabalho, Senhor! Olorum!

*(Coro-Cantado)*

O som do atabaque  
marcando a cadência  
dos negros batuques  
nas noites imensas  
da Africa negra,  
da negra Bahia,  
das Minas Gerais,  
os surdos lamentos,

calados tormentos,  
acolhe Olorum!

*(Recitado)*

-Com a força dos braços lavramos a terra  
cortamos a cana, amarga doçura  
na mesa dos brancos.

- Com a força dos braços cavamos a terra,  
colhemos o ouro que hoje recobre  
a igreja dos brancos.

-Com a força dos braços plantamos na terra,  
o negro café, perene alimento  
do lucro dos brancos.

-Com a força dos braços, o grito entre os dentes,  
a alma em pedaços, erguemos impérios,  
fizemos a América dos filhos dos brancos!

*(Coro-Cantado)*

A brasa dos ferros lavrou-nos na pele,  
lavrou-nos na alma, caminhos de cruz.

Recusa Olorum o grito, as correntes  
e a voz do feitor, recebe o lamento,  
acolhe a revolta dos negros, Senhor!

*(Recitado)*

-Trazemos no peito  
os santos rosários,  
rosários de penas,  
rosários de fé  
na vida liberta,  
na paz dos quilombos  
de negros e brancos  
vermelhos no sangue.

A Nova Aruanda  
dos filhos do Povo  
acolhe, Olorum!

*(Recitado)*

Recebe, Senhor  
a cabeça cortada  
do Negro Zumbi,  
guerreiro do Povo,  
irmão dos rebeldes  
nascidos aqui,

do fundo das veias,  
do fundo da raça,  
o pranto dos negros,  
acolhe Senhor!

*(Coro-Cantado)*

Os pés tolerados na roda de samba,  
o corpo domado nos ternos do congo,  
inventam na sombra a nova cadência,  
rompendo cadeias, forçando caminhos,  
ensaiam libertos a marcha do Povo,  
a festa dos negros, acolhe Olorum!

## **VI.- O SENHOR É SANTO**

*(Coro-Cantado)*

O Senhor é Santo, o Senhor é Santo, o Senhor é Santo.

O Senhor é o só Senhor.

Todos nós somos iguais.

Oxalá o Reino do Pai  
seja sempre o nosso Reino.

O Senhor é Santo...

O Reino nos vem  
em Cristo Rei Salvador.

O Reino se fez  
no Povo Libertador.

Hosana, Hosana, Hosana.

## **VII.- RITO DA PAZ**

*(Coro - Cantado)*

Saravá, A-i-é, Abá.

A Paz d'Aquele, que é  
nossa Paz!

A Paz, que o Povo fará!

Saravá, A-i-é, Aba!

A louca Esperança  
de ver todo irmão  
caindo na dança da vida,  
cantando vencida  
toda Escravidão!

Vai ser abolida  
a paz da Abolição

que agora temos.  
E contra a paz cedida,  
a Paz conquistada teremos!!!  
Saravá,  
do novo Quilombo de amanhã.  
A-i-é dessa "festa de todos", que virá!  
(*A maneira de um Pregão*)  
-Aos treze de maio de mil-oitocentos-e-oitenta-e-oito,  
nos deram apenas decreto em palavras.  
Mas a Liberdade vamos conquista-la!  
(*Coro-Cantado*)  
A-i-é,  
a paz d'Aquele,  
que é nossa Paz!  
Abá,  
a Paz que o Povo fará!  
Palmares das lutas da Libertação.  
Palmeiras da Páscoa da Ressurreição.  
Saravá, A-i-é, Abá!!!

### **VIII.- COMUNHÃO**

(*Recitado*)

Bebendo a divina bebida  
do teu Sangue Limpo, Senhor,  
lavamos as marcas da vida,  
libertos na Lei do Amor.  
Comendo a carne vivente  
do Teu Corpo morto na Cruz,  
vencemos a Morte insolente  
na vida mais forte, Jesus.  
Nutrindo a luta na Aliança  
e a Marcha em teu novo Maná,  
queremos firmar a Esperança  
da Aruanda que um dia virá.  
Ara ware kosi mi fara.  
Todos unidos  
num mesmo Corpo,  
nada no mundo  
nos vencerá.

Todos unidos em Cristo Jesus.  
Oxalá!  
Ara ware kosi mi fara.  
(Solo-M)  
Partilha diária em mesa de irmãos.  
Porque não é livre quem não tem seu pão.  
(Solo-F)  
-Partilha constante, na festa e na dor.  
Porque não é livre quem não sente amor.  
(Solo-M)  
-Partilha fraterna de bantus iguais.  
Porque não é livre quem junta de mais.  
(Solo-F)  
-Partilha de muitos unidos na fé.  
Porque não é livre quem não é o que é.  
(Solo-M)  
-Partilha arriscada de vir a perder.  
Porque não é livre quem teme morrer.  
(Solo-F)  
-Partilha segura da Libertação,  
que o Cristo partilha a Ressurreição.  
Ara ware kosi mi fara...

## **IX.- LADAINHA**

(Leitor) -

Unidos à procura dos quilombos da Libertação, celebramos a "memória perigosa" da Páscoa de Jesús, comungando a força do seu Corpo Ressuscitado. Recolhemos na mesma comunhão o trabalho, as lutas, o martírio do Povo Negro de todos os tempos e de todos os lugares. E invocamos sobre a caminhada, a presença amiga dos Santos, das Testemunhas, dos militantes, dos Artistas, e de todos os construtores anônimos da Esperança Negra.

(Coro-Cantado)

Porque está na hora  
pedimos o auxílio de todos os santos,  
chamamos a força dos mortos na luta  
porque está na hora,  
o jeito dos mestres da reza e do canto;

porque está na hora,  
cantamos malembes pra Nossa Senhora.

*(Coro-Cantado)*

Caô - Cabê em si - lobá

Todos os santos nos vão ajudar!

*(Recitado)*

*(Voz-M)* Zumbi dos Palmares, Patriarca mártir de todos os Quilombos de ontem, de hoje e de amanhã.

*(Voz - F)* Dragão do Mar, Francisco José do Nascimento, João Cândido que a chibata não dobrou, Pedro Ivo sombra dos Praieiros pernambucanos, Angelim dos Cabanos, madeira da Resistência, Isidoro Mártir e todos os rebeldes do Povo, na Terra e no Mar.

*(M)* - José do Patrocínio e todos os pregoeiros da Libertação.

*(F)* - Haussás, Nagôs e Alfaiates da Negra Bahia, e todos os Grupos e movimentos Negros que reivindicam o Futuro.

*(M)* - Arturo Alfonso Schomburg, memória "do Povo sem História", voz libertária do Caribe.

*(F)* - Lumumba, tambor-tempestade da Africa levantada.

*(M)*- Chimpa-Vita, Beatriz do Congo, bandeira em chamas das negras-coragem, e todas as mães-pretas arrancadas da pedra morta para as lutas da vida! E todas as Marlys das baixadas desmascarando o rosto dos assassinos, e todas as anônimas heróicas comadres negras, eixo fecundo da Sobrevivência da Raça.

*(F)*- Negrinho do Pastoreio, anjo dos vaqueiros das reses perdidas e todos os guias negros das causas do Povo.

*(M)* - Crianças de Soweto e de Atlanta, massacres da prepotência racial, colheita prematura da Juventude Negra.

*(F)* - Santeiro Aleijadinho, entalhador dos Santos do Povo. Luís José da Cunha, filho dos mocambos brasa viva ardendo na carne dos esquecidos.

*(M)*-Louis Armstrong e todos os metais e todas as cordas e todos os Negros Spirituals da América Negra.

*(F)*- Amílcar Cabral, pai educador da Liberdade Africana.

*(M)* - James Meredith, paixão matinal e todos os estudantes dos campus e das ruas que marchais abrindo História.

*(F)* - Solano Trindade e todos os poetas da madeira, da palavra e da alma negra nunca embranquecida.

*(M)* - Santo Dias, Companheiro, suor e sangue da Periferia, mártir na cruz das Empresas, e todos os retirantes, lavradores, bóias-frias e operários, construtores do Sindicato livre e da Comunidade Fraterna.

*(Coro - Cantado)* Caô...

*(F)* - Santos Reis dos presentes da terra e do culto, peregrinos incansáveis à luz da estrela, atrás do Menino.

*(M)*- Sao Benedito, irmão acolhedor dos pedidos dos Pobres.

*(F)*- Santo Agostinho, mente e coração da Africa Mãe.

