UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ROSENILTON SILVA DE OLIVEIRA

"Orixás: a manifestação cultural de Deus": uma análise das liturgias católicas "inculturadas"

São Paulo
2011

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

"Orixás: a manifestação cultural de Deus": uma análise das liturgias católicas "inculturadas"

Rosenilton Silva de Oliveira

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais (Antropologia Social).

Orientador: Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva

São Paulo
2011

Nome - Rosenilton Silva de Oliveira
Título - “Orixás: a manifestação cultural de Deus”: uma análise das liturgias católicas “inculturadas”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais (Antropologia Social).

Aprovada em: _____

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

DEDICATÓRIA

À Marinalva, minha mãe,
e ao Giedson, meu amigo-irmão.

AGRADECIMENTOS

Tecer, em tão poucas linhas, os agradecimentos a todos aqueles que contribuíram diretamente para a realização desta pesquisa e deste texto, que pretende ser uma síntese inteligível do que apreendemos no campo e através das leituras, é uma tarefa ingrata. Embora seja também, e isso de maneira bastante contraditória, uma grande alegria. Explico, começando pelo final da frase: alegro-me profundamente em saber que, ao finalizar mais uma etapa no processo de aquisição de conhecimento, fui auxiliado por inúmeras pessoas e, mais ainda, elas foram solícitas ao compartilharem das minhas angústias, expectativas, desafios e, até mesmo, da minha peculiar forma de investigar as ações dos outros. Todavia, soma-se a essa satisfação de dever cumprido e de ter conquistado mais amigos, a dificuldade em retribuir na mesma proporção o auxílio recebido, isso é, traduzir em palavras o quanto essas pessoas foram importantes.

Problema posto, confesso minha incapacidade de solucioná-lo. Por isso, me limitarei em citar dois ou três nomes que estão vivamente presentes em minha memória. Aos não-citados peço mais uma vez compreensão e que aceitem o meu profundo muito obrigado.

Agradeço a minha família: meus pais, Marinalva e Rosalvo, pela oportunidade de viver e ter sido educado com o desejo de conhecer cada vez mais o universo que nos cerca. A minha mãe, em particular, sou grato, pois mesmo sem compreender totalmente o porquê de tanto estudo me apoiou em todas as minhas decisões. Aos meus irmãos: Rosangela, Rosenildo, Roseilda e Rondinele, que souberam suportar (no sentido bíblico) a minha ausência.

Aos amigos de perto e de longe registro o meu agradecimento, pois de muitas maneiras me apoiaram nessa empreitada: Michel F. Valverde (com quem tive a oportunidade de desenvolver minha primeira pesquisa acadêmica), André L. Sueiro, João Paulo Cardoso, David Barbato, Mauricio de Almeida e Damien Roy, com os quais partilhei muitos goles e discussões frutíferas. Diego Erieudes, Helton Moreira, Valdevino R. de Miranda, Danilo A. L. Lobo, João Batista A. de Proença e Flávio Santos, os quais sempre estiveram presentes, valeu!

Ao professor Vagner G. da Silva, orientador e amigo, que soube auxiliar-me no difícil “parto de ideias antropológicas” desde os idos 2006. Não exagero em dizer que sem o seu apoio não teria desenvolvido esta pesquisa. Por extensão, agradeço aos professores do PPGAS-USP e aos funcionários do Departamento de Antropologia, sempre solícitos às minhas demandas: Ivanete Ramos, Soraya Gebara, Celso Cunha Gonçalves, Edinaldo Faria Lima, Rose de Oliveira. Aos membros do Núcleo de Antropologia Urbana (NAU-Religião),

pela oportunidade de aprofundar temas importantes no estudo da religião, ainda mais, por terem debatido comigo parte dessa dissertação; cito, com especial atenção, a professora Sandra (coordenadora do grupo), Jacqueline M. Teixeira e Priscila A. Almeida. Ao Laboratório de Imagem e Som em Antropologia (LISA) e todos os seus funcionários Ricardo, Leonardo e Paula que, incansavelmente, levaram-me a entender minimamente a difícil arte de produzir imagem e vídeo etnográficos; a professora Silvia C. Novaes e Mariana Vanzolini pelos valiosos conselhos.

Aos colegas do PPGAS-USP, com quem tive o prazer de compartilhar muitos momentos ao longo desses anos: Giancarlo Machado, Andrea Cavalheiro, Marcos Vinícius, Carlos Gutierrez, Stephanie, Janaina Damasceno, Guilhermo Aderaldo, Denise Pimenta, Marina Barbosa, Paola Gomez e tantos outros.

Aos professores Maria Lúcia Montes (USP) e Dagoberto J. Fonseca (UNESP) por aceitarem analisar e debater esta dissertação compondo as bancas de qualificação e defesa; as sugestões e orientações apresentadas no primeiro exame foram de extrema relevância para a confecção do texto final.

A Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior (CAPES) pelo financiamento desta pesquisa.

Aos meus interlocutores nesse trabalho, pela gentileza em compartilhar comigo parte de suas vidas e suas experiências: aos membros da Pastoral Afro Achiropita, ao Instituto do Negro “Padre Batista”, aos irmãos das irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos (de São Paulo e Salvador), aos Membros do CAAPA, a CNBB, a coordenação do Instituto Mariama, aos pais e mães-de-santo; enfim, a todos que aceitaram dialogar comigo e permitiram serem filmados e fotografados.

Ao Giedson, amigo-irmão, com quem tive o prazer de conviver nos últimos anos, sempre atento as minhas preocupações, disponível às minhas solicitações; com perspicazes indagações auxiliou-me na compreensão de muitos dados observados no campo. Muito obrigado, por sua generosidade.

Por fim, agradeço a Deus pelo suporte necessário para concluir mais essa etapa.

“Dico ego opera mea regi!”

RESUMO

O objetivo desta pesquisa é discutir o processo de abertura da Igreja Católica às religiões afro-brasileiras, tendo como foco a liturgia das missas “inculturadas” (ou missa afro) nas quais elementos das religiões afro-brasileiras (principalmente do candomblé) são adotados. Em São Paulo, por exemplo, o ícone dessas celebrações é a “missa da mãe negra", ocorrida em torno do terceiro domingo de maio, que aproxima imaginários católicos (como a de Nossa Senhora Aparecida) e heranças da leitura da mãe e da mulher na escravidão (uma leitura do tipo Gilberto Freyre). Afora a problemática em torno desse imaginário, sobre o qual há bastante material disponível, procura-se saber como esse catolicismo faz a aproximação no âmbito dos conceitos teológicos e litúrgicos (tanto do ponto de vista de sacerdotes católicos e afro-brasileiros e de adeptos de ambos os sistemas). A pesquisa foi realizada na cidade de São Paulo, especificamente em duas igrejas: Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, no Largo do Paissandu e Nossa Senhora Achiropita, na Bela Vista, onde são realizados rituais “inculturados” (missa, batismo e casamento). Estas igrejas são emblemáticas: a primeira representaria a “apropriação” do catolicismo pelo negro e a segunda a “apropriação” das religiões afro-brasileiras pelo catolicismo. Assim, a Igreja Católica estaria dando continuidade no espaço litúrgico e teológico da igreja a um processo de "culturalização" destas religiões, o qual se verifica na sociedade nacional de um modo mais amplo.

Palavras-chave: missa afro, catolicismo popular, religiões afro-brasileiras, liturgia, sincretismo

ABSTRACT

The objective of this research is to discuss the broadening of the Catholic Church to include the Afro- Brazilian religions, having in focus the "inculturated" masses liturgy (or Afro-masses) in which elements from Afro- Brazilian religions (mainly from candomblé) are adopted. In São Paulo, for example, the icon of those celebrations is the "Black Mother Mass", one that happens around the third Sunday of May and that approximates catholic imaginaries (such as that of Nossa Senhora Aparecida) and the heritage of readings of the mother and the women during slavery (a reading made by Gilberto Freyre). Besides the problems associated with this imaginary, about which there exists a good number of material available, this research turns to the question about how this Catholicism approximates itself, in the range of theological and liturgical concepts (in as much from the point of view of Catholic and Afro- Brazilian priests as that of believers of both systems). This research was done in the city of São Paulo, specifically in two churches: Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, at the Largo do Paissandu and Nossa Senhora Achiropita, at Bela Vista, where are performed "inculturated" rituals (masses, baptisms, marriages). These churches are emblematic: the first one, may represent the "appropriation" of Catholicism by the black; and the second one, the "appropriation" of the Afro- Brazilian religions by the Catholicism. In such a way the Catholic Church would be giving continuity in the theological and liturgical space of the church to a process of "culturalization" of these religions. A process that is verified in the national society in a wider mode.

Key words: Afro mass, popular Catholicism, Afro- Brazilian religions, liturgy, syncretism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **10**

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS 18

CAPÍTULO 1 A ORGANIZAÇÃO DOS NEGROS NA IGREJA CATÓLICA: MILITÂNCIA E RELIGIÃO **28**

1.1 INTRODUÇÃO 28

1.2 PERCURSO DO MOVIMENTO NEGRO NA IGREJA CATÓLICA: APNS E PASTORAL AFRO 34

1.3 CAMPANHA DA FRATERNIDADE DE 1988 – "OUVI O CLAMOR DESSE POVO" 41

1.4 A PASTORAL AFRO-BRASILEIRA EM SALVADOR E SÃO PAULO 53

1.5 CONCLUSÃO: PASTORAL AFRO E A IRMANDADE DO ROSÁRIO - NEGROS MILITANTES CATÓLICOS OU CATÓLICOS MILITANTES NEGROS? 80

CAPÍTULO 2 – AS LITURGIAS "INCULTURADAS" AFRO-BRASILEIRAS: PAIXÃO E FESTA 86

2.1 INTRODUÇÃO 86

2.2 MISSA CATÓLICA: RITOS, ESPAÇO E SIGNIFICADOS DA CELEBRAÇÃO 90

2.3 RITO DA MISSA "INCULTURADA" AFRO-BRASILEIRA: SURGIMENTO E SEUS AGENTES 96

2.4 OUTRAS LITURGIAS "INCULTURADAS" AFRO-BRASILEIRAS: BATISMO E CASAMENTO 136

2.5 CONCLUSÃO: "NÃO DÁ PRA SABER ESSAS COISAS, TÁ TUDO JUNTO, NÉ?" 163

CONSIDERAÇÕES FINAIS – "ORIXÁ: A MANIFESTAÇÃO CULTURAL DE DEUS" **167**

REFERÊNCIAS **174**

ANEXOS **182**

ANEXO A - RELAÇÃO DOS ENTREVISTADOS 182

ANEXO B - ROTEIRO DAS ENTREVISTAS 183

ANEXO C - FOLHETOS DE CANTOS E ROTEIROS DAS LITURGIAS AFRO-BRASILEIRAS 186

INTRODUÇÃO

A partir da segunda metade do século XX, com o desenvolvimento da Teologia da Libertação, vários elementos do cotidiano da população que passaram a ser incorporados nas celebrações guardavam estreita relação com outras religiões. Com isso, alguns desses objetos incorporados no ritual católico podiam produzir nos fiéis um efeito diverso daquele que foi pensado. É nessa temática que este trabalho se inscreve: quero saber de que forma alguns símbolos religiosos afro-brasileiros participam da liturgia católica, que significados assumem e qual a sua contribuição no diálogo que estes dois sistemas religiosos vêm estabelecendo.

Nesta investigação se analisará as transformações nas liturgias católicas sob a influência das religiões afro-brasileiras na tentativa de preencher algumas lacunas presentes nos trabalhos anteriores, os quais ressaltaram as disputas político-ideológicas que se deram nesse campo, interpretando os símbolos religiosos como sinais de resistência (ou de "enfrentamento") de uma cultura "cansada de ser subjugada" que agora reclama seu espaço frente à outra marcadamente "dominadora" (VALENTE, 1994, p.16). Além das relações políticas, entendemos que os símbolos religiosos também são "bons para pensar" outras relações sociais: como a própria noção de sujeito, as relações entre público e privado, e construção de uma visão de mundo em que as mediações ocupam um lugar central.

Daqui emergem vários questionamentos, dos quais destacamos: a) numa religião marcadamente ritual, hierárquica e tradicional, tal qual a Igreja Católica, como é possível a adoção de símbolos das religiões afro-brasileiras na liturgia da missa? Ou seja, considerando que o catolicismo é uma religião de conversão, cujo centro da fé está na celebração da eucaristia (missa), a qual se assenta sobre um ritual que é rigidamente mantido através da tradição e de prescrições, como pode ser aceitável que nele sejam agregados símbolos de outras religiões, levando em conta que essas religiões sempre foram marginalizadas e até mesmo perseguidas pela própria Igreja Católica? E ainda: b) quais os interesses que motivam as pessoas (padres, agentes de pastoral, fiéis) a validarem essas práticas?

Nosso argumento é que os agentes católicos aceitaram os símbolos das religiões afro-brasileiras no catolicismo, principalmente durante a missa, porque tais elementos foram "culturalizados", isto é, ao serem retirados do seu contexto originário foram depurados do significado religioso que carregavam, sendo que agora são interpretados como pertencentes à "cultura afro-brasileira", sem qualquer conotação religiosa. Dessa forma, ao serem incorporados ao rito católico são revestidos de um sentido religioso próprio. Assim, através

das liturgias “inculturadas” é estabelecida uma espécie de continuum (Lévi-Strauss, 2004[1964]) entre os dois sistemas religiosos, de tal forma que num mesmo espaço são realizados rituais simbolicamente distintos e que, portanto, os símbolos são operacionalizados com vistas a reivindicações dispares.

Com isso temos no interior da Igreja Católica o reflexo difuso de um fenômeno observado na própria sociedade brasileira: a eleição de certos símbolos como representativos da “cultura de um povo”.

Esse trabalho dialoga com um campo de discussão mais amplo, o qual comporta estudos sobre alguns temas que já se tornaram, de certa forma, clássicos na antropologia brasileira como as investigações sobre as religiões afro-brasileiras, o sincretismo religioso afro-católico, e o catolicismo negro. Entretanto, na revisão bibliográfica elegemos alguns autores que, nos últimos anos, desenvolveram pesquisas estritamente relacionadas com as liturgias “inculturadas” afro-brasileiras, os quais, segundo o nosso entendimento, sintetizam minimamente as reflexões nesse campo. Estamos cientes de que outras pesquisas nessa área, inclusive de cunho teológico, foram produzidos pelos agentes envolvidos no processo de constituição das celebrações afro, portanto, algumas delas serão citadas ao longo do texto.

* * *

Desde Nina Rodrigues ([1894]2009) a relação entre a cosmologia católica e as religiões afro-brasileiras foi posta em evidência, sendo que na maioria dos autores a preocupação era explicar a influência do catolicismo no universo afro-religioso, cuja ênfase recaia sobre o fenômeno do sincretismo. O próprio conceito – sincretismo – tem sido alvo de inúmeros debates. Apenas para citar alguns recortes, Sérgio Ferretti, por exemplo, em *Repensando o Sincretismo* (1995) fez uma revisão ampla da bibliografia sobre o sincretismo afro-brasileiro e construiu um quadro com os principais significados aplicado a esse conceito, sendo: 1) mistura, junção ou fusão; 2) paralelismo ou justaposição; 3) convergência ou adaptação; 4) separação, não-sincretismo (FERRETTI, 1995, p. 91). Pierre Sanchis organizou a coletânea *Fiéis e Cidadãos* (2001) na qual, sob diferentes temas e perspectivas cada capítulo revisa a noção de sincretismo trazendo à tona dimensões fundamentais para uma compreensão atual da identidade e da cultura brasileira; no sexto capítulo, intitulado “Culto e cultura, liturgia e afirmação étnica: a vivência da ‘missa afro’”. Sanchis investiga as ambivalências

sincréticas da "missa afro" católica celebrada pelos Agentes de Pastoral Negros em Belo Horizonte/MG.

Embora o teólogo Leonardo Boff (1982, p. 91) encare o sincretismo com normalidade, como "fenômeno construtivo de toda expressão religiosa", quero entender de que forma, na atualidade, essas religiões modificaram o interior dos cultos católicos, destacando precisamente a raiz desse fenômeno, pois diferente do sincretismo ocorrido nas religiões afro-brasileiras, aplicado à Igreja Católica, não cabe a teoria do disfarce proposto por Roger Bastide (2001), ou mesmo a concepção do sincretismo como cisão[1] (BASTIDE, 1989). Aliás, essas concepções foram muito criticadas ao longo do tempo tal como o fizeram, entre outros, René Ribeiro (1982) e Peter Fry (1984).

Nos últimos anos, além de Pierre Sanchis, outros autores com perspectivas diversas, desenvolveram trabalhos nos quais o tema das liturgias católicas "inculturadas" apareceu. Caetana Damasceno (1990) pesquisou os conflitos políticos (especificamente as relações de poder) que se articularam na Igreja Católica com o processo que ela chamou de "enegrecimento da Igreja Católica" através da emergência de movimentos negros a partir da década de 1960. A autora observou alguns símbolos que operaram o enegrecimento do ritual e a dificuldade que os agentes de pastoral negros e alguns membros da hierarquia enfrentaram para consolidar algumas práticas consideradas "culturalmente negras".

Acompanhando os encontros organizados por religiosos negros, no Rio de Janeiro, e as articulações para a realização da Campanha da Fraternidade de 1988 a autora analisou a dificuldade desses agentes em encontrar os elementos que comporiam a "religiosidade católica negra", os quais optaram pelo candomblé, pois "entendiam que ele fornecia os elementos culturais para que a fé católica se expressasse de acordo com as características próprias da comunidade negra, da sua tradição cultural, e não de uma forma europeizada e embranquecida" (DAMASCENO, 1990, p. 5). Buscava-se um "jeito negro de ser cristão", ou seja, de expressar a fé católica no Cristo, o qual, segundo a mesma visão teológica, congrega tudo e todos. Dessa forma, tentava-se efetivar o axioma defendido pela Igreja Católica: possibilitar a unidade na diversidade. Em seus trabalhos, Damasceno observou os ritos e, por

[1]Bastide estabelece que pelo princípio da cisão o afro-brasileiro escapa à desgraça da marginalidade. "Quando um membro do candomblé afirma seu catolicismo, não mente, pois é ao mesmo tempo católico e 'fetichista'. As duas coisas não são opostas, mas separadas – é a lei de analogias que age. Assim, o corte ou cisão é constatado ao se verificar que nos templos de candomblé há um altar católico e um peji africano, que se podem corresponder, mas não se identifica, pois desempenham papéis diferentes. [...] Trata-se, em sua visão, de um mundo compartimentado e cujos compartimentos não são encaixáveis uns nos outros. O princípio de cisão parece-lhe como uma característica dos fenômenos aculturativos, agindo, sobretudo nas famílias ligadas ao candomblé, nas classes baixas da sociedade, onde a influência da escola permanece confinada a alguns anos da primeira infância e nas comunidades onde os preconceitos de cor são mínimos" (1989, p. 57)

conseqüência, os símbolos religiosos que eram operacionalizados pelo grupo, bem como, os conflitos de poder e o jogo político que se desenrolam em seu entorno.

Ana Lúcia Valente (1994) a partir do estudo das ações dos Agentes de Pastoral Negros (APNs) durante a Campanha da Fraternidade de 1988, em São Paulo, também investigou as relações de poder que se inscrevem ao redor dos símbolos religiosos utilizados de maneira sincrética no interior da Igreja Católica, inclusive chamou a atenção para o risco de folclorização e desvalorização da forma de resistência dos negros (como a utilização de alimentos, gestos corporais e objetos da cultura afro-brasileira nas missas). A diferença entre esse trabalho e o de Damasceno reside no fato de que aqui o interesse principal é verificar como a reinterpretação desses símbolos mobilizou atores políticos e serviu de base para reivindicações tanto no âmbito religioso quanto no social, isto é, por meio da religião buscava-se também melhora na vida social. Todavia, nos parece insuficiente afirmar que esse sincretismo contemplado no interior da Igreja Católica seja apenas um sinal de resistência de um grupo étnico marginalizado como aponta Valente (1994). Porque, embora haja conflitos (o que é esperado nas relações de poder), oficialmente esses grupos recebem apoio, embora tímido, da hierarquia da própria Igreja para desenvolverem os seus trabalhos.

Nessa mesma linha de reflexão Rosangela Borges (2001) realizou etnografia na Igreja Nossa Senhora Achiropita no bairro Bela Vista (Bixiga) em São Paulo, acompanhando as celebrações litúrgicas "inculturadas" produzidas pelos APNs. Partindo da história da formação desse bairro paulistano, tentou compreender porque naquela igreja são tão evidentes as missas com elementos das religiões afro-brasileiras. Ela denomina essas manifestações de "católico-afro-brasileiro" (2001, passim). Partindo das variantes do conceito de sincretismo proposto por Sergio Ferretti (1995), conforme apontamos acima, classificou os símbolos considerados pelos agentes da pastoral como expressão da cultura negra (ou afro-brasileira) presentes nas liturgias "inculturadas" quanto ao grau de sincretismo.

Na sua dissertação de mestrado Taynar Pereira (2001), ao acompanhar as missas votivas a Santo Antônio de Categeró e as atividades da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos, realizou um trabalho semelhante ao de Rosangela Borges, tendo como campo etnográfico a Igreja do Rosário dos Pretos, em Salvador. Preocupou-se em saber de que forma se dava a experiência da "inculturação" dos costumes afro-brasileiros em um templo religioso católico. Concluiu que

> o estudo sobre o resgate de símbolos da cultura afro-brasileira no interior da Igreja do Rosário dos Pretos do Pelourinho chama a atenção, por fim, para as novas formas culturais que os movimentos negros têm tomado no Brasil e na América Latina.

> Sinaliza para reflexões de como esses movimentos inauguram discursos a partir dos quais se propõe a solidariedade para uma redefinição de Humanidade que resgata o sentimento de dignidade afligido pela ocidentalização. (2001, p. 115)

Vilson Caetano de Souza Jr. também faz uma revisão dos sentidos atribuídos ao conceito sincretismo nos últimos anos e, em sua tese de doutorado, ao tratar da relação entre os orixás e santos católicos entende que ela não se dá entre as entidades, mas nos seus devotos, ou seja, "embora os santos possam ser diferentes, os devotos são os mesmos, daí a possibilidade desses fiéis os encontrarem num mesmo momento dentro de um único sentimento que é o sentimento religioso" (2001, p. 250). Para esse autor, portanto, "o sincretismo afro-católico aconteceu neste espaço [em cada terreiro] e se dá nos momentos de reconstrução ou inversão da tradição de cada grupo religioso. Invenção esta que tem sempre como referência uma África mítica, ideologizada, transplantada para o Brasil pelos africanos, homens e mulheres, profundamente conhecedores de sua cultura de origem, que plantaram os axés dos seus ancestrais no Brasil. Isso vale também para as casas que rejeitam a relação candomblé/catolicismo." (Ibidem, p. 253).

Fruto de um contexto histórico bastante específico, a pesquisa do padre Gabriel Gonzaga Bina (2002), que deu origem ao livro "O atabaque na Igreja: a caminho da inculturação litúrgica em meios afro-brasileiros", reflete a preocupação dos agentes envolvidos no processo de "enegrecimento" da liturgia católica em sustentar científica e teologicamente a apropriação de certos símbolos identificados, muitas vezes pelo senso comum e corrobado pela hierarquia eclesiástica, como sendo exclusivo das religiões afro-brasileiras. O objetivo do livro é bastante específico: "resgatar o verdadeiro sentido do atabaque e propô-lo como instrumento cultural que sustenta a espiritualidade de um povo [...] o atabaque ou atabaques podem adaptar-se ao culto cristão, colaborando com o processo de inculturação litúrgica no Brasil, revolucionando o jeito de se pensar e fazer liturgia, envolvendo danças, gestos, símbolos, cores e todo o corpo na celebração da morte e ressurreição de nosso senhor Jesus Cristo" (BINA, 2002, p. 19). O trabalho pode ser dividido e duas grandes partes, sendo que a primeira procura ressaltar a dimensão cultural do atabaque e sua inserção no universo social e religioso brasileiro; na segunda, o autor, procura justificar teologicamente a presença do instrumento nas liturgias católicas. No que concerne a nossa pesquisa, são significativos os capítulos IV (O atabaque e o sagrado no Brasil) e VI (O lugar do atabaque no processo de "inculturação" liturgia em meios afro-brasileiros). Nesses dois capítulos o autor procura demonstrar como o atabaque, ao ser preservado no candomblé, realizou a síntese entre instrumento religioso e cultural; já que na África ele era tido como um

instrumento de comunicação entre as pessoas entre si e entre os homens e os deuses; no Brasil, entretanto, conservou esse último aspecto, por isso, há certa resistência em aceitar o seu uso nas liturgias católicas (muitos entendem que esse é um instrumento exclusivo das religiões afro-brasileiras). O texto finaliza fazendo quase um apelo para que o atabaque seja incorporado à liturgia católica e faz uma espécie de resumo teológico da *Sacrosanctum Concilium* para demonstrar como sua utilização é auto-justificável, pois

> [a presença dos atabaques] ajuda o povo a participar mais e melhor de forma consciente, ativa, plena, piedosa e frutuosa, assim como quer o Concílio Vaticano II. Quem já participou de uma celebração afro-brasileira deve ter percebido como o povo bate palmas, dança, escuta, se alegra. O corpo, a mente, e o coração são envolvidos (participação ativa). As vestes são coloridas, o ambiente é decorado a rigor, a comida é abundante e partilhada. Os cânticos quase sempre possuem refrões curtos, o que facilita a repetição e dispensa o uso de papéis. A Bíblia é bastante valorizada. Quase sempre entra de forma solene, com danças e tochas. À proclamação do evangelho queima-se incenso, jogam-se pétalas de flores porque nosso Rei está presente e fala para nós (participação piedosa). Quem participa há algum tempo de grupos de APNs é iniciada na consciência negra e já rompeu com a ideologia do embranquecimento, por isso consegue interpretar melhor os sinais e símbolos usados (participação consciente). A experiência litúrgica feita em nossas celebrações afro-brasileiras nos tem ajudado a descobrir os sinais de páscoa que nos levam a construirmos um mundo novo buscando igualdade e justiça para todas as pessoas (participação plena). A liturgia encarna-se na vida, e como negros e negras vamos, guidados pelo Espírito Santo, assumindo o compromisso de Jesus Cristo, isto é, fazendo acontecer no mundo o projeto do Pai (participação frutuosa) que é vida plena para todos e todas. (BINA, 2002, p. 79)

Se por um lado esses trabalhos são importantes para compreender certa dimensão das disputas raciais no interior da Igreja Católica, por outro o processo de transformação litúrgica não foi alvo de uma análise mais detalhada; exceto no trabalho do padre Gabriel Bina, o qual é de cunho teológico. Nas revisões bibliográficas aparecem referências aos documentos produzidos pela própria Igreja Católica após o Concílio Vaticano II, das conclusões das Conferências Episcopais de Santo Domingo, Medelín e Puebla e dos textos da Campanha da Fraternidade de 1988. Todavia, não há referência aos textos específicos que tratam do significado dos diversos símbolos e ritos utilizados na liturgia católica.

Devemos nos recordar, tal como aponta Leach (*apud* Ferretti, 1995, p. 20): “mito e rito implicam um ao outro e constituem uma só coisa. O mito é um enunciado verbal que conta a mesma coisa do rito, um enunciado em ação”. Portanto, o ritual é um arranjo de símbolos, uma representação da estrutura social e uma teatralização do mito, por sua vez, o rito seria o elemento mais rígido e conservador da organização social. Já Clifford Geertz (1989) considera ser no ritual - isto é, no comportamento consagrado – que se origina, de alguma forma, essa convicção de que as concepções religiosas são verídicas e que as diretivas

religiosas são corretas. Nesse sentido, uma análise sistemática e detalhada da liturgia "inculturada" afro-brasileira, que ressalte seus significados para os sistemas religiosos envolvidos permite compreender a participação e aceitação (ou rejeição) dos próprios indivíduos.

Outro tema que perpassa nossa discussão é a noção de "identidade negra" operacionalizada pelos grupos católicos a partir dos símbolos considerados da "cultura afro-brasileira". Taynar Pereira concluiu que

> os símbolos culturais ressignificados pelos grupos, mesmo os associados ao candomblé, fazem parte de projetos políticos que funcionam para alguns segmentos negros. É por isso que o valor simbólico dos recursos abstraídos do candomblé é, inclusive para os setores eclesiásticos, antes relacional e político do que religioso. É justamente neste campo que se manifestam algumas facetas presentes na interlocução identidade negra e cultura nacional. (2001, p. 108).

Isso não explica por completo o fenômeno, pois devemos considerar que todo símbolo utilizado no contexto religioso assume também conotação religiosa, ou seja, embora se diga que os alimentos ofertados durante uma missa são frutos da terra e representam o trabalho humano, não deixam de ser, em certa medida, "comida dos orixás"; da mesma forma, essa afirmação não explica o fato de um babalorixá permanecer no presbitério durante a missa. É preciso considerar, ainda, que há muitos grupos que lutam em favor da causa do negro sem, todavia, nenhuma conotação religiosa, exceto o respeito à liberdade de culto. Ou, como demonstrou John Burdick (2004), tal como fazem alguns evangélicos negros é possível promover a "elevação" da auto-estima do negro sem, no entanto, colocar em evidência critérios étnico-religiosos.

Parece-me, portanto, precipitado afirmar que os grupos negros no interior da Igreja Católica (Pastoral Afro-brasileira, por exemplo) subsistem somente graças às lutas político-ideológicas, pois isso seria o mesmo que decretar a sua falência. É preciso lembrar que esses movimentos são também religiosos, e se mantêm com o apoio, embora tímido, de setores da própria Igreja, como aponta os documentos oficiais, principalmente, CNBB (2002: §17) "a Pastoral Afro-brasileira se impõe como uma necessidade, diante de novos cenários da Igreja", e a V Conferência do Episcopado Latino Americano e do Caribe realizada na cidade de Aparecida em 2007 afirmou: "como a Igreja assume a causa dos pobres, estimulamos a participação dos indígenas e afro-americanos na vida eclesial. Vemos como esperança o processo de inculturação discernido à luz do evangelho" *(*CELAM, 2007, p. 49, grifo nosso).

Portanto, esta pesquisa ao se colocar nesse debate, pretende contribuir com as investigações que vem sendo desenvolvidas, principalmente por demonstrar como as escolhas e ações políticas dos agentes negros católicos provocam modificações nas celebrações e vice-

versa. De tal forma que o campo litúrgico passa a ser uma área bastante eficaz na disputa política pela inserção das questões etnico-raciais no catolicismo.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Embora o fenômeno da "inculturação" seja antigo, tal como assinalamos acima, esta investigação centrou-se na última década do século XX e nos primeiros anos do século XXI (ou seja, 1990 a 2010), pois foi a partir desse período que se intensificaram e multiplicaram as missas "inculturadas", se firmou a Pastoral Afro-brasileira e, também, porque no advento do terceiro milênio houve mudanças significativas no comportamento da população brasileira, merecendo destaque o aumento no número de pessoas que se classificam como negras, segundo o censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE de 2000[2].

Entendemos que um olhar atento para os símbolos postos em operação em determinado ritual consiste numa observação privilegiada, uma vez que Victor Turner (1974) considera que o estudo dos ritos deve começar pelos símbolos que são como "moléculas do ritual", por isso, "num ritual um único símbolo representa muitas coisas ao mesmo tempo. [...] um ritual é uma representação dramática que leva o grupo a superar divisões e a reafirmar uma unidade, pois incita o indivíduo a cooperar com seus semelhantes em várias formas de relações sociais" (TURNER, 1974, p. 29).

Nesse sentido, partindo do método intuitivo, Turner inverte a ordem de investigação encontrada na maioria dos estudos: ao invés de localizar as cosmologias e a partir delas buscar os ritos e símbolos como casos exemplares, ele começa pelo outro extremo: por meio dos símbolos chega à estrutura das cosmologias. Localizados os símbolos faz-se a contextualização do rito no universo social do grupo investigado; a descrição desse ritual com todas as suas nuances, condições e objetivos. Tendo em mãos esses elementos, inicia-se a análise dos símbolos e, posteriormente, do fenômeno.

Para alcançar os objetivos da pesquisa fiz uso dessas indicações de Turner e do método proposto por Clifford Geertz da descrição densa que considera a etnografia uma

> apreensão que faz o antropólogo das multiplicidades das estruturas conceituais complexas dispostas nas culturas. Fazer uma etnografia é, metaforicamente, a própria leitura de um manuscrito estranho como exemplos de comportamento modelado. É a própria tentativa que faz o antropólogo de compreender a cultura de um povo sem lhes reduzir nas suas particularidades. (1989, p. 20).

[2]De acordo com os dados divulgados no *site* do IBGE a população negra no Brasil chega a quase 45%. Disponível em www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/populacao/cor_raca_Censo2000.pdf Acesso em 10 de maio 2010.

A partir dos dados obtidos em campo, localizamos as celebrações "inculturadas" num *continuum* entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras, isto é, os elementos considerados como pertencentes a "cultura negra", adotados nessas cerimônias, ao operarem simbolicamente coloca em relação esses dois universos religiosos. Com isso, acompanhamos o raciocínio de Claude Lévi-Strauss, o qual, a partir das obras de 1960[3], interpreta os pares de oposição de maneira dialética, isto é, entre natureza/cultura, mito/ritual, metonímia/metáfora há um termo que permite a passagem de um pólo a outro e a compreensão desses extremos. Aquilo que estava em oposição total é posto em relação através de um mediador que ocupa uma posição ambígua entre dois extremos. O mediador, portanto, pode ser eliminado de uma série para gerar a descontinuidade apagando a continuidade, ou é eliminado de uma série para estabelecer a continuidade, dessa forma entre os opostos numa relação há um *continuum.*

Entendemos, ainda, que a escolha dos símbolos que serão incorporados as cerimônias católicas são escolhidos dentro de um universo possível, dessa maneira, os agentes católicos, ao empreenderem um rito "inculturado" afro-brasileiro assumem uma postura semelhante ao *bricoleur* (Lévi-Strauss, 1989[1962]), isto é, seleciona dentre os elementos das religiões afro-brasileiras aqueles que poderão compor o novo ritual. Embora essa escolha seja controlada, os significados dos símbolos e, por extensão, da própria celebração, extrapola as intenções dos agentes, pois além dos contextos originários serem alterados, o público é formado por católicos, adeptos de alguma religião afro-brasileira, e por aqueles que assumem a "dupla-pertença".

Para tanto, observei as liturgias "inculturadas" (missas, batismos e casamentos) com símbolos[4] das religiões afro-brasileiras, realizadas entre outros lugares, nas igrejas Nossa Senhora Achiropita e Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, as duas em São Paulo. É importante anotar que essas duas igrejas são estruturantes para a pesquisa. A primeira tem uma atuação forte da Pastoral Afro e realiza inúmeras atividades com o objetivo de construir no interior da Igreja Católica o "jeito do negro de rezar", além de funcionar como uma espécie de "laboratório" dessas liturgias, de tal forma que muito do que se observa nesse espaço é reproduzido em outros lugares. Enquanto que a segunda, erigida e mantida pela Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, é apresentada pelos seus integrantes como fiel depositária das tradições católicas.

---

[3] Principalmente nas O cru e o cozido (Lèvi-Strauss, 2004[1964]), Do mel às cinzas (Lèvi-Strauss, [2007]1967) e Pensamento Selvagem (Lèvi-Strauss, 1989[1962]).

[4]Utilizo o termo símbolo de acordo com a definição de Clifford Geertz: "qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – concepção é o significado do símbolo." (1989, p. 68).

Têm em comum, essas duas igrejas, a figura da “mãe negra” como grande ícone da religiosidade negra. Na Achiropita ela é evocada como mulher forte, símbolo da resistência numa missa afro dedicada a maternidade (a qual ocorre no domingo seguinte à comemoração do dia das mães); enquanto que no Rosário ela é venerada, predominantemente, pela sua dimensão afável e acolhedora, numa visão que lembra a interpretação feita por Gilberto Freyre ([1933] 1999) das amas-de-leite.

A capital paulista foi escolhida para o estudo das missas inculturadas com elementos das religiões afro-brasileiras, pois essa metrópole se configurou como o epicentro dos conflitos entre APNs e Pastoral Afro além de possuir dois grandes núcleos de articulação do “enegrecimento” da Igreja Católica: a sede da coordenação nacional dos Agentes de Pastoral Negros e o primeiro grupo da Pastoral Afro; além disso, alguns dos principais articuladores dos movimentos negros residem e atuam nessa cidade.

A cidade de Salvador (BA), também se mostra fecunda para esse estudo, ainda mais que ali as missas inculturadas realizadas na Igreja Nossa Senhora do Rosário, no Pelourinho, possuem uma visibilidade ainda maior. É possível que as observações realizadas em São Paulo possam ser justapostas com o fenômeno existente em Salvador. Desta forma, uma análise comparativa tornaria o trabalho ainda mais fecundo. Mas, este não é o objetivo principal da proposta, considerando a necessidade de adequá-la ao tempo destinado a realização do mestrado nos limitamos em apresentar alguns aspectos das celebrações ocorridas na capital baiana, a título de ilustração, para reforçar o argumento de que há uma estrutura que permeia todas as cerimônias. Também, no primeiro capítulo, ao estabelecermos a historiografia da Pastoral Afro, alguns agentes residentes fora de São Paulo serão acionados.

Organizamos a observação *in loco* das liturgias “inculturadas” e de outros eventos relacionados diretamente com sua produção da seguinte forma: na igreja Nossa Senhora Achiropita acompanhei as reuniões de preparação e avaliação das missas, casamentos e batismos afros (realizados na própria paróquia e em outras igrejas), além dos encontros de pais e padrinhos; na igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, assisti as celebrações “inculturadas”, os encontros de formação dos noviços e algumas missas tradicionais da irmandade (semana santa, festa de São Benedito e festa da padroeira). Participei dos eventos produzidos pela coordenação arquidiocesana da Pastoral Afro em São Paulo, da assembléia do Instituto Mariama e de dois encontros organizados pela coordenação nacional da Pastoral Afro, em Brasília e São Paulo.

As entrevistas realizadas seguiram um roteiro pré-determinado e tiveram duração de aproximadamente 60 minutos cada, todas foram registradas com gravador digital; os eventos foram registrados em foto e vídeo.

* * *

Durante a elaboração do projeto de pesquisa para o mestrado tive os primeiros contatos com as celebrações "inculturadas" realizadas na Igreja Nossa Senhora Achiropita, um deles por meio do registro em vídeo da Missa da Mãe Negra, feita pelo professor Vagner Gonçalves da Silva, em 2006. Essas observações preliminares além de auxiliarem na configuração do referido projeto, permitiram estabelecer um contato mais próximo com a coordenação da pastoral afro daquela igreja, tanto que, em 2009, participei da primeira reunião do grupo, cuja pauta foi à confecção do calendário anual de atividades. Apresentei-me como pesquisador universitário e fui muito bem recebido. Durante os encontros de preparação para a Festa da Mãe Negra, daquele ano, aproximei-me cada vez mais das pessoas, conversávamos informalmente sobre assuntos relacionados às atividades pastorais. Com o passar do tempo todos passaram a me tratar como mais um membro da pastoral o que, por um lado, foi bastante positivo porque pude circular livremente pelos bastidores da igreja e acompanhar todas as atividades, por outro, isso exigiu de mim uma participação mais ativa nos eventos promovidos pelo grupo, como, por exemplo, ajudar na arrumação do salão de festas[5] e doar alimentos, Muitas vezes fui requisitado para participar das procissões nas missas afro, recusei todos os convites alegando que estaria filmando.

A equipe da Pastoral Afro da igreja Nossa Senhora Achiropita, conforme veremos, foi a primeira a ser organizada em São Paulo e, com o passar dos anos tornou-se o centro de irradiação das liturgias "inculturadas". Atualmente são realizadas duas missas afro por ano: a primeira, no domingo posterior ao dia das mães (por volta do terceiro domingo do mês de maio), a "Missa da Mãe Negra", a qual se tornou conhecida também pela qualidade da feijoada que é servida ao término da celebração; a segunda, é a Missa de São Benedito, no segundo domingo após a Páscoa, o qual conta com a presença de congadas convidadas. Essas

[5]A minha presença nos "bastidores" da Pastoral Afro era constante, embora todos soubessem que eu estava ali para desenvolver uma pesquisa acadêmica as pessoas não se furtavam de pedirem-me auxilio. Somente ajudei nos trabalhos braçais (carregar mesas, cadeiras etc.) sem, no entanto, opinar quanto a disposição dos materiais.

duas celebrações centralizam as atividades da Pastoral Afro desta igreja durante o primeiro semestre e elas foram projetadas de tal forma para fora da comunidade religiosa que, em 2009, foram incluídas no calendário turístico do Estado de São Paulo[6]. Os batismos afro ocorrem, preferencialmente, nos meses de julho e novembro, todavia em 2009 aconteceu apenas uma cerimônia com nove crianças; as datas são marcadas em função das demais atividades desenvolvidas pelo grupo e quando há um número razoável de crianças inscritas. O casamento afro acontece quando há noivos interessados, durante a pesquisa pude acompanhar a realização de apenas um. Foi durante as cerimônias "inculturadas" que conheci alguns sacerdotes do candomblé e da umbanda, dos quais entrevistei Pai Francisco d'Oxum.

Na igreja Achiropita, portanto, acompanhei as celebrações e as reuniões de preparação em 2009 e 2010. Registrei em vídeo e foto três batismos afro, dois encontros de pais e padrinhos (reuniões de preparação para o batismo), duas missas da "Mãe Negra" e duas missas de São Benedito; totalizando, aproximadamente, 7 horas de gravação em vídeo e 655 fotos. As homilias das missas foram registradas com gravador portátil.

Além das várias conversas informais, que foram anotadas no diário de campo, realizei, no início de 2010, entrevistas semi-dirigidas com Maria Aparecida de Godoy (Cida Godoy), Maria Candida Sousa e Valeria do Carmo Silva – atuais coordenadoras da Pastoral Afro – e Jenny Teixeira Francisco (dona Jenny, primeira integrante da pastoral).

Com relação à igreja Nossa Senhora do Rosário, em fevereiro de 2009, fui a uma das missas dominicais, cheguei meia hora antes do início da celebração e procurei o juiz da irmandade. Fui acolhido por uma senhora que me apresentou a igreja e falou brevemente sobre o histórico da irmandade. Quando me apresentei como pesquisador, fui direcionado a uma série de outros irmãos, os quais repetiram o mesmo ritual: apresentaram a igreja e o histórico da instituição. O mestre de cerimônias chegou a manifestar a insatisfação da Irmandade com a presença de pesquisadores "eles vêem aqui não entendem direito depois publicam coisas erradas..."[7], porém por eu ser negro muitos me viram com simpatia, o cerimoniário expressou: "... mas você não, você é como a gente, entende as coisas dos negros". Após um mês acompanhando semanalmente às missas dominicais consegui conversar com a juíza, Maria Angélica, a qual me acolheu bem e permitiu que eu realizasse a pesquisa; participei das celebrações da semana santa e de uma missa afro realizada no dia 13

[6]Incluídas no Calendário Turístico do Estado de São Paulo por meio da Lei Estadual 13407, de 15/01/2009, de autoria do deputado José Candido. E no calendário oficial de eventos da cidade de São Paulo; lei municipal 15294, de 28 de setembro de 2010, apresentada pelo vereador Netinho de Paula. A prefeitura paulistana contratou a produtora Odun Produções, em 2010, para produzir um documentário sobre a Missa da Mãe Negra.
[7] Conversa em São Paulo, fevereiro de 2009.

de maio de 2009. Após essa data fui incluído na "turma dos noviços" e assim permaneci identificado pelo grupo até outubro do mesmo ano, data em que tomaram posse os aspirantes. Apesar da insistência por parte de alguns membros, não me filiei à instituição. Essa posição de aspirante possibilitou-me acompanhar o dia-a-dia da irmandade, entretanto, obrigou-me a acompanhar as missas solenes, como da padroeira. Somente a partir de 2010 minha presença como pesquisador ficou mais evidente, pois, além de não haver um novo grupo de iniciantes, minha presença na igreja se restringiu as celebrações afros e para realizar algumas entrevistas. Nessa igreja, participei de três missas afro entre 2009 e 2010, lá não são realizadas outras cerimônias "inculturadas". Tenho 385 fotografias e cerca de 3 horas de gravação em vídeo. Colhi depoimentos das pessoas que participaram das missas afro e realizei três entrevistas formais com membros da irmandade: Maria Angélica do Nascimento (juíza), Jean Silvério do Nascimento (procurador) e Sebastiana José Raimundo (responsável pela ornamentação).

No início de 2009, entrei em contato com a coordenação arquidiocesana da Pastoral Afro e fui convidado pela secretária, irmã Lindaura Araújo, para participar de uma das reuniões na qual me apresentei como pesquisador e conheci o coordenador, padre Luiz Fernando de Oliveira. Terminada a reunião, padre Luiz Fernando contou-me rapidamente a trajetória da pastoral em São Paulo e entregou-me uma cópia do cronograma anual de atividades. Acompanhei, em 2009, o 9º Congresso Estadual de Entidades Negra Católicas, durante o qual tive a oportunidade de conhecer parte da liderança da pastoral no Estado de São Paulo; participei das comemorações do dia da consciência negra, na Catedral da Sé; e, em 2010, do Fórum Arquidiocesano da Pastoral Afro e da Marcha Noturna, esta promovida pelo Instituto do Negro Padre Batista. Além dos responsáveis arquidiocesanos pela pastoral entrevistei os padres José Enes de Jesus, Fidele Katsan e Munguele Kiyungu Jean Baptiste.

Para entender melhor a relação entre as religiões afro-brasileiras e o catolicismo na Pastoral Afro fui à Salvador, em 2009, acompanhar a festa de Santa Bárbara[8] e a missa de Nossa Senhora da Conceição da Praia. Entrevistei algumas pessoas diretamente ligadas à pastoral e as missas afro: o diácono Marcelo Batista dos Santos, atual Secretário do Centro Arquidiocesano de Articulação da Pastoral Afro-brasileira (CAAPA); padre Gabriel dos Santos, reitor do Seminário de Teologia e capelão da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos; padre Colin Richard McLean, missionário columbano, coordenador da Organização Não-governamental Cena 1 e membro do CAAPA; Julio Cesar Soares Silva, Prior da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos; e dom Josafá Menezes da

[8]Promovida pela Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos entre os dias 01 e 04 de dezembro.

Silva, bispo auxiliar da Arquidiocese de Salvador e responsável arquidiocesano pela Pastoral Afro. Além dessas entrevistas colhi depoimentos de integrantes da irmandade e fiéis presentes na festa de Santa Bárbara. Estando em Salvador, realizei pesquisa documental no Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), no Museu Afro-brasileiro, na Fundação Pierre Verger e nas bibliotecas da Pontifícia Universidade Católica de Salvador e da UFBA.

Para verificar como a estrutura da missa afro observada na capital paulista e baiana se repetiam fora dos centros de articulação da pastoral afro observei, em 2009 na cidade de Tietê/SP, a festa de São Benedito. E, durante o mês de julho de 2010, acompanhei a 22ª Assembléia do Instituto Mariama (IMA)[9] em São João del Rei/MG, durante a qual pude conversar com os articuladores nacional da pastoral afro, acompanhar as discussões sobre a militância católica negra e a relação da Pastoral Afro com os Agentes de Pastoral Negro; participei de uma missa afro em comemoração ao jubileu de ouro do Santuário Bom Jesus do Matosinho (São João Del Rei) e entrevistei os padres Jurandyr Azevedo Araújo (secretário do IMA e membro do Pontifício Conselho para o Diálogo Ecumênico, em Roma), Ari Antônio dos Reis (assessor nacional da Pastoral Afro) e Guanair da Silva Santos (presidente do IMA).

Em outubro de 2010, participei em Brasília, de um fórum nacional da Pastoral Afro, no qual estavam presentes representantes de todas as regiões do Brasil. Nesse encontro foi discutida a postura que a coordenação nacional deveria assumir ante alguns desafios urgentes, dentre os quais: a recente recomendação da Santa Sé, dada aos bispos do Norte 2 (Pará e Amapá), para minimizar as liturgias "inculturadas" e a revisão do "vocabulário afro-católico". Estavam presentes cerca de dez bispos, entre eles, dom Gílio Felício e dom José Maria Pires (dom Pelé) dois grandes articuladores da "inculturação". Tive a oportunidade de entrevistá-los e estabelecer conversas informais com os demais participantes.

Por fim, em maio de 2011, acompanhei a primeira reunião de um grupo de estudos associado à coordenação nacional da Pastoral Afro cujo objetivo era estabelecer um cronograma das ações pastorais, principalmente no que se referem as liturgias "inculturadas". Pretende-se aprofundar as discussões sobre "inculturação", por meio da reunião desse grupo de estudos e da realização de outro fórum nacional em Brasília (agendado para outubro de 2011) com vistas à publicação de um documento com diretrizes a serem observadas por todos os grupos de pastoral afro. Estavam presentes nesse encontro o assessor nacional da Pastoral Afro (padre Ari A. Reis), o presidente e o secretário do Instituto Mariama (padres Guanair S.

[9] Organização católica que reúne bispos, padres e diáconos negros.

Santos e Jurandyr A. Araújo, respectivamente), o assessor nacional da Pastoral Litúrgica da CNBB (padre Hernaldo Pinto Farias) e o liturgista padre Gabriel Bina.

Minha participação nesse encontro de maio de 2011 foi solicitada não como mero observador, mas como um membro efetivo do grupo de reflexão. No segundo dia, pediram para que eu apresentasse esta pesquisa e, ao mesmo tempo em que se mostraram animados com minha perspectiva de análise, ficaram preocupados com algumas conclusões; como, por exemplo, quando exponho no segundo capítulos os dados etnográficos que permite localizar as celebrações afro entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras. Interessante que nenhum dos meus argumentos foi refutado, pelo contrário, foram confirmados com informações que eles mesmos possuíam de outras igrejas, além da própria experiência como celebrantes. Após esse encontro fui convidado para participar de uma reunião com representantes do candomblé e da Igreja Católica, na qual foi proposta a criação de uma comissão de diálogo bilateral entre as duas religiões, tal como ocorre entre o catolicismo e outras confissões religiosas (como o judaísmo, o luteranismo e o presbiterianismo).

O contato com os fiéis presentes nas liturgias afro foi constante, embora não tenha realizado nenhuma entrevista formal obtive vários depoimentos, alguns gravados em vídeo ou com gravador digital. Além dos registros em foto, vídeo, gravação de áudio e anotações no caderno de campo, somam-se aos dados obtidos em campo: folhetos de cantos e roteiros das celebrações, cartazes, apostilas e outros materiais confeccionados pelos produtores das liturgias “inculturadas”.

No geral, minha presença no campo foi vista pelos agentes católicos como mais um aliado do grupo, ainda mais que o meu lugar de enunciação era a academia. Essa posição privilegiada possibilitou-me um contato mais direto com os agentes e o acesso a uma série de informações e documentos que, talvez, em outros contextos não seria possível. Entretanto, essa aproximação fez emergir alguns dilemas éticos, principalmente, com relação à publicidade que eu deveria dar aos dados obtidos, muitas vezes sob sigilo; a solução encontrada foi solicitar, verbalmente, autorização para citar os diálogos e utilizar as imagens na elaboração desta dissertação e, em alguns casos, fiz uso das falas preservando o anonimato do interlocutor.

Diante dos dados obtidos durante a pesquisa de campo o texto foi organizado em três partes. Na primeira, apresento uma historiografia da Pastoral Afro numa tentativa de localizar sincronicamente as celebrações “inculturadas”, para tanto tomo como ponto de partida os preparativos para a campanha da fraternidade de 1988. Após a análise dos dois manuais produzidos para essas campanhas, a partir dos discursos dos agentes, o percurso da

pastoral foi reconstruído colocando em paralelo as cidades de Salvador e São Paulo, ressaltando a participação do padre Toninho nesse processo. A conclusão deste capítulo é uma tentativa de interpretar os significados da militância negra no interior da Igreja Católica.

O segundo capítulo comporta a "descrição densa" das celebrações "inculturadas". A missa, o batismo e o casamento afro foram analisados em paralelo ao rito latino desses rituais. Dessa forma ressaltamos os traços de "inculturação" das cerimônias tentando articular seus múltiplos significados.

Por fim, na terceira parte apresento as considerações finais, retomando a interpretação dos dados apresentados nos capítulos precedentes.

Os termos "inculturado/a" e "inculturação" serão problematizados ao longo da pesquisa. Para tornar a leitura mais corrente os grafarei em itálico e sem aspas, sem que isso signifique que tomarei essas categorias nativas como analíticas. Da mesma forma, o conceito "liturgias" indicará o conjunto dos rituais católicos compreendidos pela missa, pelo batismo e o casamento; por fim, "cerimônia" e "celebração" indicarão um desses três rituais ou, caso esteja no plural ("cerimônias" ou "celebrações") assumirá o mesmo sentido de "liturgias". Todas as fotografias foram capturadas por mim durante as incursões etnográficas. As letras das músicas foram copiadas dos folhetos de cantos, ou transcritas das gravações das celebrações. Nos anexos foram incorporados o roteiro de entrevista utilizado, a relação dos entrevistados, cópia dos folhetos de cantos e esquemas das celebrações.

