

Gabriel dos Santos Filho

# O Catolicismo Brasileiro e a construção de identidades negras na contemporaneidade

Um olhar socioantropológico  
sobre a Pastoral Afro-Brasileira





# **O Catolicismo Brasileiro e a Construção de Identidades Negras na Contemporaneidade**

**Um olhar socioantropológico sobre a Pastoral Afro-Brasileira**

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

REITORA

Dora Leal Rosa

VICE-REITOR

Rogério Bastos Leal



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

DIRETORA

Flávia Goullart Mota Garcia Rosa

CONSELHO EDITORIAL

Alberto Brum Novaes

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Alves da Costa

Charbel Ninõ El-Hani

Cleise Furtado Mendes

Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

José Teixeira Cavalcante Filho

Maria Vidal de Negreiros Camargo

Gabriel dos Santos Filho

# **O Catolicismo Brasileiro e a Construção de Identidades Negras na Contemporaneidade**

**Um olhar socioantropológico sobre a Pastoral Afro-Brasileira**

Salvador  
EDUFBA  
2012

2012, Gabriel dos Santos Filho  
Direitos para esta edição cedidos à EDUFBA.  
Feito o depósito legal.

REVISÃO

Isadora Cal  
Maria Nazaré Lima

NORMALIZAÇÃO

Sônia Chagas Vieira

PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO e CAPA

Rodrigo Oyarzábal Schlabitz

FOTOS INTERNAS

Gabriel dos Santos Filho

SIBI – Sistema de Bibliotecas da UFBA / Biblioteca Anísio Teixeira/Faculdade de Educação

Santos Filho, Gabriel dos.

O catolicismo brasileiro e a construção de identidades negras na contemporaneidade : um olhar socioantropológico sobre a Pastoral Afro-Brasileira / Gabriel dos Santos Filho. – Salvador : EDUFBA, 2012. 155 p.

ISBN: 978-85-232-0965-0

1. Cristianismo e cultura - Brasil. 2. Catolicismo - Brasil. 3. Relações raciais – Aspectos - religiosos – Igreja Católica. 4. Racismo. 5. Pastoral Afro-Brasileira. 6. Agentes de Pastoral Negros. I. Título.

CDD 261.981 – 22 ed.

Editora filiada a

  
ASOCIACION DE EDITORIALES  
UNIVERSITARIAS DE AMERICA  
LATINA Y EL CARIBE

  
Associação Brasileira  
das Editoras Universitárias

  
Câmara Bahiana do Livro

EDUFBA

Rua Barão de Jeremoabo, s/n, Campus de Ondina,  
40170-115, Salvador-BA, Brasil

Tel/fax: (71) 3283-6164

www.edufba.ufba.br | edufba@ufba.br

Ao meu pai, Gabriel dos Santos, e à minha mãe,  
Rita de Cássia da Conceição Santos (*in memoriam*),  
à Maria Margarida da Conceição (*in memoriam*), minha avó,  
aqueles que melhor traduziram o sentido da vida pra mim: louvar a Deus.





RITO PENITENCIAL DA MISSA DOS QUILOMBOS

Milton Nascimento / Pedro Casaldáliga / Pedro Tierra

Kirie eleison

Christie eleison,

Kirie eleison.

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

Kirie eleison

Senhor do Bonfim, do bom começar;

não seja a alegria apenas de um dia;

não seja a folia para desfilarmos na avenida sua.

Que seja por fim, a tua alforria e nossa a rua, Senhor do Bonfim!

Kirie eleison!

Da raça maldita, a raça de Cam.

Secular estigma da escrava Agar, Mãe espoliada,

Ismael dos povos, denegrada África.

Kirie eleison

Terras de Luanda. Costa do Marfim.

Reino de Guiné. Pátria de Aruanda. Awa de!

Kirie eleison

...Padres estudados, Pastores ouvidos,

Freiras ajeitadas, Doutores da sorte,

Cantores de turno, Monarcas de estádio,

Não negueis o sangue, O grito dos mortos,

O cheiro do negro, O aroma da raça, A força do Povo,

A voz de Aruanda, A volta dos Quilombos!

## **LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS**

- APNs – Agentes de Pastoral Negro
- ACBANTU – Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu
- CEBs – Comunidades Eclesiais de Base
- CF – Campanha da Fraternidade
- CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
- CNNC – Conselho Nacional de Negros e Negras Cristãos
- CONENC – Congresso Nacional das Entidades Negras Católicas
- CPT – Comissão Pastoral da Terra
- DGAE – Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil
- EPA – Encontro de Pastoral Afro-Americana
- FOQUIBA – Fórum de Quilombos Educacionais da Bahia
- GINGA – Grupo de União e Consciência Negra
- GRENI – Grupo de Reflexão Negro e Indígena
- IMA – Instituto Mariama de Padres, Bispos e Diáconos Negros do Brasil
- MST – Movimento dos Trabalhadores sem Terra
- PNAD – Pesquisa Nacional de Amostragem Domiciliar
- PJMP – Pastoral de Juventude do Meio Popular
- SEPPIR – Secretarias de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

## SUMÁRIO

11 | APRESENTAÇÃO

13 | A PASTORAL AFRO-BRASILEIRA: REMANDO CONTRA A MARÉ

### CAPÍTULO 1

#### O percurso de consolidação da Pastoral Afro-brasileira no Brasil

23 | A FORMAÇÃO DA PASTORAL AFRO-BRASILEIRA

23 | APROFUNDANDO O CONCEITO DE PASTORAL

23 | A AUTOCONSCIÊNCIA DA IGREJA CATÓLICA QUANTO À SUA AÇÃO PASTORAL

24 | A DIMENSÃO POLÍTICA DO REINO DE DEUS

27 | UMA NOVA HERMENÊUTICA BÍBLICA

31 | A CONSCIÊNCIA DA NEGRITUDE

34 | UMA QUESTÃO DE MÉTODO

35 | A AÇÃO EVANGELIZADORA DA IGREJA

39 | A AÇÃO EVANGELIZADORA E PROTAGONISMO DOS FIÉIS

41 | HISTÓRICO DA PASTORAL AFRO-BRASILEIRA

41 | NUM QUADRO SOCIAL DE RUPTURAS, A TENTATIVA DE INCULTURAÇÃO

43 | A EXEMPLO DOS ANTIGOS, EM BUSCA DO RECONHECIMENTO OFICIAL

45 | ENTRE O SOCIAL E O RELIGIOSO

### CAPÍTULO 2

#### A Pastoral Afro-brasileira e os seus enfrentamentos: evidenciando a estratégia de conquista católica da comunidade negra brasileira

51 | A PASTORAL AFRO-BRASILEIRA FRENTE AOS APNS E À HIERARQUIA DA IGREJA CATÓLICA

51 | REATANDO OS PRÓPRIOS LAÇOS

54 | A UNIVERSALIDADE DO CRISTIANISMO

56 | RECONHECIMENTO OFICIAL X RECONHECIMENTO DOS SEUS

60 | ENTRE UMA AÇÃO ECUMÊNICA E UMA AÇÃO PASTORAL

66 | RELIGIOSIDADE POPULAR OU INCULTURAÇÃO?

