

ANA LÚCIA EDUARDO FARAH VALENTE

O NEGRO E A IGREJA CATÓLICA:
O ESPAÇO CONCEDIDO, UM ESPAÇO REIVINDICADO

Tese de Doutorado, apresentada junto ao
Departamento de Antropologia, na Área
de Antropologia Social da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo.

Orientador: Prof.Dr. João Baptista Borges Pereira

São Paulo

1989

147

Í N D I C E

PÁG.

AGRADECIMENTOS

INTRODUÇÃO 04

PRIMEIRA PARTE:

O NEGRO E A IGREJA CATÓLICA: FRAGMENTOS HISTÓRICOS ...	27
- O Padroado	29
- Escravidão e Legitimação Religiosa	34
- O Batismo	40
- O Castigo	44
- Nos Quilombos	45
- A Catequese	47
- Outros Sacramentos	57
- As Irmandades de Negros	62
- A Abolição	79
- Catolicismo Popular e o Processo de Romanização	85
- A irmandade de Nª. Sª. do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo	92

SEGUNDA PARTE:

O NEGRO E A IGREJA CATÓLICA: NOVAS VERTENTES	111
<u>CAPÍTULO I:</u> Novos Rumos da Igreja	114
<u>CAPÍTULO II:</u> Os Agentes de Pastoral Negros: sua história e suas propostas	150

Í N D I C E (Cont.)

PÁG.

CAPÍTULO III: A Dimensão dos conflitos e das tensões: Relações com o Movimento Negro e com a Igreja	220
CAPÍTULO IV: Campanha da Fraternidade de 1988	241
CONCLUSÃO	262
BIBLIOGRAFIA	274

A Marlene Cunha que cedo voltou a terra dos ancestrais.

A Raul Joviano do Amaral. Que com sua morte não morra a
Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São
Paulo.

A vida.

AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho não teria sido possível sem o apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

Ana Cecília de Siqueira Nogueira, Monica Rugai Bastos, Denise Melo Vieira e Francisco Carlos da Silva Dias, graduados em Ciências Sociais por esta Faculdade (FFLCH/USP) tiveram a gentileza de me auxiliar ao final desta pesquisa, acompanhando e avaliando o desenvolvimento da Campanha da Fraternidade de 1988.

Nos momentos de "crise", Angelo dos Santos Soares, Lúcia Regina Marcondes D'Elia, Neusa Maria Mendes de Gusmão, Carlos Serrano, entre outros amigos, me disseram palavras de estímulo e carinho.

João Baptista Borges Pereira, meu orientador, sempre disposto a transmitir seus conhecimentos e ouvir minhas lamentações sempre será um interlocutor inestimável e um amigo para todas as horas.

Lírias Negrão e Liana Trindade fizeram parte da banca de qualificação, forneceram sugestões valiosas para a realização desta análise e desde a minha graduação têm demonstrado interesse e respeito pelo meu trabalho.

Os trabalhos de revisão de Rosane Nicolai e de datilografia de Regina Celi Sant'Ana deram o acabamento aos originais.

A todas essas pessoas e àquelas que indiretamente colaboraram para que este trabalho fosse concluído meus agradecimentos, meu respeito, minha admiração, meu amor...

- INTRODUÇÃO -

Como todo trabalho científico este tem sua própria história: uma história que desafia, às vezes, a rigidez do processo de investigação e sua delimitação precisa quanto ao objeto e metodologia a ser adotada, pretendido por muitos, atestando, antes, para as inúmeras possibilidades de análise que são abertas no transcorrer da própria pesquisa.

Explicamos melhor. A história desta pesquisa começa a partir da defesa de nossa dissertação de mestrado em outubro de 1984. Naquela oportunidade, ante considerações da banca examinadora de que nossa dissertação sobre o comportamento político dos negros nas eleições paulistas de 1982, era parte de um processo cujo desenvolvimento poderíamos e seria importante acompanhar, decidimos com o incentivo e orientação do Prof.Dr. João Baptista Borges Pereira, elaborar um projeto de pesquisa com vistas à defesa da tese de doutoramento que tivesse por objetivo dar prosseguimento à linha de investigação iniciada, procurando aprofundar a análise dos vários grupos e organizações negras existentes na cidade de São Paulo, fossem elas de caráter religioso, político ou sócio-cultural, apresentados genericamente naquele trabalho como "Correntes ideológicas do Movimento Negro".

Elaborado o projeto, partimos para a pesquisa de cam-

po. A coleta de dados foi iniciada junto às organizações de caráter religioso e isto deveu-se a um convite feito ao nosso orientador para participar, ministrando algumas palestras, de um Curso de Aprofundamento sobre a realidade do negro, promovido por um grupo chamado Agentes de Pastoral Negros, ligados à Igreja Católica. Sem dúvida, aquela seria uma boa oportunidade de aproximação com o grupo e que foi aproveitada. Foi então que tudo mudou: o acompanhamento das atividades do grupo Agentes de Pastoral Negros nos mostrou que valeria a pena dedicar nossa atenção exclusivamente a este grupo do que a outros grupos negros organizados. Ali tínhamos condições de "armar a barraça de antropólogo" e observar o desenrolar de fatos. Deve-se dizer que efetivamente determinou nossa resolução participarmos de uma celebração do grupo onde foram introduzidos elementos do campo religioso afro-brasileiro num procedimento, no nosso entender, bastante curioso. Pesou, ainda, na nossa decisão o fato de a literatura sociológica e antropológica ter dedicado pouca atenção às relações mantidas entre o segmento negro e a religião católica, ao contrário da vasta bibliografia que trata das manifestações culturais e religiosas negras, historicamente identificadas ao grupo como o candomblé e a umbanda. Essas manifestações têm sido objeto de interesse por parte dos pesquisadores, entre outras coisas, por serem expressões bas-

tante significativas de uma cultura resistente e serem consideradas peças importantes na estratégia de resistência cultural do segmento negro. Porém, só conseguiram "sobreviver" porque abrigados nos interstícios da religião católica oficial, num amálgama com os elementos desta religião, mas que nestes estudos é tratado como epifenômeno, mesmo porque o catolicismo é um suposto, como escreve Ortiz⁽¹⁾.

O objetivo da pesquisa passou então a ser a análise da estrutura de organização e funcionamento desse grupo negro vinculado à Igreja católica e conforme escreve Cohen "o estudo da estrutura dos grupos informalmente organizados é a chave para o desenvolvimento de uma antropologia das sociedades complexas"⁽²⁾.

Segundo este autor "a organização de um grupo consiste no desenvolvimento e manutenção de mecanismos, ou padrões de atividades, que são utilizados para resolver alguns problemas operacionais básicos: a diferenciação, a comunicação, as tomadas de decisão, a autoridade, a ideologia e a disciplina". Embora os grupos formalmente organizados - que têm essas fun-

1) Ortiz, Renato: A morte Branca do feiticeiro negro: umbanda - integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis, Vozes, 1978.

2) Cohen, Abner: O Homem Bidimensional. Rio de Janeiro, Zahar, 1978, p.154.

ções dispostas de maneira burocrática e objetivos especificamente definidos - sejam a forma de organização humana mais eficiente e por isso a maioria dos grupos na sociedade industrial tenta se utilizar dela, "existem certas condições estruturais nas quais determinados grupos de interesse não podem organizar-se formalmente. Nesses casos a organização poderia ter a oposição do Estado, de outros grupos de interesse dentro do Estado, ou ainda ser incompatível com os princípios básicos da sociedade" (3).

Na medida em que este grupo procura discutir a questão racial, desmistificando a idéia oficial de igualdade entre brancos e negros ela não só se opõe ao Estado, como a outros grupos de interesse dentro do Estado, como se o incompatibilizasse com os princípios básicos da sociedade brasileira. Entre estes outros grupos de interesse, encontra-se a própria Igreja Católica que o abriga.

Na verdade, as mudanças operadas no interior da estrutura eclesiástica a partir do Concílio Vaticano II e a inspiração ideológica na teologia da libertação é que propiciaram o avanço de uma proposta organizativa de negros em busca de um

3) Cohen, Abner: op.cit., p. 88.

espaço de expressão no catolicismo. E neste sentido o grupo opera uma das funções organizacionais apontadas por Cohen: a definição de seu quadro de membros e sua esfera de atuação. No entanto, embora seja um grupo constituído em sua maioria por negros e atue no interior da Igreja Católica, seu discurso, em consonância com os "princípios básicos da sociedade", não nega a participação de todos aqueles comprometidos com a causa negra independentemente de cor ou credo religioso.

Mas, segundo a tipologia de funções organizacionais sugerida por Cohen na solução do problema da distinção ou limites grupais podem ser articuladas **mitologias de descendência**, afirmando que seus membros descendem de um ancestral comum; **aliança através do simbolismo feminino**, com base em regras de casamento relacionadas ao sistema de distinção de poder; **crenças e práticas rituais**, desenvolvendo seu culto próprio ou adotando o simbolismo e a organização de outro culto; **exclusivismo moral**, reforçando as características de distinção e intensificando as relações de amizade em seu interior; **o estilo de vida**, adotando símbolos externos de distinção. Além do problema da distinção, a organização de um grupo de interesse depende do desenvolvimento e manutenção de mecanismos que solucionem os problemas: a) **de Comunicação**; b) **tomada de decisões**; c) **de autoridade e processo de liderança**; d) **de ideologia e crença e a-**

ção simbólica baseada no processo de socialização⁽⁴⁾.

Como veremos no transcorrer da análise das condições internas e externas que propiciaram a constituição do grupo, sua forma de atuação, seus referenciais ideológicos e culturais, seus projetos, propostas e práticas políticas referidas a seu discurso e a outros discursos sobre o negro, essas funções organizacionais são em sua maioria articuladas. Isto, na medida em que para diferenciar-se o grupo faz referências constantes a um passado comum que o remete à África e ao cativeiro; desenvolve um culto próprio, adotando alguns símbolos dos cultos afro-brasileiros; intensifica as relações de amizade entre seus membros; adota símbolos externos de distinção como estilos de penteado e roupas. Para a solução do problema de comunicação o grupo realiza constantemente encontros e cursos para a troca de idéias entre seus membros; na tomada de decisões e no problema da autoridade os "organizadores" do grupo - especialmente padres, religiosos(as), seminaristas e estudantes de teologia - vão assumir papel de destaque dedicando-se a encontrar soluções para os problemas organizacionais do grupo; e na manipulação de mecanismos ideológicos como crenças, normas, valores e motivos, bem como no processo de socialização que sus-

4) Cohen, Abner: op.cit., p. 90 a 108.

tenta a manutenção desses mecanismos, basicamente vai ser adotado o ideário político da militância negra. Mas no cumprimento dessas funções organizacionais, são os símbolos religiosos tanto os da religião católica como os do campo religioso afro-brasileiro largamente utilizados pelo grupo Agentes de Pastoral negros.

Escreve Cohen:

"A religião proporciona um 'esquema' ideal para a articulação da organização informal dos grupos de interesse. Ela mobiliza emoções poderosas e sentimentos associados aos problemas básicos da existência humana, legitimando e estabilizando combinações políticas ao representá-las como parte natural do sistema do universo. (...) A religião proporciona ainda encontros freqüentes e regulares nas congregações onde, durante as atividades rituais, uma intensa interação informal tem lugar, onde a informação circula e os problemas gerais são formulados e discutidos, sendo tomadas as decisões necessárias. O sistema de símbolos fornecido pela religião está sempre sujeito à interpretação e reinterpretação, podendo assim acomodar-se às circunstâncias políticas, econômicas e sociais em transformação, servindo como ideologia flexível do grupo" (5).

A manipulação dos símbolos religiosos, em especial aqueles da religiosidade afro-brasileira, vai desempenhar papel

5) Cohen, Abner: op.cit., p. 132-133.

fundamental na organização do grupo na medida em que o interesse em se discutir e reivindicar um tratamento igualitário entre brancos e negros na sociedade vai desembocar na preocupação de se construir uma identidade positiva para o grupo negro e despojar a cultura negra - à qual estes símbolos estão historicamente associados - da carga pejorativa que carregam se faz necessário.

Borges Pereira mostra que no discurso dos ideólogos negros a cultura negra, que resiste, transforma-se em peça indispensável numa estratégia agressiva que busca eliminar os obstáculos de várias ordens relacionados com as peculiaridades raciais do grupo. É possível, então, entender a cultura negra como cultura de resistência identificada com um esquema de ataque. Porém, segundo o autor, na estratégia de integração do negro na sociedade brasileira, esse esquema de ataque envolve também um esquema de defesa, o que lhe permite para fins de análise distinguir **cultura de resistência ativa** ou de ataque de **cultura de resistência passiva** ou de defesa.

Para este autor, "falar de resistência cultural, nesse sentido, seria colocá-la como um dos pólos do complexo resistência - repressão cultural, isto é, a resistência seria uma resposta à repressão cultural, ou então ainda, cada polo ge-

raria dialeticamente o outro, num processo contínuo, próximo a um círculo vicioso. De qualquer ângulo que se examine tal complexo, não se pode falar em resistência cultural sem se referir à repressão".

Borges Pereira lembra que, no caso do negro e mesmo dos demais grupos étnicos, a repressão cultural é exercida historicamente no Brasil a partir de várias instituições sociais. Entre elas é notório o papel da Igreja. Por sua vez, não possuindo "o mesmo poder de fogo da repressão, a resistência se vale de mil artimanhas, através da manipulação dos próprios elementos culturais perseguidos"⁽⁶⁾.

Na medida em que tentaremos perceber como a proposta do grupo se situa no interior do complexo resistência-repressão cultural, o objetivo da pesquisa vai se tornando mais claro. Se se pretende discutir a organização e funcionamento de um grupo de interesse informalmente organizado, está implícito que isto só pode ser feito destacando-se as relações dialéticas que são mantidas com a sociedade onde está inserido e à qual está referido. Especialmente as relações estabelecidas

6) Borges Pereira, João Baptista: A Cultura Negra: Resistência de Cultura à Cultura de Resistência. In: Dédalo.MAE/USP,23: 177-188, 1984, p. 179 a 181.

com o grupo formalmente organizado que o obriga - a Igreja - e com outros grupos de interesses informalmente organizados - outros grupos negros - com os quais mantém permanente diálogo.

Assim, de um lado a análise se coloca no centro de uma polêmica em torno da religiosidade popular onde interpretações que ressaltam a importância da religião do povo para operar sua organização e a crença no seu papel libertador se contrapõem àquelas que ressaltam sua pouca ortodoxia, seu caráter alienante ou a possibilidade de cooptação de alguns de seus ele mentos, facilitando o controle religioso da população por parte da Igreja. De outro lado a análise considera as relações que os Agentes de Pastoral Negros mantém com outros grupos negros na luta pela inserção do negro a uma variante urbana da sociedade brasileira.

Quanto ao primeiro aspecto, conforme enfatiza Luiz Roberto Benedetti em **Os Santos Nômades e o Deus Estabelecido**, falar em religião é falar em conflito. Para ele, "a história do catolicismo no Brasil é a história das tentativas de o deus estabelecido se implantar, ou se quisermos o inverso, a história dos santos nômades para não serem apanhados ou domesticados. A luta política dos homens, luta econômica dos homens é também a luta dos deuses. E como toda a luta social, é marcada pela am-

bigüidade, por avanços e recuos, por resistências e concessões". Mas a religião dos santos nômades e do deus estabelecido é o mesmo catolicismo. "Sua diferença só é percebida na análise das relações sociais, na trama cotidiana das lutas sociais. Ora os santos aparecem associados à resistência ora à dominação, ou simultaneamente à dominação e a resistência a elas"⁽⁷⁾.

Assim, na discussão da religião cabe ressaltar seu caráter político-ideológico de interesses conflitantes que espe-lham as contradições presentes na sociedade de classes. Neste sentido, torna-se impossível pensar em transformar a Igreja sem transformar a sociedade, ou não considerar os significados políticos das mudanças na Igreja, mesmo que sejam entendidas ou visem sua manutenção e sua sobrevivência institucional. A perspectiva teórica tanto de Bourdieu como de Berger que analisam o universo religioso em analogia com a esfera econômica, considerando-o como um mercado de bens simbólicos obedecendo às mesmas leis de expansão e à mesma lógica do capital, permite-nos entender de que maneira e os motivos que levam as instituições religiosas à transformação mesmo que, em última aná-

7) Benedetti, Luiz Roberto: Os Santos Nômades e o Deus Estabelecido. São Paulo, Ed. Paulinas, 1984, p. 11 e 13.

lise, o objetivo seja sua manutenção e a própria reprodução da ordem social.

Como escreve Bourdieu "a análise da estrutura interna da mensagem religiosa não pode ignorar impunemente as funções sociologicamente construídas que ela cumpre: primeiro, em favor dos grupos que a produzem e, em seguida, em favor dos grupos que a consomem". Isto porque as diferentes instâncias religiosas, indivíduos e instituições na luta pela conquista do monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos e da gestão dos bens de salvação podem lançar mão do capital religioso que "depende do estado em dado momento de tempo, da estrutura das relações objetivas entre **demandas religiosas** (ou seja, os interesses religiosas dos diferentes grupos ou classe de leigos) e a **oferta religiosa** (ou seja, os serviços religiosos de tendência ortodoxa ou herética)". Contudo, para este autor, a estrutura dos sistemas de representações e práticas religiosas próprias aos diferentes grupos ou classes acaba por contribuir na reprodução da ordem social, justificando de um lado a hegemonia das classes dominantes e de outro reforçando simbolicamente a representação dominada do mundo político através de "sentimentos" de resignação e de renúncia⁽⁸⁾.

8) Bourdieu, Pierre: A Economia das Trocas Simbólicas. 2ª edição, São Paulo, Perspectiva, 1987, p. 43 e 57.

Para Berger a religião "constitui uma projeção inversa de significados humanos na amplidão vazia do universo, projeção essa que, na verdade, volta com uma outra realidade para assombrar os que a produziram" e na medida em que oculta do homem o fato de que é ele o "construtor" do mundo e de seu significado, cumpre um papel alienante. Mas a religião pode aparecer na história, também, como uma força desalienante pois "toda a teia de mistificações religiosas jogada sobre a ordem social pode, em alguns casos, ser drasticamente removida - por meios religiosos - deixando que aquela ordem seja novamente apreendida como apenas um artifício humano", como no desenvolvimento da secularização. O processo de secularização - "processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos" - que se manifesta num mundo que se urbaniza e se industrializa, ao provocar o fim dos monopólios das tradições religiosas, conduz a uma situação de pluralismo, resultando na necessidade dessas tradições, antes impostas pela "autoridade", serem colocadas no mercado e portanto serem "vendidas" para uma clientela que não está mais obrigada a comprar. Mas na medida em que é impossível "colocar no mercado um bem de consumo para uma população de consumidores, sem levar em conta os desejos destes em relação ao bem de consumo em questão", introduz-se um "elemento di

nâmico na situação, um princípio de mutabilidade se não de mudança, inimigo visceral do tradicionalismo religioso". Isto porque a preferência do consumidor é introduzida na esfera religiosa⁽⁹⁾.

Deste modo essa análise, referida à polêmica em torno da religiosidade e ao binômio dominação-resistência religiosa, embora considere que a Igreja Católica não pode ser tomada em bloco, mas como uma estrutura onde estão presentes conflitos e estão em jogo diversos interesses, à luz do processo estudo-ado, leva em conta que essa instituição vai impor limites à concessão do espaço de atuação ao grupo negro no seu interior com vistas a manter suas próprias características e o monopólio do saber religioso. Mas o espaço que o grupo reivindica quer por em xeque justamente esse monopólio, numa perspectiva que poderíamos considerar gramsciana. Ao analisar o pensamento de Gramsci acerca da religião Portelli escreve: "a ideologia religiosa como concepção do mundo das classes subalternas, pode desempenhar - (...) - um papel progressivo fornecendo a estes grupos sociais uma base ideológica para uma ação positiva". Nesse sentido, segundo o intérprete, Gramsci reconhece o caráter

9) Berger, Peter L.: O Dossel Sagrado - elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo. Paulinas, 1985, p. 112; 111-112; 119; 149 e 156.

necessário da religião, mas que não "deve levar ao erro inverso: considerar toda ideologia religiosa como necessária; ora, a religião é, no fim de contas, apreciada em função de seu conteúdo e não tanto da atitude prática que ela encerra: o determinismo católico é necessário quando corresponde a um movimento popular, mas deve ser combatido quando leva as classes subalternas à passividade".⁽¹⁰⁾.

Desta maneira se explica o sub-título deste trabalho:
o espaço concedido, um espaço reivindicado.

Metodologicamente teoricamente este estudo se apoia numa linha de reflexão sobre temas raciais e relações interétnicas desenvolvida tanto pela Sociologia como pela Antropologia social e cultural. Esta associação de abordagens é extremamente fértil quando se pretende, como neste estudo, apreender as dimensões estruturais e simbólicas de uma realidade, que é uma expressão de sociedade complexa, diferente daquelas as quais os antropólogos têm se dedicado historicamente. Por outro lado, no que se refere à questão religiosa, é preciso considerar tal como faz Geertz que "um dos problemas metodológicos ao escrever científicamente sobre religião é deixar de lado, ao mesmo

10) Portelli, Hugues: Gramsci e a questão religiosa. São Paulo, Paulinas, 1984, p. 31 e 32.

tempo, o tom do ateu da aldeia e o do pregador da mesma aldeia, bem como seus equivalentes mais sofisticados, de forma que as implicações sociais e psicológicas de crenças religiosas partilhadas possam emergir a uma luz clara e neutra" (11).

Tentamos no transcorrer da análise e a partir de uma perspectiva eclética, como demonstramos, ao menos neutralizar essas inclinações. A própria história desta pesquisa forneceu inúmeros exemplos de que buscar a imparcialidade mesmo quando se tem um compromisso "quase religioso" com a discussão de um tema, é a melhor maneira de efetivamente colaborar para seu avanço.

Como se trata de um processo foi preciso estabelecer um corte histórico na investigação. A pesquisa, iniciada em março de 1985, prolongou-se até março de 1988, quando foi realizada a Campanha da Fraternidade - que teve por tema a questão negra no Brasil - sendo este o momento determinado como seu limite.

A técnica privilegiada na investigação, como não poderia deixar de ser, foi a da observação participante. Durante

11) Geertz, Clifford: A religião como sistema cultural. In: A interpretação das Culturas. Rio de Janeiro, Zahar, 1978, p. 140.

nossa pesquisa de campo tivemos a oportunidade de registrar através da utilização do gravador ou de anotações no diário de campo, depoimentos e entrevistas formais e informais de "organizadores" e militantes do Grupo Agentes de Pastoral Negros, bem como de pessoas ligadas à estrutura da Igreja Católica. Também registramos o depoimento de militantes de outros grupos negros como o de Raul Joviano do Amaral, na época, dirigente da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo e de outros membros dessa organização religiosa. As observações desses informantes, por vezes, foram literalmente in corporadas ao texto e apresentadas entre aspas, sem quaisquer referências, no que diferem das informações obtidas em livros escritos por alguns deles. Para a reconstituição da história dos Agentes de Pastoral Negros foram utilizados relatórios mimeografados de encontros e cursos promovidos pelo grupo, complementada pelos depoimentos e entrevistas já mencionados. Ao final da pesquisa foi constituída uma equipe de quatro pesquisadores que ficou encarregada de acompanhar o desenvolvimento da Campanha da Fraternidade, durante a quaresma, em cinco paróquias localizadas na cidade de São Paulo. O foco de atenção fo ram as homilias, que foram gravadas com o objetivo de verificar de que maneira a Igreja estava pensando a questão racial e como ocorria a transmissão desta mensagem para os fiéis, num

período dedicado à discussão do tema. As paróquias escolhidas foram: 1) a Catedral da Sé, que além da grande afluência de fiéis segue as orientações do arcebispo Dom Paulo Evaristo Arns, ligado aos setores progressistas da Igreja; 2) a igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo, que abriga a secular irmandade de mesmo nome; 3) a igreja Rio-Cotia, cujo responsável - Pe. Antonio Aparecido da Silva - é um dos organizadores de maior expressão dos Agentes de Pastoral Negros; 4) a igreja de São Gabriel na região dos Jardins, cuja "clientela" é constituída por segmentos sócio-econômicos privilegiados; e 5) a matriz de Santo Amaro, que tem por "clientela" a população carente da periferia da zona sul da cidade.

Outros estudos ora concluídos, ora em andamento tratam de aspectos que se referem à mesma temática a que este estudo se dedica. Uma dissertação de mestrado buscando analisar a origem da pastoral do negro no Brasil após o Vaticano II nas práticas e ações da Igreja católica foi defendida no departamento de Teologia da PUC-RJ por Laudelino José Neto. Além de discutir questões mais afeitas à sua área de estudos, esse autor discorre sobre as relações de desigualdade entre brancos e negros em nossa sociedade⁽¹²⁾. No nosso estudo essas rela-

12) José Neto, Laudelino: A Pastoral do negro no Brasil após o Concílio Vaticano II - uma análise da origem da pastoral do negro no Brasil após o Vaticano II nas práticas e ações da Igreja Católica. Dissertação de mestrado em Teologia Sistemático-Pastoral, PUC/RJ, 1986.

ções são um pressuposto, pois retomar na análise o que já é sobejamente conhecido, ao menos nos meios acadêmicos, é tarefa bastante infrutífera.

Em fase dinal de elaboração, uma dissertação de mestrado de autoria de Caetano Maria Damasceno do ISEN/Museu Nacional-RJ, propõe um estudo da Comissão de Religiosos Negros da Igreja Católica da Baixada Fluminense. Ainda outro estudo que pretende discutir as implicações teológicas da proposta dos Agentes de Pastoral Negros está sendo desenvolvido pelo teólogo Marcos Rodrigues. Dado que este estudo se dedica a analisar a estrutura de organização e funcionamento dos Agentes de Pastoral Negros que se articula a nível nacional, inclusive com a Comissão de religiosos do Rio de Janeiro, em conjunto estes quatro estudos poderão oferecer um panorama ainda mais amplo das questões que o tema envolve.

Nossa exposição está dividida em duas partes. Na primeira parte procuramos reunir de maneira ordenada os fatos relativos às relações mantidas entre o segmento negro e a Igreja católica sob uma perspectiva histórica. Os dados ali reunidos podem ser considerados como **fragmentos de uma história possível** por duas razões. Em primeiro lugar porque procura captar os fatos que nos parecem significativos na História da Igreja

no Brasil e que se direcionam especificamente para o segmento negro. A segunda razão é que a história documentada é escrita geralmente pelas camadas dominantes, o que sugere a inexistência de material empírico e documentado pela ótica dos dominados. Sem dúvida, é importante correr o risco de, a partir da crítica dos documentos oficiais, retirar elementos que propiciem a história dos dominados, mas tentaremos mostrar que mesmo essa iniciativa esbarra em questões polêmicas sobre as quais não foi estabelecido um consenso.

Ainda nessa primeira parte, a partir de um exame sucinto de outro grupo negro de caráter religioso - a Irmandade N.S. Rosário dos Homens Pretos de São Paulo - procuramos discutir como esse grupo reagiu ao processo de romanização empreendido pela Igreja Católica, sendo pois considerada como dado etnográfico, um caso exemplar de como a resistência pode atuar dentro de um canal de repressão. Assim, não é nossa preocupaçāo contar a história dessa irmandade mas destacar os elementos estruturais utilizados por ela.

A segunda parte é dividida em quatro capítulos. No primeiro capítulo procuramos relatar de forma a privilegiar aspectos que facilitem a compreensão da origem dos Agentes de Pastoral Negros, as mudanças que foram empreendidas no interior

da Igreja católica a partir do Concílio Vaticano II, estendendo nosso relato até os dias atuais quando se percebe uma ofensiva dos setores conservadores intra-eclesiás para a retomada do controle da Igreja.

O segundo capítulo é que efetivamente vai tratar de a nalisar a estrutura de funcionamento do grupo Agentes de Pas toral Negros. Nesse capítulo procuramos reconstituir a histó ria do grupo estudado a partir de depoimentos, dos relatórios de encontros e cursos e de nossa observação. Embora os dados estejam relacionados às mudanças na estrutura eclesiástica, em grande medida sua apresentação tende a levar à suposição da e xistência da relativa harmonia entre os propósitos do grupo e da Igreja Católica. Esta suposição é dissolvida na análise que se segue ao procurarmos caracterizar o espaço de atuação do grupo, dimensionando as tensões e conflitos a partir de uma discussão das variáveis em diversos níveis do discurso, a se destacar as relações entre: 1) Igreja Católica e grupo e 2) Mo vimento Negro e grupo. A análise também vai mostrar que em meio a essas tensões e conflitos as Ciências Sociais também de sempenham um papel considerável.

No quarto e último capítulo nos propomos fazer uma breve avaliação da Campanha da Fraternidade de 1988, na qual

a atuação dos Agentes de Pastoral Negros foi fundamental, considerando-a como um ritual de passagem.

Na conclusão desse trabalho procuramos relacionar a estrutura de funcionamento das irmandades de negros com a do grupo Agentes de Pastoral Negros. Além disso, levantamos algumas suposições sobre o destino do grupo com base em novas preocupações que surgem em seu interior, bem como na estratégia empreendida pelos setores conservadores da Igreja Católica de retomada do controle da instituição.

- PRIMEIRA PARTE -

O Negro e a Igreja Católica: fragmentos históricos

A bibliografia, que trata, especificamente, das relações estabelecidas entre a Igreja Católica e os negros no Brasil desde a sua chegada da África e sua utilização como mão-de-obra escrava no período colonial, é bastante recente e ainda exígua. Pode-se dizer que a preocupação com este tema é despertado na medida em que ganha espaço e adeptos a proposta de se recuperar a ótica dos dominados numa história até então documentada e escrita pelas camadas dominantes. Contudo, essa proposta esbarra em alguns obstáculos. Já tem sido alertado por vários estudiosos que um exercício intelectual que pretenha recuperar a história não escrita corre o risco de falseá-la (1). Outros, como Terra, ainda escrevem que esse exercício torna-se uma nova ditadura intelectual, um modismo ideológico tão constrangedor que sua violação significa a exclusão "do círculo privilegiado dos donos da ciência" (2). Segundo o mesmo autor, essa linha de análise tem sido deliberadamente seguida na literatura recente sobre o negro brasileiro, o que levou alguns especialistas como Thales de Azevedo, Ciro Cardoso Flama-

1) Araújo, José Carlos de Souza: Igreja no Brasil - Um estudo de mentalidade ideológica. São Paulo, Paulinas, 1986.

2) Terra, João E. Martins: Bíblia, Igreja e Escravidão. São Paulo, Loyola, 1983, p. 18.

rion e Clóvis Moura a alertarem para o perigo desta radicalização, que reagindo contra a interpretação "branca" e oficial da história propõe uma história negra diametralmente oposta⁽³⁾.

Na tentativa de tecer um pano de fundo histórico mais criterioso sobre as relações mantidas entre Igreja e negros, com base na bibliografia disponível, procuro ressaltar diferentes interpretações sobre alguns aspectos polêmicos da questão e espero estar com isso, contribuindo, senão para a superação das dúvidas, ao menos na demonstração de que existem fatos que merecem ser melhor pesquisados.

O Padroado

Como se sabe, não se pode dissociar a história da religião da história da sociedade. A religião e as instituições religiosas devem ser analisadas à luz do desenvolvimento histórico de uma coletividade, bem como das características do espaço geográfico onde atuarem. Conforme escreve Mira em seu livro **A Evangelização do Negro no Período Colonial Brasileiro**, "para analisarmos os personagens do período colonial não os podemos analisar atemporalmente, mas levando em conta que tudo o

3) Terra, João E. Martins, op.cit., p. 19.

que eles fizeram foi marcado pelo quantum de consciência possível dentro de um período dado, sem o que cairímos em um anacronismo sumamente pernicioso ao pensamento histórico"⁽⁴⁾. É a partir desta perspectiva que devem ser entendidas as posições assumidas pela Igreja ante os negros no período colonial marcadas por grandes contradições e falhas que também devem ser denunciadas.

Como escreve Thales de Azevedo "os modos de ser do catolicismo brasileiro, o seu estilo de religiosidade, a sua organização eclesial, as suas conexões com as instituições e com a sociedade, as suas projeções sobre a vida política e o Estado, são determinados a partir da maneira como a religião católica é introduzida na Bahia já em 1500"⁽⁵⁾. Isto porque coube à Bahia, "mais precisamente à área da cidade de Salvador e do Recôncavo, da jurisdição do primeiro bispado brasileiro e das primeiras missões dos jesuítas"⁽⁶⁾.

Nos primeiros séculos do período colonial a organiza-

4) Mira, João Manoel Lima: A Evangelização do Negro no Período Colonial Brasileiro. São Paulo, Loyola, 1983, p. 32.

5) Azevedo, Thales de: Igreja e Estado em Tensão e Crise. São Paulo, Ática, 1978, p. 17.

6) Idem, p. 64.

ção da Igreja, além de incipiente, não possuía um estatuto que regulasse suas relações com a administração colonial e com a Metrópole. Segundo Azevedo "a Igreja se confunde ou se integra com o Estado, jungida ao padroado muito estreitamente"⁽⁷⁾. O padroado era a "forma através da qual o governo de Portugal exercia sua função de 'proteção sobre a Igreja católica, religião oficial e única permitida na nação'"⁽⁸⁾. Os reis de Portugal tinham uma série de prerrogativas como a indicação de candidatos a todos os benefícios e cargos dos cleros secular e regular, a imposição de censura e outras penalidades eclesiásticas que os tornava uma espécie de "super-bispos", restando ao papa apenas a confirmação dos atos do rei. Para Azevedo, é importante ressaltar que "do pacto do padroado, com as interpretações que lhe dá a Coroa portuguesa, resultam as acidentadas relações da Igreja com o Estado durante os séculos XVI a XIX no Brasil, e muitas formas que no país assumiu a religiosidade católica"⁽⁹⁾.

Segundo Hoornaert, "os portugueses colonizadores par-

7) Azevedo, Thales de: op.cit., p. 85.

8) Azzi, Riolando: A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial: In: Hoornaert, E. (coord.): História da Igreja no Brasil - Primeira Época. Tomo II/1, 3ª edição, Petrópolis, Vozes/Paulinas, 1983, p. 162.

9) Azevedo, Thales de: op.cit., p. 26-27.

ticiparam largamente da mentalidade de seus reis: eles pertenciam a uma Igreja estabelecida e participavam de um estado de espírito comum a todos os católicos da época, pelo menos na península ibérica: o espírito guerreiro contra os inimigos da fé (...). Essa ideologia de 'guerra santa' fez com que nunca houvesse propriamente missão na América Latina: houve conquista, implantação da estrutura da religião dominante"⁽¹⁰⁾.

Para Terra, se não há dúvida de que os Reis de Portugal estavam animados pelo zelo de dilatar a fé, na verdade a imensa maioria dos colonizadores "não visavam nem à dilatação do império, nem à implantação da fé, mas exclusivamente à dilatação de suas posses com a máxima exploração possível da terra e dos nativos da terra".⁽¹¹⁾.

Na verdade, e utilizando as palavras de Azevedo, o próprio "comprometimento com o poder temporal, corolário da falta de separação nítida entre o clero e laicato, entre sagrado e secular, entre a Igreja e o Estado (...) concorre para que aqui e ali encontrem homens da Igreja num mundo dividido e vi-

10) Hoornaert, E.: Formação do Catolicismo Brasileiro 1500/1800. Petrópolis, Vozes, 1978, p. 32.

11) Terra, J.R.M.: op.cit., p. 31.

brátil, incessantemente sacudido entre o pouco ascetismo e os cuidados mais mundanos inseparáveis da administração da grande fortuna ou mesmo do humilde mister de ganhar o sustento"⁽¹²⁾.

Não foram raras as ordenações se sujeitos, sem qualquer vocação, recrutados desde as famílias nobres até as mais pobres que aspiravam à promoção social via sacerdócio já que, juntamente com a carreira militar ou burocrática, eram as únicas vias de ascensão na época, excetuando-se aqueles que construíam grandes riquezas com as transações comerciais.

Hoornaert afirma, que a estrutura eclesiástica se estabelece com relativa facilidade dentro do sistema colonial. Quer fundando opulentos conventos e mosteiros, mas isolando-se dos destinos do povo, quer funcionando como "bancos" e identificando-se com os interesses dos colonizadores, quer, por fim, colocando obstáculos e marginalizando o espírito verdadeiramente missionário⁽¹³⁾.

12) Azevedo, T. de: op.cit., p. 41-42.

13) Hoornaert, E.: A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In: Hoornaert, E. (coord.), op.cit., p. 57.

Escravidão e Legitimação Religiosa

É pensando justamente na possibilidade de um trabalho missionário junto aos africanos, cuja história é a de sua chegada como escravos, ou numa pastoral de libertação a partir das condições da vida no Brasil que Hoornaert escreve: "tudo faz crer que a verdadeira alternativa não era a de aceitar ou não aceitar a escravidão, mas sim a de ficar ou não no Brasil, sendo que a escravidão era constitutiva do Brasil e, em outras palavras, não podia haver Brasil sem escravos".⁽¹⁴⁾.

O escravismo não era uma opção, mas decorrência lógica do próprio sistema colonial implantado. Para a garantia e funcionamento do pacto colonial que dava à metrópole exclusividade comercial sobre as mercadorias produzidas nas colônias, produtos indispensáveis e complementares às economias europeias e condições de promover a acumulação de capitais com os baixos custos de produção, se impunha a adoção de formas de trabalho compulsório, mesmo em sua forma limite. Há muito que a escravidão negro-africana, ela mesma uma atividade comercial bastante lucrativa, era adotada na península ibérica e foi, tão somente, transplantada para as novas terras com o objetivo de sanar os problemas e dificuldades na obtenção de mão-de-obra.

14) Hoornart, E.: op.cit., p. 59.

Sabe-se que a justificativa da escravidão negro-africana era a alegação de que os africanos já eram escravos na África e sujeitos aos costumes mais bárbaros e inúmeras suposições, fazendo-se necessária "a palavra salvadora do Evangelho". Justificativa que estava de acordo com a mentalidade da época, como já foi dito.

Segundo Terra, essa justificativa foi desde o início desmascarada e reprovada pela Igreja. Segundo este autor, em 1462 Pio II "já denunciava a escravidão como 'crime enorme' e ordenava aos bispos que castigassem com excomunhão aqueles que a praticavam, acrescentando que as ordens dos Papas nunca puderam ser cumpridas porque eram sempre vetadas pelos imperadores"⁽¹⁵⁾. Essa posição contrária à escravidão não impedia, segundo o mesmo autor, contradições de comportamento dos missionários diante da escravidão. Isto porque na moral cristã, havia um duplo juízo ético a respeito de escravo. Não se percebia claramente "uma oposição ao direito natural de um estado de servidão, no qual eram reconhecidos a pessoa humana e seus direitos fundamentais, mas que, por outra parte, importava um vínculo permanente entre servo e patrão", tornando-se, porém, um vínculo que não tocava a pessoa humana, mas somente a sua

15) Terra, J.E.M.: op.cit., p. 29.

obra⁽¹⁶⁾. Também Mira relata que os teólogos levantavam sérias restrições à escravidão, contudo, "suas vozes acabaram por se perder no conjunto do concerto colonialista"⁽¹⁷⁾.

Sendo o tráfico negreiro também estrutural e inevitável, por mais que sua prática suscitasse perplexidade, alguns teólogos acabaram por aconselhar a "fechar os olhos". Era uma forma de legitimação pela omissão.

Segundo Hugo Fragoso, "os escravos negros das ordens religiosas eram considerados sob certos aspectos como 'bens eclesiásticos'. É sintomático, nesse sentido, fazer-se uma consulta aos livros de receitas e despesas dos conventos de então. Os escravos negros comprados ou vendidos figuravam ao lado das compras ou vendas de carne, peixe, sabão, farinha, cavalos e bois... Claro que teologicamente não ocorria na cabeça de nenhum membro de ordem religiosa, ou do clero afirmar que o escravo era uma 'coisa'. Porém, juridicamente, sua rotulação era entre 'as coisas' ou 'os bens'. E não apenas sua rotulação, mas também, às vezes, seu próprio estatuto jurídico o era"⁽¹⁸⁾

16) Terra, J.E.M.: op.cit., p.29.

17) Mira, João M. Lima: op.cit., p. 84.

18) Fragoso, Hugo: A Igreja na formação do Estado liberal. In: Beozzo, José Oscar (coord.): História da Igreja no Brasil - Segunda Época. Tomo II/2, 2ª edição, Petrópolis, Vozes/Paulinas, 1985, p. 160.

Para Hoornaert, uma vez que os religiosos no Brasil possuíam fazendas - razão da dependência em relação ao padroado e tentativa de independência e libertação econômica por parte das ordens religiosas deste mesmo regime - era imprescindível a utilização do trabalho escravo. Isto teria justificado a realização de tráfico interno de escravos entre casas de jesuítas e mesmo tráfico negreiro jesuíta entre Angola, Brasil e Portugal, porque "o escravo era, na realidade, a única forma de pagamento entre Angola e Brasil" (19).

Contra essa argumentação de Hoornaert reage, violentamente, Terra que entende ser a posição "deste improvisado historiador da História da Igreja" uma demonstração de ignorância e distorção de fatos documentados. Terra não nega que os jesuítas tiveram escravos para a execução de trabalhos domésticos e um grande número deles nas fazendas, mesmo porque os únicos trabalhadores existentes eram escravos índios e africanos (20).

Contudo, "as fazendas representavam para a evangelização, formação e pastoral dos escravos o mesmo que os colégios jesuítas representavam para os filhos dos colonizadores" (21).

19) Hoornaert, E. A cristandade durante a primeira época colonial. In: Hoornaert, E. (coord.) op.cit., p. 261.

20) Terra, J.E.M.: op.cit., p. 85.

21) Idem, p. 92.

Nelas os escravos, entre outras coisas, tinham condições de trabalhar para si e aprender vários ofícios, o que no entender de Terra "era a preparação mais inteligente e mais humana para a libertação e integração do negro na sociedade brasileira, mas "a expulsão dos jesuítas em 1759 veio abortar essa promessa"⁽²²⁾. Ainda segundo Terra, foi "somente nas fazendas dos jesuítas que os escravos foram alfabetizados e lograram formar comunitariamente uma forte consciência política de sua dignidade cristã e de seus direitos humanos"⁽²³⁾ (...), que haveria de "fermentar nas suas raízes a consciência negra que um dia viria a reivindicar a abolição da escravatura no Brasil".⁽²⁴⁾.

A reação de Terra é contra a alegação de que teria ocorrido tráfico externo e interno de escravos pelos jesuítas. Com uma argumentação bastante sólida, mas que não cabe aqui reproduzir em sua totalidade, Terra afirma que "o argumento de Hoornaert para falar de tráfico negreiro interno praticado pelos jesuítas, são duas cartas de Vieira, uma de 1659, outra de 1600 pedindo para a Vice-Província do Maranhão alguns 'oficiais'

22) Terra, J.E.M.: op.cit., p. 97.

23) Idem, p. 131.