* * *

O universo simbólico da religião sempre me interessou. Já na graduação em Filosofia realizei uma pesquisa, como iniciação científica, na Universidade de Sorocaba (UNISO), sob o título *A arte sacra e a sua significação para a religiosidade popular sorocabana.* A pesquisa serviu-se da tradicional Festa do Divino e da devoção mariana em Sorocaba (especificamente a devoção a Nossa Senhora Aparecida e a Nossa Senhora da Ponte – padroeira da Arquidiocese) para analisar o uso corrente das imagens nas manifestações religiosas da Igreja Católica. Essa investigação evidenciou que, além do valor artístico e devocional da imaginária católica, as peças exercem um papel fundamental na manutenção do culto e na ligação entre o saber teológico oficial e a vivência do fiel, qual seja: atualizar a

experiência religiosa primeira, isto é, tornar visível o contato mais significativo que o crente experimentou com o transcendente. (OLIVEIRA; VALVERDE, 2006).

Terminada a graduação participei de um curso de "Antropologia Teológica" disponibilizado pelo Instituto Superior de Teologia João Paulo II em Sorocaba. Ali, fazendo algumas leituras sobre o conceito de pessoa elaborado pela teologia católica e participando de missas com elementos da cultura afro-brasileira, me chamou especial atenção à utilização, nos rituais católicos de elementos do candomblé o que colocou em xeque a minha experiência de três anos em seminário católico e o trabalho que desenvolvia na formação e organização de equipes de liturgia[10]. Em busca de compreender melhor o universo das religiões afro-brasileiras cursei, como aluno especial, a disciplina: "Do afro ao brasileiro: religião e cultura nacional", no PPGAS-USP. Desenvolvi, como trabalho final, um pequeno ensaio sobre a aproximação sincrética entre os santos católicos e os orixás.

Enfim, no processo de responder algumas perguntas outras nasceram e, em diálogo com o professor Vagner Gonçalves Silva a presente proposta de pesquisa se configurou. Talvez se apliquem a mim as palavras de Gilberto Velho: "O que sempre vemos e encontramos pode ser familiar, mas não é necessariamente conhecido e o que não vemos e encontramos pode ser exótico, mas até certo ponto conhecido." (Velho, 1999, p. 126), pois nesta investigação aproveito minha experiência de familiaridade com os símbolos da liturgia católica para "estranhá-los" a partir do universo religioso afro-brasileiro o qual passei a conhecer melhor.

[10]Grupo de pessoas responsáveis em organizar todos os rituais litúrgicos: missas, procissões, novenas, etc.

CAPÍTULO 1 – A ORGANIZAÇÃO DOS NEGROS NA IGREJA CATÓLICA: MILITÂNCIA E RELIGIÃO

1.1 INTRODUÇÃO

Inaugurado por João XXIII em 1962, O Concílio Vaticano II[11], de certa forma, significou a adequação teológica da Igreja Católica as transformações políticas e sociais promovidas pela modernidade. Isto é, a Igreja reexamina as suas posições doutrinárias sobre a forma como age no mundo, incorpora para si e as faz seu alguns dos grandes desafios da modernidade, por exemplo, explicar a diversidade cultural entre os povos. (MONTERO, 1995). Nesse momento a Igreja percebe que a maioria dos católicos encontra-se na América Latina e na África, embora grande parte dos bispos e cardeais que administram a cúria romana seja européia; e as religiões universais (utilizo aqui o conceito de M. Weber[12]) crescem na América Latina e na África ao mesmo tempo em que o catolicismo encolhe na Europa.

Ao compreender que o catolicismo não podia mais refletir o modelo de ser europeu, a Igreja incorpora a cultura como reflexão e a diversidade cultural como problema, particularmente no que se refere à missão evangelizadora. Substituiu a "catequese" pelo "diálogo" como um dos princípios da missão, assim, ao invés de definir o outro como pagão ele é classificado como não-cristão.

Essas mudanças paradigmáticas colocam o homem no centro das preocupações da Igreja, a qual rapidamente aproxima-se da linguagem moderna e incorpora termos do vocabulário das ciências do social (antropologia, sociologia e ciências política) possibilitando uma mudança na compreensão geral do conceito cultura, interpretada, agora, "como uma dimensão do homem, todo homem [...] é portador de uma cultura que é preciso conhecer e compreender" (MONTERO, 1995: 232).

Os documentos conciliares[13], especialmente a Constituição *Sacrosanctum Concilium* (sobre a liturgia), o Decreto *Ad Gentes* (sobre a atividade missionária da Igreja), Constituição

[11] Reunião dos bispos católicos do mundo inteiro (por isso é denominado "ecumênico"). Foi convocado pelo Papa João XXIII e conduzido até o fim pelo Papa Paulo VI. Iniciou em 11 de outubro de 1962 e terminou em 08 de dezembro de 1965.

[12]Para o sociólogo alemão Max Weber uma religião torna-se universal à medida em que o acesso aos bens religiosos disponibilizados é garantido a qualquer pessoa através do processo de conversão, diferente, portanto, das religiões étnicas (veja, entre outros, WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, [1934]2004).

[13]O Concílio Vaticano II produziu os seguintes tipos de documentos: Constituições (Dogmática e Pastoral), Decretos e Declarações; de acordo com Frei Boaventura Kloppenburg (2000: 32), embora os documentos

Pastoral *Gaudium Et Spes* (sobre a Igreja no mundo contemporâneo) e a Declaração *Nostra Aetate* (sobre as relações da igreja com as religiões não-cristãs), advertem para uma nova postura da Igreja frente o mundo secularizado.

O primeiro documento a ser promulgado foi a Constituição Dogmática *Sacrosanctum Concilium*[14] (O Sagrado Concílio) em 04/12/1963. Nesse texto, a Igreja reconhece que o rito latino da missa não é compreendido pela maioria dos fiéis católicos, para reverter esse quadro adota uma série de medidas, dentre as quais se destacam: a utilização da língua vernácula, o uso de outros instrumentos e ritmos musicais (além órgão e do canto gregoriano) e a possibilidade de incorporação de símbolos da "cultura local", nas liturgias. A partir desse documento serão justificadas muitas mudanças litúrgicas, inclusive a oficialização das celebrações da palavra.[15]

Ao considerar a possibilidade de incluir nas missas (e demais ritos sacramentais) elementos da "cultura local" era preciso determinar teologicamente quais símbolos poderiam ser utilizados. Por isso, o Decreto *Ad Gentes* (Para os povos), promulgado em 07/12/1965, procurou definir quem era o destinatário do evangelho, explicar as diferenças culturais entre os povos e o pluralismo religioso. Destacou que o centro de cada cultura é a fé, por isso, todo homem é religioso e a evangelização deve procurar transformar a pessoa interiormente. Dito de outra maneira: se o centro da cultura é a fé, Deus já está presente em cada uma delas (as sementes do Verbo[16] foram semeadas entre todos os povos) e a missão da Igreja é revelar esse "Deus desconhecido", fazendo com que ele se manifeste de acordo com a cultura local.

Para atingir esse objetivo a Igreja adotou vários conceitos para tratar da aproximação entre a fé católica e as outras crenças. Primeiro utilizou-se o termo "adaptação", isto é, os

---

tenham recebido a mesma forma de aprovação e promulgação a nomenclatura indica diferenças: "A Constituição Dogmática, Constituição Pastoral, Constituição simplesmente é reservada para textos que dizem respeito à exposição de verdades doutrinárias; o termo Decreto designa textos que expõe disposições disciplinares; e a Declaração é um juízo sobre determinado estado de coisas ou sobre o problema concreto". Essa divisão não foi seguida rigidamente, pois o documento que estabelece as mudanças na liturgia é uma constituição e não um decreto, enquanto que o texto sobre o ecumenismo é decreto e não constituição (embora trate de questões dogmáticas). Informações detalhadas sobre os textos conciliares podem ser encontradas em KLOPPENBURG, B. *Concílio Vaticano II*. Petrópolis, Vozes, 1963.

[14]Os documentos produzidos pela Santa Sé são publicados originalmente em latim e os títulos são concebidos a partir das palavras iniciais do texto. Dessa forma os títulos não são traduzidos, mas acrescido um subtítulo que revela o seu conteúdo. Neste trabalho apresentarei uma tradução livre, em português, dos títulos para facilitar a identificação.

[15]A Celebração da Palavra é uma cerimônia religiosa católica cujo rito reproduz a "Liturgia da Palavra" presente no ritual da missa. Sua principal função é refletir sobre um trecho bíblico, em geral dos evangelhos. A CNBB publicou, em 1989, (Animação da vida litúrgica no Brasil - Documento 43) algumas diretrizes para a organização desse tipo de ritual, adicionando a comunhão eucarística, isto é, o consumo das hóstias que sobraram de outras missas e foram guardadas no sacrário. No Brasil esse tipo de cerimônia se popularizou muito devido a ausência de padres, já que ela pode ser conduzida por leigos com autorização dos bispos.

[16] De acordo com a doutrina católica o Verbo é a segunda pessoa da Santíssima Trindade, portanto, Jesus – o filho de Deus. (cf. Lumen Gentiun, § 17; João 1,14)

símbolos religiosos católicos deveriam ser adaptados a "mentalidade" dos evangelizados; alguns teólogos mais radicais propuseram, posteriormente, a "aculturação", isto é, a "purificação" da cultura do outro através da catequese; por fim, agora se fala em "inculturação".

Segundo a síntese elaborada pelo teólogo Mario Miranda (2001b) a inculturação da fé "trata-se mais propriamente de ser e viver (cultura) de um modo novo (cristão). Este evento progressivo tanto acarreta novas alterações na cultura como oferece novos *insights* para a fé" (MIRANDA, 2001b, p.58). Nesse contexto o sincretismo seria um processo que conduz à *inculturação*, ou seja, *inculturar* é revelar deus (no caso o Deus católico) que se faz presente em cada cultura. Essa máxima leva em conta que a cultura deve ser modificada de dentro para fora, e não o contrário, como até então era feito.

Essa nova mentalidade além de atingir diretamente os missionários[17], que a partir daquele momento passaram a desenvolver novas formas de realizar o seu trabalho, colocou um novo desafio para a Igreja no meio urbano: como "revelar Deus" num mundo secularizado e marcado por "injustiças" e "violências"?

Ao mesmo tempo em que se discutiam quais símbolos podiam ser incorporados à liturgia fazia-se necessário determinar o que é cultura, afinal, foi com base nesse conceito que se traçaram as estratégias de evangelização. Por isso, aprovou-se, no mesmo dia do Decreto *Ad Gentes*, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (Alegria e Esperança), cujo objetivo principal era localizar a Igreja Católica na modernidade, isto é, esclarecer quais os principais desafios para o catolicismo. Segundo o teólogo frei Boaventura Kloppenburg, esse documento está dividido em duas partes complementares as quais enunciam os princípios da doutrina e da pastoral católica.

> É chamada "pastoral" porque, baseada em princípios doutrinários, tem a intenção de exprimir as relações da Igreja com o mundo e os homens de hoje. Por isso nem na primeira parte está ausente a intenção pastoral, nem na segunda falta a intenção doutrinária. (KLOPPENBURG, 2000: 143)

Na primeira parte do documento é apresentada a doutrina católica sobre o homem, o mundo e as relações do ser humano com a natureza; define, portanto, os conceitos que nortearam todos os outros documentos conciliares, os quais refletiram, de certa forma, a interpretação dos bispos católicos sobre termos cunhados pelas ciências do social (principalmente sociologia e história). Já na segunda, há um panorama da situação social,

[17]Marcos Pereira Rufino no artigo "O código da cultura: o CIMI no debate da inculturação" (*in*: MONTERO, 2006) analisa o reflexo dessas alterações na ação dos missionários no Brasil.

política e econômica que envolve o homem moderno; mesmo se baseando em dados contingências toma-os como casos exemplares para a aplicação das normas eclesiais.

Está presente nesse documento a definição de cultura, entendida como

> todas as coisas com as quais o homem aperfeiçoa e desenvolve as variadas qualidades da alma e do corpo; procura submeter a seu poder pelo conhecimento e pelo trabalho o próprio orbe terrestre; torna a vida social mais humana tanto na família quanto na sociedade civil; pelo progresso dos costumes e das instituições; enfim, exprime, comunica e conserva em suas obras, no decurso dos tempos as grandes experiências espirituais e as aspirações, para que sirvam ao proveito de muitos e ainda de todo gênero humano. (*Gaudium et Spes, §*53)[18]

Essa definição pressupõe uma dimensão histórica evolutiva, na medida em que considera os princípios do desenvolvimento e aperfeiçoamento tanto das técnicas que facilitam a intervenção na natureza quanto dos dispositivos morais que norteiam a vida em sociedade. O Vaticano II reconhece, portanto, a existência de diversas culturas e o diálogo entre elas, por isso, o último documento a ser aprovado é a Declaração *Nostra Aetate* (Nossa época), em 28/10/1965.

Segundo frei Frederico Vier (2000) tal Declaração foi apresentada primeiramente como um capítulo no texto sobre o ecumenismo, no final de 1964, como não pôde ser votado em plenária foi reformulado e reapresentado. A princípio tratava da relação da Igreja Católica com os judeus, sendo expandido para as outras religiões não-cristãs. Sendo um documento curto (com apenas dezoito parágrafos), apenas reforça aquilo que já fora dito nos demais documentos conciliares, a novidade é que o texto reconhece a existência de outras religiões além daquelas que possuem semelhanças doutrinárias explícitas com o cristianismo (por exemplo, o judaísmo e o islamismo); com isso o hinduísmo e o budismo, antes vistos como práticas pagãs, foram valorizados. Embora não trate das religiões africanas, no segundo parágrafo afirma que "também as demais religiões que se encontram por todo o mundo esforçam-se de diversos modos para irem ao encontro da inquietação do espírito humano, propondo caminho, isto é, doutrina e regras de vida, como também rito sagrado." (*Nostra Aetate,* §2).

É interessante notar que a valorização dada a essas religiões não-cristãs está no fato delas serem uma resposta cultural às angustias humanas, conforme fora definido na Constituição Dogmática *Dei Verbum* (O Verbo de Deus): a Igreja entende que no centro de

[18] Para a citação dos documentos do Concílio Vaticano II segui a copilação feita por Kloppenburg (2000), preservando o número do parágrafo correspondente. Os textos na íntegra, também podem ser consultados em www.vatican.va.

cada cultura encontra-se, de maneira velada, o Deus cristão, que se expressa de acordo com as sutilezas de cada agrupamento humano. Por isso afirma que o catolicismo

> nada rejeita do que há de verdadeiro e santo nessas religiões [não-cristãs, porque] não raro refletem lampejos daquela Verdade que ilumina a todos os homens. Anuncia e vê-se ela de fato obrigada a anunciar incessantemente o Cristo que é 'caminho, verdade e vida' – João 14,16 -, no qual todos os homens possam encontrar a plenitude de vida religiosa e no qual Deus tudo reconciliou em Si (*Nostra Aetate*, §2,2).

Assim sendo, a Igreja Católica embora condene toda forma de discriminação, perseguição e acene para a tolerância religiosa (Ibidem §4 e 7) o faz porque reconhece nessas várias religiões, mesmo de maneira difusa e contraditória, a expressão do seu próprio Deus.

As mudanças proposta pelo Concílio Vaticano II entusiasmam os teólogos, religiosos e clérigos[19] que estão fora da Europa, principalmente na África e na América Latina. A República Democrática do Congo (ex-Zaire), por exemplo, consegue aprovação na Santa Sé de um rito próprio para a missa (denominado de rito zairense ou congolês), o qual será adotado por outros países africanos. Na América Latina as Conferências Episcopais Latino-Americanas (CELAM) [20] em Medelín, Puebla e Santo Domingo, amparadas por essa linha de compreensão, tiveram como grande desafio traçar diretrizes para a aplicação do Vaticano II em suas dioceses. Fortemente influenciado pela Teologia da Libertação[21] (TL), a Igreja na América Latina proclama sua escolha preferencial pelo pobre e dá amplo apoio aos movimentos populares.

---

[19] Como é vasta a categorização dos membros da Igreja Católica tomarei, neste trabalho, as nomenclaturas apresentadas pela própria Igreja no Código de Direito Canônico (§360 e seguintes): leigo é o membro da Igreja que não é sacerdote (não foi ordenado) ou não pertence a uma ordem religiosa; religioso (frei, frade, madre, freira, irmão/ã): pessoa consagrada a uma Ordem (ou Congregação) Religiosa submetida a regras próprias previsto no estatuto de cada instituição; clero/clérigos: conjunto de diáconos, padres e bispos; os que estão ligados a alguma Ordem Religiosa são denominados clero regular, e os demais compõem o clero secular; diácono: homem (casado ou solteiro) que recebeu o sacramento da Ordem no primeiro grau, pertence ao sacerdócio da Igreja, auxilia os padres e bispos na administração da paróquia, pode batizar e realizar casamentos; padre: grau intermediário do sacerdócio católico (no catolicismo romano somente o homem solteiro pode assumir essa função, antes exerce o diaconato por, no mínimo, seis meses), é seu dever administrar pastoral e economicamente a paróquia e ministrar os sacramentos (exceto a Ordem e o Crisma). Bispo: grau máximo do sacerdócio católico, é seu dever administrar pastoral e economicamente uma diocese, crismar, ordenar (diáconos, padres e outros bispos) e acolher os votos perpétuos dos religiosos.

[20] O Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM) é um organismo da Igreja Católica fundado em 1955 pelo papa Pio XII a pedido dos bispos da América Latina e do Caribe. Cabe a essa instituição integrar as Conferências Episcopais dos países latinos criando estratégias de ação em comum. Maiores informações podem ser obtidas em *Documentos do CELAM*: conclusões das conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla e Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2004.

[21] A Teologia da Libertação (TL) é um movimento teológico de base marxista. O termo foi cunhado a partir da realidade cultural, social, econômica e política sob a qual se encontrava a América Latina, a partir das décadas de 1960 e 1970. Os teólogos deste período, católicos e protestantes, assumiram a libertação (ou seja, o processo de conscientização social) como paradigma de todo fazer teológico.

Como veremos mais adiante, um dos destinatários das novas políticas eclesiais subsidiadas por essa mudança paradigmática sobre a diversidade cultural será o movimento negro católico que começou se expressar politicamente no interior da Igreja no Brasil, através dos Agentes de Pastoral Negros (APNs) e, posteriormente, a Pastoral Afro-brasileira (Pastoral Afro).

Nesse capítulo discutiremos como o movimento negro se organizou no interior da Igreja Católica reconfigurando o lugar "tradicional" reservado aos negros (das irmandades para a Pastoral Afro) ao acionar símbolos étnico-culturais ao mesmo tempo em que introduziu as discussões raciais como um item na pauta das preocupações eclesiais no Brasil. Para tanto, dividimos o texto em três partes: na primeira dados históricos sobre os APNs serão recuperados para, na segunda parte, expormos linearmente o processo de configuração da Pastoral Afro; por fim, a guisa de conclusão, na terceira parte refletiremos diacronicamente sobre os dados apresentados.

1.2 PERCURSO DO MOVIMENTO NEGRO NA IGREJA CATÓLICA: APNS E PASTORAL AFRO

As décadas de 1970 e 1980 foram bastante significativas para os movimentos sociais no Brasil, especialmente para o negro que, no bojo do processo de redemocratização do país, reivindicava uma série de direitos para si, além de denunciar o preconceito e a discriminação racial presente na sociedade brasileira. De fato, a luta pelo fim da ditadura mobilizou, nos anos seguintes, vários segmentos que pleiteavam atendimento de suas propostas. A Igreja Católica também participou dessas ações por meio de muitos leigos, religiosos, padres e bispos que se envolveram nas lutas sociais a favor dos sem-terras, favelados, indígenas e negros. O grande discurso dessa época, embalado pelas Conferências Episcopais de Medelín (1968) e Puebla (1979) era a defesa do pobre, o qual fora escolhido como o destinatário principal do evangelho.

A Teologia da Libertação experimentava nessa época seu momento áureo, com expoentes como Leonardo Boff, seu irmão Clodovis Boff e frei Carlos Alberto Libânio Christo (frei Betto) os quais desenvolveram um discurso teológico de inspiração marxista, no qual defendiam o engajamento da Igreja Católica nas lutas sociais. Essa postura causou certo escândalo na chamada "ala conservadora" da Igreja, tanto que, anos mais tarde, Leonardo Boff fora condenado pela Congregação para Doutrina da Fé[22], cujo prefeito era o cardeal Joseph Ratzinger (hoje papa Bento XVI), ao silêncio obsequioso, isto é, foi proibido de se pronunciar publicamente sobre a teologia católica.

Próximo ao centenário da abolição legal da escravidão no Brasil, alguns teólogos da Teologia da Libertação tornaram público a situação "degradante" em que vivia a população negra no Brasil, denunciaram o preconceito e a descriminação e exigiram, do poder público, reparações. Isso ressoou no interior da Igreja Católica e muitos negros se organizaram formando os Agentes de Pastoral Negros (APNS). Esse grupo não é necessariamente uma pastoral nova, mas pessoas (leigos, religiosos e clérigos) que se apresentam como fiéis (católicos ou não) negros e, enquanto tal, pediam mais atenção para as suas necessidades. Como um movimento parcialmente independente da hierarquia eclesiástica esse grupo aceitava como membros pessoas não-católicas (protestantes, pertencentes às religiões afro-

[22] A Congregação para a Doutrina da Fé, originalmente chamada Sagrada Congregação da Romana e Universal Inquisição, foi fundada por Paulo III em 1542 com a Constituição *Licet ab initio*. Em 1908 o papa Pio X mudou o nome para Sagrada Congregação do Santo Ofício, finalmente, em 1965, recebeu o nome atual por Paulo VI. A tarefa dessa congregação é promover e tutelar a doutrina da fé e da moral no mundo católico, o que inclui combater as chamadas heresias. Disponível em: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/index_po.htm Acesso em 23 de junho de 2010.

brasileiras), o que o classificou como um grupo ecumênico. Foi a partir da atuação desse grupo que Igreja Católica escolhe o negro como tema para a Campanha da Fraternidade (CF) de 1988, com o lema "Ouvi o clamor desse povo".

Para a elaboração dos subsídios que seriam utilizados durante a campanha foi organizado um grupo de pessoas (padres, diáconos, religiosos e leigos) que se encontravam periodicamente. Num desses encontros, em Brasília, na sede da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), foi criada a Pastoral Afro-brasileira (Pastoral Afro). Examinaremos mais de perto o processo que deu origem aos APNs e a Pastoral Afro.

***

Junto à necessidade de abrir um espaço no interior da Igreja e "acolher o negro como tal" somou-se a dificuldade de como definir quem é o negro católico. Podemos destacar, no final do século XX, três momentos da inclusão do negro na Igreja Católica: o surgimento e articulação dos APNs, a Campanha da Fraternidade de 1988 e a criação da Pastoral Afro.

Os bispos do Brasil, a fim de tornarem o trabalho de evangelização mais eficaz e, inspirados nos documentos do Concílio Vaticano II, em 1966 dividiram as ações pastorais em seis linhas de trabalho:

> Unidade visível da Igreja Católica; Ação Missionária; Ação Catequética, aprofundamento doutrinal, reflexão teológica; Ação Litúrgica; Ação Ecumênica; Ação da Igreja no mundo. (CNBB, 2004: nº 2)[23]

Esse tipo de organização foi mantido até 1995, quando as Linhas de Ação foram transformadas em "Diretrizes das ações Evangelizadoras", dando ênfase a evangelização, por isso as diretrizes passam a corresponder a quatro exigências: serviço, diálogo, anúncio e testemunho de comunhão. Na Assembléia Geral da CNBB em 2003 foram criadas as Comissões Episcopais Pastorais, as quais estruturam as pastorais da Igreja. Atualmente, conforme divulgado no site da CNBB[24], existe as seguintes comissões: Ministérios ordenados, Bíblico-catequética, Laicato, Ação Missionária, Doutrina da fé, Ecumenismo, Liturgia,

[23]As linhas de trabalho foram inspiradas nos seguintes documentos: linha 1: *Lumen Gentium, Christus Dominus, Presbyterorum Ordinis, Optatam Totius, Perfectae Caritatis, Apostolicam Actuositatem* (respectivamente, Luz dos povos, Cristo Senhor, Ordem presbiteral, A desejada renovação, Perfeita caridade, Apostolado dos Leigos); linha 2: *Lumen Gentium, Ad Gentes* (Para as nações); linha 3: *Dei Verbum* (A Palavra de Deus); linha 4: *Sacrosanctum Concilium* (O sagrado Concílio); linha 5: Unitatis Redintegratio (Reintegração da Unidade); linha 6: *Gaudium et Spes, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate, Gravissimum Educationis, Inter Mirifica* (A Alegria e a Esperança, A dignidade humana, Nossa época, A importância da educação, Entre os admiráveis [benefícios da técnica])

[24]Disponível em: www.cnbb.org.br Acesso em 23 de junho de 2010.

Caridade – Justiça – Paz, Comunicação social, Vida – Família e Amazônia. Cada uma dessas comissões agrega um conjunto de pastorais sob o título de setor pastoral, assim, a Pastoral Afro, hoje, está subordinada ao Setor "Pastoral Social" que pertence a Comissão Episcopal "Caridade-Justiça-Paz".

Ana Lúcia Valente (1994) já dedicou um capítulo de seu livro para apresentar o nascimento e a articulação dos Agentes de Pastoral Negros, portanto, nesse texto apresentaremos alguns pontos desse processo que nos permita compreender a situação atual do negro na Igreja Católica.

Em 1978, um grupo de estudiosos da religiosidade popular brasileira foi convidado pela CNBB para subsidiar os bispos que iriam participar da Conferência Episcopal em Puebla. A preocupação era conhecer todas as formas de expressão religiosa existente no país, não exclusivamente as afro-brasileiras. Nessas reuniões ficou clara a presença maciça dos negros na Igreja, embora politicamente invisíveis, por isso surgiu à proposta de desenvolver um trabalho para formação e "conscientização" do negro sobre sua identidade religiosa e promover melhorias nas suas condições sociais.

A idéia foi aprovada, porém a presença do clero foi questionada, pois era consenso entre os participantes do grupo que devido à formação seminarística muitos clérigos não possuíam uma "consciência" ampla sobre o "ser negro". Para o padre José Enes de Jesus[25] o surgimento dos APNs no início dos anos 1980 evidenciava que "aquele era o momento dos leigos e a presença de padres e religiosos era vista com certo receio, mas era preciso que também os padres negros se conscientizassem de sua negritude"; por fim o grupo foi gestado, contando com a presença de padres, diáconos, religiosos e leigos negros. Ao se referir a esse fato, José Geraldo Rocha, recorda que "já havia uma articulação dos negros antes mesmo da convocação da CNBB, tanto que os que foram ajudar os bispos saíram do nosso grupo."[26]

O primeiro encontro do grupo-tarefa (embrião do movimento negro católico) aconteceu no interior de São Paulo em 1980 e contou com a presença de 25 pessoas, após discussão conclui-se que era

> mínimo ou quase nulo o espaço que os negros têm para se sentirem como cristãos e negros dentro da Igreja; há poucos negros e mulatos nos quadros do episcopado e das hierarquias das congregações religiosas, contrastando com a presença maciça de descendentes de africanos na população brasileira; as desigualdades entre brancos e negros quanto à seleção, oportunidades e incentivos determinavam, implicitamente, a institucionalização desse contraste. (VALENTE: 1994, 93)

[25] Entrevista realizada em SãoPaulo, 5 de maio de 2010.
[26] Conversa realizada em Curitiba, 11 de julho de 2011.

O segundo encontro, em setembro de 1980, contou com duas pessoas a mais que o primeiro, e a preocupação foi preparar uma pauta, para o terceiro encontro em Brasília, em 1981. Nessa reunião havia cerca de 60 participantes, e ela foi essencial para os passos seguintes. Decidiu-se: o nome do grupo (União e Consciência Negra); a posição da Igreja em relação às religiões afro-brasileiras; o envolvimento da Igreja na escravidão no Brasil; a possibilidade e incluir na liturgia da missa elementos da cultura africana; pesquisar e divulgar a história do negro brasileiro e sua resistência à escravidão. Dom José Maria Pires[27] lembra que já no segundo encontro houve certo desconforto com a presença dos não-católicos, porque "não havia muito espaço pra gente refletir nossa condição [de negros] dentro da Igreja, então a gente começou a realizar encontros somente nossos, foi aí que surgiu a APNs".

Essa fala do bispo emérito da Paraíba reflete duas dificuldades principais encontradas pelos articuladores do movimento negro católico: a primeira foi se deveriam adotar o nome de "Pastoral do Negro", que foi rejeitado, pois existia sempre certa desconfiança se a palavra 'pastoral' poderia ser entendida como uma espécie de cooptação, e isso poderia limitar o grupo aos católicos já que nessa época era grande a participação de não-católicos. A segunda era a crescente preocupação de alguns agentes em incluir na pauta de discussões próprias do catolicismo. Esses, entre outros, conflitos cresceram durante o período eleitoral de 1982, quando não houve consenso no grupo sobre a posição oficial que ele deveria adotar e qual candidato apoiar, provocando uma cisão no grupo e a criação dos "Agentes de Pastoral Negros", que tinha um trabalho marcadamente pastoral e cristão.

Os APNs foram alocados, posteriormente, na linha de ação 2 da CNBB. ("Ação e Animação missionária"), ao fazer isso ficaram claras as intenções da Igreja: evitar a evasão de fiéis aumentando o número de católicos entre os afro-brasileiros, pois era consenso entre os bispos que muitos negros tinham alguma relação com as religiões afro-brasileiras, de acordo com dom Josafá Menezes da Silva[28] (bispo auxiliar de Salvador) a Pastoral Afro, hoje, é o organismo da Igreja que permite a relação da instituição com as tradições de matrizes africanas.

Os objetivos dos grupos eram basicamente os mesmos, a diferença estava no tipo de abordagem: os APNs, orientados pelo dado da fé, desenvolviam um trabalho pastoral, isto é, lutar por um espaço para o negro na sociedade e também na igreja, pois, segundo dom José Maria Pires, "esse negócio de discutir só negritude não resolve o nosso problema, porque o nosso problema é problema de igreja, dentro da igreja nós não tínhamos espaço"; enquanto

[27]Entrevista realizada em Brasília, 19 de outubro de 2010.
[28] Entrevista realizada em Salvador, 08 de dezembro de 2009.

que o Grupo União e Consciência Negra não tinha essa última preocupação. Essa postura é diferente daquela adotada pelo Grupo Tarefa e, posteriormente pelo GRUCON, conforme afirma Lucilene Reginaldo (1995:135).

> naquele momento em que nascia o movimento negro católico dava-se ênfase a uma história que foi contada, isto é, a luta pelo direito à história, ou ao próprio passado constituiu um elemento fundamental não para a preservação de uma identidade, mas sim, para a constituição de uma nova. Nesse sentido, a construção de uma nova identidade, calcada, sobretudo numa 'outra' leitura do passado, se constitui no fator primordial da luta por direitos de igualdade e participação na sociedade nacional.

Entretanto, José Geraldo Rocha ressalta que, embora houvesse a presença de católicos o grupo não era exclusivo de cristão, o importante era a fé, "era preciso crer, para participar do grupo".

Os encontros dos APNs que se seguiram tinham como objetivo principal consolidar a existência do grupo, o que pôde ser observado com o número crescente de pessoas que participaram dos encontros. Por isso, as formações sobre a realidade do negro brasileiro era uma preocupação constante. Entre junho e julho de 1985, realizou-se um encontro de formação com o tema "Culto e fé – a comunidade negra celebra a fé", a princípio o assessor seria o frei franciscano Leonardo Boff, porém a punição que recebera da Santa Sé, como dissemos acima, o impediu de participar, o objetivo desse encontro foi "discutir os valores culturais da raça negra e manter diálogo aberto e despreconceituoso com os cultos afro-brasileiros (candomblé e umbanda)" (VALENTE: 1994: 97).

Nesse período, padre Jurandyr Azevedo[29] "a atuação dos padres paulistas Benedito Batista de Jesus Laurindo (padre Batista), Antonio Aparecido da Silva (padre Toninho) e o frei carioca David Raimundo dos Santos (frei David) foram importantes para a consolidação do grupo". Graças à intervenção do padre Batista, a Igreja da Boa Morte (no centro de São Paulo) tornou-se a sede nacional dos APNs (denominada Quilombo Central). Segundo o padre José Enes de Jesus, o padre Toninho teve uma atuação importante na formação dos seminaristas e na Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, em São Paulo, o que dava maior credibilidade ao trabalho; frei David, no Rio de Janeiro, fez alianças com os movimentos sociais, um trabalho de "base" junto as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs[30]) para conscientizar o povo e levá-los à "luta" por melhorias.

A partir dos relatos dos entrevistados é possível definir que APNs se articulavam em torno das dimensões da fé, cultura e sócio-política, realizando um trabalho de base junto à comunidade negra e com o compromisso de somar com os demais grupos explorados e

[29] Conversa em Brasilia, 19 de outubro de 2010.
[30] As Comunidades Eclesiais de Base são grupos populares organizados pela Igreja Católica cujo objetivo principal é reunir a comunidade em busca de melhorias sociais e econômicas.

discriminados, que anseiam pela transformação social, a conquista da cidadania e emancipação do povo negro.[31]

Atualmente os APNs estão presentes em 19 estados brasileiros. O alicerce de toda a organização é formada pelos Núcleos/Mocambos que são compostos por no mínimo cinco associados, que se reúnem periodicamente com o objetivo de implementar as políticas e diretrizes traçadas pela Associação Cultural de Agentes de Pastoral Negros do Brasil e ainda são espaços para a valorização, conscientização, estudo e reflexão, construção da identidade e cidadania do povo negro. Por meio dos Núcleos/Mocambos os APNs vão ampliando seus trabalhos e atividades nos diversos estados da federação.

Nos Estados os APNs estão estruturados nos Quilombos Estaduais, sendo assim considerado aquele que possui no mínimo três (três) Mocambos. A orientação, animação, coordenação e articulação do Quilombo Estadual é responsabilidade de uma Coordenação Estadual. Para coordenar, articular, executar e colocar em prática as ações dos APNs nacionalmente existe uma coordenação nacional, composta por um coordenador geral, secretario geral, de finanças, relações internacionais/comunicação e coordenador de formação.

De acordo com o *site* oficial dos APNs os objetivos atuais da entidade são:

> 1 Apoiar, incentivar e criar atividades que visem a conscientização, o resgate da identidade do povo negro e a preservação de seus valores e de sua memória; 2 Contribuir com a formação e o intercâmbio de grupos nas regiões e Estados da Federação visando um maior conhecimento e conseqüentemente participação de pessoas no processo de superação da marginalização sócio-cultural e econômica da população negra; 3 Promover eventos (congressos, seminários, encontros, debates e consultas) sobre a história e a participação da cultura negra na formação da sociedade brasileira; 4 Manter contato com organizações congêneres em nível regional, nacional e internacional buscando o intercâmbio de informações úteis à promoção humana e cultural da sociedade brasileira em relação à Comunidade Negra; 5 Desenvolver atividades de formação de agentes culturais e sociais que possam estar presentes em meio à população mais carente trabalhando na defesa dos direitos, na promoção humana e da auto-estima das crianças, jovens, mulheres e idosos; 6 Superar através de uma prática macro-ecumênica os preconceitos em relação as expressões religiosas de origem africana; 7 Acompanhar e assessorar pessoas que por motivo de sua cor, raça, etnia e religião forem discriminadas, fazendo com que haja a aplicação da pena prevista na lei, denunciando e repudiando moralmente todas as pessoas e instituições que praticam qualquer forma de racismo; 8 Acompanhar e participar efetivamente da luta dos Remanescentes de Quilombos e comunidades Negras Rurais; e 9 Providenciar meios que promovam a mulher negra na conquista do exercício de sua cidadania.

Os APNs propuseram, em 1986, e a CNBB aceitou realizar a Campanha da Fraternidade de 1988 tendo como tema central o negro brasileiro. Porém, foi a partir desse momento que as divisões internas se acentuaram e houve outra cisão no grupo dando origem a Pastoral Afro-brasileira. José Geraldo Rocha acrescenta que nesse período discutiu-se mais

[31]Conforme site dos APNs www.apnsbrasil.org

seriamente sobre a criação de uma “pastoral”: “o [frei] David lançou essa idéia [de criar uma pastoral do negro na CNBB], junto com outros, nós fomos contra porque criar a pastoral era engavetar, como a Igreja faz com os outros movimentos: você abre uma gaveta “ta” lá os menores, abre outra, a liturgia [...] o nosso movimento era mais dinâmico.”

Temos, portanto, nesse período entre a década de 1970 e 1980 um processo de afirmação do movimento negro no catolicismo. Percebemos que, do ponto de vida da hierarquia eclesial a preocupação é pastoral, isto é, voltada para a evangelização; enquanto os militantes propõem um engajamento social mais claro e eficaz. Desde o Grupo Tarefa em 1978, passando pelo Grupo União e Consciência Negra (GRUCON) até os APNs uma das grandes conquistas dos negros católicos foi a realização de uma Campanha da Fraternidade que abordou as questões raciais na sociedade brasileira e, sobretudo, na Igreja Católica. Todavia, essa campanha colocou em xeque, como afirma Lucilene Reginaldo (1995) a máxima católica: unidade na diversidade, pois foi a partir dela que houve alguns cismas internos.

A seguir analisaremos mais demoradamente os desdobramentos da Campanha da Fraternidade de 1988.

1.3 CAMPANHA DA FRATERNIDADE DE 1988 – "OUVI O CLAMOR DESSE POVO"

A Campanha da Fraternidade (CF) surgiu no Brasil em 1962 por iniciativa da Cáritas Brasileira[32] que precisava arrecadar fundos para suas ações sociais, já que dependia financeiramente da Igreja Católica nos Estados Unidos. A primeira campanha foi realizada durante a quaresma desse ano em Natal/RN, graças ao apoio de dom Eugênio de Araújo Sales, na época responsável pelo Secretariado Nacional de Ação Social da CNBB e administrador apostólico de Natal. No ano seguinte o evento contou com a adesão de 16 dioceses, embora tenha fracassado financeiramente a experiência pastoral foi considerado um sucesso, repercutindo para o restante do país. (CNBB, 1983).

Graças ao Concílio Vaticano II, a CF foi vista como uma excelente oportunidade para divulgar as reformas elaboradas no plano emergencial criado pela CNBB. No final de 1963, dom Helder Câmara, então secretário geral da CNBB, enviou carta-circular para os bispos comunicando que a CF de 1964 seria nacional com o lema "Lembre-se você também é Igreja", a proposta foi aceita por 70 dioceses, número que cresceu nos anos seguintes.

A experiência positiva das primeiras campanhas, que eram regionais, fez com que a CNBB assumisse o compromisso pela sua realização, portanto, a CF deixou de ser responsabilidade da Cáritas Brasileira. Já em 1964 foram elaborados os objetivos, estruturado a coordenação e estabelecido a repartição da coleta[33]. Em 1967 o êxito financeiro da campanha fez com que, nos anos seguintes, fosse dispensada a ajuda dos bispos dos Estados Unidos. Desde então, anualmente realiza-se a CF sempre durante o período da quaresma.

Os temas da CF costumam ser divididos em dois grandes grupos: o primeiro (1964-1972) é influenciado pelas reformas do Concílio Vaticano II e buscam uma renovação interna da Igreja e do cristão; o segundo (1973 até hoje) é marcado pelo papel da Igreja na sociedade, por isso seus temas discutem problemas sociais emergentes e não se limitam mais as questões

---

[32] A Cáritas Brasileira faz parte da Rede Caritas Internationalis, rede da Igreja Católica de atuação social composta por 162 organizações presentes em 200 países e territórios, com sede em Roma. Organismo da CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, foi criada em 12 de novembro de 1956 e é reconhecida como de utilidade pública federal. Atua na defesa dos direitos humanos e do desenvolvimento sustentável solidário na perspectiva de políticas públicas, com uma mística ecumênica. Seus agentes trabalham junto aos excluídos, muitas vezes em parceria com outras instituições e movimentos sociais. Atualmente, a Cáritas Brasileira tem quatro diretrizes institucionais: defesa e promoção de direitos; incidência e controle social de políticas públicas; construção de um projeto de desenvolvimento solidário e sustentável; fortalecimento da Rede Cáritas. Maiores informações podem ser obtidas no site da intituição www.caritas-vg.org.br

[33] A princípio a distribuição dos recursos era: 5% para despesas da CF, 35% para a diocese e 60 para a paróquia. Em 1965 a Comissão de Finanças da CF modificou a distribuição das percentagens da coleta para: 45% paróquia, 35% diocese, 10% regional e 10% nacional. Esse rateio permanece até hoje, segundo o site da CNBB (www.cnbb.org.br/cf).

doutrinárias e pastorais, por exemplo, a CF de 2010 teve como tema Fraternidade Economia e discutiu os meios modernos de produção e distribuição de riquezas. A escolha dos temas é feita com no mínimo três anos de antecedência, há um grupo específico que "sonda" a sociedade e propõe o tema.

As comemorações dos cem anos da abolição legal da escravidão no Brasil foi um dos principais argumentos para convencer os bispos sobre a realização de uma CF tendo o negro como tema. Se por um lado, ter o negro como tema foi relativamente fácil, por outro o desenvolvimento foi complexo.

O bispo do Rio de Janeiro, dom Eugênio Sales não aceitou as diretrizes propostas pela CNBB, e pela primeira vez uma diocese realiza uma campanha com tema diferente do nacional. Padre José Enes de Jesus lembra que "foi um momento difícil porque alguns bispos não aceitavam que falasse de negro na Igreja, então muita coisa foi cortada, a gente foi costurando acordos." Ana Lúcia Valente (1994) ressalta que o conflito começou com a escolha do lema, os APNs propuseram "Negro: um clamor de justiça", que foi rejeitado e substituído por "Ouvi o clamor deste povo", a diocese do Rio de Janeiro escolheu para sua campanha o lema "Várias raças um só povo".

Ficaram claros os interesses que estavam em disputa: os APNs davam um caráter mais político e ideológico para a campanha, apontando a posição ambígua da Igreja frente à escravidão e denunciando o preconceito e a discriminação contra o povo negro na sociedade brasileira. A CNBB amenizou essas questões, dando uma vertente "teológica", pois ao retirar o lema de uma passagem bíblica que narra o momento em que Moisés recebe de Deus a missão de libertar os hebreus da escravidão no Egito[34], aponta também para uma libertação do pecado social. Assim a campanha oficial denuncia a ideologia da democracia racial e se propôs discutir, mediada pela fé católica, à situação do negro, enquanto que a campanha do Rio de Janeiro reforça a mestiçagem e minimiza a responsabilidade da Igreja durante o período de escravidão.

Outra dificuldade surgiu na confecção do material da CF, padre Jurandyr Azevedo lembra que foram apresentadas sete versões até ser aprovado o texto final, o qual, na opinião do padre José Enes de Jesus, não contemplou por completo as aspirações dos agentes de pastoral, tanto que muitos membros dos APNs, durante a realização da campanha,

[34] "Javé disse a Moisés: 'Eu vi, eu vi a miséria do meu povo no Egito. Ouvi o seu clamor por causa dos seus opressores. Eu conheço suas angústias. Por isso, desci, a fim de libertar meu povo da mão dos egípcios e fazê-lo passar daquela terra a uma terra boa e vasta, terra onde mana leite e mel! Agora, o clamor dos filhos de Israel chegou até mim. E também vejo a opressão com que o egípcios os estão oprimindo! Vai, pois eu te enviarei ao faraó para fazer sair do Egito o meu povo, os filhos de Israel". (Êxodos 3,7-10)

percorreram várias dioceses promovendo cursos extras de formação. José Geral Rocha fala na realização de três campanhas, em 1988: "uma da CNBB com o tema 'Ouvi o clamor desse povo', a do Rio [de Janeiro] e a nossa. Porque nós [os APNs] produzimos uma cartilha e fomos às dioceses".

O Manual é o principal subsídio para a realização de uma CF, nele contem a justificativa pastoral e teológica, as linhas de ações, os textos bíblicos de referência, os cantos, orações, roteiro para celebrações e artigos relacionados com o tema. Uma análise do manual é boa para entender a abordagem dada pela Igreja.

O texto de 1988, utilizado pela CNBB, é divido em quatro partes: a primeira apresenta as orientações gerais para os animadores[35] da campanha; trata, portanto, do histórico da CF e defende a importância do gesto concreto. A segunda parte do texto base está subdivida em três capítulos: a) Ver: "O negro no Brasil hoje e na história", apresenta sinteticamente a história do negro no Brasil, o processo de escravidão, o preconceito, a discriminação, gráficos sobre a demografia brasileira e as condições sociais da população negra; b) Julgar: "Ouvi o clamor deste povo: iluminação bíblico-teológica" discorre sobre as fundamentações teológicas do tema da CF, estabelece relações entre a situação do povo hebreu escravizado no Egito e a marginalização do povo negro; c) Agir: "Perspectivas pastorais para um agir transformador" propõe uma série de atividades para engajar os negros na igreja e na sociedade. A terceira parte do manual traz os subsídios litúrgicos e orientações para celebrações populares e, por fim, a quarta apresenta os materiais para divulgação da CF na imprensa.

Para Valente (1994), que acompanhou o desenvolvimento da campanha, em São Paulo,

> pode-se considerar que ao invés da resistência da igreja, houve a intenção de não serem tomadas atitudes ou feitas declarações que polemizassem a discussão em torno dos problemas enfrentados pelo segmento negro no país. Durante as homilias pôde ser notado que, esporadicamente, o tema de que tratava a CF/88 foi discutido de maneira objetiva. A questão racial diluiu-se e foi contextualizada no interior da temática mais ampla: a luta dos marginalizados e das populações carentes por melhores condições de vida (VALENTE, 1994:138).

É interessante ressaltar que a CF coloca em evidência, no manual, a luta do povo negro por melhorias sociais, fala sobre o preconceito, a discriminação e a negação de sua identidade e cultura. Quando se refere à religiosidade afirma ser o povo negro profundamente religioso: "em quase toda casa, há altarzinho, em lugar reservado com imagens, entre as quais

[35] Pessoas responsáveis em articular as ações da CF nas dioceses, paróquias e comunidades eclesiais.

a de Nossa Senhora do Rosário e a do Preto Velho" – segue a explicação – "... Nossa Senhora é a grande mãe. O Preto Velho tematiza os antepassados e a mãe - África" (CNBB, 1988, §53). Depois destaca o caráter alegre e exuberante do culto afro-brasileira: "a presença do sagrado vai junto ao corpo, permanentemente, através de imagens e símbolos" (Ibidem, ibidem.). Ao tratar das religiões de afro-brasileiras afirma que os chefes religiosos realizaram "a recomposição do mundo divino e espiritual negro em confronto e sincretismo com a religião cristã. Isso constituía outra importante fonte de resistência na luta comum pela sobrevivência, pela liberdade e pela identidade" (CNBB, 1988, § 52), Em nota de rodapé ressalta também a contribuição dos negros islamizados na organização de revoltas. Continuando a exposição sobre o sincretismo diz que "não foi difícil para os negros fazerem certo sincretismo entre seus Orixás e Ancestrais (Xangô, Eleguá, Oxossi, Ogum, Orum - sic) com alguns santos católicos. Muitos deles, segundo os negros, apresentavam em imediata sintonia com o caráter do orixá em questão" (ibidem).

Mais adiante o texto aponta as confrarias e irmandades católicas como espaços privilegiados para a organização dos negros (Ibidem, §53) e numa das reuniões do Círculo Bíblico reservados para tratar do respeito à religiosidade e à cultura dos negros ressalta que "apesar de obrigados a aceitar a religião cristã, os negros descobriram na mensagem cristã a Boa Notícia de Jesus [...] A comunidade negra em grande parte aderiu ao cristianismo ou fez aos poucos o sincretismo de aspectos da fé cristã com os cultos trazidos da África" (Ibidem, §207).

Há uma estratégia da Igreja em não reconhecer as religiões afro-brasileiras como legítimas religiões. Afirma que o negro é religioso por natureza e reduz os cultos aos deuses africanos a aspectos culturais que foram depurados pela fé cristã. De certa forma, concorda com o argumento de Nina Rodrigues ([1906]2006), que inferioriza a capacidade intelectual do negro, ao imputar aos lideres religiosos africanos o 'sincretismo' dos orixás com os santos católicos. Por exemplo, em nenhum momento reconhece que o Preto Velho é uma entidade cultuada na Umbanda.

Essa leitura da religiosidade negra deixa transparecer que a preocupação da Igreja Católica é discutir a situação social do negro e não seus valores religiosos, afinal ele deve ser evangelizado e aceitar a verdadeira fé, embora possa preservar traços de sua cultura.

Veremos no capítulo seguinte que, com o surgimento da Pastoral Afro, a atenção da hierarquia católica se voltará para a evangelização, com isso o debate social será minimizado.

Abordar as religiões afro-brasileiras como “expressões culturais”, possibilita a intervenção evangelizadora da “inculturação” sem que isso seja entendido como perseguição ou intolerância religiosa.

Os cantos, conforme a análise de Valente (1994), na sua maioria possui um tom guerreiro, relembram a vida nos quilombos, o passado e o sofrimento do povo escravizado que reclama pelo respeito aos seus próprios valores e que tem lutado constantemente pela libertação. Nesse período não há referência ao panteão das religiões afro-brasileiras, observaremos adiante que isso mudará, e as missas afro irão incorporar muitas expressões do candomblé em seus cantos.

Passemos a análise do manual produzido pela Arquidiocese do Rio de Janeiro para verificarmos como alguns temas da CF foram reconfigurados para defender outra tese: a da miscigenação racial e cultural.

O texto está dividido em três partes, seguindo a metodologia proposta para os documentos da CNBB, sendo elas: Ver, Julgar e Agir. Dessa forma pretende-se, em primeiro lugar, apresentar a realidade (Ver), em seguida, analisá-la à luz dos ensinamentos católicos (tanto da Bíblia quanto dos documentos produzidos pela Igreja – Julgar) e, por fim, propor diretrizes para a intervenção nos problemas evidenciados (Agir). Se na forma os dois documentos são equivalentes, no conteúdo diferem abundantemente.

Logo no seu início, o texto tenta justificar porque a Arquidiocese do Rio de Janeiro adotou um lema diferente do proposto pela CNBB. A apresentação, assinada pelo cardeal-arcebispo dom Eugenio de Araújo Sales, afirma

> Assume a Arquidiocese [do Rio de Janeiro] o tema da Campanha, o tema proposto pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, mas sob outra perspectiva que emerge a preocupação de prosseguir [...] a construção do Brasil, com inspiração cristã, de uma verdadeira comunidade humana multi-racial [...] Que a Virgem Mãe Aparecida abençoe esse trabalho (Arquidiocese R. Janeiro, 1988 §5).

O cardeal preocupa-se em afirmar que a campanha realizada no Rio de Janeiro segue o tema proposto pela CNBB, porém, segundo seu entendimento, os parâmetros apresentados pela Conferência Nacional não refletem a realidade brasileira. Evoca uma homilia proferida pelo papa João Paulo II sobre a pluralidade étnica do Brasil (embora não cite textualmente) e, trechos de uma entrevista concedida pelo cardeal dom Luciano Mendes de Almeida – presidente da CNBB – aprovando a iniciativa da arquidiocese fluminense. Chama à atenção o fato de o documento evocar Nossa Senhora Aparecida, como fizeram os APNs no “manual

nacional",[36] de uma maneira peculiar: sem utilizar a expressão "negra" (p. ex.: Virgem "negra" de Aparecida ou Mãe negra Aparecida ou, ainda, a contração Mariama); isso denota que a Arquidiocese não considera a imagem negra de Maria como ícone de uma raça específica, prefere colocar em evidência apenas a palavra mãe (aquela que acolhe a todos sem distinção ou predileção) à expressão mãe negra que evoca, dentre outros fatores, um dos papeis da mulher negra durante a escravidão no Brasil: a ama de leite.

A figura da "mãe negra" associada à Maria [mãe de Jesus] e as amas de leite será muitas vezes evocadas pelos APNs e, posteriormente pela Pastoral Afro, tanto que será instituída na Igreja Nossa Senhora Achiropita a "Missa da Mãe Negra" e, no Largo do Paissandu (São Paulo/SP) erigiu-se uma escultura com esse título. Analisaremos a seguir essa figura.

A Introdução complementa o que foi exposto na Apresentação do manual particular, deixando mais claro a natureza do documento: reforçar o caráter multiétnico da sociedade brasileira. Para tanto, evoca paradoxalmente as comemorações do centenário da abolição formal da escravidão no Brasil "esse evento tão significativo para a história nacional permite e exige que a Campanha da Fraternidade desse ano reflita sobre a integração de todas as raças neste continente nacional que é o nosso Brasil" (Ibidem, §9).