- 70 | **A PASTORAL AFRO-BRASILEIRA FRENTE AO MOVIMENTO NEGRO**
- 70 | A PASTORAL AFRO-BRASILEIRA ENQUANTO MOVIMENTO SOCIAL
- 72 | RECONTANDO A HISTÓRIA DO MOVIMENTO NEGRO BRASILEIRO
- 75 | EM BUSCA DE UM SUJEITO QUE AFIRME A DIFERENÇA
- 78 | UMA NOVA CONCEPÇÃO DE PESSOA QUE EMERGE DO ATLÂNTICO NEGRO
- 81 | A CONSTRUÇÃO DE UMA CIDADANIA SEM AMARGOR
- 86 | CELEBRAR O DEUS DA VIDA COM FESTA E COMIDA
- 103 | O PAPEL DO CORPO NO NOVO MOVIMENTO NEGRO

### **CAPÍTULO 3**

#### **A luta pela justiça sociorracial, marca identitária da Pastoral Afro-brasileira**

- 111 | **ORIGEM DOS FUNDADORES DA PASTORAL AFRO-BRASILEIRA**
- 114 | **UMA AÇÃO PASTORAL EM NOME DA FRATERNIDADE RACIAL**
- 118 | EM NOME DA FRATERNIDADE RACIAL
  
- 121 | **A CONSCIÊNCIA COMO MARCADOR IDENTITÁRIO DA DIÁSPORA AFRICANA NO BRASIL**
- 125 | **IRMÃOS DE LUTA, IRMÃOS DE FÉ: UMA IDENTIDADE COMBATIVA**
  
- 131 | **CONCLUSÃO**
- 139 | **REFERÊNCIAS**
- 147 | **GLOSSÁRIO**
- 151 | **CADERNO DE FOTOS**

## APRESENTAÇÃO

Estamos todos felizes com a edição do livro *O Catolicismo Brasileiro e a Construção de Identidades Negras na Contemporaneidade*. Ele traz consigo uma reflexão acadêmica rigorosa sobre a construção política e cultural de um movimento nacional de negros, os Agentes de Pastoral Negra, carinhosamente chamados de APNs. Longe de serem apenas mais uma facção do movimento negro, os APNs religam-se a uma das matrizes africanas, identitárias do povo negro do Brasil, o catolicismo negro originário do antigo Império do Congo.

Era lugar comum ver nas manifestações religiosas e laicas do catolicismo praticado pelos negros brasileiros uma forma malandra de sincretismo, pela qual os descendentes de africanos cultivavam aparentemente os santos católicos para encobrirem o seu culto sincero a inquices, vodus e orixás. Esta Antropologia preconceituosa alimentou mais ainda o preconceito reiterado da hierarquia da Igreja Católica no Brasil, que desde o tempo da colonização jamais acreditou na sinceridade da fé católica dos negros brasileiros. As muitas irmandades negras, espalhadas em todos os estados brasileiros, têm vivido sob suspeição há séculos. Para mais cristalizar o preconceito, parte importante do Movimento Negro Brasileiro que reconhece apenas o candomblé gêge-nagô como matriz religiosa negra no Brasil, vê no catolicismo negro apenas uma prática de resistência, um biombo protetor da verdadeira religião negra, o candomblé.

O estudo da história da África traz à tona a evidência da conversão do Império do Congo ao catolicismo desde a segunda viagem de Diogo Cão, entre 1485 e

1487, que instala os primeiros missionários naquele reino africano. A nobreza do reino, os manicongos, aderem em massa à nova religião que acreditam ter magia mais forte. Mbanza Congo é rebatizada São Salvador (muito antes de São Salvador da Bahia). Em 1506 assume o poder o primeiro rei católico, Afonso I, que estabelece relações diplomáticas regulares com o rei de Portugal. Em 1595 cria-se o bispado de São Salvador e em 1645 chegam ao Congo os Capuchinhos, que terão um papel de destaque na expansão do catolicismo no reino. A grande derrota do rei D. Antonio II, em Ambuíla (1665), para o exército luso-brasileiro que foi reconquistar Angola e restabelecer o tráfico de escravos para o Brasil, trouxe as primeiras levas de nobres manicongos, católicos africanos, escravos para o Brasil.

O estudo da história do Brasil nos revela que esses congos católicos criam as várias irmandades negras de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito, da Boa Morte e outras, onde cultivam santos africanos como Santo Antônio de Categeró, Santa Efigênia, Santo Elesbão, que não tem correspondência no candomblé, segundo o dito sincretismo. No rastro dessa civilização conguesa no Brasil, sobrevivem manifestações tradicionais como as Congadas e os Moçambiques, que cultivam a pertença católica. A convivência entre o catolicismo e o culto aos Inquices no antigo Reino do Congo foi marcada por conflitos e por aproximações, o que está na raiz da dupla pertença praticada por vários católicos negros no Brasil, especialmente na Bahia. Ela significa a paz entre a nobreza maniconga e os seus súditos camponeses. É, portanto, legítima a nossa crença que o catolicismo negro é uma das matrizes religiosas, originárias dos africanos e seus descendentes no Brasil, que alimentam a luta pela cidadania negra no Brasil.

Este livro primoroso do Padre Gabriel, meu capelão, analisa com as ferramentas da Sociologia e da Antropologia contemporâneas a ação das APNs, na construção da identidade negra libertária, baseada na tradição negra católica brasileira. A leitura de *O catolicismo brasileiro e a construção de identidades negras na contemporaneidade* nos revela toda a diversidade cultural das origens africanas e das construções militantes negras contemporâneas.

**Ubiratan Castro de Araújo**

Irmão da Venerável Ordem Terceira do Rosário de  
Nossa Senhora dos Homens Pretos às Portas

## **A PASTORAL AFRO-BRASILEIRA: REMANDO CONTRA A MARÉ**

Este livro é resultado da minha dissertação de mestrado em Antropologia Social, com o título de *A pastoral afro-brasileira da Igreja Católica*, apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA). O objeto de pesquisa se construiu a partir da observação da rede social tecida no campo de minha própria militância ministerial, já que estou inserido nos ambientes do movimento negro católico, em especial a Pastoral Afro Brasileira, o Instituto Mariama de Padres, Bispos e Diáconos Negros do Brasil, notadamente nos anos de 1995 aos anos 2002, e, mais recentemente, na Venerável Ordem Terceira do Rosário às Portas do Carmo – Irmandade do Rosário dos Prestos no Pelourinho, da qual eu sou capelão desde setembro de 2007.

A publicação deste livro se deve ao incentivo dos professores: Dra. Paula Cristina da Silva Barreto (minha orientadora), Dra. Miriam Cristina Rabelo (minha primeira orientadora), Dr. Jocélio Teles dos Santos, e dos amigos: Rita Maria da Conceição Santos (minha irmã) e Pe. Filip Jacques Cromheecke, aos quais agradeço profundamente por terem sugerido com insistência que essa obra chegasse ao conhecimento dos leitores. Agradeço a todos eles e também aos amigos do IMA, da Pastoral Afro e da Venerável Ordem Terceira do Rosário às Portas do Carmo – alguns dos meus entrevistados – ao permitirem que, debruçando-me sobre suas histórias, pudesse, de alguma forma, contribuir com a causa do povo negro brasileiro.

Afinal, de que servirá uma militância pontual em nome da fé católica se não for para se permitir a outros abraços em nome do Deus da vida, como por exemplo, as variadas negritudes potencializadas na diáspora africana?

Por se tratar de um objeto que se situa entre a fronteira da religião e da raça, para abordar o tema da Pastoral Afro-Brasileira precisei me servir de estudos interdisciplinares existentes, tanto os estudos afro-brasileiros quanto sobre a religião e, em especial, a Igreja Católica. Por isso, trouxe ao trabalho a discussão sobre cultura, etnia e identidade, amparada pelos estudos de Pierre Sanchis, autor que primeiro abordou a temática da cultura afro-brasileira, desprendida do movimento da Teologia da Libertação. Pierre Sanchis constatou que o discurso da Teologia da Libertação era voltado à categoria pobre na década de 1960. Porém, esse autor percebe que, no bojo das discussões trazidas por esse movimento, havia uma temática específica cujo foco era a cultura. Desse modo, Sanchis confere ao Movimento dos APNs (Agentes de Pastoral Negros) a autoria das discussões sobre cultura no interior da Igreja Católica do Brasil, como um desdobramento do Movimento da Teologia da Libertação.

Em se tratando de uma discussão sobre raça, no Brasil, será inevitável passarmos em revista o tema da democracia racial; por isso, nos reportamos aos estudos pioneiros de Thales de Azevedo (1996) e de Florestan Fernandes (1978). Ora, a fraternidade pregada pela Igreja Católica adquire um alcance universal, logo, assentado na realidade racial brasileira, e corrobora o mito da democracia racial incrustado no imaginário do brasileiro. O que significa dizer que, se todos têm as mesmas condições de acesso aos bens da cidadania, as pessoas que, por ventura, passam ao largo desses bens por qualquer motivo ou porque não se apoderam dessas condições de acesso vivem num estado de alienação cultural. Pierre Sanchis e Bartolomeu Medeiros (2001) observaram que isso era aplicado ao negro brasileiro, uma vez que este se atribuía viver neste estado, visto que aquele que não assimilava a cultura hegemônica, dominante, era alheio de si próprio. Daqui nasce um outro tema para discussão, a saber, o conceito de negritude, inicialmente cunhado pelo movimento negro em reação à ideia de que ao negro era impingida a patologia de que este vivia numa alienação cultural devido, entre outros fatores, à falta da consciência de sua negritude. Restando saber de que negritude se trata, pois, segundo Sanchis e Medeiros (2001) e Sansone (2004), a construção desse conceito varia de acordo com as gerações.