24) Idem, p. 135.

escravos da Província do Brasil. Com efeito, Vieira como visitador tinha apreciado, nas 'escolas' de artes e ofícios de várias fazendas dos jesuítas 'oficiais', escravos altamente qualificados, e foi esse mesmo padrão cultural que quis implantar no Maranhão. Infelizmente, Hoornaert não se deu ao trabalho de verificar que o pedido de Vieira não fora aceito"⁽²⁵⁾. Quanto à afirmação de que teria ocorrido tráfico externo de escravos, Terra afirma que Hoornaert "faz suas fontes afirmarem extamente o contrário do que elas relatam"⁽²⁶⁾.

Segundo Terra, Hoornaert distorce os fatos documentados pelos historiadores jesuítas Serafim Leite e Francisco Rodrigues ao alegar que o primeiro teria silenciado quanto à existência deste tráfico e utiliza como fundamento à sua afirmação a obra do segundo que afirma ser essa estória, assim como outras, apenas calúnia contra os jesuítas. Ou seja, a obra de Francisco Rodrigues afirma o contrário do que Hoornaert pretendia provar. Para Terra essa "estória foi forjada nos tempos pom balinos quando se tratava de coligir todas as espécies de calúnias e argumentos que justificassem a expulsão dos jesuítas

25) Terra, J.E.M.: op.cit., p. 85.

26) Idem, p. 113.

dos domínios portugueses" (27). Para este autor "é doloroso pensar que um historiador que teve à mão estas fontes, (que cita) com pleno conhecimento de causa, possa tranquilamente defraudar a verdade, impingir aos seus leitores um erro colossal e afrontar a Igreja do Brasil com uma aleivosia tão perfida e caluniosa" (28).

O Batismo

A obrigação de todos aceitarem a religião católica espontaneamente ou pela coerção, explica porque no Brasil colonial era em massa o batismo de índios e africanos.

Através do batismo se dava a inserção dos africanos à escravidão, ao sistema de trabalho imposto pelos colonizadores.

O batismo era realizado, muitas vezes, antes do embarque nos navios negros. Os escravos de Angola, por exemplo, eram marcados à ferro com o selo real e, mais tarde, levavam uma argola pendurada no pescoço, ambas as formas funcionando

27) Terra, J.E.M.: op.cit., p.109.

28) Idem, p. 118.

como certificado de batismo⁽²⁹⁾. Os africanos de outras procedências, se não eram batizados logo após o desembarque, deveriam ser batizados no prazo máximo de um ano para intrução prévia, pelo menos em teoria.

José Oscar Beozzo ao encontrar vários exemplos documentados de batismo de escravos adultos numa data em que o tráfico já esta abolido, chama a atenção para a necessidade de rever uma opinião corrente de que os escravos eram batizados seja nos postos de saída da África, seja nos postos de chegada ao Brasil. Para ele, esses batismos "podiam revelar desembaraques clandestinos ou ainda um relaxamento nas prescrições religiosas que urgiam o batismo dos escravos pelos seus senhores, o mais rapidamente possível, e desde que estes estivessem iniciados nuns poucos rudimentos da fé"⁽³⁰⁾.

Para Hoornaert, a questão do batismo se colocava como uma questão de sobrevivência, já que os africanos estavam engajados como escravos nos engenhos e fazendas: "quem não era batizado, simplesmente era considerado não 'ser gente'"⁽³¹⁾.

29) Hoornaert, E.: A cristandade... op.cit., p. 302-303.

30) Beozzo, José Oscar: A Igreja na crise final do Império. In: Beozzo (coord.), op.cit., p. 272.

31) Hoornaert, E.: A cristandade..., op.cit., p. 303.

Segundo nos parece, uma vez que o escravo, mesmo no sistema patriarcal, era considerado uma "coisa" e cujo tratamento, sabemos, era desumano, não se colocava o problema de "ser gente". Para aceitar o batismo como uma questão de sobrevivência, com os dados históricos que atualmente temos em mãos, é mais lógico pensar que os escravos, sem o batismo - que funcionava como uma espécie de exorcismo "dos maus costumes", crenças e valores culturais dos africanos - eram considerados perigos eminentes ou "coisas fora do controle" dentro da ordem escravocrata. Por esse motivo, poderiam ser mais visados no que se refere à imposição dos castigos que muitas vezes levavam à morte. Aceitar, portanto, o batismo era, talvez, uma forma do negro se acomodar à ordem escravocrata, demonstrando menor resistência e isso, sem dúvida, aumentavam suas chances de sobreviver. Pelo menos em um primeiro momento.

Num segundo momento, depois de terem sido doutrinados e incorporados à ideologia da ordem senhorial, é possível que os negros vissem no batismo uma forma de não serem mais apontados como pagãos e como "membros da religião de seus senhores" (32).

32) Hauck, João F.: A Igreja na Emancipação (1808-1840). In: Beozzo (coord.), op.cit., p. 18.

O compadrio ou apadrinhamento, que também passou depois de algum tempo a ser valorizado pelo negro, contudo, ligado estreitamente ao batismo, foi outra estratégia de controle da população escrava. Freqüentemente, os senhores apadrinhavam os próprios escravos, segundo alguns historiadores. Em troca da proteção implícita no ato de apadrinhar, havia a expectativa de que o escravo seria colocado dentro de um quadro moral que propiciaria sua domesticação.

Ao contrário, Gudeman e Schwartz estudando o compadrio na Bahia do século XVIII a partir de registros de batismos de escravos, argumentam que os senhores brancos não forjaram relações paternalísticas fortes com seus escravos e que o compadrio não "funcionou" como reforço direto das relações senhor-escravo. Para eles, embora os escravos fossem batizados em consonância com as pressões da Igreja "seu renascimento da 'escravidão' nunca o foi para seus próprios senhores. Outros, fossem escravos ou livres, ou senhores de outros, serviram como padrinhos. Os laços incompatíveis foram mantidos separados" (33).

33) Gudeman, Stephen e Schwartz, Stuart: Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia do Século XVIII. In: Reis, João José (org.): Escravidão e Invenção da Liberdade - estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo, Brasiliense, 1988.

O Castigo

O castigo era encarado como princípio moral da formação do trabalhador. A própria Igreja acreditava ser obrigação moral do senhor castigar seus escravos. "Segundo o moralista Benci, as quatro obrigações do senhor em relação aos escravos eram: a de dar sustento, doutrina, trabalho e castigo". Seria pecado o senhor não castigar os escravos.

Não se discutia a necessidade dos castigos, embora muitas cartas régias manifestassem revolta contra castigos desumanos aplicados pelos senhores à seus escravos. O castigo era estrutural. Sem castigo o sistema colonial não teria sobrevivido, pois as fugas e revoltas de escravos não teriam permitido (34).

Para Terra, "as recomendações que fazem os melhores moralistas sobre a necessidade de corrigir os escravos" faziam parte da pedagogia da época. Por isso é preciso ter presente os vários casos de "encarceramento, prisões, flagelações e cadeias praticados nos conventos, nas famílias, na Inquisição, sem falar, é claro, nos meios militares e na sociedade civil". Segundo ele, "os tratados de educação da época recomendam a mes-

34) Hoornaert, E.: A cristandade..., op.cit., p. 308-381.

ma pedagogia aos pais na educação dos filhos e aos mestres na formação dos discípulos" (35).

Fugir também era considerado pecado. Os africanos eram ensinados que os foragidos viviam em pecado mortal e que seriam condenados para sempre ao inferno.

O conhecido jesuíta Antonio Vieira, por exemplo, se opõe à sugestão de um religioso italiano, em 1691, para enviar um capelão ao quilombo de Palmares. Para Vieira, os negros, ao fugir dos engenhos, tinham caído em pecado mortal e contínuo e estavam assim "excomungados". Só poderiam ser absolvidos quando tornados à obediência dos senhores. Para ele, mandar um religioso capelão seria o mesmo que reconhecer Palmares e isso, em tese, significaria o fim do Brasil que, estruturalmente, dependia da escravidão⁽³⁶⁾.

Nos Quilombos

Hoornaert em sua análise sobre a formação do catolicismo brasileiro entre 1550 e 1800 escreve que "no quilombo a religião católica assume um novo significado, o significado da

35) Terra, J.E.M.: op.cit., p. 105-106.

36) Hoornaert, E.: A cristandade... op.cit., p. 262-263.

libertação. O catolicismo nos quilombos é alternativo do catolicismo nos engenhos: os símbolos (ritos, cerimônias, santos, devoção) são os mesmos, mas o significado é diferente: os símbolos do catolicismo nos engenhos significam a escravidão, os do catolicismo livre dos quilombos, a libertação". Segundo o autor, duas razões poderiam ser apontadas para explicar o porquê dos negros quilombolas aderirem ao culto católico. Em primeiro lugar, "o catolicismo representava a segurança da tradição recebida nos engenhos. Os santos católicos já eram mais costumeiros aos fugitivos que os orixás africanos", diríamos dado o alto grau de sincretismo dentro do grupo negro, que os santos católicos, eram mais conhecidos que as devações africanas. Em segundo lugar, "o catolicismo fazia a união entre negros de diversa procedência africana. Sabemos que os senhores de engenho tinham o máximo cuidado em separar as 'nações' africanas (angola, gege, nagô, moçambique etc.), por medo da revolta. ora, nos quilombos se encontravam misturados os fugitivos das mais diversas origens africanas. Uma religião africana não era capaz de constituir elo de união entre eles: só o sincretismo católico era capaz disso"⁽³⁷⁾.

37) Hoornaert, E.: Formação do Catolicismo Brasileiro 1550/1800, op.cit., p. 133-134.

Tem sido mostrado por alguns estudiosos do assunto que foram numerosas as formações quilombolas no período colonial. Se, então, nos basearmos na definição de quilombo da época, é bem possível que os aldeamentos dos negros escravos fugidos tenham sido incontáveis. Como escreve Pedro Tomás Pereira "em consulta com o Conselho Ultramarino datada de dezembro de 1740, o rei de Portugal assim definiu os 'quilombos': - 'toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovista, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles'" (38).

A Catequese

Não houve preocupação por parte dos representantes do sistema em catequizar os africanos, como aconteceu com os indígenas. Isto porque os africanos "já estavam integrados no sistema colonial ao chegarem ao Brasil, pois desembarcavam nos postos negreiros como escravos". Não era, portanto, necessário uma catequese explícita e especializada para os africanos (39).

38) Pedreira, Pedro Tomás: Os Quilombos Baianos. In: Revista Brasileira de Geografia, C.N.G., XXIV, outubro-dezembro de 1962.

39) Hoornaert, E.: A cristandade..., op.cit., p. 336.

A catequese dos africanos era feita nas fazendas e casas nas quais serviam como escravos. Foi, pois, uma catequese relacionada com a da família patriarcal.

Dada a dispersão dos negros pelas fazendas e enge-nhos, os padres tinham que percorrer grandes distâncias e ca-minhos difíceis. Eram os "clérigos do Hábito de São Pedro" - o clero secular - responsáveis pela formação religiosa da fa-mília patriarcal que também catequizavam os africanos, por se-rem, em certo sentido, considerados como parte integrantes des-ta família. Considerar, no nosso entender, os escravos como parte integrante da família patriarcal, pode minimizar o senti-do real da escravidão no Brasil. Uma coisa é dizer que integra-vam a família, outra coisa é dizer que eram propriedade desta família. Embora possam ser encontrados exemplos na história de relações amistosas entre senhores e escravos, o fato é que re-vestidas ou não por uma aparência de benevolência, as relações entre eles, ou melhor, o tratamento dos escravos pelos seus se-nhores ou intermediários, sempre foi cruel. É importante, por isso, relativizar o "pertencimento à família", ressalvando-se que os escravos eram obrigados a partilhar os mesmos valores que seus senhores. Ainda mais se lembrarmos que pela dificulda-de de acesso às fazendas, os próprios padres, muitas vezes, re-corriam aos senhores donos de escravos para que estes fossem

"catequistas" de seus escravos.

Um texto citado por Hoornaert de autoria de João Fur-tado de Mendonça, governador do Rio de Janeiro em 1678 é ilus-trativo:

"Tem mais padres deputados para a língua de Ango-la, porque como se averigua que a maior parte daquele gentio vem por batizar, são os que maior serviço fa-zem a Deus porque têm cuidado de irem aos navios que vêm de Angola, tanto que aparecem, a animar os que vêm vivos e ajudar a bem morrer os que vêm doentes, que são muitos. Depois, em troca, assistem com grande cuidado pelas casas de quem os compra, catequizando - os até os porem em estado de os batizarem: fazendo pe-las domingos e dias santos doutrinas pelas ruas; e vão por todo o recôncavo desta cidade, pelas fazendas dos moradores ao mesmo exercício, afastando-os dos abusos que ainda trouxeram de suas terras" (40).

Se o interesse em catequizar o africano não era grande e sua catequese só podia ser pensada dentro dos limites da família patriarcal, esse documento revela, por outro lado, que a catequese enquanto doutrinação e redução do "outro" ao "mes-mo", desempenhava um importante papel de agente de controle da população escrava.

40) Hoornaert, E.: A evangelização..., op.cit., p. 112.

No entanto, lembra Hoornaert, "os donos de escravos percebiam que não havia vantagem nenhuma em possuir escravos por demais esclarecidos acerca de assuntos bíblicos ou catequéticos: mais eficiente e menos complicado era o escravo ignorante, incapaz de analisar a situação em que se encontrava. Um escravo consciente de sua condição dentro da engrenagem social do colonialismo se converteria irremediavelmente num revoltado. Por isso, o próprio sistema colonial não se podia dar ao 'luxo' de promover uma verdadeira catequese ou iniciação cristã a partir de um diálogo na língua nativa dos africanos. Estas línguas sempre foram 'subversivas' no Brasil, praticadas às escondidas nos cultos afro-brasileiros às caladas da noite, nunca na luz clara das capelas diante dos padres. A catequese dos escravos tinha que partir do postulado da ignorância religiosa, isto é, da inexistência de uma 'palavra africana' válida no Brasil".⁽⁴¹⁾.

A respeito do que foi exposto, é bastante conhecida a estratégia utilizada pelos senhores de escravos de não comprarem escravos da mesma procedência tribal, já que isto poderia facilitar a comunicação e consequente revolta. Porém, ao contrário do que afirma Hoornaert, Terra escreve que "uma das pri

41) Hoornaert, E.: A cristandade..., op.cit., p. 338.

meiras preocupações dos missionários jesuítas ao chegar ao Brasil foi aprender as línguas indígenas e as línguas africanas, para poder prestar assistência social aos índios e escravos. Para os jesuítas essa preocupação é de ordem estrutural, pois a legislação da Companhia de Jesus impõe a obrigação de conhecer bem a língua da região". Segundo o autor, "para facilitar esse aprendizado das línguas africanas, chegou-se a propor que se fizesse de Angola missão dependente do Brasil. Desse modo poderiam vir de Angola para o Brasil padres angolanos, peritos nas línguas africanas, para tratarem com os negros do Brasil"⁽⁴²⁾. Mesmo assim, para Mira, "o idioma africano foi estudado pelo missionário-colonizador com o intuito de melhor dominá-lo e não para libertá-lo"⁽⁴³⁾.

Hoornaert não nega que houve padres e irmãos nascidos em Angola que foram enviados pelos jesuítas aos portos brasileiros para a catequese dos negros escravos. Entre eles, o mais conhecido catequista de africanos foi o Padre Pedro Dias, autor da obra publicada em 1697, **Arte da Língua Angola oferecida à Virgem Senhora Nossa do Rosário, Mãe e Senhora dos Mesmos**

42) Terra, J.E.M.: op.cit., p. 64-65.

43) Mira, João M. Lima: op.cit., p. 168.

Pretos⁽⁴⁴⁾. Outro padre que se preocupou em escrever um catecismo em língua africana foi o padre Manuel Lima, natural de Luana, que se tornou na Bahia confessor e "mestre" dos negros chamados Ardas, para as quais compôs um **Catecismo na Língua dos Ardas**⁽⁴⁵⁾.

Para Bastide, "a catequização jesuíta partia da idéia de que era preciso adaptar o dogma à mentalidade e que a mentalidade dos negros é a mesma que a das crianças. É preciso atraí-los pela música que adoram, pela dança, que é a sua única distração, pela vaidade, o amor aos títulos, aos cargos decorativos". Não era visto como necessário o rompimento dos africanos com todos os seus costumes, mas os agentes religiosos procuraram manipular os elementos mais significativos e que eram considerados como aceitáveis para impor a fé católica. Segundo este autor, "dessa maneira, criou-se um catolicismo negro que se conserva dentro das confrarias e que, não obstante a unidade dos dogmas e da fé, apresenta características particulares"⁽⁴⁶⁾.

44) Hoornaert, E.: A evangelização..., op.cit., p. 123.

45) Hoornaert, E.: A cristandade..., op.cit., p. 339.

46) Bastide, R.: As Religiões Africanas no Brasil. 2ª edição. São Paulo, Pioneira, 1985, p. 171-172.

Seja como for, a catequese do africano, assim como a catequese do indígena, foi reduzida a uma linguagem infantil. Isto porque além do perigo que um catecismo em língua nativa poderia representar, acreditava-se que o negro não seria capaz de entender a mensagem cristã.

Um exemplo de como os negros eram catequisados no Brasil é fornecido pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. O arcebispado da Bahia é criado em 1676, 125 anos após ter sido implantado o primeiro bispado naquela jurisdição, fato já mencionado. Segundo Azevedo, "um dos modos pelos quais a diocese da Bahia, já elevada a arcebispado, se impõe à admiração e passa a exercer influência profunda sobre as demais, é a promulgação das suas Constituições", em 1707, por S. Sebastião Monteiro da Vide⁽⁴⁷⁾. Para Mira, a publicação das Constituições "deve ser arrolada entre as primeiras tentativas nativistas no sentido de elaborar algo adaptado à nossa realidade" a partir da legislação européia tridentina. Contudo, para este autor, as suas orientações foram limitadas pela inquisição portuguesa. Mas, "apesar de todas as suas falhas, se tivessem sido seguidas, creio que teríamos dado grandes passos no sentido de assumir realmente o negro como pessoa"⁽⁴⁸⁾.

47) Azevedo, T. de: op.cit., p. 77.

48) Mira, João M. Lima: op.cit., p. 142 a 144.

Em sua tese de licenciatura em Teologia, que visou dar "um primeiro passo no caminho do conhecimento desta obra", Francisco de Assis Corrêia, reproduz o texto completo da "Breve Instrução dos Mistérios da Fé, Acomodada ao Modo de Falar dos Escravos do Brasil, Para serem Catequizados por Ela", em sua forma original:

Perguntas	Respostas
Quem fez este mundo?	Deos.
Quem nos fez a nós?	Deos.
Deos onde está?	No Ceo, na terra e em todo o mundo.
Temos um só Deos, ou muitos?	Temos um só deos.
Quantas pessoas?	Tres.
Dize os seus nomes?	Padre, Filho e Espírito Santo.
Qual destas pessoas tomou nossa carne?	O Filho.
Como se chama este Filho?	Jesus Christo.
Sua Mãi como se chama?	Virgem Maria.
Onde morreu este Filho?	Na cruz.
Depois que morreu onde foi?	Foi lá abaixo da terra buscar as almas boas.
E depois onde foi?	Ao ceo.

Perguntas	Respostas
Ha de tornar a vir?	Sim.
He ha de vir buscar?	As almas de bom coração.
E para onde as ha de levar?	Para o ceo.
E as almas de máo coração para onde hão de ir?	Para o inferno.
Quem está no inferno?	Está o Diabo.
E quem mais?	As almas de máo coração.
E que fazem lá?	Estão no fogo que não se apaga.
Hão de sahir de lá alguma vez?	Nunca.
Quando nós morremos, morre também a alma?	Não. Morre só o corpo.
E a alma para onde vai?	Se é boa a alma, vai para o Ceo; se a alma não é boa vai para o inferno.
E o corpo para onde vai?	Vai para a terra.
Ha de tornar a sahir da terra vivo?	Sim.
Para onde ha de ir o corpo que teve alma de máo coração?	Para o inferno.
E para onde ha de ir o corpo que teve alma de bom coração?	Para o Ceo.
Quem está no ceo com deos?	Todos os que tiverão boas almas.

Perguntas	Respostas
Hão de tornar a sahir do ceo ou hão de estar lá para sempre? (49)	Hão de estar lá sempre.

Assim como este autor, Mira reproduz em sua obra este texto, além da "instrução para a confissão", da "instrução para a comunhão", "ato de contrição para os escravos e gente rude" e "para se dizer ao moribundo" (50). Todos eles seguem o mesmo modelo da proposta de catequese, baseado em perguntas simples, sempre repetidas e com respostas monossilábicas e mecânicas. Tal qual uma lição decorada, mas potencialmente eficaz como desestruturador psicológico do escravo. A religião como um todo "funcionava na maioria dos casos como 'lavagem cerebral' no sentido de inculcar nos escravos as virtudes da obediência servil, da paciência passiva, da dependência, da entrega de sua dignidade" (51).

49) Corrêia, Francisco de Assis: As Constituições do Arcebispado da Bahia (1707). Exercitação ad Licentiam em Teologia, Roma, 1971, p. 192 a 194 (mimeo.).

50) Mira, João M. Lima: op.cit., p. 155 a 158.

51) Hoornaert, E.: A cristandade..., op.cit., p. 257.

Outros Sacramentos

Na sua releitura dos cânones consagrados à pastoral sacramental dos escravos negros das Constituições, Mira mostra que além do batismo que teve um papel de destaque dada que era "a porta de entrada no grêmio da Igreja", a crisma em relação ao negro inexiste nos documentos do período colonial; a eucaristia foi bastante secundarizada, cedendo lugar ao sacramento do batismo; embora a confissão estivesse à disposição do negro, poucos confessores estavam interessados em ouvir suas confissões; "seria surrealismo esperar que dentro do sistema colonial brasileiro, pudesse haver lugar para que o negro viesse a se tornar sacerdote" (Ordem); apesar da regulamentação para que o negro pudesse contrair matrimônio cristão, ela não levava em conta os costumes de origem e quanto ao viático, ou sacramento que falasse de sua aplicação para o elemento negro⁽⁵²⁾.

Para Terra, Mira faz uma "releitura sempre exclusivamente negativa" desses cânones. Este autor então relata, com base nos mesmos cânones que a eucaristia era obrigatória a todos os escravos e os senhores que não zelassesem para seu cumprimento eram condenados a pagar pesada multa; a confissão era obrigatória a todos, inclusive escravos e escravas, que ficavam i-

52) Mira, João M. Lima: op.cit., p. 187 a 206.

sentos das penalidades eclesiásticas se cometessem os seguintes pecados: homicídio, feitiçaria, roubo de objetos pertencentes à igreja, aborto, etc.; o matrimônio era garantido entre escravos e mesmo entre eles e pessoas livres sem que os senhores pudessem impedir, bem como era proibida a separação dos casados; embora as cartas dos jesuítas não aludissem ao sacramento da crisma, as Constituições prescreviam que todos os escravos fossem arrolados no item referente a "crismados"; o sacramento da Unção dos Enfermos era extensivo a todos os fiéis, porque as Constituições não faziam distinção entre branco e preto quando falam da obrigação de receberem o viático e vários documentos relatam a administração desses sacramentos aos escravos; quanto aos obstáculos colocados à ordenação de negros, "o impedimento não era de caráter racial, mas a condição servil" já que "uma das primeiras preocupações da Igreja ao entrar em contato com a África foi promover o clero indígena". É só no século XVI com o recrudescimento da escravatura que os preconceitos raciais são desenvolvidos. Segundo Terra "as 'Constituições' não se preocuparam apenas com a catequese sacramental dos escravos. Sem esforço algum de uma releitura atualizante se pode perceber, que os quarenta cânones dedicados aos escravos, apesar de não contestarem a constituição da escravatura já existente legalmente há duzentos anos nas colô-

nias portuguesas, contudo procuraram sinceramente defender a pessoa do escravo contra todos os abusos e prepotências dos senhores"⁽⁵³⁾.

Apesar das boas intenções da Igreja discutidas por Terra, fazendo eco à interpretação de Mira, nos parece que dificilmente no contexto colonial elas seriam obedecidas. Quanto à argumentação daquele autor sobre os obstáculos colocados à ordenação de negros (que nega) ela parece ser frágil. Se o impedimento à ordenação de negros era a condição servil e os negros eram escravos no Brasil, parece ser possível afirmar, sem mais, que dentro dos quadros da Igreja era impossível encontrar negros: eram impedidos de ingressar na vida religiosa.

Segundo Hoornaert, os padres negros a serviço dos africanos eram provenientes de Cabo Verde ou de Angola. Os mestiços com o elemento africano só muito raramente eram aceitos, como uma graça especial in articulo mortis⁽⁵⁴⁾. Ser mulato tornava um indivíduo inábil para receber a ordenação como padre. Foi por isso comum durante o período colonial, o desejo de ter um padre na família para provar a limpeza de sangue.

53) Terra, J.E.M: op.cit., p. 69 a 80.

54) Hoornaert, E.: A cristandade..., op.cit., p. 271.

Da discriminação cultural e racial não escapou, portanto, nem mesmo a estrutura interna da Igreja.

Em um trabalho pioneiro sobre os estatutos de pureza de sangue, Maria Luiza Tucci Carneiro, embora centre sua atenção sobre a discriminação e preconceito sofrido pelos cristãos-novos, mostra como o racismo terminou por gerar uma legislação que justificou medidas de segregação racial e social impostas também aos judeus, mouros, negros, mulatos, ciganos e indígenas. Baseando-se na análise de documentos, a autora chega às seguintes considerações:

"- o preconceito de sangue se manifestou nas Ordens Religiosas e irmandades sob a forma de racismo camuflado, desde os inícios do Século XVI, fortalecendo-se no XVII e estendendo-se até a segunda metade do Século XVIII;

- o judeu, o mulato, o negro e o mouro são considerados "raças contaminadas", maculadas pelo sangue infecto que as torna inábeis para o exercício da profissão religiosa; (grifo nosso).

- o gentio, elemento da terra, em contraposição ao colonizador europeu (português), é considerado raça inábil e incompetente;

- é um racismo argumentado em termos teológicos e biológicos, sem fundamentação científica, apoiado apenas na "fama", boatos e insinuações;

- a maioria das Ordens e Irmandades exigia que as investigações de Genere se estendessem até o 4º grau;

- o fato de o cristão-novo conseguir ingressar nas Or

dens e irmandades não elimina o preconceito, pois utilizam falsos atestados de Genere para conseguir romper as barreiras impostas. E, se ele necessita de tais provas para ser habilitado, é porque elas têm um significado simbólico endossado pelo grupo que não o aceita como realmente é;

- a partir do momento em que o cristão-novo se faz passar por cristão-velho, encobrindo suas origens judaicas, ele se transforma em um elemento conivente com o sistema imposto, reforçando o mito de pureza de sangue".⁽⁵⁵⁾

Os processos de Habilitação de Genere, segundo Maria Luiza Tucci Carneiro, tiveram características padronizadas e consistiam na aplicação de um formulário respondido oralmente pelo candidato e redigido por um funcionário da Igreja. Testemunhas eram chamadas para informar acerca da naturalidade, qualidade e limpeza do sangue do habilitando. Segundo a autora, os Processos de Habilitação de Genere se estenderam até as quatro primeiras décadas do Século XX (1938): "a petição, interrogatório, testemunhos e demais itens característicos de todos os processos anteriores continuaram existindo. Entretanto, cada vez mais perdem as características discriminatórias, passando a demonstrar preocupação, cada vez maior, com relação à forma-

55) Carneiro, Maria Luiza Tucci: Preconceito Racial no Brasil-Colônia - os cristãos novos. São Paulo, Brasiliense, 1983, p. 211.

ção religiosa e cultural do habilitando"⁽⁵⁶⁾. Segundo a autora, foram poucos os descendentes de negros e mulatos que foram ordenados padres, citando como exemplos o Pe. Manuel de Jesus, fundador de Rio Pomba, filho de um português e de uma africana, feito vigário em 1771 e Pe. Marcelino Nunes Ferreira, de Itaberaca de Mato Dentro, ordenado em 1848. Essa informação foi obtida em correspondência pessoal com o Arcebispo de Mariana D. Gaspar de Oliveira⁽⁵⁷⁾.

As Irmandades de Negros

Durante o período colonial, segundo Riolando Azzi, a Igreja do Brasil teve um caráter predominantemente leigo, por força da instituição do padroado. As confrarias - irmandades e ordens terceiras - tinham por finalidade específica a promoção da devoção a um santo. Os leigos reunidos em torno da devoção ao santo tinham o compromisso de angariar fundos para a construção da ermida ou capela, manter seu culto e promover sua festa⁽⁵⁸⁾.

56) Carneiro, Maria Luiza Tucci, op.cit., p. 212 a 223.

57) Idem, op.cit., nota 132, p. 248.

58) Azzi, Riolando: op.cit., p. 170-171 e 234-235.

Progressivamente se permitiu aos escravos que organizassem suas confrarias religiosas.

Pouco ou quase nada foi escrito à respeito das irmandades de negros. Conforme salienta Caio Cesar Boschi, "com raras exceções, praticamente não se conhecem estudos sobre as irmandades eretas por camadas dominadas, em especial, por negros", embora sejam inúmeras as análises de associações constituídas e mantidas pela classe dominante⁽⁵⁹⁾.

De um modo geral, as análises têm se restringido a observar que as irmandades religiosas de negros desempenhavam um importante papel da manutenção das crenças religiosas africanas. Por outro lado, como mostra Scarano⁽⁶⁰⁾, eram espaços permitidos dentro da legalidade onde o escravo podia se manifestar, fora de suas relações de trabalho. Desempenhavam também a função de auxílio e proteção aos seus membros.

Quanto ao primeiro aspecto, foi mostrado que a reli-

59) Boschi, Caio Cesar: Os Leigos e o Poder. São Paulo, Ática, 1986, p. 7-8.

60) Scarano, Julita: Devoção e Escravidão: A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino do Século XVIII. São Paulo, Nacional, 1976.

gião católica era obrigatória e imposta ao negro escravizado e a "cristianização dos infiéis ou povos incultos" foi uma das maneiras utilizadas para legitimar o regime escravocrata no Brasil. Qualquer outra forma de manifestação religiosa por parte dos escravos era proibida e iniciativas contrárias punidas com rigor.

Para Hoornaert, "a história das irmandades se nos apresenta como a de uma complexa ação dialética entre a genuína expressão popular e as tentativas de recuperação desta expressão por parte da cultura central ou dominante. Todo interesse que as irmandades representam para a História da Igreja resulta do fato, amplamente documentado, que a irmandade é uma estrutura que procura escapar aos percursos coloniais. A estrutura colonial ameaçou destruir tudo que se lhe opunha (...) Foi contra esta tendência que as confrarias se insurgiram, procurando um espaço de liberdade num mundo de dominação (...). A história das confrarias é, pois, uma história de conflitos..." (61).

As irmandades de negros eram os únicos canais possíveis de organização dos escravos dentro do sistema colonial. Em certo sentido e curiosamente foi através da religião católica

61) Hoornaert, E.: A cristandade..., op.cit., p. 385.

que o escravo encontrava algum lenitivo para sua situação.

Tudo indica que a permissão para a criação destas irmandades tenha sido dada com o intuito de obter melhores resultados na cristianização dos escravos já que, para muitos senhores, as manifestações de alegria de fundo religioso eram como amortecedores dos instintos dos negros, ou para definitivamente separar brancos e negros. Segundo informa Hoornaert, embora fosse obrigação dos senhores mandar seus escravos à missa, eles não obedeciam de bom grado esta determinação, porque as igrejas eram muito pequenas e não suportavam o mau cheiro exalado pelos escravos⁽⁶²⁾. Talvez, por isso, o espaço em torno da porta fosse reservado aos negros e escravos em geral⁽⁶³⁾. O africano, portanto, estava unido e ao mesmo tempo separado, embora participasse da religião de seu amo, o fazia como um ser inferior. Para Bastide, "se, desse ponto de vista, o Brasil se aproximava dos Estados Unidos e tendia à separação dos dois catolicismos, não chegava, contudo, a realizá-la completamente, porque impedia à consciência de raça exprimir-se através da experiência mística, já que o catolicismo negro era controlado por um líder branco"⁽⁶⁴⁾. Veremos mais adiante como esse con-

62) Hoornaert, E.: A cristandade... op.cit., p. 385.

63) Idem, p. 294.

64) Bastide, R.: op.cit., p. 159.

trole era feito.

Paradoxalmente, os negros utilizaram as irmandades para resguardar valores culturais, em especial suas crenças religiosas. Conforme escreve Scarano, "as confrarias serviam de veículo de diversas tradições africanas, que se conservaram pela freqüência dos contatos, pela conservação da língua e outras razões semelhantes"⁽⁶⁵⁾. Bastide, por sua vez, afirma que onde existiram confrarias de negros a religião subsistiu⁽⁶⁶⁾. Colabora para essa versão das irmandades como canais de resistência da religião negra, o fato das irmandades de negros entrarem em decadência depois da abolição da escravatura e o advento da república que pôs fim ao catolicismo como religião oficial e obrigatória. Segundo Beozzo, houve um renascimento cultural e religioso dos ex-escravos que passaram a se reorganizar em função de suas antigas nações e tradições⁽⁶⁷⁾.

Em outras palavras, a religião africana ou aquela históricamente ligada ao grupo negro é uma das expressões mais significativas de uma **cultura resistente**⁽⁶⁸⁾. E, ao que parece,

65) Scarano, J.: op.cit., p. 150.

66) Bastide, R.: op.cit., p. 79.

67) Beozzo, José Oscar: op.cit., p. 287.

68) Ver: Borges Pereira, João Baptista: A cultura negra: resistência de cultura à cultura de resistência. In: Dédalo, 23: 177/18, MAE/USP, 1984.

as irmandades foram utilizadas como "canais" que propiciaram esta cultura resistir.

Assim como a autoridade estabelecida, ao perceber a importância da movimentação popular em torno do santo, começa a tentar recuperar o movimento em benefício próprio, reprimindo-o ou manipulando-o⁽⁶⁹⁾, devemos perceber, no caso das irmãdades de negros, um movimento inverso: os escravos recorriam aos símbolos católicos que eram utilizados como "disfarces" de práticas religiosas trazidas da África. Desta maneira operou-se o que é chamado de sincretismo religioso.

Obviamente esse sincretismo tomou formas diversas e só pode ser entendido como um **continuum** que tem nas religiões africanas e no catolicismo seus pólos. Assim, é lícito supor que, entre as diversas formas sincréticas assumidas, os escravos negros podiam continuar a ter os orixás como objeto de culto, sendo a sobreposição aparente dos santos católicos explicada porque encontravam nos primeiros algumas características das entidades que cultuavam originalmente; podiam utilizar os santos católicos como "máscaras" para seus orixás, fazendo a correspondência entre as entidades negras e aquelas do hagioló

69) Hoornaert, E.: A cristandade..., op.cit., p. 397.

gico católico; ou mesmo podiam aceitar os dogmas e a fé católica, mas com certas particularidades próprias à sua condição de negros e escravos. Seja qual for o ângulo que se analise a questão do sincretismo religioso, é importante ressaltar que o negro não permaneceu passivo ante este processo, apesar da imposição, da obrigatoriedade e do papel desempenhado pela religião católica como sustentáculo do projeto colonial. Tudo levava a crer que a partir da realidade vivida naquela época, considerando as dificuldades, o negro recriou e reinterpretou a cultura dominante adequando-as à sua maneira de ser. E com respeito à religião, se considerarmos que a catequese dos escravos foi feita de maneira superficial ou mesmo na sua própria língua, a possibilidade de tradução ou manutenção de sua especificidade de ser negro foi assegurada.

Em trabalho inédito escrito recentemente, ainda sem título, Josildeth G. Consorte afirma que "o catolicismo foi útil para a preservação do espaço religioso negro e garantiu a integração cultural do negro, mas 'o culto dos orixás teria mediado o catolicismo para os negros assim como a magia pagã mediou o cristianismo para os camponeses da Europa'" sendo, portanto, possível dizer que "não houve sincretismo nenhum" (70).

70) Consorte, Josildeth citada por Valente e Gusmão:Duas Mulheres Negras: histórias de religiosidade popular e resistência. Comunicação apresentada na XIV reunião da ABA, Campinas, março de 1988.

Para Hoornaert, enquanto o sistema colonial procurou instalar uma incomunicação fundamental entre senhor e escravo, tirando a palavra ao escravo, os cultos procuraram revitalizar este diálogo, nunca inteiramente interrompido, por meio da expressão corporal, que era o meio de comunicação que o sistema deixara ao escravo"⁽⁷¹⁾:

"A expressão corporal era o grande meio de vivência religiosa nestes cultos: havia poucas palavras, mas os gestos eram cheios de significados. A dança, a efervescência religiosa significavam uma esperança: a de escapar à repressão que emanava da casa grande, de criar um mundo próprio, de ser um povo de irmãos e irmãs"⁽⁷²⁾

No entanto, as irmandades de negros eram, "elas próprias muito compartmentadas: umas só admitiam pretos, outras só pardos, ou só geges, ou só angolas etc"⁽⁷³⁾. Em outras palavras, isto demonstrava que as irmandades comunicavam a "verdade do Brasil": verdade racial, no sentido que as "cores" não se misturavam; e verdade social na medida em que as confrarias eram "organizações de classes sociais"⁽⁷⁴⁾.

71) Hoornaert, E.: A cristandade..., op.cit., p. 397.

72) Idem, op.cit., p. 394.

73) Cunha, Maria Manuela L.C. da: Negros, estrangeiros - Os escravos libertos e sua volta à África. São Paulo, Brasiliense, 1985.

74) Hoornaert, E.: A evangelização..., op.cit., p. 97-98.

Embora seja importante ressaltar o caráter implicitamente contestador das irmandades, é certo que elas não se destinavam a empreender ação direta sobre o sistema escravocrata. Por isso, as irmandades dos negros exerceram um controle sobre o próprio grupo negro. Ser membro de uma irmandade era ser bem aceito dentro da legalidade e apoiar-se na religião imposta pelo branco. Desta maneira, eram aceitos e protegidos pela ação de eclesiásticos e reis.

Esta proteção legal existiu pelo menos num primeiro momento. Na medida em que as irmandades foram se fortalecendo, chegaram "a causar apreensões e temores nas autoridades, algumas das quais as tiveram na conta de associações extremamente lesivas aos interesses estatais e verdadeiros focos de sedição" (75).

No caso das irmandades religiosas de negros, ao que parece, era relativa sua autonomia e por isso, talvez, fosse menor o temor das autoridades. Segundo Scarano, os negros por serem escravos não tinham personalidade jurídica. Sendo assim, para desempenhar as funções de escrivão e tesoureiro da confraria, os negros tinham que contar com a imposição de indivíduos brancos.

75) Boschi, Caio Cesar: op.cit., p. 57.

Além de serem os canais possíveis de expressão do escravo dentro da legalidade, como disse, as irmandades ofereciam auxílio e proteção a seus membros. Esse auxílio e proteção não era apenas espiritual. Quando um membro adoecia, ou via nha a falecer, a irmandade tomava as providências necessárias e arcava com as despesas.

Para Boschi, "as irmandades, enquanto entidades coletivas traziam em seu bojo acentuado individualismo, isto é podiam ser entendidas também como centro catalizador de individualidade atemorizadas pela morte e pela doença e ávidos por um espaço político. Para essas associações convergiam todas as espécies de sentimentos e aspirações. As relações comunitárias faziam-se na medida exata da identificação entre os que dela participavam. Simultaneamente, integravam os indivíduos e libavam seus anseios de libertação, passando assim, a ser também o canal de manifestação de seus membros, o veículo de suas queixas, o palco de suas discussões"⁽⁷⁶⁾.

As colaborações para a irmandade eram dadas por seus membros, provavelmente por escravos de ganho, assim como era em outras associações étnicas, como os "cantos" que eram total

76) Boschi, Caio Cesar: op.cit., p. 26.

mente autônomos⁽⁷⁷⁾. Isto porque os escravos de ganho, além de terem possibilidade de fazer trabalhos extras, podiam esconder seus ganhos reais e construir solidariedades eficazes no grupo étnico⁽⁷⁸⁾.

Com as colaborações de seus membros, as irmandades costumavam mandar erigir uma capela para o santo de sua devação e realizar sua festa.

O culto à Nossa Senhora do Rosário foi bastante difundido entre os negros escravizados. Segundo Bastide, o culto de Nossa Senhora do Rosário "fora criado por São Domingos de Gusmão, mas estava fora da moda, sendo restabelecido justamen-

77) Cf. Cunha, Maria Manuela L.C. da: op.cit., p. 35. Segundo Manuel Querino e citado por Arthur Ramos, "canto" é o nome dado a pontos espalhados pela cidade da Bahia onde se reuniam africanos libertos que se faziam ganhadores. Enquanto ficavam a espera para a condução de volumes leves ou pesados, faziam pulseiras, esteiras, chapéus de palha etc." Ver: Querino, Manoel: Costumes Africanos no Brasil. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938, p. 94-95; e Ramos, Arthur: O espírito associativo do negro brasileiro. In Aculturação Negra no Brasil. São Paulo, Nacional, 1942, p. 129-130.

78) Cunha, Maria Manuela L.C. da: op.cit., p. 34.

te na época em que os dominicanos enviaram seus primeiros missionários para a África; daí sua introdução generalizada e progressiva no grupo de negros escravizados"⁽⁷⁹⁾.

No entender de Boschi, as invocações dos negros como Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, São Elesbão, Santa Efigênia, não o eram apenas "pela afinidade epidérmica ou pela identidade de origem geográfica, mas também pela identidade com suas agruras. Os 'santos dos brancos' - supunha-se não saberiam compreender os dissabores e sofrimentos dos negros"⁽⁸⁰⁾. Bastide, por sua vez menciona que eram santos negros e virgens negras impostos ao africano para serem cultuados, o que facilitaria a identificação⁽⁸¹⁾.

As confrarias de negros e pardos ocupavam geralmente, lugar mais discreto, menos central, nas cidades. O local da construção da Igreja da confraria era questão de prestígio.

Também eram as igrejas dessas confrarias menos espacosas, no entanto, "procuravam rivalizar com os ricos em questão de suntuosidade e ornamentação de suas igrejas". Isto não

79) Bastide, R.: op.cit., p. 163.

80) Boschi, Caio Cesar: op.cit., p. 26.

81) Bastide, R.: op.cit., p. 163.

revelava a riqueza da sociedade mas o conflito nela existente: "as igrejas luxuosas contrastavam com as residências paupérrimas em redor dela: é que elas exprimiam os anseios de dignidade, valorização e respeito do povo que preferiu 'dar' tudo para a igreja, símbolo do grupo social, a viver numa separação individualista" (82).