Toda a primeira parte do manual particular é conduzida seguindo a tese de Gilberto Freyre (inclusive no corpo do texto há citações indiretas a obra Casa Grande e Senzala, a qual é listada nas referências bibliográficas) de que o encontro das três raças (indígena, branco e africano - sic) produziu uma sociabilidade peculiar no Brasil que permitiu um intercâmbio cultural entre eles e forneceu as bases para uma democracia racial. Acrescenta o texto que, aliada à cultura, os valores do catolicismo forneceram a "base moral" para que as relações entre senhores e escravos durante a escravidão, "salvo abusos", fossem "humanizados" (Ibidem, §12).

Transparece no texto marcas do evolucionismo cultural ao tratar do tema da escravidão, pois afirmar que

> a escravidão criava uma relação entre o povo dominador e o escravizado. Quando eram povos de igual padrão cultural essa relação levava, não raro, a uma integração como se verificou em várias civilizações antigas no Oriente Médio. Se o povo escravizado tinha um padrão cultural superior ao vencido (sic), este até se beneficiava enormemente da presença do escravo culto, como ocorreu com os

[36]A fim de tornar a escrita mais corrente e a compreensão mais clara adotaremos, a partir deste ponto, os termos "manual nacional" para nos referirmos ao texto da Campanha da Fraternidade de 1988 confeccionado pela CNBB/APNs e "manual particular" para aquele produzido pela Arquidiocese do Rio de Janeiro. As aspas, embora não grafadas, ficam implícitas.

> gregos levados a Roma [...] Se, porém, o povo escravizado era de padrão cultural inferior ao dominador, passava a constitui um grupo marginalizado e oprimido que aos poucos perdiam suas identidades culturais [...] foi este o fenômeno que ocorreu com os índios e os negros na América (Ibidem, § 17).

De maneira direta, negros e indígenas americanos são considerados como culturalmente inferiores aos brancos europeus, por isso permaneceram por mais tempo cativos e, de certa forma a escravidão foi uma maneira de civilizá-los, já que, no caso dos índios "as reduções [promovida pelos jesuítas] não só defendiam os índios da escravidão, mas os promoveram social e culturalmente" (Ibidem, §21). O texto prossegue reproduzindo o argumento que o negro fora trazido como escravo porque o índio mostrou-se inapto para o trabalho no campo, quando é sabido que os portugueses não conseguiram submetê-los o que gerou o extermínio de etnias inteiras, como foi o caso dos tupinambás (MONTERO, 2006).

No caso dos negros, o texto recapitula de maneira indireta o processo que culminou com a abolição a 13 de maio de 1988, destacando o papel da Igreja como moralizadora e as várias denúncias contra os maus tratos contra os escravos, chega a arrogar para ela a responsabilidade de ter incutido nos negros e africanos o germe da luta de classes, ao permitir e incentivar sua associação em confrarias e irmandades negras (Arquidiocese R. Janeiro, 1988 §§33-35).

Na segunda parte, o manual particular passa a analisar essa "realidade" brasileira a luz dos ensinamentos católicos. Tal como no manual oficial utiliza as mesmas passagens bíblicas para se referir à escravidão, todavia não compara o cativeiro do povo hebreu com os negros no Brasil, mas o interpreta como a prisão do homem ao pecado. Dessa forma esvazia o discurso político (e por extensão racial comumente dado ao texto) para fixar-se nos aspectos espirituais. Assim sendo, ao retomar as passagens do Novo Testamento, apresenta Jesus Cristo como aquele que livra o homem do pecado e mesmo indo ao encontro dos pobres e marginalizados de sua época o faz para humanizá-los.

Seguindo essa linha de raciocino são apresentadas diversas citações de documentos oficiais da Igreja (inclusive das Conferências Episcopais e do Concílio Vaticano II), para reforçar a idéia de que o catolicismo é contrário a toda forma de discriminação. Citando o papa João Paulo II, afirma ser a "discriminação um mal, seja qual for a maneira em que é praticada, sejam quais foram os motivos alegados pelos que a praticam" (Ibidem, §91) [37].

[37] Esse discurso foi proferido por João Paulo II ao corpo diplomático de Nairob (Quênia) em 06 de maio de 1980. Disponível em http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1980/may/documents/hf_jp-ii_spe_19800506_nairobi-diplomatici_po.html

Duas coisas chamam a atenção no discurso da Arquidiocese: primeiro o sentido do termo “discriminação” é alargado passando a significar as atitudes depreciativas não apenas contra os negros, mas também todas as outras minorias, inclusive o texto chega mencionar a “discriminação religiosa” (citando o documento do Concílio Vaticano II *Nostra Aetate,* § 93 do manual particular). Segundo, em nenhum momento o termo “negros” é colocado em evidência nesse discurso, quando eles aparecem são citados exemplos africanos. Quando são expostos casos brasileiros eles aparecem como expressão de uma sociedade multicultural cujos problemas estão relacionados a pobreza e não a questões raciais. Por exemplo, o discurso de João Paulo II aos se católicos em Salvador, em 1980, relaciona os valores cristãos à capacidade dos brasileiros em integrar o outro em sua sociedade, “aqui vai sendo construída, - diz o papa – com inspiração cristã, uma comunidade humana multi-racial. Um verdadeiro tapete de raças, como afirmam os sociólogos, amalgamadas todas pelo vínculo da mesma língua e da mesma fé” (Arquidiocese R. Janeiro, 1988, §95).

O manual apresenta, na Terceira parte (Agir), algumas sugestões de ação. Citamos três, as quais resumem bem os intentos da Arquidiocese:

> valorizar nas celebrações coletivas do Ano Mariano o papel maternal de Maria em relação a todos os povos, de modo especial aos “pobres evangélicos”; - promover encontros, estudos ou seminários sobre a realidade pluri-cultural do Brasil, a história da formação social do povo brasileiro, e o papel nela desempenhado pela Igreja; - apoiar publicamente e insistir no cumprimento da lei 1390 de 3 de julho de 1951 (Lei Afonso Arinos) que qualifica como crime a discriminação racial. (Ibidem, §101-112)

Se a postura da CNBB ao apresentar seu texto base foi de traçar, mesmo que de maneira particular, a história do negro no Brasil, a Arquidiocese do Rio de Janeiro, tem uma posição mais conservadora não colocando em evidência as reivindicações dos APNs. E o que chama mais atenção, segundo o enfoque desse trabalho, é que não há nenhuma menção à religiosidade negra – exceto a formação das confrarias e irmandade – ao contrário do manual nacional.

Conforme já havíamos anunciado acima, embora o tema seja o mesmo – Fraternidade e o Negro – duas CF diferentes foram realizadas o que demonstra que a militância negra não possuía, no interior da Igreja Católica, um lugar reservado. Ou seja, em oito anos de existência dos APNs a situação social do negro ainda é entendida, pela Igreja Católica, como um reflexo das transformações históricas e sociais que não permitiram o seu desenvolvimento econômico. De acordo com a Arquidiocese do Rio de Janeiro, a inferioridade cultural negra tornou mais lenta a sua inserção na sociedade brasileira e, após a abolição, seu desenvolvimento social.

Por fim, as capas dos manuais são boas para pensar a postura ambígua assumida pela Igreja. Se, por um lado ela denuncia a situação degradante em que vive o negro e o seu clamor por justiça (silhueta de uma pessoa olhando para o alto), por outro o manual particular deixa transparecer que o problema do negro é uma chaga da sociedade brasileira: a pobreza, portanto “defender as cores do país” significa aceitar que não há no Brasil problemas raciais, pois o povo é miscigenado (por isso duas mãos se entrelaçam).

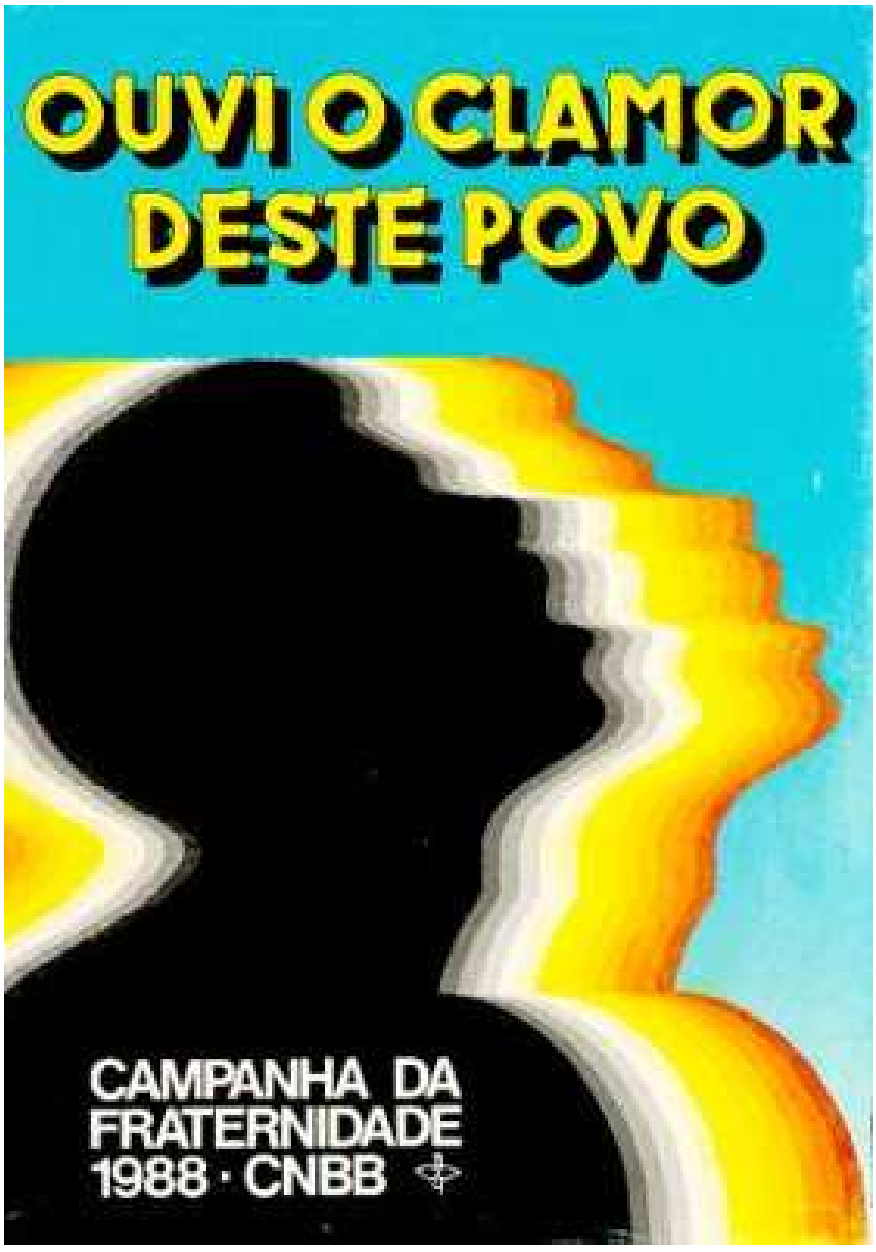


Foto 1 Capa do Manual da CF/1988 - CNBB

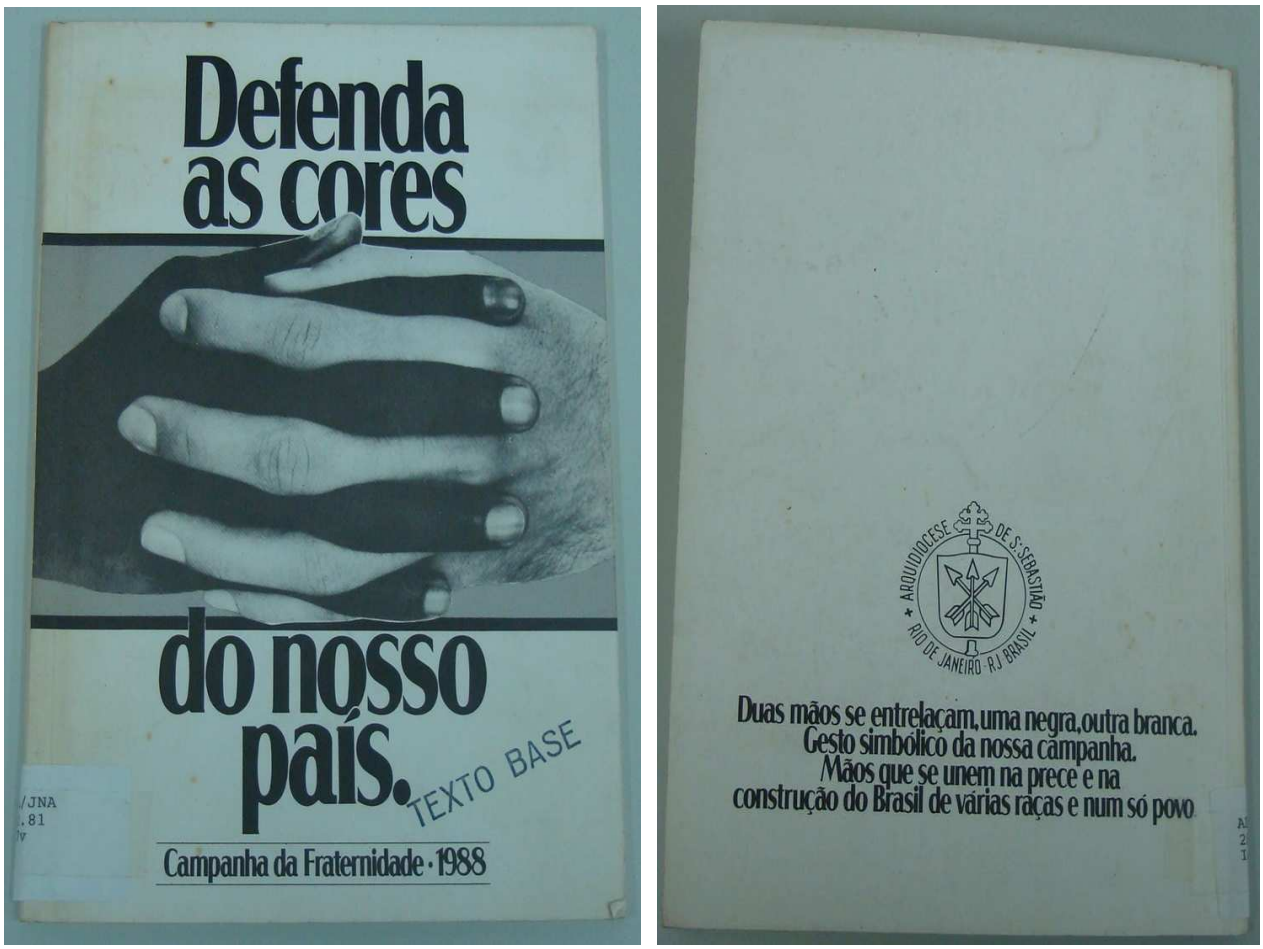


Foto 2 – Capa e Contracapa Manual da CF/88 - Arquidiocese do Rio de Janeiro

Foi, portanto, a partir da realização dessas campanhas que as disputas no interior da Igreja Católica se acentuaram, culminando com a criação de uma pastoral específica, totalmente subordinada a hierarquia eclesial, para lidar com as questões raciais: a Pastoral Afro-brasileira. Embora ainda existam, os APNs não estão submetidos à hierarquia eclesiástica e possuem um papel muito mais político e social do que propriamente religioso.

Na XX Assembléia do Instituto Mariama, em julho de 2010, padre Ari Antonio dos Reis leu para os presentes uma carta enviada pela coordenação nacional dos APNs à CNBB, na qual eles reafirmavam não mais pertencerem a Igreja Católica sendo, portanto, um grupo civil, embora não descartasse a possibilidade de estabelecer parcerias com a Igreja para realização de atividades em prol do "povo negro". Essa carta acrescentou mais um ponto na velha disputa entre Pastoral Afro e APNs.

Desde que assumiu a coordenação nacional da Pastoral Afro, padre Ari A. dos Reis estava incomodado com a posição de alguns líderes dos APNs que minimizavam o apoio recebido da Igreja Católica. O ápice da crise foi a realização do Congresso Nacional dos APNs, em Goiânia em 2009, no qual a CNBB ajudou financeiramente, porém não foi convidada para participar da organização do evento, esse fato gerou insatisfação de alguns bispos que cobraram uma explicação, então, no final desse mesmo ano a coordenação da Pastoral Afro enviou uma carta aos APNs pedindo esclarecimentos, a resposta veio com essa carta que formalizou a separação entre as duas instituições. Entretanto, Jacinta Maria dos Santos[38], membro dos APNs de São Luiz/MA que esteve presente no encontro, afirmou que a decisão de afastamento do grupo foi tomada pela coordenação nacional sem votação em assembléia, portanto, não expressava a vontade de todos os agentes.

Diante desse novo quadro o presidente do IMA, padre Guanair Santos, propôs para os integrantes do Instituto a criação de uma "fraternidade" para agregar as pessoas que queriam deixar os APNs, porém não desejavam participar da Pastoral Afro (haja vista que essa pastoral não está presente em muitas dioceses). A sugestão foi rejeitada por unanimidade e o argumento de Dom Zanoni Dementtino de Castro resume bem os motivos: o IMA foi criado para congregar apenas membros do clero diocesano, como o Grupo de Religiosos Negros (GRENI) existe para reunir os religiosos, segundo o bispo "aceitar leigos seria voltar como eram os APNs no princípio, onde padres e leigos formavam um mesmo grupo".[39]

O fato é que, como lembraram alguns agentes dos APNs presentes no encontro da Pastoral Afro em Brasília, em outubro de 2010, havia certa dependência econômica do grupo em relação à Igreja Católica, o que os obrigava a prestarem contas à Igreja, porém havia sérias divergências entre os dois grupos sob as diretrizes de ação. Os bispos exigiam um trabalho voltado para a evangelização, enquanto que os leigos estavam interessados numa atuação mais eficaz na sociedade.

Outra polêmica discutida na assembléia do IMA e São João del Rei em julho de 2009 e retomada no encontro da Pastoral Afro em Brasília (outubro de 2010) é a utilização do termo "pastoral" pelos APNs. Alguns bispos presentes defenderam que ao se declararem separados da Igreja eles não poderiam continuar se autodenominando um grupo pastoral, pois tal conceito é especifico para os grupos eclesiais subordinados e organizados pelos católicos. Entretanto, padre Jurandyr A. Araújo lembra que, a postura de romper com a CNBB, partiram

[38] Conversa em Brasília, 18 de outubro de 2010.
[39] Assembléia do Instituto Mariama (IMA) em São João del Rei, 28 de julho de 2009.

da cúpula dos APNs e não da base, pois “muitos das nossas lideranças estão nos APNs e vice-versa. então é um problema de cúpula” [40]

Portanto, esses eventos reforçam a dificuldade encontrada pelos dirigentes católicos em conciliar militância política negra e evangelização num mesmo espaço. A fala de dom José Maria Pires sobre a separação dos APNs e a criação da Pastoral Afro de certa forma sintetiza o consenso do lado católico, para o bispo: “a Igreja não deve estar gastando energia com coisas que não está ajudando a gente [...] a função de evangelizar [...] a Pastoral não é para debater política, não é para defender causa, é para a gente estar pensando em levar o evangelho. Saiu daí não tem mais relação com a CNBB e os APNs entraram por essa linha, então não tem mais sentido a gente participar das reuniões deles.”

Talvez essa postura reflita mais o momento em que a Igreja Católica esteja vivendo atualmente, saldo da pressão que os agentes da negritude católica sofreram no final dos anos 1980.

[40]Conversa em Brasilia, 19 de outubro de 2010.

1.4 A PASTORAL AFRO-BRASILEIRA EM SALVADOR E SÃO PAULO

As diversas fontes que tratam do início da Pastoral Afro-brasileira divergem quanto à data precisa da sua criação. O texto base da CF de 1988 diz que a idéia da pastoral surgiu na década de 1970, quando dom Helder Câmara realizou a missa dos quilombos. O documento número 85 da série Estudos da CNBB (Pastoral Afro-brasileira) apresenta o ano de 1988, como sendo marco inicial, já os coordenadores localizam seu início entre os anos de 1986 e 1988.

Essa dificuldade, tal como anunciamos acima, deve-se a dois motivos principais: primeiro a Pastoral Afro foi oficializada em Brasília, num dos gabinetes da CNBB, onde estavam presentes cerca de cinco pessoas encarregadas de preparar um subsídio sobre a situação dos afro-brasileiros; o segundo, e talvez o mais importante, é que essa pastoral é resultado de outros movimentos negros surgidos anos antes no interior da Igreja Católica.

A criação dessa pastoral revelou as intenções da Igreja para o movimento negro católico. Como vimos acima, o Grupo União e Consciência Negra, surgido nos anos 1970, tinha como objetivo específico denunciar o racismo no interior da própria igreja e buscar melhorias para a "comunidade negra católica". A intervenção desse grupo foi decisiva para que anos mais tarde os APNs pudessem propor uma CF sobre o negro, fazendo com que a Igreja o incluísse em sua pauta de discussões e, por extensão, assumisse como sua algumas reivindicações desse grupo. Todavia, quando a hierarquia eclesiástica percebeu que o grupo estava saindo se seu controle e a crescente rejeição de alguns bispos em tratar diretamente sobre esse tema, aconteceu um cisma no movimento.

Dessa primeira divisão, em 1986, surgem os APNs, ainda com caráter ecumênico, tinham entre seus membros religiosos e sacerdotes católicos, conforme apontamos anteriormente. Esse grupo parecia corresponder às expectativas da Igreja, mas a ênfase dada ao ecumenismo, principalmente com as religiões afro-brasileiras, que até então não eram bem vista pela sociedade (é preciso lembrar que 16 dioceses não aceitaram o tema da CF/1988), fez com que a CNBB propusesse a criação de uma pastoral específica.

A pastoral, para a Igreja Católica,

> tem por objetivo a evangelização no seu sentido pleno, ou seja, continuar a missão de Jesus, o que exige que a Igreja seja discípula, viva o Evangelho, imitando o próprio agir de Jesus; e esteja atenta aos apelos do mundo, indo ao encontro das situações, o que significa dizer que a pastoral não se trata de movimento, mas de um serviço, dentro da própria Igreja (CNBB, 2002: § 3 e 63).

Em outras palavras, a pastoral é o meio pelo qual a Igreja Católica elabora e põe em prática suas estratégias de intervenção religiosa na sociedade. Ao diferenciá-la dos movimentos, reafirma a sua total submissão a hierarquia eclesiástica (desde a paróquia em que está implantada até a Santa Sé, passando pelas orientações da CNBB) e deve desenvolver seus trabalhos de acordo com os documentos oficiais promulgados pelos bispos. Essa distinção é pontual, pois os movimentos (como a Renovação Carismática Católica, Emaús, Equipes de Nossa Senhora etc.) possuem outra dinâmica, são organizações leigas com estatutos próprios (inclusive autonomia financeira), nas quais a interferência dos padres é mínima.

De acordo com o padre Gabriel dos Santos[41], um dos primeiros articuladores da Pastoral Afro em Salvador, "a pastoral surgiu da hierarquia da Igreja... um grupo de três ou quatro pessoas pensou e ela passou a existir. Não teve interferência nenhuma dos leigos, da base". Entretanto, padre Jurandyr A. Azevedo lembra que já durante a CF de 1988 houve um desentendimento interno do grupo, segundo ele o grupo dos APNs ainda não estava fortalecido, "[A Campanha da Fraternidade] foi uma oportunidade que tivemos a partir da diocese. Eu tava no Rio [de Janeiro] e, nessa ocasião – 1988 – o nosso grupo dividiu. Por quê? Porque frei David, começou a achar que a gente "tava" só dentro de igreja [...] ele já tinha feito algumas experiências com negócio de missa afro, tava uma confusão danada com o cardeal [...] Mas o problema não foi com o cardeal, foi com nós mesmos. [...] Então o David ficou mais voltado para a ação social ligado ao Educafro, que não tinha esse nome [...] Foi aí que nos separamos.".

Portanto, a passagem dos APNs para a Pastoral Afro-brasileira, significou a mudança de paradigma, da Igreja Católica, no trato com as populações negras. Embora ainda existam os APNs eles mantêm, em alguns poucos casos, relação de parceria com a Pastoral Afro. Maria Candida de Souza[42] (coordenadora da Pastoral Afro da Igreja N. Senhora Achiropita) entende que com o trabalho da pastoral os APNs foram deixados de lado tanto pela Igreja quanto por algumas pessoas que migraram para o novo grupo, embora haja alguns contatos, pois há pessoas que pertencem aos dois grupos, porém raramente são realizadas atividades em conjunto. A partir da separação oficial, anunciada em 2010 (conforme apontamos acima) ainda é incerta a relação entre as cúpulas dos APNs e da Pastoral Afro.

[41]Entrevista realizada em Salvador, 3 de dezembro de 2009.
[42] Entrevista realizada em São Paulo, 5 de maio de 2010.

Se, por um lado, a Pastoral Afro nasce da CNBB, por outro ela encontra respaldo de padres e leigos negros. É preciso considerar que a Igreja sofria uma forte pressão interna, após a CF/1988, para assumir oficialmente a causa negra, como afirmou dom Gílio Felício[43] "havia um medo de que houvesse uma revolta e um pedido de reparação plena". Tal cobrança era impulsionada por missionários estrangeiros, principalmente os Missionários da Consolata e os Missionários Combonianos. Essas ordens religiosas africanas defendiam a *inculturação* da liturgia e desenvolvia trabalhos de "conscientização" e resgate da identidade étnica junto à população negra em diversas regiões do país, principalmente em Salvador e São Paulo. Foram eles, inclusive, que integraram a coordenação da Pastoral Afro em Brasília e, a partir de 1996, possibilitaram sua reestruturação nas capitais baiana e paulista.

Padre Munguele Kiyungu Jean Baptiste[44] – missionário congolês – ao falar de sua participação na pastoral ressalta a preocupação que havia, entre os africanos, com a cultura negra, "tínhamos – diz ele – que colaborar para valorizar o que de negro há no Brasil e isso vem da nossa experiência como africanos."

A Pastoral Afro foi se desenvolvendo a partir de alianças com outros organismos negros tanto dentro, como fora da Igreja, criando um verdadeiro intercâmbio entre os grupos. "Muitos dos nossos – comenta padre Jurandyr – hoje [a partir dos anos 2000] assumiram cargos políticos". A título de exemplo, no grupo da pastoral afro da igreja Nossa Senhora Achiropita um dos membros trabalha na Coordenadoria de Assuntos para a População Negra (CONE) da Prefeitura de São Paulo, e foi graças ao intercambio com membros do poder legislativo que as duas principais celebrações afro daquela igreja foram reconhecidas oficialmente pelo poder público (conforme apontamos acima).

A Teologia da Libertação, que sustentava teologicamente as ações da pastoral, aos poucos vai cedendo lugar para a "teologia do negro", desenvolvida pelo Instituto Mariama[45] (IMA) e o Congresso das Entidades Negras Católicas (CONENC). Nesse intercambio teológico há alguns padres, que compõem o Grupo de Trabalho Afro (GTA), o qual presta serviços como instância técnica a Pastoral Afro, cujos membros foram os articuladores da pastoral nas diversas dioceses, dentre eles temos: o bispo dom Gílio Felício (que hoje está na diocese de Bagé/RS), os padres Jurandyr Azevedo Araújo, José Enes de Jesus, Luiz Fernando de Oliveira, Antonio Aparecido da Silva (Padre Toninho), Gabriel dos Santos Filho e Fidele

[43] Entrevista em Brasília, 20 de outubro de 2010.
[44]Entrevista em São Paulo, 08 de maio de 2010.
[45]O Instituto Mariama é uma organização que congrega diáconos, padres e bispos negros, sua principal função é desenvolver reflexões sobre a presença do negro no interior da Igreja Católica, especialmente no clero. Maiores informações podem ser acessadas em http://institutomariama.blogspot.com

Katsan. Nesse sentido, José Geraldo Rocha recorda que os grupos de estudos da teologia negra são muito antigos, “nós começamos no Rio [de Janeiro] depois que foi organizado em São Paulo [na Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção] com o Toninho”.

Entretanto, nessa busca de fundamentação teológica para sustentar o “jeito negro de rezar” que alguns padres vão se inspirar no candomblé, sobretudo influenciados pelos escritos dos padres Heitor Frizotti e François de L’Espinay, esse último, inclusive chegou a ser iniciado, conforme depoimento seu

> O dia em que o pai-de-santo me pediu para ser do conselho, sabia que devia passar por uma iniciação. Foi um problema e tanto. Não sabia o que era. Será que era contra o cristianismo? Eu não renego nem o cristianismo nem o sacerdócio. Aí percebi que não havia nada contra o cristianismo. [...] Em nosso candomblé eu prometi fidelidade a Xangô. Isso não afasta ninguém da fidelidade a Cristo (FRIZOTTI, 1995: 21).

Padre José Enes atesta que “naquele tempo [anos 1980] as coisas não estavam muito claras para a gente, foi preciso estudar muito, aprendíamos com os pais e mães-de-santo sobre os símbolos religiosos africanos.”

Essa ligação direta com a teologia das religiões afro-brasileiras, atualmente é rejeitada pela cúpula da Pastoral Afro, embora ainda perpasse o discurso de alguns de seus integrantes, como dom José Maria Pires que afirma ser o candomblé “uma expressão religiosa [...] como expressão é o jeito do negro se expressar religiosamente”

Do ponto de vista político, é interessante notar que a Pastoral Afro, na nova organização da CNBB, passa a integrar as pastorais sociais deixando de ser vista como um grupo missionário. Isso é significativo porque o negro deixa de ser o sujeito específico da evangelização para se tornar sujeito das ações sociais da Igreja ao lado dos menores abandonados e dos marginalizados. Dessa forma, a dignidade de ser negro deixa de ser uma conquista deles próprios para se tornar um bem mediado pela Igreja. Dito de outra maneira: se, para a teologia católica, a fé é o cerne da cultura, ao assumir a fé cristã o negro dignifica seu jeito de ser, pois a sua cultura passa a expressar os valores cristãos, portanto, a sua luta será empreendida para o reconhecimento de sua cultura como capaz de assimilar e exprimir as verdades evangélicas.

Essa mudança de paradigma influenciará diretamente no tratamento dado ao negro no interior da Igreja Católica: a valorização das irmandades e congadas, o desenvolvimento de uma teologia própria sobre o negro e a difusão da missa *inculturada* em estilo afro-brasileiro.

Os objetivos da Pastoral Afro em muito se assemelham aos do movimento negro e APNs, a diferença está na ênfase dada à evangelização. De acordo com a CNBB são:

> Animar os grupos negros católicos para o regate da sua verdadeira história; Incentivar o surgimento de novos grupos que buscam sua identidade numa sociedade e Igreja plurais; Promover integração e articulação dos grupos e das iniciativas, respeitando as suas particularidades; Colaborar na construção de uma sociedade justa e solidária. Como exercício da cidadania, a serviço da vida e da esperança; e Testemunhar a fé em profunda comunhão eclesial. (CNBB, 2002, §44)

Colocando em paralelo com os objetivos atuais dos APNs, que continuam assumindo a fé como um de seus pilares:

> Apoiar, incentivar e criar atividades que visem a conscientização, o resgate da identidade do povo negro e a preservação de seus valores e de sua memória; Contribuir com a formação e o intercâmbio de grupos nas regiões e Estados da Federação, visando um maior conhecimento e, conseqüentemente, a participação de pessoas no processo de superação da marginalização sócio-cultural e econômica da população negra; Promover eventos (congressos, seminários, encontros, debates e consultas) sobre a história e a participação da cultura negra na formação da sociedade brasileira;
> Manter contato com organizações congêneres em nível regional, nacional e internacional, buscando o intercâmbio de informações úteis à promoção humana e cultural da sociedade brasileira em relação à Comunidade Negra; Desenvolver atividades de formação de agentes culturais e sociais que possam estar presentes em meio à população mais carente, trabalhando na defesa dos direitos, na promoção humana e da auto-estima das crianças, jovens, mulheres e idosos; Superar, através de uma prática macro-ecumênica, os preconceitos em relação às expressões religiosas de origem africana;
> Acompanhar e assessorar pessoas que, por motivo de sua cor, raça, etnia e religião, forem discriminadas, fazendo com que haja a aplicação da pena prevista na lei, denunciando e repudiando moralmente todas as pessoas e instituições que pratiquem qualquer forma de racismo; Acompanhar e participar efetivamente da luta dos Remanescentes de Quilombos e comunidades Negras Rurais;
> Providenciar meios que promovam a mulher negra na conquista do exercício de sua cidadania.

A Pastoral Afro passa a desenvolver um discurso no qual a Igreja Católica é apresentada como aliada da população negra; a história da escravidão no Brasil é lida em paralelo com a escravidão sofrida pelo povo hebreu no Egito e as ações de missionários católicos foram positivadas, pois asseguraram aos africanos e seus descendentes a possibilidade de inserção social e religiosa através das irmandades. Embora reconheça muitas ambigüidades e certa conivência da hierarquia eclesiástica com o sistema escravagista.

O texto base da CF/1988 é exemplar nesse sentido, pois ao mesmo tempo em que afirma ser necessário a Igreja pedir perdão ao povo negro, sugere que

> a comunidade negra é, por sua vez, chamada à atitude evangélica do perdão para com todo os que reconhecem sua responsabilidade histórica frente à escravidão. Numa atitude de fraternidade há de ajudar na conversão do racista, do opressor, do discriminador, por questões de cor e preconceito. (CNBB: 1988, §146)

Percebemos que a Igreja, após reconhecer sua parcela de culpa no sofrimento do povo negro, sente-se agora confortável para acusar aqueles que não o fizeram. Chama para si a responsabilidade de cobrar dos outros as reparações exigidas pelo movimento negro, porque no seu entender, ao assumir essa "causa", ou seja, abrir no seu interior espaço para os negros, ela já fez sua reparação.

No que se refere à fé, em todo momento no texto base é ressaltada a religiosidade da população afro-brasileira, cujas "origens culturais são marcadamente religiosas, e concebe o ser humano como ser envolvido pela presença divina. Tudo é sagrado, não há dicotomias." (CNBB: 2002, nº31). A Igreja vê nas expressões culturais africanas características da fé cristã. Ressalta a solicitude, apesar das condições adversas da escravidão, do povo negro em acolher o Evangelho, tanto dos documentos produzidos pela CNBB quanto os discursos do papa João Paulo II, ressaltam o fato de os africanos terem sidos os primeiros a serem batizados no Brasil.

> A importância dada ao batismo pela comunidade negra caracterizou a prática deste sacramento na Igreja no Brasil e em diversas partes da América Latina. O Batismo, como rompimento com o mal, como selo da filiação divina e pertença à Igreja, é uma prática ensejada pela tradição católica afro-brasileira. 'ninguém pode viver sem a graça do batismo', é a afirmação corrente nas famílias negras; como também 'ninguém pode morrer sem o batismo'. (Ibidem, §13)

A religiosidade afro-católica também é atestada, segundo a Igreja, nas irmandades, congadas e festejos aos santos populares, agora entendida como lugar de resistência da cultura negra. O prior da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, de Salvador, Julio Cesar Soares da Silva[46], reafirma esse papel ao dizer que

> na nossa igreja nós preservamos a fé dos nossos antepassados e defendemos nosso povo; por exemplo: você sabe que por que nosso bacalhau leva toucinho de porco? Porque nós abrigamos aqui negros mulçumanos e, para ninguém desconfiar, quando veio a inspeção nós servimos bacalhau com toucinho já que os mulçumanos não comem porco, assim conseguimos disfarçar.

Hoje, com a Pastoral Afro, há uma tentativa da Igreja em justificar interna e externamente a existência de um movimento negro no seu interior, pois muitas pessoas que, assumindo o discurso da miscigenação, não reconhecem a importância de uma pastoral que reforça características étnicas dum povo cuja gênesis é a mistura; um clérigo chegou a afirmar: "Eu não vejo sentido na reunião de quatro ou cinco bispos negros se vangloriando

[46] Entrevista realizada em Salvador, 9 de dezembro de 2009.

por serem negros, ou ainda, aqueles encontros de padres negros."[47] Maria Aparecida de Godoy (Cida Godoy) [48], outra coordenadora da Pastoral Afro na Igreja Achiropita, confessa que teve dificuldades para integrar a pastoral: "eu não me sentia como negro, porque fui criada num ambiente branco, como branco; achava que as dificuldades que passava eram por causa da pobreza e não da cor, aqui é que eu fui ter consciência".

Outra integrante da Pastoral Afro da Achiropita, Valéria do Carmo Silva[49] disse em tom de brincadeira, relembrando quando foi convidada por dona Jenny Teixeira Francisco, a primeira integrante da Pastoral Afro da Achiropita (comumente chamada de "Tia Jenny", porque é de fato parente ou os conheceu na escola no bairro Bela Vista onde foi inspetora de alunos por vinte anos) para participar da pastoral: "esse negócio de pretinho não era comigo, pra mim cada um tinha que se virar, mas o padre Toninho me provou o contrário."

Ainda mais, há quem ateste que é da natureza do negro a mistura, ou seja, mesmo dizendo-se católico ele não abre mão das "crenças" vindas da África. Segundo padre Ari, há algumas pessoas mais "radicais" que afirma que o negro para viver plenamente sua identidade deve pertencer ao candomblé e não ao catolicismo, segundo ele, "essas pessoas foram beber na teologia do candomblé e isso é um problema".[50]

Parece que essa mudança de atitude por parte da hierarquia eclesiástica é reflexo dos muitos enfrentamentos que os agentes do movimento negro católico presenciaram para se estabelecerem no interior da Igreja. Pois, há certa destreza no catolicismo em agregar o pensamento discordante moldando-o conforme os seus interesses, entretanto, aqueles que não se adequam acabam saindo da instituição.

Se um dos desafios foi, portanto convencer os seus integrantes, externamente, a Igreja precisa provar que suas intenções para com as populações negras tinham, e ainda têm, por objetivo proporcionar-lhes melhores condições de vida, e não mais uma tentativa de dominação. Cida Godoy complementa esse raciocino: "o que os evangélicos fazem é uma atrocidade porque eles usam a Bíblia para dizer que os homens são iguais, então não tem essa de raça, mas na prática é diferente, eu sei porquê fui líder evangélica por anos."[51] Maria Candida, nesse sentido, também desaprova a postura de algumas igrejas neopentecostais: "meu primo é evangélico e ele me mostrou como na igreja eles não permitem casais de branco

[47] Entrevista realizada em dezembro de 2009, a pessoa pediu para não ser identificada.
[48] Entrevista realizada em São Paulo, 04 de maio de 2010.
[49] Entrevista realizada em São Paulo, 06 de maio de 2010.
[50] Conversa em Santa Isabel, 23 de maio de 2011.
[51] Cida Godoy, embora seja de família tradicionalmente católica, converteu-se a igreja pentecostal Igreja Verdadeira e nela participou por quase dez anos. No final dos anos 1980, integrou a Pastoral Afro graças a um convite da dona Jenny, pois nesse período Cida era voluntária num dos projetos sociais desenvolvido no bairro Bela Vista.

com negro se formar, sempre dão um jeito para que homens negros se interessem por mulheres negras e vice-versa [...] pra mim isso é teoria do embranquecimento"

A Pastoral Afro assumiu o papel de convencer o negro de sua condição (ou ainda, criar e tornar operante uma "identidade" do negro brasileiro), para Cida "tem que falar: olha cara você é negro e tem que se valorizar," por isso, para o diácono Marcelo B. Santos "ser negro não é só a cor da pele é a consciência." Portanto, a organização da pastoral e seus dirigentes devem expressar esses novos valores, inclusive as pessoas quando aderem a ela passam a ter uma nova perspectiva, Valéria confessa acreditar "no resgate da cultura e da identidade por meio da religião", por isso permanece no grupo.

Seguindo as diretrizes da CNBB, a Pastoral Afro está organizada da seguinte forma: há um Secretariado de Pastoral Afro-brasileira, o qual é uma instância executiva sediada na CNBB, em Brasília. Sua função é coordenar as ações da pastoral no Brasil e assessorar os grupos nas regionais, dioceses e paróquias; seus membros são confirmados pela presidência da CNBB. As atividades da Pastoral Afro são assessoradas tecnicamente pelo Grupo de Trabalho Afro (GTA), composto por um bispo de referência, religiosos, clérigos e leigos. É esse grupo que elabora os subsídios utilizados nas paróquias. Por ser uma pastoral e não um movimento, a Pastoral Afro só pode ser implementada numa diocese com a autorização do bispo, por extensão só existirá numa determinada paróquia com a autorização do pároco ou administrador paroquial.[52]

Se fossemos estabelecer um organograma diríamos que a Pastoral Afro se organiza em grupos nas comunidades[53] (ou apenas um grupo paroquial) e desenvolve atividades de acordo com as necessidades sociais do lugar onde está inserida, seguindo as orientações dadas pelo Secretariado. Esse tipo de organização faz com que todos os grupos reproduzam uma

[52]São muitos os cargos eclesiais, na Igreja Católica, eles são atribuídos de acordo com a vontade de cada bispo por período indeterminado. O pároco ou administrador paroquial: é o padre encarregado de administrar pastoral e financeiramente uma paróquia; o vigário é seu ajudante (a diferença é que este não responde oficialmente pelos atos administrativos) (Código de Direito Canônico, cânon 515).

[53]O Código de Direito Canônico, livro que reúne as leis da Igreja Católica, estabelece que os territórios eclesiais possam ser divididos em: comunidades (pequenas igrejas com ou sem sacrário, onde haja um concurso regular de fiéis e se desenvolvam atividades pastorais e evangélicas rotineiramente. Entretanto não possui autonomia jurídica), cujo conjunto forma uma paróquia (Igreja matriz, com personalidade jurídica, sede de uma comunidade de fiéis. Nela são realizados os sacramentos – batismo, crisma e casamentos – possui os livro tombo e caixa, é gerida por um pároco ou administrador paroquial e assessorada por um conselho paroquial de pastoral e um conselho econômico). As diversas paróquias compõem uma diocese, aonde se encontra a catedral (sede do bispo, autoridade máxima no território). Um conjunto de dioceses compõe a província eclesial (arquidiocese), sendo a diocese mais velha chamada de arquidiocese; o bispo responsável por ela tem a responsabilidade de congregar os outros bispos em torno de objetivos comuns para a região.

mesma dinâmica, já que os agentes, nos grupos de base, não possuem autonomia para modificar os objetivos e estratégias definidos nacionalmente.

Embora seja uma pastoral que tem o negro como agente e destinatário é comum encontrar nos grupos pessoas brancas, principalmente entre o clero e as religiosas. Padre Richard McLean (conhecido em Salvador como padre Ricardo), um missionário australiano com experiência em teatro, afirma que "embora tenha a pele branca, sou negro, porque o jeito de ser desse povo me acompanha". Esse é outra diferença entre a Pastoral Afro e as Irmandades negras, brancos podem integrar a pastoral "desde que se assumam como negros". Embora o padre Toninho tivesse uma postura mais radical, segundo o ponto de vista de alguns agentes, conta dona Jenny que "ele não deixava branco fazer parte, nem trabalhar nas festas, ele dizia que era coisa de negro, então os negros deveriam trabalhar".

A decisão de quem pode ou não fazer parte da Pastoral Afro já foi tema de muitos debates, o consenso atual é de que um branco pode ajudar nos trabalhos, porém somente os negros podem fazer parte da coordenação. Padre José Enes diz que a pastoral é aberta a todos que queriam, mas o grande medo é que a presença de brancos descaracterize o movimento. Dona Jenny afirma: "se os brancos entrarem, eles vão querer mandar, aí a gente vai voltar pra cozinha".

Essa fala de dona Jenny é significativa, pois muitas vezes ouvi – tanto em São Paulo quanto em Salvador – que agora o "negro chegou à sala", ou seja, conquistou um espaço de destaque e respeito na Igreja, o qual precisa ser mantido. Ao permitir a inserção de brancos (alguém de "fora" do grupo étnico) corre-se o risco de perder o *status* conquistado; e isso não é visto como inversão de papéis, pelos agentes de pastoral, pois historicamente o lugar reservado para o branco sempre foi a "sala" (ou Casa Grande), embora ele possa circular pela "cozinha" (senzala) sem, no entanto, ser confundido como alguém da "cozinha", lugar destinado ao negro, cuja presença na "sala" causa espanto e precisa ser justificada. Entretanto "sala" e "cozinha" estão interligadas, isto é, há um *continnum* (LÉVI-STRAUSS, 1996) entre os dois espaços, o qual permite a passagem de um lugar para o outro: no caso da Pastoral Afro o branco pode ajudar e não fazer parte, ou seja, há algumas atividades que podem ser realizadas por qualquer pessoa sem que isso signifique adesão ao grupo.

Um exemplo ajuda a visualizar melhor essa afirmação: durante a realização da festa da Mãe Negra, em 2009 na Igreja Achiropita, houve um grande conflito, porque uma das pessoas que ficou no caixa era branca e a outra negra. Ficar no caixa equivale "estar" na sala, pois envolve confiança e responsabilidade; a crise aumentou quando uma segunda pessoa branca, que fora convidada para ajudar na festa, dirigiu-se à mulher negra que estava no caixa

e disse que iria substituí-la para evitar “diferenças quando fosse fechar o caixa”. A mulher negra saiu ofendida e foi queixar-se com a coordenação, a qual não tomou nenhuma providência imediata. Ao expor esse fato na reunião de preparação da festa, em 2010, houve indignação geral e nenhuma pessoa branca foi convidada para trabalhar na festa (nem mesmo um dos cozinheiros terceirizado), a única mulher branca que, por relações de parentesco, estava ajudando, foi designada para limpar os banheiros. Também na Igreja N. Senhora do Rosário, em São Paulo, durante uma das reuniões de instrução dos noviços[54], num determinado momento a palestrante (membro da Irmandade) ao ressaltar a importância da instituição ter sido erigia por escravos e seus descendentes, virou-se para uma mulher de pele clara (embora fenotipicamente negra) e disse: “Antigamente a senhora não poderia estar aqui, porque isso é uma irmandade de negros”; ao que a mulher – visivelmente constrangida – respondeu: “mas eu sou negra, minha avó era negra”. Embora tenha sido admitida como irmã, essa senhora não realiza nenhuma atividade na irmandade a não ser participar das celebrações e festas.

Portanto, estar na “cozinha” é assumir os trabalhos considerados de menor prestigio pelo grupo, como a limpeza e organização das mesas e cadeiras no salão ou lavar os banheiros; porém, ajudar na preparação dos alimentos é algo extremamente valorizado. Tanto nas festas da Pastoral Afro na Igreja Achiropita quanto na Irmandade do Rosário em São Paulo, as pessoas que ficam na cozinha são escolhidas com antecedência e o nome deve ser aprovado pela maioria. Embora não haja posições fixas, a função assumida durante os eventos revela se a pessoa está mais próxima da “sala” ou da “cozinha”. Traçando um paralelo com as atividades da Igreja Católica, constituir uma pastoral organizada com um bispo de referência equivale estar na “sala”, porém ter esse grupo classificado como “pastoral social” é estar no limiar entre “sala” e “cozinha”. Já que essas pastorais sociais servem para que a Igreja possa demonstrar publicamente suas obras de caridade.

A Pastoral Afro, portanto, está tentado transcender o espaço que lhe fora de reservado: promoção social do negro; ao querer intervir na liturgia (principalmente da missa), colocando elementos considerados próprio da cultura afro-brasileira. É, portanto, nessa tensão entre “sala” e “cozinha”, isto é, intervenção no rito litúrgico e a promoção social que se encontra esse grupo. Esse aspecto se mostra já na constituição do grupo tanto em Salvador quanto em São Paulo.

[54]A Irmandade do Rosário chama de noviços as pessoas que aspiram fazer parte da irmandade, para tanto eles devem obedecer a uma série de preceitos, entre eles, fazer um curso preparatório.

Segundo os coordenadores, por razões sociais os primeiros núcleos da Pastoral Afro foram organizados na cidade de Salvador na Bahia, afinal a cidade tem 80% da população formada por negros e pardos e a história de luta contra o preconceito, a discriminação e a busca da valorização da cultura afro-brasileira vêm de longa data.

De acordo com o diácono Marcelo B. Santos havia em Salvador (como ainda há) grupos católicos preocupados em preservar a cultura afro-baiana, como é o caso da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos, no Pelourinho, porém as ações desses grupos eram isoladas. Na década de 1980, missionários estrangeiros chegam para trabalhar na periferia da cidade e começam a desenvolver alguns trabalhos de conscientização racial com a população, destaca-se nesse período o padre Richard McLean (missionário australiano) e o padre Fidele Katsan, missionário congolês da congregação Missionários da Consolata.

Como apontamos acima, também os religiosos estrangeiros se espantaram com a situação miserável em que vive o povo negro baiano e começam a desenvolver trabalhos de valorização social. O padre Richard, por exemplo, fundou uma companhia de teatro formada por homens negros e passou a encenar, no próprio bairro, temas bíblicos associados à realidade do negro baiano. Essa companhia ganhou notoriedade e hoje faz apresentações na Europa, Estados Unidos e Austrália. Também, inspirado por dom Helder Câmara (ex-arcebispo de Recife) e com a ajuda de um grupo na paróquia, começa a celebrar a “Missa dos Quilombos”. Esse grupo constitui o embrião da futura Pastoral Afro, que, aos poucos, começa a desenvolver atividades sociais além de preparar missa.

Na década de 1990 o padre Fidele Katsan, membro da equipe de formadores do seminário dos missionários combonianos, chegou a Salvador para trabalhar com a população da periferia quando conhece os APNs e passa a fazer parte do grupo.

O grande incentivo para o surgimento da Pastoral Afro em Salvador veio de dom Gílio Felício, bispo negro, que ao tomar posse como auxiliar de dom Geraldo Magella (arcebispo de Salvador) no início dos anos 1980 iniciou um trabalho, na CNBB e em Salvador, para a concretização da pastoral. É com ele que o grupo convocado para pensar a CF/1988, passa a integrar o Grupo de Trabalho Afro, responsável em desenvolver uma teologia negra e propor ações práticas para o agir pastoral com o negro. Nesse grupo participa: dom Gílio Felício, padre Fidele Katsan, padre Antonio Aparecido da Silva (fundador Pastoral Afro na Igreja N Sra. Achiropita em São Paulo), padre José Enes de Jesus, padre Jurandyr Azevedo (atual assessor nacional da pastoral). Há, portanto, padres da Bahia, Recife e São Paulo.

A configuração atual da Pastoral Afro em Salvador reflete as diversas influências que recebeu ao longo dos anos, dentre as quais se destacam: o apoio das (CEBs) na organização das pastorais sociais das paróquias; o Grupo GINGA[55]; a presença e atuação dos missionários combonianos, cuja metodologia de seu fundador Daniel Comboni era "Salvar África com África", um grupo pioneiro na ação pastoral voltada aos negros de Salvador (anos 1980/90). Surgiu também em um contexto social influenciado pelas iniciativas do movimento negro que se consolidaram na cidade entre os anos 1980/90 e se configuraram em grandes manifestações culturais e políticas empreendidas pela comunidade negra soteropolitana; às ações e celebrações de padres e agentes de pastoral em diversas paróquias da periferia, tais como, Plataforma, Periperi, Fazenda Coutos, Nova Constituinte etc. Contudo, a Pastoral Afro adquiriu maior visibilidade entre os anos 1999 e 2000, quando, além da criação do Centro Arquidiocesano de Articulação de Pastoral Afro (CAAPA) [56] e da formação para agentes de pastoral afro, teve como motivação maior, os preparativos e a realização do VIII Encontro de Pastoral Afro-Americana (EPA), no período de 04 a 09 de setembro de 2000, com o Tema: Comunidades Negras: Solidariedade e Alternativas.

O CAAPA teve seu início motivado pela ação episcopal de Dom Gílio Felício, de acordo com do diácono Marcelo B. Santos, ele foi o

> primeiro bispo negro assumido que comungava com a Pastoral Afro – e completa - o CAAPA nasce da nossa vontade de ter um Centro que articula todas as ações dos afro-descendentes da Igreja de Salvador, numa perspectiva de animação pastoral em meio à comunidade negra, reafirmando valores e somando-se na busca incessante de meios capazes de superar práticas de discriminação, opressão e exclusão que pesam sobre a mesma.

A primeira coordenação era composta por: Dom Gílio Felício (coordenador geral, hoje bispo de Bagé/RS), Padre Gabriel dos Santos Filho (Secretário Executivo, hoje reitor do seminário de teologia em Salvador e capelão da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos), Padre Clóvis Cabral (coordenador da equipe de assessoria permanente), Albérico Paiva (secretário de relações institucionais), Padre Antonio Oliveira (tesoureiro), Cláudia Maria Carvalho da Silva (assessoria de imprensa), Marcos André dos Santos (secretário de formação) e Áurea Silva da Encarnação (secretária).

A sede do CAAPA está localizada no Pelourinho, num sobrado ao lado da sede dos Filhos de Gandhi. Essa localização privilegiada é, muitas vezes, evocada como a presença

[55]Grupo de que realiza trabalhos sociais nas periferias de Salvador. Seu objetivo é levantar a auto-estima dos negros por meio da arte.
[56]O Centro Arquidiocesano de Articulação de Pastoral Afro-brasileira foi criado em 30/09/1999 para centralizar e coordenar as atividades da Pastoral AFRO em Salvador.

efetiva da Igreja, ao lado da Irmandade do Rosário, num espaço de resistência do povo negro. É nesse largo que ocorre a festa de Santa Bárbara (quatro de dezembro), organizada pela Irmandade do Rosário, que abre oficialmente o ciclo de festas religiosas de Salvador.