A mesma variabilidade conceitual se nota quando se trata do conceito de identidade católica do negro brasileiro, e é o mesmo autor (SANCHIS, 1987/1988) quem percorre um trajeto na construção desse conceito, chegando a naufragar no seu intento, devido a se ter muitas variáveis no modo de ser negro-brasileiro católico. Isso porque é preciso levar em conta o fato de o Brasil ser, naturalmente, pela sua formação, lugar de hibridizações, o que nos fará recorrer aos trabalhos de Stuart Hall no que toca à construção da identidade religiosa em meio a culturas híbridas; aí perceber, com o autor, que o sujeito é formado numa perspectiva dialógica<sup>1</sup> com os mundos culturais exteriores. (HALL, 2003) Para isso, o sujeito precisa reconstruir a sua identidade pessoal buscando experiências que ficaram para trás, como bem nota Alain Touraine (2005), referindo-se a identidades, no sentido genérico, e às suas reconstruções, inclusive a constante reconstrução da identidade negra. (APPIAH, 1997; GILROY, 2001)

É a partir daí que Sansone (2004) parte para descobrir de qual eixo, de onde estão surgindo novas negritudes, chegando a constatar que essas negritudes são relativas a hierarquias globais de poder, as quais superam vínculos que antes exerciam influência/poder na relação/construção, da identidade – como o vínculo a tal religião exercia poder no passado. Para chegar a essa constatação, Sansone (2004) faz um levantamento de sinais identificadores do afro na contemporaneidade, do qual nos serviremos a fim de verificar a presença dessas marcas identitárias na militância da Pastoral Afro, partindo de um ponto de união que vincula os negros no Novo Mundo, que é o seu passado de escravização, deportação e sociedade de *plantations*. Assim, procuraremos ver como a Pastoral Afro é reconhecida como parte desse movimento que une a todos em torno da construção de uma identidade a partir das peculiaridades do negro brasileiro, como constatou Munanga (2004). Peculiaridades estas integradas a um sistema configurado a uma economia capitalista, o que significa dizer uma civilização ocidental que se fundamenta no sistema de troca, como notou Marshall Sahlins, para quem a sociedade ocidental capitalista é compreendida enquanto sistema cultural.

Na sociedade capitalista todo tipo de trabalho é dividido, o que permite a existência de vários escalões na sua produção, inclusive no campo da religião. Começaremos a partir dos conceitos que eles lançam sobre esta questão, tomando

---

<sup>1</sup> E por isso conflitiva, como diz Stuart Hall (2003), haja vista ser o produto de várias culturas e histórias conectadas religioso.

três autores – Bourdieu, Sanchis e Geertz – que trabalham o conceito de religião. Na percepção de Bourdieu (2004), a divisão do trabalho religioso aceita a religiosidade popular cuja linguagem não é teologizada, por ser o seu contraponto necessário. Então, é preciso que haja a religiosidade popular para haver religião, ou melhor, é a primeira que fornece material de trabalho para a segunda; afinal, sob que práticas os especialistas da religião iriam debruçar-se e emanar suas reflexões?

Talvez sob essa perspectiva entenda-se o motivo da existência (e o papel) das irmandades religiosas – e aqui, no caso, as irmandades religiosas negras na história passada e presente da Igreja Católica do Brasil, bem como as congadas, criando uma espécie de sociedade de ordens, tanto no interior da Igreja Católica quanto da sociedade civil. (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 2002b, p. 20-21) A organização das irmandades é um lugar institucional por onde se consolidam e se propagam as práticas da religiosidade popular, cujo nascedouro se dá no nível familiar. O nível de organização era tal que chegou a ser reconhecido pela própria Igreja no documento de Puebla, quando este diz: “A religião do povo latino-americano, em sua forma cultural mais característica, é expressão da fé católica.” (PUEBLA..., 1985, p. 153)

Ora, se a Igreja Católica reconhece o papel dessa organização no seio da sociedade e o poder paralelamente exercido em relação ao seu, como não poderia reconhecê-lo a academia? Dessa forma, a academia reflete o fazer cotidiano da sociedade e, nesse sentido, a maneira de organização das irmandades negras que se constituíam à época como verdadeiras formas de aglutinação da comunidade negra – pois, segundo João Reis (2004), estas organizações não só tinham um caráter litúrgico-festivo e devocional como também constituíam uma genuína rede social que atendia a diversas necessidades, inclusive as de *stricto sensu* religioso. Dessa maneira, o pertencimento às irmandades já era, em si,<sup>2</sup> uma participação na vida da sociedade, haja vista elas terem tanto o reconhecimento religioso quanto o civil. Isso não escapou aos olhos dos cientistas, por terem diante de si uma prática reativa ao racismo cujas protagonistas eram as irmandades negras católicas, independente de professarem uma crença e, portanto, estarem associadas a uma religião que necessariamente remete ao sagrado, em função do qual – para administrá-lo – a religião foi criada. (SANCHIS, 1987/1988, p. 2)

---

<sup>2</sup> Poderíamos aplicar-lhe o conceito recente de cidadania.

Neste sentido, Geertz (1998) avança quando constata que a religiosidade popular está classificada como senso comum pela hierarquia da Igreja, reconhece na religiosidade popular uma outra base de argumentação para as suas práticas, atribuindo-lhe, desse modo, uma autoridade. Tal autoridade, para Sanchis, se deve ao fato de ser aí o nascedouro do sagrado, para quem haverá a necessidade de sua administração, que é o papel da religião através do trabalho dos seus especialistas, que se ocuparão em tornar complexo o sistema de crenças e práticas relativas ao sagrado, constituindo, assim, a robustez desta comunidade moral. (SANCHIS, 1987/1988)

Se, para Sanchis, a autoridade da religiosidade popular é devida ao fato de ser esta a responsável pela construção do sagrado, para Foucault (2004) todo poder – que é distinto de autoridade – é exercido de forma relacional. O que significa dizer que para este autor falta a consciência, o saber da parte de todos que exercem um relativo poder nos campos relacionais em que estão implicados, e isso nos levará fatalmente a analisar as relações de poder estabelecidas pela Pastoral Afro. E aqui, com base no que fala Habermas (1976) sobre o conhecimento emancipador, não estaríamos nos apressando em dizer que uma das diferenças entre a religiosidade popular/senso comum e a religião/administração do sagrado está no fato de a primeira não se dar conta do poder de que dispõe, e de a segunda ir na direção contrária. Portanto, não se trata de hierarquizar os saberes ou discriminar o conhecimento produzido pelo senso comum, mesmo porque Giddens (2002), ao ter demonstrado a relativização de certas categorias da modernidade pelo senso comum, terminou por valorizar o mesmo. Aliás, relativizar é próprio da pós-modernidade, que deitou raízes na modernidade. Isto é emancipador. Veja o caso dos APNs quando, por se darem conta do poder de que dispõem, conservam o seu pertencimento religioso. Assim, tem-se claro que a Pastoral Afro e demais movimentos de cunho socioreligioso não são uma novidade para os tempos hodiernos, por trazerem reivindicações sociais para o interior de instituições religiosas. Isso, segundo Touraine (2005), deve-se à modernidade, quando fez com que os direitos universais do indivíduo fossem garantidos pela intervenção do movimento social, que tem autonomia de ação em relação a qualquer instituição social, ainda que para isso tenha de recorrer a estratégias tantas para motivar tal ação política, como por exemplo, à utilização dos rituais da religião cristã ou à apresentação de

si mesmo como um movimento de afirmação e não de negação ou contestação, como notou Touraine (2005).