*(M)*- Sao Martinho de Lima, porteiro solícito da América Negra.

*(F)*- Santa Efigênia, discípula do Apóstolo e congregadora de virgens.

*(M)*- Sao Pedro Claver, escravo fraterno dos escravos negros.

*(F)*- Sao Gonçalo de Amarante, peregrino e evangelizador dos Pobres.

*(M)*- Sao Cosme e Damião, curadores do povo sofredor.

*(F)*- Valência Cano, mártir bom pastor do Litoral Negro, Irmão Lourenço de Nossa Senhora, garimpeiro do Evangelho, ermitão da Comunidade, Frei Gregório de José Maria, deportado pare o Amazonas, Padre Canabarro, vigário comprometido no Sul e todos os pastores, romeiros, missionários, ermitães e confrades devotados ao pranto e à Esperança do Povo Negro.

*(M)*- Santo Onofre, anacoreta da longa solidão.

*(F)*- Carlos Lwanga e companheiros mártires de Uganda.

*(M)*-Martim Luther King, pastor na vida e na morte, voz permanente da marcha da Libertação e todos os mártires da Paz perseguida.

*(Coro - Cantado)*

Caô..

## **X.- LOUVAÇÃO A MARIAMA**

*(Coro-Cantado)*

- Mariama,

Iya, Iya, ô,

Mãe do Bom Senhor!

Maria Mulata,

Maria daquela

colônia favela,

que foi Nazaré.

Morena formosa,

Mater dolorosa,

Sinhá vitoriosa,

Rosário dos pretos mistérios da Fé.

Mãe do Santo, Santa,

Comadre de tantas,

liberta mulhé...

Pobre do Presépio, Forte do Calvário,  
Saravá da Páscoa de Ressurreição,  
Roseira e corrente do nosso Rosário,  
Fiel Companheira da Libertação.  
Por teu Ventre Livre, que é o verdadeiro,  
pois nos gera livres no Libertador,  
acalanta o Povo que está em cativoiro,  
Mucama Senhora e Mãe do Senhor.  
Canta sobre o Morro tua Profecia,  
que derruba os ricos e os grandes, Maria.  
Ergue os submetidos, marca os renegados.  
samba na alegria dos pés congregados.  
Encoraja os gritos, acende os olhares,  
ajunta os escravos em novos Palmares.  
Desce novamente às redes da vida  
do teu Povo Negro, Negra Aparecida!!!

#### **XI.- MARCHA FINAL (DE BANZO E DE ESPERANÇA)**

*(Recitado)*

-Banzo da Terra que será nossa,  
banzo de todos na Liberdade,  
banzo da vida que vai ser outra,  
banzo do Reino, maior saudade,  
saudade em luta do Amanhã,  
vontade da Aruanda que um dia virá!  
Saudade da Terra e dos Céus,  
o banzo do Homem, saudade de Deus.

*(Recitado)*

- Trancados na Noite, Milênios afora  
forçamos agora, as portas do Dia.  
Faremos um Povo de igual Rebeldia.  
Faremos um Povo de bantus iguais.  
Faremos de todos os lares  
fraternas senzalas, sem mais.  
Faremos a Negra Utopia  
do novo PALMARES  
na só Casa Grande dos filhos do Pai.  
Os Negros da Africa,  
os afros da América,

os Negros do Mundo,  
na Aliança com todos os Pobres da Terra.  
Seremos o Povo dos Povos:

Povo resgatado,  
Povo aquilombado,  
livre de senhores,  
de ninguém escravo,  
senhores de nós,  
irmãos de senhores,  
filhos do Senhor!

*(Recitado)*

Sendo Negro o Negro,  
sendo índio o índio,  
sendo cada um  
como nos tem feito  
a mão de Olorum.

*(Recitado)*

Seremos Zumbis, construtores  
dos novos QUILOMBOS queridos.

Nos muros remidos  
da nossa Cidade,  
nos Campos, por fim repartidos,  
na Igreja do Rei,  
de novo do Povo,  
seremos a Lei  
da nova Irmandade.

Iremos vestidos  
das palmas da Vida.

Teremos a cor da Igualdade.

Seremos a exata medida  
da humana feliz Dignidade.

Berimbaus da Páscoa marcarão o pé,  
o pé quilombola do novo Toré.

Pela Terra inteira  
juntos dançaremos  
nossa Capoeira.

Seremos bandeira,  
seremos foliões.

No Novo Israel plantaremos  
as tendas dos filhos do Santo.

Os prantos, os gritos,  
unidos num canto  
de irmãos corações,  
na luta e na festa do ano inteiro.

*(Recitado)*

- No rosto de todos os homens sinceros,  
a marca da tribo de Deus,  
o Sangue sinal do Cordeiro.

*(Recitado)*

E à espera do nosso Quilombo total  
-o alto Quilombo dos céus-,  
os braços erguidos, os Povos unidos  
serão a muralha ao Medo e ao Mal,  
serão valhacouto da Aurora desperta  
nos olhos do Povo,  
da Terra liberta  
no QUILOMBO NOVO!!!

## REFERÊNCIAS

- A TARDE. Missa dos Quilombos, Salvador, 23 nov. 1981.
- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo : Martins Fontes, 2007.
- ABBOTT, Edwin A. **Flatland- A Romance of Many Dimensions**. Oxford : New York: Oxford University Press, 2006.
- ABIRRIAM, Bárbara. Entrevista concedida no Armazém da Utopia, Rio de Janeiro, abril/maio de 2014.
- ABRANTES, José Mena. **Elinga-teatro** – performances do teatro angolano. Belo Horizonte : Nandyala; Luanda : Elinga-Teatro, 2009.
- ABRIL COLEÇÕES. Missa dos Quilombos – 1982. São Paulo : Abril, 2012. (Coleção Milton Nascimento; v.17)
- AGENTES DE PASTORAL NEGROS. Os Movimentos Negros. (mimeo) Diocese de Duque de Caxias e São João de Meriti: Curso de Formação de Líderes Negros. s/d
- ALMEIDA, Sônia Vespeiro. Palestras proferidas através do NUER-UFSC em agosto de 2011.
- ALTHUSSER, Louis. **Ideología y aparatos ideológicos de Estado**. Buenos Aires : Ediciones Nueva Visión, 1974
- ALVES, Castro. **Poesias Coligidas**. [1864] Domínio Público. Disponível em:  
<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000069.pdf>  
Acesso em: 11 de maio de 2014.
- AMAFILI, Leo. Inculturação: etimologia e problemas. Título Original Inculturation: Its etymology and problems. Publicado em QL 73 (1992) 170-188. Traduzido por Georg Lachnitt.
- ANDREWS, George Reid. **América afro-latina, 1800-2000**. São Carlos, SP : EdUFSCar, 2014.
- ANJOS, Eva Carvalho dos Dom Timóteo e sua trajetória religiosa: de caminhos conservadores rumo à sua atuação progressista em Salvador (1928-1968). XXVII Simpósio Nacional de História. ANPUH, Natal, 2013
- ARAÚJO, Camilo Buss. Engajamento social católico em perspectiva: Igreja e trabalhadores em Florianópolis (1945-1992). In: SOUZA, Rogério Luiz de OTTO, Clarícia (Orgs.). **Faces do catolicismo**. Florianópolis : Insular, 2008.
- ARAÚJO, Emannel (Org.). **Textos de negros e sobre negros**. São Paulo : Imprensa Oficial do Estado de São Paulo : Museu Afrobrasil, 2011.