Os objetivos desse centro de articulação, como o próprio nome revela, refletem os da Pastoral Afro, dando ênfase a coordenação dos vários grupos espalhados pela cidade. É notável que uma cidade com as características de Salvador tenha apenas cinco paróquias que realizem missas afro.

Ao ser perguntado sobre a relevância de se ter uma pastoral voltada para um grupo étnico específico, o diácono recorreu a dados históricos e geográficos:

> O Brasil foi o último país a abolir a escravidão (mesmo assim, esqueceu de assinar a carteira de trabalho para seus ex-escravizados) e o primeiro a declarar que o racismo não existe. Uma grande mentira que logo é desvendada quando damos uma volta pelas nossas cidades, quando ligamos a televisão, quando a polícia faz *blitz* em nossas periferias, quando abrimos os livros didáticos, os jornais que oferecem empregos e, assim por diante... Se permanecermos por mais de cinco minutos numa roda de amigos ouvindo piadas, com certeza a próxima será uma sobre o negro, ridicularizando-lhe como feio, pobre, bobo, incapaz, etc. [...] o Brasil é um dos países mais negros do mundo. A Cidade de Salvador é a mais negra do país. A Liberdade é o bairro mais negro de Salvador. A Cidade de Salvador, no entanto, é uma das capitais brasileiras onde a população de origem africana é mais marginalizada, violentada e excluída. Isto constitui para o primeiro arcebispado do Brasil, um dos maiores desafios pastorais.

A inclusão do negro na sociedade é obrigação dos poderes públicos e através da criação do CAAPA a Igreja, em Salvador, procura responder a esta realidade, à luz das orientações do Concílio Vaticano II, de respeitar, valorizar e acolher os diferentes modos de falar de Deus, segundo Dom Josafá Menezes (bispo auxiliar de Salvador). Sua grande meta é difundir a Pastoral Afro em toda a Arquidiocese de Salvador; capacitar agentes; criar núcleos da pastoral nas paróquias e comunidades que o desejarem; formação da equipe diocesana; criar um Centro de Formação e Documentação da Cultura Afro; construção e execução de projetos na área social com crianças, jovens e adultos.

Para que esses objetivos sejam cumpridos, na arquidiocese de Salvador, além de integra a dimensão social, a Pastoral Afro integra a Dimensão Ecumênica e Diálogo Inter-religioso, graças ao seu forte acento no tema da *inculturação* e da relação com as religiões afro-brasileiras. Porém, a pastoral esbarra em obstáculos de ordem prática: a vontade dos padres em acolherem essas atividades em suas paróquias.

Essa não aceitação dos padres, de acordo com o diácono, se dá pelo fato de que, mesmo sendo racialmente negro, eles não tomaram consciência de sua cor, pois vivem como a elite branca da cidade. Ou seja, muitos padres não se sensibilizam com a situação precária em que vive a população, mesmo que muitos tenham sua origem na periferia. Durante meu

trabalho de campo realizado em Salvador, percebi a direta associação dos simpatizantes da Pastoral Afro com as religiões afro-brasileiras, especialmente o candomblé. Talvez isso ocorra porque o grande ícone da religiosidade negra católica, na cidade, é a Irmandade do Rosário, cujas celebrações contêm explicitamente elementos do candomblé e muitos adeptos professem abertamente a "dupla pertença".[57]

Afirmar ou negar a ligação com alguma religião afro-brasileira é uma estratégia bastante peculiar entre os membros das Irmandades do Rosário tanto em Salvador quanto em São Paulo, embora o tema seja tratado sempre com muitas ressalvas. Ao conversar com membros da Irmandade, em Salvador, eles disseram que são poucos os irmãos que não tem uma ligação com alguma casa de candomblé. O mestre de cerimônias chegou a afirmar que as duas fés não se separam, ou seja, todo negro católico deve também cultuar seu orixá, pois

> aqui [na igreja] reverenciamos a Deus, Nosso Senhor, e toda a fé que recebemos dos nossos pais. Porém não devemos deixar de cultuar as nossas raízes, os nossos ancestrais [...] Não há confusão, uma coisa é Santa Bárbara e outra é Oiá, quando eu venho fazer minhas funções aqui eu separo, e lá eu sei porquê estou com roupa de ração.

Na Igreja do Rosário em São Paulo o comportamento dos irmãos não é muito diferente nesse sentido, ao conversar sobre "dupla-pertença" com uma das senhoras responsável pela ornamentação da igreja para a missa afro, disse-me "Todo mundo tem um pezinho lá, uns mais outros menos", essa fala pode ser complementada pela de outra irmã que ouvia a conversa "... aqui tem gente que fala que não é, mas é, e outros que falam que é, mas não é, mas a maioria é do 'balacobaco'".

Isso é visível em diversos momentos, por exemplo, num dos dias do tríduo da festa de Santa Bárbara, em Salvador, antes do início da missa, o grupo de canto (três mulheres e um homem) estava conversando, contando piadas e rindo alto (o que é incomum dentro de uma igreja católica onde o silêncio é valorizado como uma das formas de reverência ao sagrado); as piadas envolviam temas sexuais. Quando chegou mais um homem uma das mulheres perguntou por que ele havia faltado no dia anterior, advertindo que Santa Bárbara não iria gostar, ele respondeu "meu negócio aqui não é com ela [Santa Bárbara], só vim ajudar porque pediram... não tenho nada contra, mas meu negócio é com a outra lá fora.".

Essa "outra lá fora" era Iansã, orixá do panteão do candomblé associado à santa Bárbara. Ao referirem-se as duas como os termos "dentro" e "fora", é possível pensar em sistemas religiosos postos em paralelo. Ou seja, estavam sendo preparadas duas festas: uma

[57] "Dupla-pertença" é um termo utilizado pelos agentes da Pastoral Afro para se referirem aquelas pessoas que são católicas praticantes e são adeptas de alguma religião afro-brasileira. Entre outros, Vilson Caetano (2001), Josildeth Consorte (2006) e Pierre Sanchis (2006) investigaram esse fenômeno.

para “dentro” (da Igreja Católica, portanto, para santa Bárbara) e outra para “fora”, destinada a Iansã. E de fato, essa designação “dentro” e “fora” reflete também no espaço físico, pois o tríduo da festa se dá no interior da Igreja, enquanto a missa final ocorre num espaço aberto (embora a alegação seja a grande quantidade de fiéis, e turistas, que acompanham o festejo), porém “dentro” e “fora” são categorias boas para pensar a disposição dos elementos afro-brasileiros presentes na missa afro. Ainda mais que, durante o tríduo a missa segue o padrão latino, e na festa acontece a missa afro.

Essas categorias “dentro e fora”, “sala e cozinha” que empregamos nesse texto lembra o mesmo raciocino desenvolvido por Roberto DaMatta (1997) que ao investigar a sociedade brasileira opõe “casa” e “rua”. Entendemos, todavia, que esses termos são relacionais, isto é, são mutuamente interdependentes e só adquirem sentido na relação, ao passo que, entre um e outro há posições intermediárias, formando um *continuum* (LÉVI-STRAUSS, 2004).

Com isso vemos que a baixa adesão do clero católico à Pastoral Afro ocorre porque para certa ala da Igreja assumir a causa da pastoral é estar “fora” do catolicismo e “dentro” do candomblé. Porém, para os integrantes, o que determina a adesão ao candomblé está além da participação da missa afro ou a visita a um terreiro, assim, “dentro” da pastoral equivale também “fora” do candomblé. Alguns pais-de-santo concordam com os agentes de pastoral. Ao conversar com pai Francisco de Oxum (sacerdote do candomblé presente nas missas afro na Igreja Achiropita), ele me disse que vai às missas por respeito ao convite que recebeu e não por crença, portanto estar na missa não equivale “dentro” do catolicismo; uma posição interessante é a do pai Clau de Oxossi que é apresentado, na Igreja Achiropita, como o “pai-de-santo da Pastoral Afro”, nesse caso, por ser sacerdote do candomblé, membro da pastoral e não-católico, ele ocupa o limiar entre “dentro” e “fora” dos dois sistemas; lugar esse que é, de certa maneira, reivindicado por alguns membros da pastoral.

A “espiritualidade” da Pastoral Afro começou a ser elaborada a partir dos estudos teológicos empreendidos por vários teólogos ligados aos APNs. O padre Antonio Aparecido da Silva (1988) destacou-se nesse sentido, sendo um dos grandes articuladores da pastoral e precursor de uma Teologia sobre o negro, entende que

> O povo negro dança o sofrimento, reza a alegria. Um povo assim, só pode ser um povo de Deus. Eis o cerne da espiritualidade. Uma espiritualidade marcada pela tradição de fé, tudo é sagrado, não há separação. O axé é a força vital, é o Deus da vida, considerado Senhor Absoluto da criação. Jesus Cristo é o Libertador e Salvador, inclusive, da escravidão. O Espírito Santo rege as ações da Pastoral Afro, que partiu dos ensinamentos do Evangelho. (SILVA, 1988, p. 115)

Nesse contexto, conforme diácono Marcelo B. dos Santos, são cinco os eixos norteadores da Pastoral Afro: auto-estima: valorização do ser negro e reconstrução de uma identidade negra positiva; fraternidade: solidariedade com as populações afro-brasileiras; formação integral: desenvolvimento da pessoa como um todo; lugar social: projetos que favoreçam a ascensão do povo negro na sociedade, construção de uma sociedade solidária sem nenhuma exclusão, luta contra o racismo e pela implementação de políticas de reparação (cotas); e inculturação: vivência do evangelho a partir dos elementos das culturas negras.

O diácono Marcelo B. Santos lembra, que ao longo sua história a Pastoral Afro sempre teve uma grande preocupação com a inclusão social e por isso, promoveu, na sede da CAAPA, cursos de formação e profissionalização. Atualmente a diretoria é composta por dom Josafá Menezes da Silva (bispo referencial da Pastoral Afro em Salvador), padre Genival Bartolomeu Machado (assessor eclesiástico), diácono Marcelo B. Santos (secretário executivo), padre Clóvis Cabral (assessor/articulador) Aidil Vaz e Almir Menezes (coordenadores). Possui núcleos nos bairros: Suburbana, Plataforma, Fazenda Coutos, Periperi, Sussuarana, na Irmandade do Rosário dos Pretos e no Grupo de reflexão negra e indígena (GRENI) ligada as ordens religiosas.

Portanto, como vimos, o processo de criação da Pastoral Afro em Salvador foi marcado por uma preocupação social e econômico: integrar o negro na sociedade garantindo-lhe o acesso aos bens materiais necessários para a sua subsistência. Mesmo porque, como relembrou o secretário do CAAPA o preconceito racial na capital baiana ainda é muito grave. Além disso, a utilização de símbolos das religiões afro-brasileiras precisou ser negociada com uma cautela maior.

Embora tenha se desenvolvido em paralelo com a capital baiana e tenha muitos agentes em comum, a Pastoral Afro em São Paulo seguiu uma lógica de organização diferente, pois se Salvador serviu de *lócus* para as ações dessa pastoral, era na capital paulista onde alguns dos principais articuladores do movimento negro intra-eclesia estavam radicados, dos quais destacamos: padre Mauro Batista, padre Toninho e dom Paulo Evaristo Arns.

Para o padre Luiz Fernando de Oliveira – atual coordenador da Pastoral Afro na arquidiocese de São Paulo – o apoio do ex-arcebispo dom Paulo Arns foi fundamental para o desenvolvimento tanto dos APNs quanto da pastoral. Ao escolher o padre Batista como cura[58] da catedral incentivou a realização de trabalhos com os moradores de rua; ao nomear padre

[58]Cura: cargo eclesiástico dado ao padre designado para zelar pelo "bem espiritual" da catedral, ou seja, o padre responsável em organizar as estratégias de evangelização e catequese das pessoas que vivem no entorna da catedral.

Toninho reitor do seminário de teologia e, posteriormente, diretor da Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (atualmente essa faculdade foi integrada a Pontifícia Universidade Católica - PUC-SP), deu-lhe o respaldo necessário para o trabalho realizado junto à população negra, inclusive recusando vários abaixo-assinados apresentados por membros da Igreja Nossa Senhora Achiropita que pediam sua expulsão. Foi graças à autoridade do arcebispo que o padre Toninho pode realizar, em 1988, no salão paroquial da Igreja N. Sra. Achiropita a primeira missa afro da cidade de São Paulo.

Padre Batista desenvolveu vários trabalhos sociais entre eles: a distribuição de roupas e alimentos para os moradores de rua e a assistência social às crianças moradoras do centro da cidade; fundou, em 1983, o Instituto do Negro cujo objetivo principal era dar assistência jurídica, social e educacional para as pessoas negras. Para Maria Candida, a primeira preocupação do Instituto foi com a educação superior dos negros, padre Batista acreditava que a transformação social seria possível se o negro tivesse a oportunidade de se formar, para tanto, foram firmados convênios internacionais para concessão de bolsas de estudos no Brasil e, muitos negros foram beneficiados, o projeto foi finalizado após a criação da Faculdade Zumbi dos Palmares.

O fundador do Instituto do Negro, também integrou o grupo dos APNs e fundou o Quilombo Central (Sede dos APNs) na Igreja da Boa Morte, no centro de São Paulo; posteriormente convidou a Ir Lindaura – hoje secretaria da P Afro Arquidiocesana – para coordenar o trabalho com as crianças negras. Morreu em 1992, após ter colaborado com a organização da P Afro em São Paulo, o instituto que fundou hoje leva o seu nome.

De acordo com padre José Enes de Jesus, atualmente presidente do Instituto do Negro “Padre Batista”, durante as reuniões de preparação para a CF 1988 surgiu entre o grupo dirigente alguns conflitos que se polarizaram entre: militância política e evangelização. Essa polarização foi se acentuando a medida que os APNs, até então encarregados de produzir o material da campanha, sofriam pressão constante de alguns bispos contrários ao tema. O fato mais evidente dessa insatisfação foi a carta de d Eugênio Sales – arcebispo do Rio de Janeiro – encaminhada à comissão da campanha pedindo para que as reuniões não acontecessem em sua arquidiocese, mas em outra onde o bispo “simpatizasse” com o movimento. O grupo não mudou o lugar da reunião, porém não foi celebrada nenhuma missa *inculturada* durante o evento.

Conforme já dissemos acima, com o grupo dos APNs visivelmente dividido, de um lado padre Toninho - defendendo uma visão *inculturada* do evangelho, ou seja, as reivindicações do povo negro deveriam ser revestidas de uma teologia cristã negra – e de

outro frei David cobrando uma postura mais radical do grupo atrelado a agenda do movimento negro. Segundo padre Gabriel dos Santos, diante desse conflito dom José Maria Pires junto e Gílio Felício sugeriram a criação de uma pastoral voltada para a atuação do negro no interior da Igreja Católica. O grupo consolidou-se em 1988 com a instalação da coordenação nacional da Pastoral Afro-brasileira na sede da CNBB em Brasília, com isso houve uma cisão e, embora ainda haja contato entre a P Afro e os APNs o apoio institucional da Igreja Católica agora só é dado à Pastoral. Constituía a coordenação nacional da P Afro com a Ir Raimunda, Ir Magda, Carlos Moura, padre Mauro Batista e padre Batista, sendo dom José Maria Pires o bispo responsável. Os padres, pertencentes ao clero paulista, integravam junto com os cariocas, baianos, cearenses, maranhenses e pernambucanos a equipe mentora e articuladora das ações dos APNs, cuja sede estava em São Paulo.

Após a criação da P Afro, o grupo dos APNs passou por uma grande crise institucional: muitos membros saíram para integrar a pastoral nascente, sem o apoio da Igreja Católica teve que fazer novas alianças o que significou também o afastamento das igrejas evangélicas e das chamadas "Igrejas Irmãs;[59] por fim perderam a sua sede, e, embora ainda atuem no meio civil ao lado de ONGs como a Educafro e a Fundação Palmares, de acordo com Tárcísio (ex-coordenador dos APNs e ex-membro do Instituto do Negro) hoje a entidade é pouco expressiva no meio eclesial (tanto católico quanto afro-brasileiro) e busca se reposicionar no cenário do movimento negro em São Paulo. Curiosamente no Maranhão os APNs continuam atuando, dada a ausência da P Afro. O que observei é que: onde há P Afro a ação dos APNs é minimizada, porém a inexistência dessa pastoral não significa necessariamente a presença dos APNs e vice-versa.

Passada a CF 1988, a Pastoral Afro Arquidiocesana começa a se estabelecer em São Paulo. Em 1991 inaugura-se a sede arquidiocesana, sendo coordenador padre Enes, auxiliado pelo padre Toninho, Tarcísio e a secretária, Rosângela. Com a morte do padre Batista, o padre Enes deixa a coordenação da pastoral para assumir o Instituto e convida o padre Luiz Fernando para assumir o seu lugar.

É importante ressaltar, no processo de formação da pastoral afro na capital paulista, a influência do padre Toninho.

[59] A CNBB, após o Concílio Vaticano II, passou a realizar uma série de esforços para se aproximar de algumas igrejas evangélicas, inclusive desenvolvendo algumas ações em comum. Essa aproximação, caracterizada como "ecumenismo", tinha como objetivo principal conter o avanço das igrejas neopentecostais e dos chamados "novos movimentos religiosos". A Assembléia de Deus, Igreja Batista, Presbiteriana, Anglicana, Luterana, Calvinismo compõe a lista das igrejas que dialogam com a Igreja Católica, os católicos ortodoxos compõe o grupo das "igrejas irmãs".

Antonio Aparecido da Silva nasceu em Lupércio, pequena cidade do interior de São Paulo, viveu uma boa parte de sua infância e juventude em Parapuã, outra pequena cidade do interior de São Paulo, onde foi sepultado após sua morte no final de 2009. Tinha 33 anos de vida sacerdotal e pertencia a Ordem Religiosa da Pequena Obra da Divina Providência (Orionitas). Trabalhou, ainda como seminarista, nas obras sociais Dom Orione, realizadas na Igreja Nossa Senhora Achiropita. Dona Jenny, hoje com 83 anos de idade, conta

> eu conheci o Toninho quando ele era seminarista [...] um menino novo [...] ajudei ele na creche e tudo [...] quando ele ficou padre, ai o Aluísio [Hilário de Pinho], que era o padre, saiu para ser bispo [em 1981] em Tocantins [diocese de Tocantinópolis] – ele era negro também -, aí que entrou o Toninho. Mas o povo não queria ele, porque era negro, fizeram lista e tudo, duas vezes [...] fizeram lista antes dele chegar e depois quando ele fez a missa afro lá no salão [...] mas o cardeal [dom Paulo Evaristo Arns] não deixou sair.[60]

Foi numa paróquia cheia de contrates que se projetou tanto como teólogo responsável pela inauguração de uma teologia sobre o negro quanto líder no movimento negro em favor das ações afirmativas.

Sua sensibilidade para a situação do negro foi inspirada no fundador da Congregação, de fato São Luiz Orione ao chegar ao Brasil, tinha a intenção de formar missionário para evangelizar a África, mas ao instalar-se no Bairro do Bixiga, no início do século XX, e ver as condições que viviam os negros pobres decidiu constituir ali sua congregação. Teve problemas para recrutar negros, pois as leis eclesiais proibiam a ascensão de negros as ordens religiosas. Irmã Lindaura Araújo, 77 anos, ao falar de sua vocação atesta as dificuldades enfrentadas pelos negros que desejavam seguir a carreira religiosa

> [...] eu queria ser freira, não importava como, então eu procurei muitas [congregações], mas eles não aceitavam a gente porque era negra. [...] então pra mim foi uma alegria quando eu entrei[61] [...] a gente não podia estudar – eu queria ser enfermeira, só as brancas estudavam – era tudo dividido, tinha a casa das brancas (as coristas) e da gente (oblatas) [62] [...] mas eu era feliz porque era freira... depois veio o Vaticano e mudou tudo, não tem mais essa divisão.

Dona Jenny continua "... aí ele [dom Orione] fundou a congregação... eu conheci dom Orione e conheci o Toninho quando ele entrou como seminarista".

---

[60]Entrevista realizada em São Paulo, 06 de maio de 2010.

[61] Irmã Lindaura ingressou na Congregação Missionárias de Jesus Crucificado em 1953, sua primeira atribuição foi porteira, hoje cuida das irmãs idosas além de secretariar as Pastoral Afro em São Paulo.

[62]As funções dentro de uma ordem religiosas variam de acordo com a Regra (estatuto) de cada congregação, todavia antes do Concílio Vaticano II havia duas "classes" de religiosos: os coristas (deriva de coro) que são os irmãos/ãs que podem realizar todas as funções: catequizar, dar aulas, exercer cargos administrativos etc.; e os oblatos eram responsáveis pelos trabalhos domésticos (inclusive agricultura e cuidar dos animais), quando um negro era aceito numa congregação era somente na condição de oblato.

Ao assumir a paróquia, padre Toninho tinha duas preocupações: dar continuidade as obras sociais da congregação que tinham se desenvolvido muito nas gestões dos seus predecessores e realizar algum trabalho de valorização da auto-estima do negro. Para dona Jenny,

> o padre percebeu que havia muitos negros na paróquia, mas eles não eram valorizados como tal e, em muitas vezes, só ocupavam as posições inferiores, então ele me chamou para fundar o Grupo da Amizade [...] era um grupo só da gente [negra] ali ele dava palestras, conversava sobre o negro.

Segundo Cida Godoy, o Grupo da Amizade foi precursor da Pastoral Afro na Igreja N. Senhora Achiropita. Esse grupo foi fundado na paróquia em 1986, no mesmo período em que padre Toninho era Reitor da Faculdade de Teologia N. Senhora da Assunção, e lá criou outro (Grupo Atabaque) grupo para discutir a presença do negro na teologia e Igreja Católica.

Padre Enes conta que seu envolvimento com questões do negro se iniciou no seminário durante o curso de teologia

> foi muito interessante isso, porque no seminário – o cônego Celso Pedro era o reitor – nós éramos cinquenta seminarista e tinha dez negros [...] o padre Toninho tinha um grupo na [Faculdade de Teologia Nossa Senhora da] Assunção que discutia sobre o negro e eu me lembro do padre Batista trazer muitas pessoas, intelectuais, para dar curso de aprofundamento das questões afro [...] veio o Florestan Fernandes, o professor Novaes da USP, Mauro Batista.[63]

O padre Toninho, enquanto diretor da faculdade, estabeleceu relações acadêmicas com outras áreas além da teologia (sociólogos, historiadores etc.), viajou para a África, segundo contou outra coordenadora da pastoral afro da Igreja Achiropita, Maria Candida "o padre Toninho era muito inteligente e preocupado, ele foi ao Congo conhecer o rito zairense para saber se dava para colocar ele aqui". Através dele houve uma maior aproximação com o clero africano, isto é, com missionários vindos do Congo, Togo, Nigéria, Quênia etc.

Fundou a "Família Mana" com os padres Munguele e Fidele, quando este chegou a São Paulo. De acordo com Maria Candida "a Família Mana era um grupo de missionários africanos que vinham trabalhar no Brasil. A gente [da Pastoral Afro da Igreja Achiropita] fazia a recepção, falava sobre a nossa cultura e eles falavam da deles; esse grupo servia para amenizar alguns conflitos, por que alguns deles eram de grupos, tribos, rivais lá na África".

Essa postura política e intelectual do padre Toninho viabilizou a implantação da Pastoral Afro em São Paulo com a realização da primeira missa afro em 1988, no salão paroquial da Igreja Nossa Senhora Achiropita.

[63]Entrevista realizada em São Paulo, 05 de maio de 2010.

> Foi a missa de Zumbi – conta dona Jenny – ele rezou lá no salão, com tudo que tinha direito [risos]... tinha comida, o altar era no chão [...] depois disso fizeram outra lista para tirar ele – Quem fez a lista? [perguntei] – os italianos brancos, e ninguém me contou eu vi a lista na secretaria, aquela que está lá [uma das secretárias da paróquia] tentou esconder, mas eu vi... mas aí o cardeal falou que ele podia fazer, e ninguém falou mais nada e a próxima foi na igreja [risos].

Outra coordenadora da pastoral afro na Igreja Achiropita, Valéria, atesta o quanto padre Toninho era dinâmico "com ele não tinha tempo ruim bem, era 'vamos fazer e pronto', chamava a negada na "chincha" e a coisa acontecia", Cida Gody completa "foi daqui que saíram as outras pastorais, a gente ia com o padre Toninho dar curso de formação e fazer missa afro, agora que a gente não vai mais porque cada igreja tem seu grupo, mas olha, nós suamos".

As alianças estabelecidas pelo padre Toninho ultrapassaram as barreiras eclesiais e ele chegou a convidar pais e mães-de-santo da umbanda e do candomblé para fazerem parte da pastoral. Valéria conta que no começo da pastoral tinha mais "gente do santo" que iam às reuniões, depois eles passaram a participar só das missas. Um desses pais-de-santo muito atuantes foi pai Clau de Oxossi, de acordo com Maria Candida "ele sempre estava presente, e o padre Toninho fazia questão de apresentar ele como o pai-de-santo da pastoral, mas agora ele se afastou por causa de outro trabalho que ele realiza". Outro pai-de-santo que participa das missas afro na Igreja Achiropita é pai Francisco D'Oxum.

Com sua casa fundada no bairro do Bixiga desde 1981, pai Francisco conta que conhecia padre Toninho pelas coisas que falavam dele, pelo trabalho que ele realizava, até que um dia o padre foi até sua casa e o convidou para participar da pastoral afro.

> No começo eu participei da reunião da [missa da] Mãe Negra, mas depois eu vi que aquilo era muito deles, discussões de como fazer a festa, quem leva o que, você está entendendo? Então eu decidi restringi minha participação só nos eventos, sempre com muito respeito e admiração pelo padre Toninho porque com quase vinte anos com minha casa aberta ele foi o primeiro padre a pisar aqui.[64]

Paralelamente ao trabalho pastoral, como diretor da Faculdade de Teologia, e também como professor, padre Toninho produziu diversos textos teológicos sobre a presença no negro na Igreja, sua influência é tão grande que mesmos padres estrangeiros chegam a citar livros seus para justificar a presença de alguns elementos da cultura negra na missa. Verifiquei esse fato ao conversar com o padre Richard, em Salvador, e também com o padre Munguele, o qual na sua dissertação de mestrado sobre a teologia bantu – defendida no

[64] Entrevista realizada em São Paulo, 04 de maio de 21010.

programa de pós-graduação em Ciências Sócias da PUC-SP, cita diversas vezes textos do padre Toninho.

Podemos afirmar que a produção intelectual do padre Toninho fornece a base que justifica a implantação de alguns elementos considerados da cultura negra na liturgia católica. Padre Enes reforça que "padre Toninho era um estudioso das coisas do nosso povo [negro], a gente fez muitas reuniões sobre as missas afros sobre o que podia e o que não podia colocar... perguntado até para os pais-de-santo [...] para não usar nada que fosse de fundamento, só da cultura".

Embora reconhecendo a contribuição do padre Toninho, membros da coordenação nacional desaprovam a influência da teologia do candomblé nas suas reflexões. Padre Ari Antonio dos Reis chegou a afirmar que "é um problema teórico e prático "beber" do candomblé."[65]

A Igreja Nossa Senhora Achiropita, durante a administração do padre Toninho, tornou-se o epicentro da Pastoral Afro em São Paulo. Foi dessa paróquia que os grupos foram surgindo em outros lugares, dependendo sempre da vontade do pároco local. Cida Godoy afirma que "cansamos de sair daqui para realizar missa afro nas comunidades, na zona norte, por exemplo, tinha um grupo bom, mudou o padre: acabou".

É interessante notar que, na organização das coordenações da Pastoral Afro nas arquidioceses ocorreu um movimento contrário ao que se deu na CNBB. Enquanto em Brasília primeiramente foi estabelecida a coordenação central (o que contraria a dinâmica da criação das pastorais, que primeiro se organiza nas igrejas) e depois começou um processo de difusão para as dioceses em todo Brasil, sendo que São Paulo, Rio de Janeiro, Recife e Salvador tiveram um desenvolvimento mais rápido e orgânico porque os articuladores nacionais pertencem a esses estados. Todavia as coordenações centrais, nas dioceses, só foram criadas após o desenvolvimento de alguns "grupos de base". Em Salvador, por exemplo, os bairros Sussuarana e Plataforma foram os precursores dos grupos de pastoral afro, cuja coordenação foi criada – por iniciativa de dom Gílio Felício – para a organização do Encontro de Pastoral Afro-americana, conforme apontamos acima.

Em São Paulo só em 1991 foi criada a Pastoral Afro Arquidiocesana, pois devido ao grande número de paróquias com grupos de pastoral ou missas afro, era necessária uma maior articulação. Com isso a centralidade das celebrações da Igreja Achiropita foi minimizada, embora ainda seja a grande referência.

[65]Conversa em Santa Isabel, 22 de maio de 2011.

Em 2003 foi inaugurada a atual sede, na rua Venceslau Brás, no centro da capital paulista, ao lado do Instituto do Negro padre Batista, num prédio destinado às pastorais sociais. Com isso, o escritório da Pastoral Afro passou a receber uma verba para a manutenção dos trabalhos, embora a Ir Lindaura (secretária) não receba salário e não haja mais nenhum outro funcionário, é ela a responsável por organizar as atividades da pastoral além de desenvolver todo trabalho burocrático que uma instituição eclesial demanda.

Muitas pessoas consideram esse fato o ponto fraco da Pastoral Afro, padre Gabriel dos Santos, por exemplo, diz que a "pastoral nasceu do clero e não do povo, foi um coisa de cima para baixo, por isso é difícil lidar com ela". Tarcísio, um dos membros da primeira coordenação arquidiocesana, complementa "foi muito difícil estruturar a pastoral lá em Brasília, porque nem sala tinha, graças a Ir Raimunda, a Ir Magda e ao Carlos, conseguimos deixar ela redondinha... mas agora com o padre Jurandyr, que assumiu em [19]96, eles só querem visibilidade e o trabalho decaiu."

É consenso entre os membros da pastoral afro, tanto em Salvador quanto em São Paulo, que ela perdeu de vista seu objetivo. Guilherme – membro da pastoral afro em São Paulo – acredita que o trabalho precisa ser dinamizado tendo como foco a juventude, "a ir Lindaura faz muito, mas a maioria dos membros da pastoral tem no mínimo cinqüenta anos, onde está a juventude?"

A polêmica sobre os rumos da Pastoral afro foram apontadas num Fórum Arquidiocesano realizado em São Paulo, no final do mês de maio de 2010. Ao contrário do Congresso Arquidiocesano de Entidades Negras, realizado em setembro de 2009, que se preocupou em apresentar biblicamente a espiritualidade do negro, o Fórum expôs de maneira direta um dos grandes problemas da pastoral: em vinte anos de existência ela ainda não teria conseguido respeitabilidade diante do clero e, principalmente dos bispos paulistas.

Esse Fórum foi proposto pela coordenação arquidiocesana da Pastoral Afro, pois ao convocar o 1º Congresso de Leigos da Arquidiocese de São Paulo[66], o texto oficial não contemplou nenhuma discussão sobre a realidade do negro e, por extensão excluiu essa pastoral do debate sobre as novas estratégias de ação da Igreja na cidade de São Paulo, além disso, embora proponha oficinas de acordo com a área de cada pastoral (como educação, saúde, comunicação) não havia nenhuma destinada a discussão sobre preconceito ou discriminação racial.

[66]O texto na íntegra pode ser consultado em: http://www.congressodeleigos.org.br/

Cida Godoy acredita que falta comprometimento das pessoas que assumem a pastoral, para ela muitas só querem saber de festa, mas não se colocam para trabalhar quando precisa. Já Maria Candida expressa da seguinte forma essa preocupação:

> O desafio é nos mantermos pastoral afro. Infelizmente o clero não acredita, o alto clero... embora nós tenhamos a liturgia, a liturgia *inculturada*, nós não temos formado o rito. E tem gente que inova sem ter uma base, coloca coisas sem ter um conhecimento dessas coisas. [...] Porque tem que ter uma base teológica para saber o que pode, ou não, usar. E também, quando você usar tem que justificar porque ta usando.

No que se refere a liturgia *inculturada* os padres africanos são unânimes em afirmar a postura dos bispos mudará quando a Pastoral Afro conseguir um rito próprio para a missa afro, semelhante ao que ocorreu no Congo.

O padre Luiz Fernando, numa posição delicada, pois pertence ao clero e é o coordenador da pastoral, reafirmou a necessidade de se construir uma agenda para o grupo e reiterou a proibição de se realizar *missas afro* onde não há um grupo de pastoral formado. Foi eleita uma equipe para pensar essa agenda. Parece que, sem a presença do padre Toninho não há mais centralidade nas discussões em São Paulo, e a pastoral aos poucos está reproduzindo a postura ambígua da Igreja Católica: não proíbe a existência da pastoral ao mesmo tempo em que não auxilia a articulação dos seus membros, de tal forma que qualquer ação carece de legitimidade.

Outra dificuldade da P Afro, em São Paulo, é a relação com a Irmandade do Rosário dos Homens Pretos. Em Salvador, a Igreja do Rosário é tida como aliada, tem como capelão o padre Gabriel do Santos que pertence a Pastoral Afro, realiza missas *inculturadas* periodicamente e tem entre seus membros pessoas que articulam junto aos órgãos do governo e ONGs políticas públicas em prol da população negra (embora oficialmente a Irmandade não se manifeste). Em São Paulo esse processo não ocorre.

Com 300 anos de fundação a Irmandade do Rosário dos Homens Pretos, hoje sediada em igreja homônima no largo do Paissandu – centro de São Paulo – passa por uma disputa interna entre “conservadores” e “progressistas”; os primeiros buscam um retorno as “tradições do catolicismo negro”, enquanto que os segundos tentam implantar mudanças administrativas e litúrgicas. Paradoxalmente os dois grupos têm o mesmo objetivo: recolocar a Irmandade como fiel representante da presença dos negros na Igreja Católica. De acordo com padre Enes a “Igreja do Rosário era para ser o grande símbolo da resistência negra na cidade, porém isso não acontece; o atual capelão – embora negro – não é simpatizante com os

movimentos negro nem com a pastoral, permite a celebração da missa afro, mas não a preside."

As primeiras missas afro na Igreja do Rosário foram organizadas pelos membros da Igreja Achiropita, embora alguns membros da Irmandade afirmem o contrário. Em conversa com Jean Silvério do Nascimento[67] – atual procurador da Irmandade – ele afirmou que sempre houve missa afro na Igreja desde a sua fundação: "em cima [na Igreja] era a missa dos brancos e, em baixo [no porão] era a nossa missa." Ao perguntar que tipo de missa era, disse-me categoricamente: "exatamente como a gente faz agora." Mesmo quando apresentei os dados sobre a missa dos quilombos e todo seu histórico, ele continuou afirmando que ali sempre houve esse tipo de celebração. Em conversa com outros integrantes da irmandade eles afirmaram que desde a década de 1980 há missas afros na igreja, porém não souberam dizer quando foi a primeira.

Sebastiana José Raimundo (Tati)[68], responsável pela organização da missa afro na Igreja do Rosário, afirmou que as missas *inculturadas* começaram a ser celebradas naquela Igreja, "depois a gente levou para outros lugares, até lá na Achiropita a primeira missa quem rezou foi a gente."

Essas informações, ao serem confrontadas com os registros e os depoimentos não se sustentam. Possivelmente a primeira missa afro realizada na Igreja do Rosário foi a ordenação diaconal do padre José Enes em 20 de novembro de 1988, conforme ele mesmo relatou. Segundo o padre Luiz Fernando houve muitas tentativas de projeção da Igreja do Rosário, mas não foi possível, pois "o povo é muito fechado, vivem o catolicismo romano". De fato, pude observar durante a pesquisa de campo, que há uma preocupação muito grande entre os membros da Irmandade em apresentar uma liturgia solene, nos moldes do Vaticano e, até certa medida, "pura". O mestre de cerimônias confirmou que "aqui a gente faz tudo como dever ser feito, não é de qualquer jeito, não é fácil, mas a gente fica atento para não sair nada fora do lugar."

Além disso, percebi que há na igreja do Rosário sempre uma tentativa de afirmar-se como independente em relação aos outros grupos católicos e até mesmo em relação a hierarquia eclesial.

Se retomarmos aqui o *continuum* "sala-cozinha", diria que: conduzir uma igreja com os próprios recursos humanos e materiais é estar mais próximo da "sala", enquanto que reconhecer-se dependente é estar nas imediações da "cozinha". Nesse sentido, é interessante

[67] Entrevista realizada em São Paulo, 27 de abril de 2010.
[68] Entrevista realizada em São Paulo, 27de abril de 2010.

analisarmos a situação da Irmandade do Rosário em São Paulo que, nos últimos anos, estava sob intervenção administrativa da Arquidiocese. A intervenção foi pedida após um ex-membro de a Irmandade ter denunciado à Cúria Metropolitana uma série de supostas irregularidades administrativas, a igreja foi administrada, até 27 de maio de 2010, por uma pessoa designada pelo arcebispo; na prática a Irmandade perdeu a autonomia administrativa e financeira, porém a todo o momento os membros afirmavam que embora a mesa diretora[69] não tivesse autonomia a igreja ainda pertencia aos negros. Essa postura confirma o lugar limiar, e, portanto, transitório, em que se encontrava a Irmandade: entre a "sala" e "cozinha". Ou seja, embora sem poder administrar os bens ("cozinha") eles ainda eram os proprietários ("sala").

Para o desenvolvimento das ações da Pastoral Afro em São Paulo, a Irmandade do Rosário assumiu uma posição ambígua, pois realizam a missa afro duas vezes no ano, sendo uma no dia 13 de maio e outra 20 de novembro. Por outro lado a Irmandade sempre é lembrada como um lugar de conservação do catolicismo negro, por muitos, é considerada um lugar de resistência, mesmo que ela não apóie algumas reivindicações da pastoral, como o sistema de cotas, tanto que durante a realização anual da Marcha Noturna, iniciada na Igreja do Carmo e finalizada no Rosário, a igreja permanece com as portas fechadas durante o ato. Esse gesto pode ser pensado em paralelo com a lavagem do Bonfim, ocorrida em Salvador, pois eles são estruturalmente semelhantes.

Na cerimônia da lavagem do Bonfim as baianas (muitas delas adeptas do candomblé) saem da Igreja Nossa Senhora da Conceição da Praia com vasos de água perfumada sobre a cabeça e vão até a Igreja do Bonfim para lavá-lo. Por determinação da arquidiocese, a igreja permanece fechada, então as mulheres lavam apenas as escadarias. Sabemos que esse gesto possui um significado religioso e reproduz um mito muito difundido no candomblé onde o orixá Xangô após descobrir que Oxalá foi preso injustamente no seu reino, manda soltá-lo e as mulheres da corte vão banhá-lo sete vezes com água perfumada. (VERGER, 2000[1957]).

A Marcha Noturna acontece em São Paulo, sempre no dia 13 de maio, e tem por objetivo denunciar as injustiças contra a população negra, isto é, aproveitando o dia em que se comemora a abolição legal da escravidão no Brasil são apresentados casos de discriminação e preconceito racial além de dados estatísticos sobre a condição precária em que vivem inúmeros negros. Ao percorrem as ruas históricas do centro paulistano relembram os lugares

[69]Os dirigentes da Irmandade compõem a Mesa diretora, dela fazem parte: juiz, juíza, procurador, tesoureiro e secretário.

significativos para o povo negro, como a Igreja da Boa Morte, onde os escravos condenados rezavam antes de serem executados. Ao chegar ao Largo do Paissandu (onde está a Igreja do Rosário) é realizada uma cerimônia religiosa ecumênica com presença de sacerdotes católicos e das religiões afro-brasileiras. Embora seja um gesto marcadamente político possui um caráter religioso, quem organiza esse evento, desde a sua origem, é o Instituo do Negro Padre Batista, o qual conta com o apoio de outros organismos civis que lutam pelos direitos da população negra. Durante todo o percurso são entoados cantos relacionados a religiosidade afro-brasileira; por exemplo, ao passar diante da Igreja da Boa Morte, o padre Enes pediu aos alabês que tocassem para os eguns e durante todo o percurso vários orixás foram "invocados", destacando os orixás guerreiros: Ogum, Xangô e Iansã.

Tal como em Salvador, onde a Igreja do Bonfim permanece fechada às baianas, por elas serem consideradas de "fora" do catolicismo; a Igreja do Rosário também se fecha aos militantes considerados profanos, ainda mais que no dia anterior a marcha fora celebrada uma missa afro exaltando o 13 de maio.

Segundo dom Josafá Menezes (bispo auxiliar de Salvador) nada há de mais piedoso no gesto das baianas e ele, enquanto baiano compreende e respeita isso, o problema é que algumas delas são declaradamente do candomblé; todavia, "sensível" a essa religiosidade, seu irmão, o cônego Edson Menezes da Silva (responsável pela igreja do Bonfim) em 2009 abriu as portas do templo (embora mantivesse os portões fechados para evitar a entrada das pessoas) e, do alto de uma sacada, deu a benção e expôs a imagem de Jesus Crucificado (o Senhor do Bonfim) enquanto as baianas lavavam as escadas. De maneira semelhante, em São Paulo, o procurador da Irmandade Jean, disse que igreja do Rosário deveria permanecer aberta durante a Marcha Noturna[70], porém no dia a igreja permaneceu fechada e não havia ninguém da irmandade; deixaram acesa a luz do átrio e uma cruz no alto da porta. Com isso simbolizaram, tanto em Salvador quanto em São Paulo, que embora não fossem de "dentro" os atos não eram totalmente de "fora" do universo católico, porque mesmo algumas baianas sendo do candomblé elas não deixam de prestar homenagem (indiretamente) à uma Igreja Católica, da mesma forma que a Marcha, sendo um evento político, reconhece a importância da religião e, especificamente, da Igreja do Rosário.

Isto posto podemos discorrer sobre alguns significados da militância negra no interior do catolicismo

[70]Eu o entrevistei alguns dias antes da passeata e ele garantiu que a igreja estaria aberta e que a Irmandade participaria do ato.

1.5 Conclusão: Negros militantes católicos ou católicos militantes negros?

De acordo com Valéria, a Pastoral Afro viveu na década de 1990, seu período áureo, pois foi o momento em que as pessoas estavam "comprometidas" com a implantação da pastoral. "Havia muitos desafios, mas eles serviam de estímulo para as ações; o grande objetivo era dar visibilidade à cultura negra no interior da Igreja". Em Salvador, como atestou o diácono Marcelo B. Santos, "a grande preocupação era a formação dos agentes de pastoral e as realização de atividades que elevassem a auto-estima do povo negro". Embora com estratégias e objetivos distintos, as duas capitais tinham uma preocupação em comum: definir o lugar que o negro católico deveria ocupar no interior da Igreja.

Historicamente coube às irmandades e confrarias constituírem-se como o lugar por excelência dos negros católicos. Foram nesses espaços que eles puderam se organizar (Bastide, 1989), estabeleceram vínculos de amizades e desenvolveram uma religiosidade própria marcada por traços da cultura africana. O grande modelo eram as ordens seculares, as quais forneciam as bases de organização; dessa forma, pertencer a uma irmandade era também uma maneira de se inserir na sociedade brasileira.

Através dessas instituições, que tinham como padroeiro a figura dos santos negros (como São Benedito e Santa Ifigênia) e da devoção à Nossa Senhora do Rosário, a Igreja Católica definiu o lugar que os negros deveriam ocupar no seu interior: separados dos brancos, pela ereção das próprias igrejas ou instalando-se nas capelas laterais.

Paradoxalmente, hoje, parte dos membros da Irmandade do Rosário, em São Paulo, quer reforçar que são católicos e negros, entretanto, alguns traços atualmente considerados pela Pastoral Afro como identificadores da negritude são excluídos, por exemplo, a utilização dos atabaques e a execução de músicas percussivas, ornamentação da igreja com tecidos coloridos etc. As celebrações litúrgicas (missas, novenas, procissões etc.) são marcadas pelo seu caráter solene (canto ao som de órgão ou piano, uso do incenso). Considerando que historicamente a cultura negra fora depreciada, afastar do universo da irmandade essas traços culturais era uma forma de expressar "civilidade" e "tradicionalismo". Isso revela porque, na Igreja do Rosário em São Paulo, muitos irmãos são contrários a realização das missas afro, inclusive o capelão, pois entendem que esse tipo de celebração depõe contra o "decoro litúrgico" e afasta do "verdadeiro catolicismo".

Entendemos, nesse contexto, que através das confrarias e irmandades houve uma apropriação do negro pela Igreja Católica, pois se no período da escravidão as expressões

culturais e religiosas dos negros africanos fora depreciadas, somente ao serem batizados e, posteriormente, inseridos nessas instituições eram lhes atribuído um *status* social que teoricamente os classificavam como pessoas, embora na prática eles vivessem em condições subumanas.

Assim, uma figura emblemática, em São Paulo, é a estátua da Mãe Negra na praça onde se encontra a Igreja da Irmandade do Rosário. A figura de uma mulher negra que amamenta uma criança pode ser entendida como a representação de uma ama de leite, a qual historicamente foi vista como uma figura paradoxal: para muitos revelam a crueldade com que eram tratadas as mulheres negras durante o período da escravidão, as quais foram privadas de amamentarem seus próprios filhos para alimentar os dos seus senhores; outros entendem como um gesto que revela a afeição que envolvia senhores e escravos no Brasil, pois ao serem amamentadas por essas mulheres, as crianças brancas tinham uma eterna divida de gratidão, além de nutrirem certa afeição por suas amas (DEIAB, 2006).

Foto 3 Imagem Mãe Negra - Largo do Paissandu - São Paulo – jan/2009

Alguns membros da Irmandade vêem essa estátua como uma representação de Nossa Senhora (talvez Nossa Senhora Aparecida que possui a tez negra), os quais periodicamente a oferecem flores e velas. Antes de uma das missas afro realizadas nessa igreja, pude acompanhar a "lavagem da Mãe Negra" com água perfumada e pétalas de rosas amarelas, perguntei para um das mulheres que participava do ritual o que estavam fazendo ela me disse "estamos cuidando de nossa mãe... é preciso cuidar dela lá dentro e aqui fora para ela nos proteger. Afinal, o que adianta cuidar só lá dentro? Ela é nossa mãezinha, temos de cuidar dela aqui [fora] também [...] por isso a gente lava e coloca flores".[71]

Foto 4 - Oferta de flores à Mãe Negra – Largo do Paissandu – maio/2009

Também são comuns, nessa igreja, nas *missas afro* os alimentos que entraram durante a procissão das ofertas e ficaram aos pés do altar, quando a missa termina, são levados até a Mãe Negra onde há uma "louvação" em seguida são partilhados, sendo que uma parte é "ofertado" aos pés da imagem. Quem conduz esse ritual é um sacerdote das religiões afro-brasileiras, em geral do candomblé. No ritual que acompanhei o pai Francisco d'Oxum, fez uma louvação para o orixá Oxum, segundo ele, "a grande mãe de seios fartos que alimenta a todos".

[71] Conversa realizada em São Paulo, 13 de maio de 2010.

Foto 5 - Ofertas à Mãe Negra após missa afro – Largo do Paissandu – maio/2009

Retomando o *continuum* entre catolicismo e religiões afro-brasileiras nas liturgias inculturadas “duas mães” são cultuadas por alguns membros da Irmandade do Rosário: Nossa Senhora e Oxum, sendo que o culto à uma é extensão do culto à outra. Cultua-se Nossa Senhora do Rosário “dentro” da Igreja e esse ritual é expandido para “fora”, sendo que aqui não são exaltadas as virtudes da pureza virginal, a serenidade e a doçura da maternidade; mas a força da mulher guerreira, sua feminilidade e capacidade de resistência.

Foto 6 - Louvação à Mãe Negra após missa afro – Largo do Paissandu – maio/2009

A figura da mãe negra permite a aproximação do “tradicional catolicismo negro” sustentado no discurso dos membros da Irmandade com a “inculturação” proposta pela Pastoral Afro.

Vimos que o surgimento dos APNs, na década de 1980, fez com que a Igreja Católica incluísse na sua pauta de preocupações a diversidade racial de seus membros, além de estabelecer ações específicas para os fiéis negros; tanto que, mesmo não estando totalmente subordinado a hierarquia eclesiástica, o grupo foi alocado na linha da “Ação Missionária”, revelando as intenções da hierarquia eclesiástica: “evangelizar” o negro; isto é, parte do clero considerava que a “catequese” que os negros receberam não foi suficiente para que eles se tornassem verdadeiros cristãos, dando margem aos processos de sincretismo. Essa visão vigorou até a realização da Campanha da Fraternidade de 1988, na qual um dos objetivos era justamente “completar” a evangelização. Com a insistência dos APNs em apresentar os problemas sociais surge a Pastoral Afro como uma resposta à essas exigências, isto é, o advento de uma pastoral específica para tratar de um grupo étnico foi o meio encontrado pelos dirigentes eclesiais para controlar a militância no interior da Igreja.

Classificar posteriormente a Pastoral Afro como “pastoral social”, determinou qual o seu lugar na Igreja, revelou ainda o tratamento que seria dado às suas reivindicações: um problema social e não cultural ou teológico como queriam alguns membros das APNs. Portanto, o negro na Igreja deixa de ser visto como um caso para a “catequese” e passa a ser encarado como um destinatário das ações sociais. Até esse ponto não há conflitos, a etnografia revelou que tanto o clero quanto os leigos católicos estão de acordo que a Igreja deve apoiar e desenvolver ações que ajudem o negro a superar a pobreza e a discriminação racial.

O conflito aparece quando a Pastoral Afro desenvolve intra e extra-eclésia ações que se assemelham a militância dos movimentos negros, ou seja, “ações afirmativas” no interior da Igreja, como a reivindicação de aumento no número de padres e bispos negros e, o que gera maior conflito, a adoção de uma liturgia *inculturada* afro-brasileira.

Se por um lado, as Irmandades e confrarias representaram uma apropriação do negro pela Igreja católica, a Pastoral Afro reverte esse quadro e apresenta a apropriação do catolicismo pelo negro. Em outras palavras, as ações dessa pastoral pretendem reformular a forma como são concebidas as relações raciais pelo catolicismo. Os documentos conciliares propõem a “inculturação”, isto é transformação das expressões culturais a partir do seu interior tendo por base o paradigma da fé cristã, enquanto que os membros da pastoral querem atrelar à essa fé elementos do universo religioso afro-brasileiro.

Um exemplo disso é a realização da Missa da Mãe Negra na Igreja Nossa Senhora Achiropita, em São Paulo, celebrada no domingo seguinte a comemoração do dia das mães. Dizia padre Toninho, de acordo com a Cida Godoy, que a festa da Mãe Negra era a festa da resistência da mulher negra que alimentou a sociedade brasileira com o seu próprio sangue. Utilizar a figura da maternidade como símbolo de resistência e luta inverte as interpretações correntes dada pela Igreja: Maria, a mãe de Jesus, é o grande ícone da resignação e obediência à Deus, mulher que aceitou passivamente ser a "mãe do Salvador" e por isso se tornou a grande mediadora entre os homens e Deus. Na leitura da Pastoral Afro, Maria ("a negra de Aparecida") é de fato a grande mediadora, não porque se resignou, mas porque enfrentou os preconceitos da época (o filho que esperava não era do seu marido, José), experimentou o exílio no Egito[72] e viu seu filho ser morto, depois ressuscitar.

A trajetória da vida de Maria em muitas homilias foi comparada a dos africanos escravizados no Brasil: um povo que foi exilado de sua pátria, privados do livre exercício de sua religiosidade e sua cultura, viu a morte de seus companheiros e agora busca a "ressurreição", isto é, a reparação material, cultural e religiosa de suas perdas. E cobra isso tanto da sociedade quanto da Igreja Católica.

O grande desafio da Pastoral Afro hoje, retomando a fala dos interlocutores, é estabelecer um espaço para os militantes negros no interior da Igreja. A primeira tentativa foi com os APNs, que resultou na criação de um pastoral; agora o caminho escolhido é o das liturgias *inculturadas*. Se invertermos a definição desse conceito católico é possível perceber uma tentativa de revelar o "deus afro-brasileiro" que está no centro do catolicismo brasileiro, por meio das celebrações afro. Ou seja, militância negra e catolicismo são pólos de uma mesma realidade posta em paralelo num mesmo espaço, de tal forma que a compreensão de um passa pela interpretação do outro.

[72] O texto bíblico narra que após o nascimento de Jesus, para fugir da perseguição de Herodes, José, Maria e o recém-nascido partem para o Egito e lá permanecem até a morte do imperador romano. Na íntegra o trecho do evangelho de Mateus: "O Messias foge para o Egito. Depois que partiram, um anjo do Senhor apareceu em sonho a José e disse: 'Levanta-te, toma o menino e sua mãe, foge para o Egito e fica lá até que eu te avise, pois Herodes vai procurar o menino para o matar'. José levantou-se, tomou o menino e sua mãe e partiu de noite para o Egito. E ali ficou até a morte de Herodes, a fim de que se cumprisse o que o Senhor falou pelo Profeta: 'Do Egito chamei meu filho.' (Mt 2,13-15).