A festa do santo de devocão era preparada com carinho pelas irmandades de negros. Nessas festas também era comum a ostentação. Mas não somente a festa do padroeiro, como também outras formas festivas de manifestação religiosa, como as procissões, as novenas, as romarias, as visitas aos santuários e mesmo os cultos clandestinos eram aguardados pelos negros. A festa era o espaço de liberdade numa vida de escravidão: "o es
cravo tem que trabalhar para o senhor, mas dança para si. Como o trabalho não pode ser religião, pois é um trabalho marcado pelo estigma da exploração e da injustiça, a religião se reali
za depois do trabalho, à margem do trabalho como um intervalo no meio do trabalho, um respirar livre no meio da opressão" (83).

Os africanos interpretavam estes momentos de folga co

82) Hoornaert, E.: A cristandade..., op.cit., p. 387.

83) Idem, p. 387.

mo momentos de identificação sua como pessoa e como povo: daí os "reisados" ou "reinados do Congo...", uma estrutura de organização das festas com reis, rainhas, juízes, juízas, governador etc., o que denota já uma certa formação de comunidade entre os escravos". Na medida em que mesmo a pouca organização dos escravos poderia ser perigosa à manutenção do sistema colonial, foi grande a apreensão destas festas "em nome da ordem, da moral, da decência"⁽⁸⁴⁾.

De qualquer maneira, conforme observa Bastide, "já em Portugal existia o costume de juntar danças mascaradas e cantos profanos às festas religiosas". Se se considera que o catolicismo brasileiro é a continuação do catolicismo português, é possível pensar na aceitação, da Igreja, de certas manifestações incorporadas à vida das confrarias de negros⁽⁸⁵⁾.

Durante algum tempo, grande parte dos folcloristas se preocupou em conhecer e explicar a origem de cortejos cerimoniais como o reisado e autos dramáticos como os congos. Interpretações houve de que estas manifestações seriam provenientes da África e se conservaram na memória dos escravos; ou foram criadas em solo brasileiro a partir da combinação de outros

84) Hoornaert, E.: A cristandade, op.cit., p. 390.

85) Bastide, R.: op.cit., p. 177.

elementos culturais que foram encontrados pelos negros no Brasil; ou, finalmente, uma criação branca assumida e incorporada pelos negros. Ao que parece e como dissemos acima, os congos e seus derivados são uma **forma negra de recriação** de um ritual branco e europeu. Para Brandão, "formas coletivas e rituais de devocão católica a santos protetores são, todas elas, parte do folclore negro (portanto, não-africano) ou do folclore branco incorporado por negros. Sob várias formas, mas sempre para os usos de sua prática religiosa e salvaguarda de uma identidade nacional, ou pelo menos étnica, os negros escravos produziram festejos de coroação de reis do Congo, cortejos ceremoniais de acompanhamento e danças, e autos de tradução simbólica, ao mesmo tempo, de sua identidade de origem e de sua sujeição atual sob o controle de senhores, estrangeiros e brancos" (86).

As irmandades também emprestavam dinheiro para que seus membros comprassem sua alforria. Foram criadas as "caixas de alforria" para esta finalidade. Porém, as irmandades não conseguiram ter sempre controle sobre seus fundos e sobre sua política de alforria. Como foi mencionado, os tesoureiros das irmandades de negros eram indivíduos brancos indicados ora pe-

86) Brandão, Carlos Rodrigues: Congos, Congadas e reinados: rituais de negros católicos. In: Cultura, nº 23, MEC, Brasília, out./dez. 1976, p. 81.

la Igreja, ora pelo Estado para desempenhar essa função. Essa função sempre foi desempenhada por brancos como alegação de que os negros não sabiam controlar de maneira segura o dinheiro de positado e as despesas ou, ao que parece, como suspeita (que perdura até hoje) que não mereciam confiança.

Seja como for, as irmandades de negros desempenharam um importante papel no processo de libertação dos escravos e na campanha abolicionista. José Oscar Beozzo relata, por exemplo, como a Confraria Negra Nossa Senhora dos Remédios, no centro de São Paulo, auxiliou a atuação de Antonio Bento que encabeçou o movimento abolicionista radical em São Paulo, desde a morte de Luís Gama em 1882. Eram os membros da confraria co-nhecidos por **caifazes** de Antonio Bento, "em associação, talvez, com a passagem do Evangelho de São João em que sentencia Cai-faz: 'Vós nada sabeis, não compreendeis que convém que um ho-mem morra pelo povo, para que o povo todo não pereça?' (Jo 11. 50)".

Ao que parece, segundo aquele autor, Antonio Bento era "motivado por uma religiosidade inflexível e psicótica". Is-to o levou a apresentar um negro torturado numa procissão re-ligiosa "expondo teatralmente os mais implacáveis aspectos da escravidão e identificando, ao mesmo tempo, o destino do homem

torturado e os escravos da nação como o martírio de Cristo". Es-
sa exibição emocionou e impressionou a cidade que, à partir da
quele dia, viu crescer o número de escravos libertados⁽⁸⁷⁾.

Como relata Lilia M. Schwarcz, a trajetória do grupo liderado por Antonio Bento está estreitamente ligada à história do jornal A Redempção, que passou a circular a partir de 1887, Antonio Bento era filho de grandes proprietários e bacharel da Academia de Direito e o periódico fundado por ele sintetizava as idéias dos caifazes "que praticavam o que na época era denominado como 'abolicionismo ilegal', já que seus membros não se apoiavam só nos 'benefícios da lei', mas antes buscavam, através de formas mais diretas, como o incitamento à fuga, chegar à libertação total de grupos de escravos". Segundo a autora, apesar de sua postura crítica e política mais avançada para a época, "A Redempção não manteve uma postura tão coerente e direta durante todos os seus anos de publicação. Assim como os demais periódicos, que 'viviam' numa época particularmente conturbada e cheia de contradições, também A Redempção oscilou em suas idéias ou propostas de ação"⁽⁸⁸⁾.

87) Beozzo, José Oscar, op.cit., p. 281 a 283.

88) Schwarcz, Lilia M.: Retrato em Branco e Preto - Jornais, es-
cravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX. São
Paulo. Companhia das Letras, 1987, p. 86 a 96.

(Cont.)

A Abolição

O papel desempenhado pela Igreja Católica permaneceu inalterado durante praticamente todo o período de controle português. Mesmo que tentativas houvesse como a publicação das Constituições para garantir ao escravo tratamento melhor, elas se perderam no contexto da colonização. É apenas à partir de meados do século XIX que se processou uma evolução substancial na visão da Igreja em relação ao escravo.

Segundo Fragoso, as "dúvidas de consciência nasciam do fato de escravos negros estarem sendo trazidos da África, apesar da lei antitráfico de 1831. Era, pois, uma escravidão fria da lei". Porém, ainda não era consensual uma posição da Igreja, desta época, contrária à escravidão. Havia aqueles que acreditavam ser um ato de subversão pregar a abolição já que se defendia o direito de propriedade dos senhores de escravos.

A evolução do pensamento da Igreja em relação à escravidão, para Fragoso, se deve mais à "marcha dos acontecimentos". E os acontecimentos desencadearam-se, neste período pela

CONT. Ver também, Moura, Clóvis: Rebeliões da Senzala, 3^a ed., São Paulo, Ciências Humanas, 1981, p. 221 a 224 e Azevedo, Celia Maria Marinho de: Onda Negra, Medo Branco - O negro no imaginário das elites - século XIX. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, p. 217 a 250.

lei antitráfico em 1850. Além disso, "a fala do trono, em 1867, onde o imperador enfocava o problema dos escravos negros, que requeria uma solução jurídica", desencadeando uma onda abolicionista e a Guerra do Paraguai, o que levou à decretação da liberdade aos escravos convocados para o exército, são também acontecimentos de destaque que desembocaram na lei do Vento Livre em 1871⁽⁸⁹⁾. Convém lembrar, contudo, que todas as leis que antecederam a abolição, e mesmo a Lei Áurea, não favoreceram integralmente os negros.

Entre as ordens religiosas, os beneditinos foram os primeiros a libertar seus escravos, já em 1871. A partir desta época, os franciscanos, carmelitas, seguidos de outras Ordens, foram, paulatinamente, libertando seus escravos.

Segundo Beozzo, com algumas honrosas exceções e "sem deduzir que a Igreja oficial não estivesse intimamente de acordo com a abolição da escravatura, e sua participação no movimento, que à partir de 1879 vai empolgar o país, é feita de distânciaria e quase indiferença"⁽⁹⁰⁾.

89) Fragoso, Hugo: A Igreja na Formação do Estado Liberal. Op. cit., p. 161-162.

90) Beozzo, José Oscar: A Igreja na crise final do Império. Op. cit., p. 278.

Para Thales de Azevedo "esse suposto alheamento necessaria ser examinado à luz de uma indagação expressa do papel político da Igreja na época e da consideração de que o clero e o episcopado participaram, por intermédio de seus membros do parlamento e nos cargos políticos, de decisões e movimentos de interesse nacional, e mesmo em sua postura conservadora, foram mais liberais do que o comum. É verdade, que nem sempre puderam manifestar-se 'como Igreja' em vista da sua sujeição ao Estado e dos problemas que decorriam de uma ostensiva tomada de posição em questões que afetavam o estabelecimento estatal, a aristocracia rural, a opinião pública". Contudo isto não foi empecilho para que as conjuras e revoltas do período colonial fossem desencadeadas pelas mãos de padres e bacharéis. Para esse autor, o caso da abolição da escravatura é um exemplo de como a Igreja a partir da atuação de sua hierarquia exerceu um papel fundamental, influente e inovador. Assim foi com a aprovação do tratado com a Inglaterra, segundo o qual o Brasil se comprometia a abolir o tráfico negreiro até 1830: "nessa votação favoreceram o acordo exatamente Luís de Araújo Basto e D. Marcos Antônio de Souza, bispo eleito do Maranhão, ambos deputados pela Bahia, e o arcebispo da Bahia D. Romualdo Antônio de Seixas, deputado pelo Pará", sendo o tratado aprovado justamente pela margem de 3 votos contra 2.

Outros fatos são relatados por Azevedo para sustentar sua posição. Em atendimento ao apelo do bispo do Rio de Janeiro, em 1710, o Rei D. João V designa um advogado para encaminhar denúncia contra seus senhores. Em 1840 D. Viçoso, em Minas, escreve um opúsculo baseado na encíclica de Gregório XVI contra o tráfico e a partir de 1843, nas suas cartas pastorais, continua a "fustigar a instituição da escravatura e a pleitear a liberdade dos negros". Em 1871, foi decisiva a cooperação da Igreja na aprovação da lei do Ventre Livre. Em 1888 o Papa emitiu a encíclica In Plurimis, "na qual exortava os bispos brasileiros a continuarem seus esforços pela abolição da escravatura" e, em carta datada no próprio 13 de maio, o arcebispo da Bahia D. Luís Antônio dos Santos que comunicou ao país esta encíclica, "com rara acuidade e espírito de justiça adverte o clero e os católicos para a 'nova luta, nova cruzada' que deve ser a orientação e assistência aos libertos que, ébrios de prazer e sem direção, ficavam expostos a todos os contratempos". Medidas foram sugeridas que culminaram na criação da Sociedade Baiana Treze de Maio sobre a qual Azevedo não tem dados sobre a forma de atuação. Porém, afirma este autor que a falta de atenção a medidas como as que estavam entre os objetivos dessa sociedade, como a instrução primária e profissional dos libertos, garantia de aproveitamento no mercado de trabalho e defe-

sa dos seus direitos, teria sido "a causa das negativas interpretações da liberdade e dos desajustamentos dos negros na sociedade paulista ante os brancos e livres e ante os imigrantes que na época afluíam a São Paulo". Pelo menos, esta seria a interpretação de Florestan Fernandes, segundo Thales de Azevedo⁽⁹¹⁾.

A defesa feita por Azevedo da Igreja, que com a intermediação de seus membros participou decisivamente do movimento abolicionista, não pode nos fazer esquecer que uma série de circunstâncias, interesses e motivações estavam em jogo, fazendo com que os deputados provinciais mudassem suas atitudes em relação à escravidão, até então, uma instituição não questionada, sem, contudo, estarem efetivamente preocupados com o destino dos escravos.

Como mostra Célia Maria Marinho de Azevedo em sua excelente análise sobre o imaginário das elites do século XIX em São Paulo, essas circunstâncias não foram determinadas necessariamente por condições de estrutura. Para a autora, a dimensão oculta do medo, que trata de trazer à mostra em seu estudo, estava na raiz dos novos posicionamentos ante a escravidão. O medo crescente que a sociedade da época tinha do escravo e de

91) Azevedo, Thales de: Op.cit., p. 133 a 139.

possíveis rebeliões⁽⁹²⁾.

Por fim, com a supressão da escravidão, a proclamação da República e consequente fim do regime do padroado, a Igreja passa a assumir uma atitude conservadora, respeitando os princípios doutrinários ditados por Roma. Preocupada, agora, com a ortodoxia do culto católico, a Igreja passa a ver com suspeita o papel independente até então desempenhado pelos leigos nas confrarias. No que diz respeito às irmandades de negros, a suspeição da Igreja era maior, já que elas abrigaram costumes, práticas e festas alheias à pureza doutrinal e ritual pretendida.

Conforme salienta Beozzo, muitos ex-escravos guardaram fielmente sua fé católica e foi grande sua participação nas novas associações criadas pela Igreja para substituir as antigas irmandades, assim como muitos mantiveram sua devoção aos santos tradicionais dos escravos. No entanto, "estas populações passaram muitas vezes a praticar os dois cultos, indo aos terreiros, numa espécie de fidelidade à sua herança africana, aos orixás e aos antepassados, e indo à Igreja para batizar seus filhos, em fidelidade à sua protetora Nossa Senhora,

92) Azevedo, Célia Maria Marinho de: Onda Negra, Medo Branco.
Op.cit.

ao seu padrinho São Benedito e à sua condição de brasileiros" (93).

Convém registrar neste trabalho tratar-se de uma afirmação genérica no tempo e no espaço, face aos dados disponíveis atualmente.

Catolicismo Popular e o Processo de Romanização

Segundo Maria Isaura Pereira de Queiroz, "a maior parte dos elementos religiosos trazidos para o Brasil fazia parte, já em Portugal, da religião popular, pois o campônio português, ao emigrar, trazia consigo suas crenças" (94). Era pois, um catolicismo popular que se transplantou para o Brasil com a Igreja lusitana.

Paulatinamente esse catolicismo foi sofrendo influência indígena e africana. Como vimos, o catolicismo foi utilizado amplamente pelo sistema colonial como legitimador prático e teórico da ordem estabelecida. Sua ação sobre a população escrava e manipulação de valores familiares aos negros, porém a-

93) Beozzo, José Oscar: A Igreja na crise final do Império.
Op.cit., p. 289-290.

94) Queiroz, Maria Isaura Pereira de: "O catolicismo Rústico no Brasil". In: O Campesinato Brasileiro. Petrópolis, Vozes, 1973.

ceitáveis, já foram discutidas.

No entender de Hoornaert, a Igreja no Brasil português era uma cristandade muito original que "não era apenas extensão da cristandade romana, era uma criação cultural nova, genuína". Embora sob conflito era "uma cristandade formada por pretos, mulatos, mestiços, em grande maioria, irredutível ao modelo europeu-ocidental", ou ainda, "aos padrões culturais provenientes de Roma" (95).

No que diz respeito ao interesse específico dessa pesquisa e como vimos, o **catolicismo negro** - para utilizar expressão que Bastide acredita ser pertinente "em virtude da distinção do branco" (96) - era caracterizado pelo culto e devoção aos santos. Porém, conforme alerta Pedro A. Ribeiro de Oliveira no artigo "Catolicismo 'popular' com Base Religiosa" para entendermos o catolicismo "popular" a primeira condição é estudar as práticas religiosas e não as pessoas que o praticam.

Para Oliveira, "a população brasileira até o final do século passado, constituída em sua grande maioria por descend-

95) Hoornaert, E.: A cristandade..., op.cit., p. 247-248.

96) Bastide, R.: op.cit., p. 178.

dentes de indígenas, escravos e portugueses de baixo nível educacional, parecia ser incapaz de aprender a doutrina católica em sua integralidade. Por isso lhe eram ensinados apenas os elementos mais facilmente assimiláveis mais próximos em termos de vivência: as vidas dos santos, as práticas para-litúrgicas, as orações e cânticos populares". Isto, segundo o autor, acabou por reduzir o sistema religioso católico a seus elementos privatizados. Portanto, o que caracterizaria o catolicismo popular é a privatização do homem com os seres sagrados⁽⁹⁷⁾. Ou ainda, no catolicismo popular prevalecem as relações de reciprocidade, "do ut des: dou a fim de receber alguma coisa em troca"⁽⁹⁸⁾.

O relacionamento entre o "santo" e o fiel é direto. O fiel não recorre a algum mediador para "falar" com o "santo", vai diretamente a ele para pedir, expor seus problemas, agradecer ou somente adorá-lo.

Segundo Oliveira "Os 'santos' ocupam posição central

97) Oliveira, Pedro A. Ribeiro de: "Catolicismo 'Popular' como Base Religiosa". In: Camargo, Cândido Procópio F. de (org.): Católicos, Protestantes e Espíritas. Petrópolis, Vozes, 1973.

98) Queiroz, Maria Isaura P. de: Op.cit., p. 86.

no catolicismo 'popular' porque, nele, a figura de Cristo Revelado no Novo Testamento é praticamente desconhecida. Nele, Jesus, em suas diversas invocações, é um 'santo' entre outros, mas o Cristo Revelado no Novo Testamento está ausente". O autor sugere que tal fenômeno decorre da ausência de mediação institucional. Assim é o próprio praticante quem decide em matéria religiosa. Não existe pois, uma autoridade que garanta o controle do ritual. Porém, com o processo de romanização, a autoridade em matéria de práticas religiosas passou a ser exercida pelos clérigos⁽⁹⁹⁾.

Como mostra o mesmo Oliveira no artigo "Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro"⁽¹⁰⁰⁾ e desenvolve em sua tese de doutorado⁽¹⁰¹⁾, findo o regime do Padroado que "fazia dos bispos funcionários públicos encarregados do culto religioso, dependente do Governo Imperial de direito e de fato", foi necessário o clero tomar medidas que garantis-

99) Oliveira, Pedro A. Ribeiro de: "Catolicismo 'Popular' como Base Religiosa". Op.cit., p. 7.

100) Oliveira, Pedro A. Ribeiro de: "Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro". In: Catolicismo Popular. REB. 36: 141, 03/1976.

101) Idem: Religião e Dominação de Classe. Petrópolis, Vozes, 1985.

sem sua unificação e autoridade sobre os leigos que se organizavam em torno de atividades religiosas como as irmandades, confrarias e as lideranças leigas que eram entidades autônomas.

O catolicismo até então existente no Brasil - catolicismo colonial - era assentado sobre organizações e lideranças leigas mesmo porque era débil o clero nesta época. O que se propunha era a retomada dos clérigos, centralizando o poder no Papa, através de um processo que se chamou "romanização do catolicismo brasileiro". No entanto, para que esta retomada de autoridade fosse realizada era preciso transferir o poder religioso dos leigos para os bispos e padres.

Sem recorrer ao poder político ou pressões sociais, a estratégia para efetuar a reforma "foi a de desvalorizar o catolicismo dos leigos, substituindo-o por um catolicismo romanizado. Isto foi feito principalmente por meio da substituição das devações aos santos tradicionais (...) por devações em voga na Europa...", ou então, trazendo para si os santos existentes⁽¹⁰²⁾.

102) Oliveira, Pedro A. Ribeiro de: "Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro". Op.cit., p. 137-139.

Para Oliveira, "o efeito prático deste trabalho religioso é o desmantelamento das antigas irmandades e confrarias voltadas para os santos "tradicionais", e sua substituição por novas organizações leigas, voltadas para a devoção dos 'novos santos'". Essas organizações embora leigas, tinham sua direção diretamente subordinada ao vigário que controla as decisões. Segundo a tipologia sugerida pelo autor, o catolicismo popular, seria caracterizado pelo "conjunto de práticas e representação do catolicismo anteriores ao processo de romanização do catolicismo brasileiro, isto é, aqueles que tinham como agentes responsáveis os próprios leigos". O autor prefere falar ao invés de catolicismo popular, em "catolicismo tradicional" que segundo ele, "ainda existe, ao menos fragmentariamente, nas regiões onde a presença clerical foi ou ainda é reduzida". Ao conjunto de práticas e representações religiosas resultante do processo de reapropriação pelos leigos dos santos romanizados, o autor chama de "catolicismo privatizado". Embora apresente traços comuns ao "catolicismo tradicional" se distingue deste pela posição secundária assumida pelo leigo⁽¹⁰³⁾.

Conseqüência do processo de romanização foi a recusa por parte do catolicismo oficial do valor religioso de rituais

103) Oliveira, Pedro A. Ribeiro de: Op.cit., p. 141.

como as danças e cortejos de negros. Os Congos, congadas e reinados, conforme Brandão, sobretudo depois da abolição da escravatura, perderam algumas de suas partes, quer seu nome original, quer "os próprios momentos reais que foram o centro das comemorações de louvor aos santos católicos padroeiros: a própria missa e a comemoração do rei do Congo". Segundo o autor, "os rituais de coroação foram aos poucos recusados pelos próprios agentes eclesiásticos, e os negros e seus rituais muitas vezes acabaram expulsos da nave para o adro das igrejas" (104). Essas manifestações, em várias localidades do país, principalmente nas cidades de economia ainda rural, ganharam as ruas, diferenciam-se e à elas são atribuídos novos usos e significados. Recusando-se a morrer, muitas passaram a subsistir no carnaval (105).

Pode-se perceber que contra a cultura popular, em especial aquela ligada ao catolicismo, atua o papel repressor da Igreja que iniciado no período colonial, se intensifica a par-

104) Brandão, Carlos Rodrigues: Congos, Congadas e Reinados: rituais de negros católicos. In: Cultura, nº 23, MEC, Brasília, out./dez., 1976, pág. 85.

105) Ver: Britto, Iêda Marques: Samba na Cidade de São Paulo (1900-1930): um exercício de resistência cultural. São Paulo, FFLCH/USP, 1986.

tir deste momento, ao promover a "purificação" das práticas religiosas, atingindo os dias atuais, como veremos.

A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo

Como vimos, baseando-se nas interpretações de Oliveira, o processo de romanização do catolicismo brasileiro foi uma estratégia empreendida pela Igreja com o objetivo de desvalorizar o catolicismo laico com o desmantelamento das antigas irmandades e sua substituição por novas organizações leigas voltadas para a devoção de novos santos. Até então, a tolerância da Igreja ante as organizações religiosas negras esteve associada à consecução de seus projetos de conversão e catequese dos negros escravizados. Contudo, mencionamos, após a abolição, os próprios agentes eclesiásticos passaram a recusar as manifestações que caracterizavam o "catolicismo negro".

Talvez, seja preciso relativizar o caráter explicitamente combativo da posição adotada pela Igreja Católica, em especial, depois do advento da República que implicou a sua separação do Estado. Ou melhor, deve-se caracterizar, ao lado do papel repressor assumido pela Igreja, o papel desempenhado pela resistência, sem o quê seria difícil entender a existência

atual da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo, na região central da cidade.

É bem verdade que foram vários os expedientes dos quais a Igreja lançou mão para combater as diferentes manifestações religiosas populares que não se conformam ao modelo de atuação sugerido por Oliveira. Algumas vezes, e isto é historicamente comprovado, a intervenção da Igreja não foi no sentido de destruir as práticas religiosas que combatia, mas ao manter alguns elementos destas práticas, controlá-las e assegurar, entre outras coisas, o número de adeptos que beneficiava a expansão da própria doutrina.

Um estudo etnográfico realizado na Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo, se de um lado pode atestar para este fato, por outro lado nos alerta para o fato de que são, ainda hoje, os próprios leigos agentes promotores de suas festas e práticas religiosas em torno da devoção aos santos, característica básica da prática do catolicismo popular. Não se podendo falar de uma presença clerical reduzida na cidade de São Paulo, o que poderia explicar a existência fragmentária desta prática religiosa em algumas regiões, principalmente naquelas de economia rural, passamos a buscar explicações para sua manutenção num contexto tipicamente urbano.

Não se trata aqui de tentar resgatar a história da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo, na medida em que temos por pressuposto que esta história se confunde com a história das irmandades de negros em geral. Neste sentido, já vimos, pouco ou nada foi escrito à este respeito, problema reafirmado pela dificuldade de obtenção de fontes enfrentado por Raul Joviano do Amaral que se propôs a oferecer alguns subsídios históricos no livro Os Pretos do Rosário de São Paulo⁽¹⁰⁶⁾.

Nossa tentativa é demonstrar de maneira sucinta que a Irmandade fundada em 1711, com o transcorrer dos séculos e apesar dos séculos e apesar da alteração de alguns de seus propósitos originais, continuou a ser repositária da tradição popular. Mas uma tradição popular calcada não apenas numa prática religiosa católica "branca" mas também numa prática religiosa negra, pensada a partir do patamar da escravidão. Parece-nos que não se pode pensar, apesar da imposição e dominação religiosa de valores brancos, da violência do sistema escravista, que a matriz cultural negra não foi envolvida na produção de novos valores e papéis, especialmente os valores religiosos.

106) Amaral, Raul Joviano do: Os Pretos do Rosário de São Paulo. São Paulo, Edições Alarico, 1954.

Isto porque pertencer a uma religião envolve um modo de participação e supõe a crença e a prática partilhada. No caso, uma prática partilhada por um grupo formado na sua maioria por negros que construiu uma história singular de resistência, persistência e identidade⁽¹⁰⁷⁾. Em outras palavras, se é verdade, como quer Oliveira, que para entender o catolicismo "popular" a primeira condição é estudar as práticas religiosas e não as pessoas que o praticam, não podemos perder de vista, todavia, que nas irmandades religiosas de negros, foram, afinal, os negros, com sua singularidade cultural, que o praticaram.

Como já dissemos linhas acima, nos dias atuais, são ainda os próprios leigos agentes promotores das práticas religiosas na Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Toda e qualquer decisão passa pelo crivo da irmandade, responsável pela administração e manutenção da igreja, localizada, hoje, no Largo do Paissandú. Até 1903 a velha matriz do Rosário e construções anexas que compreendiam o cemitério e pequenas casas onde os negros libertos desenvolviam modestas atividades comerciais, estiveram localizadas na atual Praça Antonio

107) Valente, Ana Lúcia E. F. e Gusmão, Neusa M.M.: Duas Mulheres Negras: Histórias de religiosidade popular e resistência. Comunicação apresentada na XIV Reunião da ABA, Campinas, março de 1988.

Prado, nome do administrador municipal que promoveu a desapropriação destas propriedades da irmandade. Em troca, além de pequena quantia em dinheiro foi cedido a título de indenização um terreno menor, de recorte irregular e alagadiço e que de acordo com a legislação referente⁽¹⁰⁸⁾ era destinado, exclusivamente, à construção de uma nova igreja. No entender de Britto este episódio denuncia a intenção das elites dirigentes da época em delimitar o espaço físico da irmandade, impedindo com isto que se desse continuidade às manifestações de expressões culturais negras, como as danças e cantos, as congadas, os rituais fúnebres de grande importância para o grupo. Para a autora "nessa interferência nada sutil e ao contrário, com força de lei, está contido o traço maior da repressão: o não reconhecimento do poder de decisão dos Pretos do Rosário sobre o uso de suas propriedades, já que haviam há muito deliberado alugar algumas e ceder outras a famílias negras. Sem falar no teor intimidatório aos negros, cidadãos recentes que viviam seus primeiros embates jurídicos"⁽¹⁰⁹⁾.

108) Amaral, Raul Joviano do: Op.cit., p. 107.

109) Britto, Iêda Marques: Samba na cidade de São Paulo (1900-1930): um exercício de resistência cultural. São Paulo, FFLCH/USP, 1986, p. 88 e 89.

A ação repressora do poder público sobre a irmandade se fez sentir em outros momentos, como relatou, em entrevista, Raul Joviano, um dos dirigentes atuais da irmandade. Segundo ele, por volta de 1937/38, havia um plano urbanístico para a cidade de São Paulo que incluía a desapropriação da igreja do Rosário no Largo do Paissandú. Este plano foi feito pelo então prefeito, Maia, e aprovado. A prefeitura procurou entender-se com a Cúria através do cardeal Dom José da Fonseca. Este concordou que o plano urbanístico era importante e por sua vez, procurou entrar em contato com os dirigentes da irmandade. Dom José propunha a transferência da igreja para a Chácara do Carvalho na Barra Funda, promovendo-a a paróquia e ameaçava até mesmo com a excomunhão os membros da Irmandade, caso não aceitassem seu pedido. Por fim, prefeitura e Cúria não conseguiram alcançar seu objetivo. Segundo Joviano, nos termos legais a Prefeitura poderia desapropriar a igreja, mas não o fez. O monumento à Duque de Caxias que tinha sido encomendado para ser assentado no Largo Paissandú, acabou sendo colocado na Luz. A Cúria que atuou no sentido de procurar intimidar os membros da Irmandade nada conseguiu porque a organização está registrada sob os auspícios do direito civil e não sob os auspícios do direito canônico. No entender de Joviano foi por este motivo que a atuação da Cúria não pôde ser mais incisiva.

O registro de que fala Joviano é do Compromisso da Irmandade que determina as "regras" de seu funcionamento, datado em 04 de Janeiro de 1809. Para ele, é este compromisso que garante a autonomia da irmandade e por isto seus membros, ainda hoje o seguem e se recusam a proceder a qualquer alteração que ao menos o atualize pois a "mudança de uma vírgula pode representar o fim da Irmandade".

A época do registro deste compromisso, como já foi mencionado sob o regime do padroado, cabia ao rei um papel de super-bispo e a ele era solicitada a organização das irmandades. A partir da República com a separação da Igreja e Estado, a irmandade permanece vinculada apenas ao poder civil.

O compromisso além de estabelecer as atribuições da irmandade e as práticas religiosas que devem ser adotadas nos vários momentos rituais que tem por responsabilidade assistir, oferece, como era de se esperar, importância especial à realização da Festa de Nossa Senhora do Rosário. A organização da festa da santa de devoção cabe a uma mesa eleita a cada ano pelos membros da irmandade, onde os principais papéis são os de Juiz, Juíza, Rei e Rainha, "os quais serão sempre pretos de melhor procedimento"⁽¹¹⁰⁾. Na qualidade de festeiros são eles os

110) Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Cidade de São Paulo. In: Amaral, Raul Joviano do: Op.cit., p. 168.

responsáveis pela arrecadação de fundos para a realização da festa.

Como podemos notar a estrutura de organização das festas com rei, rainha, juiz, juíza, até hoje é mantida. No entanto, não se procede mais a apresentação de congadas e moçambiques no pátio da igreja que geralmente se seguiam a procissão durante as comemorações da festa da padroeira. Como foi mencionado, a mudança da igreja para o Largo Paissandú teve justamente o intuito de coibir essas ocorrências culturais condenadas tanto pelas elites dirigentes como pela Igreja.

Parece-nos que se o compromisso, ainda hoje, dita as normas de funcionamento da Irmandade e a atribuição de papel destacado ao laicato, assegurando sua autonomia ante a hierarquia eclesial isto não explica tudo. Apesar de toda e qualquer decisão passar pelo crivo da irmandade responsável pela manutenção e administração da igreja, quem detém o monopólio sobre o saber religioso é a Igreja. Assim, se à irmandade cabe contratar os serviços religiosos prestados exclusivamente pela Igreja, por outro lado, como está previsto no próprio compromisso, cabe também à ela prestar "respeito e submissão" à hierarquia eclesiástica. Neste sentido, a irmandade não foi e não está imune a um processo lento e contínuo empreendido pela Igre-

ja que procura determinar e discriminar as práticas ou manifestações que teriam ou não algum valor na religião católica. Esse trabalho de descaracterização iniciado quando esta irmandade se viu compelida à abandonar expressões culturais apresentadas durante as festividades da padroeira, atinge os dias atuais quando críticas são dirigidas aos membros da irmandade, procurando alterar suas práticas religiosas. Exemplo disto foi uma crítica feita pelo padre durante a celebração de uma missa à forma como os membros da irmandade entoavam os cantos, como se fosse uma ladainha.

O que parece garantir alguma autonomia da irmandade ante a hierarquia eclesial não é apenas, como pensam seus membros, o cumprimento, à risca, do antigo compromisso. É verdade que ele guarda a memória do grupo, no tocante, principalmente às práticas rituais. Mas é porque não cumprem à risca, o compromisso que conseguem ainda decidir sobre suas próprias práticas. Isto porque é na desobediência ao que é prescrito pela hierarquia da Igreja que pode ser encontrada a razão para a não-descaracterização da totalidade de suas práticas. O respeito e submissão da Irmandade aos desígnios da Igreja não se traduz numa obediência cega, antes, relativa.

A desobediência, enquanto instância privilegiada da

resistência do grupo ante a ação repressora da Igreja, associada em vários momentos, como podemos perceber, a ação repressora de organismos estatais, acaba por contrapor e estabelecer um conflito permanente entre o "saber religioso" eclesial e o "saber religioso popular".

Assim é que, apesar das conhecidas estratégias empregadas pelos agentes religiosos, o "saber religioso popular" resguardado pela irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo assume cores fortes e contornos bem definidos quando se observa um grande número de imagens de santos no interior da igreja do Largo do Paissandú.

No altar-mor, além da imagem de São Sebastião, Santa Terezinha, São José, São João Batista, Santo Antônio e Nossa Senhora Aparecida. No corredor da nave podemos ver Nossa Senhora do Carmo, Santa Filomena, menino Jesus de Praga e Santa Rita de Cássia. Nos espaços demarcados por colunas em arco que separam a nave das laterais da igreja, encontramos à esquerda, além dos vitrais com Santa Edwiges, Santo Elesbão e Santa Efigênia, as imagens de São Braz, Santa Edwiges, São Caetano, Santa Efigênia, Santa Clara, São Geraldo, Senhor Bom Jesus da Pedra, São Judas Tadeu, Santo Expedito, Santo Antônio de Catedral e Nosso Senhor dos Passos. À direita, além dos vitrais com

São Pedro, Santa Bárbara, São Jorge, as imagens de Nossa Senhora do Pilar, São benedito, Nosso Senhor do Monte Serrat, Santo Elesbão, Santa Luzia, Santa Marta, Nossa Senhora das Dores, Jesus Cristo Sofredor, Nossa Senhora da Penha,Nossa Senhora de Fátima, São Roque, São Francisco de Paula e Nosso Senhor Ressuscitado. No teto da igreja estão pintadas as imagens de São João, São Lucas, São Marcos e São Mateus e também no alto da igreja, à direita, um vitral com a imagem de Nossa Senhora.Por fim, uma imagem do sagrado Coração de Jesus ocupa o espaço que precede a sacristia.

Como podemos ver é grande o número de imagens de santos, para todos os gostos e preferências. Entre estes, as imagens dos santos negros são: Santo Antonio, Nossa Senhora Aparecida, São Braz, São Caetano, Santa Ifigênia, Santo Antonio de Categeró, Santo Elesbão, e São Benedito. Porém, entre todos os santos, a imagem mais concorrida e que como São Benedito e Nossa Senhora das Dores tem um cofre para o depósito das contribuições em dinheiro pelos fiéis, é Santa Edwiges. Esta santa é a protetora dos endividados e inúmeras velas a rodeiam.Assim como o dinheiro, as velas são formas de troca ou pagamento dos fiéis aos santos por terem recebido ou quererem receber alguma graça, proteção ou simplesmente por devocão. Como vimos, no catolicismo popular o relacionamento entre o "santo" e o fiel é

direto, onde prevalecem as relações de reciprocidade.

Tudo indica que por causa da tradição que manteve e cultuou à custa da desobediência e do questionamento do saber religioso da Igreja, a irmandade transformou-se numa força política. Segundo palavras de Raul Joviano "a irmandade é uma voz que comanda algumas centenas de milhares de fiéis pretos e brancos". Nos seus cálculos, a irmandade teria aproximadamente cinco mil sócios.

Sem dúvida, mesmo ante a resistência, a hierarquia eclesiástica poderia, para impor seu saber, negar a prestação de serviços religiosos sem os quais a irmandade não teria mais condições ou sentido de existir. No entanto, correria o sério risco de perder o controle sobre um expressivo número de adeptos religiosos. Assim, a resistência, que assume a forma de desobediência ante as ações repressivas empreendidas pela Igreja, passa ela mesma a ser justificada e realimentada pelos agentes da repressão que não podem fazer valer seu poder de fogo sem colocar em xeque a expansão da doutrina que pregam. Diante do impasse que se coloca entre a imposição do saber eclesiástico e a manutenção do campo de atuação, a Igreja parece optar pela preservação de seus fiéis, sem contudo, abdicar de sua intenção de "purificação".

Fica desta maneira caracterizado, como escreve Borges Pereira "que falar em resistência cultural, seria colocá-la como um dos pólos do complexo resistência-repressão cultural, isto é, a resistência seria uma resposta à repressão cultural, ou então, a repressão seria uma resposta à resistência cultural, ou então ainda, cada polo geraria dialeticamente o outro, num processo contínuo, próximo a um círculo vicioso" como já foi dito na introdução^(lll).

Dois pontos ainda merecem nossa reflexão. Em primeiro lugar o questionamento do saber religioso eclesial pela irmandade parte de um núcleo de negros que se supõe tenha incorporado grande parte dos valores do mundo branco. Se de um lado isto poderia ter facilitado a elaboração da estratégia de resistência adotada, de outro lado recolocaria as discussões em torno da histórica técnica de conquista social dos negros: a acomodação e não a contestação. Em decorrência disto, o segundo ponto de reflexão nos é inspirado por uma colocação de Brandão. Segundo este autor "o catolicismo tolera às suas margens sistemas religiosos comunitários não-eclesiásticos, como aquilo que hoje se chama "catolicismo popular" (...). Tolerar por

lll) Borges Pereira, João Baptista: A Cultura negra: Resistência de Cultura à Cultura de Resistência. In: Dédalo, 23: 177-188 MAE/USP, 1984, p. 180.

experiência e, depois por incorporação, a nova ordem religiosa quando ela consegue ser inovadora sem ser perigosa"⁽¹¹²⁾.

Certamente estas questões nos remetem ao ponto de partida de nossa argumentação, mas além de nos mostrar uma outra faceta do complexo resistência-repressão nos servirá de elo de ligação para a análise posterior sobre o surgimento de um grupo negro no interior da Igreja Católica, inspirado ideologicamente e politicamente pela teologia da libertação.

Nesta reflexão, um episódio exemplar merece ser relatado que nos foi contado por Raul Joviano. Há algum tempo a irmandade discutia sobre a necessidade de mudar o padre que a estava auxiliando. Segundo seus membros, o padre vinha tomado atitudes com as quais não concordavam, principalmente no tocante à sua posição política. Durante os sermões o padre assumia claramente um posicionamento progressista e incentivava os fiéis a assumirem a mesma posição. A irmandade pretendia então substituir o tal padre, que era branco, por um outro, desde que não fosse negro. Segundo eles, se os padres negros são minoria na Cúria, "tudo o que fosse decidido entre iguais" seria vedado pela maioria branca.

112) Brandão, Carlos Rodrigues: A celebração da Consciência - anotações sobre o trabalho pedagógico da igreja com o povo hoje, no Brasil. In: Brandão: Lutar com a Palavra, Rio de Janeiro, Graal, 1982, p. 147.

Este episódio parece demonstrar que os membros da irmandade, que conhecem os mecanismos pelos quais se pautam as relações raciais no país, têm consciência, mesmo que superficial, das divisões internas da Igreja e utilizam-se deste conhecimento para respaldar suas negociações com a hierarquia eclesiástica. Apesar da Arquidiocese de São Paulo ter em seu comando Dom Paulo Evaristo Arns de posições marcadamente progressistas, tem-se a noção que por oposição a estas posições existem outras que caracterizam uma Igreja tradicional que é dominante, conservadora e também repressora, à quem a irmandade presta contas ou sua obediência relativa, menos "perigosa" que as tendências da Igreja progressista. Neste sentido, valida-se a tipologia de Oliveira que prefere falar ao invés de "catolicismo popular" em "catolicismo tradicional", como vimos, e que é praticado pela irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo. Além disto, por este prisma, se num momento a resistência é justificada e realimentada pela opressão, em um outro momento, a repressão é realimentada pelos agentes da resistência, configurando o círculo vicioso, já mencionado.

Mas este conhecimento parece ser possível na medida em que os membros da irmandade afastam-se em termos ideológicos e estruturais da grande massa negra e aproximam-se dos valores do mundo branco, o que pode significar, em última análise,

lise, ascensão social de personalidades negras privilegiadas de certa forma pela escolarização. Como analisamos em outra oportunidade, isto tornaria os membros da irmandade pertencentes à uma "elite negra", atributo que não rejeitam, ao contrário da grande maioria dos militantes do Movimento Negro⁽¹¹³⁾.

As idéias que vem sendo defendidas pela Igreja progressista não são, absolutamente, incorporadas ou aceitas pelos membros da irmandade, muito embora estas idéias venham com prometendo a hierarquia eclesial com os movimentos populares das classes subalternas nas quais, de maneira geral, os negros se encontram, e até mesmo com movimentos específicos, como a criação do grupo Agentes de Pastoral Negros. Este grupo como veremos tem se proposto a discutir a questão racial e denunciando a existência de práticas preconceituosas na estrutura da igreja, o que explicaria, por exemplo, o pequeno número de padres negros. Para solucionar este problema tem estimulado o surgimento de vocações no meio negro, que seriam, mais sensíveis, no seu entender, aos reclamos e anseios da população negra, numa estratégia diversa da irmandade, como pudemos perceber no episódio relatado linhas atrás.

113) Valente, Ana Lúcia E.F.: Política e Relações Raciais - os negros e as eleições paulistas de 1982. São Paulo. FFLCH/USP, 1986, p. 40.

O caráter associativo da irmandade, o espaço preservado para a expressão e confraternização do negro é percebido em suas reuniões festivas realizadas após as missas, quando se fala de tudo: da vida, do dia, da semana, dos filhos, dos netos, da moda, da política. Mas destas reuniões parecem ter um fim em si mesmo. Existem outras reuniões que são vedadas às mulheres, como as "reuniões de diretoria" onde são discutidos os problemas da irmandade como as campanhas de arrecadação de fundos para as campanhas assistenciais que promove a promoção de palestras e debates sobre a questão racial no Brasil. Porém os membros da irmandade não parecem pretender transformar as características de seus encontros tranqüilos, em discussões aclaradas que possam definir caminhos de participação no Movimento Negro e nos demais movimentos populares. Para os membros ativos, aproximadamente quarenta indivíduos, todos na faixa etária acima dos 45 anos, muitos idosos e aposentados, as reuniões da irmandade são o único tipo de lazer de que muitos deles desfrutam e que aguardam ansiosamente, em especial as reuniões aos domingos.

O mesmo não acontece com o grupo de jovens que vem se organizando na igreja do Largo Paissandú, sob o aval da irmandade que se preocupa em saber quem continuará mantendo as tradições de séculos atrás. Para estes jovens as práticas religio-

sas da irmandade lhes parecem antiquadas, embora respeitem-nas. São outros os valores que pautam suas vidas, sensibilizadas e atraídas por novas formas de participação e que têm sido estimuladas pela tendência progressista que surge na Igreja compre metida com "os pobres" e com "a libertação".