- ARRUTI, José Maurício Andion. Direitos étnicos no Brasil e na Colômbia: notas comparativas sobre hibridização, segmentação e mobilização política de índios e negros. **Horizonte antropológico**, Porto Alegre, v. 6, n. 14, Nov. 2000. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71832000001400005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832000001400005&lng=en&nrm=iso)>. access on 10 Out. 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832000001400005>.
- ARRUTI, José Maurício Andion. Relatório técnico científico sobre os remanescentes da Comunidade de Quilombo de Cangume, município de Itaóca – SP. Setembro, 2003
- ARTAUD, Antonin. **O teatro e seu duplo**. São Paulo: Max Limonad, 1985.
- AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis, RJ : Vozes, 2008.
- AUMONT, Jacques. **Dicionário teórico e crítico de cinema**. Campinas, SP : Papirus, 2003.
- AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. **Onda negra medo branco: o negro no imaginário das elites século XIX**. São Paulo : Annablume, 2004.
- AZEVEDO, Marcello. **Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé**. Edições Loyola, 1986
- BACKES, Ana Luiza. **A sociedade no Parlamento: imagens da Assembléia Nacional Constituinte de 1987/1988**. Brasília : Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2008. 243 p. – (Série coleções especiais. Obras comemorativas; n. 1)
- BAKHTIN, Mikhail Mjkhailovitch. **Estética da criação verbal**. 2ª ed. São Paulo : Martins Fontes, 1997. (Coleção Ensino Superior)
- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem**. 2.ed. São Paulo, Hucitec, 1981.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. Terras negras: invisibilidade expropriadora. In: NÚCLEO DE ESTUDOS SOBRE IDENTIDADE E RELAÇÕES INTERÉTNICAS. Terras e territórios de negros no Brasil. **Textos e debates**. Florianópolis, ano 1, nº2, 1990, p.7-23.
- BARBA, Eugenio. **A canoa de papel: tratado de antropologia teatral**. Brasília : Teatro Caleidoscópio & Editora Dulcina, 2012. 240p.
- \_\_\_\_\_ Rumo a um teatro santo e sacrílego. In: GROTOWSKI, Jerzy. **O teatro laboratório de Jerzy Grotowski 1959-1969**. São Paulo : Perspectiva : Edições SESC SP, 2010.

- BARBALHO, Alexandre. O Estado pós-64: intervenção planejada na cultura. **Política e Trabalho**. João Pessoa, (15): 63-78, 1999.
- BARBOSA, Maria José Somerlate. Exu: “verbo devoluto” In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.). **Brasil afro-brasileiro**. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2010.
- BATTLOG, Andreas R. MICHALSKI, Melvin E. **Encounters with Karl Rahner: remembrances of Rahner by those who knew him**. Milwaukee, Wisconsin/USA : Marquette University Press, 2009 (Marquette studies in theology No 63)
- BELTRAMIM, Fabiana. **Sujeitos iluminados** – a reconstituição das experiências vividas no estúdio de Christiano Jr. São Paulo : Alameda, 2013.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política** – Ensaio sobre literatura e história da cultura (Obras Escolhidas). São Paulo : Brasiliense, 1987.
- BETTO, Frei. **Batismo de sangue: guerrilha e morte de Carlos Marighella**. Rio de Janeiro : Rocco, 2006.
- \_\_\_\_\_ Dom Helder, um jovem de 90 anos. In: ROCHA, Zildo (Org.) **Helder, o Dom**. Petrópolis, RJ : Vozes, 1999.
- BIRMAN, Patrícia. Maio de 88 – Outras histórias. In: CONTINS, Marcia (org.) **Visões da abolição 1988**. Rio de Janeiro : CIEC/ECO/UF RJ, 1997, 220p. (Quase Catálogo, 6)
- BOCCARA, Guillaume. La interculturalidad como campo social. **Cuadernos Interculturales**, Valparaíso, vol. 10, núm. 18, 2012, pp. 11-30.
- BOFF, Leonardo. **América Latina: da conquista à nova evangelização**. São Paulo : Ática, 1992.
- BOGO, Ademar. **Arquitetos de sonhos**. São Paulo: Editora Expressão Popular LTDA. 2003
- BOLETIM MENSAL UCBC INFORMA. AnoIX, n3 (89), maio de 1979.
- BORGES, Marcio. **Os sonhos não envelhecem: histórias do Clube da Esquina**. São Paulo : Geração Editorial, 2011.
- BORGES, Rosângela. **Axé, Madona Achiropita!** Presença da cultura afro-brasileira nas celebrações da Igreja de Nossa Senhora Achiropita, em São Paulo. São Paulo : Edições Pulsar/CRE-PUC-SP. 2001.
- BOSI, Alfredo, **Dialética da colonização**. São Paulo : Companhia das Letras, 1992.
- BOTTOMORE, Tom. (Edit) **Karl Marx Selected Writings in Sociology and Social Philosophy**. New York : McGraw-Hill, 1964.

- BOURDIEU, Pierre. **Campo de poder, campo intelectual** - Itinerario de un concepto. Buenos Aires : Montessor Jungla Simbólica. 2002.
- BRELICH, Angelo. **Introduzione alla storia delle religioni**, Roma : Ed. dell'Ateneo, 1966.
- \_\_\_\_\_ **Storia delle religioni: perche?**, Nápoles : Liguori, 1979.
- BRUNEL, Pierre. **Dicionário de mitos literários**. Rio de Janeiro : José Olympio, 1998.
- BURLAMAQUI, Frederico Leopoldo Cezar. Memoria analytica a' cerca do commercio d'escravos e a' cerca dos malles da escravidão domestica. Rio de Janeiro : Typ. Commercial Fluminense, 1837.
- CABALLERO, Ileana Dieguez. Cenários expandidos. (Re)presentações, teatralidades e performatividades. **Urdimento - Revista de Estudos em Artes Cênicas**. Florianópolis: UDESC/CEART. Vol 1, n.15, Out 2010.
- CALSAVARA, Tatiana da Silva. A militância anarquista através das relações mantidas por João Penteadado – estratégias de sobrevivência pós anos 20. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. Departamento de Educação. Área de Concentração: Geografia Humana. 2012
- CAMARA, Helder. **Spiral of violence**. London : Dimension Books, 1971.
- CAMPIGOTO, José Adilçom. A criação da Comissão Pastoral da terra em Santa Catarina. In: SOUZA, Rogério Luiz de OTTO, Clarícia (Orgs.). **Faces do catolicismo**. Florianópolis : Insular, 2008.
- CAMPOS, Andreilino. **Do quilombo à favela: a produção do “espaço criminalizado”** no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 2007.
- CAMPOS, Pedro Donizete. Um estudo histórico - teológico das diretrizes pastorais da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) (1991-2002): Um perfil eclesiológico. São Paulo : Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 2007.
- CANDAU, Vera Maria (ORG) **Cultura(s) e educação: entre o crítico e o pós-crítico**. Rio de Janeiro : DP&A, 2005. 165p.
- CANTON, Ciro Augusto Pereira. **“Nuvem no céu e raiz”**: romantismo revolucionário e mineiridade em Milton Nascimento e no Clube da Esquina (1970-1983) Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de São João del Rei, Departamento de Ciências Sociais, Políticas e Jurídicas. 2010.

- CANTON, Ciro. Das “velhas senzalas” às “novas favelas”: a Missa dos Quilombos. ANPUH – XXV Simpósio Nacional de História – Fortaleza, 2009.
- CARVALHO, Vinicius Mariano de. Aspectos da música na liturgia católica na América Latina do Vaticano II aos dias atuais Do "canto do povo de Deus" ao "som da massa". **Diálogos Latinoamericanos** [On-line] 2009, (s/d) : [Data de consulta: 24 / 06 / 2013] Disponível em:<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=16212429006>> ISSN 1600-0110
- CASALDÁLIGA, Pedro VIGIL, Jose Maria. **The spirituality of liberation**. New York : Burns & Oates, 1994. Liberation and Theology Series, Vol. 12.
- CASALDÁLIGA, Pedro, TIERRA, Pedro, NASCIMENTO, Milton. Missa dos quilombos. Disco long-play. São Paulo: Philips. 1982.
- CASALDÁLIGA, Pedro. Conversas gravadas com o bispo em São Félix do Araguaia, maio de 2013. Arquivo amr. (5h)
- CASTELLS, Manuel. **The Power of Identity** - The information age: economy, society, and culture. 2nd ed. Oxford, UK : Blackwell Publishing Ltd, 2010.
- CASTRO, Rafael de. Entrevista concedida no Armazém da Utopia, Rio de Janeiro, março de 2014.
- CASTRO-POZO, Tristan. **As redes dos oprimidos: experiências populares de multiplicação teatral**. São Paulo : Perspectiva: Cesa : Fapesp, 2011.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Drama social: notas sobre um tema de Victor Turner. **Cadernos de Campo (São Paulo, 1991)**, Brasil, v. 16, n. 16, p. 127-137, mar. 2007. ISSN 2316-9133.
- CENTRO CULTURAL ANTONIO CARLOS CARVALHO. *Ensaio Aberto* inaugura Armazém da Utopia, na Zona Portuária, no Armazém 6, com Tributo ao Dia da Consciência Negra. Disponível em: [http://www.cecac.org.br/Coluna/Cia.Ens.Aberto-A\\_Pedra\\_do\\_Cais-20.11.10.htm](http://www.cecac.org.br/Coluna/Cia.Ens.Aberto-A_Pedra_do_Cais-20.11.10.htm) Acesso em: 21 jan 2012.
- CERQUEIRA, Simone. Entrevista concedida no Armazém da Utopia, Rio de Janeiro, abril/maio de 2014.
- CHATELAIN, Heli. **Kimbundu Grammar** – gramática elementar do Kimbundu ou língua de Angola. Genebra : Typographia de Charles Schuchardt. 1888-89.
- CHIARADIA, Filomena. Iconografia teatral: novos discursos para a história da cena. In: FLORES, Maria Bernadete Ramos, PETERLE,

Patrícia. (Orgs.) **História e arte: imagem e memória**. Campinas, SP : Mercado de Letras, 2012.