CAPÍTULO 2 – AS LITURGIAS "INCULTURADAS" AFRO-BRASILEIRAS: PAIXÃO E FESTA

2.1 INTRODUÇÃO

A centralidade da fé cristã está na celebração do mistério da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo, isso significa que todas as ações litúrgicas, orações e atos devocionais atestam direta ou indiretamente esse fato; e o ápice das celebrações católicas está na ceia sagrada, a missa. É nesse ritual que os católicos revivem os principais dogmas e reafirmam sua crença. Portanto, qualquer alteração no rito da missa pode significar uma mudança na forma de interpretar e viver a fé católica. Porém, como todo ritual, ela possui uma parte fixa e partes móveis intimamente relacionadas, e são sobre estes itens flexíveis que os dirigentes eclesiais propõem adaptações de acordo com o contexto em que ela é celebrada. Assim, nas fendas da estrutura da missa latina são alocados os símbolos das religiões afro-brasileiras constituindo a missa afro.

No Concílio Vaticano I, em 1870, foi definido que o papa é infalível quando fala em nome da Igreja e define questões relativas a moral e a doutrina, entretanto, ele perde essa capacidade (e também o cargo) quando afirma algo que contrarie os dogmas[73]. Essa foi a única preocupação que mobilizou os padres conciliares, reunidos no Vaticano em 1962, responsáveis em reformular a liturgia católica sem alterar os elementos que se relaciona diretamente com os dogmas. A saída encontrada, que agradou a maioria, foi não alterar o rito em si, mas organizá-lo de outra forma, por isso, considerada revolucionária a Constituição Dogmática *Sacrosanctum Concilium*, no que se refere a missa, sancionou muito daquilo que já era prática nas diversas comunidades no mundo: a adoção da língua vernácula, de outros instrumentos e estilos musicais (além do órgão e do canto gregoriano), deslocaram o altar do canto, para o centro do presbitério o que permitiu que o presidente da celebração ficasse de frente para o povo e proibiu a realização de várias missas ao mesmo tempo dentro de uma mesma Igreja (subutilizando os altares laterais).

Claro que houve pessoas contrárias a essas mudanças, como o cardeal Marcel Lefebvre, que continuaram rezando a missa da maneira pré-conciliar (ou de acordo com o Missal de São Pio V ou "missal tridentino"). Recentemente o papa Bento XVI publicou um

[73]A Constituição Dogmática *Pastores Aertemus (*Pastor eterno), que trata da infabilidade papa, foi promulgada em 18 de julho de 1870 pelo papa Pio IX.

documento autorizando aqueles que desejarem a possibilidade de celebrar a missa nos moldes antigos[74], agora denominado "Forma extraordinária do Rito Romano"

O dado mais polêmico do documento conciliar, no que tange o tema dessa pesquisa, está expresso nos parágrafos de 37 a 40 que tratam das "Normas para conseguir a adaptação à mentalidade e às tradições dos povos":

> O que quer que nos costumes dos povos de fato não esteja ligado indissoluvelmente a superstições e erros, examina-o com benevolência e, se pode, o conserva intacto. Até, por vezes, admite-o na própria Liturgia, contanto que esteja de acordo com as normas do verdadeiro e autentico espírito litúrgico. (*Sacrosanctum Concilium*)

Essa afirmação da *Sacrosanctum Concilium* atrelada às conclusões da Conferência Episcopais de Medellín serviu de inspiração para inclusão de diversos elementos da realidade local nos rituais dos sacramentos. No Brasil um grande expoente desse processo são as missas *inculturadas*.

De acordo como teólogo Mario de França Miranda a inculturação é uma realidade perene na história da Igreja e se confunde com sua proposta de evangelização, através de exemplos bíblicos, sobretudo do Novo Testamento, demonstra como o contexto configura diversamente as práticas e expressões diversas da mesma fé. Assim, "o que uma geração cristã transmite a outra não é primeiramente doutrina, mas a fé viva em Jesus Cristo como salvador [...], porém ela não pode prescindir da linguagem do contexto que determina o que o fiel entende por sentido, plenitude e salvação." (MIRANDA, 2001:19). Entretanto, ressalta que o tema só passou a ser refletido metodicamente (e teologicamente) a partir do Concílio Vaticano II e da nova realidade social em que se encontra o catolicismo no mundo, principalmente a diminuição dos fiéis europeus em oposição ao aumento de católicos na América Latina, Ásia e África. Segundo o autor, o papa Pio XII se mostrou "sensível a uma adaptação autêntica por parte dos missionários" (MIRANDA, 2001:24), porém seus pronunciamentos ambíguos refletem sua dificuldade em aceitar a igualdade entre as culturas, foi João XXIII que deu um passo avante e na Encíclica *Princeps Pastorum* (1959) [75] afirma a que Igreja é pluricultural e a igualdade entre as culturas, reconhecendo que "a fé cristã não está ligada qualquer cultura, nem mesmo à européia" (Ibidem).

---

[74] Bento XVI, Papa. Muito Próprio *Summorum Pontificum* sobre a Liturgia romana anterior à reforma de 1970. Vaticano, 07 de julho de 2007. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/ motu_proprio/ documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20070707_summorum-pontificum_hu.html. Acesso em 17 de março de 2010. Na verdade a missa de acordo com o missal tridentino nunca fora proibida, inclusive os papas seguiam esse rito nas missas privadas, apenas a celebração com o povo ficou restrita a autorização da Santa Sé, o que a fez cair em desuso; hoje algumas igrejas (como na diocese de Campos/RJ) a utiliza.

[75] Disponível em http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_28111959_princeps_po.html Acesso em 23 de abril de 2011.

Tal como já havíamos ressaltado, o Concílio Vaticano II a partir da *Sacrosanctum Concilium*, e dos textos a ela relacionados, apresenta as bases teológicas para a interpretação do termo "inculturação". Paulo VI leva adiante as considerações do concílio e "afirma que a expressão da mesma fé pode ser múltipla, conforme as diversas culturas. Nesse sentido julga que certo pluralismo não é apenas legítimo, mas desejável. Este pode aperfeiçoar não só as culturas, mas também o próprio cristianismo." (Miranda, 2001, p. 27) [76] A partir desse período os textos oficiais tanto da Santa Sé, quanto das Conferências Episcopais reforçarão essa preocupação da Igreja Católica: o encontro da fé cristã com as culturas indígenas, africanas e asiáticas.

Esse desenvolvimento conceitual não se deu de forma pacífica no catolicismo, pelo contrário, tal como dissemos, muito outros conceitos foram utilizados para orientar a prática missionária. Entre os anos de 1950 e 1960 os termos adaptação e acomodação, por exemplo, refletiam uma tentativa da Igreja em moldar as expressões culturais particulares de acordo como modelo eclesial padrão. Houve ainda termos de cunho teológico (encarnação: Deus se encarna na cultura de um povo; implantação da Igreja), social (indigenização, contextualização), aqueles cunhados no âmbito cultural (enculturação ou socialização[77]) e, até mesmo, apropriado das ciências do social (aculturação, nesse contexto, entendido como o processo de transformações verificadas no contato de dois ou mais grupos distintos). O termo inculturação se impôs sobre os demais e, atualmente, é definido como

> a realização da fé e da experiência cristã numa cultura, e tal modo que não só se expresse com elementos culturais próprios (tradução), mas também se torne uma força que anima, orienta e renova esta cultura (discernimento), contribuindo para a formação de uma nova comunidade, não só dentro de sua cultura, mas ainda como enriquecimento da Igreja universal (síntese). (A. ROEST CROLLIUS *apdu* MIRANDA, 2001, p. 38) [78]

Para a Igreja Católica, portanto, a *inculturação* ocorre no interior das religiões e, considerando que toda cultura apresenta um conteúdo religioso que a fundamenta, ela é transformada de dentro para fora.

O teólogo faz uma distinção entre aquilo que confere identidade a uma religião e sua configuração histórica, sendo que é sobre esse último aspecto que ocorre a *inculturação* (Ibidem, p. 42). Isso é, nem todos os elementos são passíveis de transformação e *inculturação*, mas aqueles que *a priori* apresenta certo conteúdo que, de acordo com o ponto

[76]Discurso proferido em Unganda em 31 de julho de 1969. Disponível em www.vaticano.va Acesso em 29 de março de 2011. Citação literal do livro e não do discurso.
[77] "Processo pelo qual uma pessoa é introduzida à sua própria cultura" (Miranda, 2001:37)
[78]A. Roes Crollius "Die ethnologisch-religionswissenschaftliche und missionstheologische Diskussion um Em- und Inkulturation". In: A. Lienkamp-G. Lienkamp (orgs), Würzburg, 1997, 17-29.

de vista católico, expressa as verdades da fé cristã. Usando uma metáfora presente nos documentos católicos, percebemos que o processo de inculturação, consiste em fazer germinar, florescer e frutificar as “sementes do Verbo” que estão plantadas em todas as culturas.

Ao considerar que nem todos os elementos culturais podem ser *inculturados* o teólogo confirma que a Igreja faz uma escolha delibera dos símbolos e aspectos que serão reinterpretados à luz de sua teologia. Isso fica mais evidente nas celebrações *inculturadas*, e no recorte empírico que fazemos nessa pesquisa, nas liturgias afro, pois os agentes produtores dessas cerimônias escolhem dentre uma gama de elementos possíveis aqueles que podem ser adaptados ao ritual católico, conferindo-o novo significado, essa atitude assemelha-se ao do *bricoleur*, como definiu Lèvi-Strauss (1989[1962]).

Ao tratar do pensamento mítico e do pensamento científico Lèvi-Strauss lançou mão da metáfora do *bricolage* para demonstrar que a operação mental utilizada na produção de um e outro é a mesma, sendo que o cientista tanto quanto o “*bricoleur*, posto na presença de dada tarefa, ele não pode fazer qualquer coisa, ele também deverá começar inventariando um conjunto predeterminado de conhecimentos teóricos e práticos e de meios técnicos que limita as soluções possíveis” (Lèvi-Strauss, 1989[1962], p. 35) Nesse sentido, os agentes produtores da *inculturação,* principalmente no que concernem as celebrações afro, inventaria os símbolos das religiões afro-brasileiras, selecionam alguns e os insere no contexto católico. Ao fazer isso já direciona os significados que ele produz no catolicismo, porém escapam dos agentes católicos os significados que emergem no campo afro-brasileiro.

Os símbolos utilizados na *inculturação* afro, portanto, funcionam como uma espécie de dobradiça entre o universo religioso católico e afro-brasileiro que permite a passagem de um a outro extremo sem, no entanto, fixar-se em nenhum deles.

Assim, nesse capítulo, discutiremos o surgimento das liturgias afro e seus significados para a militância negra católica.

2.2 MISSA CATÓLICA: ESPAÇO, RITOS E SIGNIFICADOS DA CELEBRAÇÃO

Embora construídas e decoradas com estilos diferentes o espaço interno da Igreja Católica segue uma estrutura fixa, reformulada pelo Concílio Vaticano II, para que visivelmente o templo e o ritual reflitam uma mesma realidade. As funções desenvolvidas durante os rituais determinam o espaço em que a pessoa ocupará no templo. Duas áreas interligadas configuram o templo católico: a sacristia e o espaço celebrativo.

A sacristia é uma pequena sala anexa ao presbitério (as vezes está localizada próximo a porta de entrada principal) aonde são guardadas os objetos e as vestes litúrgicas, também é lugar reservado para os ministros se paramentam antes de cada cerimônia; seu acesso é restrito àquelas pessoas que atuarão diretamente na cerimônia. O Espaço celebrativo é composto: do presbitério, do batistério, da nave e da capela do santíssimo.

No presbitério fica o presidente da celebração o concelebrantes e seus auxiliares (ministros da eucaristia[79], o coroinhas ou acólitos e os leitores), ou seja, as pessoas diretamente envolvidas na manipulação do sagrado. A disposição dos móveis também é significativo: no centro do presbitério está o altar, em um dos lados (geralmente do lado contrário à capela do santíssimo) o ambão (ou mesa da palavra) e, atrás do altar, a cadeira do presidente ladeada pelo assento do concelebrante, os leitores ficam dispostos ao lado do ambão, e os ministros no lado posterior, próximo a sacristia e a credência.

O batistério é o lugar reservado para a cerimônia do batismo. Nas igrejas contemporâneas ele foi fundido ao presbitério, sendo que sua presença é marcada pela presença da pia batismal e do castiçal para o círio pascal[80].

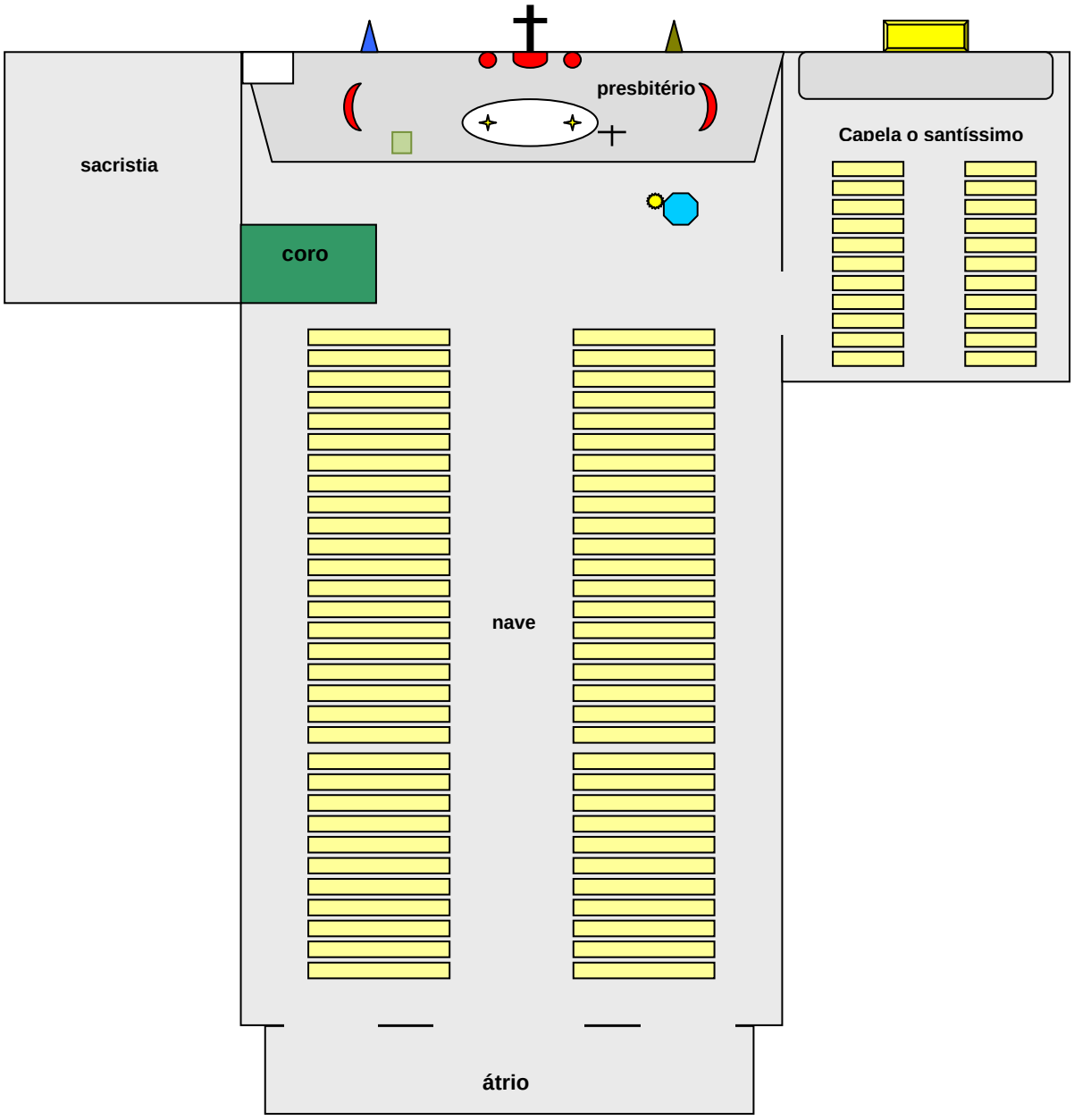
A capela do santíssimo é um espaço reservado para o sacrário (pequeno cofre onde se guarda as partículas consagradas que sobraram das missas) onde as pessoas realizam suas orações individuais ou em grupo, às vezes é utilizado para realização de missas com um pequeno número de fiéis. Na ausência desta capela o sacrário fica no presbitério.

A nave é reservada para todos os fiéis indistintamente, porém, em algumas ocasiões especiais alguns bancos são reservados e destacados para convidados ilustres. Veremos mais adiante que nas missas afro a disposição desse espaço católico é reconfigurado. Abaixo apresentamos um esquema do espaço celebrativo católico.

---

[79]Leigos que auxiliam na distribuição da eucaristia nas missas, também podem auxiliar o padre durante a liturgia eucarística, desempenhando a função de acólitos.

[80] Vela que é consagrada e ritualmente acesa no Sábado de Aleluia (dia que antecede o domingo de Páscoa) e representa a presença do Cristo ressuscitado.



Legenda

Sacristia: sala de apoio onde são guardados os objetos e vestes litúrgicas

Presbitério: espaço reservado para os sacerdotes e onde é presidido o ritual

Imagem de Nossa Senhora

Imagem do Padroeiro da Igreja

Crucifixo (centro)

Cadeira do presidente

Cadeira do diácono/coroinhas

Cadeira dos leitores/ministros

Credência: pequena mesa de apoio

Cruz processional

Estante para a bíblia

Altar (com castiçais em cima ou nas laterais)

Capela do Santíssimo: espaço reservado para a adoração e oração pessoal

Sacrário: espécie de cofre onde são guardadas as hóstias consagradas

Nave: espaço reservado à assembléia

Pia batismal

Bancos para os fiéis

Círio Pascal (vela acessa durante a páscoa representa Jesus ressuscitado)

Os rituais católicos seguem as prescrições contidas nos livros litúrgicos[81], principalmente no Missal Romano, o qual determina todas as ações, gestos e símbolos utilizados nas diversas celebrações. Embora todas as missas possuam como centro a celebração da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo, elas podem agregar outros temas e serem celebradas com maior ou menor grau de solenidade. Podemos classificar a missa católica quanto ao dia da semana: ferial (de segunda a sábado até às 18hs) e dominical (sábado a partir das 18hs até o domingo); o horário em que se celebra: a tarde (vespertina ou vésperas – até as 18hs), do dia, da noite (a partir das 18hs) e a vigília (após as 21hs); e, por fim, quanto a relevância do tema no calendário litúrgico[82]: comum, memória facultativa, memória obrigatória, festa e solenidade.

A diferença entre as missas feriais e dominicais (salvo quando não é uma festa ou solenidade) está no fato que, nas feriais, há apenas duas leituras (no domingo são três), podem-se excluir os cantos, as procissões e a homilia; quando há muitos fiéis nessas celebrações, durante a semana, algumas igrejas costumam incluir esses três últimos pontos.

Quanto ao tipo de celebração, a *missa comum* é aquela que não tem nenhum tema especial; memória facultativa é reservada ao santo do dia (cada dia do ano é dedicado a um ou vários santos que podem ou não serem celebrados dependo a importância dele para a comunidade); memória obrigatória é a celebração dos santos que tem uma maior penetração popular ou relevância para a Igreja (p. exemplo: são Bento); festa é a comemoração de algum evento ou santo bastante significativo para a Igreja ou para a comunidade, por exemplo, o padroeiro local, ou um dos títulos de Nossa Senhora ou Jesus; por fim, as solenidades, marcam as cerimônias mais importantes, por exemplo, natal, páscoa, pentecostes, Imaculada Conceição.

A diferença do tipo de celebração implica nos elementos móveis que estarão presentes na missa (como o uso do incenso, as procissões, ornamentação, cores das vestes etc.). O interessante é que as missas afro são celebradas sempre como festa (e não como comum) independente do tema prescrito no calendário litúrgico. Por isso o padre Paulo Sergio (pároco da Igreja N. Sra. Achiropita) ao iniciar sua homilia na missa da Mãe Nega em 2010, ressaltou ser aquele "um dia duplamente festivo, pois se comemora a ascensão do Senhor [solenidade] e a mãe negra [inexistente no calendário católico]"; com essas palavras ele dialoga diretamente com o *ethos* considerado do povo negro, apropriado pela Pastoral Afro

[81]Cerimonial dos Bispos (2000), entre outros.
[82] Ano Litúrgico é o calendário religioso que organiza as celebrações da Igreja Católica. (Missal Romano, 2002:130)

em contato com as religiões afro-brasileiras. Já que, conforme Rita Amaral (2002) a cerimônia religiosa no candomblé é sempre uma festa, isto é, o louvor aos deuses se dá através da música, da dança e da comida; diferente do catolicismo que prescreve a reverência e contrição na relação com o sagrado.

Assim, a missa afro protesta contra o preconceito e denuncia a discriminação de maneira lúdica, festiva. Como disse Luzia[83] (umas das fiéis presentes na missa afro) "tem que ter um atabaque para gente dançar, não é? Afinal se a gente vai na roça[84] tem [atabaque]. A gente está acostumado, tem que ter aqui também." Cida Godoy complementa, é uma "celebração alegre, bonita, cheia de vida, porque o negro não gosta de tristeza". Citando padre Toninho, Maria Candida afirma "o negro reza dançado e dança rezando".

No rito latino a missa católica é dividia em duas grandes partes complementares a Liturgia (ou mesa) da Palavra e a Liturgia (ou Mesa) da Eucaristia. Abaixo descrevemos esquematicamente esses dois momentos:

- 1ª parte – Liturgia (ou Mesa) da Palavra: serve para preparar o fiel para participar da segunda parte, compreende os Ritos Inicias e o Rito da Palavra.
    - Ritos Iniciais: marcam o início da celebração. Estando todos os fiéis reunidos no espaço celebrativo, uma pessoa escolhida com antecedência para a função de "comentarista" (geralmente um leigo), coloca-se no presbitério (às vezes diante de um ambão), acolhe os presentes com algumas breves palavras e apresenta o tema da missa do dia; Todos ouvem o comentário inicial sentados, depois, ficam em pé para receber a procissão de entrada. As procissões marcam a celebração católica e relembram o povo que são todos "peregrinos" e não possuem na Terra morada definitiva, a qual será alcançada na vida eterna, isto é, no Reino de Deus. A procissão de entrada tem seu início na sacristia ou no fundo da Igreja (próximo a porta de entrada), entra o presidente da celebração[85], precedido da cruz e dos ministros auxiliares. Chegando ao presbitério todos saúdam o altar com uma reverência profunda (inclinação do tronco) e os ministros ordenados beijam o altar em sinal de respeito ao "Cristo pedra viva". Em seguida, dirige-se para sua cadeira de onde invoca a Santíssima Trindade (todos traçam sobre si o sinal da

[83]Conversa em Salvador, 04 de dezembro de 2009.
[84] Denominação popular para os terreiros de Candomblé.
[85]"presidente da celebração" refere-se ao ministro ordenado (bispo, padre ou diácono) ou não (leigo, no caso das celebrações da palavra ou atos litúrgicos) que dirige o culto. Esse termo é utilizado para que, quando houver mais de um ministro ordenado (missas que reúne vários padres, diáconos ou até bispos) as funções não sejam confundidas, e também porque a teologia católica considera que todas as pessoas presentes numa celebração litúrgica são "celebrantes".

cruz) e a saúda os fiéis com as palavras do ritual. Após a Saudação há o Ato Penitencial, isto é, o momento em que todos pedem perdão a Deus pelos seus pecados, inclusive o presidente da celebração, o qual no final da suplica coletiva dá a absolvição geral (essa absolvição não se confunde com o Sacramento da Penitência/Confissão, ela apenas torna o fiel apto para comungar naquela missa desde que não tenha cometido pecado grave), segue o Hino de louvor ("canto do glória") que louva o Pai, pelo Filho, no Espírito Santo, é um desdobramento do Ato Penitencial. Marcando o final dos Ritos Inicias há a Oração do dia (ou oração coleta), quando o presidente da celebração reza uma oração prevista para aquela celebração (existe uma oração específica para cada dia da semana e/ou situação), os fiéis acompanham em silêncio (por vezes fazendo mentalmente seus próprios pedidos) e aclamam dizendo "amém".

- Rito da palavra - momento de evangelização dos fiéis através da escuta das leituras e da explicação feita pelo presidente da celebração. O conjunto de leituras obedece ao mesmo cronograma da Oração do Dia, porém podem ser alterados com a autorização do presidente da celebração, exceto nas solenidades litúrgica como natal e páscoa. Os fiéis permanecem sentados, exceto quando se proclama o evangelho. Antes, porém, das leituras é comum o "comentarista" fazer uma breve exortação sobre os textos que serão proclamados; em alguns casos há uma procissão com a Bíblia.[86] Três leituras compreendem esse momento: a primeira, geralmente retirada do Antigo Testamento (durante o período da Páscoa ela é retirada do livro dos Atos dos Apóstolos); em seguida entoa-se um salmo e segue a leitura de um segundo trecho bíblico, agora do Novo Testamento; o último trecho a ser lido é retirado de um dos evangelhos[87], antes dele ser proclamado há uma aclamação (um canto de exaltação ao "Cristo-Palavra") às vezes é acompanhada de uma pequena procissão do altar até o ambão, geralmente quando há um diácono presente. Após as leituras o padre faz a Homilia, popularmente conhecida como "sermão", momento em que o presidente da celebração explica as leituras de acordo com a realidade do grupo e apresenta algumas diretrizes para que os fiéis vivam as palavras sagradas que ouviram. Por fim, todos em pé,

[86] O Missal Romano não prevê a procissão da Bíblia, apenas do evangeliário (que é conduzido pelo diácono do altar para o ambão na hora de ser lido). No Brasil, desenvolveu-se essa procissão numa tentativa de valorizar o uso da Bíblia, antes eram feitas apenas em setembro (mês dedicado ao livro sagrado), agora se popularizou e ela está presente em diversas celebrações.

[87] Os evangelhos são textos bíblicos que se ocupam exclusivamente em narrar as ações de discursos de Jesus, são eles: Mateus, Marcos, Lucas e João.

professam a fé católica rezando a oração “Creio” e, em seguida, uma pessoa em nome da assembléia apresenta alguns pedidos a Deus. Com exceção do evangelho e da homilia, todas as demais leituras e orações são feitas por leigos.

- 2ª parte – Liturgia Eucarística (ou mesa da Eucaristia): tendo os fiéis pedidos perdão pelos seus pecados, ouvido as leituras e proclamado sua fé, estão aptos para participar do “banquete da vida”, isso é, de comungarem o pão e o vinho transubstanciados em corpo e sangue de Cristo. A Liturgia Eucarística subdivide-se em Rito da Eucaristia e Rito da Comunhão.
  - O Rito da eucaristia tem início com a procissão de apresentação das oferendas, quando os fiéis levam até o altar o pão e o vinho que serão transubstanciados no corpo e no sangue de Jesus, também podem ser ofertados alguns símbolos que reforcem o tema da missa do dia. O presidente da celebração recebe todos os elementos, deposita o pão e o vinho sobre o altar e os demais símbolos numa credência. Enquanto isso, todos permanecem sentados cantando. O rito se completa com a Oração Eucarística a qual reúne um conjunto de orações e aclamações que conduzem a consagração (transformação do pão e do vinho em corpo e sangue de Cristo), a assembléia acompanha recitando as respostas previstas no ritual e ajoelhando-se quando se narra as palavras de Jesus na última ceia.
  - Rito da comunhão: Terminada a Oração Eucarística os fiéis são preparados para a antropofagia sagrada. Ainda em pé, todos rezam a oração do Pai Nosso seguido de algumas aclamações próprias; em seguida, se cumprimentam e desejam a paz em nome de Cristo (os cumprimentos podem ser suprimidos ou deslocados para o início ou final da celebração). Por fim, em procissão os fiéis se dirigem até o presbitério aonde recebe das mãos do ministro a eucaristia, ingere-a, retorna para seu lugar e reza em silêncio.

Finalizando a missa há os Ritos finais, quando são apresentados os avisos à comunidade, feita as homenagens (a uma pessoa ou santo), a benção final e a despedida. O presidente deixa o presbitério dirigindo-se para porta de entrada (onde cumprimenta o povo) ou segue diretamente para a sacristia. Todos se retiram durante o canto final.

As liturgias *inculturadas*, portanto, vão utilizar essa estrutura do ritual latino para incorporar os símbolos considerados da “cultura popular”, “indígena” ou “negra”. Passaremos a analisar as missas afro-brasileiras.

2.3 RITO DAS MISSAS "INCULTURADAS" AFRO-BRASILEIRAS: SURGIMENTO E SEUS AGENTES

Conforme já apontamos acima, a partir do Concílio Vaticano II e com base nas Conferências Episcopais Latino-Americanas, houve uma preocupação da Igreja Católica, especialmente no Brasil, em "traduzir" para uma linguagem mais simples a sua liturgia e seus dogmas, a fim de alcançar um número maior de fiéis. Mesmo porque nesse período (década de 1960 e seguintes) a Igreja observa o crescimento acelerado das igrejas evangélicas. Dessa maneira, apresentar um ritual mais condizente com a realidade brasileira foi um desafio da CNBB, o que culminou com a elaboração de "versões populares" dos documentos oficiais e de alguns livros litúrgicos.[88] Duas celebrações estruturantes surgiram nesse contexto: a Missa da Terra-sem-males (em 1978) e a Missa dos Quilombos (em 1981), a primeira voltada para a população indígena e a segunda para os negros. Foi a partir dessas celebrações que se acentuou o debate interno sobre o tema da "inculturação", isto é, de uma nova estratégia de evangelização que levasse em conta uma reformulação (ao menos superficial) dos ritos católicos.

Percebemos que do ponto de vista do ritual essas celebrações se espelharam seguindo a mesma lógica: as alterações só ocorrem na Liturgia da Palavra, na Apresentação das Oferendas e nos Ritos Finais, ou seja, apenas nos elementos móveis sem alteração da estrutura do rito. Além disso, tal como expomos a seguir, uma dificuldade enfrentada pelos "agentes inculturadores" estava na escolha dos símbolos que poderiam figurar na cerimônia católica.

No final da década de 1970 a Igreja Católica no Brasil, inspirada pela Teologia da Libertação esteve totalmente engajada na luta política e, alguns setores tidos como progressistas, assumiram como sendo preocupações da Igreja as reivindicações dos grupos populares, ou seja, defendiam as "causas dos indígenas", sem-terras, menores abandonados etc.

No bojo dessas disputas políticas foram organizadas inúmeras manifestações e o ápice se deu com a realização da "missa da Terra-sem-males", presidida por dom Pedro Casaldáglia, bispo de são Felix do Araguaia.

---

[88]O Ofício Divino das Comunidades é um exemplo desse processo, pois esse livro é uma "adaptação" da Liturgia das Horas.

Essa celebração ocorreu em 1978, na cidade de Goiânia, no momento em que se comemorava 350 anos do martírio de três missionários jesuítas na região do Rio da Prata[89]. Para dom Pedro Casaldáglia "se é justo celebrar o martírio de alguns missionários, é mais do que justo celebrar o martírio de muitos indígenas" (Documentário Missa dos Quilombos – TV Senado). Naquele momento a celebração da missa foi uma expressão, segundo seus organizadores, "de que a Igreja estava em favor dos indígenas e disposta a reparar os males causados direta ou indiretamente pelas missões católicas". (Ibidem)

Foi escolhido esse tema para missa porque se buscava, na história do próprio "povo indígena", metáforas que pudessem ser facilmente compreendidas por eles; há entre os guaranis o "Mito da Terra-sem-males" (CLASTRES, 1978), que foi relido pela Igreja como a libertação do povo hebreu do cativeiro no Egito.

A ala "progressista" da Igreja gostou da celebração, inclusive foi incentivado pelo secretário da CNBB dom Helder Câmara o qual, em 1980, propôs a dom Pedro Casaldáglia a realização da de uma missa voltada para a população negra (batizada de "missa dos quilombos"). Dom Pedro conta que ficou bastante entusiasmado com a idéia e começaram os preparativos. As letras dos cantos utilizados foram compostas por dom Helder em parceria com Pedro Tierra, o cantor Milton Nascimento foi convidado para fazer a música. Dessa parceria surgiu posteriormente o LP Missa dos Quilombos, que depois foi transformado em espetáculo teatral. Essa missa era expressamente um pedido de perdão da Igreja ao povo negro, nas palavras de dom Pedro Casaldáglia, foi escolhida a realização de uma missa porque "ela é a memória perigosa e subversiva da morte de Jesus, então celebrar a missa com um referencial indígena ou um referencial negro é também celebrar, com a memória de Cristo morto e ressuscitado, a memória do povo indígena e do povo negro morto e ressuscitado". Cida Godoy lembra que padre Toninho chamava a missa afro de "páscoa[90] do provo negro"

Essas missas tornaram-se mais frequentes após a realização da Conferência Episcopal Latino-Americana Puebla quando a Igreja na América Latina assumiu oficialmente a opção preferencial pelos pobres, considerados o rosto sofredor de Jesus Cristo e, esse pobre, foi identificado com os índios e os negros.

[89]Os missionários da Companhia de Jesus (jesuítas): Roque Gonzáles de Santa Cruz (paraguaio), Alonso Rodrigues (espanhol) e João del Castillo (espanhol) mortos em 15de novembro de 1628 na região do Rio da Prata, foram canonizados pelo papa João Paulo II em 1988. (*Breviarium Romanun*, 1996: 1440).

[90]A palavra páscoa deriva do termo passagem e, na história bíblica, refere-se a festa judaica em que se comemora a libertação do povo hebreu da escravidão do Egito. O catolicismo ao se apropriar dessa celebração deu-lhe novo significado, a interpretou como sendo a passagem da morte do pecado para vida nova a partir da ressurreição de Jesus Cristo.

Há, entre as década de 1970 e 1980, um engajamento político a Igreja Católica no Brasil, graças a influência da Teologia da Libertação o que permitiu a realização de uma série de ações pastorais que estavam preocupadas com a dimensão social das pessoas. Trazer, portanto, elemento do cotidiano dos fiéis para a liturgia, tal como apontamos acima, faz com que a dimensão política da cerimônia seja ressaltada a "memória subversiva da morte de Jesus", como afirmou dom Pedro Casaldáglia, ao mesmo tempo em que sacraliza símbolos até então considerados profanos.

No dia 20 de novembro de 1981, na praça Campos em Recife, foi celebrada a "missa dos quilombos" a qual contou com a participação de aproximadamente 8 mil pessoas (de acordo com os organizadores). Dom José Maria Pires presidiu a celebração, dom Helder Câmara fez a homilia, concelebraram Dom Pedro Casaldáglia, Dom José Lamartini (bispo auxiliar de Recife e responsável pela comissão de liturgia da CNBB) e alguns padres. A missa teve um tom político de denuncia das injustiças sofridas pela população negra, a morte de Zumbi e a escravidão no Brasil foram muitas vezes comparadas com o martírio de Cristo e o sofrimento do povo hebreu.

A passagem da missa da "Terra-sem-males", marcadamente política e nostálgica, para a missa dos quilombos e, posteriormente, a missa afro possibilita uma reelaboração na maneira de protestar baseado na festa. De acordo com o levantamento que fizemos, a partir de vários depoimentos e do documentário Missa dos Quilombos, produzida pela TV Câmara, é possível supor que as duas celebrações seguiram o mesmo padrão.

Assim narra dom José Maria Pires a primeira missa dos quilombos

> ... aí sugiu a oportunidade dessa missa. Dom Helder Câmara acolheu porque ía ser lá no Recife. Dom Lamartini era auxiliar dele... eu presidi a celebração, éramos vários bispos. Foi uma missa que não teve nada que não fosse da liturgia romana, as orações da liturgia romana, a primeira leitura foi Lamentações, o Evangelho foi das bem-aventuranças. O que houve de diferente foram as músicas. O texto foi preparado por dom Pedro Casaldáglia e aquele fulano... Pedro Tierra, e quem orquestrou foi o Milton Nascimento que levou o povo dele lá pra cantar [...] e depois as danças durante a missa, no ofertório o povo foi dançando e cantando. O que ofereceu? Cana, cuscuz, pipoca, essas coisas.[91]

Na primeira missa dos quilombos, ocorrida num espaço aberto, como é comum nas missas fora de uma igreja, o presbitério era um grande palco, onde foi colocado o altar, as cadeiras dos celebrantes e os músicos. A procissão de entrada saiu do fundo da praça num grande cortejo com a cruz na frente, imagens de santos negros, e várias pessoas representando as classes oprimidas da sociedade. Todos dançavam ao som do canto "Estamos chegando". O presidente da celebração e seus auxiliares permaneceram no presbitério. A invocação da

[91]Entrevista realizada em Brasília, 19 de outubro de 2010.

Santíssima Trindade foi feita através do canto "Em nome do Deus". No ato penitencial, enquanto todos cantavam pedindo perdão pelos pecados da escravidão, do preconceito e da discriminação do povo negro, na frente do palco um grupo encenava uma situação de exploração e violência contra os negros. Na Liturgia da Palavra, de acordo com a homilia e a fala de dom José Maria Pires a primeira leitura foi um trecho retirado do livro das Lamentações, a segunda, de Gálatas 3,20 – trecho da carta do apóstolo Paulo que trata da igualdade entre as pessoas diante de Deus: "Já não há judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem homem nem mulher, pois todos vós sois um em Cristo Jesus". O canto de aclamação do evangelho foi "Aleluia, fala Jesus palavra de Vida", e o texto lido, de acordo com o depoimento de dom Pedro Casaldáglia e dom José Maria Pires, refere-se às "bem-aventuranças", portanto, Mateus capítulo 5. Uma "Ladainha dos mártires" (elaborada especialmente para esse dia) cujo refrão dizia: "Caô — Cabê em si — loba (sic) / Todos os santos nos vão ajudar!", substitui a oração dos fiéis.

Iniciando a Liturgia eucarística, várias pessoas negras entraram em procissão trazendo comidas (cana, café, frutas) e outros produtos do cotidiano (algodão, atabaques, etc.) ao som do Canto: "Trazemos nos olhos". A partir desse momento a celebração transcorreu de acordo com o ritual latino, sem alterações. No momento de ação de graças, entrou a imagem de Nossa Senhora Aparecida seguido da "Louvação Mariama" feita por dom Helder. A celebração terminou com o canto "Oniy Saruê" (sic).

Ficou evidente que a "missa dos quilombos" foi um grande protesto em favor do povo negro. Desde a escolha da data (350 anos da morte de Zumbi), passando pelo local escolhido (espaço onde foi exposta a cabeça do líder do Quilombo de Palmares), as alterações na missa materializavam a "sede de justiça de uma parcela da população que fora relegada a ocupar as posições subalternas da sociedade brasileira", no discurso de dom Helder Câmara.

Dom José Maria Pires, afirmou que naquele

> momento [final dos anos1970] havia toda aquela discussão de Igreja como povo [...] foi logo depois do Concílio [Vaticano II] e então, porque no Concílio [Vaticano II] o grande documento falava da Igreja Povo de Deus[92]. E pra gente povo de Deus são os pobres, povo de Deus são os negros que estão nas favelas. Então uma ocasião como aquela [comemoração da morte de Zumbi] de a gente reafirmar o tema do Concílio [Vaticano II].

Tantos os símbolos presentes na "missa dos quilombos", quanto as músicas e as coreografias foram inspiradas nas religiões afro-brasileiras, isso ocorreu porque os organizadores acreditavam que os terreiros eram o *lócus* do *ethos* da população negra. Nesse

[92]Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (sobre a Igreja).

momento essa escolha não foi um grande problema porque não se tinha clareza do que era a "identidade negra", tal discussão ocorreu com maior propriedade com os APNs, durante os preparativos para a CF 1988 e na organização da Pastoral Afro.

São, portanto, três os elementos principais que marcaram as músicas da missa dos quilombos: a) denúncia do "sofrimento do povo negro"; b) utilização de termos retirados do universo religioso das religiões afro-brasileiras e, c) ênfase na dimensão festiva da cultura afro-brasileira.

O canto de entrada "Estamos chegando", de acordo com Pedro Tierra (um dos compositores), expressa a "revolta" da população afro-brasileira que, "cansada de sofrer, se levanta para lutar apoiada na fé cristã [...] o refrão 'a de ó', revela esse grito de dor e esperança" (Documentário Missa dos Quilombos – TV Senado).

A de ó (Estamos chegamos) [93]

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 dançar.
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.

Refrão: **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.

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 seu nome chegamos, viemos clamar.
Estamos chegando do chão dos Palmares, estamos chegando do som dos tambores, dos Novos Palmares nós somos, viemos lutar.

[93]Todas as músicas da Missa dos Quilombos foram compostas por dom Pedro Casaldáglia e Pedro Tierra, a melodia é de autoria de Milton Nascimento. Para a grafia das músicas seguimos o encarte do LP "Missa dos Quilombos". Os grifos são nossos.

Entendo que essa música revela também uma crítica à própria Igreja Católica que marcou os negros com “Cruz dos Engenhos” fazendo o povo “sangrar a cruz do Batismo”. Chama à atenção os versos “Estamos chegando dos pretos rosários, estamos chegando dos nossos terreiros, dos santos malditos nós somos, viemos dançar”, onde há uma clara referência ao catolicismo negro (“pretos rosários”) e as religiões afro-brasileiras (“nossos terreiros”) marcando relação direta entre esses dois universos religiosos, pois a expressão “santos malditos” tanto pode estar relacionada aos santos negros (da cosmologia católica) como podem ser as divindades do panteão das religiões afro-brasileiras (pois a expressão “santo” é utilizada como um sinônimo para “orixá”) (BASTIDE, 2001); além disso, é ressaltado a festa com expressão própria dos negro, a partir dos “rosários”, dos “terreiros” e dos “santos”, o negros vêem “dançar”.

A utilização nas músicas de palavras de origem africana a partir desse momento será constante nas liturgias *inculturadas*, às vezes o sentido empregado pelos agentes não corresponde exatamente com aquele atribuído pelas religiões afro-brasileiras, o mesmo ocorrerá na ornamentação das igrejas, isso acontece, de acordo com minha observação em campo, porque nem todos os agentes produtores dessas celebrações conhecem profundamente as religiões afro-brasileiras. Cida Godoy, por exemplo, diz que tudo o que sabe sobre os símbolos africanos aprendeu na pastoral; quando perguntei sobre a relação de alguns símbolos com as religiões afro-brasileiras ela se mostrou espantada, porque nunca havia percebido essas relações. Nesse sentido o canto de invocação da Santíssima Trindade a expressão “Oió” é tida como uma variável das palavras “Obatalá” e “Olorum”, como se as três significassem a mesma coisa e fosse uma tradução para “Javé”; enquanto que nas religiões afro-brasileiras Obatalá e Olorum não divindades diferentes (VERGER, 2000[1957]), e Oió refere-se a uma cidade na Nigéria.

Invocação da Santíssima Trindade

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 faz 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 Xangó,
o Quilombo-Páscoa que 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!

Essas referências, como dissemos, estarão presentes em todas as músicas. Não apenas nomes das divindades, mas também expressões. Muitas vezes a compreensão dos termos só é possível quando se ouve a músicas, como na Ladainha a expressão "Caô — Cabê em si — loba" presente na Ladainha é uma transcrição para uma das saudações ao orixá Xangô: "*Kawó-Kabiesilé*" (BASTIDE, 2001), que numa tradução aproximada significa "Venham ver o Rei".[94]

> **Ladainha** [trecho]
>
> [...] Porque está na hora pedimos o auxilio 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:
> Caô — Cabê em si — loba (sic)
> Todos os santos nos vão ajudar!

Já a Louvação Mariama[95], "*Iya, Iya, ô*", diretamente nos remete para o sentido da palavra mãe; porém sonoramente temos a palavra *iawô* que significa "esposa do orixá", e designa o adepto do candomblé até o sétimo ano de iniciação. Maria, na teologia católica, é considerada a grande mãe (mãe de Deus e dos homens) e também a "esposa do Espírito Santo" (segunda pessoa da Santíssima Trindade), pois foi ele quem a fecundou para que ela gerasse Jesus. Em paralelo com as religiões afro-brasileiras vemos Maria ocupar uma posição ambígua: mãe e esposa do "santo", pois na cosmologia católica ela é esposa do Deus-espírito e mãe do "Deus-filho", já no universo afro-brasileiro ela torna-se filha e esposa do orixá.

> — Mariama lya, lya, ô,(sic) 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 mulher.
> Pobre do Presépio, Forte do Calvário,
> Sarava da Páscoa de Ressurreição,
> Roseira e corrente do nosso Rosário,
> Fiel Companheira da Libertação. [...]

O canto final da missa dos quilombos é um canto ao orixá Oxalá, sincretizada com Jesus (BASTIDE,1989), o qual não foi traduzido para o português quando cantado na missa.

---

[94]AYOH'OMIDIRE, F. *Àkógbádùn*: *ABC da língua, cultura e civilização iorubanas*. 1ª. ed. Salvador/BA: EDUFBA, 2004.

[95] Neologismo criado a partir das palavras Maria e ama. Ouvi várias interpretações para essa palavra, a maioria delas me levou a entender que Maria é a grande ama (mãe e cuidadora) do povo sofrido.

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

Considerando, além das letras, a sonoridade das músicas é possível perceber uma relação clara com o xire,[96] que se inicia com o toque para Exu e termina com Oxalá.

Porém, essas relações com a religiões afro-brasileiras foram minimizadas frente a conotação política que o evento recebeu na época. O grande número de pessoas presente, e o sucesso das músicas (Milton Nascimento gravou um LP), não limitaram as criticas a cerimônia. Mesmo pensadores progressistas viram esse gesto com ressalva, por exemplo, Eduardo Hoornaert (1978, p. 12) em artigo publicado na Revista Eclesiástica perguntava se esse gesto não era mais uma tentativa da Igreja Católica de dominar as camadas populares, afinal "essa missa dos quilombos certamente não brotou das bases negras do povo, nem das práticas eclesiais das comunidades de base, mas sim da sensibilidade de alguns intelectuais".

O critico justificou-se apontando três falhas essenciais: primeiro, a realidade dos quilombos aponta para o presente e futuro e não apenas para o passado, pois eles ainda existem; segundo, que a presença da religião católica nas periferias das grandes cidades é mínima se comparada a quantidade de igrejas evangélicas e terreiros, assim, entre aqueles que se dizem cristãos a religião de base é africana; por fim, a insensibilidade dos agentes de pastoral diante da dimensão cultural: são capazes de perceber e empreender lutas para melhorias econômicas, sociais e políticas, mas

> esquecem que cada símbolo, cada discurso, cada expressão cultural é uma arma cultural, a favor ou contra o povo. [...] até hoje só temos tipologias acerca da assim chamada 'religiosidades populares' mas falta-nos um mergulho mais profundo e mais 'compreensivo'. (HOORNERT, 1978, p. 13)

Nos setores conservadores da sociedade e da própria Igreja, de acordo com dom Pedro Casaldáglia, foi deturpado o sentido da celebração associando-a ao comunismo: o símbolo da missa foi modificado, fazendo com que a cruz que era carregada fosse transformada em um machado e uma foice.

Dom José Maria Pires, sem nomear os opositores, afirma que "eles acharam que aquilo era um negócio que não tinha cabimento [...] tinham preparado um cartaz contra missa.

[96] Nome com que é designada a cerimônia religiosa pública no candomblé.

Porque o nosso cartaz era uma mão preta (sic) segurando uma cruz. Então o que fizeram: um semicírculo em torno da cruz, virou uma foice com um martelo e espalharam por toda a parte”

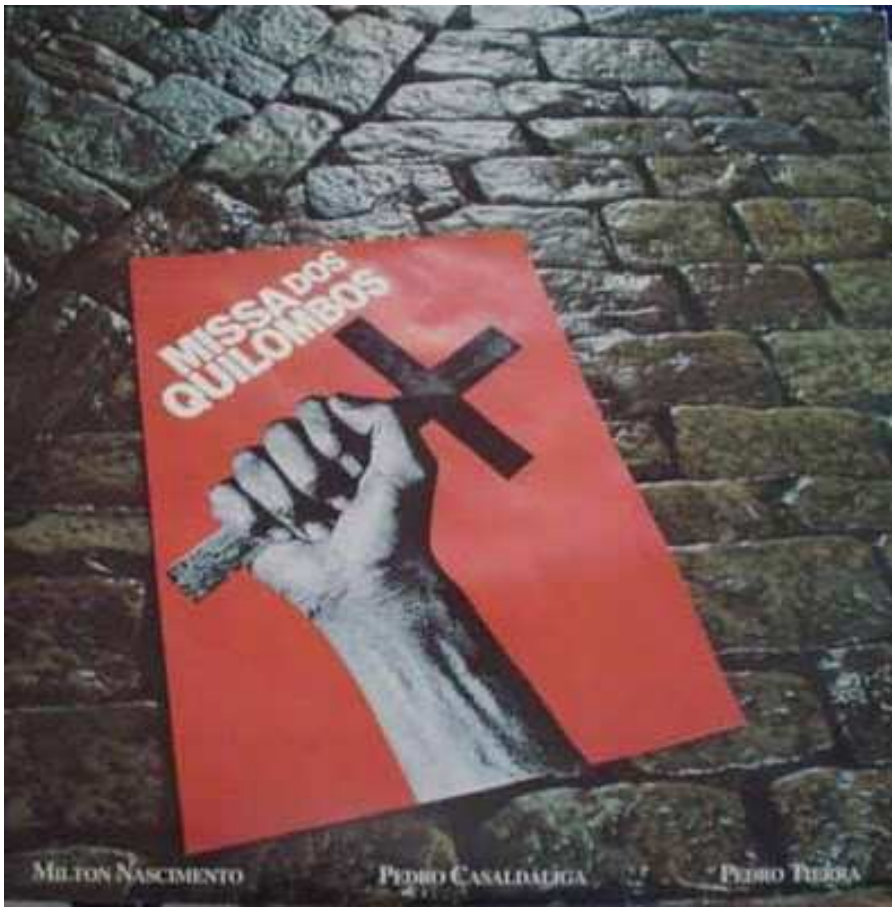


Foto 7 - Capa do LP “Missa dos Quilombos” de Milton Nascimento - inspirado no cartaz da missa[97]

Observando o cartaz à luz das religiões afro-brasileiras é possível perceber uma referência ao orixá Exu, o qual está associado a comunicação e a fertilidade, de acordo com Pierre Verger (2000 [1957]:119) “Exu é o mensageiro dos outros orixás e nada se pode fazer sem ele. É o guardião dos templos, das casas e das cidades”. Dessa forma, a rua, no segundo plano, e a cruz remetem aos domínios desse deus: a encruzilhada, o lugar de passagem e encontro dos caminhos. A mão que segura a cruz lembra uma figa ou, ainda, a cruz pode, estruturalmente, ser estar no lugar do ôgo,[98] pois assim como Exu possui o poder de fecundar a terra, muitos teólogos, como Santo Tomás de Aquino, associam a cruz a “árvore da vida”,

[97] Imagem disponível em: http://djzepedro.blogspot.com/2007/02/frica-suas-cores-e-sons.html Acesso em 27 maio de 2010.
[98]Ferramenta que Exu traz na mão. Possui um formato fálico e representa o poder da fertilização. (Gonçalves da Silva, 1996)

ou seja, o sangue de Jesus derramado sobre a cruz serviu para purificar a humanidade de seus pecados e fecundar a terra para uma vida nova.

Todo esse material formou um dossiê que fora encaminhado à CNBB e à Santa Sé. Imediatamente a Sagrada Congregação para o Rito enviou uma carta cobrando explicações e alertando para os perigos desse tipo de celebração. Dom Ivo Lochaider, então presidente da CNBB, encaminhou a carta para a Comissão de Liturgia que era presidida por um dos co-celebrantes da missa, dom José Lamartine, que reuniu sua equipe e elaborou um relatório substanciado sobre a celebração, expondo claramente que os elementos utilizados estavam em acordo com as orientações do Magistério. Porém, de acordo com o depoimento de dom Pedro Casaldáglia, a resposta da Sagrada Congregação foi curta e direta: "A CNBB não entendeu o desejo da Santa Sé: a missa dos quilombos e suas correlatas não devem acontecer" (DOUBLIN, 2006). Dom José Maria Pires afirma que a partir dessa data não foram realizadas mais nenhuma celebração *inculturada*, somente a partir da CF de 1988, ela voltou embora sob muitas críticas.

Portanto, se nesse primeiro momento a "missa negra" incomodou pelo seu caráter político hoje ela causa indignação pela presença dos símbolos considerados da "cultura negra". As críticas a esse tipo de celebração partem não apenas de setores da própria Igreja como também de alguns membros das religiões afro-brasileiras. Apesar disso, os agentes da Pastoral Afro seguem realizando as cerimônias *inculturadas* aumentando, atualmente, o número de simpatizantes.

Analisaremos, a seguir, mais demoradamente a constituição da *missa afro*.