A irmandade que historicamente tem resistido, mas também legitimado a ação repressora da Igreja tradicional, atualmente entra em conflito com as idéias da Igreja progressista. Embora esta última apoie a criação de movimentos como aqueles organizados pelos negros, põe em risco a continuidade das práticas preservadas na medida em que os jovens - únicos e possíveis herdeiros da tradição - rejeitam-nas e aderem às novas idéias.

De qualquer ângulo que se olhe a Igreja Católica que se divide para dentro, "para preservar o seu monopólio, onde existe, ou a sua posição entre outras igrejas, para manter a sua unidade e(...) a sua força de identidade", nas palavras de Brandão⁽¹¹⁴⁾, tem sido, até hoje, o principal agente da repres são que recai sobre a irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo. Por isto são legítimas as preocupa

114) Brandão, Carlos Rodrigues, op.cit., p. 146.

ções de seus membros que não sabem até quando, nem como, poderão resistir. Raul Joviano em sua análise desta situação chegou a ir além quando falou da "possibilidade nada remota, da Igreja Universal que é uma força, se aliar de novo ao Estado". Dado o caráter civil da irmandade e da consciência de que a repressão é exercida pela Igreja como também da suposta imunidade à repressão exercida pelo Estado, no seu entender, sendo restabelecida a união Igreja-Estado, aí então, os agentes eclesiás poriam um fim à organização. "Era uma vez uma Irmandade..."

- SEGUNDA PARTE -

O NEGRO E A IGREJA CATÓLICA: NOVAS VERTENTES

Vimos na Primeira Parte qual foi o papel desempenhado pela Igreja durante o período colonial e como o catolicismo imposto aos negros escravizados legitimou prática e teoricamente o sistema aqui implantado. Este papel permaneceu inalterado praticamente durante todo o período de controle português e é apenas em meados do século XIX que se processou uma mudança substancial na visão da Igreja com relação ao escravo.

No período que se seguiu à abolição da escravatura, a Igreja passou a atuar no sentido de reprimir, em nome da cultura hegemônica, as manifestações culturais populares que antes estimulara para facilitar seu trabalho de conversão e cateque-se. É iniciado um processo de "purificação" das práticas religiosas e a Igreja passou a decidir sobre o que devia ou não ser predominante, numa iniciativa centralizadora, que afastou os leigos, até então agentes destas práticas. Contudo, colocou-se a preocupação de manter um número expressivo de adeptos religiosos para a preservação da estrutura eclesial e a própria expansão da doutrina.

Como escreve Brandão, "sob o controle de uma estrutura eclesiástica milenar (ordem canônica), a Igreja soube sempre criar ou deixar que criem - fazer crescer, dividir, desconfiar e destruir: ordens religiosas, grupos militares ou para-militares

res confessionais, centros, instituições, movimentos de leigos, agências setoriais de serviços de saúde, de educação, de assistência social. Não há em todo o mundo, nada na sociedade capitalista avançada que possua o poder de preservar a estrutura e conviver com a *comunitas* como esta instituição milenar". Segundo o autor essas relações de oposição podem ser exemplificadas por algumas modificações ocorridas ao longo da história do catolicismo brasileiro e que servem para conduzir a interpretação do sentido das relações entre a Igreja católica e os movimentos populares atuais⁽¹⁾.

É consensual na literatura especializada no assunto que para se entender as relações entre a Igreja e movimentos populares no Brasil de hoje, devem ser conhecidas as mudanças operadas na estrutura eclesial à partir da realização do Concílio Vaticano II e das Conferências Episcopais de Medellín e Puebla, estas últimas decisivas para o desenvolvimento da Teologia da Libertação. Não é nosso interesse fazer uma análise pormenorizada das transformações da Igreja e dos processos desencadeados a partir de então. A atenção, no caso, bastante seletiva incide sobre aqueles aspectos que possam facilitar a compreensão da razão de ser de um grupo negro no interior da Igreja católica.

1) Brandão, Carlos Rodrigues: *A Celebração da Consciência - anotações sobre o trabalho pedagógico da Igreja com o Povo Hoje, no Brasil*. In: Brandão: Lutar com a Palavra, Rio de Janeiro, Graal, 1982, p. 148.

CAPÍTULO I

Novos rumos da Igreja

O Concílio Vaticano II (1962-65) convocado pelo Papa João XXIII pode ser considerado como auto-crítica universal da Igreja católica. Teve por proposta básica procurar adaptar a Igreja às mudanças que se operavam na sociedade. Em outras palavras, pode-se afirmar que o Concílio propôs a renovação da Igreja nos moldes da sociedade capitalista emergente, porém um dos fatores primordiais que levou a Igreja a preocupar-se com a mudança foi o movimento de evasão de adeptos, motivado pelo crescimento de "seitas" religiosas que começavam a ameaçar sua hegemonia religiosa e política junto às classes populares. A Igreja católica reage ao avanço das igrejas não-católicas, principalmente das protestantes não-históricas que, ao contrário da primeira, como escreve Brandão, "para preservar a sua identidade, (as igrejas protestantes) dividem-se para fora. A Igreja cria igrejas e é igrejas: denominações, seitas, nomes, mistérios. Como a diferença não é tolerada, a dissidência é fácil"⁽²⁾.

Sob outro ponto de vista, a proposta do Concílio Vaticano II foi recuperar o sentido genuíno de cristianismo, enfatizando a responsabilidade do cristão de criar um mundo fraternal. Com isto, abriu-se a disposição da Igreja católica em

2) Brandão, Carlos Rodrigues: op.cit., p. 145.

dialogar com os cristãos não-católicos, possibilitando uma atitude ecumênica, já em marcha desde 1846, com a formação da Aliança Evangélica e que desemboca em 1948 com a criação do Conselho Mundial de Igrejas (CMI). Conforme escreve Laudelino José Neto, por ocasião da realização do Concílio foi criado o Secretariado para a União dos Cristãos, recebido com entusiasmo pelo Comitê Central do Conselho Ecumônico de Igrejas já que passou a se tornar possível o diálogo com Roma. O resultado prático desta proposta de unificação das Igrejas Cristãs "foi o Decreto que afirma de forma incomparável a necessidade da 'Reintegração da Unidade entre Todos os Cristãos'". José Neto escreve que foi, no próprio Concílio, ultrapassado o esforço ecumônico da Igreja, que lançou um olhar para além do mundo cristão "através do desafio de articulação, de contato e de diálogo também com as religiões não-cristãs". Segundo o mesmo autor, citando Kloppenburg foram muitos os pedidos dos padres conciliares "no sentido de se considerar não somente o judaísmo, mas também outras religiões não-cristãs que por certo mereceriam um tratamento especial: o islamismo, o budismo, o hinduísmo, ou até mesmo 'o caso do animismo, religião mais aberta ao cristianismo do que o judaísmo e o islamismo'"⁽³⁾.

3) José Neto, Laudelino: A Pastoral do Negro no Brasil após o Concílio Vaticano II - uma análise da origem da pastoral do

(Cont.)

No que diz respeito ao interesse desta pesquisa, é importante registrar, como escreve Brosseder no artigo "O programa anti-racista do Conselho Mundial de Igrejas" (CMI) que "desde os começos do movimento ecumênico oficial em nosso século, houve quem se ocupasse, dentro dele, do problema do racismo". Já na Primeira Assembléia Geral do CMI em 1948, o organismo viu-se comprometido com a questão do anti-semitismo, mas foi na Segunda Assembléia Geral do CMI, em 1945, em Evanston, que discutiu o programa anti-racista. Nesta ocasião "foi condenada de forma solene a discriminação dos homens com base na raça, cor ou descendência étnica, como contrária ao Evangelho e a essência da igreja cristã". No entanto, foi após a realização da Quarta Assembléia geral do CMI em Upsala (1948), numa reunião realizada em maio de 1969, em Londres, que foi decidido recomendar ao CMI os seguintes passos: "1) O CMI e as Igrejas-membros podem impor sanções econômicas à firmas, associações e instituições que praticam abertamente o racismo. 2) Os governos devem ser decididamente influenciados para, também, imporem sanções econômicas. 3) As Igrejas devem apoiar o princípio da "reparação" em favor de povos e países explorados; tam-

CONT. negro no Brasil após o Vaticano II nas práticas e ações da Igreja Católica. Dissertação de mestrado em Teologia Sistemático-Pastoral, PUC/Rio de Janeiro, 1986, p. 69 e 70.

bém as Igrejas, por sua vez, deveriam participar da reparação devido à sua participação na exploração. Ambas as coisas são necessárias para conseguir um balanço justo do poder econômico no mundo. 4) O CMI deve criar uma organização com os meios correspondentes para poder concretizar a eliminação do racismo. 5) Deve ser divulgado entre as Igrejas-membros o relatório da UNESCO sobre o racismo para possibilitar aos cristãos entenderem a luta necessária contra o racismo. 6) O CMI deve ser uma espécie de centro coordenado das múltiplas estratégias eclesiásticas na luta contra o racismo na África do Sul. E, finalmente, 7) se tudo o mais não funcionar devem a Igreja e as igrejas apoiar movimentos de resistência, inclusive revoluções que são de ajuda na eliminação da tirania política e econômica, a qual se torna possível através do racismo". Foram essas recomendações que levaram ao plano concreto 'do programa anti-racista' aprovado em agosto de 1969. Segundo Brosseder "o programa anti-racista provocou discussões muito fortes em algumas Igrejas-membros do CMI. Foram e são controvertidas sobretudo o tema 'Emprego da força' e a práxis da distribuição do fundo especial. Não se discute nas Igrejas que toda forma de racismo é incompatível com os fundamentos da fé cristã. Mas quanto ao modo como melhor combater o racismo, as opiniões divergem mui-

to" (4).

Retomando o que vínhamos dizendo linhas atrás, ao que parece, a Igreja Católica com sua iniciativa ecumênica procurou neutralizar o avanço catequético dos protestantes, discriminados antes do Vaticano, em proveito próprio, na medida em que estava em jogo a manutenção e/ou conquista do mercado religioso. Com a proposta ecumênica manipulada no discurso eclesial preservou-se a face da harmonia, a face exterior da conversão. Isto, na verdade, recoloca o objetivo que acreditamos ter sido fundamental para a realização do Concílio.

Dentre as mudanças propostas pelo Concílio podem ser destacadas: 1) o posicionamento da Igreja frente aos problemas atuais como vida econômica, comunidade política, guerras, corrida armamentista, cultura, destacando as condições do homem no mundo de hoje, a relação mútua entre a Igreja e o mundo e o auxílio que a Igreja pode dar para a conquista da dignidade do homem; 2) valorização das Igrejas locais que fariam a mediação com a Igreja Universal, sem que com isso fosse afetada sua unidade; 3) recuperação dos princípios litúrgicos e de-

4) Brosseder, Johannes: O programa anti-racista do Conselho Mundial de Igrejas. In: Concilium 171 - A Igreja e o Racismo. Petrópolis, Vozes, 1982, p. 38 a 45.

terminação de normas práticas para a renovação da liturgia como a participação dos fiéis, utilização da língua vernácula e adaptação da liturgia segundo a cultura e necessidade dos povos.

No Concílio Vaticano II idéias e tendências divergentes até então restritas a pequenos círculos e freqüentemente reprimidas, emergiram com força. O movimento de auto-crítica por ele despertado se alastrou pela Igreja que desde então sofre questionamentos radicais. Segundo Pucci, três tendências lutavam pela condução hegemônica da Igreja: os integristas, partidários da intransigência ideológica e política que representavam a aristocracia da terra; os modernistas que congregavam correntes heterogêneas divididos em duas tendências principais: "a tendência político-social que visava fazer a Igreja voltar-se em direção às classes populares e favorável ao socialismo reformista e à democracia" e a tendência "científico-religiosa (...) favorável a uma nova atitude perante o dogma e a crítica histórica por oposição à tradição eclesiástica" e os moderados representados pelos jesuítas que controlavam o aparelho eclesiástico e se colocavam como corrente de centro⁽⁵⁾.

5) PUCCI, Bruno: A nova práxis educacional da Igreja (1978-1979). São Paulo, Paulinas, 1984, p. 34.

A influência de doutrinas liberais, em especial das doutrinas socialistas sobre os membros da Igreja, foi decisiva no confronto das tendências: os progressistas avançavam à medida que se integravam mais na prática política junto às classes subalternas e os moderados, o grupo hegemonicó, vai se adaptando às pressões dos primeiros.

A partir do Vaticano II a Igreja começa a atuar de forma mais política nos países do Terceiro Mundo. Surge a ideia de se reunir o Episcopado Latino-Americano para adaptar a "Igreja do Vaticano" à realidade do continente.

No Brasil, desde a instalação do regime republicano, quando a Igreja Católica dissociou-se do poder temporal, foram várias as tentativas de reaproximação com o Estado buscando recuperar sua hegemonia e seu papel ordenador da sociedade. Com esse objetivo, a Igreja aderiu ao Estado liberal-oligárquico e através do controle de colégios próprios pretendia formar uma elite intelectual que atuasse segundo os interesses do catolicismo, contrapondo-se à estratégia do Estado na formação das classes dominantes de acordo com princípios positivistas e estranhos ao pensamento religioso. Nessa época, não se notava qualquer compromisso com o operariado urbano à quem dirigia um discurso desmobilizador. A Igreja Católica assumiu, portanto,

dante das relações de classes uma posição conservadora, muito embora tivesse a orientação da encíclica **Rerum Novarum** (1891) - considerada a precursora das reformas operacionadas na estrutura eclesiástica e de sua preocupação com a questão social - que tratava da situação dos operários empregados na indústria européia, propondo uma alternativa ao capitalismo, ao socialismo e ao comunismo a partir da afirmação da neutralidade da Igreja e de seu supra-classismo.

Na década de vinte, a aproximação entre a Igreja e Estado foi progressiva na medida em que respondendo a uma conjuntura potencialmente desestabilizadora da ordem secular, a instituição buscou a "recatolização" do país. Segundo Ralph Della Cava, o cardeal Leme teve uma atuação decisiva nesse movimento ao propor "uma cruzada de militantes católicos, a fim de reeducar a nação através de seus ensinamentos e, fundamentalmente, assegurar para a Igreja o reconhecimento jurídico de sua legítima posição". Este autor interpreta a ascensão de D. Leme como um sinal da emergência das classes médias no cenário político e da mobilização pela Igreja de leigos pertencentes à essas classes que aparecem como força política⁽⁶⁾.

6) DELLA CAVA, Ralph - A Igreja e o Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo Brasileiro, 1916/64. In: Estudos Cebrap, nº 12, São Paulo, 1975, p. 11-12.

A partir da década de 30 opera-se decisivamente uma aproximação entre poder religioso e poder secular na medida em que convergem o projeto autoritário da Igreja para a organização da sociedade - o controle da luta de classes através de uma estrutura corporativa - e o projeto de dominação implantado em 1937. Embora a legislação do Estado Novo tivesse afastado a possibilidade de organização da sociedade nos moldes propostos pela Igreja, o catolicismo favoreceu o controle ideológico sobre as classes dominadas conferindo legitimidade ao governo Vargas e este por sua vez garantiu a derrota dos liberais e das tendências autônomas da classe operária organizada.

É somente a partir da criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil em 1952 que novo impulso foi dado ao catolicismo brasileiro com o surgimento de uma tendência de aproximação com as classes dominadas na busca de maior justiça social e sendo manifestada uma divisão entre a direita católica e a ala "progressista". Embora essa tendência fosse apoiada pelo Concílio Vaticano II, as relações entre Igreja e Estado se mantiveram cordiais e harmônicas no período, uma vez que a posição da Igreja oscilava entre o apoio à reformas estruturais do governo e o pavor dos comunistas. Apesar de alguns setores da Igreja passarem a se comprometer com as lutas populares deixando mais explícitas as tensões internas, a instituição

continuou vinculada à ordem estabelecida persistindo a tendência conservadora.

Durante fins da década de 20 até o ano de 1934 aproximadamente, no momento em que a Igreja propõe a recatolização do Brasil, uma iniciativa instrumentalizada pela instituição teve por objetivo conduzir o movimento negro segundo interesses de controle hegemônico da sociedade. Sobre essa tentativa discorre Teresa Maria Malatian numa tese de doutoramento recentemente defendida⁽⁷⁾.

Nessa tese é analisado um movimento que reuniu intelectuais e profissionais liberais, militantes católicos de classe média, conhecido por Ação Imperial Patrianovista Brasileira (AIPB). Esse movimento, também chamado de Patrianovismo, surgiu em 1928 estritamente ligado à Igreja Católica, inspirado ideologicamente por suas encíclicas. Como mostra a autora, a opção que se colocou para os católicos na década de 30 foi a militância em movimentos políticos que tivessem compromisso firmado com suas propostas antiliberais, corporativistas e anticommunistas. O Patrianovismo, assim como o Integralismo que no período surgem ora como concorrentes, ora como aliados,

7) MALATIAN, Teresa Maria: Os Cruzados do Império. Tese de Doutoramento. Área de História Social, FFLCH/USP, 1988.

preencheram essas expectativas. Para Malatian "o nacionalismo católico, no qual se insere o Patrianovismo constituiu um dos aspectos da chamada reação espiritualista, tentativa de renovação do catolicismo brasileiro inspirado no neotomismo que nos anos vinte instrumentalizou a estratégia de recatolização da sociedade" (8).

No discurso patrianovista, o liberalismo e o comunismo surgiam como inimigos da nação católica e como produtos da artificialidade do regime republicano instalado no país. Para a solução dessa artificialidade, os patrianovistas propunham como terceira via, instrumentalizada pela religião católica, a derrubada da República e sua substituição pela Monarquia. A monarquia proposta era entendida como a menos imperfeita das formas de governo na medida em que era capaz de assegurar a unidade do corpo social através do governo do 'rei' que não deteria o poder absoluto, mas estaria apoiado no povo, representando as "forças vivas" da nação e atuando como árbitro supremo e imparcial nos eventuais conflitos entre as classes sociais. Mostra Malatian que os patrianovistas pretendiam "um monarquismo "novo nascido da observação da República, do estudo dos fatos apoiado no referencial analítico das ciências sociais e, por

8) MALATIAN, Teresa Maria: op.cit., p. 161.

isso mesmo, mais 'verdadeiro', muito distante das utopias dos que pretendiam instaurar uma 'cópia servil do passado'⁽⁹⁾. Segundo a autora para a compreensão desse projeto monarquista é preciso perceber "seu caráter de cruzada que delimita o objetivo final perseguido pelo movimento: o império missionário universalista". Em última análise um projeto político messiânico "ao propor a restauração da Cristandade com a vinda de um grande monarca cristão"⁽¹⁰⁾.

Muito embora tenha sido difícil caracterizar a estrutura do movimento patriaravista e sua trajetória desde sua fundação até o golpe de 1964, limite determinado para a pesquisa desenvolvida por Teresa Maria Malatian, a autora escreve que "esse grupo atingia, no entanto, dimensões que ultrapassaram os limites geográficos do seu núcleo inicial e mais ativo, o de São Paulo, que persistiu até 1971 e que teve como principal articulador Veiga dos Santos"⁽¹¹⁾.

Arlindo Veiga dos Santos (1902-1978), congregado mariano, jornalista cuja formação universitária foi proporciona-

9) MALATIAN, Teresa Maria: Op.cit., p. 294.

10) Idem, p. 313.

11) Idem, p. 70.

da pela Igreja, era também negro e fundador-dirigente da Frente Negra Brasileira (FNB) fundado em 1931 com o objetivo de defender os direitos sociais e políticos dos negros. A FNB constituía-se em um local privilegiado para as atividades dos patrianonistas em São Paulo especialmente na tentativa de ampliar o recrutamento através da liderança do movimento negro. A liderança exercida por Veiga dos Santos na FNB até 1932 e a participação de outros patrianonistas em sua organização "foi motivada pela identidade de cor e por considerarem a Frente Negra vulnerável ao socialismo e ao comunismo e portanto um campo aberto à contra-propaganda patrianonista"⁽¹²⁾. Segundo Malatian, a partir de 1933 um embate interno entre os patrianonistas e o grupo do Clarim d'Alvorada resultou na desagregação da organização frentenegrina. O grupo do Clarim percebendo a intenção de Veiga dos Santos de fazer da FNB simples caudatária de seus ideais passou a questionar sua liderança. O desgaste final dessa liderança "consumou-se com o fracasso da candidatura de Veiga dos Santos à Constituinte de 1933"⁽¹³⁾. A candidatura de Veiga dos Santos não contava também com o apoio integral da AIPB pois "como católicos deveriam apoiar a liga E-

12) MALATIAN, Teresa Maria: op.cit., p.95.

13) Idem, p. 101.

leitoral Católica sufragando os candidatos por ela indicados, ou inscrevendo-se em partidos cuja propaganda não contrariasse as reivindicações católicas numa estratégia da Igreja do Brasil manter-se em posição de neutralidade perante as reformas do governo"⁽¹⁴⁾. Analisa a autora que "a escassa votação por ele alcançado não deixa dúvidas quanto à perda de liderança em que resultou fracassada tentativa dos patrianovistas de conduzirem hegemonicamente esse movimento negro"⁽¹⁵⁾.

A partir dos anos 50 duas tendências são distintas na AIPB: o grupo de Veiga dos Santos, mais antigo e anti-golpista e outro articulado em torno de Jose de Oliveira Pinho favorável ao golpe militar e que na correlação de forças acabou prevalecendo. O discurso patrianovista passou, então, a incorporar o tema da ditadura como a solução para a ameaça comunista e, na prática, foram feitas articulações com setores golpistas que desempenharam papel decisivo em 64, muito embora tenham sido afastadas enquanto grupo político organizado no novo governo. Para Malatian a "debilidade do discurso monarquista permitiu o abandono da busca do império missionário e sua substituição pela ditadura, pela monarquia sem rei, projetos adequa

14) MALATIAN, Teresa Maria: op.cit., p. 85-86.

15) Idem, p. 102.

dos aos sujeitos históricos saídos dos quartéis e chamados a derrubar uma ordem ilegítima que desrespeitando com uma política 'esquerdizante' os planos de uma ordem temporal regida pela Igreja conservadora"⁽¹⁶⁾.

Como se percebe, a Igreja Católica através de seus setores conservadores desempenhou um papel importante na articulação do golpe de 64. Porém, à medida que a repressão se foi intensificando e que membros da Igreja vão sendo atingidos, a CNBB que abrigava a tendência "progressista" do clero no Brasil, legítima representante da hierarquia da Igreja, passou a assumir, hegemonicamente, o papel de defensora dos Direitos Humanos. Nos anos 70, setores progressistas da Igreja num movimento de resistência contra o regime opressor, começaram a ser "a voz dos que não têm voz".

Assim, tanto a participação junto aos movimentos populares como o surgimento da Igreja popular dessa transformação da instituição num canal da resistência do regime militar implantado vão levar alguns setores a buscar o embasamento teológico dessa prática política⁽¹⁷⁾.

16) MALATIAN, Teresa Maria: op.cit., p. 321.

17) PUCCI, Bruno: A nova práxis educacional da Igreja (1968-1978), op.cit., p. 81.

A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II, foi o tema central sobre o qual se elaborou um ante-projeto, pauta das discussões dos bispos da América Latina em Medellín (1968).

Dentre as muitas conclusões chegadas em Medellín pelos bispos e pelo clero ali representado, figura uma de especial significado: tratou-se de libertar a então vigente mentalidade pastoral de seu caráter conservador já naquele tempo revisado pelo Vaticano II.

A II Conferência do Episcopado Latino Americano apresentou concretamente, propostas ou recomendações pastorais para a Igreja do Continente. Entre as mais significativas estavam: realização de estudos científicos da religiosidade popular; criação das comunidades de base; atendimento nas paróquias por parte das religiosas, na falta de padres; recomendou a celebração eucarística em pequenos grupos; deu prioridade para a pastoral familiar; propôs o desligamento da Igreja de todo poder temporal.

As conclusões e propostas do documento final de Medellín e suas consequências na vida da Igreja surtiu uma série de variadas reações.

No dizer do Monsenhor Túlio Botero Salazar, Arcebis-

po de Medellín, quando escreve por ocasião do quinto aniversário da realização da II Conferência Geral do Episcopado Latino Americano, não são poucos os que vêem Medellín com receio, nem faltam aqueles que a consideram raiz de nocivos desvios e fator determinante das graves crises eclesiásticas. Não falta quem considere Medellín como palavra proibida ou quem entenda como sinônimo de violência e revolução sangrenta ou, ainda aqueles que, com ingênuo otimismo, consideram que Medellín acalmou os anseios de renovação na América Latina.

Em contrapartida, o mesmo Mons. Salazar faz alusões a Medellín como sendo uma espécie de pentecostes, um furacão que transformou a militância da Igreja Latina, pois projetou a luz do Vaticano II sobre circunstâncias específicas do continente deixando ainda a cargo das Conferências Nacionais o enfoque dessa luz sobre os problemas concretos de cada nação⁽¹⁸⁾.

Frei Bevenuto de Santa Cruz, citado pelo Pe. Luiz Gonzaga da Silveira D'Elboux, chama a atenção para dois elementos a serem levados em conta ao se ter contato com o documento final de Medellín. Primeiramente, o texto final não foi levado

18) Cf. SALAZAR, Mons. Túlio B.: Signo de renivación y de contradicción. In: Mensagem Iberoamericano, nº 98, Diciembre/1973, p. 19 e ss.

a plenário para discussão e aprovação global. O segundo elemento é o fato de que o documento foi publicado sem o necessário crivo da Santa Fé⁽¹⁹⁾.

O mesmo autor em seu comentário sobre a liturgia em Medellín, reconhece primeiramente que aquela Conferência foi bem realista na análise e na crítica dos assuntos temporais,(a sociedade e as suas estruturas) no entanto, foi muito tímida e vaga na análise e crítica dos problemas religiosos (a Igreja e as suas estruturas). O autor alerta ainda para os abusos de inovações litúrgicas decorrentes de equívoca interpretação do documento. Entende também que aquelas conclusões finais são ricas em normas e conteúdo,sobrepondo-se a tantos documentos que se têm publicado. Elas condenam a violência revolucionária, incentivam a reta formação dos sacerdotes e traçam diretrizes e desenvolvem uma análise liberta do "tecnismo burocrático"⁽²⁰⁾.

Outro autor, Pe. Fiorello Cavalli, em artigo na La Civitá Cattolica, se pronuncia sobre Medellín escrevendo que naquela Conferência houve um clima muito especial. Para tentar

19) D'ELBOUX S.J.Pe., Luiz G.S.: Crise Religiosa. Rio de Janeiro, Ed. Mensageiro do Coração de Jesus, 1969.

20) Idem, op.cit., p. 211.

descrever aquela envolvente atmosfera ele faz uso de expressões que querem transmitir idéias como: oração, humildade, caridade, simplicidade, respeito, reciprocidade, franqueza, liberdade... Afirma ainda que Medellín não foi retórico, mas transmite de fato a alma da Igreja do Continente⁽²¹⁾.

Analizando a obra **De Medellín a Puebla** de autoria de José Marins e equipe, encontra-se a respeito de Medellín reações positivas por parte dos autores. Segundo pensam, as resoluções de Medellín permitiram e favoreceram à Igreja o despertar do espírito de auto-crítica a respeito do modo de evangelizar, da pedagogia e da forma de fazer história. Esta postura de auto-crítica estabeleceu um clima de maior liberdade e criatividade e um ambiente de otimismo, esperança e unidade renovadora.

Conseqüência bem prática desse estado de espírito da Igreja é a tendência explícita e bem clara de uma linha pastoral que não tende para o conservadorismo e nem para o desenvolvimentismo⁽²²⁾. É como espécie de pêndulo ora libertador, ora

21) CAVALLI, Pe. Fiorello: A II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. In: La Civiltá Cattolica. Caderno 2842, ano 119, Roma, 1968.

22) MARINS, José e outros: De Medellín a Puebla. São Paulo, Paulinas, 1979.

libertador, ora reconciliador, ou então como expressão dos tipos de pensamentos que não se distinguem.

Apesar das múltiplas reações ao documento final de Medellín e seus efeitos, fica a impressão de que esta marca uma nova época. A partir das citadas conclusões e propostas surgiram em diversas partes da América Latina iniciativas pastorais com compromisso de transformação.

Medellín veio estabelecer que os cristãos precisam empenhar-se na luta contra as estruturas injustas da sociedade latino-americana, ou seja empenhar-se contra o **pecado social** e que este empenho é fundamental para toda ação pastoral.

Segundo Gustavo Gutierrez, o fato de maior importância da Conferência Episcopal foi a Igreja perceber com realismo o mundo em que se encontra e com isso tomar consciência de sua missão profética e assumir seu destino. Para ele, "o Vaticano II fala do subdesenvolvimento dos povos a partir dos países desenvolvidos e em função do que estes podem e devem fazer por aqueles; Medellín procura ver o problema partindo dos países pobres; por isso os define como povos submetidos a novo tipo de colonialismo. O Vaticano II fala de uma Igreja no mundo e descreve-a disposta a suavizar os conflitos; Medellín comprava que o mundo em que a Igreja latino-americana deve estar pre-

sente se encontra em pleno processo revolucionário. O Vaticano II dá as grandes linhas de uma renovação da Igreja; Medellín assinala a pauta para uma transformação da Igreja em função de sua presença em um continente de miséria e de injustiça"⁽²³⁾.

As propostas surgidas em Medellín trouxeram outras importantes implicações. No entender de Pucci, "à medida que setores da Igreja se voltam para uma prática pastoral junto às classes subalternas, no sentido de reconquistá-las e mantê-las vinculadas a si, e estas mesmas classes, através de seus movimentos sociais e políticos, iniciam o processo de 'ocupação da Igreja'.... elas vão exigindo que a instituição crie novas estruturas eclesiás mais adequadas a seus interesses de classe". As Comunidades Eclesiais de Base são criadas para cumprir essa finalidade⁽²⁴⁾.

A Comunidade Eclesial de Base é definida como "uma comunidade local ou ambiental, que corresponde a realidade de um grupo homogêneo e que tenha uma dimensão tal que permita o trato pessoal fraterno entre seus membros (...)" célula inicial

23) GUTIERREZ, Gustavo: Teologia da Libertação. 5ª ed., Petrópolis, Vozes, 1985, p. 114-115.

24) PUCCI, Bruno: op.cit., p. 129.

de estruturação eclesial e foco de evangelização e atualmente fator primordial de promoção humana e desenvolvimento" reque- rendo, por isso, uma formação e melhor preparação dos semina- ristas "para fundar e assistir as Comunidades de Base" (25).

Ao que parece, Medellín foi eficiente no exame críti- co da problemática social. Nos anos que se seguiram, multipli- caram-se as CEB's trazendo para dentro da Igreja o laicato e os setores populares.

O trabalho desenvolvido nas CEB's resultou numa reva- lorização de religiosidade popular que passou a ganhar espaço e caracterizar um processo de renovação litúrgica. Diferente- mente do período anterior ao Vaticano II, caracterizado pela rigidez litúrgica, a Igreja passou a assumir um posicionamento mais maleável ante formas e expressões religiosas populares.

De Medellín a Puebla: teologia da libertação?

A partir do estímulo dado pelos sacerdotes e religio- sos "o povo descobriu que o Deus da Bíblia é o Deus de libeta

25) CELAM: A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio - conclusões de Medellín. 6^a ed., Petrópolis, Vozes, 1977, p. 90.

ção" passando a "refletir sobre sua ação de libertação à luz da Palavra de Deus". Segundo Pe. Paulo Maria Tonucci "nesse esforço estava surgindo a Teologia da libertação"⁽²⁶⁾.

Essa reflexão sobre o conteúdo e aplicação da mensagem cristã no cotidiano dos setores populares passou a dar certo vigor a elaboração de projetos comunais e a organização de movimentos sociais.

A Teologia da Libertação no entender de Gustavo Gutiérrez, "procura partir do compromisso para abolir a atual situação de injustiça e construir uma sociedade nova (...) pela participação ativa e eficaz na luta empreendida contra seus opressores pelas classes sociais exploradas". Mas que será autêntica teologia da libertação quando os próprios oprimidos foram os "agenciadores" de sua própria libertação⁽²⁷⁾.

A participação consciente dos cristãos no movimento popular, a Igreja popular e a Teologia da Libertação podem ser compreendidos como momentos de uma mesma realidade. A teologia da libertação pode ser compreendida como um novo modo de fazer

26) TONUCCI, Pe. Paulo M: Teologia da Libertação, o que é? Petrópolis, Vozes, 1985.

27) GUTIERREZ, Gustavo: op.cit., p. 250.

teologia a partir da participação dos cristãos nos movimentos populares. Adota o método tradicional da Ação Católica (1935) (28): **ver, julgar e agir**. O **ver** inclui o aspecto teórico, científico a partir de pressupostos das ciências sociais. O **julgar** é o aspecto teológico específico, o juízo da Palavra de Deus. No **agir** se desce ao aspecto da práxis. Embora os temas da Teologia da Libertação sejam os de qualquer outra teologia, seu enfoque é outro. É uma reflexão da Igreja a partir da práxis histórica do homem e como a fé é vivida no compromisso libertador.

Na III Conferência Episcopal Latino-Americana realizada em Puebla, no México (1979), foi feita a renovação dos compromissos mais importantes de Medellín.

Embora reações contrárias às propostas de Medellín e à teologia da libertação já existissem, os bispos renovaram a

28) Conforme mostra Malatian, o movimento de recatolização do país proposto pela Igreja nos anos vinte e a mobilização de "uma 'intelligentsia' católica capaz de atuar como vanguarda integrante do laicato (...) adquiriu maior amplitude por volta de 1935 com a Ação Católica". Após 1945, ao ser perdido o impulso da reação católica, esse grupo chegou até o ponto de inércia para ser novamente reorganizado a partir da formulação da ideologia e da estratégia de mudança social desenvolvida por D. Helder Câmara à frente da CNBB. Ver Malatian, Teresa Maria: op.cit., p. 42-43 e 52 a 55.

"profética opção preferencial e solidária pelos pobres" ressaltando ser uma opção preferencial mas não exclusiva. A "exclusividade" retiraria da opção preferencial justamente sua força histórica.

Alguns setores da Igreja, segundo Gustavo Gutiérrez, procuraram "mitigar os efeitos de uma tomada de posição que os colheu de surpresa" empenhando-se em desvalorizar as conclusões de Medellín e o "espírito que provocou"⁽²⁹⁾.

Conforme foi observado por este autor em outro trabalho, na etapa preparatória para Puebla, em particular no Documento de Consulta, houve a tentativa de contornar o tema da pobreza e dar-lhe um enfoque espiritualista. Neste sentido, ao reassumir a ótica de Medellín, Puebla operou uma clara ruptura com a perspectiva do documento de consulta⁽³⁰⁾.

O texto de Puebla reconhece que a opção de Medellín embora clara não esteve livre de "desvios e interpretações". Setores dominantes da sociedade latino-americana hostilizaram as propostas de Medellín alegando um desvio da missão "espiritual"

29) GUTIERREZ, Gustavo: Teologia da Libertação, op.cit., p. 115.

30) Idem: A força histórica dos pobres. Petrópolis, Vozes, 1984.

que caberia à Igreja.

Neste sentido, por exemplo, pode ser entendida a expansão do movimento de Renovação Carismática Católica. A Renovação Carismática pode ser definida como um movimento de oração "em louvor ao Senhor" que parece estar trazendo para o mundo católico um conjunto de práticas e idéias próprias aos movimentos pentecostais evangélicos. Esse movimento reforça os setores católicos mais voltados para o espiritual e que, em termos de efeito prático, contrapõe-se ao setor engajado na transformação das sociedades em torno da teologia da libertação⁽³¹⁾.

Como escreve Dermi Azevedo - no artigo "Movimentos religiosos fazem cruzada conservadora para 'recuperar' a Igreja", na atualidade, "no momento em que a Igreja Católica vive uma intensa fase de restauração - caracterizada, pelo teólogo jesuíta João Batista Libânio, como a volta da grande disciplina - movimentos religiosos como a Opus Dei, a medieval Ordem de Malta, Comunhão e Libertação, Caminho Neocatecumenal, a Renovação Carismática Católica e a Obra de Schoenstatt, entre outros, assumem um papel fundamental na estratégia de 'nova evangelização'

31) OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro e outros, Renovação Carismática Católica: uma análise sociológica e interpretações teológicas. Petrópolis, Vozes, 1985.

ção' defendida pelo Papa João Paulo II. Alguns desses movimentos têm uma dimensão mais espiritualizante (caso da Renovação Carismática) e outros escondem, sob o manto da missão espiritual, uma intensa atividade política, de caráter tradicionalista (como ocorre com a Opus Dei) ou democrata-cristão (como Comunhão e libertação). Em qualquer hipótese, esses movimentos garantem ao Papa e à Instituição Eclesiástica - além de fidelidade e obediência - a prestação de importantes serviços no esforço de recristianização do mundo" (32).

É importante ressaltar que o documento de Puebla faz uma descrição da pobreza no continente latino-americano e diz que esta situação adquire feições concretas "nas quais deveríamos reconhecer os traços de Cristo sofredor". Entre estes "rostos" estão os "de indígenas e com freqüência também de afro-americanos, que vivendo marginalizados e em situações desumanas, podem ser considerados os mais pobres entre os pobres" (33).

-
- 32) Azevedo, Dermi: Movimentos religiosos fazem cruzada conservadora para 'recuperar' a Igreja. In: Folha de São Paulo, 29/05/1988.
- 33) Texto Oficial da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano: Evangelização no Presente e no Futuro da América Latina. 4^a edição, Puebla de los Angeles, México, Edições Paulinas, 1979, p. 40.
Em nota de rodapé, nesta página pode ser lido: "o problema dos escravos africanos não mereceu, infelizmente, a devida atenção evangelizadora e libertadora da Igreja".

Qualificando a situação na América Latina como "injustiça institucionalizada", uma situação de opressão e repressão, os bispos em Puebla, condenam a pobreza como antievangélica e propõem como grande desafio pastoral a evangelização dos pobres à partir de sua própria realidade cultural. Neste sentido, como escreve Laudelino José Neto, a exortação apostólica de Paulo VI - *Evangeli Nuntiandi* - que antecedeu a realização da III Conferência Episcopal Latino-Americana, foi importante na medida em que deu "continuidade à abertura da Igreja efetuada desde o Concílio Vaticano II com o conceito de Povo de Deus e agora reafirmando os laços libertadores do Evangelho com as diversas culturas". A afirmação de Paulo VI de que a Evangelização, enquanto aspecto primordial da missão da Igreja, deve ser feita a partir da cultura, "vai ser de grande significado para Puebla (...) o relacionamento que a ação missionária vai ter com as áreas culturais presentes na América latina"⁽³⁴⁾.

Neste desafio pastoral de evangelização libertadora dos pobres, caberia aos bispos auxiliá-los na luta para a criação de um mundo mais justo e fraterno, uma vez que o anseio de libertação se tornara mais exigente e urgente. Para Gustavo Gutiérrez "Medellín falava do surdo clamor pela libertação que

34) José Neto, Laudelino: op.cit., p. 84-85.

vinha de milhões de latino-americanos. Puebla afirma que, dez anos depois, a situação mudou: "o clamor pode ter parecido surdo naquela ocasião, mas agora tornou-se claro, crescente, impetuoso e, em certas ocasiões, ameaçador" (35).

Em termos documentais, Puebla, em alguns pontos parece ter avançado em relação a Medellín. Porém, sua importância residiu na garantia do espaço conquistado por setores progressistas da Igreja Latino-Americana que vinham e vêm sendo hostilizados pelos chamados "setores conservadores".

Como se sabe, as divergências de idéias e opiniões não são característica exclusiva da Igreja Latino-Americana e mesmo da Brasileira. As relações com Roma nem sempre são amistosas e as diferenças de posições podem e devem ser entendidas no contexto mais amplo da Igreja Universal.

Nos últimos anos parece estar existindo uma certa prevenção contra a proposta teológica que vem caracterizando o Terceiro Mundo - a polêmica teologia da libertação - e que parece ter desencadeado uma crise institucional de poder na Igreja.

O ápice da crise foi atingido quando alguns teólogos

35) Gutierrez, Gustavo: A força histórica dos pobres, op.cit.
p. 221.

da libertação foram punidos pelo Vaticano, algum tempo depois de ser divulgado, em agosto de 1984, pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, o documento **Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação**, onde foram apontados certos erros de interpretação. O cardeal Joseph Ratzinger, prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, responsável por este documento, chegou a declarar que a teologia da libertação não passava de importação do Terceiro Mundo de mitos e utopias elaboradas no Ocidente desenvolvido. Para ele, como o mito marxista perdeu seu fascínio entre jovens e trabalhadores, tentam exportá-lo para o Terceiro Mundo⁽³⁶⁾.

Contudo, a divulgação do documento **Instrução sobre Liberdade Cristã e Libertação** que define os limites de aplicação da teologia da libertação, divulgado em abril de 1986, em complementação ao documento anterior, pareceu demonstrar que a crise estava em vias de se acomodar. Segundo reportagem da **Folha de São Paulo** que publicou na íntegra este último documento "em nenhum momento o novo texto usa o termo 'Teologia da libertação', preferindo a expressão reflexão teológica desenvolvida a partir de uma experiência particular, permitindo uma contri-

36) Ratzinger, Joseph: A fé em crise? O Cardeal Ratzinger se interroga. São Paulo, EPU, 1985.

buição muito positiva e colocando em evidência alguns aspectos da Palavra de Deus'. Deste modo, o Vaticano legitima a pesquisa teológica feita no Terceiro Mundo". Isto sem abdicar de uma posição crítica contra desvios, abusos ou equívocos na interpretação desta maneira de fazer teologia como quando no tópico 78 desse documento lê-se que "os que descrêem do caminho das reformas em proveito do mito da revolução, não apenas alimentam a ilusão de que a abolição de uma situação iníqua basta por si mesma para criar uma sociedade mais humana, mas ainda favorecem o advento de regimes totalitários", ou no tópico 98, onde pode ser lido que "seria uma grave perversão captar as energias da religiosidade popular com o fim de desviá-las a um projeto de libertação meramente terrena, que se revelaria, muito cedo, uma ilusão e causa de novas servidões"⁽³⁷⁾.

Entre os "desvios" apontados por Roma, estão também, os "abusos" encontrados em propostas de renovação litúrgica como por exemplo a Missa dos Quilombos que foi escrita pelo bispo Dom Pedro Casaldaglia considerado por muitos um "radical de esquerda" no interior da Igreja e musicada por Milton Nascimento. A Missa dos Quilombos durante a celebração da eucaristia conta a história da escravidão negra no Brasil, falando da

37) Folha de São Paulo, 6/4/1986, p. 8,9, 13, 14, 15.

crueldade com que eram tratados os negros, da resistência dos escravos e da fuga para a formação dos quilombos onde era praticado o catolicismo, mas de uma maneira que seria peculiar aos negros: com cantos, danças ritmadas com instrumentos de percussão e oferecimento dos produtos de seu trabalho. Uma maneira peculiar de se relacionar com Deus que não justifica a escravidão, mas que quer a libertação de todas as formas de opressão que ainda hoje persistem.