O caso concreto da Pastoral Afro, no que tange ao seu caráter reivindicatório, é marcado por um discurso em favor da comunidade negra feito em bases e princípios religiosos de uma religião que, historicamente, esteve na contramão desse discurso. E a marca que destoa em tal discurso está para além do âmbito da institucionalidade, uma vez que a grande distinção entre Pastoral Afro e APNs é o fato de a primeira estar filiada ao corpo burocrático da Igreja Católica e a segunda não, justamente por esta conceber um discurso religioso mais aberto, contrapondo-se ao ecumenismo oficial, segundo o qual só se faz ecumenismo com aqueles que têm a mesma identidade religiosa, ou seja, entre cristãos. (CAROSO; BACELAR, 1999, p. 179)

Desse modo, a revisão da literatura do objeto de estudo revela lacunas deixadas em estudos existentes, buscando o aprofundamento dos seguintes temas principais que circundam a pesquisa:

O modo como se constroem identidades negras na diáspora foi trabalhado por Anthony Appiah (1997) quando constatou que isso se vai dando por criações de alianças de interesses; superando, assim, a resposta romântica à busca radical de identidade encontrada por Aguiar e Silva (SANTOS, B., 1999), os quais colocaram um forte acento na subjetividade individual. Posteriormente, Alexander (1998) evidenciou a constatação de Appiah, mas, desta vez, na seara dos movimentos sociais, como sindicatos e grupos de defesa das mulheres. Todavia, nenhum autor se reportou à religião, procurando identificar/verificar em que medida e como tais alianças de interesses estabelecidas por pessoas de epiderme negra no interior de um sistema religioso branco constroem uma identidade negra, a exemplo do que acontece com a Pastoral Afro na grande estrutura da Igreja Católica. A propósito, uma discussão teórico-metodológica, que será desdobrada da resposta que teremos no tocante à construção da identidade negra (gerando novas negritudes) em ambiente católico, diz respeito à nova concepção de ecumenismo, que se apoia nessas novas negritudes relativas, forjadas pela Pastoral Afro.

É sabido que as instituições como a Igreja Católica organizam-se pela classificação em que dispõem os seus membros, justamente para salvaguardar a filiação destes no interior de suas instituições. Para além de uma investigação de caráter semântico, que procuraria entender as significações das classificações emprega-

das pela Igreja em relação aos seus organismos, o que queremos entender aqui é qual o lugar ocupado pela Pastoral Afro em relação à estrutura organizacional da Igreja Católica, a saber: se é associação religiosa, movimento, grupo ou pastoral. Isso provavelmente implica uma discussão em torno da questão do poder simbólico, muito bem elaborada por Bourdieu, quando consideramos que por detrás de cada nomenclatura há uma problemática a ser trabalhada.

Toda a reflexão que Bourdieu (2004) fez em torno da divisão do trabalho religioso contribuiu para o enriquecimento do conceito de religiosidade popular, classificando-o, sobretudo, como uma linguagem não teologizada, portanto distinta do discurso intelectualizado produzido pelo catolicismo oficial. Infere-se que, para este, a religiosidade popular não se constitui enquanto uma ameaça ou problema. Entretanto, a teologização ou teorização dessas práticas de religiosidade popular, elaboradas por um corpo de especialistas clérigos-negros, cujo nome é inculturação – termo cunhado pela Igreja Católica para expressar a tentativa de aproximar o seu discurso das realidades culturais onde se encontra – ainda não foi estudada pelas ciências sociais enquanto tal, embora o tenha sido largamente tratada por teólogos da Teologia negra africana e norte-americana, e mesmo brasileira. E, sendo assim, implica uma revisão bibliográfica dessa produção teológica sob uma perspectiva socioantropológica, contrastada com os dados colhidos no campo etnográfico.

Para isso, em primeiro lugar, partiremos tanto do caráter semântico do termo catolicismo e de suas nomenclaturas de classificação, através das quais se dá a organização da sua ação social, a saber: grupo, movimento, pastoral e associação – recorrendo para isso não apenas à etimologia, como também à adequação destes no horizonte católico, quanto da compreensão que os seus fiéis seguidores têm de sua pertença e engajamento em um organismo da Igreja Católica. Tomaremos esse ponto de partida para, forjando um sistema classificatório do setor laico da Igreja Católica, identificar o grau de representação social que tal nomenclatura tem dentro da estrutura católica como um todo e frente aos clérigos. Este procedimento visa revelar os níveis de poder que perpassam todo o sistema classificatório católico, não nos focando na clássica divisão – clérigos e leigos – e sim na hierarquia gerada no funcionamento do agir laico.

No segundo percurso metodológico, iremos identificar os interesses em torno dos quais estão reunidos os membros da Pastoral Afro bem como a que estes

estão relacionados na estrutura do catolicismo, observando, sobretudo, como o negro da diáspora ressignifica a sua negritude, criando, assim, novas negritudes. Este procedimento nos revelará os pilares sobre os quais se constrói a identidade negra tanto da parte da liderança quanto da parte dos demais membros da Pastoral Afro.

Por fim, procuraremos observar até que ponto a adoção de práticas propostas pelas reflexões teológicas sobre a religiosidade popular e, em especial, a comunidade negra católica, cujos critérios de definição e identificação extrapolam a cor da pele, vêm ao encontro da proposição original daquela comunidade – esta é a questão que queremos responder na abordagem do tema da inculturação. Assim, o nosso itinerário será feito no intuito de desconstruir o conceito teológico de inculturação.

Este veio metodológico alimentará o desenvolvimento dos três capítulos de que consta esta pesquisa, a saber: Capítulo 1, O percurso de consolidação da Pastoral Afro no Brasil; Capítulo 2, A Pastoral Afro-Brasileira e os seus enfrentamentos – Evidenciando a estratégia de conquista católica da comunidade negra brasileira; Capítulo 3, A luta pela justiça sociorracial, marca identitária da Pastoral Afro-Brasileira. Esta pesquisa conta fundamentalmente com dados colhidos em entrevistas formais e informais e observações participantes – devido ao meu engajamento nos ambientes onde são construídas negritudes na Igreja Católica do Brasil –, por isso estabelecemos um critério para citar os nomes das pessoas entrevistadas, a saber: a) Quando se lê nomes completos das pessoas entrevistadas quer dizer que houve permissão para tal citação por parte destas; b) Quando se lê apenas um nome ou um nome composto das pessoas entrevistadas quer dizer que o/a entrevistado/a preferiu preservar a sua identidade, daí recorrer-se para a troca de nome, servindo-nos da utilização de nomes fictícios.

# CAPÍTULO 1

## **O percurso de consolidação da Pastoral Afro-brasileira no Brasil**

---





## A FORMAÇÃO DA PASTORAL AFRO-BRASILEIRA

### APROFUNDANDO O CONCEITO DE PASTORAL

Em primeiro lugar, pergunta-se o que vem a ser o conceito de “pastoral” para a Igreja Católica. Trata-se de uma ação social, ou seja, um convite dessa instituição à sua própria praticidade. Isso nos remete a Weber (2002), para quem toda ação será social se estiver carregada de sentido. Quando o Concílio Vaticano II propôs uma ação social protagonizada pela Igreja Católica, deu a entender que a própria instituição não entendia as suas ações anteriores a este Concílio (realizado em 1965) enquanto sociais, uma vez que nas reuniões de bispos que se seguiram houve uma insistência na direção do campo político, como está dito:

Efetivamente a necessidade da presença da Igreja, no âmbito político provém do mais íntimo da fé cristã: do domínio de Cristo que se estende a toda a vida. Cristo marca a irmandade definitiva da humanidade; cada homem vale tanto quanto o outro: ‘Todos sois um em Cristo Jesus’ (Gl 3,28). (PUEBLA..., 1985, p. 168)

Este não é o pensamento de uma parte do laicato, segundo o qual [...] Igreja é Igreja, política é política. Fé é fé e assistência social é assistência social, porque esse negócio de misturar as coisas da igreja com as coisas do mundo não dá certo.<sup>1,2</sup>

### A AUTOCONSCIÊNCIA DA IGREJA CATÓLICA QUANTO À SUA AÇÃO PASTORAL

A Igreja sabe-o bem, ela tem a consciência viva de que a palavra do Salvador – ‘Eu devo anunciar a Boa Nova do reino de Deus’ – se aplica com toda a verdade... Nós queremos confirmar, uma vez mais ainda, que a tarefa de evangelizar todos os

---

<sup>1</sup> Depoimento escutado por mim junto ao laicato considerado conservador de Salvador pela ala progressista da Igreja.