* * *

Conforme dissemos acima, o aval para a realização das missas afro foi concedido após a Conferência Episcopal da América Latina, realizada em Santo Domingo (República Dominicana) em 1992, convocada por João Paulo II a conferência tratou especialmente da dimensão cultural latino-americana. Seu documento final elegeu a *inculturação* da fé e do evangelho como prioridade para a evangelização católica, nesse sentido a liturgia deveria se expressar através dos elementos da cultura local.

Nesse sentido, dom José Maria Pires, que esteve presente nessa conferência, narra como o tema foi definido

> O tema era cultura... aí houve uma intervenção logo no começo [das discussões]: 'Olha nós estamos estranhando esse tema, nós não estamos acostumados com a coisa pronta não, nós recebemos só o tema e começamos a refletir sobre esse tema [...] aí eu proponho que a gente siga como nas outras conferências de Puebla e Medelín'. Veio uma turma grande de Roma, a turma não gostou, mas teve de colocar em votação. Na votação foi quase por unanimidade pedindo para voltar o sistema antigo. Então a gente foi começar a discussão, não sobre cultura, mas sobre culturas. Olha, aqui na América Latina tem culturas: tem a cultura afro, a cultura indígena e tem a cultura popular [...] Então falou-se no documento de inculturação da fé, inculturação do evangelho [...] Depois que a Santa Sé aprovou fizeram entrevista comigo, eu disse: Esse documento que a Santa Sé aprovou vai muito além da missa dos quilombos... esse documento quer dizer que eu tenho que expressar a minha fé de acordo com a minha cultura.

Com a criação da Pastoral Afro, que de certa forma substituiu os APNs no interior da Igreja Católica, as ações dos agentes passaram a obedecer a orientações gerais determinada pelo grupo dirigente instalado na sede da CNBB em Brasília, isso significa que também as liturgias *inculturadas* começaram a ser celebradas a partir de um esquema comum, para tanto, foram realizados encontros de formações para "padronizar" a missa afro. Antes, porém, José Geraldo Rocha comenta que, no princípio, essas celebrações eram restritas ao grupo dos APNS:

> Como nós ficávamos dois, três dias refletindo e estudando sobre as nossas coisas sentimos, também, a necessidade de celebrar do nosso jeito. Então, começamos as experiências com as missas afro, mas era uma coisa fechada. [...] O problema é que, às vezes, no encontro tinha cem pessoas e na celebração quinhentas [...] a coisa começou a se espalhar e muita gente não entendia os significados daquilo, achava bonito e pronto.[99]

De fato, nesse período já havia experiências da "missa negra", como era conhecida, nas várias cidades onde atuavam os APNs. O roteiro da missa afro acompanhou o modelo da "missa dos quilombos" alterando apenas alguns poucos elementos, mas conservando a estrutura. Padre Jurandyr afirmou que "antes não tinha roteiro, a gente ia criando de acordo com a nossa cabeça, pegamos várias coisas do candomblé, aos poucos fomos separamos até chegar ao que temos hoje, foram várias as dificuldades, porque ninguém sabia direito o que esta acontecendo... as coisas foram amadurecendo." .

Caetana Damasceno ao acompanhar os encontros de religiosos negros, ocorridos no Rio de Janeiro em 1986, analisou alguns conflitos enfrentados pelos religiosos que propunham um "enegrecimento" da Igreja e, por extensão, da liturgia católica.

> A expressão dessa disputa no território do sagrado católico passa pela dinâmica da tensão entre a universalidade e a particularidade da "Igreja". Dito de outra forma, expressar a dualidade negro x branco exige um constante confrontar-se com um a "Igreja" que se pensa universal e particular, que quer conciliar a diversidade dentro da unidade. (1989, p. 6)

[99] Conversa em Curitiba, 11 de julho de 2011.

Nesse contexto, a autora observa que há três níveis de discursos por meio dos quais os religiosos tentaram incluir suas interpretações sobre as relações raciais na sociedade e na estrutura eclesial: primeiro, a denúncia da discriminação e desigualdades raciais a partir da tomada de consciência da opressão; segundo, o resgate da identidade do negro; e, terceiro, a concepção dualista das relações sociais. Essas tensões foram expressas nas cerimônias litúrgicas realizadas nos encontros, nos quais a adoção dos símbolos do candomblé é evidente, e revela faces intra e extra-eclesia. Internamente o conflito com o arcebispo do Rio de Janeiro foi amenizado quando os organizadores optaram por não realizarem, durante os encontros, missas *inculturadas*, mas uma celebração penitencial sem comunhão eucarística. Externamente o grupo precisou negociar com o movimento negro e com as religiões afro-brasileiras a utilização dos símbolos de africanidade.

De acordo com o diácono Marcelo B. Santos atualmente as missas *inculturadas* em estilo afro-brasileiro só utilizam símbolos que tenham uma "conotação cultural universal", por isso, foram abolidas das celebrações, em Salvador, o uso da pipoca, o altar no chão, o toque dos orixás. Nesse sentido algumas expressões retiradas do universo religioso afro-brasileiro forma revestidas de um sentido cristão. O mesmo diácono prossegue: "Olorum faz referência a Deus, é o inacessível, Deus... tudo isso dentro de uma perspectiva cultural e religioso também, porque as religiões de matrizes africanas chamam deus de Olorum. Oxalá é Jesus Cristo. Oxalá também tem outro sentido, de 'queira deus', uma expressão [...] o axé, que a gente tem como uma força vital."

Percebe-se nessa fala, o sentido ambíguo dado a alguns termos: Olorum e Oxalá estão diretamente relacionados a Deus Pai e a Jesus Cristo, respectivamente, porém, não se evoca aqui um paralelismo como o deuses do panteão africano, mas utiliza-o como uma "versão" africana do deus católico. Dessa forma, "axé", passa a ser empregada também como um substitutivo para a palavra "amém" ou "assim seja"; embora, em alguns casos, como veremos mais adiante, esses significados atribuídos pelos agentes católicos são ressignificados no contexto em que são empregadas as palavras, deixando transparecer a ambiguidade do rito *inculturado* afro-brasileiro.

Para Maria Candida falta formação para algumas pessoas que preparam a missa afro, pois "eles acabam colocando os símbolos aleatoriamente, criando vários problemas". Padre Enes disse haver, por parte da coordenação nacional da Pastoral Afro, uma recomendação para que não sejam realizadas missas *inculturadas* onde não há um grupo de pastoral. Essas medidas foram tomadas após ser constatada, por parte da coordenação, uma série de "exageros". Muitas paróquias passaram a realizar as *missas afro* sem seguir as orientações

propostas pela Pastoral Afro e, de acordo com padre Ari Antônio dos Reis, sem nenhum conhecimento tanto litúrgico quanto da cultura afro-brasileira. Dessa forma, as críticas aumentaram a tal ponto de o papa Bento XVI, advertir os bispos brasileiros sobre os "perigos" de uma "falsa inculturação"[100]: "[...] quantos, em nome da inculturação, decaem no sincretismo introduzindo ritos tomados de outras religiões ou particularismos culturais na celebração da Santa Missa [...] Mas o culto não pode nascer da nossa fantasia; seria um grito na escuridão ou uma simples auto-afirmação." Adverte o pontífice católico.

Padre Ari Antonio Reis informou que "a participação das pessoas nas formações é muito baixa... a maioria não quer saber de formação, de ouvir... a gente está repensando isso." E prossegue.

> Fui convidado para dar uma formação sobre a liturgia inculturada. Na missa afro tinha mais de quinhentas pessoas... tudo muito bonito, dança, comida. Terminada a missa o povo foi embora, nem o pessoal da paróquia ficou [...] só ficou uma meia dúzia de "gato pingado" de outra cidade.

Frente a esses problemas perguntei aos assessores nacionais da Pastoral Afro por que não estabelecer um rito para as celebrações *inculturadas* tal como ocorreu no Congo? Foram unânimes em admitir que isso seria prejudicial para o grupo. Padre Jurandyr Azevedo disse que "esse debate não existe mais, houve no começo, mas agora não tem mais. Um ritual afro-brasileiro engessaria as celebrações e não é isso o que queremos". Embora a cúpula Pastoral Afro não trabalhe mais com a hipótese de um rito próprio a ideia agrada muitos membros da pastoral, os quais consideram que muitos problemas seriam resolvidos, principalmente a acusação de que eles fazem "macumba" na igreja. Padre Ari diz que não há necessidade de um rito afro-brasileiro, apenas de um roteiro indicando o que pode ser modificado na missa latina, segundo ele "devemos trabalhar com o significado das ações litúrgicas colocando os símbolos da cultura africana que tenham o mesmo sentido", por isso ele reforça que a *inculturação* deve acontecer a Liturgia da Palavra, na Procissão das Oferendas e nos Ritos finais, todo o restante da celebração deve permanecer inalterado. Notei que enquanto essa polêmica não se resolve as celebrações acontece uma espelhando a outra

Além da igreja Nossa Senhora do Rosário, na capital baiana, apenas cinco paróquias (num total de 156) realizam a celebração *inculturada*. Na catedral nunca houve esse tipo de liturgia e o arcebispo, dom Geraldo Agnelo Cardeal Magela, nunca presidiu uma celebração

---

[100] Discurso do papa BentoXVI aos prelados da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (região Norte 2- Pará e Amapá) em visita «ad limina apostolorum», 15 de abril de 2010. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20100415_ad-limina-brasile_po.html. Acesso em 28 de junho de 2010.

inculturada; dom Josafá Menezes afirmou que "o cardeal [Geraldo Magela] apóia o movimento, mas pessoalmente não tem o perfil para presidir essas celebrações". Na Irmandade do Rosário a missa acontece todas as terças-feiras.

É curiosa a situação de Salvador, onde 80% da população é negra e apenas cinco paróquias têm a missa afro, nem mesmo as músicas nas missas dominicais são percutidas ao som dos atabaques, de acordo com o diácono Marcelo Santos. Mesmo na Irmandade, durante o tríduo da festa de Santa Bárbara, em 2009, os cantos eram executados ao som de violão, somente no dia da padroeira houve a presença dos atabaques.

Em São Paulo, o padre Toninho, inaugurou esse tipo de celebração na Igreja Nossa Senhora Achiropita, no bairro Bela Vista (Bixiga), após as experiências realizadas na Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, onde foi diretor. A primeira cerimônia foi realizada no salão paroquial, houve muitos protestos, inclusive algumas pessoas da comunidade foram até o arcebispo, na época dom Paulo Evaristo Cardeal Arns, para pedir a transferência do pároco. O pedido não foi aceito e a iniciativa de padre Toninho foi incentivada, fazendo com que ela crescesse. Em 2008, a Pastoral Afro nessa paróquia comemorou vinte anos de existência, realizando além das celebrações *inculturadas* (missas, casamentos e batismos), cursos de capacitação. Ela também se tornou uma espécie de laboratório para outros grupos, inclusive vários de seus membros atualmente não moram próximo a igreja, mas em outros bairros.

A coordenação arquidiocesana paulista da pastoral afro não soube informar exatamente em quantas paróquias há grupos organizados da pastoral, de memória, irmã Lindaura enumerou seis (de 261), porém, ela acredita que muitas igrejas realizam as *missas afro* mesmo não tendo um grupo organizado.[101]

Na igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, no Largo do Paissandu em São Paulo, embora seus membros afirmem que as *missas afro* ocorram rotineiramente, durante o ano de 2009 foram apenas duas: uma no dia 13 de maio e outra em 19 de novembro. Notei que, após o início dessa pesquisa, e dada a minha presença constante naquela igreja, houve um aumento no número dessas cerimônias, em 2010 houve cinco e, de acordo com o Jean Batista Nascimento, as celebrações afro serão realizadas a cada dois meses. Há certa ambigüidade nessa igreja: parte dos membros, inclusive o capelão, não concorda com a

[101]Como já apontamos ao longo do trabalho na década de 1990 muitas paróquias passaram a realizar missas afro em torno do dia 20 de novembro. Os grupos de Pastoral Afro percorriam as várias igrejas organizando as celebrações, padre Enes disse que o objetivo era expandir os grupos da pastoral, o que não aconteceu na maioria dos casos. Meu primeiro contato com uma celebração *inculturada*, por exemplo, ocorreu em 1995 na cidade de Boituva, distante 116km da capital paulista.

realização da missa, se assumem como negros católicos que herdaram uma igreja e irmandade construída por escravos (em 2011 a irmandade completou 300 anos de fundação), por isso defendem o catolicismo tradicional. Isso é percebido nas celebrações acompanhadas ao som de órgão eletrônico ou piano. Por outro lado, há um grupo interessado em fazer deste espaço um símbolo de resistência da raça negra e um ponto de irradiação cultural. Tal proposta, elaborada pelos APNs, começou a ser posta em prática na década de 1980 e se intensificou quando alguns irmãos começaram a fazer parte da Pastoral Afro e com o apoio da Igreja de Santa Ifigênia. Porém, os vários conflitos internos fizeram com que esse objetivo fosse adiado.

Tendo a frente um padre sacramentino, a igreja tricentenária de Santa Ifigênia, que já foi catedral provisória de São Paulo, experimenta um momento de "enegrecimento" de suas celebrações. "O pároco é negro e muito simpático com as causas da Pastoral Afro, portanto, sempre que é possível realiza uma missa afro [organizada pela equipe da Igreja N. Senhora Achiropita]", lembra o padre Enes.

Todas as missas, tanto em São Paulo quanto em Salvador seguem o mesmo padrão: o colorido e exuberante na ornamentação do espaço tornaram-se sinônimo de "cultura negra". Percebi isso ao acompanhar as reuniões de preparação das missas "afros" e a ornamentação do espaço. Nem todos os integrantes da Pastoral Afro conhecem os significados atribuídos às cores, gestos e demais símbolos usados na celebração, contentam-se em responder "isso é afro" ou "na África é assim". Na Igreja do Rosário em são Paulo, Sebastiana José Raimundo (Tati) e Jean Batista Nascimento disseram que nenhum dos símbolos utilizados é escolhido aleatoriamente, todavia quando fui indagando o significado de alguns símbolos que eu percebia certa relação com as religiões afro-brasileiras eles demonstraram surpresa, Jean[102] chegou a dizer "você fique à vontade pra dizer o que quiser, tudo o que você está vendo aí é isso mesmo". Tati, porém afirmou que não segue "orientação nenhuma, vou pondo as coisas da minha cabeça, quando vejo está lá. E fica bonito".

Pai Francisco d'Oxum acredita que os organizadores da missa são "guiados" na escolha dos símbolos religiosos presentes na missa, porém ressaltou que nunca deu nenhuma orientação. Padre Gabriel dos Santos Filho, ao se referir as missas afro da Igreja do Rosário, em Salvador, afirma que não nunca sugeriu nada: "tudo sai da cabeça deles, é o jeito deles rezarem [...] é claro que você pode ver alguma semelhança com o candomblé, porque lá tem pessoas que são de candomblé, mas a missa é católica, só que a cultura negra é uma só". De

[102] Entrevista realizada em São Paulo, 27 de abril de 2010.

maneira semelhante argumenta padre Enes; todavia padre Jurandyr Azevedo reconhece que "nas primeiras celebrações [*inculturadas*] tudo foi retirado do candomblé e, aos poucos, fomos separando as coisas". Padres africanos, como Fidele Katsan reconhece que muitos símbolos relacionados com a cultura negra, no Brasil, têm relação com o candomblé; ele defende que deve haver uma separação total, por exemplo, "o atabaque faz parte da cultura africana, porque ele é um meio de comunicação [...] mas os toques são específicos, não precisa pegar os toques do candomblé (ijexa, por exemplo), pode criar novos toques, como aconteceu no Congo [Republica Democrática]."

No geral, o que a etnografia revelou é que alguns símbolos "africanos" utilizados nas liturgias *inculturadas* (especialmente nas missas afro) são escolhidos deliberadamente pelos agentes produtores das celebrações, aquém das orientações da coordenação nacional, de acordo com as compreensões particulares do que seja a cultura negra. Em outras palavras, constatamos que muitas pessoas escolhem os elementos de africanidade a partir daquilo que viu ou ouviu falar sobre a África.

Os símbolos considerados da cultura negra são recorrentes: atabaques, panos coloridos, os alimentos e produtos da terra, os quais não possuem uma ordem de entrada ou limite de quantidade porque cada agente da pastoral providencia o seu. Em São Paulo, esses alimentos são: algodão, cana-de-açúcar, banana, laranja, maçã, uva, bolo de fubá, cuscuz de frango, doces (balas, pirulitos, paçoca, doce de abóbora ou batata, suspiro), pipoca, melancia, pão (doce e salgado). Também em Salvador estão presentes esses itens exceto a pipoca. Na festa de Santa Bárbara é acrescentado o acarajé. O diácono Marcelo B. Santos afirmou que a pipoca em Salvador é muito polêmica, por isso eles resolveram tirar, o acarajé ficou porque ele representa a força da mulher, pois muitas mães criaram seus filhos vendendo esse alimento nas praças. Somam-se a esses elementos a imagem dos santos negros (Nossa Senhora Aparecida, santo Antônio de Categeró, Santa Ifigênia, são Benedito, santa Bakita), os heróis do povo negro (Zumbi e a escrava Anastácia[103]).

A ornamentação do espaço varia de acordo com a criatividade do grupo. Geralmente é sobreposto um pano colorido sobre a toalha branca do altar, são colocados laços de fita nos bancos, às vezes o chão é coberto por plantas, por exemplo, na festa de São Benedito na Igreja Nossa Sra. Achiropita os enfeites foram confeccionados com ramos de café. Os cantos, sempre executados ao som de atabaques ou em ritmo de samba, não variam muito. Já encontrei em algumas igrejas, em São Paulo, o mesmo folheto de cantos.

[103]Em muitos momentos Anastácia é invocada como Santa.

Foto 8 Ornamentação - missa afro - Igreja Santa Ifigênia - São Paulo 2010

Foto 9 Atabaques - missa afro – Igreja N. Senhora Achiropita - São Paulo 2010

Colocando em paralelo esses símbolos e a cosmologia das religiões afro-brasileiras, nossa suposição é que simultaneamente a cerimônia católica acontece um culto estritamente

relacionado com as religiões afro-brasileiras, ou seja, sob o véu da missa católica é possível entrever um culto às divindades africanas (ou afro-brasileiras, no caso dos caboclos e preto-velhos), por isso essas celebrações atraem adeptos dos dois sistemas religiosos, pois dependendo da perspectiva do olhar, haverá uma identificação maior com um ou outro.

Nesse contexto, pai Francisco d'Oxum afirma ir às *missas afro*s para, além de representar o candomblé, também louvar os orixás, porque "lá eu ouço as invocações feitas aos meus deuses através dos cantos, danças e nas orações", já que os termos Deus e Jesus são substituídos por Olorum ou Olodumare e Oxalá, respectivamente. Maria Candida afirmou que essas expressões retiradas do universo afro são "traduções" do idioma africano para o português. Padre Clovis Cabral, numa das homilias em Salvador, afirma que "na Bahia Deus fala ioruba, por isso os orixás são uma manifestação cultural de Deus." [104] Essa posição do padre Clóvis não é compartilhada por todos os dirigentes da Pastoral Afro, todavia é invocada de maneira corrente pelos agentes de pastoral e por muitos produtores da missa afro, principalmente por aqueles que não têm uma relação direta com as coordenações (arqui) diocesanas e nacional.

Dom José Maria Pires tem um discurso mais polêmico, a partir da leitura do padre L'Espinay, chega a afirmar que

> Deus é um só, agora os orixás estão a serviço dele. Como na Igreja Católica os anjos estão a serviço dele, os anjos, os arcanjos, querubins, etc. [...] Fundamentalmente não há tanta diferença assim. Deus é um só, agora ele se comunica através dos orixás. Deus é o inacessível, você não pode chegar até ele, mas ele chega até nós através dos seus mensageiros: os orixás.

Mais que expressões culturais, na fala de Dom José Maria os deuses do panteão afro-brasileiro são incorporados a hierarquia celeste católica ocupando um lugar semelhante ao dos anjos. Ao questionar o bispo se os orixás poderiam ser confundidos ou assimilados aos santos ele respondeu que não.

> (...) Eles [os orixás] são também nossos protetores, como o anjo da guarda. Meu anjo da guarda é o meu orixá. Os santos seriam mais os ancestrais.

Mais cauteloso, o diácono Marcelo B. dos Santos recorre a noção de sincretismo para explicar porque na *missa afro* há uma correlação entre os orixás e os santos católicos. Reforça que na teologia cristã não há lugar para os orixás, porém o povo, principalmente em Salvador, já está acostumado com essa aproximação e mesmo diante da posição radical de algumas

[104] Homilia na festa de Santa Bárbara em Salvador, 04 de dezembro de 2006.

yalorixás que defendem o fim do sincretismo afro-católico, afirma ser essa uma questão de foro íntimo.

> Os orixás são divindades da natureza que são cultuados no candomblé. Na Igreja, assim, dentro da teologia, não existe uma ligação entre os orixás e os santos, a não ser o sincretismo. Mais, especificamente, os orixás são próprios do candomblé. [...] não existe uma relação ou fusão, mesmo porque as funções são diferentes. Você vai ver amanhã [4 de dezembro, dia de santa Bárbara] o povo de candomblé vem (vai 'tá' tudo 'vermelhão'), mas a Igreja vai 'tá' celebrando a festa de uma santa que morreu por sua fé em Jesus Cristo, por isso a cor vermelha. (...) mas dentro da perspectiva do candomblé está relacionado com a Iansã. [...] a gente vai ter uma comida própria: o caruru e o acarajé. [...] é uma questão de sincretismo, mas essas são questões individuais.

Essas falas reforçam o argumento que apresentamos nesse texto: as liturgias *inculturadas* estabelecem uma relação com as religiões afro-brasileiras, localizando-se entre dois sistemas religiosos, efetivando um ritual cujo significado pode ser interpretado de maneira diferente, considerando o lugar de observação. Não se trata, portanto, de dois rituais paralelos, mas de um único evento no qual a interpretação do seu significado difere dependendo do contexto religioso do observador.

Assim sendo, não basta aplicar às cerimônias católicas *inculturadas* a tabela elaborada por Ferretti (1995) para medir o grau de sincretismo presente em tais celebrações. Embora esse seja um exercício analítico importante, como demonstrou Borges (2001), e nos permite classificar o ritual percebendo como os agentes de pastoral "enegrecem" a liturgia romana, é preciso ir além e tentar compreender a lógica que orientou tais agentes na escolha e disposição dos símbolos.

Talvez a observação feita por Vilson Caetano de Souza sobre o sincretismo afro-católico sirva também para esse caso, segundo o autor

> Os sistemas simbólicos são construídos e reconstruídos o tempo todo. Não são nada que se possa amarrar e dizer, é isso. Dessa forma, este universo religioso africano pode ser reconstruído e atuar como um sistema de símbolos capaz de estabelecer disposições e motivações nas pessoas através da formulação de conceitos. (SOUZA, 2001:291)

Avançando um pouco mais, poderíamos supor que os agentes da *inculturação* afro-católica atuam como *bricoleur*, no sentido que Lévi-Strauss (1989) empregou ao termo, isto é, escolhem os símbolos afro-brasileiro que são incorporados ao rito católico, todavia, o fazem respeitando um número possível e alocados em lugares específico, pois "a decisão depende da possibilidade de permutar outro elemento na posição vacante" (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 34).

Dessa forma, há uma adoção controlada dos elementos, porém, uma vez incorporados o ritual tem seu significado reconfigurado. Como se trata de sistemas religiosos postos em diálogos, os sentidos deslocam num *continuum* entre um e outro pólo da relação.

Tomando como exemplo a missa da "Mãe Nega" realizada no dia 16 de maio de 2010, na Igreja Nossa Senhora Achiropita, analisarei a seguir alguns desses símbolos na ordem em que aparecem no rito católico, paralelamente acrescentarei dados de outras missas observadas, para ilustrar esse argumento.

***

No começo da celebração, antes do comentário inicial, houve a "dança das guardiãs": duas senhoras (escolhidas entre as mais idosas do grupo) vão do presbitério a porta de entrada da igreja, dançando ao som dos atabaques (sem canto), e ficam ali abrindo e fechando-a para a passagem das procissões. De acordo com Cida Godoy elas representam a importância da mulher na cultura africana, pois são responsáveis pela geração de novas vidas; da mesma forma elas devem "gerar vida" para as celebrações. Essas mulheres são, portanto, uma espécie de "cuidadoras" para que a cerimônia religiosa aconteça da melhor forma. Talvez seja possível afirmar que, estruturalmente, elas desempenham uma função semelhante as equedes no candomblé, as quais, durante o processo de iniciação das iaôs auxiliam o sacerdote na assistência do iniciado. Padre Guanair Santos, comentando essa minha interpretação, complementou: "se elas ficam na porta abrindo os caminhos, exercem a função de Exu, pois é ele quem guarda as entradas e saídas" [105]

Parece-me que as duas interpretações não se opõem, mas se complementam: essas mulheres realizam a primeira procissão da missa, porém no sentido inverso (da frente para o fundo), configurando uma simetria com o orixá Exu, que deve ser saudado primeiro e "despachado" na rua, colocando-se na porta elas controlam o fluxo das passagens e, por conseguinte, zelam pelo bom andamento da cerimônia. Nesse sentido elas auxiliam o presidente da celebração porque seus gestos marcam os momentos da missa.

[105]Conversa em Santa Isabel, 23 de maio de 2011.

Foto 10 – Guardiãs à porta da Igreja – Igreja N. Senhora Achiropita – São Paulo 2010

Estando as “guardiãs” posicionadas, é feito o comentário inicial explicando o tema da missa do dia e convidando os presentes para ficarem em pé para receber a procissão de entrada. Saindo do fundo da igreja em direção ao presbitério vão: o incenso, a cruz, a vela, as imagens dos santos, os ministros da eucaristia, pais e mães-de-santo, os diáconos e os padres. Em algumas ocasiões os sacerdotes (tanto afro-brasileiro quanto católico) entram aspergindo o povo com água de cheiro. A ordem da procissão obedece as normas litúrgicas (CNBB, 2008b). Observaremos mais detalhadamente alguns desses elementos da procissão de entrada.

A presença do incenso nas celebrações litúrgica católicas, conforme apontamos acima, denota a importância do tema celebrado, e também é utilizado como sinal de santificação. O objeto utilizado para a insensação é o turíbulo, o qual tem um formato oval e é interpretado, por alguns teólogos, como o “ventre de Maria” que traz em si o Menino Deus. Nas liturgias afro da Achiropita esse objeto é substituído por um alguidar de barro, o que pode nos remeter ao processo de defumação presente em algumas cerimônias das religiões afro-brasileiras, nesse ponto, pai Francisco d’Oxum confirma que “a defumação é própria do candomblé, e a menina que entra dançando [com o alguidar nas missas afro] faz a dança de Oxalá”; não diremos que os dois rituais são o mesmo, mas sendo a defumação (no

candomblé) uma forma de purificação relaciona-se diretamente com o uso do incenso, na Igreja Católica, como forma de santificação, essa relação torna-se mais claro se considerarmos a declaração do pai-de-santo sobre a dança executada, pois Oxalá é sincretizado com Jesus. Em outras igrejas, como na Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, tanto em São Paulo quanto em Salvador, utiliza-se o turíbulo para incensar, todavia de maneira diferente da prescrita no ritual, o qual determina três ductos[106] para o altar e o evangelho; e dois ductos para as imagens, cruz, sacerdote e povo[107]; nessas igrejas utilizam-se apenas ictos e o mestre de cerimônias incensa o povo durante a procissão de entrada e depois do ofertório. Enquanto são incensadas, as pessoas fazem movimentos com as mãos "puxando" para si a fumaça, diferente do recomendado pelo rito católico, o qual prevê que as pessoas fiquem imóveis e apenas inclinem levemente a cabeça antes e depois da incensação.

Foto 11 – Incenso na procissão de entrada (turíbulo) – Igreja N. Senhora Rosário – São Paulo 2010

[106] Cada movimento de vai-e-vem feito pelo turíbulo quando se incensa é chamado de "icto". O ducto corresponde a dois movimentos (ou dois ictos).
[107] O altar e as imagens são incensados no início da celebração e antes da consagração; o evangelho, antes de ser proclamado; o sacerdote e o povo, somente antes da consagração.

Foto 12 – Incenso na procissão de entrada (alguidar) – Igreja N. Senhora Achiropita – São Paulo, 2010

Foto 13 – Momento de incensação – Igreja N. Senhora Rosário – São Paulo, 2010

Após o incenso entra a cruz processional, a qual é substituída por uma de madeira (sem a imagem de Jesus) com um pano branco ou verde ladeada por duas velas, para lembrar a ressurreição, segundo Cida Godoy. A cruz é posta ao lado do altar.

Foto 14 – Cruz na procissão de entrada – Igreja N. Senhora Rosário – São Paulo

As imagens dos santos negros que entram depois da cruz são colocadas numa mesa na frente do presbitério, junto com as imagens de Zumbi e da escrava Anastácia, os quais mesmo não sendo canonizados pela Igreja os agentes da Pastoral Afro os consideram como "ancestrais" e exemplos de "resistência" do povo negro brasileiro durante o período da escravidão. Chegando ao presbitério o padre sempre ocupa o lugar central, ao seu lado o diácono e os ministros da comunhão; os sacerdotes das religiões afro-brasileiras ocupam as laterais. Para Maria Candida isso acontece porque "sendo pais e mãe-de-santo sacerdotes eles também devem ficar num lugar de destaque, porém na lateral, pois são de outro culto".

Embora "dentro" do presbitério os sacerdotes das religiões afro-brasileiras ocupam uma posição marginal em relação ao padre, ou seja, "fora" do sacerdócio católico; essa relação nos remete ao lugar que o negro poderia ocupar no interior das igrejas católicas

durante o período da escravidão: o átrio após o quebra-vento, assim, embora católicos pelo batismo eles recebiam um tratamento diferente dos brancos.

Em Salvador não há a presença oficial de religiosos das religiões afro-brasileiras, o diácono Marcelo B. dos Santos lembra que quando eles estavam presentes havia muita "polêmica", por isso eles só são convidados para cerimônias interreligiosas[108]. Para o atual assessor nacional da Pastoral Afro, padre Ari A. Reis, pais e mães-de-santo não devem ser convidados para as celebrações *inculturadas*, e caso estejam presentes devem permanecer na nave junto com o povo, porque, segundo ele,

> não faz sentido sacerdotes de outras religiões serem convidados para ritos católicos, a não ser celebrações interreligiosas, o que é outra coisa; da mesma forma que o padre não deve tomar parte nas cerimônias do candomblé – pode participar como um convidado, como os outros – o pai-de-santo, dentro da igreja, deve ser tratado como povo [...] também não é certo que padres realizem missas nas casas de candomblé. Isso é uma falta de respeito com as duas religiões.

Essas posições ambíguas quanto o lugar que os sacerdotes afros podem ocupar no interior da igreja relavam a complexidade da presença dessa figura nas liturgias *inculturadas*. No cerimonial católico o lugar ocupado pelas pessoas determina a função e o *status* desempenhado no culto; estar no presbitério significa que o agente tem uma relação mais direta com o sagrado, tanto que o Missal Romano (CNBB, 2008b, § 207) sugere que só os "ministros ordenados permanecem nesse espaço". Portanto, permitir a presença de pais e mães-de-santo no presbitério e, sendo eles também sacerdotes – mesmo que de outro culto – pode significar a atribuição do mesmo *status* do padre concelebrante.[109] Quando a cúpula da Pastoral Afro rejeita a presença dos sacerdotes afros, segundo o nosso entendimento, isso ocorre porque alguns padres o vêem como uma ameaça ao seu próprio sacerdócio, pois simbolicamente divide com eles a capacidade de manipulação do sagrado e a mediação com o divino; reservar-lhes um lugar junto com a assembléia ou aceitá-los apenas em cerimônias interreligiosas anula esse risco, pois em ambos os casos não há uma relação direta com o divino.

---

[108]Segundo a declaração Dom José Alberto Moura, Presidente da Comissão Episcopal Pastoral para o Ecumenismo e o Diálogo Interreligioso da CNBB, "diálogo interreligioso é o diálogo e a manifestação de fraternidade com pessoas e instituições de outras religiões não cristãs." As cerimônias interreligiosas são aquelas que reúnem representantes de várias denominações religiosas, portanto, possuem um caráter ecumênico. Disponível em: http://www.cnbb.org.br/site/comissoes-episcopais/ecumenismo/2774-ecumenismo-e-dialogo-interreligioso Acesso em 04 de agosto de 2010.

[109] Quando há mais de um sacerdote católico numa missa, um deles assume a função de "presidente da celebração" devendo, portanto, conduzir todo o ritual; os demais são concelebrantes e realizam as funções secundárias de acordo com as orientações daquele que preside e as rubricas prescritas nos livros litúrgicos.

Foto 15 – Sacerdotes das religiões afro-brasileiras – Igreja N. Senhora Achiropita – São Paulo, 2010

Foto 16 – Sacerdotes das religiões afro-brasileiras – Igreja N. Senhora Achiropita – São Paulo, 2010

Os cantos utilizados nas missas afro variam a partir de um conjunto de músicas elaboradas para esse fim, neles as referências às religiões afro-brasileiras se dão: no ritmo[110] e nas letras onde aparecem nomes dos orixás ou expressões equivalentes.

Durante a procissão de entrada os textos procuram expressar a "realidade" do negro brasileiro e a "força" encontrada em Deus para vencer os obstáculos. Apresentamos a seguir dois exemplos:

a) Foi **Olorum** quem mandou

Foi **Olorum** quem mandou
Celebrar nossa história e festejar as vitórias
Conquistadas por quem lutando tombou
Povo negro, trazido de longe. Escravo a riqueza gerou.
Não aceitou a chibata quilombo: liberdade de uma raça com valor

b) Povo Negro

Povo Negro quer forma uma roda diferente
Onde gira a alegria e a fé da nossa gente
Êa, êa, ê, êa, êa, ô, vamos formar uma corrente de amor
E celebrar a esperança no Senhor
Deus do céu nos dá a vida, da terra brota a energia
Povo negro a Deus saúda transmitindo alegria
Ponha as mãos no chão, erga as mãos para cima
Toque o seu irmão, diga **axé** e gira e gira
Em torno desse altar celebramos nossa vida
E buscamos resgatar as culturas esquecidas

Olorum "manda celebrar a história" de um povo que acostumado a enfrentar dificuldades encontra "força" no sacrifício dos companheiros, para continuar lutando por melhorias. Essa música, de certa forma, resume os discursos dos agentes negros católicos sobre o objetivo da Pastoral Afro, por exemplo, padre Jurandyr Azevedo lembra que "a pastoral surgiu para dar voz aos negros no interior da Igreja [...] era preciso desenvolver um trabalho de resgate e valorização da cultural e da identidade." Parece-me que as músicas ao substituir o nome da divindade católica pelo orixá revelam os múltiplos significado do ritual inculturado, que vão além das disputas políticas, pois a "roda" formada para a celebração "é

[110]Seria fecunda uma análise dos ritmos das músicas utilizadas nas celebrações inculturadas e sua relação com o universo das religiões afro-brasileiras, todavia, devido ao meu desconhecimento sobre teoria musical não será realizado esse exercício nesse trabalho. Portanto, ao afirmar que nos ritmos há referência as religiões afro-brasileiras considero as informações obtidas diretamente dos interlocutores durante a pesquisa de campo, dos quais destaco dois: a) o curso de preparação para o batismo afro, no qual o responsável pelos cantos nas missas afro, senhor Marcelo, afirmou utilizar os toque "ijexá" e "barra-vento", retirados do candomblé; e b) a crítica do padre Fidele Katsan ao afirmar que "não há necessidade de utilizar o toque dos orixás nas missas, o atabaque tudo bem, porque o tambor na África é um instrumento de comunicação, mas tem que inventar novos toques, como aconteceu com o rito congolês". Entrevista realizada em São Paulo, 26 de junho de 2010.

diferente", a "energia brota do chão". Veremos mais adiante, quando tratarmos do batismo afro, como essa mesma música expressa a ambiguidade da litúrgica *inculturada*.

Terminada a procissão de entrada, conforme apontamos acima, os presentes estão assim dispostos: o padre na cadeira no centro do presbitério (atrás do altar) ladeado pelos padres concelebrantes, de um lado os ministros da eucaristia e os leitores e, na parte oposta, os religiosos de matriz africana. Em alguns poucos casos, um pai-de-santo ocupa um assento na lateral do presbitério enquanto que os demais religiosos afro-brasileiros permaneceram nos primeiros bancos da nave, a frente das Irmandades. Quando há a presença das baianas das escolas de samba elas entram numa procissão a parte, após a procissão de entrada, e ocupam alguns bancos reservados na nave.

Segue a celebração, o presidente a invoca a Santíssima Trindade, saúda os presentes e conduz o momento do ato penitencial, no qual o povo é convidado a reconhecer os seus pecados e as injustiças sociais cometidas contra o povo negro. Enquanto todos cantam pedindo perdão, o padre (algumas vezes, também os sacerdotes das religiões afro-brasileiras) asperge o povo com água de cheiro. A aspersão com água benta é um sacramental[111] comum no catolicismo, e interpretado pela Igreja como um sinal de purificação e santificação que lembra o gesto do batismo. Na Igreja Nossa Senhora Achiropita os cantos utilizados nesse momento não contém referencia às religiões afro-brasileiras. Porém, chamou-me a atenção a música "*Bwaná, Bwaná, Bwaná, utuhurumie"*, utilizada no momento penitencial em algumas celebrações afro, nas igrejas de Santa Ifigênia e no Rosário (em São Paulo), quando indaguei aos cantores da missa sobre o significado da letra eles desconheciam, sabiam apenas que se tratava de um "canto africano", consultando alguns tradutores[112] descobrir se tratar de uma versão em *swahili* do *Kyrie*[113], essa música é a única em língua africana, que ouvi sendo executada nas liturgias *inculturadas*.

Bwaná, Bwaná, Bwaná, utuhurumie
Bwaná, bwaná, utuhurumie, utuhurumie, utuhurumie
Kristu, Kristu, Kristu, utuhurumie
Kristu, Kristu, utuhurumie, utuhurumie, utuhurumie
Bwaná, Bwaná, Bwaná, utuhurumie
Bwaná, Bwaná, utuhurumie, utuhurumie, utuhurumie

[111] O sacramental é o suporte material da ação mágica realizada pelo sacerdote católico, ou seja, o aspecto visível de uma realidade invisível.
[112] AYOH'OMIDIRE, F. Àkógbádùn: **ABC da língua, cultura e civilização iorubanas**. 1ª. ed. Salvador/BA: EDUFBA, 2004
[113]Há várias fórmulas para pedir perdão durante as missas, inclusive podem ser criados pedidos espontâneos, porém todas elas devem conter o *Kyrie*, o qual consiste num triplo pedido de perdão feito a Deus: *Kyrie eleison, Christi eleison, Kyrie Eleison* (Senhor tende piedade de nós, Cristo tende piedade de nós, Senhor tende piedade de nós).

O hino de louvor, que segue o ato penitencial, não apresentou variação em comparação com o rito latino, assim como a oração do dia.

Finalizando a primeira parte da missa há o rito da palavra, quando são proclamadas as leituras dos textos propostos para o dia. Só observei alterações na execução dos salmos, o que comentaremos a seguir, antes, convém analisar a procissão de entrada da Bíblia. Tais procissões, conforme dissemos acima, não são prescritos pelo ritual latino por isso possuem grande variação na execução, porém, há elementos recorrentes: o incenso, a vela ou fogo e a própria Bíblia. Cida Godoy afirma que as mudanças ocorrem para que não "caia na rotina" e, também, porque muitas pessoas "vêem na Achiropita ver o que estamos fazendo e depois copiam" [114]. De fato, já observei que vários símbolos e ações executados na igreja do Bixiga foram reproduzidos nas celebrações em outros lugares. Isso demonstra que há uma circulação entre os produtores destas celebrações.

Dois exemplos nos ajudarão a perceber como, nesse rito, é possível visualizar, simbolicamente, a aproximação da *missa afro* com o universo religioso afro-brasileiro. O primeiro deles foi executado na missa da "Mãe Negra" em 2009 e repetido numa celebração *inculturada* em novembro na igreja Santa Ifigênia.

À frente do cortejo entrou uma mulher com o incenso num alguidar de barro, seguido por outra que levava a Bíblia enfeitada com fitas coloridas sob um pano branco (confeccionado com bambu e renda, semelhante a um pálio[115]). A interpretação dada pelo grupo é que assim como o pálio recobre Jesus na eucaristia reafirmando sua realeza ao ser posto sobre a Bíblia demonstra que o "pão consagrado" e a "palavra divina" são a mesma pessoa. No candomblé, durante o xirê, quando Oxalá incorpora em um de seus filhos ele é coberto por um pano branco denominado "Alá" (VERGER, 2000, p. 421), essa simetria estrutural nos leva a entender que a Bíblia, sendo o Deus-palavra (Cristo, o Verbo que se torna homem)[116] ocupa o mesmo lugar do orixá da criação.

[114] Entrevistar ealizada em São Paulo, 04 de maio de 2010.
[115]O pálio é uma espécie de cobertura feita de tecido com seis hastes de madeira utilizado para cobrir a eucaristia durante as procissões ao ar livre.
[116]Conforme João 1, 1-14.

Foto 17 – Procissão da Bíblia (pano branco) – Igreja N. Sra. Achiropita – São Paulo, 2009[117]

No segundo exemplo, retirado da missa da Mãe Negra em 2010, após a entrada do incenso no alguidar de barro, dois homens conduziam uma grande panela, seguidos por uma mulher que trazia uma peneira vazia; chegando ao presbitério a peneira foi posta sobre o ambão, e a panela no chão. Quando a panela foi destampada saiu uma menina portando uma Bíblia enfeitada. Os organizadores quiseram com esse gesto homenagear todas as mulheres negras que sustentavam suas famílias realizando trabalhos domésticos ou vendendo quitutes, "a palavra que sai da panela alimenta, hoje, a nossa vida", conclui Cida Godoy. Uma mãe-de-santo presente na celebração se referiu a panela como o ventre de Oxum, a "grande mãe". Partindo da metáfora da comida, percebemos que a Bíblia, na missa, simboliza o alimento da fé e, no candomblé, uma das formas de fortalecer o axé é através do ritual de "dar comida ao santo"; nessa procissão é possível sugerir que o "santo" estava sendo alimentado, o qual pode ser tanto católico (já que o ritual é católico), como pode ser também das religiões afro-brasileiras (pois é uma celebração *inculturada*).

[117] Imagem disponível em http://gabrielawatson.blogspot.com/2011/01/fotos-mae-negra-2009.html. Acesso em 23 maio de 2011.

Foto 18 – Procissão da Bíblia (panela) – Igreja N. Senhora Achiropita – São Paulo, 2010

Geralmente, nessas procissões, entram uma Bíblia enfeitada a qual é posta num lugar próprio, próximo ao altar ou, fora do presbitério, próximo as imagens dos santos. Em alguns poucos casos entrou o Lecionário, que foi posto no ambão donde se proclamaram as leituras. As leituras que seguem a entrada da Bíblia são as mesmas propostas pelo calendário litúrgico, portanto, não sofrem modificações, exceto o salmo que às vezes é substituído por um canto de meditação, o qual é inspirado no texto bíblico, por exemplo, a versão para o Salmo 124.

> Se o Senhor não estivesse
> A favor da nossa gente,
> Diga o povo de Israel, diga o povo de Israel!
>
> Se **Olorum** não estivesse a favor da negra gente,
> Diga o povo de Zumbi, diga o povo de Zumbi
> [...] quando nos arrancaram à Mãe-Terra
> E invadiram os rios e florestas,
> Nos teria arrancado a correnteza
> E acabado com a gente com certeza...

Olorum, bendito sejas,
Porque nunca permitistes que esses cães nos devorassem
Ó Senhor, bendito sejas, em teu nome o nosso auxílio [118]

A homilia, destinada a explicar os textos bíblicos lidos, pelo seu conteúdo reflete um maior ou menor "engajamento" do padre com as preocupações da Pastoral Afro. Por exemplo, padre Toninho defendia abertamente as ações afirmativas, num "sermão" em 1996 chegou a defender o sistema de cotas, inclusive no clero católico. Padre Clovis Cabral, na festa de Santa Bárbara em Salvador, no ano de 2006, defendeu uma relação mais estreita entre catolicismo e candomblé, como forma de assumir a "identidade" de negro no Brasil, afirmou que "na Bahia, deus fala ioruba" Na igreja Nossa Senhora Achiropita o atual pároco, padre Paulo Sérgio Correa, adota um tom mais ambíguo e tenta relacionar o tema litúrgico do dia com a festa *inculturada* que está sendo realizada e com o *ethos* do povo negro, de tal forma que seu discurso pode ser interpretado de vários ângulos, por exemplo, durante a celebração de São Benedito, em junho de 2011, reforçou os dados biográficos do santo e sua relação com a cozinha e afirmou: "a cozinha é o espaço sagrado da casa, onde todos dividem o pão e fazem comunhão; também na igreja é na mesa que se partilha, por isso, Deus se fez comida [...] que bom que somos diferentes, vários temperos [...] e somos sustentados pela mesma água: o batismo. Por isso entramos na igreja [procissão de entrada] aspergindo a comunidade com água de cheiro".

Com as crescentes críticas à militância negra católica tenho observado que os discursos dos sacerdotes católicos ainda têm privilegiado temas como a valorização da cultura negra e o respeito às diferenças religiosas, porém de maneira mais velada. Dom Zanoni Dementtino de Castro, bispo de São Mateus/ES e membro do Instituo Mariama (IMA), ao "pregar" durante uma missa afro em São João del Rei/MG, durante a assembléia do IMA em julho de 2010, ressaltou a diversidade cultural como atributo divino, sendo o respeito e valorização da diferença uma prática própria do cristão.

Na segunda parte da missa os sinais de "inculturação", como já dissemos, marcam a apresentação das oferendas (ofertório) e o momento de ação de graças. Na procissão do ofertório os fiéis dançando, levam até o presbitério as ofertas e símbolos. Cada um deve providenciar o alimento que será ofertado, porém, a pessoa que portará do fundo da igreja até

[118]O texto bíblico diz: Não fosse o Senhor, que esteve ao nosso lado, Israel que o diga; /não fosse o Senhor, que esteve ao nosso lado, quando os homens se levantaram contra nós, / e nos teriam engolido vivos, quando a sua ira se acendeu contra nós; / as águas nos teriam submergido, e sobre a nossa alma teria passado a torrente; / águas impetuosas teriam passado sobre a nossa alma. / Bendito o Senhor, que não nos deu por presa aos dentes deles. / Salvou-se a nossa alma, como um pássaro do laço dos passarinheiros; quebrou-se o laço, e nós nos vimos livres. / O nosso socorro está em o nome do Senhor, criador do céu e da terra.

o presbitério é escolhido na hora. Na missa da mãe negra em 2010, que nos serve de exemplo, assim como nas demais missas afro celebradas na Achiropita, parte dos alimentos são levados por baianas da Escola de Samba Vai-Vai e os demais itens pelos membros da pastoral afro. Cada pessoa escolhe, no momento de participar da procissão, qual símbolo levará.

Foto 19 – Procissão de apresentação das ofertas – Igreja N. Senhora Achiropita – São Paulo, 2011

Foto 20 – Procissão de apresentação das ofertas – Santuário Bom Jesus –S. João del Rei MG, 2010

O Missal Romano (§140) prescreve que é dever do presidente da celebração acolher as ofertas trazidas pelo povo, colocando sobre o altar o pão e o vinho e, na credência, os demais símbolos. Nas missas afro, geralmente, o padre só recebe o pão o vinho, os demais elementos são colocados em frente ao altar (sobre uma toalha, esteira ou folhas) pelos próprios fiéis, em algumas celebrações, o diácono leva o pão e o vinho enquanto algum sacerdote das religiões afro-brasileiras recolhe os outros símbolos.

Foto 21 – Pai –de-santo colocando as ofertas sob o altar – Igreja N. Sra. Achiropita – São Paulo, 2011

Caetana Damasceno (1990) já havia chamado à atenção para a disposição dos alimentos nas missas afro, recordando que os orixás no candomblé "comem" no chão. Considerando isso, minha interpretação é que: cada sacerdote (católico e afro-brasileiro) acolhe parte das oferendas depositando em lugares diferentes, deixam transparecer o duplo significado que o ritual expressa; por um lado há uma missa católica, por outro, uma cerimônia que se aproxima dos rituais das religiões afro-brasileiras.

Quando o ritual católico prescreve as obrigações do padre na missa entende que ele age *in persona Christi*, isto é, "na pessoa do Cristo"; noutras palavras, o rito entende que o presidente da celebração é o próprio Jesus Cristo que acolhe as ofertas do povo e as oferece a Deus, portanto é materialização da mediação entre os homens e a divindade, ao não receber os

símbolos da “cultura afro-brasileira” o padre os exclui do ritual, considerando-os estranhos à relação homem-deus cristão; e ao permitir que um sacerdote das religiões afro-brasileiras acolha esses elementos evidencia haver ali uma relação de outra ordem, que não pertence ao escopo católico. Mais que a classificação proposta por Borges (2001, p. 70) ou Pereira (2001), entendo que há um *continuum* entre o ritual católico e as religiões afro-brasileiras, sendo que a manipulação dos símbolos configura a relação entre um e outro sistema; assim, tal como a determinação do lugar que se ocupa no presbitério define o envolvimento na celebração católica, ao receber os alimentos que serão “sacrificados” e depois repartidos, pais e mães-de-santo estão exercendo – no ritual católico – o seu sacerdócio, isto é, “zelar pelas coisas dos orixás”, função que o padre não pode desempenhar, por isso se abstém de acolher as oferendas e distribuí-las no final da missa. Em alguns casos esses alimentos são aspergidos com água de cheiro pelos sacerdotes afro-brasileiros. Portanto, é possível observar a realização simbólica de dois rituais conjuntamente: um católico, pelo presidido padre; e outro relacionado às religiosos afro-brasileiras, conduzido por religiosos desses cultos.

Foto 22 – Ofertas sob o altar – Igreja N. Sra Achiropita – São Paulo, 2010

Foto 23 – Ofertas sob o altar (detalhe) – Igreja N. Sra. Achiropita – São Paulo, 2010

Nesse sentido é significativo uma das músicas cantadas durante a apresentação das oferendas:

Lá vem das senzalas de ontem
Lá vem das senzalas de hoje
Oferta que é de sangue e suor
De um povo em clamor
Que quer livre cantar

Oba, oba, oba
Recebe **Olorum** nossos dons!
Oba, oba, oba
A oferta das nações!
Oba, oba, oba
Recebe ó Senhor, pão e vinho
Oba, oba, oba
As conquistas de um povo a caminho

Chama a atenção nessa música que, apesar do paralelo entre Olorum e Senhor (no caso Deus Pai), considerados a mesma pessoa, a atribuição das oferendas é diferenciada: a Olorum os "dons", isto é, "a oferta das nossas nações"; e ao Senhor, "pão e vinho", ou seja, "as conquistas do povo a caminho". Compreendemos que os "dons" são todos os símbolos que entraram em procissão (exceto o pão e o vinho), que representam as "nações" (grupos étnicos africanos ou as diversas religiões afro-brasileiras); enquanto que "as conquistas de um povo a caminho", direciona para a militância dos negros no interior da Igreja Católica.

Durante a consagração, embora a Oração Eucarística não seja alterada, as duas orações que marcam seu início e término e comumente são cantadas, os nomes de Jesus/Senhor e Deus Pai são substituídos por Oxalá e Olorum, respectivamente.

Santo (início da Oração Eucarística)

Vamos cantar, o Senhor é Santo
Vamos louvar, o Senhor é Santo
O Senhor é Santo
No céu e na terra, o Senhor é Santo
Na força do **axé**, o Senhor é Santo
O Senhor é Santo
Bendito o que vem, o Senhor é Santo
Hosana, amém, o Senhor é Santo

Cordeiro de Deus (término da Oração Eucarística)

a)

Oh cordeiro de Deus
Oxalá presente na vida da gente
Tira a maldade de nós

b)

Cordeiro de Deus, tu te ofereceste a **Olorum**,
tu te ofereceste a **Olorum**,
tu tiras do mundo a maldade
tem piedade de nós
cordeiro de deus, tu te ofereceste ao Senhor,
tu tiras do mundo a maldade
dá-no o teu **axé**
dá-nos a tua paz!

Após a consagração, durante a distribuição da eucaristia, já observei duas situações em que pais-de-santo comungaram. Quando interroguei o coordenador nacional da pastoral afro e outros clérigos diretamente relacionados com essa coordenação sobre o fato de religiosos afro-brasileiros comungarem, todos classificaram como um sendo um “erro” ou “exagero”; porém, um dos pais-de-santo que rotineiramente está presente nas missas afros e, oportunamente, sempre comunga, afirmou que o faz por respeito, embora não professe a fé católica e não reconheça na hóstia o corpo de Cristo. De novo o paralelo entre os dois sistemas religiosos nos dá pistas para interpretação desses gestos: no catolicismo a comida ritual (“comunhão”) é reservada para todos os que pertencem a religião e cumpriu uma série de preceitos (entre eles ser batizado e não ter cometido pecado grave), pois se come o próprio Deus; no candomblé os alimentos são partilhados pelos presentes após os orixás terem sido alimentados, portanto, come-se com os deuses. Nas missas afro agregam-se os dois sentidos:

partilha-se a eucaristia com os católicos e os alimentos, no final da missa, com todos os presentes, estruturalmente diríamos: come-se com e o “santo”.