A Missa dos Quilombos foi proibida pela Cúria Romana sob a alegação de que a Eucaristia é "um memorial da morte da ressurreição do Senhor e não a reivindicação de qualquer grupo humano ou racial".⁽³⁸⁾

No entanto, as diferenças de posição não parecem por em risco a unidade da Igreja. Como mencionamos anteriormente, a Igreja Católica divide-se para dentro com o intuito de preservar o seu monopólio e manter sua unidade. Isto ficou muito bem caracterizado após a realização do Concílio Vaticano II quando uma pluralidade de discursos passaram a fervilhar dentro da Igreja. Para a CNBB essa pluralidade enriquece a unidade da Igreja, na medida em que se procura os autênticos critérios pa-

38) Folha de São Paulo, 4/11/1984.

ra se discernir aquilo que é e aquilo que não é dispensável na bagagem histórica que a Igreja vem acumulando ao longo dos séculos, procurando se adequar à necessidade humana em contextos históricos diferentes. Para este organismo "unidade sem pluralidade é uniformidade". A CNBB adverte ainda que a união "provém de Cristo e não da discussão teológica nem das polêmicas ideológicas" (39).

Porém, se a nível do discurso é recusada a uniformidade e incentivada a pluralidade de opiniões, na prática, isto não parece ocorrer assim. Haja visto os embates que vêm sendo travados nos últimos tempos entre os setores conservadores e progressistas no interior da Igreja, que atingiram seu clímax com a punição por Roma de teólogos da libertação, como dissemos. A crise institucional de poder na Igreja foi produzida pelo avanço e recrudescimento da ortodoxia que se antagonizou com o movimento coordenado pelos progressistas. Nos últimos anos, desde a eleição de João Paulo II foi consolidada a hegemonia da articulação de setores intra-eclesiásticos conservadores que têm proposto a revisão de todas as reformas e aberturas no plano pastoral, litúrgico, catequético, teológico e mes

39) CNBB: Unidade e Pluralismo na Igreja. São Paulo, Paulinas, 1972.

mo na estrutura de funcionamento e exercício do poder, desenca-deados com base no Concílio Vaticano II. A revisão dos rumos da Igreja Católica tem se traduzido também na "aplicação mais rigorosa das normas canônicas sobre a censura prévia às publicações que se referem à doutrina, na busca de uma progressiva limitação dos poderes episcopais (...), na nomeação de bispos 'confiáveis', ou seja, de prelados considerados 'rigorosamente ortodoxos' e dóceis às determinações de Roma".⁽⁴⁰⁾

No Brasil, este processo se faz notar com a ofensiva de setores conservadores para reassumir o controle da Igreja no país, comandada por D. Eugênio Sales, cardeal arcebispo do Rio de Janeiro, principal interlocutor do cardeal Joseph Ratzinger, fiscal da ortodoxia e poderoso assessor de João Paulo II. Uma das estratégias para desestabilizar os setores progressistas no país foi a transferência do presidente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e ex-auxiliar da arquidiocese mineira de Mariana, uma das mais antigas na história religiosa do país, mas com pouca expressão sócio-política. Esta transferência foi feita à revelia do cardeal D. Paulo Evaristo Arns, pertencente à ala esquerda do clero brasileiro, que desejava que D. Luciano o sucedesse no arcebispado de São

41) Folha de São Paulo, 28/4/1988.

Paulo. Além disso, como se sabe, com o objetivo de esvaziar o poder de D. Paulo Evaristo Arns que dirige a maior arquidiocese do mundo, estudos estão sendo feitos em Roma para dividir a arquidiocese paulistana em quatro regiões episcopais - Osasco, Itapecerica da Serra, Santo Amaro e São Miguel Paulista - que são as principais áreas de ação pastoral do cardeal e de maior força popular. Na opinião de Frei Betto, esta proposta "poderá provocar uma situação semelhante à da Nicarágua, em época recente, em que as comunidades cristãs recusaram-se a aceitar uma linha pastoral conservadora, imposta de cima para baixo, gerando uma tensão institucional permanente dentro da Igreja" (41).

Embora reações contrárias ao projeto tenham sido provocadas para além da esfera eclesiástica, motivando a articulação de intelectuais, políticos, dirigentes sindicais e lideranças ligadas à Igreja Católica paulistana que apoiam a linha pastoral adotada por D. Paulo, há quem interprete a divisão da Arquidiocese de São Paulo como uma questão de tempo: "mesmo com a decisão adiada para o final do ano, ela acontecerá - e, dentro das tradições de prazos seculares da Igreja, alguns meses significam o dia seguinte" (42).

41) Folha de São Paulo, 28/4/1988.

42) Veja, 18/5/1988.

A repercussão negativa ao projeto de divisão, no entanto, pode levar Roma a rever suas intenções e houve iniciativas nesse sentido, uma vez que o próprio D. Paulo, em audiência com o papa, argumentou sobre as consequências danosas que poderiam ser desencadeadas. Resta-nos aguardar os resultados, contudo, é bom relembrar que historicamente a Igreja Católica soube muito bem avaliar o ônus que podem representar as iniciativas que coloquem em risco seu monopólio e sua própria identidade.

CAPÍTULO II

Os Agentes de Pastoral Negros: sua história e suas propostas

De maneira geral pode-se dizer que a preocupação da Igreja Católica no Brasil em desenvolver um trabalho pastoral junto ao segmento negro, remonta às transformações e mudanças operadas no interior da instituição a partir do Concílio Vaticano II.

Nota-se um crescimento deste interesse, particularmente depois da realização da Conferência Episcopal Latino-Americana em Medellín, que representou o avanço de setores progressistas que se voltaram para uma prática pastoral junto às classes subalternas no sentido de reconquistá-las e mantê-las vinculadas à si e da proposta teológica surgida a partir desta prática com base nos pressupostos das ciências sociais.

Não é à toa que desta ocasião datam as primeiras publicações eclesiásticas que tratam de abordar as chamadas religiões afro-brasileiras. Por exemplo, na introdução da Revista Atualização (1973), editada pelos Missionários Sacramentinos, é explicado que um estudo publicado dedicado ao tema "destina-se a abrir caminhos, a arrancar o mato de muita idéia confusa e de falsas imagens, onde se misturam indebitamente macumba, candomblé, espiritismo, umbanda, etc. Impunha-se limpar melhor a área, para depois se fazer um estudo teológico mais lúcido". O artigo mencionado, assinado pelo Frei Raimundo Cintra, apre-

senta no último parágrafo idéias bastante esclarecedoras e merece, por isso, ser aqui reproduzido:

"Ao invés da polêmica, as diretrizes do Vaticano II nos apontam para o caminho da compreensão (não da tolerância ou do irenismo). É o caminho do diálogo com as religiões não-cristãs, todas dignas de respeito, na medida em que contêm alguns valores religiosos ou sócio-culturais (cf. *Nostra Aetate*, etc.). O negro, como o branco e o indígena, é um dos três elementos de cujo caldeamento resultou a raça brasileira. Herdamos dos negros (30% da raça brasileira) a música, o ritmo, a arte culinária, o samba etc. Os cultos atuais respondem a esses apelos raciais. Nossas cerimônias frias, intelectualizadas, nada dizem à maioria do nosso povo. É urgente trabalharmos para uma adaptação de nossa liturgia, de nossos cantos, de nossa oratória, à mentalidade e às exigências das massas populares. Será a única maneira de trazer para nós alguns umbandistas e sobretudo impedir o êxodo cada vez maior de católicos para o campo afro-brasileiro, o espírita ou pentecostal".⁽¹⁾

Também fornecem indícios do crescimento do interesse em se desenvolver um trabalho junto ao segmento negro, episódios e resultados de encontros entre teólogos negros americanos com teólogos da libertação, particularmente, na Conferência de Detroit sobre a teologia nas Américas em 1975.

1) Cintra, Raimundo: Subsídios para uma Pastoral dos Cultos Afro-Brasileiros: In: Revista Atualização. Missionários Sacramentinos, nº 44, agosto de 1973.

Para alguns teólogos negros, os teólogos latinos ao realizarem sua análise social segundo o marxismo, enfatizavam a contradição de classe, mas pareciam demasiado hostis a qualquer outra contradição, isto é, raça e sexo.

Segundo Cone essa tensão entre Teologia Negra e Teologia da Libertação começou no processo de planejamento da conferência quando pareceu ser sugerido que os teólogos norte-americanos não faziam teologia do ponto de vista dos pobres. Segundo Cone, "esta suposição só seria verdadeira, se por teólogos norte-americanos se entendesse exclusivamente os teólogos brancos, o que evidentemente é o que algumas pessoas tinham em mente. Assim, os teólogos negros e outras minorias se convenceram de que o convite que lhes fora feito era mais do que segunda intenção".

Para os teólogos negros, os latino-americanos só alcançariam um entendimento global do movimento teológico se faliassem com as vítimas nos seus países e não com os opressores.

Para Cone, "as trocas de idéias neste encontro foram ainda mais violentas, tendo como centro da discussão as diferenças sobre o significado de cor e de classe social. A maioria dos teólogos negros estava convencida de que os teólogos latinos eram completamente insensíveis ao racismo, e muitos la-

tino-americanos afirmaram que nós precisávamos ser despertos para a opressão abrangente do capitalismo internacional".

Para o mesmo autor, o diálogo mais proveitoso e significativo entre os teólogos começou em Matanzas, Cuba, em 1979. Segundo ele "pela primeira vez a questão do racismo foi encarada frontalmente pelos teólogos da libertação latino-americanos". Porém, mesmo antes deste encontro, o impacto do diálogo dos teólogos negros e latinos desde o primeiro encontro em 1973, em Genebra, no Conselho Mundial de Igrejas, "refletia-se no documento emitido pela Terceira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Puebla, porque eles falavam de ter visto os 'rostos dos índios' e dos 'afro-americanos que vivem marginalizados e em condições subumanas e podem ser considerados os pobres entre os pobres'. Realizou-se uma sessão especial sobre Puebla na Conferência de Cuba que nos possibilitou tratar abertamente do racismo, do machismo e do classismo"⁽²⁾.

Esses dados vêm confirmar que a década de 70 marcou, definitivamente, um novo posicionamento da Igreja Brasileira ante os movimentos sociais à medida que, como vimos, ao privi-

2) Cone, James H.: A Teologia Negra e as teologias do terceiro mundo. In: Cone e Wilmore (orgs.): Teologia Negra. São Paulo, Paulinas, 1986, p. 342 a 355.

legiar o trabalho pastoral junto às classes subalternas, estas mesmas classes iniciam um processo de "ocupação da Igreja". Como se sabe, nesta época emergiram diversos movimentos sociais, em resposta ao clima de repressão extremada e a Igreja, bem como instituições civis atentas aos direitos humanos, posicionaram-se contrárias àquela situação. A Igreja passou a ser a catalizadora de todas as insatisfações à medida em que conseguia manter certa autonomia em relação ao Estado autoritário, assegurando o direito de manifestar-se.

A esta efervescência política, o negro, com seu passado histórico de luta contra a discriminação racial, não ficou imune e como o mais expressivo fruto dessas inquietações, em 1978, é criado o Movimento Negro Unificado - MNU⁽³⁾.

É também em 1978, da iniciativa de padres, religiosos (as), e leigos engajados, negros, que surge da criação de um grupo negro ligado à Igreja Católica, dando seqüência ao interesse que vinha sendo amadurecido no interior da própria instituição nos anos anteriores, condicionado pela mobilização crescente em torno da discussão da questão racial.

3) Sobre MNU, vide Valente, Ana Lúcia E.F.: Política e Relações Raciais - Os negros e as eleições paulistas de 1982. FFLCH/USP, 1986, p. 29-30.

Com base nos relatórios dos encontros promovidos pelo grupo, informações de seus membros e acompanhamento em determinadas ocasiões das suas atividades, podemos traçar sua história.

A História do grupo

A proposta para a formação de um grupo negro ligado à Igreja Católica, surgiu em setembro de 1978 quando a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) convocou em Brasília alguns estudiosos sobre religiosidade popular, a fim de dar subsídios aos bispos brasileiros que iam para a Conferência Episcopal Latino-Americana de Puebla, no México. A finalidade deste encontro era apresentar de maneira mais clara possível, as linhas da religiosidade popular brasileira, não exclusivamente a religiosidade "afro-brasileira".

No decorrer dessa reunião foi levantada a proposta de que se deveria desenvolver um trabalho de formação de consciência dos negros a respeito de sua realidade social, política, econômica, histórica e de sua religiosidade. Constituiu-se, então, ao final dessa reunião, um grupo-tarefa que marcou um reencontro para dezembro do mesmo ano, para melhor discutir a

proposta. Essa nova reunião foi realizada em São Paulo, no Instituto Paulo VI no dia 05 de dezembro de 1978.

Nessa reunião surgiu a idéia de se fazer um levantamento dos padres e religiosos (as) que fossem negros ou mulatos para começar a discutir, à partir da situação do negro, a visão que se tinha da realidade religiosa, quer do catolicismo, quer das religiões afro-brasileiras. A idéia foi acatada e transformou-se num dos projetos da Linha 2 - Ação e Animação Missionária - da CNBB.

Segundo Beckhäuser, são seis as linhas pastorais "que correspondem às grandes dimensões da vida da igreja: dimensão comunitária e participativa; dimensão missionária; dimensão catequética; dimensão litúrgica; dimensão ecumênica e de diálogo religioso; e dimensão profética e transformadora. (...) Em cada dimensão estão presentes as outras cinco, mas de modo diferente, sem que a primeira perca sua identidade". Porque a igreja é missionária por vocação batismal, assim "como a liturgia está presente na dimensão missionária (sendo o antes e o depois da ação cultural ritual), estão presentes também as demais dimensões da vida da Igreja. Contudo, nenhuma delas é reduzida à dimensão missionária" ⁽⁴⁾.

4) Beckhäuser, Pe. Frei Alberto: A Identidade da Liturgia na Atual Caminhada Libertadora da Igreja. In: Revista Eclesiástica Brasileira, nº 47, setembro de 1987, p. 578 a 600.

Decidido o vínculo que seria estabelecido com a Igreja, permaneceu a dúvida se o critério para a participação no encontro - serem padres e religiosos (as) negros - teria validade. Isto porque, a maioria dos padres e religiosos(as), devi do ao tipo de formação que se tem no seminário, embora pudessem ter a cor negra, tinham o modo de ver o mundo profundamente marcado pela mentalidade branco-européia. Neste sentido, a reunião poderia não alcançar o objetivo desejado, já que, se supunha, apenas tomando consciência da condição de ser negro, seria possível superar a pressão ideológica e discutir enquanto negro sua posição em relação ao catolicismo, religiões afro-brasileiras e outras.

Em dezembro de 1979, novamente o grupo-tarefa reuniu-se em São Paulo na casa das Pontifícias Obras Missionárias para planejar a execução do projeto. O encontro ficou marcado, nessa ocasião, para fevereiro de 1980 e foi decidido que a convocação não se limitaria só a padres e religiosos(as) negros, mas também a leigos, agentes de pastoral. Segundo um informante, seria uma maneira de ampliar e ao mesmo tempo restringir a convocação. A proposta de estender o convite aos agentes de pastoral era delimitada pela exigência de alguma consciência ou atitude de assumir sua condição de negro.

O primeiro encontro foi realizado de 13 a 15 de fevereiro em São Paulo, Capão Redondo, no Convento das Irmãs Missionárias. Participaram aproximadamente 25 pessoas que se propuseram a refletir sobre a realidade de "ser negro" na Igreja Católica do Brasil e qual "espaço" deveria o negro brasileiro - enquanto negro e cristão - ocupar na Igreja. A partir das discussões, constatou-se que: é 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 na Igreja quanto à seleção, oportunidades e incentivos determinavam, implicitamente, a institucionalização deste contraste.

O segundo encontro foi realizado de 06 a 07 de setembro de 1980 no Instituto Paulo VI e dele participaram 27 pessoas. A proposta foi discutir a evolução do grupo desde fevereiro e um encontro que havia sido realizado em Brasília no mês de junho, convocado pela CNBB, para avaliar o primeiro encontro e apresentar o que foi realizado de janeiro a junho de 80, perspectivas e propostas concretas.

O terceiro encontro foi realizado de 05 a 07 de setembro de 1981 em Brasília, com 60 participantes. Foram apresenta-

dos os trabalhos desenvolvidos por vários grupos que estavam sendo formados em alguns Estados; apresentada uma palestra sobre "A Igreja e o Negro" seguida de debate onde os pontos mais abordados foram: o envolvimento da Igreja com a escravidão; posicionamento da Igreja em relação aos cultos afro-brasileiros; possibilidade de a liturgia católica integrar elementos da cultura africana. Foram também apresentadas, discutidas e aprovadas propostas, entre as quais: escolha do nome "Grupo União e Consciência Negra"; pesquisa e divulgar nos "grupos de base" a história do negro brasileiro e de sua resistência à escravidão; manter o vínculo com a Linha 2 da CNBB; procurar introduzir nas celebrações religiosas valores "autenticamente" africanos de expressão religiosa (atabaques, canções de ritmo africano, danças etc.); fixação da data e local do próximo encontro para 05 a 07 de setembro de 1982 na Baixada Fluminense.

Essas propostas já haviam sido levantadas numa reunião intermediária do grupo-tarefa nos dias 17 e 18 de abril de 1981. Nesta ocasião ficou explícita a atitude contrária de que o grupo fosse assumido como "Pastoral do Negro". Duas razões eram apontadas para a não aceitação dessa denominação: 1. existia sempre uma certa desconfiança se a palavra pastoral poderia ser entendida como uma espécie de cooptação; 2. isto poderia limitar o grupo aos católicos e nesta época era grande

a participação de não-católicos.

Houve, então, discussões e pontos de atrito que culmaram com a proposta de um outro tipo de trabalho com características marcadamente cristãs. Foram formados, então, os **Agentes de Pastoral negros**.

O Grupo Agentes de Pastoral Negros surgiu, portanto de uma dissidência do Grupo "União e Consciência Negra". Segundo Pe. Mauro, um de seus organizadores, "surge como resultado da evolução de um grupo que não querendo restringir as suas atividades", abriu espaços para outros que pretendiam desenvolver um trabalho tipicamente pastoral mais ligado à Igreja Católica.

Os objetivos dos Grupo União e Consciência Negra e Agentes de Pastoral Negros são praticamente os mesmos, uma vez que são produtos de uma mesma situação. De maneira sucinta os objetivos seriam: unir a população negra dispersa; recuperar as raízes e memória histórica; conscientizar o negro e lutar por um espaço de dignidade para o negro no contexto nacional. Ao grupo Agentes de Pastoral Negros foi acrescido o objetivo de firmar a posição do negro dentro das comunidades cristãs, ou seja, "lutar por um espaço do negro dentro do cristianismo e pelo direito de se expressar de acordo com aquilo que lhe é próprio, a sua fé, a sua adesão à mensagem de Jesus Cristo".

O primeiro encontro de Agentes de Pastoral Negros foi realizado em São Paulo no Convento das Carmelitas, nos dias 14 e 15 de março de 1983. Contou com a presença de 70 pessoas entre sacerdotes, religiosos(as), pastores evangélicos, diáconos e seminaristas, um bispo e leigos engajados, provenientes da capital, interior e Estados vizinhos. O tema do encontro foi "A realidade vivida pelos negros e sua participação nas Igrejas do Brasil".

Neste encontro foram feitas duas explanações: "O negro nas Igrejas do Brasil" e "Igreja - Poder e Negritude". Na primeira explanação foram ressaltados aspectos históricos da relação Igreja-Negro na realidade brasileira. Na segunda foi discutido que a Igreja deveria ser solidária ao negro para que este possa se libertar do **Não ter** (marginalização econômica), do **Não poder** (marginalização nas decisões políticas), do **Não saber** (marginalização do ensino e cultura) e do **Não ser** (não ter história). Além disso foram apresentados os objetivos de alguns grupos que vinham assumindo a luta do negro.

As propostas apresentadas no final do encontro foram as seguintes: privilegiar o trabalho de base como forma de ação conscientizadora e libertadora; denunciar a discriminação e assumir a negritude; reunir pessoas e passar adiante as ex-

periências adquiridas visando a conscientização; estudar e conhecer as origens negras; elaborar subsídios sobre a realidade do negro.

O segundo encontro foi realizado nos dias 06 e 07 de setembro de 1983 nas dependências da Igreja Imaculada Conceição (Capuchinhos) em São Paulo, onde reuniram-se, aproximadamente, 100 pessoas.

Este segundo encontro "foi orientado no sentido de com o Agente de Pastoral deve trabalhar para assumir com seus irmãos negros a sua libertação". Foi feita também uma exposição sobre "A noção de salvação no Candomblé" e percebeu-se o desconhecimento quase completo dos cultos afro.

Além da reafirmação das propostas surgidas no encontro anterior, surgiram as seguintes; criar com os jovens grupos de danças, ritmos afros e expressão corporal; aproximação com os cultos afro para superar a discriminação religiosa; promover missas e celebrações com rituais litúrgicos afro-brasileiros e outras.

O terceiro encontro foi realizado em São Paulo nos dias 30 de abril e 01 de maio de 1984 na sede da Igreja Imaculada Conceição. Participaram aproximadamente 150 pessoas. Neste encontro foram apresentados e debatidos vários temas: "O negro

e o sistema educacional brasileiro"; "Criança negra na catequese renovada"; "Religiosidade popular" (testemunho sobre um trabalho com comunidades ao norte de Minas Gerais e na Bahia); "Mulher negra"; "Família negra e sua importância na educação das crianças".

Neste encontro, ao que parece, pela primeira vez, a celebração (Liturgia Eucarística) foi feita "ao som dos tambores e outros instrumentos de percussão animando a reflexão à partir de textos extraídos da Missa dos Quilombos, e da Sagrada Escritura, intercalados por cantos apropriados para este evento onde todos, cantando e dançando, celebram a alegria de participar deste encontro e a esperança de libertação que anima a todos os presentes, unidos em direção ao '...Quilombo-Pascoa que nos libertará', na expressão de D. Hélder"⁽⁵⁾.

O quarto encontro de Agentes de Pastoral Negros foi realizado em São Paulo de 07 a 09 de setembro de 1984 no salão paroquial da Igreja Imaculada Conceição.

Além de um breve histórico da "caminhada" do grupo e dos objetivos dos encontros realizados para os participantes

5) Relatório do Terceiro Encontro do Grupo União e Consciência Negra, 1984.

vindos pela primeira vez e a troca de experiências para outros que já participaram de outros encontros, foram apresentados três painéis, seguidos de debates: "A crise econômica do Brasil e o Negro", "Realidade do menor negro" e "Situação da mulher nos meios populares".

A Liturgia Eucarística foi celebrada num amplo salão "onde os sinais da cultura negra foram experienciados com grande emoção e entusiasmo pelos presentes". Padres e religiosos (as) ficaram chocadas com essa celebração.

As propostas foram as seguintes: aprofundar os temas tratados com debatedores mais seguros nos assuntos; aprofundar o estudo sobre as religiões africanas (demonstrações ao vivo); discutir a cultura afro-brasileira, o negro na sociedade atual, a violência policial e o racismo.

A partir de 1985 os encontros dos Agentes de Pastoral Negros passaram a ser realizados na Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção do Ipiranga. Na época, o diretor dessa Faculdade era Pe. Antonio Aparecido da Silva, negro, um dos organizadores do grupo. Neste ano também passaram a ser realizados cursos com o objetivo de analisar em profundidade aspectos da questão racial. Os encontros que são semestrais, diferenciam-se dos cursos que normalmente são anuais. Além disso, os encon-

tros são abertos a todos os interessados e são realizados em dois dias. Os cursos têm suas vagas limitadas, abertos apenas às pessoas que já participaram de algum encontro e desenvolvem-se em quatro dias.

A partir do terceiro encontro passou a ser comum a celebração da liturgia (missa) ao final dos eventos organizados pelos Agentes de Pastoral Negros onde procuram valorizar elementos culturais negros.

O curso sobre a "Realidade do Negro Brasileiro" foi iniciado em março de 1985 e teve por objetivo uma discussão aprofundada da questão racial, pois, segundo Pe. Antonio, "é importante uma formação sistemática dos agentes que estão em contato com as comunidades negras, uma vez que a luta do negro é dura e por isso exige um aprofundamento na análise da realidade do negro". Esse aprofundamento, portanto, visaria um trabalho consciente de conhecimento de pesquisas, estudos, troca de informações e fontes, bem como facilitaria o contato com as comunidades negras, "sem esquecer do contato com as raízes em África".

O curso foi programado para ser enfocado sob quatro pontos de vista: sociológico, antropológico, histórico e teológico. Para isso foram contactados diversos estudiosos da questão negra.

Mal havia sido iniciado, com a suspensão do teólogo franciscano Leonardo Boff, no dia 09 de maio de 1985, um dos articuladores da Teologia da Libertação no Brasil, o curso se desorganizou por inteiro.

A punição de Leonardo Boff e outros teólogos da libertação pelo Vaticano, como vimos, parece ter instaurado uma "crise institucional de poder" na Igreja. Segundo Pe. Mauro, organizador do Grupo, na medida em que a teologia da libertação propõe a valorização cada vez maior do pobre, do oprimido, e a formação de "um modo de ser Igreja caracterizado pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEB's)", essa Igreja acaba por diferenciar-se em termos de exercício do poder do tipo tradicional de Igreja conhecido. Porém, do ponto de vista histórico, contradições e divisões dentro da Igreja são freqüentes, sem contudo terem representado perigo de fracionamento da instituição.

Aparentemente, a Igreja não condena a teologia da libertação. Ela distingue vários tipos de se fazer teologia da libertação, porém, no entender de Pe. Mauro, há uma certa prevenção contra esse tipo de fazer teologia característico do Terceiro Mundo, em especial da América Latina.

Na medida em que a teologia da libertação recebeu um duro golpe com a punição de seus representantes, consequente-

mente, tudo o que estava relacionado com ela também.

Nos dias 04 e 05 de maio (1985) foi realizado o V Encontro de Agentes de Pastoral Negros cujo objetivo foi discutir a "Constituinte e Negritude". Participaram, aproximadamente, 250 pessoas, entre as quais, muitas participavam do grupo pela primeira vez. Foram convidadas por seminaristas e leigos agentes de pastoral, que tinham por intuito sensibilizar essas pessoas para depois levar um trabalho específico nas suas respectivas regiões.

Além das duas palestras que trataram de colocar o tema da Constituinte de maneira bastante acessível, houve uma palestra sobre a África do Sul, feita por um frei e uma colaboradora que estiveram naquele país.

As dúvidas surgidas após as palestras sobre a questão da Constituinte, demonstraram a falta de conhecimento das pessoas sobre o assunto, o que resultou na sugestão principal de elaborar uma cartilha em linguagem simples, sobre o que é Constituinte, Constituição e o papel do negro nesse processo.

Durante a realização desse encontro foi anunciada a realização de um curso no mês de julho, cujo tema seria "Culto e Fé" que contaria com a participação do Frei Leonardo Boff. Como foi dito, dias depois, Leonardo Boff foi punido pelo Vaticano

no, o que impediua sua presença no curso realizado em 29 de junho a 03 de julho (1985).

O curso para os agentes de Pastoral Negros sob o tema "Culto e Fé" - A Comunidade negra celebra a fé" teve por objetivo discutir "valores culturais da raça negra" e manter "diálogo aberto e despreconceituoso com os cultos afro-brasileiros (Candomblé e Umbanda)".

As palestras previstas eram as seguintes: "As funções das religiões numa sociedade racista e classista"; "Religiões Afro-Brasileiras"; "O candomblé e a Ação comunitária", "Liturgia e negritude" e "Pluralismo cultural e identidade religiosa". No entanto, o interesse dos participantes se centrou no Candomblé, aproveitando a presença entre os palestristas de um babalorixá de Florianópolis e de uma estudiosa do assunto, além de filha de santo, de Salvador. Outro ponto de interesse dos participantes foi a presença de uma religiosa negra do Zaire que deu um depoimento sobre o modo de vida dos negros em seu país.

Durante o curso foram discutidos pelos representantes de grupos do Rio de Janeiro, Porto Alegre e São Paulo (interior e Grande São Paulo) alguns critérios para os Agentes de Pastoral Negros. Segundo eles, não havia "preocupação em ter

algo rígido já que o trabalho, nesse período de existência do grupo, foi oral". Os critérios são:

1. Os Agentes de Pastoral Negros são pessoas engajadas que exercem atividades voltadas para a comunidade negra.

2. A partir da própria identidade de fé, o agente de pastoral negro se une a todas as instituições e movimentos negros que lutam pela mesma causa.

3. O trabalho dos Agentes de Pastoral Negros oferecerá acolhida a todos aqueles que se identificarem com a luta contra toda forma de racismo, superando as diferenças de cor e religião.

4. Os Agentes de Pastoral Negros, não individualmente, mas enquanto tais, não estarão vinculados a nenhuma política partidária.

5. Os Agentes de Pastoral Negros se empenharão em colaborar para a unidade da comunidade negra sem nenhuma preocupação de fazer adeptos religiosos.

Nos dias 15 e 16 de setembro de 1985 foi realizado o VI Encontro de Agentes de Pastoral Negros. Participaram aproximadamente 300 pessoas. A proposta para a realização deste encontro foi a divisão dos participantes em três grupos, cada qual discutindo temas diferentes. O primeiro grupo discutiu o

tema "a realidade do negro no Brasil" e "liturgia e negritude". Esse tema foi indicado para aqueles que participavam do encontro pela primeira vez e que desejavam iniciar um trabalho com o negro. O segundo grupo discutiu os temas "negritude e Constituinte", aprofundando as discussões do V Encontro, e "liturgia e negritude", aprofundando o tema do curso de julho. O terceiro grupo discutiu o tema "negritude e Reforma agrária". Os temas do segundo e terceiro grupo destinaram-se àqueles que acompanham o trabalho do grupo a mais tempo, inclusive participando de encontros anteriores.

Antes da realização do VII Encontro o grupo já contava com um organismo centralizador de suas atividades e que foi chamado "Quilombo Central".

O VII Encontro aconteceu nos dias 19 e 20 de abril de 1986. O tema do encontro foi: A Terra e o Negro. Segundo estimativas do grupo, participaram, aproximadamente 400 pessoas.

D. Aparecido, bispo de Registro, São Paulo, fez uma explanação à respeito da problemática da terra no Brasil, no contexto rural e urbano. Ressaltou a importância de que seja feita uma Reforma Agrária real. Para isto não se deve esperar por leis e decretos, mas somente a solidariedade entre os interessados pode atingir esse objetivo. Nesse sentido, recupe-

rar formas de solidariedade dos negros e pobres, é importante nesta luta. Além disso, D. Aparecido lembrou ser importante aproveitar o pequeno espaço de expressão e participar das discussões em torno da Reforma Agrária, procurando pressionar a Constituinte. Dando continuidade a esta exposição, alguns testemunhos de pessoas que estão ligadas ao movimento dos sem ter-
ra, ao problema da terra no campo e nos centros urbanos (fave-
las) foram apresentados.

Ao final do primeiro dia de encontro, o presidente do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra grupo ligado ao Governo do Estado de São Paulo, fez uma apre-
sentação do trabalho desenvolvido, finalizando com um pedido de contribuição dos Agentes de Pastoral Negros que, segundo e-
le, sempre terá um espaço à sua disposição no Conselho.

No segundo dia do encontro foi apresentado um traba-
lho sobre "Os mártires da Caminhada", realizado por um grupo de seminaristas. Em seguida, divididos em grupos, os partici-
pantes discutiram e apresentaram outros Mártires negros. Além disso, foi apresentado um filme que tenta recuperar a história do negro desde a sua vinda da África até hoje.

O III curso promovido pelos Agentes de Pastoral Ne-
gros foi realizado de 28 a 30 de junho de 1986. O tema escolhi

do foi: "Negritude e fé". Em certo sentido, as discussões neste curso deram continuidade às discussões iniciadas no curso anterior, realizado em junho-julho de 1985. No entanto, dentro de um novo enfoque, o objetivo era perceber em que medida a religião, enquanto instrumento de fé, deve e pode ajudar no trabalho da Comunidade Negra.

Joel Rufino dos Santos, historiador e militante negro, apresentou a palestra: "O negro na atual conjuntura sócio-política e econômica". Sua exposição partiu de uma visão histórica da situação do negro sob uma ótica diferente da história oficial. A partir de um apanhado histórico geral o palestrista chegou à época atual, apresentando as dificuldades dos negros, agora mais conscientes, no combate ao racismo.

Helena Theodoro, educadora e militante negra e Pe. Heitor Frissote apresentaram cada qual uma visão sobre "Negritude e fé a partir do candomblé". Helena Theodoro interpretou o candomblé como caminho possível de recuperação da identidade étnica do negro e, por isso, uma força capaz de acabar com a pressão racial de nossa sociedade. Pe. Heitor deu um depoimento sobre o trabalho de aproximação e aprendizagem com o candomblé, mostrando que nele há uma força étnica para a transformação da sociedade. Para ele, não existe diálogo entre Igreja Ca-

tólica e Candomblé na medida em que existe uma relação de domínio. O diálogo só se tornará possível, quando, respeitadas as diferenças, ele seja realizado no mesmo pé de igualdade.

O pastor Santana apresentou sua visão de negritude e fé à partir da Igreja Metodista que se limitou à própria vivência. Pe. Edir, organizador dos Agentes de Pastoral Negros, ao falar da negritude e fé a partir da Igreja Católica, ressaltou que é uma questão de fé e assimilação do que "Ela tem de bom", que permite a realização de um trabalho libertador dos negros dentro da Igreja que legitimou a escravidão. Para a realização desse trabalho libertador é preciso repensar alguns aspectos como: a teologia epistemológica, utilizando a experiência e o questionamento dos cultos afro; a questão étnica moral, na medida em que os negros expressam a fé com o corpo, a sexualidade etc; a questão ecumênica, discutindo com aqueles que estão nos cultos afro; a leitura da Bíblia e indagar sobre ela com "olhos de negro"; a liturgia com a celebração da cultura e mártires negros e finalmente repensar o trabalho dos Agentes de Pastoral Negros, procurando observar se os espaços, conquistados ou que procuram conquistar, estão sendo aproveitados para anunciar Jesus Libertador.

Ainda, nesse curso, foi feita uma exposição sobre Metodologia do trabalho popular, mas que não foi bem desenvolvi-

do, segundo os participantes, de maneira a auxiliar o trabalho do agente de pastoral negro, uma vez que a expositora "tinha pouca experiência prática neste tipo de trabalho".

Já neste III curso foram iniciadas as discussões em torno da Campanha da Fraternidade de 1988, discussões estas que se estenderam ao VIII Encontro Nacional realizado em outubro de 1986 e ao IV Curso de Aprofundamento, um grande Encontro Nacional, realizado de 02 a 05 de julho de 1987, em São Paulo, o único naquele ano.

Tudo indica que foi através da mobilização do grupo Agentes de Pastoral negros que, em 1986, se conseguiu negociar com a CNBB a escolha do tema da CF/88: "A Fraternidade e o Negro". A partir do momento em que o grupo teve a certeza de que a questão negra seria o tema da Campanha da Fraternidade, todas as suas atividades passaram a ser direcionadas neste sentido, com o intuito de utilizar, da melhor maneira, o espaço aberto de discussão no interior da Igreja e na sociedade, já que aquele ano tinha um especial significado histórico para os negros.

Os dados referentes à Campanha da Fraternidade de 1988 serão discutidos adiante em capítulo à parte. No momento nos interessa ressaltar a partir da história do grupo, seus objetivos, propostas e dificuldades no tratamento da questão racial.

"A caminhada": em busca de um espaço de atuação

Conforme vimos, os objetivos do grupo Agentes de Pastoral Negros são: 1. unir a população negra dispersa; 2. recuperar as raízes e memória histórica do negro; 3. conscientizar o negro da realidade social que o discrimina; 4. lutar por um espaço de dignidade para o negro no contexto nacional; 5. lutar por um espaço para o negro dentro do cristianismo e pelo direito de se expressar de acordo com aquilo que lhe é próprio. Outros objetivos vão ser também explicitados nos critérios para os Agentes de Pastoral Negros: 1. os agentes de pastoral negros são pessoas engajadas que exercem atividades voltadas para a comunidade negra; 2. a partir da própria identidade de fé, o agente de pastoral negro se une a todas as instituições e movimentos negros que lutam pela mesma causa; 3. o trabalho dos agentes de pastoral negros oferecerá acolhida a todos aqueles que se identifiquem com a luta contra toda forma de racismo, superando as diferenças de cor e religião; 4. os agentes de pastoral, não individualmente mas enquanto tais, não estarão vinculados a nenhuma política partidária; 5. os agentes de pastoral negros se empenharão em colaborar para a unidade da comunidade sem nenhuma preocupação de fazer adeptos religiosos.

Para a consecução de seus objetivos, o grupo vai se

utilizar de um conjunto de práticas educacionais desenvolvidas pela Igreja Católica no Brasil nos últimos anos. Para Pucci, já mencionado, a mais rica experiência de um processo educacional popular acontecido na história brasileira surgiu com a criação e desenvolvimento das CEB's⁽⁶⁾.

Segundo Camargo, Souza e Pierucci, é difícil caracterizar com precisão no que consiste a Comunidade Eclesial de Base. Isto porque "trata-se de um processo social em desenvolvimento à procura de sua própria forma de expressão religiosa do que da implantação de um modelo preestabelecido". No entanto, normalmente começa a ser organizada pelo estímulo de agentes de pastoral e tem por preocupação acompanhar orações com a leitura da Bíblia, especialmente do Novo Testamento, procurando refletir sobre o conteúdo e a aplicação da mensagem cristã no seu cotidiano. A partir da associação das condições de vida com a Palavra de Deus são, por vezes, elaborados pequenos projetos comunais⁽⁷⁾.

Embora nem todas as CEB's sejam iguais quanto aos

6) Pucci, Bruno: A nova práxis educacional da Igreja (1968-1979). São Paulo, Paulinas, 1984, p. 129.

7) Camargo, Souza e Pierucci: Comunidades Eclesiais de Base. In: São Paulo: O Povo em Movimento, petrópolis, Vozes/Cebrap, 1983.

seus objetivos ou tendências, que vão se tornando claras apenas durante o processo de desenvolvimento, alguns pontos parecem ser comuns à todas. Carmem Cinira de Andrade Macedo em sua tese de doutoramento sobre a questão da estruturação simbólica da realidade social nas classes populares, que teve como objeto particular de estudo a população de um bairro da periferia de São Paulo e o movimento de CEB nele organizado, aponta algumas características que discute ao longo do trabalho:

1. A CEB representa parte significativa de um processo eclesial de constituição de novos sujeitos religiosos e sociais. Aparece como um movimento religioso de base popular que visa uma reordenação da própria existência e uma integração da informação, voltada para a elaboração de uma interpretação coerente da existência à luz da religião.

2. A CEB se constitui e se define como uma minoria consciente que se percebe como pobre e propõe uma análise da realidade a partir dessa situação.

3. A vinculação à CEB leva a transformação da visão de religião e do significado de Deus, à medida que a ênfase é na ajuda mútua, rompendo-se a particularização da fala direta dos homens com o sagrado.

4. O principal objetivo das CEB's é serem aglutinadoras das massas populares, para a realização de um projeto de criação de uma comunidade cristã. São uma proposta que resulta da proposição de que a Igreja tem uma importante função educativa na constituição do povo como nação.

5. As CEB's e as pastorais populares constituem um meio fundamental para a animação do movimento popular, inclusive sua criação. Por isso é destacado nas CEB's a importância da base e da movimentação popular.

6. As CEB's são consideradas uma nova forma de ser Igreja, onde a prática religiosa está ao mesmo tempo impregnada na e da vida do povo. A revalorização do saber popular contribui para uma nova imagem de si mesmos.

7. A CEB é concebida como um lugar de socialização de experiências, de treinamento do povo e qualificação de pessoal para a luta política.

8. Através das CEB's é criado um sentimento de "ser de dentro", com o qual vai se tornando viável enfrentar os "de fora" e alterando a dicotomia "os de cima X os de baixo".

9. A CEB aparece como um lugar de busca de prestígio e, contraditoriamente, como um lugar de luta por melhores condições de vida para todos.

10. A CEB é como uma entidade, como coisa concreta a que as pessoas se referem como se tivessem uma existência própria⁽⁸⁾.

Como foi dito, o espaço privilegiado para o trabalho dos Agentes de Pastoral Negros é a CEB. Porém, esse trabalho, a "caminhada do grupo", enfrenta pelo menos duas ordens de dificuldades. Em primeiro lugar, o problema específico, como é a questão negra, nem sempre é respaldado nas paródias, mesmo pelos padres considerados mais "progressistas". Quando o apoio do padre existe, nem sempre pode ser declarado publicamente, pois corre-se o risco de sua posição ser considerada "racista" ou "particularista", pelos fiéis não engajados na questão. Em segundo lugar, existe a dificuldade de convencer os negros a participarem das reuniões do grupo. Segundo alguns agentes de pastoral, esse trabalho de conscientização embora seja desenvolvido nas periferias da cidade de São Paulo e bairros carentes, onde, supõe-se, a maioria seja negra, não tem conseguido sensibilizar à quem é dirigido. Interessante é que em torno de reivindicações comuns como água, esgotos, creches, esses negros se mobilizam. O "assumir-se negro" é muito mais difícil

8) Macedo, Carmem Cinira de Andrade: Nossa comunidade - o estudo de uma CEB na periferia de São Paulo. Tese de doutoramento. Departamento de Ciências Sociais, FFLCH/USP, 1985.

para aqueles que têm incorporado uma identidade étnica negativa atribuída pelo branco.