<sup>2</sup> Chamo de observação participante o registro escrito de experiências vividas por mim em ambientes dos grupos de Pastoral Afro-Brasileira e afins, pois estes não se configuravam em entrevistas formais ou informais.

homens constitui a missão essencial da Igreja; tarefa e missão que as amplas e profundas mudanças da sociedade atual tornam ainda mais urgentes. Evangelizar constitui, de fato, a graça e a vocação própria à Igreja, a sua mais profunda identidade. (IGREJA CATÓLICA, 1978, p. 15)

Tomamos esta citação da encíclica do Papa Paulo VI para evidenciar a mentalidade que perpassava os ambientes quando dos eventos da Igreja Católica no Continente Latino-Americano após o Concílio Vaticano II (mais precisamente, entre as duas Conferências Episcopais Latino-Americanas – Medellín (1968) e Puebla (1979), ainda que dentro destas não encontremos um conceito de ação pastoral). O conceito de ação pastoral mais elaborado que encontramos na trajetória documental da Igreja Liberacionista Latino-Americana é o que está contido no documento de Santo Domingo (CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 1992), quando os impulsos do Concílio Vaticano II já haviam perdido muito do seu vigor. Ei-lo aqui:

É o conjunto de meios, ações e atitudes aptos para pôr o Evangelho em diálogo ativo com a modernidade e o pós-moderno, seja para interpretá-los, seja para deixar-se interpelar por eles. Também é o esforço por inculturar o Evangelho na situação atual das culturas de nosso Continente. O sujeito da Nova Evangelização é toda comunidade eclesial segundo sua própria natureza: nós, Bispos, em comunhão com o Papa, os nossos presbíteros e diáconos, os religiosos e as religiosas, e todos os homens e mulheres que constituímos o Povo de Deus. (CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO AMERICANO, 1993, p. 45)

## A DIMENSÃO POLÍTICA DO REINO DE DEUS

O movimento negro católico nasceu neste clima pós-conciliar juntamente a outras pastorais e Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), as quais tinham um objetivo geral comum, que era dar resposta concreta, pela ação comunitária, às demandas sociais específicas trazidas por cada uma destas formas de engajamento sociorreligioso. Ora, o Concílio Vaticano II, norteado pelas descobertas de pesquisas bíblico-teológicas, as quais levaram a uma ressignificação da expressão Reino

de Deus, foi o divisor de águas da história dos últimos 44 anos da Igreja Católica Romana; inclusive, inspirou a Teologia da Libertação, que tem como ponto de partida os eventos bíblicos narrados pelo livro bíblico do Êxodo (Ex. 13, 17-15, 21), do Exílio do Povo de Israel para a Babilônia (Sl 42) e, sobretudo, pela oração do Pai Nosso, que foi ensinada por Jesus Cristo, na qual ele faz coincidir a vontade de Deus com o Reino de Deus, quando diz: “Que teu Reino venha até nós e que tua vontade seja feita na terra como no céu”(Lc. 11, 1-4). Isso sugere a constatação de um movimento dialético na bíblia entre a presença de Deus (sinais do Reino de Deus) e a sua ausência (sinais do anti-Reino de Deus). Segundo esta interpretação, os cristãos são interpelados a se tornarem Deus presente no cotidiano, fazendo a sua vontade em todos os domínios da vida. (GUTIÉRREZ, 1986, p. 49-66)

Infere-se que o Concílio Vaticano II quis imprimir a partir daí um outro caráter à presença da Igreja Católica na sociedade e, sobretudo, à consciência que esta tinha de si própria, implicando assim uma ação pastoral, a ação do pastor (Jesus Cristo), dos pastores (os clérigos e agentes legitimadores), pois,

Como evangelizador, Cristo anuncia em primeiro lugar um reino, o reino de Deus, de tal maneira importante que, em comparação com ele, tudo o mais passa a ser **o resto**, que é **dado por acréscimo**. Só o reino, por conseguinte, é absoluto, e faz com que se torne relativo tudo o mais que não se identifica com ele. (IGREJA CATÓLICA, 1976, p. 11, grifos nossos)

Essa ação é exercida junto ao seu rebanho (os fiéis seguidores) espalhado por todos os lugares. Passando ao largo da semântica do termo Reino de Deus, interessa-nos perceber que, embora os teólogos tenham dado ao termo um significado dinâmico, em vista da realização de ações que respondessem às questões postas àquela época, a compreensão do termo pelos fiéis seguidores já não era excludente. Não reconhecer a validade das ações anteriores ao Concílio Vaticano II, como por exemplo o trabalho desenvolvido pelas irmandades negras, seria desconhecê-las enquanto frutos de um relacionamento humano.

Há que se considerar que, paralelo ao Concílio Vaticano II (1961-1965), estudiosos brasileiros – entre os anos 1960 a 1975 – começam a acompanhar a construção do conceito de cultura, pois, no que toca às questões raciais, o conceito

vigente até então era o conceito de mestiçagem. A Igreja Católica, após o Concílio Vaticano II, inseriu o discurso racial no interior do seu corpo sociorreligioso, conferindo-lhe a legitimidade outorgada pelo seu grupo de especialistas, que tem a função de interpretar e produzir o agir religioso do povo de maneira sistemática, como o disse Bourdieu (2004, p. 13-14), ao notar que

Os sistemas simbólicos distinguem-se fundamentalmente conforme sejam produzidos e, ao mesmo tempo, apropriados pelo conjunto do grupo ou, pelo contrário, produzidos por um corpo de especialistas e, mais precisamente, por um campo de produção e de circulação relativamente autônomo: a história da transformação do mito em religião (ideologia) não se pode separar da história da constituição de um corpo de produtores especializados de discursos e de ritos religiosos, quer dizer, do processo de divisão do trabalho religioso, que é, ele próprio, uma dimensão do progresso da divisão do trabalho social, portanto, da divisão em classes e que conduz, entre outras conseqüências, a que se desaposse os laicos dos instrumentos de produção simbólica.

Por exemplo, quando a hierarquia católica reitera que

A fé cristã não despreza a atividade política; pelo contrário, a valoriza e a tem em alta estima (PUEBLA, 1985, p. 167) [e que] sente como seu dever e direito de estar presente neste campo da realidade: porque o cristianismo deve evangelizar a totalidade da existência humana, inclusive a dimensão política. Por isso ela critica aqueles que tendem a reduzir o espaço da fé à vida pessoal ou familiar, excluindo a ordem profissional, econômica, social e política, como se o pecado, o amor, a oração e o perdão não tivessem importância aí. (BOURDIEU, 2004, p. 13-14)

Por isso, a Igreja Católica reclama o direito de açambarcar as esferas econômica, social e política, já que o Reino de Deus carece de seus representantes, aqueles encarregados de integrar e harmonizar as esferas – uma proposta avançada à época eclesial, porém descompassada em relação ao tempo e à vida social.

O descompasso era por conta de que o discurso de harmonização dos campos da vida e de aproximação das culturas se dava à base da metodologia própria da Igreja Católica que é a de, em primeiro lugar, transmitir<sup>3</sup> algo para alguém, e, em segundo lugar, perscrutar, na prática, o que cada cultura tinha para transmitir. É o que está dito no documento de Puebla (1985), quando se empregam os termos alcançar a raiz da cultura (a sua essência), como se esta não fosse viva, relacional e não estivesse em constante construção:

No quadro desta totalidade, a evangelização procura alcançar a raiz da cultura, a zona de seus valores fundamentais, despertando uma conversão que possa ser a base e a garantia da transformação das estruturas e do ambiente social. (PUEBLA..., 1985, p. 142)

Não podemos esquecer que, com a secularização e tudo o que isso significa, sobretudo a perda do monopólio da religião,<sup>4</sup> abriram-se possibilidades de diálogo inter-religioso. Isso quer dizer que os diversos campos e esferas da vida social começaram a ter autonomia – a cair na irreligião –, o que provocou a exigência do diálogo entre as igrejas. Ou seja, o outro a quem eu me dirijo não é somente alguém que não tem fé, mas, sobretudo, alguém que tem uma outra profissão de fé. (JACQUIN; ZORN, 2000, p. 378)

## UMA NOVA HERMENÊUTICA BÍBLICA

Os teólogos da libertação fizeram uma leitura da situação vivida pela comunidade negra comparando-a com “[...] os mesmos elementos contidos no esquema programático do livro do Êxodo 3,7-10”. (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1988, p. 66) Segundo esta hermenêutica bíblica, Deus realizaria a

---

<sup>3</sup> Quando se fala da Tradição da Igreja Católica (A literatura católica escreve o termo Tradição com T maiúsculo para exprimir que se trata do conjunto da tradição cristã, o qual foi transmitido durante 20 séculos da era cristã, a começar dos relatos bíblicos até o fazer cotidiano desta Igreja legitimamente reconhecido pelos seus pastores) refere-se aos registros de respostas que o ser humano deu a Deus no decurso da história da humanidade. De maneira que a Igreja reconhece que há vários lugares (A Bíblia, os escritos dos Padres da Igreja dos cinco primeiros séculos, os documentos conciliares etc.) onde se encontram registros da fé cristã desde que estes sejam autenticados por ela. (DORÉ, 1992, p. 11-13) Para a realidade brasileira, notadamente o cristianismo católico.