Foto 24 – Pai-de-santo comungando – Igreja N. Sra. Rosário – São Paulo, 2010

Finalizando a missa, a imagem de Nossa Senhora Aparecida entra em procissão. As músicas comumente reservadas para esse momento (Negra Mariama e Ó Mamãe) demonstram a ambigüidade da militância negra no interior da Igreja Católica: na primeira, a Mariama convoca o povo negro para celebrar a vitória histórica sobre a “opressão dos brancos” e continuar lutando; a segunda evoca a proteção e o carinho da mãe negra.

Negra Mariama

1. Negra Mariama chama pra enfeitar
O andor porta estandarte, para ostentar.
A imagem Aparecida em nossa escravidão
Com o rosto dos pequenos, cor de quem é irmão.

2. Negra Mariama chama pra cantar:
Que Deus uniu os fracos, pra se libertar.
E derrubou dos tronos os latifundiários,
Que escravizavam, pra se regalar.

3. Negra Mariama chama pra dançar:
sarava, esperança até o sol raiar.
No samba está presente o sangue derramado,
o grito e o silêncio dos martirizados.

4. Negra Mariana chama pra lutar.
Em nossos movimentos, sem desanimar.
Levanta a cabeça dos espoliados,
Nossa companheira chama pra avançar.

Oh mamãe

Oh mamãe, abraça eu mamãe
Embala eu mamãe, tem dó de mim

Na primeira missa dos quilombos, dom Helder Câmara evocava Maria como uma mulher guerreira e suplicante, que por amor ampara os pobres e sofredores intercedendo por eles junto a Jesus.

É possível estabelecer um paralelo entre Maria, mãe de Jesus, e as amas de leites. Maria é a mãe renunciante: oferece seu filho em sacrifício para a libertação dos homens, tornando-se a "mãe de todos os pecadores". As amas têm seus filhos arrancados de si, enquanto devem alimentar o filho do seu senhor. Essas duas faces se completam na imagem de N. Sra. Aparecida: a Imaculada Conceição Negra.

Terminada a missa os alimentos apresentados durante a procissão do ofertório são distribuídos para todos os presentes reforçando o sentido da partilha que está presente tanto no catolicismo quanto nas religiões afro-brasileiras, nesse caso, expresso pelo ajeum servido após a cerimônia religiosa.

Afirmar, portanto, que a missa afro é uma cerimônia que se coloca entre o catolicismo e as religiões afro-brasileira, não significa que tanto os agentes produtores quanto os fiéis presentes também assumam essa posição dupla. Enfatizamos que sendo os símbolos polissêmicos, cujo significado é dado pelo contexto e, considerando a forma como os elementos das religiões afro-brasileiras são transportados para a cerimônia católica, é possível entrever nas fissuras do ritual romano expressões da religiosidade afro.

Vilson Caetano de Souza afirma que, com relação ao sincretismo afro-católico, do ponto de visto dos adeptos das religiões afro-brasileiras, "o entendimento do candomblé como 'obrigação' é capaz de incluir o culto católico" (SOUZA, 2001:301). Se no colocarmos no outro extremo da relação, poderíamos parafrasear o autor dizendo que: o catolicismo ao tomar as religiões afro-brasileiras como 'cultura' – tal como enfatizamos acima, com a fala de dom José Maria Pires – é possível incluir parte de seus símbolos na liturgia católica. Entretanto,

discordamos, em parte, do desdobramento do raciocínio de Vilson Caetano, quando ele afirma não se tratar “de nenhuma mistura, nem de duas religiões, mas de uma, a católica. Razão pela qual o s vínculos solidários entre o catolicismo e candomblé permanecem como água e óleo” (Ibidem: ibidem). Diríamos que os vínculos solidários entre o catolicismo e o candomblé, no contexto das liturgias afro, se mostram como pólos de uma mesma realidade, os quais estão interligados por meio dos símbolos operacionalizados com vistas a *inculturação* da fé católica na “cultura negra”.

Portanto, o ritual católico ao incluir as religiões afro-brasileiras, embora de maneira controlada, permite ao expectador vislumbrar ações celebrativas cujos significados vão variar de acordo com sua experiência; se adepto de alguma religião afro-brasileira, por exemplo, reconhecerá certos elementos que o aproximam desse universo.

Se a missa é um caso exemplar desse fenômeno, veremos a seguir que ele se manifesta também nas outras cerimônias *inculturadas*: o batismo e o casamento afro.

2.4 OUTRAS LITURGIAS "INCULTURADAS" AFRO-BRASILEIRAS: BATISMO E CASAMENTO

Assim como na missa *inculturada*, no batismo afro[119], os agentes produtores da celebração aproveitam as "lacunas" no ritual latino para "preencher" com os elementos da "cultura negra". Isto é, a *inculturação* se dá pela adição de novos símbolos identificados como "afro-brasileiros".

Na Igreja Nossa Senhora Achiropita os batismos afro ocorrem duas vezes por ano (julho e novembro), segundo uma das coordenadoras da Pastoral Afro daquela igreja, Cida Godoy, essa limitação se dá para que "não vire moda, e as pessoas saibam o real sentido da celebração". A primeira data foi escolhida porque é o mês que, normalmente, a pastoral não realiza nenhuma outra atividade (missas, casamentos, feiras etc.) e a segunda porque novembro é dedicado a consciência negra. São poucas as comunidades que celebram o batismo inculturado, em Salvador o coordenador do Centro de Articulação da Pastoral Afro (CAPA), diácono Marcelo, informou que na cidade não há esse tipo de celebração; em São Paulo, a secretária da Pastoral Afro Arquidiocesana não soube dizer quantas igrejas adotaram esse ritual. Conversando com os vários agentes, a paróquia Jesus Adolescente (Vila Dalila-Zona Leste de São Paulo) foi apontada como mais uma realizadora dessa cerimônia. Não tive a oportunidade de acompanhar as cerimônias dessa igreja durante o período da pesquisa.

A coordenação nacional da Pastoral Afro, em Brasília, tem uma posição mais conservadora diante do batismo *inculturado*, padre Ari A. Reis[120] considera que é preciso mais pesquisa sobre o tema e lembra que "o padre. Toninho começou com isso, mas eu pergunto: precisa? Como está sendo realizado esse ritual? Quais elementos colocar?" Preocupação semelhante tem o padre. Jurandyr Azevedo[121] quando afirma que "é cedo pensar em outras celebrações *inculturadas* [...] na verdade nem deveríamos usar esse termo, o certo é 'missa a caminho da inculturação'. Só depois vamos falar nos outros sacramentos". A fala dos coordenadores nacionais reflete, em parte, a pressão sofrida pelo grupo para justificar, perante a hierarquia eclesiástica, as celebrações *inculturadas*. Ao lado disso, Valéria C. Silva[122] – da pastoral afro Achiropita – recorda que muitas vezes teve que "barrar" pessoas que queriam batizar só porque era diferente. "é preciso ter comprometimento com a raça – afirma – não é

[119] O termo utilizado pelos agentes de pastoral é "batismo inculturado afro-brasileiro", porém é comum entre os produtores da liturgia e as pessoas presentes nas celebrações o uso da expressão "batismo afro", a qual utilizaremos neste texto.
[120] Conversa realizada em São João del Rey, junho 2010.
[121] Conversa realizada em Brasilia, outubro 2010.
[122] Entrevista realizada em São Paulo, 05 de maio de 2010.

só porque é diferente ou é bonito. Da mesma forma o casamento." Os agentes da pastoral afro, ao fazerem as adaptações litúrgicas nos ritos do batismo e do casamento católicos se veem na dupla dificuldade em justificar suas ações: para os de dentro e para os de fora.

Para os de dentro, isto é, para a hierarquia da Igreja, é preciso apresentar os motivos teológicos e culturais (no jargão católico: "motivos pastorais") que sustentem a existência desses rituais; sobretudo porque muitos dos símbolos presentes nas celebrações remetem as religiões afro-brasileiras. Por outro lado, para o público externo é preciso marcar a relação dos rituais com os movimentos sociais de valorização da identidade negra. Uma das medidas adotadas, pelos membros da pastoral afro da Achiropita, foi a instrução dos envolvidos diretamente nas cerimônias por meio das reuniões de formação para pais e padrinhos (destinado aos familiares dos batizandos) e das exortações (comentários) durantes as celebrações. A pesquisa revelou que, nesse segundo aspecto, os agentes de pastoral da Achiropita têm se esforçado cada vez mais para apresentar (durante as celebrações) o caráter sacro e, ao mesmo tempo, reivindicatório das celebrações. Por exemplo, nos batizados realizados em 2009 e 2010, Cida Godoy (que exerce a função de comentarista das celebrações) afirmou enfaticamente, na tentativa de convencer os presentes, de que "a celebração não é um show: não estamos aqui para assistir, mas para participar, para celebrar." – insistia.

Porém, nem sempre essas exortações surtem efeito, por exemplo, o batismo de julho de 2009 foi interrompido para que os agentes pudessem conter a quantidade de pessoas que registravam (em foto e vídeo) a celebração, transitavam pela igreja e conversam durante a celebração. "Gente, a celebração ainda não terminou! - exclamava Cida no microfone – Vamos nos sentar e acompanhar com palmas, danças e cantos [...] não precisam fechar aqui à frente [do presbitério] as outras pessoas também querem ver [o batismo]."

O fato é que as cerimônias extrapolaram os limites da comunidade eclesial sem, no entanto, refletir necessariamente os objetivos proposto pela Pastoral Afro. Em conversa com as pessoas que estavam assistindo os batismos afro, vários disseram achar lindo e diferente, por isso participam. Foram poucos os que identificaram a celebração, como uma forma de resistência da cultura negra. Uma senhora que batizou duas crianças disse: "eu não conhecia [o batismo afro], aí eu assisti e achei muito lindo... então resolvi trazer os meus filhos para que eles cresçam com orgulho de serem negros."[123] Um casal branco, pais adotivos de uma criança negra, disseram querer "que a nossa filha cresça tendo consciência de quem ela é".[124]

[123] Depoimento colhido em São Paulo, 14 de novembro de 2009.
[124] Depoimento colhido em São Paulo, 03 de julho de 2010.

Ao mesmo tempo há pessoas que pertencem às religiões afro-brasileiras que escolhem o batismo afro por considerá-lo mais próximos de suas convicções religiosas. Um casal, membro da Pastoral Afro, casou na Umbanda, mas batizaram sua filha na Achiropita.

Os múltiplos interesses que levam as pessoas a optarem pelo batismo afro ficam evidentes nos encontros de pais e padrinhos, que acontecem cerca de quinze dias antes da celebração e dura aproximadamente quatro horas. Nesses encontros Cida Godoy apresenta o significado do batismo católico e, por extensão, do batismo afro; é feito um ensaio da cerimônia e são respondidas algumas dúvidas. Uma das perguntas feitas, no encontro preparatório de novembro de 2010, me chamou atenção: um dos padrinhos perguntou a Cida Godoy: "Qual é o meu papel como padrinho, qual a minha responsabilidade? [...] porque eu sou do candomblé, vim porque minha irmã [mãe de criança] me convidou..." ao que a mãe da criança completou "... ele queria que eu levasse pra lá [para o candomblé], mas eu acho que não... acho que tem que batizar, depois a criança escolhe se quer seguir ou não". Nesse momento houve certo burburinho e outras pessoas revelaram pertencer à umbanda ou ao candomblé. Cida Godoy respondeu: "A função do padrinho é resguardar a fé. Então você deve cuidar para que essa criança não cresça sem fé". É interessante que, com essa resposta, ela não questionou ou censurou o fato do padrinho não ser católico ao mesmo tempo em que não revelou "qual fé" ele deve transmitir à criança.

De certa forma, essas falas revelam a ambiguidade do ritual afro-católico, isto é, a presença dos elementos das religiões afro-brasileiras na liturgia católica. De acordo com o Código de Direito Canônico, é dever do padrinho católico "junto com os pais, apresentar a criança que será batizada e cuidar para que depois ela leve uma vida cristã congruente com o batismo e cumpra fielmente suas funções inerentes." (Código de Direito Canônico, cân. 872) Para assumir tal função é preciso que "seja católico, esteja confirmado [crismado], tenha recebido o santíssimo sacramento da eucaristia e leve, ao mesmo tempo, uma vida congruente e de acordo com a função que vai assumir (Ibidem, cân 874 § 1,3) Portanto, para ser padrinho de batismo é necessário ser católico praticante. Quando os agentes da Pastoral Afro admitem, deliberadamente, que um não-católico assuma essa função revelam, simbolicamente, a dualidade da celebração – ainda mais que essa pessoa pertence a uma religião afro-brasileira.

Esse gesto é reforçado no momento do batismo, propriamente dito, quando – na celebração de novembro de 2010 – estando presente um babalorixá, foi ele quem ofereceu a fonte de água para que o padre aspergisse a criança (vide foto 25). Se retomarmos aqui o paralelo que trabalhamos acima: embora o ritual seja católico, a imersão se dá numa matriz religiosa afro-brasileira.

Foto 25 - Batismo Afro Igreja N. Sra. Achiropita, Pai-de-santo do candomblé segura fonte de água benta - julho, 2010

Para a Igreja Católica “a imersão na água simboliza a sepultura do catecúmeno na morte de Cristo, de onde sai pela ressurreição com Ele como nova criatura” (Catecismo da Igreja Católica, nº 1214), nesse contexto, o babalorixá ao apresentar a “água da vida nova” num alguidar de barro revela simbolicamente, de acordo com a nossa interpretação, uma relação de nascimento também na religião afro-brasileira. Isso não se confunde com o rito de iniciação no candomblé, mas esse ritual católico *inculturado* realiza, em potência, a adesão a dupla-pertença. Portanto, quando a criança é elevada da fonte ela renasce duplamente: para a religião católica e, simbolicamente, para o universo tanto cultural quanto religioso afro-brasileiro. Esse fenômeno é observado durante todo o ritual do batismo, o qual passaremos a analisar mais detalhadamente a seguir.

*** * ***

O Rito do batismo católico comporta inúmeras ações sacramentais passíveis de serem suprimidas, o essencial pode ser resumido na infusão (ou aspersão) com água benta e a repetição da fórmula: "[nome] eu te batizo em nome do Pai, e do Filho e do Espírito Santo." Das cerimônias observadas e de acordo com o roteiro distribuído pelos agentes, além das instruções e explicações expostas nas reuniões de preparação, fica evidente que a Pastoral Afro faz uso do "*Rito para batismo de várias crianças*" (CNBB, 2008a, p. 19), portanto, exporemos esse rito latino do batismo católico em paralelo com a celebração *inculturada*.

Na Igreja Nossa Senhora Achiropita os batismos afro são agendados para os sábados à tarde (mesmo horário reservados para os batismos nessa igreja). Os agentes de pastoral, pais, padrinhos e crianças chegam por volta das quinze horas para paramentarem-se no salão nos fundos da igreja.

Na Igreja Católica o momento em que os clérigos e ministros vestem as roupas litúrgicas é chamado de "paramentação", empregamos aqui esse termo porque, nas celebrações *inculturadas*, as pessoas normalmente chegam vestidas com roupas "comuns" depois colocam as "vestes africanas". Cida Godoy, assim como outros membros da pastoral, afirma que "são roupas especiais para as celebrações". Há, todavia, aqueles que discordam, acreditam que nesses eventos as pessoas devem usar as roupas do cotidiano, pois não se trata de uma "fantasia". "Veste litúrgica" ou "fantasia", o fato é que esse é mais um item de desentendimento que marca interior da pastoral afro.

Conforme já dissemos, batismos e casamentos afros começaram a serem celebrados na Igreja Achiropita por iniciativa do padre Toninho a partir dos anos 1990, mas ainda não foram generalizados. A análise que apresentamos está baseada nas observações feitas nessa igreja em 2008, 2009 e 2010 (num total de cinco batizados) e exporemos, a título de exemplo, a celebração do dia 13 de novembro de 2010.

A ornamentação da igreja segue o mesmo padrão da missa afro: panos coloridos são postos sobre o altar, na mesa da palavra (ambão) e nos três atabaques; flores e folhagens são colocadas nos bancos e no chão (exceto se houver casamento após a celebração, pois não terá tempo hábil para limpar a nave).

O ritual do batismo pode ser dividido em duas grandes partes: Liturgia da Palavra e Liturgia Sacramental. A primeira comporta os Ritos de Acolhida e a Proclamação das Leituras; já a segunda, é formada pelo batismo propriamente dito, os Ritos Complementares e os Ritos Finais.

O *Rito para batismo de várias crianças* sugere que a celebração comece, quando possível, à porta da Igreja ou em outro lugar apropriado. A acolhida é feita por quem preside e

pela equipe de celebração; após o canto inicial, o presidente saúda a assembleia; em seguida, os pais apresentam a criança à comunidade dizendo o nome e pedindo o batismo para seus filhos. Acolhido o pedido dos pais, o presidente da celebração traça na fronte das crianças o sinal da cruz, gesto que será repetido pelos pais e padrinhos. Caso esse ritual de acolhida se dê à porta da igreja, faz-se uma pequena procissão, com o círio pascal a frente, até o pia batismal. Por fim, quem preside conclui esse momento com uma oração própria.

Na Igreja Achiropita, em primeiro lugar, a comentarista faz a acolhida à comunidade explica o sentido da celebração convidando as pessoas para participar, com palmas e alegria. Como dissemos acima, há uma preocupação do grupo, refletido na fala da Cida Godoy, em "apresentar o real sentido da celebração", todos são convidados a "deixar de lado a preguiça e a vergonha, as pessoas devem participar da celebração e não assistir, porque não é um show". Como na missa afro, em segundo lugar, há a dança das guardiãs: duas senhoras, ao som dos atabaques e das palmas da comunidade, dançam do presbitério até a porta da entrada, ali se posicionam para abri-la e dar passagem as procissões.

Em seguida, entra o presidente da celebração aspergindo o povo com água de cheiro, acompanhado pelos sacerdotes das religiões afro-brasileiras (casa haja algum presente). O Rito do Batismo prescreve que o ministro ordinário desse sacramento é o padre ou o diácono; das celebrações que observei duas foram assistidas pelo padre Devanil da paróquia-santuário Santa Edwirges (São Paulo) e as demais pelo diácono da própria Igreja N. Senhora Achiropita, dessas apenas uma não contou com a presença de um sacerdote das religiões afro-brasileiras, em todas as outras o pai Clau de Oxossi (do candomblé) esteve presente. Chegando ao presbitério, o celebrante beija o altar, saúda os presentes e invoca a Santíssima Trindade (em geral cantado).

Durante a entrada do presidente da celebração a assembleia cantava "Povo negro quer formar uma roda diferente".

Foto 26 Entrada do presidente da celebração - Igreja N. Sra. Achiropita- novembro, 2008

Estando os sacerdotes posicionados no presbitério, a comentarista convida a comunidade para continuar em pé para receber as crianças e os pais, os quais entram dançando. Os pais trazem seus filhos em cestos de vime enfeitado com panos coloridos. As crianças vestem roupas brancas.

Foto 27 - Entrada criança com os pais - Igreja. N. Sra. Achiropita - novembro, 2008

Ao chegar próximo ao altar, cada casal apresenta a criança aos presentes dizendo seu nome, em seguida toma seu lugar no presbitério. É comum no batismo afro, pais e padrinhos ficarem junto com o presidente da celebração, somente quando o número de batizandos é superior a dez, todos são alocados nos primeiros bancos da nave.

Foto 28 - Apresentação das crianças - Igreja Ns Sra Achiropita - novembro, 2010

Durante a entrada dos pais com as crianças, todos cantam:

Ó que coisa bonita
Deus pais libertador cria negra cor, ó que coisa bonita
Ó que coisa bonita
Jesus é nosso irmão sem separação, ó que coisa bonita
Ó que coisa bonita
O Espírito a fé, a força, o axé, Ó que coisa bonita

Após a entrada dos pais e a apresentação das crianças, há a procissão dos padrinhos e madrinhas, os quais entram portando uma toalha branca e um pequeno presente para a criança; chegando ao presbitério, se acomodam ao lado de seus afilhados. Quando todos estão

em seus lugares, a comentarista anuncia a entrada da cruz, a qual vem enfeitada com dois panos: um verde e outro vermelho. Todos cantam:

> Olha que eu vim lá de longe, perdendo raízes, enchendo porões
> Olha cruzei tantos mares, pisei novas terras, sofrendo grilhões
> Mas meu canto é bonito (bis)
> Nem dor, nem corrente jamais abafou (bis)
> pois ser livre eu queria (bis)
> meu Deus és a força de quem confiou (bis)

A cruz é colocada no presbitério ao lado do altar. Finalizada essa última procissão o presidente dá início a celebração saudando os presentes e fazendo as demais orações prescritas no ritual.

Esse primeiro Rito marca a celebração posicionado-a numa relação que oscila entre o universo católico e o afro-brasileiro. Mais do que a presença do pai-de-santo, a escolha de certos símbolos deixa claro que há uma referência as religiões afro-brasileiras sobre o signo da cultura afro-brasileira. Como veremos mais adiante, o batismo afro apresenta alguns elementos que remetem a festa de saída de iaô, cerimônia pública do candomblé que marca o fim da iniciação de um novo adepto. Segundo Vagner Gonçalves da Silva "a festa de Saída de Iaô é sempre muito concorrida e tida como um dos rituais de maior axé, pois um orixá está nascendo publicamente" (GONÇALVES DA SILVA, 1995, p. 145). Normalmente, nessa festa, o iaô costuma fazer quatro aparições públicas, conhecidas como: "saída de Oxalá" (ou "de branco"), saída "de nação" (ou "estampada"), saída do "ekodidé" (ou "do nome") e saída do "rum" (ou "rica"). Na primeira "saída" o iaô veste-se inteiramente de branco e homenageia Oxalá (orixá associado a criação); na segunda, o iaô é pintado com as cores da nação; na terceira, o orixá do iniciado diz seu nome publicamente e, por fim, na quarta saída o iaô volta vestido com as indumentárias do seu orixá e dança suas cantigas próprias (Ibidem, 145-147).

Não há na celebração do batismo, "saídas", mesmo porque as crianças não ficam recolhidas. Há, todavia, apresentações em dois momentos: na chegada, quando os pais dizem o nome da criança e pedem o batismo; e após a infusão na água, quando o padre a apresenta o novo cristão à comunidade. Outro dado importante diz respeito às roupas das crianças: o Ritual do Batismo solicita que as crianças sejam levadas para batizar com uma roupa comum e, após o batismo coloque uma veste branca simbolizando a "vida nova" em Cristo. (CNBB, 2008a: 62).

O batismo afro recupera a lógica das quatro saídas de iaô seguindo o ritual católico. As crianças chegam vestidas de branco e são apresentadas pelo nome à comunidade; após o batismo ela é novamente apresentada aos presentes; soma-se a essas apresentações uma

terceira: acolhida da comunidade, isto é, momento em que o padre toma duas crianças (um casal representando todas as outras) e dança com elas em seus braços ao som dos atabaques. Nesse momento a criança veste uma roupa colorida, "significando seu nascimento para a raça negra", segundo Cida Godoy.

É possível perceber um jogo simbólico onde os termos dos rituais são reordenados, dando uma nova configuração no significado religioso. A criança que chega de branco num cesto de vime (portanto, palha) faz uma referência a criação (branco) e a morte (palha[125]); o "Senhor que dá a vida" está presente no catolicismo (o Pai que cria e o Filho que se sacrifica) e nos religiões afro-brasileiras (Oxalá). Ser retirado do cesto de palha (portanto, dos domínios da morte), revestidos com as cores da purificação (da vida) e ser apresentado com um nome pode nos remeter a passagem dos domínios da natureza (palha) para a cultura (nome). Se expandirmos a metáfora, podemos supor o cesto como o navio negreiro que traz de África pessoas tornadas coisas que, ao passarem pela pia batismal, recebem "nomes cristãos" e são elevados (supostamente) a condição de pessoas.

Nesse contexto as duas apresentações se complementam: a primeira permite nascer, isto é, receber um nome compartilhado pela comunidade, o que só é concretizado após passar (no domínio católico) pelo batismo. Ainda mais, a água é retirada de um alguidar de barro (às vezes segurado por um babalorixá) para ser jogado na cabeça da criança. Dissemos acima, que nesse gesto a criança potencializa a pertença a dois universos religiosos, com isso afirmamos que os dois rituais estão simbolicamente imbricados, de tal forma que a compreensão de um passa pelo outro.

As músicas escolhidas para esses momentos, embora sejam as mesmas utilizadas nas missas afro (conforme já dissemos acima), aqui também são reveladoras: novamente a celebração é iniciada com a afirmação de que o "povo negro" quer formar uma "roda diferente" onde gira a alegria e a "fé da nossa gente". Sem nos determos muito nesse ponto é preciso lembrar que para o catolicismo a fé é um dom divino outorgado por Deus às pessoas pela mediação da Igreja, ou seja, é por meio da Igreja que a fé opera; dizer que o povo negro tem uma roda onde gira "a fé da nossa gente", parece-me uma clara referência às cerimônias afro-brasileiras, o que se confirma com a estrofe que segue: "Ponha as mãos no chão, erga as mão pra cima / toque o eu irmão, diga axé e gira e gira (bis)".

Nas religiões afro-brasileiras a "energia vital" (axé) está no chão, tocá-lo primeiramente e, depois as pessoas, revela o caráter dinâmico do axé que faz todos "girar".

[125]No candomblé os orixás relacionados com a palha e a lama estão associadas aos domínios da morte como Obaluaiê, Nanã e Oxumarê (BASTIDE, 1985)

Esse deus que põe todos em movimento cria a "negra cor" e é também libertador. É interessante notar como a noção de libertação social (e não do pecado como propõe a Igreja Católica) se torna presente quando se evoca a religiosidade negra. Voltaremos a esse ponto mais adiante, quando tratarmos da terceira apresentação, passaremos agora para a parte central do primeiro momento do ritual do batismo, o Rito da Palavra.

O Rito da Palavra é composto por uma procissão com a Bíblia, se oportuno; seguido da proclamação de uma ou duas leituras (uma delas obrigatoriamente do Novo Testamento), um salmo responsorial, a leitura de um trecho de um dos evangelhos; uma breve homilia ressaltando a importância do batismo; a oração dos fiéis; e uma procissão até o batistério[126] enquanto a assembleia canta a *Ladainha de todos os santos*. Caso não haja essa procissão a Ladainha pode ser cantada (ou recitada) após a oração dos fiéis ou mesmo substituí-la. Por fim, quem preside toma na mão o óleo dos catecúmenos e unge o peito da criança.

Nos batizados afros a entrada da Bíblia é marcada com muita alegria, porém as procissões são menos elaboradas que nas missas afro, conservando a mesma estrutura presente nas missas *inculturadas*: a frente entra uma pessoa com um alguidar de barro contendo incenso, seguida de outra com o círio pascal e, por fim, a Bíblia enfeitada; todos dançando ao som dos atabaques. O círio pascal foi introduzido nessa procissão porque ele é utilizado durante a celebração em dois momentos: para a benção da água e durante a profissão de fé. As músicas escolhidas são as mesmas utilizadas nas missas.

Quanto às leituras, seguem-se as sugestões do Ritual: uma leitura do Novo Testamento, um Salmo e um trecho do Evangelho. O salmo responsorial, em todas as vezes que observamos, foi substituído pelo canto: "Ê, ei Zumbi

> Ê, ei Zumbi! Zumbi ganga meu rei
> Você não morreu, você está em mim (bis)
> Ei Zumbi seu povo não esqueceu
> a luta que você deixou pra prosseguir
> ei Zumbi os novos quilombos lutam pra resistir
> […]
> Ei Zumbi seu povo não esqueceu
> a luta que você deixou pra prosseguir
> ei Zumbi a luta é a mesma mudou só o cenário, a roupa e a cor [...]

O Evangelho segue uma das indicações do *Rito para batismo de várias crianças* e, a homilia, nas celebrações que observei, se dedicou somente em tratar da importância e dos significados do batismo sem, no entanto, ressaltar a dimensão racial.

[126]Lugar onde se encontra a pia batismal.

Segundo a doutrina católica, a Liturgia da Palavra tem o objetivo de instruir a assembléia, por isso, todos os seus elementos devem refletir o mistério celebrado e auxiliar o povo a viver a fé católica. (Catecismo da Igreja Católica, § 456). Os cantos escolhidos pelos agentes de pastoral, para esse momento, pretendem despertar nos fiéis uma consciência política e racial. Zumbi é apresentado como um mártir da causa negra e, em alguns momentos, relacionado com a figura de Jesus Cristo; por exemplo, ao cantar: "Zumbi você não morreu, você está em mim", há uma aproximação com o texto de Paulo que afirma "não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim." (Gálatas 2,20) A luta dos negros de hoje é a mesma de Zumbi, todavia, agora revestida de um novo "cenário, roupa e cor." Seria esse cenário o religioso? E que roupa e quais cores? Poderíamos nos perguntar.

A oração dos fiéis é suprimida restando a ladainha de todos os santos, a qual é substituída por um canto que invoca os "santos" tanto católicos quanto do "panteão" afro-brasileiro. A Ladainha de todos os santos marca o fim da Liturgia da Palavra e estabelece a ponte com a Liturgia Sacramental, isto é, a "igreja militante" (terrena) une-se a "igreja triunfante" (celeste) para implorar um bem maior a Deus: o nascimento de novos membros na religião. (Catecismo da Igreja Católica, §1154). No batismo afro, a ladainha expressa a polissemia que perpassa toda a celebração: os santos católicos (Benedito e Aparecida) são invocados ao lado de figuras da Teologia da Libertação (dom Oscar Romero, dom Silvério), mártires populares (Dimas, Marlene) e figuras santificadas pelo povo (Anastásia) e até divindades do panteão afro-brasileiro (Iemanjá).

Senhor tende piedade e nós
Cristo tende piedade de nós
Senhor tende piedade de nós

Lembremos de Zumbi / em todos os altares
Pois derramou seu sangue / no quilombo dos Palmares
Rogai por nós (bis)

Do nosso negro / Benedito é o protetor
Com a mãe Aparecida / Ouça o nosso clamor
Rogai por nós (bis)

Queremos liberdade / de toda escravidão
Por vossa intercessão / ó Cosme e Damião
Rogai por nós (bis)

E contra o desemprego / Nós queremos reclamar
Com sua proteção / Ó mãe Iemanjá
Rogai por nós (bis)

Pedimos nessa hora / um empenho pela vida
Por sua intercessão / ó negra Margarida
Rogai por nós (bis)

Marlene favelada / que morreu de tanto amor
Pedimos nesta hora / que socorra a nossa dor
Rogai por nós (bis)

Ó companheiro Dimas / nós pedimos a você
Que junto a Santo Dimas / venha nos socorrer
Rogai por nós (bis)

Queremos invocar Jilson de Jesus
Menor abandonado / que morreu como Jesus
Rogai por nós (bis)

Com Martin Luther King / nós também vamos rezar
Pois junto à causa negra / não cansou de denunciar
[...]
Queremos libertar / Nossa gente da desgraça
Por sua intercessão/ Ó escrava Anastácia

Feita a unção com o óleo dos catecúmenos, pelo celebrante, como prescreve o ritual, a primeira parte da cerimônia é concluída.

O segundo momento da celebração, denominado Liturgia Sacramental compreende: a renuncia do mal e profissão de fé; o batismo, propriamente dito; e os ritos complementares (unção pós-batismal, rito da luz e éfata).

No catolicismo a fé em Jesus Cristo precisa ser testemunhada por meio das ações e verbalmente (Catecismo da Igreja Católica, §1816). Como a criança não pode exprimir essa fé, os pais e padrinhos assumem a responsabilidade pela criança fazendo "as promessas do batismo", isto é, renunciam ao mal, o diabo e todas as suas obras e proclamam crer em Deus e em todos os dogmas professados pela Igreja. Para tanto, o presidente da celebração faz algumas perguntas que são respondidas oralmente por toda a assembléia. Feito isso, cada família se aproxima da água batismal. Quem preside, citando o nome da criança, pergunta aos pais e padrinhos se querem o batismo, esses responde afirmativamente. Então, derramando água na cabeça (ou em todo o corpo da criança, ou mergulhando-a na fonte) por três vezes, diz: "[nome] eu te batizo em nome do Pai, e do Filho e do Espírito Santo". A água restante é usada para aspergir a assembleia.

Findo o batismo, há uma série de rituais que não são obrigatórios, pois servem apenas para reforçar as diversas dimensões do sacramento celebrado. São eles:

a) unção pós-batismal: com o Óleo do Crisma, quem preside unge, em silêncio, a cabeça de cada criança.

b) veste batismal: as crianças são revestidas com uma roupa branca, ou já vem vestido e nesse momento faz-se uma alusão ressaltando a vida nova em Cristo, recebida através do batismo.

c) Rito da luz: o pai, ou o padrinho, acende uma vela no Círio Pascal e leva até a criança dizendo “Vós sois a luz do mundo”.

d) Entrega do sal: a mãe toma um pouco de sal bento e coloca na boca da criança enquanto quem preside diz: “Vós sois o sal da terra”.

e) Éfeta: o presidente da celebração toca os ouvidos e a boca da criança e diz: “O senhor Jesus, que fez o surdo ouvir e o mudo falar, lhe conceda que possa logo ouvir sua Palavra e professar a fé para louvor e glória de Deus Pai”

A celebração é concluída com a Oração do Pai Nosso, a benção final e a despedida.

Na cerimônia *inculturada* a ordem desses eventos é alterada. Após a Ladainha, não há procissão para o batistério, mas a entrada dos “símbolos do batismo”, isto é, um cortejo levando um jarro de barro com água, um alguidar de barro, sal, coroas de flores para os batizandos e velas para a assembleia. O canto escolhido para esse momento é o mesmo utilizado na procissão das ofertas nas missas afros.

O celebrante acolhe todos os objetos e os deposita à frente do altar, no chão (houve vezes em que havia uma pequena credência à frente do altar, em outras oportunidades os elementos foram colocados sobre o altar). A água é abençoada conforme prescreve o ritual.

Foto 29 - Elementos para o batismo - Igreja N. Sra. Achiropita – novembro, 2008

Depois de benzer a água, o presidente da celebração entrega o sal às mães dizendo "Vós sois a luz do mundo" [127]. Em seguida acontece o "rito da luz": os agentes da Pastoral Afro distribuem para cada um dos presentes uma vela; os padrinhos acendem sua vela no círio pascal e depois passam pela nave ascendendo as demais, enquanto todos cantam "A nós descei divina luz, e em nossa alma acendei o amor de Jesus".

Foto 30 – Benção da água - Igreja N. Sra. Achiropita – novembro, 2008

Quando todos estão com suas velas acesas é feia a "renuncia do mal" e a "profissão de fé". Notei que nesse momento o pai-de-santo presente acompanhava a assembleia renunciando a "satanás e todas as suas obras... ao pecado..." e afirmando crer "em Deus, Pai todo-poderoso, criador do céu e da terra... em Jesus Cristo, seu único Filho, Nosso Senhor, que nasceu da Virgem Maria, padeceu e foi sepultado, ressuscitou dos mortos e está sentado à direita do Pai... no Espírito Santo, na santa Igreja católica, na comunhão dos santos, na remissão dos pecados, na ressurreição da carne e na vida eterna" (CNBB, 2008a, p. 58).

[127] Antes de serem entregues os pequenos saches contendo o sal são abençoados pelo padre.

Foto 31 – Rito da Luz - Igreja N. Sra. Achiropita – julho, 2010

Em seguida pais e padrinhos levam as crianças para serem batizadas: a madrinha segura a criança no colo, com a cabeça sobre um alguidar de barro, o pai segura o alguidar sob a cabeça da criança, a mãe segura uma toalha branca para secar a água da cabeça da criança e, por fim, o padrinho segura o jarro ou bacia com a água benta; O celebrante emerge uma cuia de barro na bacia e joga sobre a cabeça da criança, dizendo: “[nome] eu te batizo em nome do Pai, e do Filho e do Espírito Santo”. A comunidade aclama dizendo “Amém” e batem palmas ao som dos atabaques. Depois, as mães substituem a roupa branca das crianças por outra colorida. Essa nova veste significa, segundo Cida Godoy, “o pertencimento a raça negra”. Por fim, os padrinhos coroam seus afilhados com uma coroa de flores. Todos cantam “Tá caindo flor”.

Tá caindo flor [bis]
Lá do Céu
Cá na Terra
Tá caindo flor.

Em seguida, dançando as crianças são apresentadas à comunidade. Em algumas celebrações o padre pega no colo um casal de crianças e dança, ao som dos atabaques, enquanto a assembleia canta:

Oh mamãe
abraça eu mamãe
embala eu mamãe
tem dó de mim

Segue a consagração das crianças à Nossa Senhora e a cerimônia é finalizada com a benção final. Os pais e padrinhos formam um corredor na nave e os presentes passam pelo meio cumprimentando-os.

Nessa terceira e última parte da celebração os elementos da “inculturação” são mais sutis, já que a ênfase do momento recai sobre o ato de batizar a criança. Todavia os significados não são menos marcantes. Já discorremos acima sobre o fato de o babalorixá presente em uma das celebrações segurar a “fonte de água benta” no momento do batismo, e como esse gesto revela a ambiguidade da celebração, ao lado disso, outros gestos corroboram essa afirmação, como a troca de roupas feitas pelas crianças, que passam do branco para o colorido.

No catolicismo a veste branca enuncia o nascimento para uma vida nova, livre do

pecado original, por isso recomenda-se que a criança seja apresentada para o batismo com uma roupa de qualquer cor e, após ser batizada, seja revestida de branco. No batismo afro, pelo contrário, essa cor é utilizada como sinônimo de criação, isto é, a criança já chega vestida de branco, pois já possui vida; a veste utilizada após o batismo é em homenagem a "raça negra". Se tivermos em mente as "saídas de iaô", assinaladas acima, percebemos aqui uma simetria, embora a ordem não seja a mesma: em primeiro lugar a criança veste branco ressaltando o dom da vida (ou a criação, tal como o Iaô que saúda o criador Oxalá), depois colorido, faz uma homenagem a um grupo étnico específico para o qual acaba de nascer (o iniciado no candomblé presta reverência semelhante na sua segunda saída). Não há, no rito católico a "saída de nome" (ou ekodidé), mas a criança tem seu nome enunciado pelos seus pais no início da celebração. Por fim, quando pais e padrinhos dançam ao som dos atabaques na frente da comunidade, é possível entrever a última "saída do iaô" (saída de rum), quando o orixá vestido com suas insígnias danças suas cantigas próprias.

Reforçamos que não percebemos no ritual católico uma espécie de iniciação nas religiões afro-brasileiras, nem defendemos que o batismo *inculturado* reproduza o ritual do candomblé, mas que os elementos apresentados e a forma como eles aparecem no batismo afro sugerem, dependendo do olhar, uma relação com o universo religioso afro-brasileiro. Segundo os produtores da celebração afro isso ocorre porque a "cultura negra" cristalizou-se nos terreiros de candomblé e as celebrações *inculturadas* resgatam apenas os elementos culturais desse universo. Nosso argumento é que, ao fazer isso, tais cerimônias se colocam num *continuum* entre as religiões afro-brasileiras e o catolicismo permitindo leituras em vários planos e, por conseguinte, diversas interpretações.

Portanto, no batismo e na missa afro, a os elementos das religiões afro-brasileiras são incorporados aproveitando a plasticidade de alguns ritos. Com isso permite-se uma nova visualização do ritual em que, respeitado os limites impostos pela liturgia latina é possível, nos símbolos, entrever algo que escapa do escopo católico e adentra no universo religioso afro-brasileiro; sem, no entanto, se confundir com esse ambiente.

Essa aproximação também é ocorre em outra celebração realizada pelos agentes da Pastoral Afro-brasileira, denominada de "casamento *inculturado* afro-brasileiro", porém, de maneira minimizada.

* * *

Assim como no caso do batismo, os Livros Litúrgicos[128] apresentam mais de um rito para a celebração do matrimônio: dois para serem utilizados dentro da missa e outros dois para fora; as diferenças entre eles são mínimas e acentuam o grau de envolvimento dos noivos com a religião. Atualmente muitas paróquias no Brasil utilizam o *Rito Adaptado da celebração do matrimônio sem celebração eucarística (Rito Adaptado)*, o qual foi proposto pela CNBB em 1991(CNBB, 2008a: 389). Esse Rito difere dos demais porque apresenta a possibilidade da entrada do noivo separado da noiva e uma procissão com os padrinhos

Há algumas orientações sobre a ornamentação e os cantos utilizados na celebração do matrimônio, ressaltam a necessidade de estarem intimamente relacionado com os significados do ritual celebrado.

> Os cantos escolhidos sejam de acordo com o Rito do Matrimônio, exprimindo a fé da Igreja, respeitando-se, porém, a importância do Salmo responsorial dentro da liturgia da Palavra. O que se diz dos cantos vale também para a escolha das músicas. É bom que se expresse convenientemente a índole festiva da celebração do matrimônio, até mesmo na decoração da igreja. (CNBB, 2008a, p. 329)

O *Rito Adaptado* sugere que a cerimônia possa ser adaptada "observados os costumes dos lugares" (CNBB, 2008a, p. 19). É preciso ressaltar que tais adaptações se referem a algumas questões particulares dos noivos: como se haverá ou não comunhão eucarísticas, qual roupa os noivos utilizarão e a ordem dos eventos. É preciso considerar que a versão adaptada do rito do matrimônio já é considerada, pela hierarquia da Igreja, em Roma, como um sinal de *inculturação*, já que ela foi proposta pela CNBB após o Concílio Vaticano II.

Como nos demais sacramentos o ritual do matrimônio está dividido em duas partes complementares: Liturgia da Palavra e Liturgia Sacramental. A primeira compreende os ritos iniciais e a proclamação das leituras. A segunda é formada pelos rituais do casamento. Nossa análise segue o mesmo padrão utilizado para as outras celebrações: apresentaremos primeiramente o rito romano e, em seguida a cerimônia *inculturada*. Durante a pesquisa só ocorreu apenas um casamento afro na Igreja Nossa Senhora Aparecida e será sobre esse que discorreremos.

De acordo com o *Rito Adaptado*, na hora marcada, estando a comunidade reunida, o sacerdote ou diácono[129], dirige-se ao altar, onde aguarda a entrada dos noivos. Estande no seu lugar, faz-se um breve comentário acolhendo os presentes e preparando a assembléia para

[128]Cerimonial dos Bispos (2000); Presbiteral (CNBB, 2008a)

[129] O ministro ordinário do matrimônio católico é o bispo, o padre ou diácono, preferencialmente o padre, pois ele é o responsável imediato pela direção da comunidade paroquial. Na falta do ministro ordenado, o bispo pode autorizar (mediante provisão) algum leigo. (Código de Direito Canônico, cân. 1108 e 112).

entrada dos noivos. Terminado o comentário, entram o noivo, sua mãe e seus pais, precedido das testemunhas (padrinhos e madrinha). Quando o noivo tiver chegado junto ao altar, entra a noiva, conduzida pelo pai e pela mãe, precedidos pelas testemunhas. Entoa-se um canto apropriado ou toca-se uma música adequada a este momento. Quando a noiva chegar perto do presbitério o noivo vai ao seu encontro e acolhe-a, os dois se posicionam em pé, na frente do altar, de costas para a nave. Estando todos em seu lugar, fazem o sinal da cruz, enquanto o presidente invoca a Santíssima Trindade, o qual, em seguida, saúda a assembleia e os noivos com as palavras do ritual e faz, por fim, a oração do dia. Todos sentados ouvem uma leitura bíblica, canta-se um salmo; em seguida ficam em pé e acompanham a proclamação do Evangelho. As leituras e cantos podem ser omitidos, exceto o Evangelho. Segue a homilia e, com ela, encerra-se a Liturgia da Palavra.

A segunda parte da cerimônia é marcada pelo Rito Sacramental. O presidente, dirigindo-se aos noivos com as palavras do ritual, pergunta se estão dispostos a contrair o matrimônio de livre e espontânea vontade, se estão dispostos a terem filhos e educá-los na fé cristã. Os noivos respondem afirmativamente e trocam, entre si, promessas de fidelidade. Por fim, o presidente acolhe o consentimento dos noivos com uma oração própria. A assembleia aclama “Graças a Deus” (CNBB, 2008a, p. 395). Em seguida, “simbolizando o amor recíproco e fidelidade na união conjugal” (Ibidem, p. 396), os noivos trocam as alianças, após serem abençoadas e aspergidas com água benta pelo presidente da celebração.

Na sequencia, um membro da comunidade dirige-se ao ambão e faz a oração comunitária, conforme o ritual ou outra elaborada pela equipe de liturgia. Na celebração do matrimônio é facultada a comunhão eucarística, geralmente os noivos (ao agendarem o casamento) optam por comungarem ou não. Quando há comunhão, apenas os noivos participam. Tendo ou não procedido a distribuição da eucaristia segue-se a oração do Pai Nosso. Os esposos permanecem no seu lugar e ajoelham-se, então o presidente da celebração, de mãos juntas, convida os presentes à oração. Todos oram em silêncio durante alguns momentos. Depois, voltando-se de mãos estendidas sobre os noivos, o ministro invoca a bênção de Deus. Ao final, se parecer oportuno, os esposos e todos os presentes saúdam-se mutuamente desejando a paz. O rito conclui-se com a bênção dos esposos e do povo, com a forma simples “Abençoe-vos Deus todo-poderoso, Pai, Filho e Espírito Santo”, ou com uma das fórmulas, que se encontram no ritual. Terminada a celebração, as testemunhas e o ministro subscrevem a Ata do Matrimônio, as assinaturas podem ser colhidas na sacristia ou diante do povo.

O rito que descrevemos brevemente serve de base para os casamentos *inculturado* realizados na Igreja N. Senhora Achiropita, portanto, nesta análise colocaremos os dois rituais em paralelo.

O casamento afro iniciou com um toque de atabaque que foi baixando o volume lentamente até introduzir o comentário inicial, o qual se configurou, como nas demais cerimônias, uma espécie de explicação do ritual:

> A partir do Vaticano II, a Igreja incentiva que cada cultura celebre a sua maneira, expressando o seu jeito de louvar. Eu os convido, não para assistir (porque não é um show), mas para participar da celebração, com cantos e danças em louvor a Deus, com orações pela felicidade dos noivos [nesse momento cita o nome dos noivos], porque o jeito negro de celebrar é assim: rezar dançando e cantar rezando. O atabaque é o instrumento de comunicação e linguagem musical do povo africano, por isso nós, cristãos negros, acreditamos que Deus fala pelo atabaque. E o toque dele nos convida agora a sentir, experimentar o amor porque Deus tem por nós. Portanto, para celebrar com alegria, vamos fazer um gesto fraterno de acolhida, ficando de pé, cantando e dando o abraço da paz a quem esta do nosso lado. (Comentário inicial feito por Cida Godoy no casamento afro em novembro de 2009)

Segue o canto: “Um abraço negro” de Jeovelina Peróla Negra.

A preocupação dos agentes de pastoral é reforçar que a celebração não constitui uma atividade profana, mas sagrada. Todavia uma sacralidade diferente daquela oferecida pela Igreja romana, uma sacralidade expressa no *ethos* negro, cujo ícone é o atabaque. Participar e não assistir, estabelece, portanto, um contraponto (embora no plano da linguagem) com o ritual latino, quando comumente se diz “Vou assistir a missa” ou “vou ouvir o padre dizer a missa”.

Oficialmente o termo “assistir” ainda é empregado pela Igreja, sobretudo no Código de Direito Canônico quando se refere aos ministros (ordinários e extraordinários), os quais estão presentes para auxiliar ou acompanhar o ritual. (cân 1108, 1114, 1248 entre outros). Nesse caso é preciso lembrar a polissemia das palavras, pois o Código emprega o termo assistir no sentido de “dar assistência” ou como sinônimo de “presidir”. No cotidiano das comunidades católicas o termo passou a ser empregado como o sentido de "olhar passivamente". Dessa forma, a Pastoral Afro recusa esse significado e convida a todos para participar com danças, cantos e orações. No folheto contendo as instruções para a celebração, circulado entre os membros da pastoral, há uma nota para que o comentarista reforce "as explicações com os salmos 149 e 150, que manda celebrar com todos os instrumentos, com danças e cânticos", se houver na assembleia "pessoas críticas".

Após o comentário inicial, duas senhoras vão dançando, ao som dos atabaques, do presbitério à entrada da igreja, onde ficarão abrindo e fechando as portas para a passagem das procissões; é a chamada “dança das guardiãs”, presente em todas as celebrações afro dessa

igreja. Estando as "guardiãs" posicionadas, abrem-se as portas para a passagem do presidente da celebração, o qual entra aspergindo o povo com água de cheiro posta numa cumbuca de barro. Todos cantam, ao som dos atabaques:

> Foi Olorum quem mandou,
> celebrar nossa história
> e festejar as vitórias,
> conquistadas por quem lutando tombou

Chegando ao presbitério, o celebrante (na celebração que presenciamos era um padre), beijou o altar e acolheu a todos com as palavras: "Boa noite a todos! Foi Olorum quem nos mandou celebrar essa vitória de [nome dos noivos]". Durante toda a celebração as palavras "Deus" e "Senhor" foram substituídos por "Olorum". Após a procissão de entrada chegou um babalorixá, o qual ocupou um dos lugares na nave. Invocada a Santíssima Trindade, houve a entrada dos pais dos noivos e os padrinhos dançando ao som do canto "Celebrar a alegria".

> Celebrar a vida,
> celebrar a vitória,
> celebrar a memória,
> contar nossa história

Estando pais e padrinhos posicionados em seus lugares no presbitério (ao redor do altar), deu-se a entrada do noivo acompanhado da sua mãe e da mãe da noiva. Antes, porém, a comentarista anuncia a entrada dos "amigos do noivo". Nesse momento, dois jovens envoltos em panos com estampas amarelas e pretas ("oncinha") entraram dançando ao som dos atabaques fazendo gestos que simulavam uma luta (todavia não eram gestos de capoeira). Esses rapazes foram convidados para participar da celebração, embora não tenham nenhuma relação com a pastoral, eles fazem parte de uma academia de dança afro-brasileira onde a noiva faz aula, portanto, foi ela quem os convidou para "dançarem" em seu casamento.[130]

Também, antes da entrada da noiva foi anunciada a presença das suas amigas: "Os africanos também costumam homenagear a noiva, com a dança das amigas, que imitam os gestos da noiva, se banhando, se penteando, se arrumando, para as bodas" diz a comentarista. Três moças, pertencente ao mesmo grupo de dança dos rapazes, entram dançando ao som dos atabaques; alguns gestos executados (acompanhando a melodia da música) se assemelham a alguns passos de dança da orixá Oxum. Em seguida, entraram duas crianças jogando pétalas

[130] Conversa com os noivos Rita e João em 15 de maio de 2011. Os nomes foram substituidos para preservar o anomimato.

de flores, enquanto todos cantavam “Tá caindo flor”. Por fim, entra a noiva, sozinha, ao som da música “Que nêga é essa” (Jorge Bem Jor) entoado à capela; usava um vestido (assim como a roupa do noivo) decorado com búzios brancos, o buquê era composto de girassóis envoltos em palha da costa e um rosário confeccionado com búzios. As roupas foram produzidas por uma estilista indicada pela Pastoral Afro.

Ah, ah, ah
Prendada e caprichosa
É a nêga que eu espero
Pra acabar com a minha solidão
Que me invade
Que me machuca
Que me maltrata
Que me funde a cuca
Mas que nêga é essa
Que nêga é essa
Se essa nêga gostar de mim
Eu lhe darei um lindo vestido branco
Vestido branco
Com véu e grinalda e flor de laranjeira
No dia, mês e hora
E na igreja que ela quiser
Eternamente essa nega vai ser a dengosa
Beijoqueira
Há de ser minha mulher
Mas que nêga é essa
Que nêga é essa

Chegando ao presbitério os noivos se posicionaram de frente para o celebrante, separado deste por um genuflexório. O padre saudou a todos conforme prescreve o ritual, porém substituiu o termo Deus por Olorum, inclusive na oração do dia.

Na sequencia, a comentarista anunciou a entrada da Bíblia. Conforme já dissemos acima, tal como no batismo afro, nos casamentos *inculturados* a procissão da Bíblia não é tão elaborada quanto nas missas, entram apenas o incenso, num alguidar de barro e o livro sagrado, por vezes entra o Lecionário, como foi o caso da celebração que presenciamos. A música escolhida foi “A palavra de Deus vai chegando vai”. Houve apenas uma leitura, retirada da primeira carta aos Coríntios, o salmo foi omitido e nenhum outro canto foi utilizado em substituição. O babalorixá Francisco d’Oxum foi convidado para proclamar o Evangelho, o qual omitiu a saudação “O Senhor esteja convosco”. Durante a homilia em nenhum momento foi destacado o caráter racial da celebração, o discurso do padre ficou circunscrito no significado católico do matrimônio.