CLIFFORD, James. **Dilemas de La cultura** - Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna. Barcelona : Gedisa Editorrial, 2001.

COELHO, Rafael Senra. A Missa dos Quilombos: Produto Político, Religioso e Cultural. **Darandina Revisteletrônica** UFJF, v. 2, p. 1-10, 2009.

\_\_\_\_\_ **Dois Lados da Mesma Viagem** - A mineiridade no Clube da Esquina. Dissertação Programa de Mestrado em Letras da Universidade Federal de São João del-Rei. São João del-Rei, MG: [s.n.] 2010.

COHEN, Anthony Paul. **The symbolic construction of community**. London : New York : Routledge, 1985.

COMAROFF, Jean COMAROFF, John. **Of revelation and revolution: Christianity, colonialism and consciousness in South Africa**. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

COMBLIN, José. A América Latina e o presente debate teológico entre neo-conservadores e liberais. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis, Vol41, fasc 164, pp 790-816, Dezembro de 1981.

COMISSÃO DE PADRES, SEMINARISTAS E RELIGIOSOS NEGROS/RJ. O negro e a fraternidade. Rio de Janeiro. 1988. Mimeografado.

COMISSÃO DE RELIGIOSOS, SEMINARISTAS E PADRES NEGROS DO RIO DE JANEIRO. Ouvi o Clamor deste Povo..." Negro. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

COMPANHIA ENSAIO ABERTO. **Caderno de apoio**. Rio de Janeiro : Armazém da Utopia, 2011.

\_\_\_\_\_ Ensaio Aberto. Disponível em: <[http://www.ensaioaberto.com/missa\\_2003.htm](http://www.ensaioaberto.com/missa_2003.htm)>. Acesso em: 17 de outubro 2011.

CONCEIÇÃO, Simone C. O. OLIVEIRA, Augusto Marcos Fagundes. Liberation Theology and Learning in Latin America In: MERRIAM, Sharam. **Non-Western Perspectives on Learning and Knowing**. Ed.Malabar - Florida : Krieger Publishing Company, 2007, v.único, p. 137-152.

CONCLUSÕES DA III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. **Evangelização no presente e no futuro da América Latina**- Puebla de los Angeles, México. São Paulo : Paulinas, 1979.

- CONTINS, Marcia. **Lideranças negras**. Rio de Janeiro : Aeroplano, 2005.
- CORREIO BRAZILIENSE: A Maioria à espera da democracia racial. Brasília, 2 de novembro de 1986.
- COUTINHO, Marina Henriques. **A favela como palco e personagem**. Petrópolis, RJ : DP et Alii, Rio de Janeiro : FAPERJ. 2012.
- CREHAN, Kate. **Gramsci, Culture and Anthropology** London: Pluto Press, 2002
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África**. São Paulo : Companhia das Letras, 2012.
- CZAJKA, Rodrigo. Páginas de resistência: intelectuais e cultura na Revista Civilização Brasileira. Campinas, SP : [s.n.], 2005.
- \_\_\_\_\_ Praticando delitos, formando opinião: intelectuais, comunismo e repressão no Brasil (1958-1968). Campinas, SP : [s. n.], 2009.
- DAMASCENO, Caetana Maria. A campanha da fraternidade de 1988, ou a “fábula das três raças” revisitada. In: CONTINS, Marcia (org.) **Visões da abolição 1988**. Rio de Janeiro : CIEC/ECO/UFRJ, 1997, 220p. (Quase Catálogo, 6)
- DAVIS, Mike. **Planet of Slums**. London : Verso, 2006.
- DE MARTINO, Ernesto. **Furore, simbolo, valore**. Feltrinelli : Milano, 1980
- DIAGNE, Souleymane Bachir. **Léopold Sédar Senghor: L’art africain comme philosophie**. Paris : Riveneuve éditions, 2007.
- DIÁRIO DA ASSEMBLÉIA NACIONAL CONSTITUINTE. Ano II – nº 183 sexta-feira, 12 de fevereiro de 1988 Brasília – DF
- DIÁRIO DE PERNAMBUCO. “Missa dos Quilombos”, matéria assinada por Roberto Mota, Recife, de 28 de novembro de 1981, página 9.
- \_\_\_\_\_ Meu caro “Zumbi Neto”, assina a matéria Gilberto Freyre, Recife, de 29 de novembro de 1981, página 9.
- \_\_\_\_\_ Recife, de 25 de novembro de 1981, página 11.
- DIÁRIO DE PERNAMBUCO. Bispo denuncia discriminação. Recife, 23 nov. 1981: Capa.
- \_\_\_\_\_ Consciência Negra. Recife, 12/11/1981: p6.
- \_\_\_\_\_ Mais do que “beautiful”. Recife, 12/11/1981: p6.

\_\_\_\_\_ Opressão secular aos Negros motiva ato de penitência. Recife, 22/11/1981: p7.

DIAS, Aurora. Entrevista concedida no Armazém da Utopia, Rio de Janeiro, março de 2014.

Documentário A MISSA dos quilombos. Direção de Liloye Boubli. Brasília, DF:TV Senado, 2006. (80:47min) Color.

DOM HELDER Camara, o santo rebelde. Direção de Erika Bauer. Brasília, DF: Cor Filmes, 2004. (72:45min) Color.

DOMINGUES, Petrônio GOMES, Flávio. Histórias dos quilombos e memórias dos quilombolas no Brasil: revisitando um diálogo ausente na lei 10.639/03. **Revista da ABPN**. v. 5, n. 11, jul.– out. 2013, p. 05-28

DU BOIS, William Edward Burghardt. **The Souls of Black Folk**. New York : Bantam Classic. 1903

DUSSEL, Enrique. **Praxis latinoamericana y filosofia de la liberación**. Bogotá : Editorial Nueva America, 1983.

ENSAIO ABERTO. A Ciência de um Novo Público. Disponível em: <http://www.ensaioaberto.com/cnp.htm> Acesso em: 26 nov 2011.

\_\_\_\_\_ Uma pequena história da companhia ensaio aberto. Disponível em: <http://www.ensaioaberto.com/peqhistoria.htm> Acesso em: 26 nov 2011.

ESTADO DE MINAS. Belo Horizonte, Ceconsex explica a repressão à passeata dos negros no Rio, 13 mai 1988.

ESTERMANN, José. Jesus Christ as Chakana. Outline of an Andean Christology of Liberation. In: VIGIL, José María (org.). **Getting the poor down from the cross: christology of liberation**. International Theological Commission of the Ecumenical Association of Third World Theologians EATWOT / ASETT ISBN - 978-9962-00-232-1 Disponível em: <http://www.eatwot.org/TheologicalCommission> Acesso em: 8 de dezembro de 2012.

FABRIS, Annateresa. **O desafio do olhar: fotografia e artes visuais no período das vanguardas históricas**. vol 1. São Paulo : Editora WMF Martins Fontes, 2011. (Coleção arte&fotografia)

FANON, Frantz. **Peles negras, máscaras brancas**. Salvador : Edufba, 2008.

\_\_\_\_\_. **The wretched of the Earth**. New York : Grove Weidenfeld, 1991.

FERNANDES, Angelo José. "Missa Afro-brasileira (de batuque e acalanto)" de Carlos Alberto Pinto Fonseca: aspectos interpretativos Campinas, SP: [s.n.], 2004.