<sup>4</sup> Para a realidade brasileira, notadamente o cristianismo católico.

sua intervenção através de todos aqueles que Ele convoca para assumir a causa do povo negro, em solidariedade com grupos que lutam por sua identidade étnica e por seus direitos na sociedade. (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1988, p. 66) Daí os teólogos progressistas concluírem que

A Bíblia é, por outro lado, um livro que não se conforma simplesmente com a realidade existente. Ela denuncia esta realidade, sobretudo quando é fonte de opressão para os pobres, para os órfãos, estrangeiros e viúvas (Is. 1,15-17). É, neste sentido, um livro de denúncia profética. [...] Javé disse a Moisés: Eu vi, eu vi, a miséria do meu povo no Egito. Ouvi o seu clamor por causa dos seus opressores. Eu conheço suas angústias. Por isso, desci, a fim de libertar meu povo da mão dos egípcios e fazê-lo passar daquela terra a uma terra boa e vasta, terra onde mana leite e mel! Agora, o clamor dos filhos de Israel chegou até mim. E também vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo! Vai, pois eu te enviarei ao Faraó para fazer sair do Egito o meu povo, os filhos de Israel. (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1988, p. 64-65, grifo do autor)

Vê-se que a teologia bíblica progressista interpretou esse fato bíblico na ótica da autodenúncia da realidade, talvez levando em conta que a realidade não é algo dado e acabado, pois sobre esta é exercido um poder de construção que

[...] tende a estabelecer uma ordem de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnosiológica: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) supõe aquilo a que Durkheim chama o conformismo lógico, quer dizer, uma concepção homogênea do tempo, do espaço e do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências. (BOURDIEU, 2004, p. 9)

Portanto, trata-se da denúncia de uma situação de escravidão que vai além da escravidão geográfica, chegando a atingir a escravidão da falta de consciência, como pontua o *Manual da campanha da fraternidade de 1988*, na página 33, expressando esse mesmo conteúdo de forma incisiva e ampla na seguinte oração:

Deus de nossos pais, Senhor da História, Pai dos pobres!/ Tu que ouviste o clamor de teu povo Israel e o libertaste da terra da escravidão,/ Arranca de nosso coração, da tua Igreja e de nossa sociedade, as marcas do pecado da escravidão, que dominou o Brasil por tantos séculos!/ livra-nos do racismo, do preconceito e da discriminação!/ Ouve o clamor do povo negro, com todos os empobrecidos da terra, a caminho da libertação!/ Faze reinar entre nós tua justiça, ‘derruba do trono os poderosos e exalta os humildes, sacia de bens os famintos e despede os ricos sem nada’./ Senhor, apresse o dia em que, vivendo o teu Amor, sejamos, no coração da história, semente do Povo Novo, livre de toda injustiça e de todo pecado./ Isso te pedimos com a Virgem Aparecida, por Jesus Cristo, na unidade do Espírito Santo!. (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1988, p. 6, grifo do autor)

Assim, uma nova hermenêutica bíblica permitiu que houvesse uma outra reflexão sobre a negritude, paralela à que já vinha sendo feita pelas irmandades religiosas na sua prática cotidiana, como também favoreceu a criação dos Agentes de Pastoral Negro (APNs).

Grupo fundado em 1983 no interior da Igreja Católica, formado por bispos, religiosos, padres, leigos em maioria, mas não exclusivamente católicos e destinado a resgatar, no quadro da(s) Igreja(s) a identidade negra), sem evocar o problema do sincretismo. (SANCHIS, 1999, p. 173)

Este grupo, cujo nome anterior em Salvador era Grupo União e Consciência Negra,<sup>5</sup> punha a crítica: “[...] como ser cristão sem negar a própria identidade negra? Por muito tempo, o negro para ser bom cristão devia renunciar a suas características básicas de negritude para ser um negro de alma branca”. (SOUSA JÚNIOR, 2000, p. 225) Essas discussões no âmbito da Igreja provocaram a Campanha da Fraternidade (CF) de 1988, que reconheceu, em nível de Brasil, a necessidade da inculturação, uma vez que era preciso levar em conta as diversidades culturais

---

<sup>5</sup> Grupo União e Consciência Negra em Salvador passou a chamar-se APNs para estar unido com o restante do país.

nas liturgias. (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1988, p. 87) Uma teologia católica negra surgiu a partir desse evento da Igreja Católica no Brasil, avalizada dois anos depois pelo Grupo Atabaque, na cidade de São Paulo, criado em 1990, com a proposta de reflexão interdisciplinar sobre teologia e negritude. O Atabaque reúne pessoas ligadas à teologia, filosofia, pedagogia, antropologia e áreas afins; pessoas de igrejas cristãs e de religiões afro-brasileiras, cuja finalidade é trabalhar com mais intensidade os desafios e as práticas de fé e luta das comunidades negras do Brasil.

Tal reflexão, iniciada pelos teólogos da libertação, como Gustavo Gutiérrez (1986) e Leonardo Boff (1972), passou a ser focada em torno dos negros, cujo maior pensador é o Antônio Aparecido da Silva (o padre Toninho, membro do Instituto dos Padres, Bispos e Diáconos Negros do Brasil e do Atabaque) – expoente do pensamento afro-católico no Brasil, por avançar na ideia de inculturação, contrastando com o pensamento em voga em torno da noção de sincretismo.

Ora, avança-se na construção do conceito de inculturação, de um lado, e, do outro, os próprios teólogos da inculturação<sup>6</sup> arrefecem ou desconstroem, ou anatematizam o conceito de sincretismo devido à abjuração irrevogável deste último por parte da oficialidade católica, diante de cenas vivenciadas por mim como a da entrada de balaios de acarajé na missa da Pastoral Afro no bairro do IAPI,<sup>7</sup> causando choque e despertando descontentamento em parte da assembleia litúrgica, notadamente pertencente à ala conservadora, que ficava com o seu entendimento confuso. Porém, ainda com a substituição dos termos – inculturação por sincretismo – muitos fiéis católicos, inclusive negros, continuam a reconhecer nas práticas hoje denominadas de inculturação aquilo que reconheceriam nas práticas anteriormente chamadas sincretistas. Isto entendendo que a palavra sincretismo significa SIN + CRETISMO = união dos cretenses, quer dizer, inimigos que vivem no interior desta ilha, que se unem para combater o inimigo do exterior dessa ilha. O conceito migrou da política à religião, passando a se referir às “[...] possíveis alianças momentâneas entre diferentes interpretações da religião cristã em risco de heresia, sem excessivas preocupações quanto às coerências dogmáticas”. (CA-NEVACCI, 1996, p. 15)

---

<sup>6</sup> Como nos deixou entrever o teólogo Edir Soares (apud SOUSA JÚNIOR, 2000).

<sup>7</sup> O acarajé é uma comida do orixá chamado Iansã no candomblé e na Umbanda.