A resistência de alguns padres a um trabalho específico junto ao negro, surge à medida em que sobre eles recaem a tarefa de compatibilizar a estrutura hierárquica da Igreja com a proposta de organização democrática como as CEB's. Como foi dito, não é consensual a aceitação de um grupo como os Agentes de Pastoral Negros pelos agentes eclesiás nem é aceita, com facilidade, a discussão sobre a questão racial no interior da CEB, pelos interessados nela. Em um trecho que reproduzo abaixo, Macedo procura explicar o papel do padre nas CEB's:

"A medida que a CEB se constrói, uma divisão básica se torna evidente: A CEB e a Igreja são coisas distintas e, entre elas, a figura do padre é de fundamental importância. Se há um novo catolicismo em processo de formação e expansão, o catolicismo que vem da "base", ele se faz por sobre e às custas de um velho catolicismo. Isso em se tratando do conjunto de conceções, crenças e valores, da visão do mundo, enfim, que é plasmada no contexto religioso. Há, além disso, a questão da organização institucional da Igreja. Esta é eminentemente hierárquica e o nó surge quando se trata exatamente de procurar compatibilizar essa estrutura com a proposta de organização democrática e de uma igreja que surge das bases. Esse nó acaba concentrado na figura do padre. Este deve promover, estimular e até ensinar a participação popular e leiga, mas é também o representante da estrutura eclesiástica e a ela subordinado. O povo, também aprendeu a ver e respeiar

tar o padre como símbolo do poder temporal e sacral da Igreja, e não vai automaticamente abrir mão disso. Sob pena de perder seus referenciais tradicionais e a própria confiança na Igreja e no catolicismo. Surge aí a noção de caminhada, insistente e reiterada"(9)

A expressão "caminhada" é constantemente utilizada pelos integrantes do grupo Agentes de Pastoral Negros. Como se deduz do que já foi escrito, caminhada é a própria história do grupo cheia de dificuldades de problemas que devem ser superados, de estratégias que devem ser desenvolvidas, procurando unir e conscientizar os negros da realidade que os discrimina. Porém, como nem sempre o trabalho desenvolvido na CEB pode ser específico ou imediatamente vinculado à questão negra, o "método" de arregimentação, nas palavras dos próprios agentes, é lento, vagaroso, paciente. Procuram inserir a discussão no contexto de outras discussões mais amplas ou conversar individualmente com as pessoas e convencê-las da importância do grupo. São as chamadas conversas de "pé de ouvido" ou "de boca em boca". É comum, depois disso, convidar as pessoas interessadas a participar dos encontros do grupo.

Nos encontros, mais importante do que as palestras, as discussões que são realizadas, o contato com as propostas

9) Macedo, Carmen Cinira de Andrade: op.cit., p. 144-145.

do grupo, é o conhecimento de outras pessoas interessadas nos mesmos assuntos e que enfrentam os mesmos problemas. Como lembra Macedo, "para que a 'comunidade' surja, é preciso que haja, antes de mais nada, o encontro, constituindo-se o circuito das relações inter-pessoais. Isso ocorre na medida em que a justificativa para o estar junto decorre do conhecimento da necessidade de que o grupo tenha 'coisas para fazer juntos'"⁽¹⁰⁾

Os encontros do grupo são comoventes. A maioria dos participantes é negra, como é de se esperar. E todos têm histórias e experiências comuns de discriminação para contar. É com alívio que as pessoas percebem que o "sentir-se marginalizado" não é um problema pessoal e particular, mas é o problema de um grupo. Esse grupo constituído por negros começa a entender que é da "condição de negros" que devem partir para a proposição de soluções de seus problemas. Para isso é importante que esta condição seja valorizada e que passem a "querer ser negros".

Esse processo, naturalmente, é lento. Medir sua eficácia, por isso, não é possível. Contudo, realizados oito encontros de Agentes de Pastoral Negros, podemos observar que o número de participantes vem aumentando progressivamente.

10) Macedo, Carmem Cinira de Andrade: op.cit., p. 472.

Nos encontros, além da tentativa de discutir temas atuais como a Reforma Agrária e a Constituinte, procurando não desvincular a questão negra de outras questões importantes e de alcance nacional, há a tentativa de homogeneizar, socializar o conhecimento ou estudo mais sistemático da questão racial propostos nos cursos. Os cursos têm por objetivo aprofundar a análise da questão negra com o intuito de "formar organizadores"⁽¹¹⁾ que estão ou estarão em contato com as comunidades negras.

Nos cursos, percebe-se a preocupação de responder em que medida a religião, enquanto instrumento de fé, pode auxiliar a luta da comunidade negra. Em certo sentido, essa preocupação denuncia a postura crítica que os Agentes de Pastoral Negros querem ter do próprio trabalho desenvolvido. Mas certamente, por ser o grupo originariamente constituído por padres, religiosos(as), seminaristas e estudantes de teologia deve ter inúmeras razões para acreditar que o espaço religioso é privilegiado para o trabalho de conscientização dos negros.

Através dos encontros, cursos e do trabalho realizado

11) Cardoso, Ruth C.L.: Movimentos Sociais Urbanos:balanço crítico. In: Sorj e Almeida (orgs.): Sociedade e Política no Brasil Pós-64, São Paulo, Brasiliense, 1983, p. 231.

junto às CEB's há a preocupação dos agentes trazerem a motivação dos organizadores às bases. Porém, como lembra Singer, nem sempre a transmissão ideológica atinge todos os elementos, sen do que a maioria tende a ficar motivada apenas por suas necessidades imediatas⁽¹²⁾. Mas é preciso ressaltar que as CEB's são exemplo de um processo educacional dos setores populares bastante expressivo, capaz de animar e mesmo criar movimentos sociais. Assim, é possível que a dificuldade de transmissão ideológica seja relativizada por um esforço educacional que tem se mostrado eficaz.

A demonstrada capacidade de arregimentação de negros através de encontros, cursos e do trabalho desenvolvido nas CEB's, bem como a estrutura material da Igreja, que pode ser mobilizada em favor do grupo, têm dado a ele melhores condições de organização e desenvolvimento do que qualquer grupo negro existente. Exemplo disso é que os Agentes de Pastoral Negros, com apenas alguns anos de existência, já contam com um organismo centralizador - Quilombo Central - registrado e com sede própria na região central da cidade de São Paulo e rami-

12) Singer, Paul: Movimentos Sociais em São Paulo: traços comuns e perspectivas. In: São Paulo: O Povo em Movimento. Op.cit., pp. 224 a 228.

ficações nas capitais de quase todos os Estados do país como dissemos. Outro exemplo, são as publicações das editoras católicas que buscam discutir a questão racial de maneira simples, contribuindo para o trabalho "de base" desenvolvido pelo grupo (13).

Apesar de seu trabalho ser desenvolvido a partir do espaço eclesial, os agentes de pastoral negros costumam enfatizar que sua proposta não é proselitista, ou seja, não pretendem atrair os negros para a Igreja Católica, mas somar com outros negros, respeitando sua profissão de fé. No entanto, conforme analisa Macedo, esse discurso não deixa de ser contraditório "uma vez que, com maior ou menor ênfase, todos acabam afirmado a superioridade da sua religião face às demais. Passa-se, portanto, da afirmação de que a sua opção religião é a melhor para si para a afirmação de que é a melhor em si"⁽¹⁴⁾. Colaborando para dar veracidade a esta constatação, conforme é admitido pelo grupo, há uma dificuldade de entrosamento e preconceitos na interpretação de "outras maneiras de se relacionar com Deus".

13) Vide por exemplo o livro publicado pelas Edições Loyola, organizado pelos Agentes de Pastoral Negros: Santos, Pe. Anizio F. dos (org.): Eu negro. São Paulo. E. Loyola, 1986; e as publicações das Edições Paulinas, série "Caminhos da Escravidão", série "Caminhos da Libertação" e o livreto "Negro Tem Valor".

14) Macedo, Carmem C. de A.: op.cit., p. 210.

Essa dificuldade não pode ser confundida com falta de interesse em se conhecer outras formas de relacionamento com o sagrado. O grupo tem procurado desenvolver prática e teoricamente uma atitude ecumênica em relação às Igrejas Protestantes e aos cultos afro-brasileiros, que pode ser considerada inédita na história da Igreja no Brasil. Isto no que diz respeito, especialmente, aos cultos afro-brasileiros, uma vez que as relações entre as Igrejas Cristãs estão previstas documentalmente desde o Vaticano II e mesmo inserida nos objetivos do grupo: "lutar por um espaço para o negro dentro do cristianismo e pelo direito de se expressar de acordo com aquilo que lhe é próprio". Essa tentativa de expressar-se com propriedade vai fazer com que o grupo procure criar uma liturgia própria para o negro.

Para Pe. Antonio Aparecido da Silva, "a liturgia é aquela forma que cada povo com seus costumes e culturas engendram para dizer o seu muito obrigado a Deus". A cultura e a liturgia depois do Concílio Vaticano II, Medellín e Puebla, "passam a ser concebidas como ação transformadora a partir do povo e sua maneira própria de exprimir a fé". Neste sentido, ao ser criado os "agentes de Pastoral Negros", procurou-se juntamente com a constituição da negritude, recuperar "as origens culturais na liturgia" (...) "uma nova maneira de viver e celebrar

a fé cristã enquanto negro, assumindo a negritude nas celebrações e na luta que alimenta a resistência cotidiana"⁽¹⁵⁾

Partindo da idéia de que a cultura representa uma base importante união, elemento indispensável na construção da identidade e na elaboração de um discurso mobilizador para os negros, o grupo vai buscar na "cultura negra" elementos para a criação de uma "liturgia negra".

Conforme analisa Borges Pereira, o discurso dos negros sobre sua cultura demonstram ambivalências e variedade de interpretações. Segundo o autor, analisando esse discurso, três conceitos se mostram como alternativas viáveis para a recuperação da identidade grupal. Em primeiro lugar está a cultura do negro a ele identificada historicamente, que é, ao mesmo tempo, estigmatizada e valorizada. Caberia, neste caso, ao negro revalorizá-la para que deixe de ser "coisa de negro" e travar uma luta "principalmente com os mecanismos de massa para que o negro deixe de ser conceituado através dessa mesma cultura e possa assumir papel de ser social sério e digno de confiança". Em segundo lugar, a proposta de que o negro deve voltar às suas o

15) Silva, Pe. Antonio A. da: Negritude e Liturgia. In:Revista de Liturgia - A vida em Cristo e na Igreja. São Paulo, Paulinas, nov/dez., 1984, p.2.

rigens africanas; esta, se por um lado ganha respeitabilidade cultural das nações africanas, que estão se projetando no cenário internacional, por outro lado reforça o caráter de povo exótico. Em terceiro lugar, a cultura negra tomada como cultura brasileira, na medida em que o elemento negro nela tem presença marcante⁽¹⁶⁾.

Embora existam essas ambigüidades, há tentativas de manipular tudo aquilo que se acredita ser cultura negra em algo favorável ao grupo. Tal manipulação, a princípio, pode ser entendida como resposta ou proposta alternativa de análise, que tem sua contrapartida no processo histórico de folclorização e apropriação de elementos culturais negros. Essa proposta consiste em enfatizar os símbolos positivos da "cultura negra" tais como seu caráter resistente, sua gênese numa África idealizada, sua presença marcante na sociedade brasileira. A partir dessa revalorização pretende-se construir um discurso que dê ao "negro comum", pertencente aos estratos mais baixos da hierarquia social e que tem incorporado uma identidade negativa atribuída pelo branco, condições para compor uma representação positiva de si mesmo, pois, como se sabe, o problema de quase

16) Borges Pereira, João Baptista: Negro e Cultura negra no Brasil Atual. In: Revista de Antropologia, vol. 26. FFLCH/USP, 1983, pp. 93-105.

todos os grupos discriminados é a mudança da auto-imagem. Essa proposta em última análise é aquela que o grupo quer desenvolver nas CEB's, como foi mencionado. Mas enquanto elaboração ideológica de seus organizadores ela se torna mais evidente na tentativa de criação de uma liturgia do e para o negro.

Nas palavras de Pe. Antonio "uma liturgia que assuma de fato os elementos culturais negros, tem que passar necessariamente pelo enegrecimento da Igreja". Ou, no entender de Pe. Mauro, na medida em que a liturgia, a celebração da fé, o compromisso com a mensagem, for manifestado de modo autêntico, isto é, corresponder à realidade do próprio negro, "isso vai começar a se ampliar num tipo de reflexão, também teológica, de cunho mais negro".

Entre os elementos da "cultura negra" têm especial significado os valores do campo religioso afro-brasileiro onde, como escreve Munanga "a identidade cultural está dada e remete à origem africana"⁽¹⁷⁾. Além disso, são valores religiosos a ser inseridos num contexto também religioso, como é a ce

17) Munanga, Kabengele: Construção da Identidade Negra: Diversidade de Contextos e Problemas Ideológicos. Comunicação apresentada na XV Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, 1986, p. 1, Mimeo.

lebração litúrgica, que o grupo acredita serem familiares ao segmento racial, partindo do pressuposto de que é comum entre os negros a dupla filiação religiosa, por razões históricas e segundo Caetana Damasceno, "de acordo com um dos padrões de religiosidade brasileira" (18).

Tudo indica que entre os valores religiosos afro-brasileiros comumente associados à umbanda e ao candomblé, sejam os deste último aqueles que despertam maior interesse e curiosidade do grupo. Ao que parece, porque o candomblé apresenta uma hierarquia e organização mais rígida, com momentos rituais definidos, onde estão presentes, também, a idéia e prática do sacrifício, da crença na existência de uma nobreza ancestral que cumpre com maior facilidade o objetivo de valorização da cultura negra. Além disso, parece ser facilitado para o grupo o entendimento de uma prática religiosa que é diferente da sua, mas que, numa primeira aproximação, guarda algumas semelhanças estruturais com o catolicismo. Contudo, à nível de discurso e mesmo da compreensão imediata, umbanda e candomblé não são diferenciados, mas tomados genericamente como cultos afro-brasi-

18) Damasceno, Caetana Maria: "Cantando Prá Subir": Orixá no Altar, Santo no Pegi. Comunicação apresentada no GT "Temas e Problemas da população negra no Brasil". XI ANPOCS, São Paulo, 1987, p. 13.

leiros.

Os valores do campo religioso afro-brasileiro manipulados pelo grupo durante a realização do ritual litúrgico são: a formação em círculo, os cantos ritmados por palmas e instrumentos de percussão, danças marcadas por gestos e movimentos do corpo, com os pés descalços e a utilização de elementos materiais dos cultos afro-brasileiros como as velas coloridas, a pólvora e as "bebidas e comidas-de-santo". Esses valores vão ser inseridos na celebração litúrgica do grupo tendo como pano de fundo os momentos propostos pelo ritual católico tradicional, embora estes não sejam seguidos de maneira rígida. Em outras palavras, a inserção de valores do campo religioso afro-brasileiro não vai descaracterizar o ritual católico. De um lado porque os significados originais desses valores não são mantidos. De outro lado, porque são preservados os momentos principais do ritual católico mesmo que revestidos de novos significados.

Apesar do grupo buscar subsídios entre pessoas compremetidas e que vivenciam, segundo ele, "de maneira autêntica" estes valores como iálorixás, babalorixás, pais, mães e filhos =~~ee~~=santos, sua intenção parece ser, inicialmente, a mera rein-~~terpretação~~ de símbolos, que são significativos por si só, já

que remetem à cultura, identidade e memória histórica de resistência do negro e que estão associados aos cultos afro-brasileiros. Por isto não parece ser levada em consideração a riqueza de significados que estes símbolos carregam dentro de seu contexto original. Embora não pretendamos fazer uma apresentação pormenorizada desta riqueza de significados que acabamos de mencionar, vale a pena ressaltar, em linhas gerais, os significados dos símbolos que são manipulados pelo grupo negro católico.

Em um trabalho pioneiro sobre a linguagem gestual no Candomblé de Angola, Marlene de Oliveira Cunha, mostra que o grupo negro e, em particular, o grupo étnico, constituído pelos integrantes e participantes da prática ritual do candomblé, utilizam a linguagem gestual "para expressar seus sentimentos, modo de vida, normas e regras de conduta, hábitos etc."

No entender da autora, esta "via de comunicação é a mais usada, por força de um sistema que opõe e reprime o grupo para mantê-lo em situação de marginalidade". A linguagem gestual seria, neste sentido, a única forma articulada de comunicação, herdada dos antepassados e que, por outro lado, impediou que o grupo negro buscasse outros canais para expressar seu mundo diário.

Em um contexto mágico-religioso, o gesto significa reviver as palavras transmitidas pelos ancestrais ou pelos mais velhos.

É através da palavra falada que "se transmite de geração a geração toda a herança do grupo". Por isso a importância da oralidade na transmissão da tradição do candomblé. Tradição esta que torna possível ao indivíduo, se situar na sociedade e no mundo, no passado e no presente, permitindo uma familiarização com regras e normas de conduta, como também, o aprendizado de comportamentos, atitudes e crenças estabelecidas.

Para Marlene Cunha, "os gestos que são transmitidos e mesclados à linguagem verbal, à música e ao ritmo, moldam o indivíduo e o grupo de forma específica. É exatamente esta especificidade, conjunto de representação do **ethos**, que o grupo se faz existir em relação a si mesmo e em relação à sociedade".

Através da gestualidade corporal, os integrantes do candomblé expressam pelo menos três pontos cruciais da tradição. "O primeiro ponto é aquele em que a seqüência gestual se refere ao elemento 'terra', lugar onde os ancestrais habitam". O segundo, liga-se à seqüência vinculada ao "respeito à transmissão do conhecimento" e, o terceiro ponto, é quando a seqüência está associada ao processo dinâmico do grupo, ao movi-

mento circular, ou seja, "as unidades dinâmicas".

A autora observa que todo o complexo gestual tem como ponto de referência o solo, onde estão os ancestrais. O gesto de arrastar os pés e batê-los a cada um ou dois passos tem por objetivo invocar os ancestrais para que surjam da terra e se manifestem. A posição da cabeça para baixo e o tronco ligeiramente inclinado tem em vista a localização dos deuses. Assim é que indivíduos que incorporam divindades consideradas muito antigas, mais próximos aos ancestrais e da terra apresentam uma postura de inclinação completa ou quase completa do tronco. Além disso, é freqüente o gesto de tocar os dedos no chão, na cabeça e na nuca, uma forma simbólica de estabelecer um elo entre o indivíduo e a cadeia ancestral à qual ele está ligado.

Os movimentos que implicam flexionar a cabeça, tronco e membros se referem ao "respeito à cadeia" ou o "respeito à transmissão" das palavras dos mais velhos ou dos ancestrais.

Gestos como o movimento de rodopiar ou a formação do círculo estão ligados à dinâmica do corpo, "ao seu crescimento que passa diretamente de um ser a outro".⁽¹⁹⁾

19) Cunha, Marlene de Oliveira. Em busca de um espaço - A linguagem gestual no candomblé de Angola. Dissertação de Mestrado, Depto. de Ciências Sociais, FFLCH/USP, 1986.

Para Dilson Bento, analisando o ritual Umbandista, o centro é o espaço de manifestação do sagrado e "as danças rotativas individuais mostram uma busca ansiosa pelo eixo central que permite a comunicação entre a terra e o céu, entre o humano e o divino. Com efeito, a gira é um andar para o centro". Mais adiante o autor vai dizer que "o gesto corresponde a um instante do movimento, ou seja, da ação. A ação só é possível em função de múltiplos e consecutivos gestos e pode ser comparada à circunferência, enquanto o gesto, ao raio. (...) O centro representa, nesse caso, o significado, a explicação, a própria justificativa do movimento - o rito"⁽²⁰⁾.

Para o mesmo autor, o estado de êxtase, ou transe, que os movimentos do corpo acompanhados por cantos acaba por engendrar, não implica a incorporação de entidades. Como afirma Dilson Bento "a incorporação não seria possível sem o transe, mas este engendra ou não uma incorporação. Durante o transe, o ego se afasta, por força da evocação do sagrado. Há uma negação de quem se seja e o abandono, no desconhecido campo do inconsciente"⁽²¹⁾.

20) Bento, Dilson: Malungo: Decodificação da Umbanda. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979, p. 79 e 98.

21) Idem: Op.cit., p. 42-43.

É também importante lembrar, que nos cultos afro-brasileiros a cada orixá ou entidade espiritual está associado um tipo de alimento, em forma sólida ou líquida, do qual ele pode tirar energia, força, "Axé". Esses alimentos são considerados "comidas-de-santo" e têm uma importância fundamental para a compreensão dos cultos afro-brasileiros na medida em que as relações de reciprocidade entre os orixás e os homens são estabelecidas a partir dessas oferendas que determinam, ainda, uma série de tabus para os iniciados.

Também as velas coloridas estão associadas aos orixás ou entidades espirituais, sendo que a cada um deles tem uma ou mais cores combinadas que o caracteriza no mundo material.

A vela, assim como o incenso, a pinga ou a água, no ritual da Umbanda são representações simbólicas dos quatro elementos: o fogo, a água, o ar e a terra. Segundo Dilson Bento, a terra participa na própria forma espacial, presente como chão e terreiro; o fogo aparece no uso das velas e na queima da pôlvora e ingestão de aguardente; o ar faz-se representar pela fumaça; e a água aparece em sua forma própria, em copos. Para o autor, "existe uma interligação simbólica entre esses diversos usos, de modo que os elementos se combinem. Dessa ligação entre os elementos resulta a eficácia mágica dos ritos". O autor

esclarece ainda que a queima da pólvora é empregada "para produzir fumaças que têm o poder mágico de limpar o mundo psíquico, afastando entidades negativas, atraindo as positivas, protegendo contra mau olhado, abrindo os caminhos (...). A grande força mágica da fumaça está ligada ao fato de que ela representa uma liberação da forma e uma imediata dissolução no hálito envolvente - o elemento ar". O fogo significa "o divino; a energia motora cósmica; a energia sexual (***); a afetividade (...). O poder mágico da afetividade é assim ainda maior do que a fumaça, pois esta tira sua existência do fogo que a gera". A pinga ou aguardente tem "grande força mágica como símbolo de ligação entre o elemento fogo e água. Seu poder vem da afirmação do paradoxo: apesar de ser água, inflama. A conciliação dos inconciliáveis, fogo-água, confere à aguardente grande poder mágico, por aproximá-la do aspecto hierofânico revelado pela coincidência de opostos". Por fim, a água "simboliza o caos individualizado, a essência divina não formalizada" (22).

Como vínhamos dizendo, a riqueza se significados dos símbolos do campo religioso afro-brasileiro, mesmo a que acabamos de esboçar, não parece ser levada em consideração pelo grupo negro católico. Porque, também, não conseguem superar as

22) Bento, Dilson: Op.cit.. p. 80 a 94.

barreiras do "segredo" resguardado pelos agentes deste campo religioso, acabam por "rotular" a formação em círculo, as danças e gestos ritmados por palmas e instrumentos de percussão como formas espontâneas e criativas que seriam, segundo os organizadores, as características do negro manifestar sua fé. Como foi dito, vão procurar reinterpretar e redefinir constantemente estes símbolos, que consideram importantes no interior dos "cultos afro", transpondo-os para o ritual católico com novos significados. Por exemplo, as "comidas-de-santo" como a pipoca, o angú, a farofa, que podem ou não ser utilizadas na celebração católica, podem ser interpretadas da seguinte maneira: a pipoca pode significar com o seu movimento de dentro para fora, ao ser "estourado" o grão, o movimento de libertação do negro; a farofa ou o angú podem significar o trabalho que foi depositado na feitura da farinha e do fubá, como podem ser considerados os alimentos dos escravos negros que eram ofertados a Deus. As velas coloridas podem significar o respeito que o grupo católico diz exigir para a "religião negra" e pelo direito dos negros cultuarem, também, seus orixás. Nos últimos tempos foi notada a preocupação das mulheres do grupo em trançar seus cabelos e utilizar batas ou roupas com padronagens coloridas, "africanas", turbantes e colares para participarem da celebração. Os homens também têm tentado "vestir-se como negros", como dizem.

A constante reformulação, reinterpretação e adequação dos valores religiosos dos cultos afro-brasileiros ao ritual católico, preservado em seus momentos principais que discutiremos a seguir, por consequência, vai atuar como um mecanismo de controle e repressão das manifestações de transe e possessão tão característicos nos primeiros. Como os valores são despojados de seus significados originais, essas manifestações não vão acontecer no ritual católico. Porém, há informações de que "apenas uma vez" durante a celebração aconteceu de uma pessoa "passar mal".

É importante observar, que a "assessoria" dada ao grupo por membros dos cultos afro-brasileiros menos do que capacita-lo para o entendimento de seus rituais, vai cumprir o objetivo de revalorização do saber popular e, com isto, a promoção daqueles que o detém. A contraposição entre o saber popular e o saber erudito ou "acadêmico" faz parte deste processo, sendo que o primeiro é entendido como prática que detém o conhecimento "autêntico" e o segundo como teoria que produz um "mascaramento da realidade". Assim pode ser entendida a resistência demonstrada pelo grupo, em várias ocasiões, aos estudos realizados e o conhecimento produzido no âmbito das ciências sociais e neste caso, mesmo aos estudos feitos por "intelectuais orgânicos" dos cultos afro-brasileiros. Isto nos faz lem-

brar do estudo feito por Beatriz Góis Dantas, onde a autora mostra que a autenticidade ou não de manifestações "africanas" sua maior ou menor "pureza" foi uma "tipologia" criada por intelectuais⁽²³⁾. São vários, também, os testemunhos de pesquisadores de campo sobre o aproveitamento de livros como os de Bastide e Verger que tratam desta temática pelos próprios membros destes cultos, onde vão buscar informações para a explicação de suas práticas, tanto para si como para os outros. Os próprios estudiosos, principalmente os de origem africana que vêm ao Brasil, são insistentemente assediados para dar informações. O objetivo é sempre o mesmo: corrigir eventuais falhas do modelo religioso exercitado no Brasil.

Quanto à preservação dos momentos principais do ritual católico, podemos dizer que estes também estão sujeitos à inovações com base na idéia de que o negro manifesta sua fé com espontaneidade e criatividade, bem como na idéia de que "a liturgia é a celebração da vida do povo".

O início da celebração é marcado pelo ato penitencial quando são feitas súplicas dos fiéis para o perdão dos pecados. Os membros do grupo costumam, nesse momento, denunciar as diversas formas de discriminação e preconceito que sofreram e sofrem os negros e a omissão da sociedade ante estes problemas

23) Dantas, Beatriz Góis: Vovó Nagô e Papai Branco - usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

quando é exigida uma participação maior dos fiéis.

Na Liturgia da Palavra, as leituras do culto católico tradicional que precedem a "Palavra do Evangelho" são substituídas por depoimentos, por impressões e expressões de sentimentos dos participantes e que dizem respeito à questão negra. Isto porque, ressaltam os organizadores, a passagem do conhecimento entre os negros sempre foi oral, de geração a geração, dos mais velhos para os mais novos. É o conhecimento vivido dos mais velhos que deve ser respeitado como fonte de sabedoria. A manifestação de sentimentos e emoções a partir de depoimentos é uma técnica também utilizada nos cultos pentecostais.

As passagens escolhidas da Bíblia para serem lidas durante o Evangelho são interpretadas buscando relacionar a "palavra de Deus" com a vivência dos negros e o papel que têm a desempenhar na luta pela libertação. Nessas ocasiões, ou seja, após a leitura da Bíblia, quando o padre tece algumas considerações sobre o que foi lido, é comum falar-se, também, de negros e pessoas comprometidas com a questão racial que vieram a morrer, ou sofrem lutando por seus ideais. "Os mártires da causa negra" como Zumbi, Martin Luther King, Mandella, entre outros, devem ser lembrados porque, para o grupo, eles sofreram ou sofrem na pele os martírios do Cristo, sendo pois, um "lugar

teofânico": "lugar da manifestação de Deus que ampara os oprimidos".

Embora alguns santos negros como São Benedito, Santa Efigênia, Santo Antônio, inclusive a Escrava Anastácia, sejam eventualmente lembrados nessas ocasiões, curiosamente, N.S. Aparecida - A Padroeira do Brasil - cuja imagem é de uma santa negra, não merece qualquer menção especial no grupo. Ao que parece, isto se dá porque o culto a N.S. Aparecida está estritamente ligado ao processo de romanização, quando a Igreja Católica para retomar e centralizar seu controle sobre os bens religiosos, utilizou a estratégia de desvalorizar o catolicismo dos leigos, substituindo as devoções dos santos tradicionais por outras, oriundas da Europa, e mesmo manipulando, segundo seus próprios interesses, as devoções aos santos já existentes. Tanto é que o culto à N.S. Aparecida se expande à partir do momento em que é assumido, orientado e liderado pela Instituição, no sentido de estabelecer o monopólio do saber religioso. Esta estratégia não se coaduna com a intenção do grupo que pretende valorizar a fé do povo e o saber popular. Deste modo, o simbolismo associado à qualquer estratégia que não vise a "liberação" e à desalienação, é abandonado.

Na Liturgia Eucarística (ofertório, confraternização dos fiéis, consagração e comunhão) não apenas o pão e o vinho,

mas o angú, a farofa, a pinga, etc, são consideradas oferendas. No "abraço da paz", na confraternização de todos os participantes do culto, substituindo o tradicional aperto de mão, cada indivíduo cumprimenta os outros tocando com os dedos o chão (a terra), depois a cabeça e a nuca para, em seguida, abraçarem-se tocando os ombros alternadamente. Este é um cumprimento utilizado nos cultos afro-brasileiros e já lhe apontamos o significado no Candomblé. Ao que parece, não são consagrados apenas o pão e o vinho transsubstancializados em corpo e sangue de Cristo, mas todas as oferendas, embora os organizadores do grupo o neguem: isto poderia gerar problemas sérios no interior da estrutura eclesial. A comunhão é uma verdadeira festa. Todos comem o pão (hóstia) e bebem vinho na mesma taça. Os demais alimentos oferecidos são repartidos entre todos. O mesmo acontece com as bebidas ofertadas.

No Encerramento da celebração é sempre enfatizada a importância da luta do negro contra todas as formas de discriminação e desejado à todos, depois do "Amém", um sonoro "Axé".

A partir deste esboço do que viria a ser a proposta de criação de uma liturgia **do e para** o negro, é possível imaginar que uma celebração deste tipo não seja uma constante. Ela costuma acontecer nos finais dos encontros e cursos, quando os

participantes estão preparados para absorver todas as inovações. Isto não impede que, além das naturais dificuldades com a estrutura eclesial, principalmente com aqueles agentes preocupados com a pureza do culto católico e, como se sabe, sempre foi visto com maus olhos a presença do "sincretismo religioso" e a dupla filiação religiosa, vários participantes dos encontros e cursos e mesmo integrantes do grupo se "escandalizam" com a proposta de recuperar elementos dos cultos afro-brasileiros, justamente pela carga pejorativa que carregam, ainda mais quando esses indivíduos têm uma origem e prática católica.

Embora os setores eclesiásicos progressistas, a partir de sua prática pastoral, procurem valorizar o saber popular e com isto suas formas de religiosidade, o papel repressor da Igreja iniciado com o processo de romanização, atinge os dias atuais, na medida em que a instituição, bem como outras instituições sociais, junto com o Estado vão estabelecer mecanismos codificadores e condutores de uma política e ideologia que pretende definir o caráter da cultura nacional hegemônica. Como escreve Borges Pereira, o Estado e várias instituições sociais, especialmente a Igreja, "colocam em suas agendas espécie de responsabilidade pela preservação do que é tido como 'bons costumes' ou 'costumes normais', permanentemente ameaçados pelos 'maus costumes' ou 'costumes desviantes'. Atrás dessa ação, es-

tá a vocação histórica da sociedade e do Estado brasileiro para exercer um controle, que vai do psicológico ao policialesco, sobre o que é discrepante, ou tomado como tal, em relação ao que se poderia denominar de ortodoxia de uma cultura nacional, instância garantidora de uma sempre aspirada e defendida unidade nacional. A ortodoxia cultural é algo muito fluído, histórica e constantemente redefinida, num ritmo incessante de construção-reconstrução-construção, mas aquilo que é - enquanto é - admitido como tal, em determinados instantes históricos da vida nacional, dá o parâmetro avaliador de todas as manifestações culturais, dá o tom do que é o certo e o errado, o autêntico e o espúrio, o puro e o impuro do cultural. Não apenas os negros, mas todos os grupos étnicos que compõem nossa realidade humana (...) sentem a pressão política e psicológica dessa **práxis** e dessa ideologia, que têm sido teoricamente captadas como expressões da vocação integrationista e assimilacionista que impregna todas as instâncias da sociedade brasileira"⁽²⁴⁾.

O mesmo autor escreve que uma das peças mais importantes na estratégia de defesa dos grupos étnicos contra esta **pra**

24) Borges Pereira, João Baptista: Cultura Negra: Resistência de Cultura à Cultura de Resistência. IN: Dédalo, 23, MAE/USP, 1984, p. 180.

xis e a ideologia homogeneizadora "parece ser o segredo, isto é, a preservação, a guarda zelosa de áreas proibidas ou interditas a estranhos, a criação de códigos específicos ao grupo, a manipulação do mistério e do misterioso, criando uma zona geradora de medo, fonte de perigo potencial para o 'outro'. Encontram nesse painel as esferas privativas de religiões 'afro', a chamada magia negra, a feitiçaria e as línguas 'privativas' de determinados grupos negros. Quando não há espaço para o segredo ou para o mistério, como é o caso, por exemplo, de reuniões ou rituais dançantes laicos, quase sempre ligadas ao lazer massificado, manipula-se em seu lugar o exótico: um exótico traduzido em termos de atitudes, comportamentos e roupas extravagantes, permeadas de uma linguagem gestual codificada pelo e para o grupo. Através de expressões culturais inusitadas para a chamada cultura nacional, ou tidas como tais pela ortodoxia do momento, grifa-se a diferença do grupo em relação aos 'outros', delimitam-se os seus espaços culturais e até ecológicos, enfim, singulariza-se o grupo étnico como uma marca cultural inconfundível"⁽²⁵⁾.

A proposta do Grupo Agentes de Pastoral Negros de criação de uma liturgia com a inserção de elementos culturais

25) Borges Pereira, João Baptista: Op.cit., p. 181.

negros parece se encaixar nesta estratégia de manipulação do exótico para serem marcadas as diferenças. Essa estratégia ao produzir a perplexidade, desorientar e distanciar o 'outro, marcando a diferença, procura fazer aflorar a consciência da discriminação racial e de uma identidade positiva para os negros, tendo como condição necessária para a mudança da auto-imagem, o resgate da memória histórica do grupo. Mas, paradoxalmente, a partir da constatação dos problemas e precisão do grupo racial diferenciado, uma aparente estratégia de segregação, chega-se à idéia de integração, já que se pretende conquistar para o negro o 'status' de cidadão verdadeiro com participação e direitos iguais. Como escreve Caetana Damasceno, a própria estrutura destes momentos rituais do grupo, que ostentam marcas afro-brasileiras, se de um lado marcam diferenças, hierarquizando as posições de negros e brancos na sociedade, por outro lado, igualitarizam essas mesmas posições "na medida em que, ao lembrar do sacrifício de Jesus, reforça-se a crença na fraternidade, na igualdade, na presença do Deus vivo, Pai de todos. O que, de fato aí, ocorre é a neutralização dos papéis sociais, quando as desigualdades sócio-raciais vividas no cotidiano são temporariamente suspensas. Há portanto uma espécie de hiato, onde a igualdade e a fraternidade, não só entre negros, mas também

entre negros e brancos são celebradas em Cristo".⁽²⁶⁾

Dado o caráter difuso dessa iniciativa do grupo de criação de uma liturgia, que seja uma resposta possível ao impasse de ser católico, sem abrir mãos da identidade de ser negro, que não obedece a lideranças formais nem a propostas explicitadas de resistência, torna-se bastante difícil colocá-la dentro de um referencial mais sistemático de análise. No entanto, parece-nos que a manipulação do exótico pelo exótico, ou seja, a utilização acrítica de valores do campo religioso afro-brasileiro pode vir a comprometer ou, ao menos, permitir uma interpretação desta proposta de maneira completamente diferente da que o grupo quer que seja. Isto porque ao manipular o que lhe é alheio, o grupo atua em consonância com as práticas de folclorização e apropriação da sociedade brasileira que ele próprio combate. E mais, desvaloriza as formas de resistência forjadas pelos grupos negros no interior das irmandades religiosas e que até, hoje, como é o caso da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo mantém viva sua memória e história.

De qualquer maneira, pode-se dizer que a utilização

26) Damasceno, Caetana Maria: Op.cit., p. 12.

de valores do campo religioso afro-brasileiro tem também um efeito catártico, na medida em que, com sua incorporação ao ritual católico, são projetados os anseios e preocupações do grupo em recuperar a memória de resistência dos negros onde o locus privilegiado para a versão negra da história passa a ser a África, idealizada ou não, e tudo aquilo que originalmente o negro trouxe consigo na diáspora, mesmo que transformado no novo contexto. A catarse é alcançada quando do próprio interior da Igreja, agente histórico da repressão aos negros, parte uma proposta de luta negra pela libertação de todas as formas de discriminação e opressão. Se este efeito catártico nem sempre pode ser percebido na manipulação do grupo do "exótico" ele se expressa exemplarmente nos cantos utilizados durante a realização dos rituais, que como vimos, são pouco ortodoxos.

O trabalho de Antonio Gouvea Mendonça - O Celeste Porvir - A inserção do protestantismo no Brasil⁽²⁷⁾ - pode ser considerado como fonte inspiradora de nossa intenção em perceber, através dos cantos utilizados pelo grupo, o registro de suas propostas. Ainda mais porque os cantos, comumente utiliza

27) Mendonça, Antonio Gouvea: O Celeste Porvir - A inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo, Edições Paulinas, 1984.

dos, ao que parece, em todas as religiões como auxiliar imprescindível na transmissão da mensagem e da fé, no caso analisado, correm menor risco de serem rejeitados ou sofrerem a resistência já mencionada, tanto dos membros do grupo como dos agentes eclesiás. Este autor, na ausência de fontes bibliográficas para a realização do seu trabalho inédito, analisou o hinário protestante, conseguindo através dele mostrar os objetivos da missão protestante no Brasil. Embora não tenha sistematizado uma tipologia dos hinos protestantes, Mendonça ressalta que a maioria deles denunciava a preocupação "guerreira" de converter aqueles que se encontravam afastados e desobedecendo os desígnios de Deus.

Ao analisarmos os cantos utilizados pelos Agentes de Pastoral Negros, não apenas em suas celebrações, mas também nos encontros e cursos promovidos pelo grupo, pudemos perceber que neles são explicitadas muitas de suas preocupações, que já foram discutidas e que podem ser condensadas da seguinte maneira: preocupação em recuperar a memória histórica, denunciando o sofrimento e as formas de resistência utilizadas pelos negros, inclusive a religiosa; a busca constante da liberdade, enaltecendo os mártires da causa negra, com vistas a construir uma imagem ou identidade étnica positiva para os negros. Neste sentido, os cantos vão consubstanciar o efeito catártico ou uma

expressão catártica na medida em que demonstram a pretensão do grupo negro-católico de construção de uma identidade positiva feita em contraposição à imagem negativa construída pela sociedade branca dominante, permeada por valores e pela supremacia da Igreja Católica. Curiosamente, assim como os hinos analisados por Mendonça, a maioria dos cantos do grupo tem um "tom" guerreiro, enfatizado pela utilização de instrumentos de percussão. Mas, longe de proporem uma empreitada contra os "infieis", visando a conversão, os cantos dos Agentes de Pastoral Negros relembram a vida nos quilombos, o passado e sofrimento de povo escravizado que reclama pelo respeito aos seus próprios valores e que tem lutado constantemente pela libertação. Alguns exemplos parecem ser importantes para ilustrar esta análise.

O canto **Os Quilombos de Ontem** pode ser considerado **guerreiro**, não apenas pelo ritmo utilizado, mas por recordar a luta de Zumbi nos quilombos e que essa luta deve prosseguir.

Refrão: Éi, Zumbi/Zumbi Ganga meu rei/ Você não morreu/Você está em mim. (bis)

Éi, Zumbi/seu povo não esqueceu/ a luta que você/deixou para prosseguir/Éi, Zumbi/os novos quilombos/com seus quilombolas/lutam pra resistir.

Éi, Zumbi/seu sangue semeou/coragem em nossa gente/que luta com fervor/Éi, Zumbi/a luta é a mesma/

mudou só o cenário/a roupa e a cor.

Éi, Zumbi/nossa terra é fértil/outros como você/também tombaram ao chão/Éi, Zumbi/ e muitos tombarão/enquanto houver luta/pela liberdade.

Outro canto guerreiro é **Estatuinha**, que aponta para o valor do negro, a importância da liberdade e da luta para alcançá-la.

Se a mão livre do negro/pegar na argila/ o que é que vai nascer?/ Vai nascer pote prá gente beber/nasce panela prá gente comer/ nasce vasilha/nasce parede/nasce estatuinha bonita de se ver.

Se a mão livre do negro/pegar na onça/ o que é que vai nascer?/Vai nascer pele pra cobrir nossas vergonhas/nasce tapete pra cobrir nosso chão nasce caminha prá se ter nossa Ialê/ e atabaque prá se ter onde bater.

Se a mão livre do negro/pegar na palmeira/ o que é que vai nascer?/ Nasce choupana pra gente morar/ nasce a rede pra gente embalar/nasce as esteiras pra gente se deitar/e os abanos pra gente se abanar.

Se a mão livre do negro/pegar no fuzil/o que é que vai nascer?/Um mundo livre onde o negro vai morar/tranqüilidade pro negro trabalhar/e liberdade pro negro batucar/prá Jesus Cristo, Ogum ou Iemanjá. Se a mão livre no negro/pegar no fuzil/

É Deus que vai se vingar/Vingar o sangue que bebeu a pura terra/dos que em Palmares dominaram toda a terra/ dos que trazidos para cá por Inglaterra/cantam com a gente o seu canto que é de guerra.

Se a voz livre do negro/ se escutar na estrada/ que vai a todos libertados/Vai ter branco que vai muito admirar/ de ver a história pelo negro avançar/no fim da briga todo cara que escapar/a liberdade na avenida vai sambar.

Lamento Afro-Brasileiro como o próprio título indica, fala da injustiça da escravidão e da saudade da "Mãe África":

Refrão: Tirado do seio africano/com tamanha humilhação/Não vais cair no engano/tiraram do negro o seu chão.

Em seu continente distante/o negro vivia feliz/plantava, colhia, comia/na casa, no chão de seus pais/mas logo invadiram a terra, com saques ao povo irmão/tomando a terra do negro/impondo-lhes a escravidão.

Forçados a deixarem a terra/nas mãos do povo explorador/trouxeram prá cá nossa gente/ começa o período da dor/jogados no porão negreiro/sem ter nenhuma condição/faltava exploração.

Chegando aqui nestas terras/lhes deram trabalho à fazer/subindo descendo as serras/ açoite no lombo a comer/na roça em busca de cana/trazer para

o engenho moer/os fardos pesados nas costas/ lutando prá sobreviver.

Cansado de tanta injustiça/o negro tentava fugir/ pro mato formando o quilombo/procurando sempre se unir/Quilombo representa luta/ contra a forma de exploração/dos senhores/donos de engenho/ que nem sequer lhes dava pão.

Chegando aqui nèstas terras/lhes deram trabalho à fazer/subindo descendo as serras/açoite no lombo a comer/na roça em busca de cana/trazer para o engenho moer/os fardos pesados nas costas/ lutando prá sobreviver.

Cansado de tanta injustiça/q negro tentava fugir/ pro mato formando o quilombo/procurando sempre se unir/Quilombo representa luta/contra a forma de exploração/dos senhores/donos de engenho/que nem sequer lhes dava pão.

Chegando o imigrante estrangeiro/o negro perdeu seu valor/então uma lei assinaram/foi "dada a liberação"/verdade é que foram jogados/à margem da população.

E hoje a luta prossegue, o negro procura canais/ se une de novo na luta/ e não desanima jamais./ Saindo à procura de emprego/de escola,trabalho e paz/procura um lugar nesta vida/aonde a fome é demais.