- FERNANDES, Florestan. **Significado do protesto negro**. São Paulo : Cortez : Autores Associados, 1989.
- FERNANDES, Silvia. Teatralidades contemporâneas. In: WERNECK, Maria Helena; BRILHANTE, Maria João (Org.). **Texto e imagem: estudos de teatro**. Rio de Janeiro : 7Letras, 2009.
- FERREIRA JÚNIOR, Amarílio BITTAR, Marisa. A pedagogia da escravidão nos Sermões do Padre Antonio Vieira **Revista brasileira de Estudos pedagógicos**, Brasília, v. 84, n. 206/207/208, p. 43-53, jan./dez. 2003.
- FERREIRA, Marieta de Moraes. As reformas de base. Disponível em: [http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/Jango/artigos/NaPresidenciaRepublica/As\\_reformas\\_de\\_base](http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/Jango/artigos/NaPresidenciaRepublica/As_reformas_de_base) . Acesso em: 11 de fevereiro de 2013.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.
- FETSCHER, Iring. Class consciousness. In: BOTTOMORE, Tom. (Edit) **A Dictionary of Marxist thought**. Cambridge, MA : Blackwell, 1991.
- Filme “Missa da Terra Sem Males”, montagem Conrado Berning, 1979.
- FISCHER, Lionel. “Um permanente brado contra a alienação”. In: INSTITUTO ENSAIO ABERTO. **Ensaio Aberto**. 1ed. Rio de Janeiro : Instituto Ensaio Aberto, 2012.
- FOLHA DE SÃO PAULO. Negros queimam retrato da princesa. São Paulo, 13 mai 1988.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Interculturalidad y región** – para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo. Quito : Abya-Yala, 2007.
- FOUCAULT, Michel. **Hay que defender la sociedad**. Curso del Collège de France (1975-1976). Madrid : Ediciones Akal, 2003.
- FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler: em três artigos que se completam**. São Paulo : Autores Associados: Cortez, 1989. (Coleção polêmicas do nosso tempo; 4)
- \_\_\_\_\_ **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989a.
- \_\_\_\_\_ **Pedagogía del oprimido**. Montevideo : Tierra Nueva; México : Siglo XXI Editores, 1985.
- FURTADO, Marba. A Maioria à espera da democracia racial. **Correio Brasileiro**, Brasília, 2 de novembro de 1986.
- FUSER, Fausto. Missa dos Quilombos. **Revista Dançar**. São Paulo, Ano II, n.8, 1984.

GALVÃO, Felipe. Entrevista concedida no Armazém da Utopia, Rio de Janeiro, abril/maio de 2014.

GARAUDY, Roger. Homenagem a Dom Helder Camara. In: ROCHA, Zildo (Org.) **Helder, o Dom**. Petrópolis, RJ : Vozes, 1999.

GARCIA, Silvana. **Teatro da militância**: a intenção do popular no engajamento político. São Paulo : Perspectiva, 2004.

GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula. (Org.) **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo : Globo, 2006.

GELL, Alfred. **Art and agency**. Na anthropological theory. Oxford: New York : Oxford University Press, 1998.

GILROY, Paul. “**There ain’t no black in the Union Jack**”: the cultural politics of “race” and nation. London : Hutchinson, 1987.

\_\_\_\_\_ **Entre Campos**: Nações, Culturas e o Fascínio da Raça. São Paulo: Anablume, 2007.

\_\_\_\_\_ **O Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo : Ed.34; Rio de Janeiro : Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GIORDANO, Davi. Breve Ensaio sobre o Conceito de Teatro Documentário. **Performatus**. Ano 1, nº 5, Jul 2013.

GOFFMAN, Erving. **Stigma**. London: Penguin, 1963.

\_\_\_\_\_ **La presentación de la persona en la vida cotidiana**. Buenos Aires: Amorrortu. 2006.

GOMES, Paulo César. **Os bispos católicos e a ditadura militar brasileira**: A visão da espionagem. Rio de Janeiro : Record, 2014.

GRAMSCI, Antonio. **Escritos políticos (1917-1933)**. México, DF : Siglo XXI, 1981.

GRASSI, Antonio. Abertura. In: INSTITUTO ENSAIO ABERTO. **Ensaio Aberto**. 1ed. Rio de Janeiro : Instituto Ensaio Aberto, 2012.

GRIMSON, Alejandro. **Los limites de la cultura**: crítica de las teorías de la identidade. Buenos Aires : Siglo Veintiuno Editores, 2012

GRUCON. HISTÓRICO DO GRUPO DE NEGROS DE 1978 a 1981, baseado nos Relatórios dos Encontros e pronunciados no Encontro Nacional de 5 a 7 de setembro de 1981. Nova Iguaçu/RJ, Disponível em:

<http://www.dhnet.org.br/mndh/encontros/iencontro/relatoriosregionais/grupouniaoconsiciencia negra.htm> Acesso em: 5 de maio de 2014.

GRZICH, Mirna. Entrevista Abdias do Nascimento, “Nossos negros solitários”. **Revista Veja**. São Paulo, Edição 512, 28 de junho de 1978.

- GUTIERREZ, Gustavo. **Teología de la liberación**. Perspectivas. Salamanca : Ediciones Sígueme. 1975.
- HABERMAS, Jürgen. **Identidades nacionales y postnacionales**. Madrid : Tecnos, 2008.
- HALBWACHS, Maurice. (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales". Site web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)
- HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte : Editora UFMG, 2011.
- HASENBALG, Carlos. Discursos sobre a raça: pequena crônica de 1988. In: CONTINS, Marcia (org.) **Visões da abolição 1988**. Rio de Janeiro : CIEC/ECO/UFRJ, 1997, 220p. (Quase Catálogo, 6)
- HINKEL, Adriane. **Teologia poética e poesia teológica em Dom Pedro Casaldáliga**. (Dissertação) Aveiro : Universidade do Aveiro/ Departamento de Línguas e Culturas, 2011
- HOMEM, Valdete Borges. **O (inter) discurso religioso na obra “missa dos Quilombos” de Milton Nascimento**. Criciúma : Universidade do Extremo Sul Catarinense- UNESC, 2008.
- HOORNAERT, Eduardo. A Missa dos Quilombos chegou tarde demais? **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis, Vol41, fasc 164, pp816-818, Dezembro de 1981.
- \_\_\_\_\_ As Comunidades de Base e a Religião Popular. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis, Vol41, fasc 164, pp 672-680, Dezembro de 1981.
- HUANG, Yunte. **Transpacific Displacement. Ethnography, Translation, and Intertextual Travel in Twentieth-Century American Literature**. Berkeley : Los Angeles, California : University of California Press, 2002.
- HUNSINGER, George . **The Eucharist and Ecumenism - Let us keep the feast**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008.
- INSTITUTO ENSAIO ABERTO. **Ensaio Aberto**. 1ed. Rio de Janeiro : Instituto Ensaio Aberto, 2012.
- JESSOP, Bob. **Nicos Poulantzas - Marxist Theory and Political Strategy**. London : Macmillan, 1985 (Theoretical traditions in the social sciences).
- JORNAL DA CONSTITUINTE. Brasília, 16 a 22 de maio de 1988 – Nº 47.

\_\_\_\_\_ A Pressão da Sociedade, Minorias abrem luta pela sua Maioridade. Brasília, 1 a 7 de junho de 1987 – Nº 1

\_\_\_\_\_ Brasília, 1 a 7 de junho de 1987 – Nº 1  
JORNAL DA TARDE. Abolição - Passeata proibida - Uma passeata de negros foi barrada no Rio por tropas do Exército e PM, que temiam ofensas a Duque de Caxias. Rio de Janeiro, 12 mai 1988.

JORNAL DO BRASIL. Missa para quilombos reúne 6 mil, Rio de Janeiro, 23 nov. 1981.

\_\_\_\_\_ Negros discutem reivindicações à Constituinte. Rio de Janeiro, 18 ago 1986.

JORNAL DO COMMERCIO. Quilombo de brancos. Recife, 3 dez 1981  
JÚNIOR, A. de Assis. **Dicionário Kimbundu-Português** – linguístico, histórico, botânico e corográfico. Luanda : Argente, Santos e Comp., Lda., [s.d.].

KASPARY, Alceu. O golpe de 1964 e a arquidiocese de Florianópolis. In: SOUZA, Rogério Luiz de OTTO, Clarícia (Orgs.). **Faces do catolicismo**. Florianópolis : Insular, 2008.

KI-ZERBO, Joseph. (Edit) **História geral da África**, I: Metodologia e pré-história da África. Brasília : UNESCO, 2010.

LANGDON, Esther Jean. “Ritual”. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza (Org.). **Antropologia e direito**: temas antropológicos para estudos jurídicos. Rio de Janeiro : Brasília : Contra Capa : LACED : Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

LANNA, Ana Lúcia Duarte. **Revoltas na Senzala**. São Paulo : Ática, 1997. (Série Guerras e Revoluções Brasileiras)

LANTERNARI, Vittorio. Nativistic and sócio-religious movements: a reconsideration. **Comparative Studies in Society and History**. Cambridge, Vol.16, n4, p.483-503, sep 1974.