Esse pensamento tencionava despertar a consciência individual e coletiva da comunidade negra católica quanto a sua “autoestima”,<sup>8</sup> ao seu pertencimento efetivo a uma comunidade religiosa e à sua cidadania. Em outras palavras, despertar a consciência da comunidade negra quanto ao poder que atinge

[...] a realidade mais concreta dos indivíduos – o seu corpo – e que se situa no nível do próprio corpo social, e não acima dele, penetrando na vida cotidiana e por isso podendo ser caracterizado como micro-poder ou sub-poder. (MACHADO, 2004, p. XII)<sup>9</sup>

Quando Foucault faz-nos ver o saber/a consciência enquanto dispositivo político de poder, não se trata de

[...] relacionar o saber – considerado como idéia, pensamento, fenômeno de consciência – diretamente com a economia, situando a consciência dos homens como reflexo e expressão das condições econômicas. O que faz a genealogia é considerar o saber – compreendido como materialidade, como prática, como acontecimento – como peça de um dispositivo político que, enquanto dispositivo, se articula com a estrutura econômica. (MACHADO, 2004, p. XXI)

Ou seja, o poder é eminentemente relacional, está no nível das relações.

## A CONSCIÊNCIA DA NEGRITUDE

A pessoa que entra na trajetória de ser negro consciente é um trabalho irreversível, não há volta, porque você vai se omitir porque você quer, porque você terá sempre oportunidade de crescer e lutar e de participar da evolução disso. Então, eu diria que a satisfação é ter essa consciência negra e nunca perdê-la. Só

---

<sup>8</sup> É comum ouvir-se ou ler-se nos manuscritos da Pastoral Afro-Brasileira o termo autoestima.

<sup>9</sup> “Do ponto de vista metodológico, uma das principais precauções de Foucault foi justamente procurar dar conta deste nível molecular de exercício do poder sem partir do centro para a periferia, do macro para o micro. Tipo de análise que ele próprio chamou de descendente, no sentido em que deduziria o poder partindo do Estado e procurando ver até onde ele se prolonga nos escalões mais baixos da sociedade, penetra e se reproduz em seus elementos mais atomizados”. (MACHADO, 2004, p. XIII)

vou perder se houver em mim uma omissão, porque, pode haver uma omissão sim. (Pe. Luis Fernando de Oliveira)

O comentário feito por um dos fundadores da Pastoral Afro leva-nos à constatação de que é bastante comum se escutar de militantes negros católicos que os outros negros que não estão engajados no movimento negro, são alienados.<sup>10</sup> A expressão “alienados” foi muito utilizada pelos adeptos da Teologia da Libertação quando do seu alvorecer até o seu auge, extraída da teoria marxista da alienação social, para os quais é preciso que o próprio negro atente quanto à situação de injustiça em que vive e coloque-se numa postura de denúncia. (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1988, p. 35) Outra expressão comumente referida por esses militantes em relação aos demais negros não engajados é: brancos,<sup>11</sup> atribuindo uma cor não-negra aos negros que não compartilham desse discurso: “Nós somos responsáveis pelo corte racial do discurso. Nós falamos que Jesus Cristo é negro; nós acreditamos que a nossa negritude passa por esse processo que é a evangelização.” (Pe. Luis Fernando de Oliveira)

Isso coloca, de saída, dois problemas. Primeiro, o problema da identidade do negro e da identidade do branco no interior da Igreja Católica trazido por este grupo de militantes que são os que afirmam

[...] a existência de problemas para o negro na Igreja Católica (55,04% / 47,6%), sendo reconhecido como o problema mais candente o da alienação cultural imposta ao negro, caso este queira se inserir sem constrangimento na estrutura católica. Aliás, estes ‘militantes católicos negros’ estão particularmente conscientes de sua reflexão crítica sobre a situação da negritude na Igreja: quase 50% a tematizam reflexivamente (na MG, 36,4%). Eles tendem a atribuir sua sensibilidade a circunstâncias biográficas (19,4% / 13,6%) e à influência religiosa (7% / 5,6%) e política (5,4% / 3,6%) dos grupos de militância que frequentam. (SANCHIS; MEDEIROS, 2001, p. 162-163)

Segundo, e talvez principalmente, traz para o debate questões em torno da construção do conceito de negritude, o que, de imediato, relaciona-a a consciên-

<sup>10</sup> Membros da Pastoral Afro adotam o termo “alienado” do universo do ativismo.

<sup>11</sup> Membros da pastoral Afro adotam o termo “branco” do universo do ativismo.

cia do ser negro. Durante a CF de 1988, por exemplo, os lugares sociais ocupados pelo branco e pelo negro foram suficientemente evidenciados, quando se articulava classe social e consciência que se tem desta. (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1988, p. 36-37)

A Campanha da Fraternidade de 1988 denuncia as desigualdades raciais da sociedade brasileira no interior da própria Igreja Católica, pois

[...] este fenômeno se reproduz no topo da hierarquia militar, acadêmica e na carreira diplomática. É importante reconhecer que a Igreja Católica não foge a esta regra: ainda que a maioria da população negra se declare católica, é muito reduzido ainda o número de religiosas, religiosos, sacerdotes e bispos da etnia negra. (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1988, p. 39)

Sendo assim, a referida Campanha reconhece as idiosincrasias raciais nas relações fraternas da Igreja Católica do Brasil, afirmando, assim, a vitalidade do mito da democracia racial nesta instituição. (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1988, p. p. 39)

O movimento afro-católico, desde o seu início, portava certo conceito de negritude cunhado pela ideia de conscientização nascida no seio do movimento negro e adaptada pela Teologia da Libertação, cuja estratégia de adesão é “[...] formar muito mais gente. Aí você tem que ajudá-lo a se descobrir como seminarista negro, como irmãos negros, [...]” (Frei Terêncio)

Entretanto, atualmente, o avanço das pesquisas revela o quanto esse conceito é variável, através da compreensão de que este se vai construindo ao longo do tempo, podendo variar, conforme as gerações, como mostram Sanchis e Medeiros (2001) e Sansone (2004) em suas pesquisas, quando dizem que a idade dos entrevistados – negros e militantes – influencia na sua postura etnopolítica. Por exemplo, o movimento negro civil considera que um dos traços identitários do negro brasileiro é a sua filiação à religião de matriz africana (ainda que tenha uma dupla filiação religiosa).

Aliás, se os teólogos católicos têm dificuldade de aceitar e construir uma linha de pensar o fenômeno do sincretismo devido à obrigação de fidelidade para com o Magistério da Igreja, que os proíbe de construir e ensinar ideias não indexadas pela Sagrada Congregação da Fé instalada no Vaticano, não se vê isso por parte

dos teóricos do candomblé. Mesmo porque, há pouco tempo o candomblé passa a ser reconhecido como religião, logo, o seu corpo de teóricos/teólogos ainda não sistematizou e pensou o seu próprio fazer religioso, visto que até então era apenas pensado por intelectuais de fora da vivência e comprometimento religioso.

A compreensão atual do conceito de negritude no interno da Igreja Católica se deve certamente à existência de grande número de negros retintos não se vincularem à movimentação afro-católica propriamente dita, não obstante esses negros manterem vínculo com outros segmentos da mesma Igreja, sem deixarem de assumir a sua negritude através da sua participação em outros grupos e atividades igualmente negras, como o grupo da quadrilha junina da Paróquia de Santa Mônica e o Grupo da Terceira Idade Bem-Viver, com sede na paróquia do bairro da Liberdade, onde duas senhoras negras exclamaram:

Ai de mim se não fosse esse grupo. Todo mundo aqui em casa vive a sua vida e eu ficava aqui jogada. Olhe, não estou falando mal de ninguém, não heim! Mas, é que todo mundo tem que se virar. Eu já fico esperando três, quatro meses antes de junho pra começar as reuniões e os ensaios da quadrilha. (Dona Aninha). Depois que comecei a participar do Grupo do Bem Viver até a minha pressão arterial melhorou; até o médico perguntou por que ela tinha melhorado de uns tempos pra cá, e eu respondi o que foi. (Dona Ritinha)

## UMA QUESTÃO DE MÉTODO

Tal compreensão faz-nos questionar a fim de estabelecer um quadro comparativo – no que toca à especificidade de cada uma dessas ações pastorais – entre o agir da Pastoral Afro em São Paulo e em Salvador. Por exemplo, escutando de padres: “Em Salvador, o povo é mais celebrativo do que em São Paulo.” (Pe. Sinésio e Pe. Jerônimo)<sup>12</sup>

Inclusive, é comum se ver outras pessoas negras extremamente engajadas nas atividades da Igreja Católica, sendo estas de cunho celebrativo, nas quais a representação do elemento negro é imprescindível.