Tirado do seio africano/com tanta humilhação/ o gro se une na vida/em busca da libertação.

O canto **Angola** fala da saudade da África da escravidão e da resistência negra. Assim como no canto **Estatuinha** são mencionados os nomes de alguns orixás.

Refrão: Eu quero ir, na Angola eu quero ir/ eu quero ver o seu sol e o seu mar/meu sonho é ver meu berço sangrio/e conhecer minhas raízes que estão lá/ieemanjá.

Aqui chegamos de navio negreiro/em ambiente muito brutal/fomos vendidos para o cativeiro/ pros fazendeiros como animal/ (refrão... Ié Iansã)

Deixamos lá a nossa cultura/e a nossa religião/ Chegamos aqui para sofrer tortura/e a maior forma de escravidão/ (Refrão... Ié Ogum)

Aqui levando peia em nosso lombo/ nos procurávamos nos organizar/ fugia pras matas formar quilombo,/mas os caçadores iam nos caçar/ (Refrão... Ié Oxalá)

Meu São Benedito faz menção ao "sincretismo" religioso do negro.

Meu São Benedito que gira mundo
gira ginga.

É meu S.Benedito
Trazei o infinito pra junto do mar
Se minha mãe também era benedita
Saravá toda moça bonita

Meu S. Benedito...

Saravá quem é da calunga

Saravá quem é da macumba

Saravá nosso Pai Oxalá

Saravá, saravá os orixás.

O canto **Aprenda a gostar de ser negro** se refere à questão da identidade, enfatizando o valor do negro e da importância do combate ao racismo.

Vamos aprender a gostar de ser negros/ como os brancos gostam de ser brancos/ indo à luta com garra e sem medo/indo em frente sem nenhuma travanca.

pois nós não devemos nos envergonhar/de nosso passado de escravidão/agora no presente ela ainda há/ nós devemos é buscar a libertação.

Com a nossa luta de negros que sofrem/ nós vamos chegar onde nós queremos/ temos que gritar com a voz bem forte/ a nossa libertação é o que exigimos.

Vamos acabar com o preconceito/contra a nossa raça e a nossa cor/porque nós só queremos os nossos direitos/e que todos tenham o mesmo valor.

Cabe ainda dizer que o grupo inclui em seu repertório de cantos, músicas conhecidas popularmente que falem, mesmo de forma indireta, do negro, como "Maria, Maria" de Milton Nasci-

mento ou "Cantos das Três Raças" interpretada por Clara Nunes.

Resumindo: O que parece ser privilegiado nesta criação de uma liturgia **do e para** o negro é a "espontaneidade" e a "criatividade". Por isso, dificilmente uma celebração é igual a outra. De qualquer maneira, é uma constante a presença dos atabaques, a importância dada aos gestos e à expressão corporal, valores que são do campo religioso afro-brasileiro, bem como a utilização de seus elementos materiais. Também os cantos desempenham um papel fundamental na expressão da proposta do grupo.

Procura-se reviver à cada momento litúrgico, situações concretas de sofrimento por que passou e ainda passa o negro. Busca-se resgatar a memória histórica do grupo, um passado de luta personificado por Zumbi e outros mártires da causa negra "que sofreram no próprio corpo os martírios de Cristo". Reinterpretam-se símbolos dos chamados "cultos afro-brasileiros". Através do ritual litúrgico que preserva características do ritual católico tradicional, a duplicidade ou impasse da condição de negro e católico quer ser resolvido e, por isso, todas as inovações propostas possuem também um efeito catártico para os integrantes do grupo. Isto porque, em última análise, procura-se recuperar a identidade do grupo e neste sentido a "cultura

"negra", que tem sofrido a repressão de agentes eclesiás, do Estado e da sociedade em geral, é considerada o elemento essencial e fundamental.

CAPÍTULO III

**A DIMENSÃO DOS CONFLITOS E DAS TENSÕES:
RELAÇÕES COM O MOVIMENTO NEGRO E COM A IGREJA**

No item anterior, ao procurarmos caracterizar o espaço de atuação dos Agentes de Pastoral Negros, deixamos, ora explícita, ora implicitamente sugerido na análise a existência de inúmeros pontos de conflitos e tensões, não apenas do grupo com a estrutura da Igreja, mas também com o Movimento Negro. Parece-nos interessante dimensionar alguns destes pontos de conflito e tentaremos fazê-lo de maneira a permitir o afloramento de contradições entre o discurso e prática utilizados pelo grupo na sua organização

O GRUPO E O MOVIMENTO NEGRO

De um modo geral poderia ser dito que os objetivos dos Agentes de Pastoral Negros são os mesmos de outros tantos grupos negros existentes na atualidade, mesmo porque, são produtos de uma efervescência política que desembocou na criação, em 1978, do Movimento Negro Unificado (MNU). Conforme discutimos em outro trabalho, esses grupos podem ser considerados como pertencentes a correntes ideológicas do Movimento Negro. Neste mesmo trabalho pudemos mostrar que os problemas enfrentados para a consecução desses objetivos vão desde as divergências internas que atestam falta de consenso entre os grupos negros, até a dificuldade de sensibilizar o "negro comum" para

os mesmos ideais da militância. Além de serem utilizadas "armas diferentes" contra um objetivo comum, que é o combate ao preconceito e à discriminação raciais, existe um substrato comum de idéias que procura capacitar o Movimento Negro para a ação política. Neste ideário da militância negra poderíamos ressaltar a rejeição do conceito qualitativo de "minoria" étnica que tanto as Ciências Sociais como os partidos políticos atribuem aos negros e a sua substituição pelo conceito quantitativo de "maioria", uma vez que nesta linha de reflexão seriam considerados negros todos aqueles com características fenotípicas que indicassem uma ascendência negra. Ressaltariamos ainda a crença na existência de uma "comunidade negra" que cumpriria o papel estratégico de se apresentar o segmento negro como forte e unido, independentemente de quaisquer critérios de distinção social; a exaltação do caráter resistente e de resistência da cultura negra; a negação da história oficial e sua oposição à uma "versão negra" da história⁽¹⁾.

As dificuldades para sensibilizar e atrair o "negro comum" para a mesma ação política na militância, na prática vai negar o discurso da existência de uma comunidade negra on-

1) Ver: Valente, Ana Lúcia E.F.: Política e Relações Raciais, Op.cit., p. 33 a 43.

de as barreiras sociais político-ideológicas e econômicas não ofereceriam empecilho à união. Isto porque, do ponto de vista estrutural, sabe-se que muitos negros buscam na escolarização a mobilidade social que o sistema lhes nega, o que implica uma diferenciação no interior do segmento negro e consequentemente a criação de uma distância. Do ponto de vista ideológico, a esses negros que ascenderam socialmente cabe, em grande parte, a tarefa de construir pelo conhecimento teórico que dispõem e pelo nível de conscientização e elaboração da questão racial, o espaço político de igualdade entre os negros. A questão fundamental é que, embora a problemática racial seja vivenciada no cotidiano, ela se encontra em termos de elaboração, distante dos negros em geral. Isto implica a ausência de mecanismos "naturais" que garantam a este segmento sua delimitação como grupo e forneça estratégias políticas definidas de ação contra o racismo e a discriminação.

É neste processo que se constrói um arcabouço de conceitos contraditórios como raça, classe e cultura que passam a ser discutidos por negros, cuja ascensão permite que sejam reconhecidos como "elite negra", mas que nem sempre se reconheçam como tal, uma vez que isto inviabilizaria a idéia da comunidade negra, como mencionamos.

Como escreve Borges Pereira, "as relações, em geral confusas entre raça e classe vêm se configurando, ao longo do processo histórico da formação da sociedade plurirracial brasileira, em espécie de 'zona nebulosa', permeada de ambigüidades" e nem mesmo o pensamento científico tem conseguido diminuir as dificuldades no tratamento dessas relações⁽²⁾. Já se constitui um grande problema a criação de dupla consciência pelo próprio negro: uma enquanto membro de outra raça, diante do branco e de si mesmo; e outra como membro de uma classe ante os membros de outras classes. No primeiro caso, o negro está só enquanto pessoa e enquanto grupo étnico diferenciado. No segundo caso, o negro tem como parceiro obrigatório o branco e não necessariamente um membro da mesma raça. No entanto, na medida em que essas duas dimensões se confundem, se completam e se antagonizam, nem sempre é possível atribuir as eventuais dificuldades às condicionantes racial ou social, permanecendo a ambigüidade e a realimentação do círculo vicioso que condiciona o negro a ocupar os mais baixos degraus da hierarquia social, por não estar qualificado para competir. Neste aspecto, este seria o círculo vicioso a que as classes pobres e desfavorecidas estariam sujeitas, mas como escreve Borges Pereira, se "o elemento racial embutido nesse círculo vicioso (...) não fica muito transparente no plano da carência econômica fundamental (...) à me-

2) Borges Pereira, João Baptista: Raça e Classe Social no Brasil. In: Vários autores: O Saber Militante - ensaios sobre Florestan Fernandes. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, p.152.

dida que se vence a barreira da miserabilidade absoluta, vai ganhando nitidez até tornar-se uma variável impossível de ser occultada"⁽³⁾.

Para resolver essas dificuldades no trato das relações entre raça e classe, o grupo Agentes de Pastoral Negros, a nível de discurso, negligenciando as dificuldades práticas, ideológicas e lógicas, vai considerar os negros como pertencentes às camadas mais desfavorecidas da população, legitimado pela proposta eclesial latino-americana de opção preferencial pelos pobres. Isto, apesar do grupo ter sido originalmente constituído por padres, religiosos(as), seminaristas, estudantes de teologia, que segundo análise de Pierucci, geralmente cursaram dois ou mais cursos de nível superior, possuindo assim um nível de escolaridade bastante alto⁽⁴⁾. É bem verdade que hoje já é marcante a presença no grupo de leigos, comprometidos com trabalhos de base, que não possuem alto nível de escolarização,

3) Borges Pereira, João Baptista: Op.cit., p. 155.

4) Pierucci mostra em sua análise sobre o clero no Brasil que constitui-se "numa camada de intelectuais, com altíssima escolaridade (...), que se recruta famílias com níveis educacionais inferiores às famílias de onde saem outros setores da intelligentsia...". Pierucci, Antonio Flávio de Oliveira: Democracia, Igreja e Voto - O envolvimento dos padres de paróquia de São Paulo nas eleições de 1982. Tese de doutoramento, Departamento de Ciências Sociais, FFLCH/USP, 1984, p. 457-458.

mas, ao que parece, as linhas de atuação quer discursivas, quer práticas, continuam a ser indicadas pela mesma formação original. Como mostra Macedo, em seu trabalho sobre as CEB's, falando acerca da espontaneidade estimulada, "é uma espontaneidade que, curiosamente, precisa ser produzida (...) através de um processo pedagógico comandado pela Igreja, para daí aparecer como algo que emana da base, que parte do povo, (...). Acredita-se que o povo não tem condições de fazer tudo sozinho (libertar-se), em virtude da força dos mecanismos de inculcação ideológica acionados pelas elites dominantes"⁽⁵⁾.

Mesmo não escapando da diferenciação estrutural e ideológica e utilizando o discurso militante sobre as relações entre raça e classe, numa confusão que pretende ser resolvida com a crença na existência de uma comunidade negra, o grupo negro vinculado à Igreja Católica vai, também, manipular essa mesma idéia básica e implícita de união e força, através da utilização de uma semântica simbólica que o auto-define como "quilombo", sendo o organismo centralizador de suas atividades chamado de "Quilombo Central" como mencionamos. Se for considerado, ainda, que nos quilombos, pressupõem-se, o catolicismo mesmo que incorporando elementos culturais "africanos" era a

5) Macedo, Carmem Cinira de Andrade: op.cit., p. 390.

forma de expressão religiosa utilizada para unir povos das mais diversas procedências, por ter sido imposto e por isto conhecido pelos negros escravizados, passa a ser legitimado o espaço católico como canal de resistência e luta contra o preconceito e discriminação raciais e se justifica a organização de negros na Igreja Católica.

Neste aspecto o grupo vai despertar a desconfiança de diversas correntes do Movimento Negro, principalmente os grupos mais radicais como o MNU. Essa desconfiança pode ser explicada de duas maneiras. Em primeiro lugar, porque o grupo está vinculado à instituição que legitimou teórica e praticamente a escravidão no Brasil e que tem como tradição histórica a tentativa de cooptação dos setores populares em favor de estruturas sócio-econômicas injustas. Neste sentido, a Igreja Católica é também um inimigo a ser combatido. Em segundo lugar, porque acredita-se, em grande parte dos grupos que compõem o Movimento Negro, laico, que a única forma real de resistência cultural dos negros é a religião negro-africana representada pelo candomblé.

Quanto ao primeiro ponto explicativo, pode-se dizer que nem mesmo o conhecimento da nova posição assumida por setores eclesiásticos latino-americanos nos últimos anos - a opção

preferencial pelos pobres - tem sido um fator de acomodação das tensões. Curiosamente, tanto o MNU - grupo que, como foi dito, oferece maior resistência à existência de um grupo negro no interior da Igreja Católica - quanto os Agentes de Pastoral Negros têm sua perspectiva teórica e ideológica nucleada no marxismo pois, como vimos, este último é estimulado pela teologia da libertação. Assim, ambos os grupos vão partir do pressuposto de que a solução do "problema negro" estaria em última análise, na alteração das estruturas sócio-econômicas injustas que caracterizam o sistema capitalista. Mas, certamente, deve ser considerado que a conciliação do elemento "Fé" e categorias de análise marxista vai resultar num tipo de interpretação bastante peculiar e, para muitos, impossível de ser feita, uma vez que acreditam que fé e marxismo são irreconciliáveis.

Quanto ao segundo ponto explicativo, como aliás já foi visto, o grupo Agentes de Pastoral Negros vai procurar incorporar em seus rituais valores do campo religioso afro-brasileiro tentando superar o impasse de ser negro e católico. Contudo, a crítica de setores do Movimento Negro, que acreditamos ser pertinente, dirige-se a uma possível apropriação incorreta de elementos desse campo religioso pelo grupo, compondo, assim, o mesmo mecanismo de folclorização e estigmatização da cultura negra a que se propõe combater. Além disso, setores do Movimen-

to Negro analisam essa proposta como tentativa de cooptação dos negros praticantes de candomblé e mesmo da umbanda, por parte da Igreja Católica.

Assim como vários segmentos do Movimento Negro, o próprio grupo Agentes de Pastoral Negros, vinculado à Igreja Católica, ao propor o privilegiamento e valorização de práticas culturais, que tiveram origem numa África idealizada ou não, relegam a um segundo plano de importância as práticas culturais dos negros na diáspora "numa demonstração de não percepção do sentido e significado dessas práticas e vivências enquanto memória histórica e resistência"⁽⁶⁾. Isto pode ser percebido na articulação do discurso e prática do grupo negro católico, onde não se encontra quaisquer preocupações em conhecer e valorizar, por exemplo, a história das irmandades de negros que desempenharam um importante papel na preservação dos "cultos afro" e mesmo destituídas de seu papel original, preservaram através da prática do "catolicismo popular" sua memória histórica. Neste sentido, a religiosidade católica de grupos negros parece ser pensada como "negação do universo negro e a-desão ao projeto branco imposto pela dominação. O negro cató-

6) Valente, Ana Lúcia E.F. e Gusmão, Neusa Maria Mendes de: Duas mulheres negras: Histórias de religiosidade Popular e Resistência. Comunicação apresentada na XIV Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Campinas, março de 1988, p.?

lico seria assim um 'não negro'.⁽⁷⁾

A preocupação com a busca da "africanização", presente também no ideário e prática da militância negra, em última análise vai condicionar um distanciamento maior entre ela e o referencial cotidiano das massas negras e pobres. Isto porque, se de um lado existe a crença de que essas massas vivenciam na prática valores do campo religioso afro-brasileiro, de outro lado, é inegável que estes valores estejam revestidos por uma forte carga de preconceito e que, consequentemente, estimulam nessas massas o preconceito de si mesmas. Seguindo esta linha de raciocínio, onde a matriz cultural negro-africana não se realiza, não se tem uma prática cultural negra. Contudo, nessa linha de raciocínio, não é levado em consideração que o negro na diáspora, mesmo exposto à violência do sistema escravista, se sujeitou a imposição de valores e papéis ante a dominação branca, porém, esse processo implicou também o envolvimento da matriz negra, como estruturação da vida possível no contexto da escravidão. Em outras palavras, não se relativiza a chamada "adesão integral ao catolicismo" ou mesmo "a força do embranquecimento" que poderia, não apenas abrir possibilidades de contar a "história negra" que não fosse a negação simplista

7) Valente, Ana Lúcia, E.F. e Gusmão, Neusa Maria Mendes de:
op.cit., p. 15.

e diametral da "interpretação branca", como também, fornecer novas formas de interceder no jogo político das relações raciais.

Se pode ser entendido que o grupo, ao procurar resgatar valores que carregam forte carga de preconceito, busca oferecer a eles a legitimação do catolicismo e, consequentemente, uma identidade positiva, é preciso considerar que por não compreender e não aceitar esta perspectiva da "relatividade da adesão ao catolicismo", o grupo Agentes Pastoral Negros quer se "relacionar com Deus como negros", incorporando expressões religiosas que lhe são alheias, para superar o impasse que acreditam existir entre ser católico e ser negro. No entanto este "impasse" parece inexistir para outros grupos negros de caráter religioso, como é o caso da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo.

Embora deva ser considerado que formas e expressões "exóticas", como a liturgia proposta pelo grupo, costumam atrair a atenção das pessoas, na verdade, esta não é a única razão dos Agentes de Pastoral Negros conseguirem aumentar de maneira expressiva seus quadros e o número de participantes em seus encontros e cursos. Como vimos, o grupo possui uma infraestrutura material e mobiliza um conjunto de práticas educacionais

nais desenvolvidas e oferecidas pela Igreja Católica que o permitiu arregimentar um grande número de negros em torno de si num espaço reduzido de tempo, ao menos na história recente do Movimento Negro. Se sob um aspecto, em especial na manipulação de valores do campo religioso afro-brasileiro, abre-se a possibilidade de aumentar o distanciamento entre militância e as "bases negras", sob outro aspecto, a valorização do "saber popular" operacionalizada nos trabalhos junto às CEB's tende a diminuí-lo. Neste sentido, se alguns segmentos do Movimento Negro desconfiam da atuação do grupo, outros vão tentar uma aproximação para que em nome do ideal de "união e fortificação da comunidade negra" seja promovida, inclusive, a tentativa de cooptação política, especialmente de grupos negros vinculados à partidos políticos.

Na iniciativa do grupo negro católico de revalorização do "saber popular", peca-se pelo exagero de opô-lo e antagonizá-lo ao "saber erudito", como se o primeiro fosse, por excelência, a prática que prescinde da teoria, o segundo, c este desgarrado do real. No entender de muitos integrantes do grupo a teoria é um mascaramento da realidade e não se pode confiar no conhecimento produzido e ordenado pelas ciências sociais.

Este posicionamento negativo ante o "conhecimento teó

"rico" vai gerar o que chamamos de **Síndrome do próprio umbigo**.

Esta síndrome vai se apresentar da seguinte maneira: alguns dos "organizadores" do grupo resistem a entender e aceitar as implicações sociais, históricas e políticas que condicionaram a origem dos Agentes de Pastoral Negros, sua organização e formas de funcionamento, inclusive negligenciam que a teologia da libertação, de onde vão buscar inspiração ideológica, tem sua proposta baseada nos pressupostos das ciências sociais. É como se sua prática se explicasse por si mesma e o conhecimento de-limitado e até certo ponto esquematizado que têm sobre a complexa questão racial, bastasse por si só. Se algum aspecto ou questão não se encaixa no esquema previamente estabelecido, ele se torna inoportuno e descartado, correndo-se, com isto, o risco não apenas de falsear qualquer análise, como também impedir que o trabalho prático seja realizado com eficácia.

A "síndrome do próprio umbigo" pode ser considerada como uma forma derivativa da rejeição dos "de fora" e do "batismo" presente em todos os movimentos sociais: uma reação entre a divisão do trabalho manual e trabalho intelectual e consequente divisão hierárquica entre os que tomam decisões e os que as executam, mas, na maioria das vezes, essas manifestações vão caracterizar a luta pelo monopólio do poder e pelo controle das decisões.

O GRUPO E A IGREJA CATÓLICA

Da estreiteza da análise dos fatos que influíram e influem decisivamente na trajetória do grupo - característica marcante da "síndrome do próprio umbigo" - não escapa, também, a avaliação do papel historicamente desempenhado pela Igreja. Apesar de se considerar a Igreja "do passado" legitimadora prática e teórica da escravidão no Brasil, acredita-se que, "hoje", uma Igreja comprometida com os setores populares, ao fazer sua **mea culpa** pelos erros cometidos, demonstra ser o caminho propício e ideal para o combate à todas as formas de discriminação. Em sua essência, esta concepção admite a superioridade do catolicismo face às demais religiões e considera a opção do grupo como a melhor de si. Esta forma de pensar, e até de agir, contraria a idéia, ou proposta de um grupo, que se julga não-proselitista e supra-eclesial, pois seus membros pertencem a diferentes Igrejas cristãs e não-cristãs. E mais: coloca em xeque a estratégia utilizada, visando superar o impasse de ser negro e católico ao mesmo tempo. Desta maneira passam, ainda, a ser menosprezadas todas as tensões e conflitos internos da estrutura eclesial, baseando-se na crença da preponderância ideológica dos setores progressistas ante os setores conservadores.

Como vimos, é inegável o compromisso do grupo com os setores progressistas da Igreja, em especial com aqueles identificados à teologia da libertação. Não fosse pela constatada manipulação do discurso eclesial através do qual o grupo procura dar legitimidade à sua existência e propostas, isto ficou patente quando o grupo, ressentindo-se com a punição de Leonardo Boff, teve seu I Curso de Aprofundamento (1985) desestruturado, levando-o também a repensar suas linhas de ação.

Este compromisso situa o grupo no interior dos conflitos inter-eclesiás entre setores progressistas e conservadores, já mencionadas, tornando maior a dificuldade de relacionamento com a instituição, de maneira global, à medida que, num **continuum** ideológico, se caminha do centro para a direita.

Mas, embora sejam os setores progressistas da Igreja o ponto de apoio e incentivo ao trabalho pastoral junto ao segmento negro desenvolvido pelo grupo, isto não é regra. Haja visto a ênfase dada pelos teólogos da libertação na sua análise social latino-americana, às contradições de classe, uma vez que utilizam categorias marxistas, em detrimento de outras contradições como raça, sexo, incorrendo nas mesmas dificuldades apontadas, que tornam as relações entre raça e classe espécie de "zona nebulosa". Como vimos, os episódios e resultados de

encontros entre os teólogos da libertação e os teólogos negros americanos foram um caso exemplar dessas dificuldades. Em consequência das ambigüidades entre raça e classe que podem reafirmar o mito da democracia racial, valor dominante em nossa sociedade, mesmo que não tenha sua correspondência da realidade das relações vividas entre negros e brancos, há aqueles que comprometidos com os setores progressistas e apesar de aceitarem o trabalho dos Agentes de Pastoral Negros, não tornem seu apoio público ou explícito, preocupando-se com interpretações equivocadas, que tomem suas posições com uma forma de legitimação de um "racismo às avessas".

Essas duas questões, que se contrapõem entre si, estão na base do surgimento de outros tipos de problemas e dificuldades para a organização do grupo Agentes de Pastoral Negros. Em outras palavras, pode ser notado que tanto a **nível de discurso** como a **nível de prática** existem **pontos de convergência** entre os setores eclesiás progressistas e o grupo Agentes de Pastoral Negros. A **nível de discurso**, propostas aprovadas a partir da realização do Vaticano II e que representaram um avanço dos setores progressistas como o desenvolvimento de atitude ecumênica, a valorização das igrejas locais e da cultura de cada povo, a opção preferencial pelos pobres e a constatação de, que entre eles, encontram-se segmentos ainda menos pri

vilegiados, vão fornecer o apoio ideológico aos objetivos e propostas do grupo, justificando seu trabalho conjunto com as religiões cristãs e não-cristãs, bem como sua proposta de renovação litúrgica e consequente criação de uma "liturgia negra", com a incorporação de valores do campo religioso afro-brasileiro - aspectos do trabalho pastoral específico junto ao segmento negro que passa a ser, então, legitimado. **A nível de prática** ou da tentativa de aplicação do discurso, vão ser desenvolvidos "métodos" para o trabalho pastoral junto às chamadas classes populares e que vão ser utilizados no processo de conscientização dos negros sobre sua realidade e da realidade circundante. Contudo, se ocorre a manipulação do discurso eclesial progressista e a utilização de um conjunto de práticas educacionais desenvolvidas pela Igreja nos últimos anos, o que também se percebe é uma **não correspondência** entre o **Plano da Igreja** e o **Plano do grupo**. De um lado porque o grupo se situa no contexto mais amplo de tensões internas da estrutura eclesiástica, como já mencionamos. De outro lado, porque se o discurso e prática eclesiástica progressista **mediatizam** as relações entre Igreja e grupo, legitimando sua existência e objetivos dentro do espaço religioso, este mesmo discurso e prática não vão conferir ao grupo, de maneira **imediata** a garantia de que suas propostas possam ser operacionalizadas, em especial as estratégias de ordem étnica.

Sabe-se que no **Plano da Igreja** a proposta de desenvolvimento de uma atitude ecumênica, a valorização das igrejas locais e da cultura de cada povo, considerada como base de renovação litúrgica, surge da preocupação com o avanço catequético dos protestantes, especialmente das seitas pentecostais. A mudança que passa a ser operacionalizada na Igreja católica a partir do Vaticano II, como vimos, tinha o objetivo de, senão conquistar novos mercados religiosos, no mínimo, preservar aquele já conquistado, impedindo o êxodo de católicos para outras religiões. Inclusive, o surgimento de novas propostas teológicas, como a da teologia da libertação se explicam dentro desta "visão ecumênica". Neste sentido, a proposta ecumênica se configura como a face exterior da conversão implicando uma aparente harmonia e mascaramento da luta pela hegemonia religiosa.

No **Plano do grupo**, embora mediatizado pelo plano da Igreja, o ecumenismo não previu limites, ou melhor, não previu que sua proposta esbarraria na linha preconceituosa que torna, por exemplo, o candomblé aceito apenas dentro do grupo. Além disso, não parece considerar a negativa de igrejas protestantes, como as pentecostais e batistas, em aceitar o ecumenismo, tornando, nestes casos, sua intenção "não proselitista" uma iniciativa de única direção.

O mesmo pode ser dito a respeito da tentativa de se criar uma liturgia **do e para** o negro. Se a legitimação de tal tentativa é buscada em ítem de documento conciliar que trata das inovações litúrgicas a partir da cultura de cada povo, como vimos, a Cúria Romana condena missas que possam ser entendidas como "reivindicação de qualquer grupo humano ou racial" e por isso da proibição da Missa dos Quilombos.

No que diz respeito ao nível prático, além da resistência admitida pelos próprios membros do grupo ante "outras maneiras de se relacionar com Deus", conforme já mencionamos, embora o espaço privilegiado para o trabalho pastoral do grupo seja a CEB, existe a dificuldade de desenvolver discussões em torno de questões raciais. O esforço educacional promovido pela Igreja que tem se mostrado eficaz na mobilização dos setores populares e na criação de movimentos sociais, motivados especialmente por necessidades imediatas, enfrenta sérias resistências quando busca denunciar os obstáculos de natureza racial, inclusive dos próprios negros, marcando-se, assim, diferenças e a distância entre o grupo e as "bases".

Num período em que no interior da instituição eclesial católica se avança e recrudesce a ortodoxia, antagonizando o movimento coordenado pelos progressistas é previsível que o

plano da Igreja se distancie ainda mais do plano do grupo. Considerando-se que o processo de retomada da hegemonia dos setores intra-eclesiásticos conservadores foi iniciado há aproximadamente dez anos, desde a eleição de João Paulo II, e que o próprio grupo criado em 1981, constituiu-se como "dissidência" de um grupo negro criado em 1978, vinculado à Igreja, é possível admitir que será difícil manter o mesmo fôlego e força organizativa dos Agentes de Pastoral Negros daqui em diante. Mas o grupo resiste e mantém acesa a chama da esperança de que o trabalho desenvolvido até então assegurará sua continuidade. A confiança de que o trabalho desenvolvido junto aos setores populares produziu efeitos irreversíveis, que não capacitam mais a estrutura eclesial para impor decisões "de cima para baixo" é a peça-chave desta crença.

Sem dúvida, uma idéia que se fundamentada na preocupação que a instituição sempre demonstrou em preservar seu mercado religioso, se justifica. Como foi dito, a Igreja Católica, historicamente tem conseguido preservar sua estrutura apesar de aparentes divisões e conflitos produzidos por movimentos religiosos e leigos no seu interior, porque sob o seu controle. Mas também, com o mesmo objetivo de se preservar, soube, também, destruí-los.

CAPÍTULO IV

CAMPANHA DA FRATERNIDADE DE 1988

Pode-se dizer que o grupo Agentes de Pastoral Negros, cinco anos depois de criado (1981) teve seu trabalho efetivamente reconhecido com a escolha do tema da Campanha da Fraternidade de 1988. Tudo indica que foi através da mobilização dos Agentes de Pastoral Negros que o grupo negociou, em 1986, com a CNBB, a proposta de discussão da questão negra durante o período da quaresma. Obviamente o fato de que, em 1988, oficial e legalmente, seriam completados cem anos da abolição da escravatura, pesou na decisão daquele organismo eclesial. Segundo informação de Frei David dos Santos, coordenador do Movimento de Religiosos Negros do Rio de Janeiro, entre quarenta e três bispos, apenas dois não aprovaram a escolha do tema: "A Fraternidade e o Negro".

A partir do momento em que o grupo teve a certeza de que a questão negra seria o tema da CF/88, todas as suas atividades e atenções foram voltadas para sua organização e participação ativa durante aquele período, já que era seu objetivo utilizar, da melhor maneira possível, o espaço de discussão aberto no interior da Igreja e na sociedade, uma vez que a CF tem alcance nacional, o que, segundo sua expectativa propiciaaria um bom trabalho de conscientização do segmento negro.

De antemão, o grupo previu dificuldades de várias or-

dens. A primeira dificuldade enfrentada surgiu em relação à es colha do **slogan** da campanha. O **slogan** sugerido pelo grupo foi: "Negro: Um clamor de justiça", que foi preterido pela CNBB que adotou o **slogan**: "Ouvi o Clamor deste Povo", frase tirada do livro do Éxodo, no Antigo testamento, em passagem sobre o cati veiro do povo de Israel no Egito⁽¹⁾. Para os agentes, o tema da CF/88 ao esconder o sujeito central da campanha demonstrava logo de início, que aquela seria a mais "boicotada" dentre todas as campanhas realizadas pela CNBB. Entendiam os Agentes de Pastoral Negros que a Campanha proporia uma revisão profunda na filosofia das pessoas e isto não seria feito sem resistência.

Muitos bispos percebendo as dificuldades de levar a diante a discussão de questão tão polêmica, passaram a propor que cada Estado, a partir de sua realidade, realizasse uma

1) A analogia entre o cativeiro do povo de Israel e dos negros no Brasil não foi apenas utilizado na CF/88. O grupo costuma inúmeras vezes relatar passagens do Antigo Testamento, pois, como escreve Pe. Antonio Aparecido da Silva, baseando-se em estudo de Monique Augras - O duplo e a metamorfose - "a visão de mundo dos ancestrais africanos era teológica. Aliás com gêneros literários muito semelhantes aos dos primeiros livros do Antigo Testamento". Silva, Pe. Antonio Aparecido da: Negritude e Liturgia. In: Revista de Liturgia - A vida em Cristo e na Igreja. São Paulo, Paulinas, nov/dez. 1984, p.4.

campanha particular. A proposta de estadualizar a CF/88 não parece ter sido aceita oficialmente, mesmo porque, é dada às arquidioceses e dioceses certa autonomia no tratamento dos temas propostos. Porém, tudo indica que, na prática, esse tratamento foi diferenciado em cada Estado, tendendo para a neutralização da discussão sobre a questão negra. Concretamente, um processo de ruptura com a Campanha da Fraternidade foi desencadeado por Dom Eugênio Sales, da Arquidiocese do Rio de Janeiro. Pela primeira vez, em vinte e cinco anos de promoção pela CNBB das Campanhas da Fraternidade, um bispo rompeu com a proposta da entidade e propôs uma campanha própria com uma mensagem diferente, tendo como slogan "Várias raças, um só povo". Se em ambas as campanhas, aquela proposta pela CNBB e esta pela arquidiocese do Rio de Janeiro, se pretendeu discutir a questão negra no Brasil, a diferença entre as duas se deixou perceber: enquanto a primeira qualificava a democracia racial como um mito para esconder as desigualdades existentes entre negros e brancos, a segunda atestava a democracia racial como um fato. Segundo o texto da Arquidiocese do Rio de Janeiro "de um modo geral, a população brasileira aceita o homem de cor em posição social de relevo, quando ele é competente"⁽²⁾. Além disso, minimiza a res

2) Texto da Campanha da Fraternidade: Várias Raças um só Povo. Arquidiocese de S. Sebastião do Rio de Janeiro, 1987, p.26.

ponsabilidade da Igreja durante a escravidão, considerando que hoje, à instituição caberia, entre outras coisas, tentar mostrar à população negra a necessidade de "superação dos sentimentos de inferioridade e rejeição e consequentemente de revolta e agressão que lhes possam ser passadas pelos que os querem utilizar para fins políticos, publicitários ou demagógicos"⁽³⁾. A posição assumida pelo arcebispo do Rio de Janeiro, que inclusive proibiu a utilização do material produzido pela CNBB nas paróquias sob sua jurisdição, parece ter provocado a revolta no Movimento de Padres e Religiosos Negros do Rio de Janeiro. Ligado ao grupo Agentes de Pastoral Negros com sua sede em São Paulo, esses padres e religiosos recusaram-se a adotar a linha imposta por Dom Eugênio⁽⁴⁾.

Além dessa e talvez de outras tentativas de se boicotar o CF/88 da CNBB, diluindo-se a discussão da questão negra (houve, segundo os agentes, propostas para que a campanha não falasse só do negro, mas de todos os marginalizados) muitas dificuldades foram enfrentadas para a redação do texto-base da

3) Texto da Campanha da Fraternidade: Várias Raças um só Povo. Arquidiocese de S. Sebastião do Rio de Janeiro, 1987, p.26.

4) É provável que a dissertação de mestrado de Caetana M.Damas ceno trate dos problemas gerados no Rio de Janeiro com esta proibição.

campanha, que passou por oito versões oficiais. A princípio foi apresentada uma visão "triunfalista" do negro, "como se a igreja estivesse sempre ao lado do negro", nas palavras de um agente. Da segunda versão em diante foram chamados a participar de sua redação os Agentes de Pastoral Negros, mas, ao que parece, para muitos, os resultados ficaram aquém das expectativas.

Em sua forma final, o texto-base, afora a introdução e conclusão, foi dividido em três partes onde a fundamentação do tema da CF foi apresentado segundo as dimensões do "ver", "julgar" e "agir". Na Introdução é explicado que por ser o ano do centenário da abolição legal do trabalho escravo no Brasil e porque "a Igreja reconhece, hoje, que nem sempre tratou a situação vivida pelos negros com a devida atenção evangelizadora e libertadora (Puebla 8,40)", a CF se proporia a discutir "a situação de marginalização em que se encontra a comunidade negra" não de modo isolado, mas no contexto de outros grupos marginalizados e oprimidos em nossa sociedade⁽⁵⁾.

Na primeira parte (Ver), é feito um balanço da situação do negro no Brasil hoje, buscando-se explicações nas he-

5) Texto-Base da Campanha da Fraternidade: Ouví o Clamor deste Povo, CNBB, Brasília, 1988, p. 4 e 5.

ranças históricas da escravidão. É considerado o papel desempenhado pela Igreja, - "ao mesmo tempo humana e divina, povo santo e pecador" - que embora tenha justificado prática e teoricamente a escravidão, nela, "algumas vozes isoladas ousaram condenar a escravidão dos negros" (6).

Na segunda parte (Julgar) são relatadas passagens do Antigo e do Novo Testamento, buscando subsídios teológicos para a compreensão da situação dos negros, dos discriminados e marginalizados à luz da Palavra de Deus. Do antigo testamento merece destaque os acontecimentos narrados no Éxodo: "a descrição da realidade do povo negro, na história do Brasil ontem e hoje, evoca a situação do cativeiro de Israel no Egito e o gesto libertador de Deus, que marca a condenação de tudo e qualquer tipo de opressão do ser humano" (7). Do Novo Testamento é ressaltado que "a descrição da realidade do povo negro na história do Brasil evoca a própria pessoa do Senhor Jesus vítima da discriminação de seus conterrâneos" (8). Finalizando esta parte é feita uma retrospectiva do processo histórico iniciado

6) Texto-Base da Campanha da Fraternidade: Ouvi o Clamor deste Povo, CNBB, Brasília, 1988, p. 30.

7) Idem: Op.cit., p.36.

8) Idem: Op.cit., p.41.

pela Igreja em relação às questões sociais e que desembocou na "opção preferencial pelos pobres".

Na terceira parte (Agir), são levantadas perspectivas de "ações concretas que viabilizem este processo libertador" do negro, entre elas: a **mea culpa** da Igreja; conscientização dos negros, superação dos sinais de racismo na Igreja, como o reduzido número de negros em seus quadros; o apoio à criação de grupos negros na Igreja e incentivo aos agentes de pastoral negros para desenvolver trabalhos de pesquisa ligados à temática negra; incorporação de valores negros como cantos, gestos, ritmos, instrumentos musicais, danças nas celebrações litúrgicas; estímulo ao diálogo religioso com os cultos afro-brasileiros e a valorização de manifestações populares de cunho cristão da comunidade negra em especial; revisão da linguagem e atitudes preconceituosas; solidariedades com os negros de outros países.

Na Conclusão é reiterada a necessidade de se dar prosseguimento à reflexão, não apenas sobre a questão negra, mas sobre todos os segmentos sociais marginalizados e considerada a CF/88 como "um importante gesto concreto de solidariedade para com a comunidade negra em sua luta libertária" (9).

9) Texto-Base da Campanha da Fraternidade: Ouví o Clamor deste Povo, CNBB, Brasília, 1988, p. 64.

Além do texto-base, foi elaborado um livreto para subsidiar as homilias prevendo as dificuldades que teriam alguns padres para falar sobre a temática social.

A colaboração dos Agentes de Pastoral Negros para a criação de material para o desenvolvimento da campanha que compreendia também a elaboração de cartazes e músicas não foi solicitada pela CNBB. Isto levou o grupo a propor a criação de material alternativo e com ele tentar promover o trabalho de discussão da questão racial junto às comunidades negras, privilegiando, ainda, mesmo que sem o apoio dos padres, a realização de encontros e cursos, a formação de agentes, líderes e catequistas, a pesquisa sobre a realidade do negro, o trabalho junto aos professores de histórias nas escolas e a obtenção do apoio da imprensa.

A escolha do tema da CF/88 que abriu um espaço de discussão a nível nacional sobre a questão negra, sem dúvida, pode ser entendida como um avanço e conquista obtidos por esse grupo negro que surgiu no interior da Igreja católica inspirado ideologicamente pela Teologia da Libertação. Porém pareceu-nos que difficilmente o grupo conseguiria, no transcorrer da campanha, extrapolar o nível de mobilização até então conseguido através do exercício de suas propostas e estratégias e que era

intenção latente. Ao contrário, a campanha poderia colocá-las em xeque, isto porque, basicamente, o trabalho que pretendia ser lento, gradual, por força das circunstâncias teve de ser acelerado. Isto exigiu que uns poucos organizadores percorressem rapidamente as capitais de Estados onde seu trabalho não vinha sendo desenvolvido à procura de interessados que apoiassem sua proposta.

Esse fato, no nosso entender, poderia recolocar e accentuar as dificuldades já apontadas que os agentes enfrentam para a consecução de seus objetivos: a resistência da hierarquia da Igreja e a resistência do próprio segmento negro e da população brasileira em geral. O trabalho de conscientização que vinha sendo desenvolvido quase que subliminarmente pelo grupo, passou a ser manifesto, alterando sua dinâmica original. Utilizando uma metáfora para explicar esta situação que nos parece adequada já que se fala que os grupos negros organizados utilizam diferentes armas na luta contra o preconceito e discriminação raciais, as armas que vinham sendo utilizadas são publicamente apresentadas, dando condições aos adversários de, efetivamente, utilizar as melhores formas de combatê-las, desde a neutralização dos organizadores do grupo até a "sabotagem" de suas iniciativas.

Como foi dito na introdução, para avaliar de alguma maneira o desenvolvimento da CF/88 e verificar em que medida nossas impressões acima apresentadas se confirmavam ou não, foi constituída uma equipe de cinco pesquisadores. Esses pesquisadores ficaram encarregados de acompanhar durante a quaresma cinco paróquias localizadas na cidade de São Paulo, tendo por foco de atenção as homilias - ocasiões em que os párocos fazem uma preleção que se segue à leitura do evangelho - com o intuito de verificar de que maneira, naquele momento, a Igreja estava pensando a questão racial e como ocorria a transmissão desta mensagem para os fiéis. As paróquias escolhidas foram:

1. a Catedral da Sé, que além da grande afluência de fiéis, segue as orientações do arcebispo Dom Paulo Evaristo Arns, ligado aos setores progressistas da igreja; 2. a Igreja Nª. Sª. do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo, que abriga a secular irmandade de mesmo nome; 3. a Igreja Rio-Cotia, cujo responsável - Pe. Antonio Aparecido da Silva - é um dos organizadores de maior expressão dos Agentes de Pastoral Negros; 4. A Igreja de São Gabriel, na região dos Jardins, cuja "clientela" é constituída por segmentos sócio-econômicos privilegiados; 5. e a Matriz de Santo Amaro, que tem por "clientela" a população carente da periferia da zona sul da cidade.

Antes de procedermos à análise dos resultados das ob-

servações dos pesquisadores, é importante ressaltar que na abertura da CF/88, na quarta-feira de cinzas, início da quaresma, quando tradicionalmente o Papa dirige algumas palavras ao povo brasileiro⁽¹⁰⁾, foi apresentado pela televisão um emocionante filme promocional sobre o tema escolhido para a campanha, do qual Ruth de Souza e Milton Nascimento participaram, repetindo insistenteamente a palavra **negro**, depois de texto declamado pela atriz, ao som de atabaques, para, em seguida, ser mostrado um grupo de jovens vestindo roupas em estilo africano, dançando numa formação em círculo. Talvez para amenizar o impacto dessas imagens, que apontavam para a diferença, depois da fala do Papa, Dom Luciano Mendes, presidente da CNBB fez algumas considerações sobre o sentimento de igualdade e fraternidade que deveriam permeiar todo o período. Curiosamente estas imagens foram apresentadas com certa raridade na televisão se comparadas aos anos anteriores, quando as mensagens da CNBB foram veiculadas constantemente. Aliás, pode-se dizer que a CF/88 mereceu pouca atenção e foi pouco divulgada pelos órgãos da imprensa, quer escrita ou televisada e como sabemos,

10) As palavras do Papa tiveram um tom conciliador, onde foi registrado o papel do negro na construção do país, a injustiça da escravidão e a fraternidade que deve existir entre todos, independentemente de raça ou cor.

estes órgãos desempenham um papel fundamental na formação da opinião pública, no avanço e incremento dos movimentos sociais (11).