LAPORTA, Héctor. Decolonizing Virgen Mary. **VOICES - Theological Journal of EATWOT**, Ecumenical Association of Third World Theologians. New Series, Volume XXXVII, Number 2014-1, January-April 2014. “Theology of Liberation and Postcolloial Thought”. **ISSN: 2222-0763**

LEITE, Ilka Boaventura MONTYSUMA, Marcos SEVERO, Cristine. O kilamba e o quilombo: diálogos Brasil-Angola. **Subtrópicos Revista da Editora da UFSC**, Florianópolis, n8, p 2-3, maio de 2014.

\_\_\_\_\_ Diásporas africanas e direitos territoriais: as várias dimensões do quilombo no Brasil. Palestra proferida no Seminário “Direitos dos quilombos e o dever do Estado Brasileiro: análises dos 25 anos da Constituição Federal de 1988”, organizado pela

Associação Brasileira de Antropologia em dezembro de 2013 na Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, ES.

\_\_\_\_\_ Humanidades Insurgentes: conflitos e criminalização dos quilombos. In: ALMEIDA, Alfredo Berno Wagner. **Nova Cartografia Social: territórios quilombolas e conflitos**. Manaus: Nova Cartografia/UEA, 2010, v.p. 17-40.

\_\_\_\_\_ Olhares de África - lugares e entre-lugares da arte na diáspora. **Tom**. Nº 1 (1998). São Cristóvão-SE, NPPCS/UFS, n. 11 jul./dez., 2007.

LIBANIO, J. B. Igreja: povo oprimido que se organiza para a libertação. IV Encontro Intereclesial de CEBs (Itaci, 20 a 24 de abril de 1981). **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis, Vol41, fasc 162, junho de 1981.

LIGIÉRO, Zeca. **Performance e antropologia de Richard Schechner**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

LIND, Andreas; NOBRE, Bruno. A Inculturação Cristã na Pós-Modernidade. **Revista Portuguesa de Filosofia**. T. 67, Fasc. 1, A CONDIÇÃO PÓS-SECULAR / THE POST-SECULAR CONDITION (2011), pp. 55-79.

LOBO, Luiz Fernando. **Livro da direção**. Rio de Janeiro, 22 p. Trabalho não publicado. a

\_\_\_\_\_ **Plano de estudo**. Rio de Janeiro, 22 p. Trabalho não publicado. b

\_\_\_\_\_ Uma tonelada por dia. In: COMPANHIA ENSAIO ABERTO. **Caderno de apoio**. Rio de Janeiro : Armazém da Utopia, 2011.

LODY, Raul. **O negro no museu brasileiro: construindo identidades**. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 2005.

LOSINGER, Anton. **The anthropological turn: the human orientation of the theology of Karl Rahner**. New York : Fordham University Press, 2000.

LÖWY, Michael. 1998. **The war of gods**. Religion and Politics in Latin America. London : New York : Verso. 153p.

MAINWARING, Scott. **A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo : Brasiliense, 2004.

MAIO, Marcos Chor. O Projeto UNESCO e a agenda das Ciências Sociais no Brasil dos anos 40 e 50. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais. São Paulo, Vol.14, Num.41. pp. 141-158. Out 1999.

MARQUES, João Filipe. O estilhaçar do espelho. Da raça enquanto princípio de compreensão social a uma compreensão sociológica do racismo. **Nova Série**, Lisboa, nº 3-4, Maio/Outubro, 1995.

MARQUES, Maria do P. Socorro Calixto. Ritos e rituais na dramaturgia de João das Neves. In: BRONDANI, Joice Aglae; LEITE, Vilma Campos; TELLES, Narciso (Orgs). **Teatro-máscara-ritual**. Campinas, SP : Editora Alínea, 2012.

MARTINS, Leda Maria. **A cena em sombras**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

\_\_\_\_\_ A oralitura da memória. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.). **Brasil afro-brasileiro**. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2010.

\_\_\_\_\_ **Afrografias da memória**. São Paulo: Perspectiva, Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MARX, Karl. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. [tradução e notas Nélio Schneider; prólogo Herbert Marcuse] São Paulo : Boitempo, 2011. (Coleção Marx-Engels) ISBN 978-85-7559-171-0

MASSI, Augusto; MOURA, Murilo Marcondes (org.). **Lima Barreto [1881-1922] Diário do hospício; O cemitério dos vivos**. São Paulo : Cosac Naify, 2010.

MATTOS, Romulo Costa. Pelos pobres! As campanhas de habitações populares e o discurso sobre as favelas na Primeira República. Niterói : [s.n.], Tese (Doutorado)- Universidade Federal Fluminense, Departamento de História. Área de concentração: História Social, 2008

MATURAN, Humberto R. VARELA, Francisco J. **Autopoiesis and cognition**. Dordrecht, Holland : Reidel Publishing Company, 1980.

MAUÉS, Flamarion. A atribulada biografia de um livro. In: TIERRA, Pedro. **Poemas do povo da noite**. São Paulo : Editora Fundação Perseu Abramo; São Paulo : Publisher Brasil, 2009.

McCLINTOCK, Anne. **Couro Imperial**: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

McELROY, Isis. O reino de Aruanda: de porto luso-angolano de escravos a reino mítico afro-brasileiro. **SCRIPTA**, Belo Horizonte, v. 11, n. 20, p.127-135, 1º sem. 2007.

MELLO, Marcelo Moura. **Reminiscências dos Quilombos**: territórios da memória em uma comunidade negra rural. São Paulo : Editora Terceiro Nome, 2012.

MELO, Alice. Memórias do Porão. **Revista de História**. Dez, 2011. Disponível em:

<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/entrevista/relatos-de-um-torturado> Acesso em 30 de maio de 2014.

MEMMI, Albert. Las fluctuaciones de la identidad cultural. **Política y Cultura**. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México. núm. 11, invierno, 1999, pp. 127-141.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador**. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2007.

MICELI, Paulo. Por outras histórias do Brasil. In: PINSKY, Jaime (org.) **O ensino da história e a criação do fato**. São Paulo : Contexto, 1990.

MIGNOLO, Walter. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: El hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. In: LANDER, Edgardo (Comp.) **La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires : CLACSO, 2003.

MONTERO, Paula (coord.). **Entre o mito e a história: o V centenário do descobrimento da América**. Petrópolis, RJ : Vozes, 1995.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra**. Índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo, no século .XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MORAES, Tuca. Princípios, conceitos, reflexões. In: INSTITUTO ENSAIO ABERTO. **Ensaio Aberto**. 1ed. Rio de Janeiro : Instituto Ensaio Aberto, 2012.

MORRIS, Michael Ashley. **Concise dictionary of social and cultural anthropology**. Malden, MA (USA) : Wiley-Blackwell, 2012.

MOSTAÇO, Edélcio. **O espetáculo autoritário** – pontos riscos, fragmentos críticos. Proposta editorial, 1983.

\_\_\_\_\_. **Teatro e política: arena, oficina e opinião** - uma interpretação da Cultura de Esquerda. Proposta editorial, 1982.

MOTA, Roberto. Missa dos Quilombos. **Diário de Pernambuco**. Recife, 28 nov 1981, página 9.

MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro : Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Doc. e Inf. Cultural, Divisão de Editoração, 1995. (Coleção Biblioteca Carioca Volume 32)

MUNANGA, Kabengele. A difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil. **Estudos avançados**. São Paulo , v. 18, n. 50, Apr. 2004. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142004000100005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100005&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 12 de janeiro de 2014.