A Liturgia Sacramental transcorreu de acordo com o ritual com pequenas modificações: por exemplo, ao acolher o consentimento dos noivos (“Te recebo [nome] por

minha esposa...") o padre acrescentou, ao final, "porque foi Olorum quem mandou celebrar essa vitória". Em seguida, duas crianças entram com as alianças e duas coroas de flores, as quais foram abençoadas; as alianças trocadas entre os noivos (conforme o ritual). A mãe da noiva coroou o noivo e a mãe do noivo coroou a noiva. A comentarista não comentou o significado desse gesto. Por fim, alguns membros da pastoral entregaram, em nome da comunidade, alguns presentes para o casal. Entram em procissão, ao som da música "Oferecerei": arroz, trigo e feijão e duas cumbucas com água de cheiro. Os alimentos foram recolhidos para a sacristia e o padre abençoou a água entregando-a aos noivos, para que aspergissem a assembleia. Cida Godoy explica que "já abençoados com o sacramento do matrimônio, os noivos devem repartir as bênçãos que receberam, abençoando a comunidade com água de cheiro, que é um sinal visível do amor de Deus." Enquanto isso todos cantaram novamente, "Um abraço negro":

Um abraço negro
Um sorriso negro
Traz felicidade
Negro sem emprego
Fica sem sossego
Negro é a raiz da liberdade

Após aspergir o povo, os noivos retornam para o presbitério, ajoelham-se e recebem a benção final, assinaram a ata do matrimônio e a celebração foi encerrada. Os pais e padrinhos cumprimentam o casal diante do altar e saíram em procissão. Por último saíram os recém-casados ao som da música "Negro é lindo" (Jorge Ben Jor)

Negro é lindo / Negro é amigo
Negro também é / Filho de Deus
Eu só quero que / Deus me ajude
A ver meu filho / Nascer e crescer
E ser um campeão / Sem prejudicar
Ninguém porque / Negro é lindo
Negro é amor / Negro é amigo
Negro também é / Filho de Deus
Negro também é / Filho Deus
Preto Velho tem /Tanta canjira
Que todo o povo / De Angola
Que todo o povo / De Angola
Mandou Preto Velho chamar / Eu quero ver
Preto velho dizer / Eu quero ver Preto
Velho cantar e dizer / Negro é lindo
Negro é amor / Negro é amigo
Negro também é / Filho de Deus
Negro também é / Filho de Deus

Diferente das outras cerimônias inculturadas, o casamento afro, é reconhecido por muitas participantes de fora da pastoral afro como um evento ecumênico, isto é, não expressa exclusivamente o credo católico, mas congrega outras expressões religiosas. Justamente essa característica é o que atrai os casais que escolhem esse tipo de cerimônia.

Na edição de maio de 2006 da revista Raça, encontramos uma matéria em que as liturgias afro ocorridas na Igreja Achiropita são citadas como ecumênicas:

> Pastoral Afro da Paróquia Nossa Senhora Achiropita, em São Paulo, celebra desde os anos 80 missas, batizados e casamentos ecumênicos - ou seja, que congregam pessoas de diferentes credos ou ideologias - voltados para as raízes africanas. (Revista Raça, edição de maio de 2006).[131]

A reportagem intitulada "Casamentos de fé" versava sobre as várias cerimônias religiosas não-católicas. Interessante que a celebração da Achiropita é citada não como uma ato puramente católico, mas como um evento que se aproxima das religiões afro-brasileiras. A repórter apresenta o dilema de noivos adeptos do candomblé ou da umbanda que gostariam de casar-se em suas religiões, porém, na impossibilidade de fazê-lo, por encontrarem resistência de suas famílias, recorrem às cerimônias oferecidas pela Pastoral Afro, mesmo que não sejam

> propriamente iguais aos de religiões de origem africana, como o candomblé ou umbanda. São realizados por um padre, mas contém elementos fortes desses rituais. (Ibidem)

Além da aproximação com o universo religioso afro-brasileiro, de uma melhor aceitação dos parentes de credos distintos; os casamentos afro atraem noivos pela beleza da cerimônia. Em conversa com dois jovens que optaram por essa celebração perguntei: "Por que um casamento afro?" Ao que responderam

> noivo – A idéia foi dela...
> noiva – Eu não conhecia... um dia passei por aqui e vi um, achei lindo! Então pensei: quando eu casar vai ser assim... eu nem conhecia ele [o noivo] ainda... Então, quando ele me pediu em casamento eu falei: "Vai ser afro" [132]

É interessante que esses três motivos são apresentados quase de maneira complementar. Outro dado importante é o fato dos noivos, na sua maioria, serem adeptos do candomblé ou da umbanda, o que reforça a versão de que a cerimônia é ecumênica.

Os agentes produtores, pelo contrário, buscam reforça o caráter católico da celebração, justificando a presença dos símbolos que a aproxima das religiões afro-brasileiras, como sendo pertencentes a cultura negra. "As cerimônias celebradas na Achiropita, que

[131] Acesso em 25 de dezembro de 2009. Disponível em racabrasil.uol.com.br/Edicoes/98/artigo17489-1.asp
[132] Entrevista realizada em 15 de maio de 2011.

chamamos de *inculturadas*, surgiram da necessidade de resgatar elementos da cultura africana dentro da religião católica", afirma uma das coordenadoras, Valéria.

Alguns casais até reconhecem esse aspecto da celebração, Rita (umas das noivas) afirma que “tem poucas ações que valorizam nossa cultura [negra]... eu acho que o casamento é importante porque ele faz isso... ele valoriza a nossa beleza.” Porém, ela ressalta que o evento serve também para congregar diferentes credos: “Nós [os noivos] participamos do candomblé, mas se a gente fosse fazer o casamento lá ninguém ia [...] ainda tem muito preconceito [...] mas aqui não, as pessoa vieram... a mãe dele (que é branca) ficou meio assim, mas no dia ela até encrespou o cabelo e participou com muita alegria”.

Para além das ambiguidades que marca o significado do casamento afro, assim como em relação batismo afro, ele enfrenta uma rejeição no interior da própria Igreja Católica. Numa reunião do grupo de reflexão da Pastoral Afro, em Santa Isabel, o assessor nacional da comissão de liturgia da CNBB, recomendava: “é preciso escolher um sacramento, aprofundar em seu sentido e depois partir para os outros”.

Portanto, mais do que associado as religiões afro-brasileiras, os casamentos *inculturados* afro são vistos, por muitos como ecumênicos, a notícia publicada na revista Raça, que apresentamos acima, reflete a opinião de vários convidados para essas cerimônias, que agregam adeptos das religiões afro-brasileiras (principalmente os noivos) e também parentes evangélicos. Uma das noivas, Lázara, confessa que gostaria de casar-se no candomblé, na casa em que frequenta, mas seria impossível contar com a presença de alguns parentes e amigos que ficariam “chocados”, então a cerimônia *incultura* foi a solução encontrada.

Assim, os elementos afros presentes no casamento, tal como expomos anteriormente, apontam mais para uma dimensão folclórica do “jeito negro de ser” do que uma relação mais direta com as religiões afro-brasileiras; com isso temos uma diferença entre essa celebração e as outras cerimônias afros.

2.5 CONCLUSÃO: "NÃO DÁ PRA SABER ESSAS COISAS, TÁ TUDO JUNTO, NÉ?"

A abertura da Igreja Católica para a manifestação de uma "cultura negra" no seu interior não se deu, como vimos acima, de uma maneira pacífica. A todo o momento os agentes (desde o Grupo União e Consciência Negra, passando pelos APNs até a Pastoral Afro) tiveram que negociar quais símbolos "culturais" poderiam figurar no rito católico e em quais momentos.

A primeira tentativa, com a missa dos quilombos, e suas reações demonstrou que nem todos os elementos do candomblé poderiam ser apropriados. Dom José Maria Pires recorda, com relação a celebração de abertura da Campanha da Fraternidade em 1988, em sua diocese, "tinha gente que comungava chorando, então nós refletimos e vimos que foi demais, foi uma dose muito forte para o povo".

Outro dado importante foi a divulgação do "Manifesto Anti-sincretismo" elaborado na II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, ocorrida em Salvador, no ano de 1983 e assinado pelas ialorixás mais representativas do candomblé baiano: Menininha do Gantois – Ialorixá do Axé Ilê Iya Omin Iyemassé; Stella de Oxossi – Ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá; Olga de Alaketo – Ialorixá do Ilê Maroia Lage; Tetê de Iansã – Ialorixá do Ilê Nasso Oká e Nicinha de Bogum – Ialorixá do Zogodô Bogum Male Ki-Rundo. O núcleo do documento ressaltava a afirmação do candomblé como religião e a rejeição do sincretismo com o catolicismo e a utilização de símbolos das religiões afro-brasileiras para fins turísticos.

Josildeth Gome Consorte (2002) analisou os desdobramentos desse Manifesto, que causou grande mobilização na imprensa local e nos setores diretamente envolvidos: as casas de candomblé, os órgãos baianos de turismo e a Igreja Católica. No que se refere ao catolicismo, a autora apurou que, falando em nome da igreja, o bispo auxiliar da arquidiocese de Salvador, na época, dom Boaventura Kloppenburg ,"viu com bons olhos a manifestação das ialorixas, porém, deixava claro que em sua manifestação à imprensa que todos os passos no sentido da separação teriam de ser dados pelos próprios adeptos do candomblé, salientando que se foram elas que decidiram acabar com o sincretismo, cabe a elas viabilizar a ideia. Nenhuma autoridade eclesiástica tomará qualquer iniciativa" (Ibidem, p. 75).

Embora, na prática, o Manifesto não tenha alcançado totalmente seus objetivos, mesmo nas casas das signatárias, já que "a ruptura do sincretismo não implicava, porém, o abandono da fé católica, não se tratava, propriamente, de um cisma" (Ibidem, p. 73), o documento serviu para marcar uma posição frente ao catolicismo e ao governo baiano: o

respeito ao candomblé como religião. Isso, de certa forma, advertiu a Igreja quanto a utilização de símbolos das religiões afro-brasileiras em suas liturgias *inculturadas*.

Várias foram as estratégias adotadas pelos agentes católicos para fugir a esse impasse, estratégias essas que muitas vezes se contrapunham. Um grupo, formado por padre Toninho, padre Clóvis Cabral dentre outros, empreenderam uma reflexão que pretendia dar sustentação a uma teologia afro-católica marcadamente influenciada pelo candomblé. Esses estudos, conforme afirmou padre Jurandyr Azevedo, levava ao extremo de afirmar que "o negro para viver sua identidade plena deveria ser iniciado no Candomblé, ou que não precisava ser católico"; de certa forma, essa linha de pensamento advoga em favor da dupla-pertença, ainda mais que ela possui em suas fileira padres que assumiram publicamente essa causa, como o padre François de L'Espinay.

Outra vertente, que ganhou força com o tempo, e hoje se impõe como expressão da cúpula da Igreja Católica, é aquela que vê as religiões afro-brasileiras como "expressões culturais religiosas", na fala do padre Hernaldo Pinto Farias "a cultura afro-brasileira é maior que o candomblé, portanto precisamos ficar atentos aqueles elementos que transbordam a religião". Nesse sentido alguns trabalhos acadêmicos já vêm sendo desenvolvidos na tentativa de justificar através das ciências do social (ou da teologia) que determinados símbolos não são restritos as religiões afro-brasileiras, mas pertence a uma cultura específica, a "cultura do negro", por exemplo, a dissertação de mestrado do padre Gabriel G. Bina publicada em 2002, cuja conclusão afirma que

> o atabaque, por ser um instrumento milenar dos povos negros utilizado para anunciar que alguém nasceu ou morreu, no plantio, na colheita, na comunicação entre as pessoas e com o transcendente mais recentemente conquistando o seu espaço na liturgia da igreja no Brasil, leva-nos a concluir que, de fato, ele é um valor cultural autêntico que deve ser inserido no processo de inculturação litúrgica em meios afro-brasileiros. (Ibidem, p. 100)

Todavia, esses esforços não eliminam a ambiguidade das liturgias *inculturadas* devido a polissemia dos símbolos adotados. Mesmo uma apropriação controlada dos elementos, escolhido dentre um conjunto possível, o contexto nos quais eles são inseridos, faz com que o sentido pretendido pela Igreja Católica escape ao seu controle, permitindo múltiplas interpretações para o ritual afro.

Nesse capítulo demonstramos como a inserção de certos elementos retirados das religiões afro-brasileiras nas liturgias católicas *inculturadas* produziu uma significação do ritual que o faz extrapolar os limites do próprio catolicismo sem, todavia, localizá-lo totalmente como um ritual das religiões afro-brasileiras.

Nesse contexto, a conversa[133] com o secretário da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Salvador, resume nosso argumento de que dependendo do lugar onde a pessoa se coloca, num *continuum* entre Igreja Católica e religiões afro-brasileiras, é possível captar sentidos diferentes no mesmo ritual.

Enquanto conversávamos, o secretário pediu a benção a uma senhora que passava a qual respondeu: "Meu pai que lhe abençoe!" Então, voltando-se para mim, continuou a conversa

> Você viu? E na expressão dela "Meu pai que lhe abençoe", ela tá se referindo a Deus, mas ela poderia se referir, também a Ogum [risos] Mais alí, naquele momento, agora, ela se referiu a Deus, ao Senhor... o Espírito Santo... o Pai, né?
> - E como saber essas coisas?- Perguntei.
> - Aí é que tá a história. Não dá pra saber essas coisas, tá tudo junto, né? [...] Ai você tem que buscar separar [...] Se você ouvir o "Santo de Olorum" [134], pra gente é "Santo de Olorum", outros chamam "Santo as Três Raças". Começa dizendo: 'Santo, Santo, Santo, Olorum é Santo' [cantando]. Quem é Olorum? Foi ele que iniciou, foi Deus que iniciou, foi Olorum que iniciou.
> - Então é a mesma pessoa?
> - [...] A gente crê numa pessoa só. [...] Quanto anos tem o cristianismo? 2009. E lá [na África]?
> - Então é a mesma pessoa? – insisto na pergunta.
> - Não tem mais sentido fazer essa ligação. Quando você atinge o nível de liberdade e o nível de discernimento não permite mais fazer isso [associar os santos aos orixás]
> - Então são duas pessoas completamente diferentes?
> - Claro!
> -[...] Mas a pessoa pode acreditar nos dois? – repliquei.
> - Claro! A fé, a fé está na pessoa.

Primeiro o interlocutor chama a minha atenção para uma expressão ambígua dita dentro de uma igreja católica pouco tempo antes de começar a missa de Santa Bárbara. No início da conversa ele já havia me alertado que todos os membros da Irmandade estão ligados a alguma casa de candomblé, em Salvador. Dizer que o "Pai" pode ser tanto o deus católico quanto o orixá obriga o ouvinte a se posicionar em um dos pólos da relação para captar o seu sentido. Em segundo lugar, é revelador no discurso o fato de o secretário reconhecer a necessidade e, ao mesmo tempo, a dificuldade de separar os dois discursos. Porém, ele mesmo aceita a possibilidade de se optar em permanecer no meio termo, aceitando a dupla significação.

Por fim, é possível entrever nos discursos dos agentes e nas cerimônia *inculturadas*, que o fiel presente nesses ritos pode ou não fazer uma escolha exclusiva pelo catolicismo, mas pode agregar à crença católica outros valores religiosos. Claro que, nesse caso, esse novos

[133]Convesar em Salvdor, 03 de dezembro de 2009.
[134] Canto utlizado nas missas afro, após a apresentação das oferendas no início da Oração Eucarísitica.

valores serão interpretados como culturais e não propriamente pertencentes a uma religião específica.

Portanto, como demonstramos nesse capítulo, a constituição de liturgias *inculturadas* com símbolos das religiões afro-brasileira estabelece, no interior do catolicismo, um novo lugar para os negros: o lugar da mediação entre dois sistemas religiosos. Como uma dobradiça, as celebrações afro podem, simbolicamente, voltarem-se para cada um dos extremos sem, no entanto, limitar-se a um ou a outro. Talvez estejamos presenciando um novo momento no catolicismo em que a máxima “unidade na diversidade” esteja refletindo, também nos rituais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: "ORIXÁS A MANIFESTAÇÃO CULTURAL DE DEUS"

O processo de abertura da Igreja Católica para a adoção de elementos, considerados pelos agentes produtores das liturgias *inculturadas*, como pertencentes a cultura negra não acorreu de forma linear e harmônica, conforme demonstramos ao longo desse trabalho. Pelo contrário, houve inúmeros conflitos políticos e ideológicos que foram moldando a forma como a hierarquia eclesiástica concebia o negro teológica e pastoralmente. Parece-nos claro, nesse processo, que os símbolos da negritude foram adotados na medida em que eles podiam ser sacralizados ou dessacralizados para assumirem posições específicas, de tal forma que pudessem reiterar o discurso católico sobre o negro e sua religiosidade. Entretanto, o que a pesquisa demonstrou, principalmente no que se referem as liturgias *inculturadas* afro-brasileiras, foi que os múltiplos significados dos símbolos religiosos retirados do universo das religiões afro-brasileiras e inseridos no contexto católico possibilitaram um movimento simbólico em que as celebrações afros são postas entre o cristianismo e o universo religioso afro-brasileiro.

Retomando o processo de configuração do movimento negro católico percebemos que cada vez mais o viés político-social perde espaço para o político-religioso, isto é, interessa a Igreja Católica mais a evangelização do negro e seu crescimento em seu interior do que debates que tenham um caráter puramente social na esfera civil.

O Grupo Tarefa, que teve entre seus membros pessoas que auxiliaram no mapeamento da religiosidade popular brasileira, chamou à atenção da Igreja para uma parcela da população historicamente menosprezada e, dessa constatação inicial apoiada pelo contexto da época, foi constituído o Grupo União e Consciência Negra (GRUCON).

Tal como demonstrou Lucilene Reginaldo (1995), o que retomamos rapidamente no primeiro capítulo, coube a ao GRUCON denunciar nos setores católicos, e também da sociedade, uma história que não havia sido contada, não, pelo menos, do ponto de vista dos negros; o tom acusatório causou incômodo nos mais conservadores fazendo com que houvesse um primeiro cisma dando início aos Agentes de Pastoral Negros. Conforme ressaltamos com a fala de Dom Gílio Felício, o medo de uma reparação plena, fez com que a Igreja se empenhasse em manter os agentes sob seu controle, colocando sempre a dimensão religiosa (ou evangélica) como o centro das preocupações. Se, por um lado, o trabalho de Ana Lúcia Valente (1994) deixou claro que o espaço "concedido" pela hierarquia católica foi de fato um espaço conquistado com várias disputas internas, cujo ápice foi uma Campanha da

Fraternidade em 1988, por outro, o agravamento destas celeumas motivou uma nova separação no grupo. Percebemos, ainda, que quando as ações do movimento negro católico começam a fugir do controle da Igreja, articula-se a constituição de um novo grupo.

A preocupação social com os negros, fez com que a atual Pastoral Afro fosse alocada na dimensão social da Igreja, entretanto, a preocupação com a evangelização não foi menosprezada, fato que ficou evidente com a realização da Campanha da Fraternidade de 1988. Nesse sentido a *inculturação* torna-se um termo chave no tratamento da religiosidade negra. Se esta campanha escancarou a polarização entre conservadores e progressistas no catolicismo brasileiro, ao mesmo tempo colaborou para que se buscasse um denominador comum: a criação de uma pastoral própria para lidar com o negro.

A criação de uma pastoral com representação nacional, segundo nossa observação no primeiro capítulo, ao mesmo tempo em que pode ser vista como uma vitória dos negros católicos, também pode significar uma estratégia mais eficaz da Igreja para controlar a militância no seu interior. Porque todos os grupos passam a realizar suas ações sob as orientações de uma cúpula totalmente subordinada aos bispos. Porém, há sinais de resistência e as liturgias que se multiplicam por todo Brasil, dá mostras de que esse controle não é completo.

Para além de todos os conflitos os membros do movimento negro católico podem se orgulhar de ter despertado a Igreja Católica para repensar o lugar a ele reservado em seu interior, não o tomando apenas como um fenômeno folclórico, cristalizado nas irmandades, congadas ou em festas populares; atualmente a Igreja precisa (e reconhece em parte) que os negros formam um grupo que vem conquistando espaço na sociedade brasileira e não poderia ser diferente em relação ao catolicismo.

Ao concluirmos o primeiro capítulo afirmando que houve uma reconfiguração no interior da Igreja Católica de tal forma que é possível visualizar nas ações da Pastoral Afro (em grande parte graças às conquistas dos grupos que a antecedeu) uma apropriação do catolicismo pelos negros, entendemos que esses agentes deixaram de ter um papel passivo nas ações eclesiásticas que os tivessem como destinatários. Com isso não negamos o papel das irmandades, confrarias e entidades negras que sempre tiveram uma atuação bastante eficaz na Igreja Católica, todavia, ressaltamos que a presença desses organismos sempre ocorreu de maneira marginalizada ou, pelo menos, como um adendo as ações oficiais da Igreja, tanto que, irmandades e confrarias possuem estatutos próprios e não estão subordinados a hierarquia eclesiástica. A partir da atuação dos APNS e, atualmente, da Pastoral Afro, a Igreja

passa a preocupar-se diretamente com a atuação dos negros no seu interior, tal como ocorre na sociedade civil.

Outro ponto importante nesse contexto, tal como assinalamos acima, é a relação entre ação social e evangelização. Essa polarização cada vez mais é minimizada fazendo com que as estratégias de conversão sejam revestidas de um caráter social e, ao mesmo tempo, as atividades que visam a promoção do negro são justificadas pela necessidade de levar a "boa notícia". A diferença entre essa postura e a dos grupos anteriores está na maneira de atuação: por meio da Pastoral Afro a promoção social do negro é mediada pela ação evangelizadora, na sua mais nova vertente denominada *inculturação*. Ou seja, busca-se *inculturar* o evangelho em meios afro-brasileiros para revelar o Deus cristão presente na religiosidade negra e, por conseguinte, possibilitar sua conversão sem que ele, necessariamente, abandone suas práticas culturais, já que elas passam a expressar os valores da fé cristã.

Colocar em prática parâmetros nacionais para essa perspectiva da *inculturação*, tendo como foco a celebração dos sacramentos, tem sido o desafio atual da Pastoral Afro. Ao retomarmos no segundo capítulo o processo de constituição das liturgias *inculturadas* demonstramos como o termo foi apropriado pelos militantes afro-católicos para justificar a implementação de políticas eclesiásticas cujos agentes e destinatários seja a população negra. Ficou evidente, ao longo do trabalho, que a militância negra no catolicismo começou a incomodar a hierarquia eclesiástica quando o grupo passou a reclamar abertamente uma postura mais efetiva, por parte da Igreja, na defesa de direitos sociais dos negros, crise essa, que se acentuou quando reivindicações semelhantes tiveram seu foco voltado as celebrações; se, por um lado, o espaço conquistado pelos APNS, na Igreja Católica, fez com que a cúpula eclesiástica se voltasse para esse seguimento da população e fizesse sua alguns de seu anseios, por outro, assumir "a causa negra", colocou em risco a própria unidade da instituição, como ficou claro durante a realização da campanha de 1988.

Após a Campanha da Fraternidade de 1988, com o surgimento da Pastoral Afro, o desafio estava em superar as diferenças e reafirmar a unidade do catolicismo no Brasil. Classificamos esse processo como uma espécie de apropriação do catolicismo pelo negro, isso é, uma inversão simétrica em relação ao papel das irmandades e confrarias negras. Pois, ao constituir uma coordenação nacional e designar um bispo responsável para acompanhar e coordenar as ações evangelizadoras destinadas à população negra a Igreja é obrigada a se posicionar no cenário político e social e emitir um juízo sobre as questões que se refiram a essa parcela da população. Ao mesmo tempo, o catolicismo precisa dialogar com as religiões afro-brasileiras e, nesse contexto, percebemos três estratégias diferentes e complementares:

primeiro, a adoção de símbolos do candomblé nas liturgias católicas; segundo, a posição ambígua entre a negação do sincretismo e o reconhecimento da dupla pertença e, terceiro, a relação institucional com as religiões afro-brasileiras.

Quanto a constituição das liturgias inculturas em estilo afro-brasileiro, notamos um processo de "amadurecimento" por parte de alguns integrantes do catolicismo. Isto é, a princípio os agentes negros consideravam que a religiosidade africana tinha sido cristalizada nos candomblés, portanto, para se "resgatar" a "forma do negro rezar" era necessário ir até os terreiros, ou seja, "voltar às origens". Foi nesse período em que começaram a serem elaboradas as primeiras liturgias afro. Como já dissemos, tudo foi inspirado no candomblé: toques, danças, roupas etc. Diante do protesto de algumas lideranças das religiões afro-brasileiras e do catolicismo, essa postura foi repensada. O grupo passa a desenvolver pesquisas (principalmente de cunho teológico católico) para selecionar os símbolos que poderiam ser agregados ao ritual católico.

Nesse contexto, é importante ressaltar que, portanto, as liturgias afro-brasileiras se inscrevem no catolicismo como mais um tipo de cerimônia *inculturada*, pois entre os indígenas e os grupos populares experiências semelhantes também são desenvolvidas; e estavam restritas a um grupo de estudiosos, sendo difundida para todo o país sem que, necessariamente, as posições teológicas e pastorais as acompanhassem, dessa forma além dos elementos do candomblé, aspectos da religiosidade popular negra também foram incluídas nas celebrações, por exemplo, a presença das congadas e moçambiques. A divulgação dessas celebrações ao mesmo tempo em que deu visilibidade para o grupo e, de certa forma, promoveu uma maior agremiação de adeptos, também provocou reações contrárias. Os conflitos foram crescendo até o momento em que as liturgias afro-brasileiras foram proibidas. Tal proibição, todavia, não impediu que elas continuassem a serem executadas[135], mesmo porque, como já dissemos no segundo capítulo, muitos dos seus realizadores não tinham vínculo com os APNs (e, posteriormente, com a Pastoral Afro), fato esse presente até hoje.

Desde a missa da "Terra-sem-males", conforme apontamos no segundo capítulo, houve outras experiências em adaptar as liturgias às expressões de determinados grupos, como as "missas sertanejas" no interior de São Paulo e as "missas criolas" no Rio Grande do Sul, ou até mesmo as celebrações de "cura e libertação" promovidas pela Renovação Carismática Católica. A diferença entre essas liturgias e a missa afro, por exemplo, é que seus produtores não as apresentam como uma forma própria de uma cultura vivenciar o

[135] A bibliografia nesse campo aponta para as mais variadas missas com tema afro: missa dos quilombos (PE), missa do morro (RJ), missa conga (MG) etc. (SANCHIS, 2001)

cristianismo, mas a expressão regional de celebrar relacionada com o catolicismo popular, ou mesmo, com uma espiritualidade específica (no caso da Renovação). O estabelecimento dessas missas também não foi pacífico, todavia, por não conterem uma relação explícita com outras religiões[136] teve uma aceitação maior entre a hierarquia eclesiástica. Foi, pois, investindo no argumento de que a vivência da fé em Jesus Cristo não está restrita aos padrões europeus adotados pelo catolicismo romano, aliada as deliberações das conferências episcopais da América Latina, que os membros do movimento afro-católico conseguiram a aprovação para as missas afro; o desafio atual, de acordo com os agentes, está em formular um roteiro que possa ser seguido por todas as paróquias para combater os "exageros"; pretende-se obter um controle mais eficaz dessas liturgias.

No que se refere a posição ambígua adotada pelo catolicismo frente a negação do sincretismo e o reconhecimento da dupla pertença, como argumentamos no segundo capítulo, a justificativa oficial dada pela Igreja Católica é a negação das duas realidades: não se aceita o sincretismo com as religiões afro-brasileiras nem que um fiel professe o catolicismo e outra religião; porém, na prática o que se observa é uma posição bem mais condescendente. A justificativa é a de que os símbolos adotados nas liturgias *inculturadas* são culturais e não religiosos, ou seja, embora presentes também no candomblé, tais elementos expressam valores próprios da "cultura negra" e, portanto, podem ser transportados para a liturgia católica; ao fazerem isso, segundo nosso entendimento, as celebrações afro têm seus significados expandidos a tal ponto que não mais nos permite classificá-las somente como católica. Entendemos que essas cerimônias, ao assumirem essa posição se colocam num *continuum* ente o catolicismo e as religiões afro-brasileiras, sendo que a interpretação dos símbolos presentes na relação podem se dar em qualquer um dos extremos, e não se limita a nenhum deles.

Interessante notar que as celebrações não são identificadas pelos seus produtores como sincréticas, pois esse conceito é tido como pejorativo, preferem descrever a relação entre os dois universos religiosos ressaltando o caráter cultural dos símbolos utilizados, dizendo que os mesmos foram conservados nos candomblés. Discutimos rapidamente no segundo capítulo as interpretações de Vilson Caetano Júnior (o qual segue em parte o raciocino de Josildeth Consorte Gomes) no que se refere a "dupla-pertença"; segundo o autor, a pessoa pode ser do candomblé e católica ao mesmo tempo porque a primeira religião é

[136] No caso das missas promovidas pela Renovação Caristmática Católia, há certos aspectos que as aproxima de um culto evangélico neopentecostal, porém a enfase dada a devoção aos santos, a eucaristia e o rigor com que se procura viver os dógmas católicos afastam as suspeitas de que não seja uma expressão do catolismo.

vivenciada como tradição, ou seja, uma forma de obrigação recebida dos ancestrais que precisa ser mantida. Algumas mães-de-santo entrevistadas por Josidelth C. Gomes (2006, p. 85) aplicam o mesmo raciocínio, porém, se referindo ao catolicismo: "... Batismo e primeira comunhão viraram parte da cultura, mais do que religião [...] – e a autora complementa – no que não deixa de ter razão [a entrevistada] dado o caráter que o catolicismo vinha adquirindo entre certos segmentos no contexto de um intenso processo de secularização." Essa linha de raciocino é uma das possíveis adotadas pelos fiéis católicos, de acordo com a tipologia elaborada por Sanchis (2006) que reconhece oito posições fundamentais para o fenômeno, o qual carece de maiores investigações. Estamos cientes que, nesse trabalho, apenas apontamos o problema sem, no entanto, dar-lhe uma solução.

Por fim, um terceiro aspecto do diálogo entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras diz respeito a relação institucional entre a Igreja Católica e o candomblé. Parcerias entre lideranças católicas e do candomblé para a realização de trabalhos específicos, principalmente, de cunho social e combate ao preconceito e a intolerância religiosa não são grande novidade atualmente; da mesma maneira, cerimônias ecumênicas reunindo representantes dessas religiões têm ocorrido com maior frequência, até mesmo há sacerdotes afro-brasileiros compondo o quadro dos membros dos APNs e da Pastoral Afro. Todavia, essa presença ainda não tinha se convertido num diálogo interreligioso institucionalizado, cujo centro fosse posições teológicas; quando havia manifestações, de ambas as partes, sobre o tema as declarações giravam em torno do sincretismo e do respeito às expressões religiosas.

Esse cenário está se modificando, há aproximadamente três anos a CNBB, por meio da Comissão de Diálogo Interreligioso, tem procurado líderes do candomblé para estabelecer um grupo de reflexão que procure pontos de convergências nas duas teologias, apontando assim, para o estabelecimento de parcerias oficiais em campanhas específicas a serem desenvolvidas oportunamente. Grupo parecido, como dissemos no capítulo precedente, são mantidos com o judaísmo, o islamismo e algumas igrejas do protestantismo histórico. Essa mudança de postura da Igreja com relação ao candomblé (o diálogo ainda não foi estendido a outras religiões afro-brasileiras) pode ser resultado da ação do movimento afro-católico, todavia, é cedo predizer quais são as reais intenções dos dirigentes católicos e, por conseguinte, os resultados dessa nova relação. Pesquisas nesse sentido precisarão ser desenvolvidas, até mesmo, para analisar a postura dos líderes das religiões afro-brasileiras frente a essa nova realidade.

Portanto, como definimos na Introdução, essa pesquisa apresentou uma interpretação para a presença de símbolos das religiões afro-brasileiras nas liturgias católicas

denominadas "*inculturadas* em estilo afro-brasileiro". Destacou que tais cerimônias estão inseridas num contexto específico, do final do século XX até hoje, sob a ação da militância negra no catolicismo. Defendemos que a escolha deliberada dos elementos a serem incorporados no ritual católico foi realizada a partir de um número possível, fazendo com que se estabelecesse um *continuum* entre dois universos religiosos: o católico e o afro-brasileiro. Reforçamos que os resultados aqui expostos somam-se a um conjunto de outras pesquisas que abordam temas como sincretismo, catolicismo popular negro e a relação entre a Igreja Católica e as religiões afro-brasileiras; nesse sentido, há alguns temas que aparecem nesse trabalho e precisam de maior aprofundamento como a interpretação dada pelos católicos para a noção de "identidade e cultura negra", o fenômeno da dupla pertença e a recente relação institucional entre o catolicismo e o candomblé. Sobretudo quando o lema da Campanha da Fraternidade de 1988 ainda ecoa na Igreja, mas passando também pelos terreiros: "Ouvi o clamor desse povo... negro".

REFERÊNCIAS

AGOSTINI, Nilo. O instituído e sua "construção" ética: a teologia moral ante os desafios da inculturação. In: **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes. Nº 242, jun. 2001. p. 389-408.

AMARAL, Rita. **Xirê!** O modo de crer e de viver no candomblé. Rio de Janeiro, Pallas, 2002.

ARQUIDIOCESE DO RIO DE JANEIRO: **Defenda as cores no nosso país**: texto base Campanha da Fraternidade 1988. Rio de Janeiro: Arquidiocese do Rio de Janeiro, 1988.

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose**: a identidade mítica em comunidades nagô. Petrópolis: Vozes, 1983.

AYOH'OMIDIRE, F. Àkógbádùn: **ABC da língua, cultura e civilização iorubanas**. Salvador/BA: EDUFBA, 2004

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: Pioneira, 1989[1960].

_____. **O candomblé na Bahia**. São Paulo: Cia. das Letras, 2001. 2 ed.

Bíblia Sagrada: edição Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2004.

BINA, Gabriel Gonzaga. **O atabaque na Igreja**: a caminho da inculturação litúrgica em meios afro-brasileiros. Mogi das Cruzes: Gráfica e Editora Brasil, 2002.

BOFF. Leonardo. **Igreja, carisma e poder**. Petrópolis: Vozes, 1982.

BORGES, Rosangela. **Axé, Madona Achiropita!**: presença da cultura afro-brasileira nas celebrações da Igreja Nossa Senhora Achiropita em São Paulo. São Paulo: Pulsar, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

BURDICK, John. “The Catholic Afro Mass and the Dance of Eurocentrism in Brazil”, in GOLDSCHMIDT, Henry & MCALISTER, Elizabeth (eds). **Race, Nation and Religion in the americas**, Oxford University Press, 2004, 111-130.

CAVACA, Osmar. As bases antropológicas do diálogo. In: **Revista de Cultura Teológica.** São Paulo: IESP/PFTNSA. Vol. 14, nº. 57, out./dez 2006. p 29-44.

CELAM. **Documento de Aparecida**: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2007. 2 ed.

_____. **Documentos do CELAM**: conclusões das conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla e Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. **Conclusões da Conferência de Puebla.** São Paulo: Paulinas, 1979. 3 ed.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal**: o profetismo tupi-guarani. São Paulo: Brasileense, 1978.

CNBB. **Ouvi o clamor desse povo:** manual Campanha da Fraternidade 1988 São Paulo: Paulinas, 1988.

_____. **A igreja e os novos grupos religiosos**. Coleção Estudos da CNBB, 65. São Paulo: Paulinas, 1993.

_____. **Campanha da Fraternidade**: vinte anos de serviço à missão da Igreja. Coleção Estudos da CNBB, 35. São Paulo: Paulinas, 1983.

_____. **Cerimonial dos bispos**. São Paulo, Paulus, 2000

_____. **Animação da vida litúrgica no Brasil (**D**ocumento 55)**. São Paulo, Paulinas, 2002 [1989]

_____. **Instrução geral do Missal Romano e Introdução ao Lecionário**. Brasilia, Edições CNBB, 2008b

_____. **Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil: 1983/1986**. São Paulo, Paulinas, 1983

_____. **Pastoral afro-brasileira**. Coleção Estudos da CNBB, 85. São Paulo: Paulinas, 2002.

_____. **Presbiteral**. Petrópolis, Vozes, 2008a

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS**. Breviarium Romanum.** São Paulo, Paulinas, 1996.

_____. **Diretório sobre a piedade popular e a liturgia**: princípios e orientações. Disponível em: www.vatican.va. Acesso em: 26 de maio de 2008.

CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de Ialorixás Baianas contra o sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (org.) *Faces da tradição afro-brasileira:* religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro/ Salvador: Pallas/CNPq, 2002.

DAMASCENO, Caetana M. Ritual e Conflito quando se Canta pra Subir. **Revista Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 18, p. 45-61, 1989.

_____. **Cantando pra subir: orixá no altar, santo no peji**. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional UFRJ, 1990.

DaMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis:** para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. 6 ed.

_____. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 2001. 12 ed.

DEIAB, Rafaela de Andrade. **A mãe- preta na literatura brasileira**: a ambigüidade como construção social (1880-1950). Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH/USP, 2006.

DOBBERRAHN, Friedrich Erich. O amém do pobre. In: **Estudos Bíblicos**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 18-26.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o Sincretismo.** São Paulo: Edusp, 1995.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Rio de Janeiro: Record, 1999 [1933].

FRISOTTI, Heitor. Teologia e religiões afro-brasileira**. In:** Cadernos do CEAS**. Especial - 300 anos de Zumbi - 1695-1995.** Salvador, Bahia, 1995, p. 21

FRY, Peter. As religiões africanas fora da África: o caso do Brasil. Rio de Janeiro, Museu Nacional, PPGAS (mimeo). *Apud* FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o Sincretismo.** São Paulo: Edusp, 1995.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: TLC, 1989.

GONÇALVES DA SILVA, Vagner. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: Edusp, 2000.

_____. **Orixás da metrópole**. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

_____. **Candomblé e umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo, Selo Negro, 1997.

HOBSBAWM, E J. **Invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz Terra, 1984.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro**: 1550-1800: ensaio de interpretação a partir dos oprimidos. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1978.

KLOPPENBURG, B (Org). **Compêndio do Vaticano II:** constituições, decretos e declarações. Petrópolis, Vozes, 2000. 29 ed.

_____. **Concílio Vaticano II**. Petrópolis, Vozes, 1963.

LEACH, Edmund. **Idéias de Levi-Strauss**. São Paulo: Cultrix, 1972.

_____. La ritualization chez l'homme e selon son développement social et cuturel. *Apud* FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o Sincretismo.** São Paulo: Edusp, 1995.

LÈVI-STRAUSS, Claude**. Do mel às cinzas.** São Paulo: Cosac-Naify, 2007[1967].

_____. **Cru e o Cozido.** São Paulo, Cosac & Naify, 2004[1964].

_____. **O pensamento selvagem**. São Paulo, Papirus, 1989[1962].

LORSCHEIDER, Aloísio Cardeal. **Síntese do documento de Puebla.** São Paulo: Paulinas, 1979

MADURO, Otto. **Religião e luta de classes**. Petrópolis: Vozes, 1983. 2 ed.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. A tensão constitutiva do catolicismo: catolicismo popular e controle eclesiástico (estudo antropológico numa microrregião da Amazônia). Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1987. a*pud*: FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o Sincretismo.** São Paulo: Edusp, 1995.

MIRANDA, Mário de França. A Igreja local como igreja *inculturada*. In: **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes. Nº. 242, jun. 2001a. p. 333-348.

_____. **Inculturação da fé**: uma abordagem teológica. São Paulo: Loyola, 2001b.

MONTERO, Paula (org). **Deus na aldeia:** missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

_____. O problema da cultura na Igreja Católica contemporânea. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 25, p. 27-35, 1995.

NINA RODRIGUES, Raimundo, **O animismo fetichista dos negros baianos**, Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006 [1986].

_____.. **Mestiçagem, degenerescência e crime, [1894]**, Disponível em: http://www.pagu.unicamp.br/?q=node/21, Acesso em 27, junho 2009.

OLIVEIRA, Rosenilton Silva, VALVERDE, Michel Farah. “A arte sacra e a sua significação para a religiosidade popular sorocabana”. In: Ciberteologia- Revista de Teologia & Cultura. São Paulo: PUC, Edição nº 09 - Ano II - Janeiro/Fevereiro .

PEREIRA, Taynar de Cássia Santos. **Igreja do Rosário dos Pretos do Pelourinho**: um clamor com axé! Identidade negra e inculturação afro-brasileira na Igreja do Rosário dos Pretos. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH/USP, 2001.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RAMPAZZO, Lino. **Antropologia, religiões e valores** cristãos**.** São Paulo: Loyola, 1996.

REGINALDO, LUCILENE. **A história que não foi contada**: Identidade negra e experiência religiosa na prática do grupo de união e consciência negra (1978-1988). São Paulo, PUC, 1995. Dissertação de mestrado.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido no Brasil: São Paulo: Cia. das Letras, 1995. 2 ed.

RIBEIRO, René. **Antropologia da religião**: e outros estudos. Recife: Fundação Joaquim Nabuco: Editora Massangana, 1982.

SANCHIS, Pierre (org), *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil.* Rio de Janeiro, EdUERJ 2001.

_____. Inculturação? Da cultura à identidade, um itinerário político no campo religioso: o caso dos agentes de pastoral negros. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (org.) *Faces da tradição afro-brasileira:* religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotãnica e comida. Rio de Janeiro/ Salvador: Pallas/CNPq, 2002.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A invenção do ser negro**: um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros**.** São Paulo: Educ/FAPESP, 2006.

SILVA, Antonio Aparecido da. **Espiritualidade e negritude**. Grande Sinal , (XLII): 115-116. Petrópolis, Vozes, 1988

_____. **Existe Um Pensar Teológico Negro?** São Paulo: Paulinas/Atabaque, 1998.

SOUZA JR.,Vilson Caetano. **Roda o balaio na porta da igreja minha filha que o santo é de candomblé.** São Paulo, Puc, 2001. Tese de doutorado.

TADEU SILVA, Tomaz. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos da cultura. Petrópolis: Vozes, 2003. 2 ed.

TURNER, Victor W. **O processo ritual**: estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

VALENTE, Ana Lúcia E. Farah. **O negro e a Igreja Católica**: espaço concedido, espaço reivindicado. Campo Grande: UFMS, 1994.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.). A **aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. 331 p., cap. 2, p. 36-46.

VERGER, Pierre. Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África. São Paulo, Edusp, 2000. [1957].

WEBER, Max. **A ética protestante e do espírito capitalista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 [1934].

SITES CONSULTADOS:

www.vatican.va

www.cnbb.org.br

www.alesp.gov.br

www.ibge.org.br

www.apnsbrasil.org

www.caritas.org.br/

www.arquidiocesedesaopaulo.org.br

www.radarmunicipal.com.br/legislacao/lei-15294

www.ima.mg.gov.br

DOCUMENTÁRIOS

BOUBLI, Liloye (dir.). **A missa dos quilombos**. Brasília: TV Senado, 2006.

PEDRITA, Magda e AZEVEDO, Tiago (dir.). **Sou negro, sim!** Salvador, UNIJORGE, 2008.

ANEXOS

ANEXO A - RELAÇÃO DOS ENTREVISTADOS

NOME	IDENTIFICAÇÃO	LOCAL E DATA
Diácono Marcelo Batista dos Santos	Secretário do Centro Arquidiocesano de Articulação da Pastoral Afro-brasileira (CAAPA)	Salvador, 02 dezembro de 2009
Dom Gílio Felício	Bispo de Bagé/RS - membro Pastoral Afro CNBB	Brasília, 20 de outubro de 2010
Dom Josafá Menezes da Silva	bispo auxiliar da Arquidiocese de Salvador	Salvador 08 de dezembro de 2009
Dom José Maria Pires	Membro Pastoral Afro CNBB	Brasília, 19 de outubro de 2010
Ir Lindaura Araújo	Secretária Pastoral Afro São Paulo	São Paulo, 29 de abril de 2010
Jean Silvério do Nascimento	Procurador da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos – São Paulo	São Paulo, 27 de abril de 2010
Jenny Teixeira Francisco (dona Jenny)	Membro da Pastoral Afro Achiropita	São Paulo, 06 de maio de 2010
José Geraldo Rocha	Membro APNs	Curitiba, 11 de julho de 2011
Julio Cesar Soares Silva	Prior da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos	Salvador, 09 de dezembro de 2009
Maria Angélica do Nascimento	Juíza da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos – São Paulo	São Paulo, 27 de abril de 2010
Maria Aparecida de Godoy (Cida Godoy)	Coordenadora Pastoral Afro Achiropita	São Paulo, 04 de maio de 2010
Maria Candida Sousa	Coordenadora Pastoral Afro Achiropita	São Paulo, 05 de maio de 2010
Padre Ari Antônio dos Reis	Assessor nacional da Pastoral Afro	São João Del Rei (julho 2010) Brasília (outubro de 2010) Santa Isabel (maio de 2011)
Padre Colin Richard McLean	Missionário Columbano, Coordenador da ONG Cena 1, Membro da Pastoral Afro Arquidiocesana	Salvador, 05 de dezembro de 2009
Padre Fidele Katsan	Missionário consolata	São Paulo, 22 de abril de 2010
Padre Gabriel dos Santos	Reitor do Seminário de Teologia e capelão da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos	Salvador, 03 de dezembro de 2009
Padre Guanair da Silva Santos	Presidente do IMA	São João Del Rei (julho 2010) Brasília (outubro de 2010) Santa Isabel (maio de 2011)
Padre José Enes de Jesus	Presidente do Instituto do Negro “Padre Batista”	São Paulo, 05 de maio de 2010
Padre Jurandyr Azevedo Araújo, SDB	Secretário do IMA	São João Del Rei (julho 2010) Brasília (outubro de 2010) Santa Isabel (maio de 2011)
Padre Luiz Fernando de Oliveira	Coordenador Pastoral Afro São Paulo	São Paulo, março de 2009
Padre Munguele Kiyungu Jean Baptiste	Missionário congolês	São Paulo, 26 de junho de 2010
Pai Francisco d’Oxum	Babalorixá candomblé	São Paulo, 06 de maio de 2010
Sebastiana José Raimundo	Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos – São Paulo	São Paulo, 27 de abril de 2010
Valeria do Carmo Silva	Coordenadora Pastoral Afro Achiropita	São Paulo, 05 de maio de 2010

ANEXO B - ROTEIRO DAS ENTREVISTAS

	Temas	Justificativa para a pesquisa	Detalhamento do tema	Inserção no Trabalho final	Possíveis perguntas
IDENTIFICAÇÃO	Dados Pessoais	Identificação do entrevistado: dados formais		Introdução / Discussão metodológica - qualificação dos sujeitos interlocutores da pesquisa - experiência que esses sujeitos possuem do ritual católico e das RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS - formação (teológica) dos agentes que atuam na P. AFRO - motivações que esses agentes possuem para atuarem na P. AFRO - sentidos que os sujeitos atribuem para os conceitos: raça, identidade, cultura, sincretismo, inculturação, dupla pertença, preconceito e discriminação - percepção dos sujeitos sobre as liturgias inculturadas	Nome Naturalidade Idade Sexo Estado Civil Grau de instrução Atividade profissional Bairro
EXPERIÊNCIA RELIGIOSA, POLÍTICA E SOCIAL	Trajetória religiosa	Saber quem são os sujeitos envolvidos na dinâmica das liturgias inculturadas Discutir os significados da múltipla pertença Sujeitos: - padre - agentes de pastoral (“leigos”) - membros da Irmandade - fiéis (católicos e afros [RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS])	Experiência religiosa pessoal e familiar: Padre e agentes de pastoral - Origem - Conversão * múltipla pertença religiosa - Adesão a P. Afro Irmandade - origem - Conversão - Adesão a Irmandade * múltipla pertença religiosa Fiéis - origem - conversão - relação com as liturgias inculturadas *múltipla pertença religiosa	ORIGEM RELIGIOSA: FAMÍLIA - Fale sobre a vida religiosa da sua família. - ENVOLVIMENTO COM A IGREJA CATÓLICA - Como seu deu sua participação na IGREJA CATÓLICA ENVOLVIMENTO COM A RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS Você conhece? Como as define? Participa? Como? É possível pertencer as duas? ENVOLVIMENTO COM A P. AFRO Como você conheceu a P. AFRO? Quais atividades você realiza?
	Trajetória política e social	Captar as relações políticas e sociais imbricadas nas ações religiosas desenvolvidas pelo sujeito	Autoclassificação: étnica e social Atividades políticas relacionadas com a religião - militância política formal - militância político-social		Além das atividades na P. AFRO qual outra você realiza? * abordar temas políticos a partir das respostas apresentadas

PASTORAL AFRO BRASILEIRA	Constituição da P. AFRO na IGREJA CATÓLICA	Investigar a gênese da P. AFRO, suas atividades e os conflitos políticos e religiosos existente * Opção preferencial pelos pobres (CELAM: doutrina social da Igreja) x opção preferencial pelos negros (político)	Historiografia da P. AFRO Ações desenvolvidas Mapear a presença da P. AFRO no interior da IGREJA CATÓLICA	Capítulo 1 – Gênesis da Pastoral Afro Brasileira - motivações religiosas e políticas para o surgimento da P. AFRO - processo de escolha dos elementos das RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS como lócus da cultura afro-brasileira - relação entre Pastoral Afro e as Religiões Afro-brasileira - Conflitos externos e externos enfrentados pela Pastoral afro-brasileira - Atividades desenvolvidas pela P. AFRO: relação com o poder público e a sociedade civil	O que é a P. AFRO? Como ela começou? Qual a missão da P. AFRO? Qual a importância da P. AFRO? **Ações** Quais são as atividades que ela realiza? Quem participa da P. AFRO (são apenas negros)? Há formação para os agentes de pastoral? Quem as prepara? Quem participa? Quando e como elas acontecem? Quantas paróquias você conhece que possui a P. AFRO?
	Relação da P. AFRO com a sociedade	Entender como a IGREJA CATÓLICA, através de uma pastoral específica, faz alianças com segmentos da sociedade tomando como sua, reivindicações que, aparentemente pertencem à esfera pública. * Possibilidade da militância política no interior da Igreja Católica.	P. AFRO x RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS P. AFRO x organismos negros P. AFRO x políticos P. AFRO x outros organismos sociais * captar conflitos * militância política dos padres		A P. AFRO estabelece parcerias com organismos além da IGREJA CATÓLICA? Quais, como? Como é a relação da P. AFRO com as RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS? Como é a relação da P. AFRO com os outros organismos da Igreja? Quais foram os principais desafios enfrentados pela P. AFRO? E hoje, quais são?

LITURGIAS INCULTURADAS	Missa, batismo e matrimônio	Como se dá essa aproximação entre catolicismo e religiões afro-brasileiras no âmbito dos conceitos teológicos e litúrgicos do ponto de vista de seus sacerdotes e praticantes em geral.	Historiografia das liturgias inculturadas Descrição do rito Realce dos símbolos considerados da cultura afro-brasileira Significados atribuídos aos símbolos retirados das RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS e utilizados nas liturgias inculturadas * especulação sobre a teologia católica e o candomblé: - Transe - Orixá - Sacrifício animal - moral Dilemas teológicos sobre essas liturgias	Capítulo 2 – Liturgias Inculturadas - o surgimento das liturgias inculturadas: elaboração dos roteiros - formação dos agentes “criadores” e “reprodutores” das liturgias - captar as negociações necessárias para a realização dessas liturgias - perceber qual é o público das liturgias (e quais suas motivações)	O que é a missa afro? Por que uma missa afro? Quando e como ela começou? Quem prepara a missa afro? Há formação? Quem as realiza? Qual é o público? Há algum tipo de roteiro? Você conhece o Rito Gongolês? Por que ele não é utilizado? Quando são realizadas essas missas? Quem participa delas? São mais brancos ou negros? Como as pessoas reagem às missas afro? Qual a diferença entre a missa afro e a tradicional? Quais são os elementos da cultura afro/negra que estão presentes na missa? Como eles são escolhidos? *especulação sobre os símbolos utilizados.
IRMANDADE N. SENHORA DO ROSÁRIO	Presença das liturgias inculturadas na Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos	Dinâmica de incorporação da missa afro nas celebrações litúrgicas realizadas pela Irmandade “Apropriação” político-ideológica da Irmandade como *lócus* do catolicismo negro	Breve historiografia da Irmandade Historiografia da missa afro na Irmandade Relação da Irmandade com a P. Afro * bloco de perguntas sobre as Liturgias inculturadas	Comparação entre as liturgias inculturadas realizadas na Irmandade a na Igreja Achiropita	O que é Irmandade? Como ela começou? Qual a missão da Irmandade? Quais são as atividades que ela realiza? Quem participa da Irmandade são apenas negros? Há formação para os irmãos? Quem as prepara e como elas são? Como é a relação da Irmandade com a P. Afro e os outros organismos da Igreja? Como é a relação da Irmandade com as RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS? Quais foram os principais desafios enfrentados pela Irmandade na implementação da missa afro? E hoje, quais são?