De um modo geral, as observações dos pesquisadores confirmaram nossas previsões. 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 de temática mais ampla: a luta dos marginalizados e das populações carentes por melhores condições de vida.

A possível e prevista resistência da população pode, assim, ser minimizada, embora tenha sido de qualquer maneira percebida, dada a conhecida dificuldade em se admitir a existência de problemas raciais (12).

11) A imprensa praticamente ignorou o Congresso Internacional do Centenário da Abolição, promovido pela USP, segundo denúncias da comissão organizadora.

12) Pe. Antonio Aparecido relatou que depois do término de uma missa realizada em igreja próxima, à qual é responsável e portanto pertencente à mesma paróquia, mas que atende uma (...)

Foi também notado pelos pesquisadores o pequeno número de fiéis negros (em termos de características fenotípicas) (13), durante as celebrações, o que poderia explicar o exagerado cuidado em se tratar a questão. Chamou efetivamente a atenção, na igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, o fato do padre ser negro e no transcorrer do período ter feito, apenas no primeiro domingo da quaresma, uma breve referência à CF/88, ao dizer: "brancos e negros são iguais porque ambos são filhos de Deus". Nos domingos seguintes falou de temas como alcoolismo, enchentes.

Dom Paulo Evaristo Arns, na Catedral da Sé, ao tratar da questão negra durante as homilias, reiteradas vezes disse: "Somos todos irmãos. Não importa a raça. Diante de Deus somos todos filhos. Cada um deve ser responsável pelo irmão e por aqueles que estão à margem da sociedade". Em outra ocasião disse: "O povo precisa de união e fé, de esperança para os margi-

CONT.(...) clientela diferenciada de classe média-alta, uma família de portugueses disse ter se sentido ofendido por estarem atribuindo aos portugueses a culpa pela escravidão dos negros.

13) Para uma discussão sobre a definição de quem é negro no Brasil ver: Valente, Ana Lúcia E.F.: Ser Negro no Brasil Hoje. São Paulo, Moderna, 1987.

nalizados, para os negros..." Deste modo parecem ter sido neutralizados os conflitos e as diferenças em nome da fraternidade e da luta comum dos pobres, marginalizados e oprimidos.

Na igreja São Gabriel, o padre ressaltou que todos sendo irmãos, estariam "contra a discriminação, o desprezo, o menosprezo", sem, contudo, mencionar o sujeito da CF/88, num procedimento recorrente que demonstra a intenção de evitar tenções.

Na igreja Matriz de Santo Amaro, o padre responsável, estrangeiro e idoso, por essas razões, pareceu ser pouco compreendido e mesmo ouvido pelo seu desatento "rebanho", embora tenha procurado traçar um quadro sucinto sobre a questão racial no Brasil no início da quaresma, de maneira geral sua forma de transmitir a mensagem sobre o tema não diferiu dos demais ao enfatizar a necessidade de fraternidade entre todos e da igualdade perante Deus.

Entre as cinco paróquias observadas, no que diz respeito à discussão da questão negra, aquela que mais se destacou e era o esperado tinha por responsável um dos organizadores dos Agentes de Pastoral Negros⁽¹⁴⁾. É conveniente dizer

14) Durante uma das primeiras missas da CF/88 foram passados slides sobre a questão racial, mas não foram feitos comentários ou debates sobre o que foi visto com atenção pelos fiéis.

que a igreja Rio-Cotia está localizada num bairro periférico de São Paulo e atende uma "clientela" bastante humilde.

Pe. Antonio Aparecido da Silva admitiu que deveria haver muito tato para propor a discussão da questão negra e só na medida em que esta era revestida de uma linguagem religiosa, poderia ser aceita pelos fiéis. Em suas preleções podia ser notado esta preocupação e inclusive a intenção de ser didático. Durante a quaresma, sua linha expositiva poderia ser esquematicamente resumida da seguinte maneira: 1. Jesus se colocou no meio do povo para se organizar; 2. Organizando-se em comunidade o povo se liberta; 3. Brancos e negros serão sempre escravos se não se organizarem e ambos podem ser racistas; 4. A falta de organização torna a comunidade enfraquecida, escravizada e preconceituosa; 5. A organização do povo permitirá a construção de uma sociedade mais justa, fraterna e livre de preconceitos. 6. Porque Jesus quer o povo organizado, não faz diferença entre negros e brancos.

Apesar da questão negra não ter sido discutida de maneira objetiva, além do texto-base, dos cantos escolhidos pela CNBB para a CF/88 (que não mereceram a aprovação consensual do grupo Agentes de Pastoral Negros), o seminário litúrgico "O Povo de Deus em São Paulo" distribuído por todas as igrejas pa-

ra o acompanhamento das missas pelos fiéis, foi uma referência concreta ao tema proposto. Nos semanários distribuídos durante a quaresma, havia pequenos textos com a proposta "para você ler e conversar com seus amigos" onde foram apresentadas várias questões para discussão sobre a temática racial a se destacar as "Sugestões para Ações Concretas" publicadas no dia 13 de março:

"1. Fazer um levantamento das ações concretas, segundo o tema da CF para canalizar as energias da comunidade. Essas ações podem ser classificadas como ações da caridade assistencial, da caridade promocional e da caridade político-libertadora.

2. Criar e apoiar os grupos de "Agentes de Pastoral Negra" e sensibilizar todos os setores da pastoral para as questões do mundo negro.

3. Fazer com que a catequese, a liturgia, a pastoral vocacional, a educação, etc. assumam a luta anti-racista e se enriqueçam com o mundo cultural e religioso dos negros.

4. Submeter à análise crítica os sinais de preconceito racial implícito em nossa linguagem e atitudes de cada dia.

5. Estudar o texto constitucional para verificar, entre outras coisas, como ficaram formulados os direitos dos negros e de outros grupos étnicos e minorias".⁽¹⁵⁾

15) Semanário Litúrgico: Povo de Deus em São Paulo. Mitra Arquidiocese de São Paulo, 13 de Março, 1988.

Estas sugestões, ao contrário do tom conciliador assmido pelos agentes eclesiás tiveram uma intenção bastante clara e objetiva, o que nos leva a supor que a questão negra, embora não tenha ocupado como palco privilegiado o interior das igrejas, nem mesmo o altar durante a realização das missas, tenha sido discutida e sistematizada nas CEB's e grupos de estudo.

Faltam melhores dados que possam confirmar essa suposição, levando-se em consideração a dificuldade e quiçá a impossibilidade de se saber em que medida foi alcançado ou não alterado o nível de conscientização da sociedade brasileira a partir da CF/88 sobre a questão racial, bem como a situação histórica das relações entre negros e brancos no país. Tudo indica que - apesar do "gesto de solidariedade" da Igreja para com o grupo racial, podendo até o texto-base ser considerado como mais um documento que justifica a continuidade do trabalho pastoral junto ao segmento negro - para os Agentes de Pastoral Negros uma longa "caminhada" deverá ser feita para que na prática oposições e resistências da estrutura eclesial poderão continuar.

Do ponto de vista antropológico a CF/88 pode ser entendida como um momento coordenado pela Igreja de purificação dos "pecados" da sociedade produzidos estruturalmente, como escreveu Turner ao analisar os ritos de passagem⁽¹⁶⁾.

Como nestes ritos, a CF/88 pode ser caracterizado em

- 16) Turner, Victor W.: O processo Ritual: Estrutura e anti-estrutura. Petrópolis, Vozes, 1974.

Turner caracteriza três fases dos ritos de passagem: "A primeira fase (de separação) abrange o comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo ou de um grupo, quer de um ponto fixo anterior na estrutura social, quer de um conjunto de condições culturais (um "estado") ou ainda de ambos. Durante o período "liminar" intermédio, as características do sujeito ritual (o "transitante") são ambíguas, que tem poucos ou quase nenhum dos atributos do passado ou do estado futuro. Na terceira fase (reagregação ou reincorporação) consuma-se a passagem. O sujeito ritual seja ele individual ou coletivo permanece num estado relativamente estável mais uma vez (...), p. 116-117.

Turner indica que os atributos de liminaridade ou de pessoas liminares são necessariamente ambíguos que caracterizariam de um lado a sociedade tomada como um sistema estruturado e hierarquizado e, de outro, o da sociedade não estruturada, considerada como uma comunhão de indivíduos designada pelo autor por **communitas** (v. 117-120).

Para Turner "o mascaramento dos fracos com um poder agressivo e o concomitante mascaramento dos fortes com humildade e passividade são estratégias que purificam a sociedade de seus "pecados" produzidos estruturalmente (...) Fica assim constituído o palco para uma experiência estática da "communitas" seguida do sóbrio retorno a uma estrutura agora expurgada e reanimada" (p. 223).

três fases: na primeira fase, a partir do tema escolhido, desencadeou-se um processo em que o negro, ao diferenciar-se, assumiu o centro das atenções o que provocou alguns conflitos. Na segunda fase, durante a quaresma, no momento ritual propriamente dito, as diferenças se anularam em nome da fraternidade a ser atingida pelo "Povo de Deus", por toda a sociedade, entendida como uma communitas: ser negro não importava esta comunhão de indivíduos onde critérios diferenciadores pouco pesam, mas sim ser considerado irmão, o que, com base nas relações entre brancos e negros em nossa sociedade estruturada e hierarquizada, significava ter poucos atributos do passado ou do futuro e que são as características das entidades liminaires. Na terceira fase, ao consumar-se a passagem, foram restabelecidas as posições na sociedade e o negro deixou de ser o centro das atenções no interior da estrutura eclesial e, em certa medida, na sociedade como um todo. Isto porque, embora 1988 tenha sido formalmente considerado um ano de reflexão sobre a situação do negro no Brasil, passados cem anos da abolição legal da escravidão, a sociedade estabeleceu seus próprios limites para purificar-se dos "pecados cometidos". Assim, o dia 13 de Maio e o dia 20 de Novembro, dia Nacional da Consciência Negra, quando se comemora a morte-vida de Zumbi, uma das conquistas do Movimento Negro, continuaram e permaneceram como da

tas em que foram aceitas e permitidas as discussões em torno da questão racial por toda a sociedade que silenciou ante àquelas realizadas pelos grupos negros organizados.

Nesse sentido, a CF/88 representou uma quebra desta rotina de "eventos institucionalizados" e seu alcance só poderá ser avaliado, ou medido a longo prazo, se for creditado à Igreja Católica o poder de transformar consciências e se assim ela quiser, ou permitir.

C O N C L U S Ã O

A análise da estrutura de funcionamento dos Agentes de Pastoral Negros nos faz indagar e tentar relacionar os elementos de representação de sua prática com aqueles utilizados pelas irmandades de negros no interior da Igreja Católica. Considerando que ambas as formas de organização de negros podem ser entendidas como **grupos étnicos** definidos por Cohen como grupos "de interesse informal cujos membros são distintos dos membros de outros grupos com a mesma sociedade na qual eles dividem uma quantidade do que Smith chama 'instituições compulsórias' como parentesco e religião, e podem comunicar-se entre eles de modo relativamente fácil"⁽¹⁾, mas que não podem ser comparados, porque são produtos de diferentes situações e conjunturas históricas⁽²⁾, para procedermos à esta tentativa vamos nos utilizar das noções de **direção** e **sentido**. Essas noções conferem uma perspectiva de movimento e dinamismo próprio às representações, na medida em que direção é considerada como o que há de comum num movimento paralelo, distinto de sentido, uma vez que um movimento pode ter a mesma direção e sentidos contrários. Arbitrariamente, o espaço de tempo e as implica-

1) Cohen, Abner: Introdução. In: Custom And Politics in Urban Africa. Lindon, Rotledge an Kegan Paul, 1969, tradução de Elisa Nazarian, mimeografada, p. 4.

2) Idem: Conclusões. Op.cit., mimeo., p. 8.

ções históricas envolvidas no processo de constituição dos grupos, são neutralizadas.

Assim, de um lado, podemos considerar que nas irmandades de negros e no grupo Agentes de Pastoral Negros, suas formas de organização, enquanto grupo de interesse, seus objetivos, propostas e o desempenho de papéis de resistência dentro de um canal de repressão são o que há de comum e fornecem a base da representação de movimentos na mesma direção. Por outro lado, como vimos e sabemos, a prática religiosa original das irmandades era o "mascaramento" dos orixás com as imagens do hagialógico católico numa estratégia de defesa de seus valores culturais. Atualmente pouco ou nada resta desta prática original mas, seja como for, pode-se dizer que nas irmandades de negros a forma de representação é o culto aos santos. Num movimento diferente, com sentido inverso, o grupo Agentes de Pastoral Negros procura "tirar as máscaras dos santos", deixando à vista o que até então encobriam: "os orixás" enquanto elementos simbólicos de uma cultura que resistiu e que pode ser fundamental numa estratégia de ataque na luta pela inserção do negro na sociedade brasileira, em condições de igualdade com o grupo branco dominante, mas que se faz através do culto à Cristo.

Temos assim dois pares que configuram e atestam o sen
tido inverso das representações nas irmandades e no grupo es-
tudado e se apresentam como pares que mantém relações dialéti-
cas entre seus termos: 1. culto aos santos **versus** culto a Cris-
to; 2. estratégia de defesa **versus** estratégia de ataque. Estes
pares nos remetem às colocações feitas na introdução que carac
terizariam de um lado o binômio dominação-resistência religio-
sa e de outro lado o complexo resistência-repressão cultural.

No que diz respeito ao binômio dominação-resistência
religiosa o estudo do grupo Agentes de Pastoral Negros nos le-
va a considerar seu desempenho ambíguo e nos permite entendê-
lo no interior de um processo de "**intelectualização**" da reli-
giosidade popular onde o deus estabelecido para se implantar
precisa da colaboração dos santos, mas é um deus que aparece
associado à resistência ora a dominação ou simultaneamente à
ambas, parafraseando Benedetti⁽³⁾. Isto porque a dimensão cris-
tocêntrica do catolicismo é preservada, muito embora o grupo u
tilize um sistema de símbolos fornecidos tanto pela religião
católica, como dos cultos afro-brasileiros para se organizar
informalmente, propondo a transformação das relações raciais
no país. Porém, diferentemente do processo de romanização quan-

³⁾ Benedetti, Luiz Roberto: Os santos nômades e o Deus estabelecido. São Paulo, Paulinas, 1984, p.13.

do a religiosidade popular foi (e é) manipulada com vistas a assegurar a centralização e o monopólio do saber religioso pelos agentes eclesiásticos, neste processo, apesar de ser estimulado e produzido pela Igreja, pretende-se fazer com que o povo, na medida em que se afirma como sujeito da sua própria história, seja capaz de perceber os mecanismos de inculcação ideológica que são acionados pelas elites dominantes para aliená-lo e os elementos libertadores da sua fé. Em outras palavras, passa-se a valorizar a religiosidade popular - antes alienadora e esvaziada de seu conteúdo original - porque nela foi encontrada a capacidade libertadora e revolucionária das classes exploradas mas que precisa ser "ensinado" à elas. No caso específico do grupo, manipula-se a religiosidade afro-brasileira porque entende-se que ela caracteriza a maneira do negro expressar sua fé.

Mas os limites entre o processo de romanização e este processo de "intelectualização" são muito tênues. Poderíamos inclusive admitir que mantém relações dialéticas entre si ou são momentos de um mesmo processo em que se reforça a posição do catolicismo cristocêntrico. Portanto, momentos facilmente confundíveis e que têm suas características mais ou menos enfatizadas, dependendo dos interesses político-ideológicos que assumem posição hegemônica dentro da estrutura eclesial.

No que diz respeito ao complexo resistência-repressão cultural, do mesmo modo, a atuação do grupo é ambígua, já que ao mesmo tempo em que se utiliza de elementos do campo religioso afro-brasileiro para a construção de uma identidade positiva, não só para que esses elementos possam ser legitimados pelo catolicismo, mas a partir da cultura negra historicamente associada ao grupo uma identidade positiva para esse grupo, adiciona os mesmos mecanismos de estigmatização e folclorização utilizados pelos agentes da repressão. A resistência do grupo identificado com uma estratégia de ataque passa não só a gerar ou ter por resposta a repressão - num primeiro momento atuando de maneira passiva - como passa a gerar e ter por resposta a resistência identificada com uma estratégia de defesa, dada a reação de outros grupos negros organizados inclusive de membros dos cultos afro-brasileiros preocupados com os rumos da manipulação simbólica feita pelos agentes de Pastoral Negros.

Deste modo, a própria vinculação que o grupo tem com a Igreja Católica, bem como as mencionadas relações confusas entre cultura, raça e classe tenderão a inibir as manifestações de identidade étnica. Como escreve Cohen, "se as clivagens de status atravessarem as clivagens étnicas, então as manifestações de identidade e exclusividade étnicas tenderão a ser ini-

bidas pelos emergentes alinhamentos opostos de poder. Os menos privilegiados de um grupo étnico cooperarão com os menos privilegiados de outros grupos étnicos contra os privilegiados dos mesmos grupos étnicos. Por sua vez, os grupos privilegiados cerrarão fileiras para proteger seus interesses". O mesmo não aconteceria se as divisões de classe se sobrepuxessem "aos agrupamentos tribais de tal maneira que, dentro do novo sistema, os privilegiados tenderão (tenderiam) a ser identificados como um grupo étnico e os desprivilegiados como outro grupo étnico. Nessa situação as diferenças culturais entre os dois grupos tornar-se-ão (tornar-se-iam) arraigadas, consolidadas e reforçadas a fim de expressar a disputa entre dois grupos de interesses através dos limites das novas classes"⁽⁴⁾.

Assim é que as reivindicações de cunho étnico feitas pelo grupo acabam por se dissolver no contexto mais amplo da luta dos marginalizados por melhores condições de vida, consoante com a opção preferencial pelos pobres feita pela Igreja, sem especificar qualquer grupo social ou racial. As próprias características das relações interétnicas no país seriam um obstáculo para que o processo fosse diferente.

O que pode assegurar, efetivamente, a continuidade do

4) Cohen, Abner: Conclusões, Op.cit., mimeo., p.13.

grupo é o fato de se utilizar para a sua organização um sistema de símbolos fornecidos pela religião, sempre sujeito à novas interpretações que podem, assim, acomodar-se às novas circunstâncias conjunturais, sendo, pois, uma ideologia flexível para o grupo, como foi dito. As transformações mais recentes que se operam no interior da Igreja católica com a retomada do controle da instituição pelos setores conservadores nos permite aventar essa possibilidade. Não apenas os problemas enfrentados durante a Campanha da Fraternidade de 1988 forneceram um bom exemplo dessa reação contrária às propostas do grupo, como, anterior a isto, a explicação do Cardeal Arcebispo do Rio de Janeiro, o mesmo que propôs uma Campanha da Fraternidade própria, ao impedir a realização do III Encontro de Padres e Religiosos Negros na sua diocese, no ano de 1986:

"... cresce um chamado "movimento negro" sob diversas siglas, que parte de um incentivo à divisão, a pretexto de fortificar os descendentes de africanos, no intuito de reivindicar os seus legítimos direitos. Contudo, à medida que o fazem, arriscam incidir no mesmo mal que procuram eliminar. Além disso, o substrato marxista, em alguns, é manifesto. Substituem, apenas, a luta de classes por outra, a de cor..."⁽⁵⁾

5) Boletim de notícias dos Agentes de Pastoral Negros nº 7, São Paulo, 1986, p.3.

Como já foi exposto, uma série de medidas tem caracterizado essa reação conservadora. Mais recentemente, em 1988, a punição pelo Vaticano de Dom Pedro Casaldáglia, bispo de São Félix do Araguaia (MT), um dos principais membros da corrente progressista da Igreja Brasileira, estabelecendo, entre outras coisas, a proibição de que conceda entrevistas, faça conferências sem autorização ou escreva sem censura prévia e o recebimento de cartas de advertência por outros bispos brasileiros, certidica-nos da ofensiva de Roma contra a Igreja "progressista" que se estende por toda a América Latina, já que bispos do México, Peru, Haiti e Nicarágua também estão sendo visados.

Comungando com essa reação conservadora intra-ecclesial, datado no mês de setembro, no mesmo ano e também no mesmo mês, o sub-chefe de Gabinete do Estado-Maior do Exército, perante a I Conferência dos Exércitos Americanos, em relatório intitulado "Síntese da situação da subversão no Brasil", diz:

"Preparando-se para essas duas formas de tomada pacífica ou violenta do poder as OS (Organizações subversivas) desenvolvem um intenso trabalho de massas, convencidas de que a forma a ser empregada será definida pelas condições do momento histórico.

O campo psicossocial é a área onde as OS desenvolvem o trabalho de massas, buscando conquistar o apoio imprescindível da população para a conquista de seus objetivos".

Entre os principais setores de atuação das OS, conforme esse relatório, são arrolados:

O Movimento Religioso:

"Dirige suas atividades sobre os trabalhadores (rurais e urbanos), índios, estudantes, favelados, presidiários/presos, marginais e instituições do movimento popular, com o objetivo de organizá-las nas chamadas 'Comunidades Eclesiais de Base'.

É o maior trabalho de massa desenvolvido no país".

O Movimento Popular:

"Atualmente a ação ideológica desenvolvida pelas correntes manipuladoras dos movimentos populares está tendo como objetivo prioritário os seguintes movimentos:

- Feminista.
- Comunitário.
- Defesa dos direitos humanos.
- **Negro.** (grifo nosso)
- Ecológico" (6).

Esse relatório, no mínimo merece algumas reflexões.

Entre elas, a reflexão sobre a possibilidade de reaproximação dos setores conservadores da Igreja e do Estado, especialmente em São Paulo com a divisão da maior arquidiocese do mundo, até o momento comandada por Dom Paulo Evaristo Arns, que conseguiu manter considerável autonomia da instituição ante o aparelho

6) Folha de São Paulo - 25/09/1988.

estatal, uma vez que está sendo cogitada a indicação de bispos da "linha conservadora" para dirigirem as novas regiões episcopais. Se nos lembarmos da atuação dos patronovistas e de seu projeto autoritário na década de 30, comandado pela Igreja Católica, tentando inclusive conduzir o movimento negro da época, embora a conjuntura seja diversa e os dados circunstanciais, causa-nos certa preocupação essa possibilidade.

Outra implicação externa que tende a afetar a organização interna do grupo são os processos eleitorais que estiveram sempre acima de questões raciais. Alguns membros dos Agentes de Pastoral Negros, contrariando os princípios definidos pelo grupo, defendem sua participação ativa para orientar o segmento negro na escolha de candidatos, baseando-se no compromisso de estar presente e trabalhar de acordo com os interesses da população negra e carente. Há também indícios de que uma dissidência está prestes a surgir por essa razão. Vale lembrar que o estudo realizado sobre a participação política dos negros nas eleições de 1982 nos mostrou que os processos eleitorais tendem a fracionar os movimentos sociais e as reivindicações de cunho racial, esvaziadas⁽⁷⁾.

7) Valente, Ana Lúcia E.F.: Política e Relações Raciais - os negros e as eleições paulistas de 1982, São Paulo, FFLCH/USP, 1986.

(Cont.)

Por fim, a avaliação da Campanha da Fraternidade de 1988, que mobilizou a preocupação do grupo durante algum tempo e a proposta de considerá-la um rito de passagem e purificação da sociedade dos "pecados" cometidos estruturalmente, permite-nos supor que o grupo Agentes de Pastoral Negros atravessará uma nova fase na sua organização. Nova fase de uma "caminhada" que segundo palavras de um agente de pastoral negro "deve ser feita com muita fé" mas que só o tempo poderá mostrar.

CONT. ... A vitória do Partido dos Trabalhadores (PT) nas eleições municipais paulistanas poderá influir decisivamente na organização do Grupo Agentes de Pastoral Negros. Isto porque, como é sabido, há certa afinidade ideológica entre os setores progressistas da Igreja e esse partido, o que explica a presença marcante de pessoas ligadas ao PT nos trabalhos desenvolvidos nas CEB's. Ao que parece, isto se deve, à constatação de que a religião tem sido eficaz como elemento aglutinador das massas, desempenhando um papel importante de "catalizador" dos movimentos sociais urbanos, até bem pouco tempo negado pelos grupos de esquerda na medida em que contrariava suas análises e previsões.

Resta saber, dada a ofensiva conservadora empreendida por Roma, qual a estratégia que será escolhida para se adequar ao novo quadro político paulistano.

B I B L I O G R A F I A

AMARAL, Raul Joviano do: **Os Pretos do Rosário de São Paulo**. São Paulo, Edições Alarico, 1954.

AMORIM, Nádia Fernanda Maia de: **Os Mórmons em Alagoas: religião e relações sociais**. São Paulo, FFLCH/USP, 1986, (Col. Religião e Sociedade, 3).

ARAÚJO, José Carlos Souza: **Igreja no Brasil - um estudo de mentalidade ideológica**. São Paulo, Paulinas, 1986.

ASSOCIAÇÃO ECUMÉNICA DOS TEÓLOGOS DO TERCEIRO MUNDO (ASETT): **Identidade Negra e Religião - consulta sobre cultura negra e teologia na América latina**. São Paulo, Edições Liberdade, 1976.

:
A História e a fé do povo negro no Brasil e na América Latina. São Paulo, ASETT, fevereiro de 1988.

AZEVEDO, Célia Marinho de: **Onda Negra, Medo Branco - o negro no imaginário das elites - século XIX**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

AZEVEDO, Dermi: Movimentos religiosos fazem cruzada conservadora para 'recuperar' a igreja. In: **Folha de São Paulo**, 20/05/1988.

AZEVEDO, Thales de: **Igreja e Estado em Tensão e Crise**. São Paulo, Ática, 1978.

BARROS, Cleusa Maria M.: **São benedito, o santo negro.** 2^a edição, São Paulo, Paulinas, 1982.

BASTIDE, Roger: **As Religiões Africanas no Brasil.** 2^a edição, São Paulo, Pioneira, 1985.

BENEDETTI, Luiz Roberto: **Os Santos Nômades e o Deus Estabelecido.** São Paulo, Paulinas, 1984.

BENTO, Dilson: **Malunga: Decodificação da Umbanda.** Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.

BEOZZO, José Oscar (coord.): **História da Igreja no Brasil - segunda época.** Tomo II/2, 2^a edição, Petrópolis, Vozes/Paulinas, 1985.

BERGER, Peter L.: **O Dossel Sagrado - elementos para uma teoria sociológica da religião.** São Paulo, Paulinas, 1985.

BÓA NOVA, Antonio Carlos: **Clero e Povo: o catolicismo da América Latina nos anos 60.** São Paulo, CERU e FFLCH/USP, 1981.

BOFF, Leonardo: **Igreja, Carisma e Poder.** 3^a edição, Petrópolis, Vozes, 1982.

BOFF, Leonardo e BOFF, Clodovis: **Teologia da Libertação no Debate atual.** Petrópolis, Vozes, 1985.

BOURDIEU, Pierre: **A Economia das Trocas Simbólicas.** 2^a edição, São Paulo, Perspectiva, 1987.

BORGES PEREIRA, João Baptista: **Cor, Profissão e Mobilidade - O negro e o Rádio em São Paulo.** São Paulo, Pioneira/EDUSP, 1967.

_____ : **A Escola Secundária numa Sociedade em Mudança.** São Paulo, Pioneira, 1976.

_____ : Negro e Cultura negra no Brasil Atual. In: **Revista de Antropologia**, vol. 26, FFLCH/USP, 1983.

_____ : Raça e Classe Social no Brasil. In: Vários autores: **O saber Militante - ensaios sobre Florestan Fernandes.** Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

_____ : A Cultura negra: Resistência de Cultura à Cultura de Resistência. In: **Dédalo**. M&E/USP 23: 177-188, 1984.

BOSCHI, Caio Cesar: **Os Leigos e o Poder.** São Paulo, Ática, 1986.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues: **Lutar com a Palavra,** Rio de Janeiro, Graal, 1982.

_____ : **Identidade e Etnia - construção da pessoa e resistência cultural.** São Paulo, Brasiliense, 1986.

_____ : Congos, Congadas e reisados: rituais de negros católicos. In: **Cultura**, nº 23, MEC, Brasília, out/dez. 1976.

BRITTO, Ieda Marques: **Samba na Cidade de São Paulo (1900-1930): um exercício de resistência cultural.** São Paulo, FFLCH/USP, 1986.

BRUSTOLONI. Pe. Júlio J.: **Senhora da Conceição Aparecida - história da imagem, da capela, das romarias,** 6^a edição, São Paulo, Editora Santuário, 1986.

CARDEAL ARNS, Paulo Evaristo: **O que é Igreja?** 3^a edição, Brasiliense, 1981, (Col. Primeiros Passos, 32).

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci: **Preconceito Racial no Brasil Colonial - os cristãos-novos.** São Paulo, Brasiliense, 1983.

CATÃO, Francisco: **O que é Teologia da Libertação.** São Paulo, Brasiliense, 1985, (col. Primeiros Passos, 160).

CAVALLI, Pe. Fiorello: **A II Conferência geral do Episcopado Latino-Americano.** In: *La Viviltá Cattolica*, Caderno 2842, a no 119, Roma, 1968.

CEHILA - **Escravidão Negra e História da Igreja na América Latina e no Caribe.** Petrópolis, Vozes, 1987.

_____ : **Navio negreiro.** Série Caminhos de Escravidão, 1. São Paulo, Paulinas, 1981 (publicação popular).

_____ : **As Raízes da escravidão.** 2^a edição, Série Caminhos de Escravidão, Paulinas, 1983 (publicação popular).

CEHILA: **Um Povo sem Rosto**. Série Caminhos de Escravidão, 3. São Paulo, Paulinas, 1983 (publicação popular).

_____ : **Quando os atabaques batem**. Série Caminhos de Libertação, São Paulo, Paulinas, 1984.

CELAM: **A Igreja na atual transformação da América Latina à Luz do Concílio - conclusões de Medellín**. 6ª edição, Petrópolis, Vozes, 1977.

_____ : **Os Grupos Afro-Americanos - análise e pastoral**. São Paulo, Paulinas, 1982.

CINTRA, Raimundo: Subsídios para uma Pastoral dos Cultos Afro-Brasileiros. In: **Revista Atualização**. Missionários Sacramentinos, nº 44, agosto de 1983.

_____ : **Candomblé e Umbanda - O desafio Brasileiro**. São Paulo, Paulinas, 1985.

CNBB: **Unidade e Pluralismo na Igreja**. São Paulo, Paulinas, 1972.

COELHO, Ruy Galvão de Andrada: **Estrutura Social e Dinâmica Psicológica**. São Paulo, Pioneira/EDUSP, 1969.

COHEN, Abner: **O Homem Bidimensional**, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

COHEN, Abner: **Custom and Politics in Urban Africa.** (Tradução de Elisa Nazarian) London, Rotledge and Kegan Paul, 1969, mimeog.

CONCONE, Maria Helena Vilas Boas: **Umbanda: uma religião brasileira.** São Paulo, FFLCH/USP, CER, 1987 (Col. Religião e Sociedade Brasileira, 4).

CONE, James H.: **O Deus dos Oprimidos.** São Paulo, Paulinas, 1985.

CONE, James H. e WILMORE (org.): **Teologia Negra.** São Paulo, Paulinas, 1986.

CORREIA, Francisco de Assis: **As Constituições do Arcebispado da Bahia** (1707). Exercitação ad Licensian em Teologia, Roma, 1971.

CUNHA, Maria Manuela L.C. da: **Negros, estrangeiros - Os escravos libertos e sua volta à África.** São Paulo, Brasiliense, 1985.

CUNHA, Mario Wagner Vieira: Descrição da Festa de Bom Jesus de Pirapora. In: **Revista do Arquivo Municipal**, s/d, mimeogrado.

CUNHA, Marlene de Oliveira: **Em busca de um espaço: a linguagem gestual no candomblé de Angola.** Dissertação de Mestrado, Departamento de Ciências Sociais, FFLCH/USP, 1986.

DAMASCENO, Caetana Maria: **Cantando P'ra Subir: orixá no altar e Santo no Pegi.** Comunicação apresentada na XI ANPOCS. Águas de São Pedro, 1987.

DANTAS, Beatriz Góis: **Vovó Nagô e Papai Branco - usos e abusos da África no Brasil.** Rio de Janeiro, Graal, 1988.

DE BONI, Luis Alberto (org.): **Presença Italiana no Brasil.** Porto Alegre. Escola Superior de Teologia, 1987.

D'ELBOUX S.J. Pe. Luiz G.S.: **Crise Religiosa,** Rio de Janeiro, Ed. Mensageiro do Coração de Jesus, 1969.

DELLA CAVA, Ralph: **A Igreja e o Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro, 1916/64.** In: **Estudos Cebrap**, nº 12, São Paulo, 1975.

FREI BETO: **Puebla para o Povo.** 5ª edição, Petrópolis, Vozes, 1983.

FREIRE-MAIA, Newton: **Brasil: Laboratório racial.** 7ª edição, Petrópolis, Vozes, 1985.

FOLHA DE SÃO PAULO: 4/11/84 - 6/04/86 - 28/04/88 - 01/05/88 - 25/09/88.

FOLLMANN, José Ivo: **Igreja, Ideologia e classes sociais.** Petrópolis, Vozes, 1985.

GEERTZ, Clifford: **A Interpretação de Culturas**. Rio de Janeiro,
Zahar, 1978.

GUTIERREZ, Gustavo: **Teologia da Libertação**. 5ª edição. Petrópolis, Vozes, 1985.

_____ : **A Força Histórica dos pobres**. Petrópolis, Vozes, 1984.

HOORNAERT, Eduardo (coord.): **História da Igreja no Brasil - Primeira época**. Tomo II/1ª, 3ª edição, Petrópolis, Vozes/Paulinas, 1983.

_____ : **Formação do Catolicismo Brasileiro 1500/1800**. Petrópolis, Vozes, 1978.

JOSÉ NETO, Laudelino: **A Pastoral do negro no Brasil após o Concílio Vaticano II - uma análise da origem da pastoral do negro no Brasil após o Vaticano II nas práticas e ações da Igreja Católica**. Dissertação de mestrado em Teologia Sistemático-Pastoral, PUC/RJ, 1986.

LOPES, Helena Teodoro; SIQUEIRA, José J. e NASCIMENTO, Maria Beatriz: **Negro e Cultura no Brasil**. Rio de Janeiro, UNIBRADE /UNESCO, 1985.

MACEDO, Carmem Cinira de Andrade: **Nós - a comunidade - o estudo de uma CEB na periferia de São Paulo**. Tese de doutoramento. Departamento de Ciências Sociais. FFLCH/USP, 1985.

MALATIAN, Teresa Maria: **Os Cruzados do Império**. Tese de Doutoramento em História Social, FFLCH/USP, 1988.

MARINS, José e outros: **De Medellín a Puebla**. São Paulo, Paulinas, 1978.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa: **O Celeste Porvir - a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo, Paulinas, 1984.

MIRA, João Manoel Lima: **A Evangelização do negro no Período Colonial no Brasil**. São Paulo, Loyola, 1983.

MOURA, Clóvis: **Rebeliões na Senzala**. 3ª edição, São paulo, Ciências Humanas, 1981.

MUNANGA, Kabengele: **Negritude - usos e sentidos**. São Paulo, Ática, 1986.

_____: **Construções da Identidade Negra: diversidade de contextos e problemas ideológicos**. Comunicação apresentada na XV Reunião da ARA, 1986, mimeo.

NOVAES, Regina R. E FLORIANO, Maria da Graça: **O negro evangélico**. Rio de Janeiro, Comunicações do ISER, out. 1985.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de: **Religião e Dominação de Classe.**
Petrópolis, Vozes, 1985.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de e outros: **Renovação Carismática católica: uma análise sociológica e interpretações teológicas.** Petrópolis, Vozes, 1985.

_____ : Catolicismo 'Popular' como Base Religiosa. In: CAMARGO, Cândido Procópio F. de (org.): **Católicos, Protestantes e Espíritas.** Petrópolis, Vozes, 1973.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de: **Identidade, etnia e estrutura social.** São Paulo, Pioneira, 1976.

_____ : Um conceito antropológico de Identidade. Fundação Universidade de Brasília, 1974, (mimeo).

_____ : Reconsiderando Etnia. Fundação Universidade de Brasília, 1975 (mimeo).

ORTIZ, Renato: **A Consciência Fragmentada.** Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980.

_____ : A Morte branca no feiticeiro negro: umbanda - integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis, Vozes, 1978.

PEDREIRA, Pedro Tomás: Os Quilombos baianos - In: **Revista Brasileira de Geografia**, C.N.G., XXIX, out.-dez., 1962.

PIERUCCI, Antonio Flávio de Oliveira: **Democracia, Igreja e Voto - o envolvimento dos padres de paróquia de São Paulo nas eleições de 1982.** Tese de doutoramento. Departamento de Ciências Sociais, FFLCH/USP, 1984.

PIRES, Francisco Viana: **A Romaria Urbano-Industrial: do ideal à prática para uma prática ideal,** Mestrado em Ciências Sociais. Departamento de Sociologia da Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, 1978.

PORTELLI, Hugues: **Gramsci e a Questão Religiosa.** São Paulo, Paulinas, 1984.

PUCCI, Bruno: **A Nova práxis educacional da Igreja (1968-1979).** São Paulo, Paulinas, 1984.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de: **O catolicismo Rústico no Brasil.** In: **Campesinato Brasileiro.** Petrópolis, Vozes, 1973.

QUERINO, Manoel: **Costumes Africanos no Brasil.** Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938.

RAMOS, Arthur: **Aculturação negra no Brasil.** São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1942.

RATZINGER, Joseph: **A fé em crise? o Cardeal Ratzinger se interroga.** São Paulo, EPU, 1985.

REIS, João José (org.): **Escravidão e Invenção da Liberdade** -
estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo, Brasiliense,
1988.

Relatórios de Encontros e Cursos dos Grupos: **União e Consciência Negra e Agentes de Pastoral Negros**, 1978 a 1981/ 1981 a 1987, mimeografados.

REVISTA CONCILIUM: **A Igreja e o Racismo**, 171, Petrópolis, Vozes, 1982.

REVISTA ECLESIÁSTICA BRASILEIRA: **Catolicismo Popular**, 36: 141, Petrópolis, Vozes, março de 1976.

: **O Deus dos orixás e o Deus de Jesus.** nº 47, Petrópolis, Vozes, set. de 1987.

RIBEIRO, René: **Religião e Relações Raciais**. Rio de Janeiro, MEC, Departamento de Imprensa Nacional, 1956.

RICHARD, Pablo e IRARRÁZAVAL: **Religião e Política na América Central: para uma nova interpretação da religiosidade popular**. São Paulo, Paulinas, 1983.

SALAZAR, Mons. Túlio B.: Signo de renovación y de contradicción.
In: **Mensagem Iberoamericana**, nº 98, Medellín, diciembre, 1973.

SANTOS, Pe. Anízio F. dos (org.): **Eu negro**. São Paulo, Loyola, 1986.

SANTOS, Carlos nelson F. dos: **Movimentos Sociais no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

SAUNDERS, John: Organização social de uma congregação protestante no Estado da Guanabara. In: **Sociologia**, nº 4, vol. XXII, FESP, dez/1960.

_____ : Organização social de uma congregação... (II).
In: **Sociologia**, nº 1, vol. XXIII, FESP, março/1961.

_____ : Organização social de uma congregação... (III).
In: **Sociologia**, nº 2, vol. XXIII, junho de 1961.

SCARANO, Julita: **Devoção e Escravidão: A irmandade de Nª.Sª. do Rosário dos Pretos do Distrito Diamantino do Século XVIII**. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1976.

SCHWARCZ, Lília M.: **Retrato em Branco e Preto - escravos e cidadãos em São paulo no final do século XIX**. São Paulo, Cia. das Letras, 1987.

SILVA, Pe. Antonio Aparecido: O negro na Igreja do Brasil. In: **Revista da Vida Pastoral**, nº 104. São Paulo, Paulinas, maio/junho de 1982.

_____ : Negritude e liturgia. In: **Revista de Liturgia - A vida em Cristo e na Igreja**. São Paulo, Paulinas, nov./dez. 1984.

SINGER, Paul e BRANT, Vinícius Caldeira (org.): **São Paulo: O Povo em Movimento**. 4ª edição, Petrópolis, Vozes/CEBRAP, 1983.

SORJ, Bernardo e ALMEIDA, Maria Hermínia T. (org.): **Sociedade e Política no Brasil Pós-64**. São Paulo, Brasiliense, 1983.

TERRA, João Manoel Lima: **Bíblia, Igreja e Escravidão**. 2 vols. São Paulo, Loyola, 1983.

: (org.) **Bíblia, Sincretismo e Magia**.
São Paulo, Loyola, 1985.

TEXTO-BASE DA CAMPANHA DA FRATERNIDADE: **Ouvi o Clamor Deste Povo**. CNBB, Brasília, 1988.

TEXTO DA CAMPANHA DA FRATERNIDADE: **Várias Raças, um só Povo**. Arquidiocese de S. Sebastião do Rio de Janeiro, 1987.

TEXTO OFICIAL DA III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO: **Evangelização no Presente e no Futuro da América Latina**. 4ª edição, Puebla de Los Angeles - México, São Paulo, Paulinas, 1979.

TONUCCI, Pe. Paulo M.: **Teologia da Libertação, o que é?** Petrópolis, Vozes, 1985.

TRINDADE, Liana Maria Salvia: **Exu: Símbolo e Função**. São Paulo. FFLCH/USP, 1985, (col. Religião e Sociedade Brasileira, 2).

TURNER, Victor W.: **O Processo Ritual: Estrutura e Anti-Estrutura**. Petrópolis, Vozes, 1974.

VALENTE, Ana Lúcia E.F.: **Política e Relações Raciais - os negros e as eleições paulistas de 1982**. São Paulo, FFLCH/USP, 1986.

_____ : **Ser Negro no Brasil Hoje**. São paulo, Moderna, 1987.

_____ : Uma Pastoral contra o Racismo. In:**Revista de Humanidades** 17: 51-54. Editora Universidade de Brasília, 1988.

VALENTE, Ana Lúcia E.F. e GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de: **Os Negros, Cultura e resistência**. In: CONSORTE, Josildeth Gomes e COSTA, Maria Regina (org.): **Religião, Política e Identidade**. São Paulo, EDUC, 1988.

_____ : **Duas Mulheres Negras: Histórias de religiosidade popular e resistência**. Comunicação apresentada na XIV Reunião da ABA, Campinas, março de 1988.

VAN GENNEP, Arnold: **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis, Vozes, 1978.

WANDERLEY, Luiz Eduardo W.: **Comunidades Eclesiais de Base e Educação Popular**. Petrópolis, Vozes, 1981.