- \_\_\_\_\_. Origem e histórico do quilombo na África. **REVISTA USP**, São Paulo (28): 56-6, Dezembro/Fevereiro 95/96.
- NAPOLITANO, Marcos. A historiografia da música popular brasileira (1970-1990): síntese bibliográfica e desafios atuais da pesquisa histórica. **ArtCultura**, Uberlândia, v. 8, n. 13, p. 135-150, jul.-dez. 2006
- NASCIMENTO, Abdias do. **O Quilombismo**. Petrópolis, RJ : Vozes, 1980.
- \_\_\_\_\_. Teatro Negro do Brasil – uma experiência sócio-racial. **Revista Civilização Brasileira**, Caderno Especial nº2, Teatro e realidade brasileira. Rio de Janeiro, Ano IV, pp.193-211, 1968.
- NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de Quilombo e a resistência afro-brasileira. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Cultura em movimento: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil**. São Paulo : Selo Negro, 2008. (Sankofa: matrizes africanas e cultura brasileira; 2)
- NASCIMENTO, Gizêlda Melo. Grandes mães, reais senhoras. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Guerreiras da natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo : Selo Negro, 2008.
- NASCIMENTO, Milton. Missa dos Quilombos. Disco Long-Play. BMG Ariola, 1982.
- NEVES, Ozias Paese. Revista Civilização Brasileira (1965-1968): uma cultura de esquerda no cenário político ditatorial. Curitiba, PR : [s.n.], 2006.
- NOLAN, Albert. Eles me chamam de comunista. In: ROCHA, Zildo (Org.) **Helder, o Dom**. Petrópolis, RJ : Vozes, 1999.
- NÚCLEO DE ESTUDOS SOBRE IDENTIDADE E RELAÇÕES INTERÉTNICAS. Terras e territórios de negros no Brasil. **Textos e debates**. Florianópolis, ano 1, nº2, 1990.
- NYE JR, Joseph S. Soft Power **Foreign Policy**, No. 80 (Autumn 1990), pp. 153-171.
- O DIA. Líderes mantiveram trajeto. Rio de Janeiro, 13 mai 1988.
- \_\_\_\_\_. Nota de protesto abre Missa dos Quilombos. Rio de Janeiro, 13 mai 1988.
- O ESTADO DE SÃO PAULO. Radicais promovem o racismo pelo avesso. São Paulo, 19 mai 1988.
- O FLUMINENSE. Cem anos de Abolição. Niterói, 8 mai 1988.
- \_\_\_\_\_. Festa da Abolição. Niterói, 7 mai 1988.
- O GLOBO. Bispo negro celebra ‘Missa dos Quilombos’ em Pernambuco. Rio de Janeiro, 23 nov. 1981.

OLIVEIRA, Iranilson Buriti de. “Fora da higiene não há salvação”: a disciplinarização do corpo pelo discurso médico no Brasil Republicano. *Mneme - Revista de Humanidades* ISSN 1518-3394 v.7 - n.18 - out./nov.2005.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Caminhos da identidade**: Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo : Editora Unesp; Brasília : Paralelo 15, 2006.

OLIVEIRA, Rosenilton S. Negros militantes católicos ou católicos militantes negros: percurso da pastoral afro-brasileira. In: VI EPOG - Encontro de Pós-graduandos da FFLCH, 2011, São Paulo. Anais do VI Encontro de Pós-Graduandos da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - USP, 2011a.

OLIVEIRA, Rosenilton S. Negros militantes católicos ou católicos militantes negros: percurso da pastoral afro-brasileira. In: XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais - Diversidades e (Des)Igualdades., 2011, Salvador. Anais Eletrônicos. Salvador: UFBA, 2011b. v. único. p. 01-18.

OTERO, Décio. **Missa dos Quilombos**. [mensagem pessoal] Mensagem recebida por [augustofagundes@yahoo.com.br](mailto:augustofagundes@yahoo.com.br) 8 dez 2014.

PAPA João Paulo II. Mensagem do papa João Paulo II por ocasião da campanha quaresmal da fraternidade no Brasil. In: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1988/february/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19880218\\_quaresima-brasile\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1988/february/documents/hf_jp-ii_spe_19880218_quaresima-brasile_po.html)  
Consulta em 26 de maio de 2014.

PAPA Paulo VI. Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja. Vaticano: Santa Sé. Roma, 21 Nov. 1965. Disponível em: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html). Acesso em: 29 de setembro de 2010.

\_\_\_\_\_ Constituição Pastoral *Gaudium Et Spes* sobre a Igreja no mundo actual. Roma, 7 de Dezembro de 1965. Disponível em: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html) . Acesso em: 29 de setembro de 2010.

PARANHOS, Kátia Rodrigues. Pelas bordas: história e teatro na obra de João das Neves. In: PARANHOS, Kátia Rodrigues (org.). **História, teatro e política**. São Paulo : Boitempo, 2012.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas, SP : Editora da UNICAMP, 2007.

- PAVIS, Patrice. **A análise dos espetáculos:** teatro, mímica, dança, dança-teatro, cinema. São Paulo: Perspectiva, 2011a. (Estudos; 196)
- PAVIS, Patrice. **Dicionário de teatro.** São Paulo: Perspectiva, 2011b
- PEREIRA POZA, Sergio. **Antología crítica de la dramaturgia anarquista en Chile.** Santiago de Chile : Editorial de la Universidad de Santiago de Chile, 2005.
- PEREIRA, Edimilson de Almeida (Org.). **Um tigre na floresta de signos:** estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010.
- PEREIRA, Edimilson de Almeida, GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. **Ardis da imagem:** exclusão étnica e violência nos discursos da cultura brasileira. Belo Horizonte: Mazza Edições, Editora PUCMinas, 2001.
- PEREIRA, Prisca Agustoni de Almeida. **O atlântico em movimento:** travessia, trânsito e transferência de signos entre África e Brasil na poesia contemporânea em língua portuguesa. Programa de Pós-graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.
- PINHEIRO, Padre José Ernanne Depoimento na Comissão da Verdade e da Memória Dom Helder Camara sobre o trucidamento do Padre Antonio Henrique Pereira Neto – Pernambuco, no dia 16-08-2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512938> . Acesso em 11 de maio de 2014.
- PINTO, Regina Pahim. **O movimento negro em São Paulo:** luta e identidade. Ponta Grossa : Editora UEPG; São Paulo : Fundação Carlos Chagas, 2013.
- PIRES, Dom José Maria. “O todo-poderoso fez por mim grandes coisas” (Lc 1,49). In: ROCHA, Zildo (Org.) **Helder, o Dom.** Petrópolis, RJ : Vozes, 1999.
- PIRES, Tiago. Revisitando a historiografia eclesíástica: a superação de uma narrativa eusebiana. In: BUARQUE, Virgínia A. Castro. **História da historiografia religiosa.** Ouro Preto : Edufop/Ppghis, 2012.
- POLLAK, Michael. **Memoria, olvido, silencio.** La producción social de identidades frente a situaciones límite. La Plata : Al Margen, 2006.
- POMPA, Cristina. **Religião como tradução:** missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial. Bauru, SP : EDUSC, 2003.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Apresentação da edição em português. In: LANDER, Edgardo (org.) **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires : CLACSO, 2005. (Colección Sur Sur)

- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo : Companhia das Letras, 2001.
- PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO. **Relatório de Desenvolvimento Humano** Racismo, pobreza e violência - Brasil 2005. Brasília, DF : PNUB Brasil, 2005.
- RATTS, Alesandro J. P. (Re)Conhecer quilombos no território brasileiro – estudos e mobilizações. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.). **Brasil afro-brasileiro**. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2010.
- RATTS, Alex. Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. Imprensa Oficial - SP (IMESP); Instituto Kuanza : São Paulo, 2007.
- REBOUÇAS, Evill. **A dramaturgia e a encenação no espaço não convencional**. São Paulo : UNESP, 2009.
- REGNI, Pietro Vittorino. **Os Capuchinhos na Bahia**: uma contribuição para a história da Igreja no Brasil. Salvador : Palotti, Casa Provincial da Piedade, vol 1, 1988.
- REIS, João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano**: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo : Companhia das Letras, 2008.
- REVEL, Judith. **Dicionário Foucault**. Rio de Janeiro : Forense Universitária., 2011
- RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a Civilização - Processo de Formação e Causas do Desenvolvimento Cultural Desigual dos Povos Americanos*. Petrópolis, RJ : Editora Vozes, 1977.
- RIVAS, Luis Eduardo Primero. La pedagogía de lo cotidiano como una conceptualización materialista y lenta. Conferencia Magistral presentada en las IX Jornadas Pedagógicas de Otoño: Problemas actuales en la educación y en la pedagogía Universidad Pedagógica Nacional, Unidad Ajusco. 4 de Octubre del 2005.
- ROSA, Johnny Roberto. A cultura política da reparação: por uma história comunicativa e uma memória apaziguada. **Dossiê História e Cultura**. Passo Fundo, V.12, n.2, jul./dez. 2012, p. 345-359
- ROXO, Roberto Mascarenhas. Igreja e inculturação. **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo, Ano I, nº5, out/dez. 1995. ISSN: 2317-4307
- SALGADO, Sebastião. **Trabalhadores**: uma arqueologia da era industrial. São Paulo : Companhia das Letras, 1996.

SÁNCHEZ, Diego Facundo. Teología de la liberación - En el derrotero hacia otro modelo de Iglesia. Mar del Plata : [s.n.] Tese- Escuela Universitaria de Teología/Centro Diocesano de Estudios y Reflexión. 2009

SANCHIS, Pierre. Inculturação? Da cultura à identidade, um itinerário político no campo religioso: o caso dos agentes de pastoral negros. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 20(2): 55-72, 1999

SANT'ANA, Antonio Olimpio de. "História e Conceitos Básicos sobre o Racismo e seus Derivados". In: Munanga, Kabengele (Org.). **Superando o Racismo na escola**. Brasília : Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

SANTANA, Victor. Entrevista concedida no Armazém da Utopia, Rio de Janeiro, abril/maio de 2014.

SANTOS, André Carlos dos. A Lei da Morte: a pena capital aplicada aos escravos no Brasil Imperial. **Revista Histórica**. Edição nº 42 de junho de 2010. Disponível em: <http://www.historica.arquiwoestado.sp.gov.br/materias/anteriores/educacao/42/materia04/texto04.pdf> Acesso em: 25 de maio de 2014.

SANTOS, Deoscoredes M. dos; SANTOS, Juana Elbein dos. A cultura nagô no Brasil - Memória e continuidade. **Revista USP**, Brasil, n. 18, p. 40-51, ago. 1993. ISSN 2316-9036. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25990>>. Acesso em: 16 Jan. 2015. doi:<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i18p40-51>.

SARAIVA, Leandro. Montagem Soviética. In: MASCARELLO, Fernando (org.). **História do cinema mundial**. Campinas, SP : Papirus, 2006. (Coleção Campo Imagético)

SCHECHNER, Richard. Ritual. In: LIGIÉRO, Zeca. **Performance e antropologia de Richard Schechner**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

SCHLICHTA, Consuelo Alcioni Borba Duarte, A pintura histórica e a elaboração de uma certidão visual para a nação no século XIX. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em História. Curitiba, 2006.

SCHÜLER, Donald. Do homem dicotômico ao homem híbrido. In: BERND, Zilá; DE GRANDIS, Rita. (Org.) **Imprevisíveis Américas: questões de hibridação cultural nas Américas**. Porto Alegre : Sagra : DC Luzzatto : ABECOM, 1995.

SCHULZ, Hermann. O poeta Pedro Tierra. In: TIERRA, Pedro. **Poemas do povo da noite**. São Paulo : Editora Fundação Perseu Abramo; São Paulo : Publisher Brasil, 2009.

- SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- SCOTT, James. **The art of not being governed: an anarchist history of upland Southeast Asia**. New Haven : Yale University Press, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Two cheers for anarchism: six easy pieces on autonomy, dignity, and meaningful work and play**. Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Weapons of the weak- everyday forms of peasant resistance**. New Haven : Yale University Press, 1985.
- SCOTT, James C. **Los dominados y el arte de la resistencia**. Discursos ocultos. México : Edições Era, 2004.
- SEGALEN, Martine. **Ritos e rituais contemporâneos**. Sintra, Portugal : Publicações Europa-América, 2000. (Coleção Saber)
- SEMERARO, Giovanni. Anotações para uma teoria do conhecimento em Gramsci. **Revista Brasileira de Educação**. Rio de Janeiro, Jan/Fev/Mar/Abr 2001 N° 16.
- SEMOG, Éle; NASCIMENTO, Abdias. **Abdias Nascimento: o griot e as muralhas**. Rio de Janeiro :Pallas, 2006.
- SILVA, Ana Amélia da. **Religião e razão comunicativa: as comunidades eclesiais de base no contexto da redemocratização**. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia- Universidade de São Paulo (USP). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas São Paulo. São Paulo: [s.n.], 2003.
- SILVA, Augusto Santos. O poder, um novo trilha na análise cultural? In: SANTOS, Maria de Lourdes Lima dos. PAIS, José Machado. (Orgs.) **Novos trilhos culturais - práticas e políticas**. Lisboa : Imprensa de Ciências Sociais, 2010.
- SILVA, Eliane Moura da. Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões. **Revista de Ciências Humanas**, Viçosa, V. 11, N. 2, 225-234, jul./dez. 2011.
- SILVA, Marilene Rosa Nogueira da. **Negro na rua: a nova face da escravidão**. São Paulo : HUCITEC; Brasília : CNPq, 1988.
- SILVA, René Marc da C. Identidade, territorialidade e futuro das comunidades rurais negras no Brasil.**Revista de informação legislativa**, Brasília, v. 43, n. 170, p. 143-157, abr./jun. 2006. [Data de consulta: 12 / 06 / 2014] Disponível em:<<http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/92838>>

- SILVA, Rubens Alves da. **Negros católicos ou Catolicismo Negro?** Um estudo sobre a construção da identidade negra no Congado mineiro. Belo Horizonte: Nandyala. 192p. 2010.
- SIMON, Pedro. **Fé e política**. Brasília : Senado Federal, 2009.
- SMITH, Pierre. Rite. In: BONTE, Pierre; IZARD, Michel. (edit.) **Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie**. Paris : PUF, 2008. p. 630-633.
- SOARES, Marli Pereira; ROCHA, Maria Alice; MORAES, Maria Teresa. **Marli mulher**. Rio de Janeiro : Avenir, 1981 (Coleção Avenir Mulher)
- SOUZA, Florentina da Silva. **Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU**. Belo Horizonte : Autêntica, 2006.
- SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz:** feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo : Companhia das Letras, 1986.
- SOUZA, Marinete Luzia Francisca de. **Uma abordagem da poética engajada de Pedro Casaldáliga**. Cuiabá, MT: [s.n.], 2007.
- SOUZA, Okky de. Rito aborrecido- Missa dos Quilombos fracassa em LP. **Veja**, Edição 726, p. 156, 4 ago 1982.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. "¿Puede hablar el subalterno?". **Revista Colombiana de Antropología**, (39), 2003, p. 297-364.
- SPRANDEL, Maria Anita. **A pobreza no país tropical:** interpretações e discursos sobre o Brasil. Rio de Janeiro : Relume Dumará : Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2004.
- SUASSUNA, Ariano. **Iniciação à estética**. Rio de Janeiro : José Olympio, 2014.
- SUESS, Paulo. A disputa pela inculturação: normatividade eclesial e relevância sociopolítica. **Revista Convergência**, XXX n<sup>o</sup> 283. Rio de Janeiro: Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), 1995. p.297.
- \_\_\_\_\_ Memória, discernimento, compromisso: comunhão e missão presbiterial ontem e hoje. Encontro Nacional de Presbíteros (ENP): 25 anos celebrando e fortalecendo a comunhão presbiterial. Eu me consagro por eles". Itaiçá, SP. 2010.
- TRÍAS, Eugenio. "Pensar a religião – o símbolo e o sagrado". In: VATTIMO, Gianni; DERRIDA, Jacques. **A religião:** o seminário de Capri. São Paulo : Estação Liberdade, 2000.
- TURNER, Victor W. **O processo ritual**. Petrópolis, RJ : Vozes, 1974.
- TURNER, Victor. **Floresta de símbolos** – aspectos do ritual Ndembu. Niterói : Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.

- \_\_\_\_\_. Symbolic studies. **Annual Review of Anthropology**. California, 4, p.145-161, 1975.
- UBERSFELD, Anne. **Para ler o teatro**. São Paulo : Perspectiva, 2010.
- UNIÃO CRISTÃ BRASILEIRA DE COMUNICAÇÃO SOCIAL. **Ucbc informa** – Boletim mensal. Rio de Janeiro. Ano IX, nº3 (89) mai 1979.
- VALENTE, Ana Lúcia Eduardo Farah. **O negro e a igreja católica**. Campo Grande, MS : Cecitec/Ufms, 1994.
- VALÉRIO, Mairon Escorsi. **Entre a cruz e a foice**: D. Pedro Casaldáliga e a significação religiosa do Araguaia. Dissertação (mestrado em História Cultural) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP: [s.n.], 2007.
- VERÍSSIMO, Érico. **As aventuras de Tibicuera**. São Paulo : Companhia das Letras, 2005.
- VIANNA NETO, Arnaldo Rosa. A *negritude* de Aimé Cesaire. **Conserveries mémorielles**, 2007, 2e année, numéro 3, p. 84-98.
- VIANNA, Luiz Fernando. “Entrevista com Luiz Fernando Lobo”. In: INSTITUTO ENSAIO ABERTO. **Ensaio Aberto**. 1ed. Rio de Janeiro : Instituto Ensaio Aberto, 2012.
- WANDERLEY, Luiz Eduardo W. Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e educação popular. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis, Vol41, fasc 164, pp 686-707, Dezembro de 1981.