---

<sup>12</sup> Esses dois padres tiveram envolvimento com a Pastoral Afro-Brasileira de Salvador.

## A AÇÃO EVANGELIZADORA DA IGREJA

Como vimos, inúmeras ações da Igreja Católica no Brasil anteriores ao Concílio Vaticano II e, sobretudo, a partir deste, pretendiam solidarizar-se com as demandas sociais de então, como: a fome, a seca, o desemprego, a saúde etc., inclusive tudo o que concerne à área da cultura. Observa-se que, desde então, os fiéis seguidores da Igreja Católica recebiam uma classificação conforme a sua filiação no interior da instituição. Precisemos quatro classificações: associação religiosa,<sup>13</sup> movimento e pastoral,<sup>14</sup> e grupo.<sup>15</sup> Fora de problemas semânticos, o que buscamos entender aqui é em que difere a problemática trabalhada pela Pastoral Afro em comparação com as ações e discursos dos APNs e de outras associações católicas negras, como as irmandades negras, as quais, por exemplo, já tinham o reconhecimento dos seus membros e, por conseguinte, do que tais ações representavam para eles, pois

[...] o poder simbólico não reside nos sistemas simbólicos em forma de uma illocutionary force mas que se define numa relação determinada – e por meio desta – entre os que exercem o poder e os que lhe estão sujeitos, quer dizer, isto é, na própria estrutura do campo em que se produz e se reproduz a crença. (BOURDIEU, 2004, p. 14-15)

Nesse tocante, nossa reflexão começa pela constatação de que as diferenças são de ordem metodológica e institucional. Os APNs autotransformam-se como um grupo, que não é associação religiosa católica, nem movimento, nem pastoral católica; porém, um grupo que não está vinculado juridicamente a um movimento nem a uma pastoral. Já as irmandades negras católicas são classificadas como associação de fiéis, porque se constituíram juridicamente independente da Igreja Católica, salvaguardando o vínculo religioso, *stricto sensu*, a esta. As pastorais são

<sup>13</sup> As irmandades negras e congadas são classificadas pelo *Código de direito canônico* no Livro II, Parte I, Cap. III, Cânones 321 a 326, como associações privadas de fiéis.

<sup>14</sup> Os movimentos como a Renovação Carismática Católica, Mãe Rainha, o Movimento Eucarístico Jovem e pastorais são classificados pelo *Código de direito canônico* no Livro II, Parte I, Cap. III, Cânones 312 a 320, como associações públicas de fiéis.

<sup>15</sup> Os grupos geralmente estão ligados a um movimento ou a uma pastoral. Por exemplo, os grupos de jovens estão ligados à Pastoral da Juventude.

classificadas enquanto pastoral e os movimentos enquanto movimento, porque mantêm o vínculo jurídico com a Igreja – pois os seus representantes legais junto a esta instância são a pessoa do clérigo – e o vínculo identitário com a missão da Igreja Católica. Talvez por isso, a nossa entrevistada posiciona-se:

Sou contra a Pastoral Afro porque a história dos APNs dentro da Igreja não é de se tornar pastoral. No momento que se torna pastoral, se torna um órgão da Igreja Católica. E o que a gente tinha de experiência era de grupo, um grupo ecumênico em que as pessoas confessavam as suas várias convicções religiosas, apoiadas, às vezes, na Igreja, como é o caso dos APNs, ou não, né? (Ana Rita Santiago da Silva)

Esta distinção mostra que cada um desses segmentos, visando atender a uma demanda específica, termina por demarcar os níveis de poder do agir laico conforme o grau de importância e significação da demanda atribuída pelo leigo. Por exemplo, a demanda trazida pelo Grupo de Oração Terço dos Homens encontra reconhecimento considerável, em termos numéricos, que já se percebe o seu poder de influência nas paróquias da cidade de Salvador devido a reunião de cerca de 6 mil homens em sete anos de existência. Cabe perguntar se o problema do negro trazido pela Pastoral Afro é reconhecido como uma demanda de ação evangelizadora pela própria comunidade negra católica<sup>16</sup> ou é apenas parte dos seus fiéis seguidores e clérigos engajados na causa negra, e mesmo alguns bispos, que reconhecem a dívida social e religiosa para com a negritude como uma questão de evangelização, como vemos no poema proferido por Dom Hélder Câmara:

Mariama, Nossa Senhora, Mãe de Cristo e Mãe dos homens!  
Mariama, Mãe dos homens de todas as raças, de todas as cores, de todos os cantos a terra! Pedi a Teu Filho que esta festa não termine aqui! A marcha final vai ser linda de viver. Mas, é importante, Mariama, que a Igreja de Teu filho não fique em palavras, não fique em aplausos. O importante é que a CNBB, a conferência dos bispos, embarque de cheio na causa dos ne-

---

<sup>16</sup> E, embora consideremos o resultado da pesquisa de Sanchis e Medeiros (2001, p. 159) realizada em Minas Gerais, onde apenas 1,6% dos entrevistados é radicalmente contrário à missa afro, atemo-nos à realidade da cidade de Salvador e Recôncavo Baiano apoiando-nos na observação participante que aponta um percentual em torno de 40% dos que são radicalmente contra a missa afro.

gros como entrou de cheio na Pastoral da Terra e na Pastoral dos Índios. Não basta pedir perdão pelos erros de ontem; é preciso acertar o passo hoje sem ligar ao que disserem. Claro que dirão, Mariama, que é política, que é subversão, que é comunismo. É evangelho de Cristo, Mariama, mãe querida. Problema de negro acaba se ligando com os grandes problemas humanos, com todos os absurdos contra a humanidade, com todas as injustiças e opressões. Mariama, que se acabe, mas se acabe mesmo, a maldita fabricação de armas! O mundo precisa fabricar é Paz! Basta de injustiça de uns sem saber o que fazer com tanta terra e milhões sem um palmo de terra onde morar! Basta de uns tendo de vomitar pra poder comer mais e 50.000.000 morrendo de fome num ano só! Basta de uns com empresas se derramando pelo mundo todo e milhões sem um canto onde ganhar o pão de cada dia! Mariama, Nossa Senhora, Mãe querida, nem precisa ir tão longe como no teu hino; nem precisa que os ricos saíam de mãos vazias e os pobres de mãos cheias: nem pobre, nem rico! Nada de escravos de hoje serem senhores de escravos amanhã! Basta de escravos! Um mundo sem senhores e sem escravos! Um mundo de irmãos! Um mundo de irmãos não só de nome e de mentira! De irmãos de verdade, Mariama!<sup>17</sup>

Essa problematização deve ser calcada a partir dos diversos polos de análises onde se encontra inserida a comunidade negra católica. Há que se considerar, portanto, o estado, cidade, o bairro e a classe social. Por exemplo, observar as atitudes e comportamento religioso do negro que está na classe média da paróquia Nossa Senhora da Luz na Pituba – como o fizemos em relação ao senhor Valter – e constatar que ele não reconhece como suas as demandas colocadas pela Pastoral Afro para serem tratadas no interior da Igreja; ou mesmo da negra que reside no bairro da Fazenda Garcia e é participante (catequista) desta paróquia e jamais foi vista em eventos da Pastoral Afro, afirmando não lhe dizer respeito esse tipo de ação eclesial, pois não se sente bem com o que ali é praticado – como também o fizemos em relação à senhora Valquíria. Ou ainda, se descrevermos as atitudes de

---

<sup>17</sup> Poema de Dom Pedro Casaldáliga e Pedro Tierra, gravado ao vivo na voz de Dom Hélder Câmara numa missa intitulada Missa dos Quilombos, em 1982, e registrada no disco Missa dos Quilombos do cantor e compositor Milton Nascimento.

dois padres negros de Salvador que me disseram, o primeiro: “Eu não tenho jeito pra fazer essas coisas, embora ache justa a luta, mas eu não me vejo aí.” E o segundo: “E você (se referindo a mim), seu negro, que fica mexendo com essas coisas... Eu não digo nada a você!” Essas respostas e atitudes nos fazem perceber que é apenas parte dos fiéis seguidores e clérigos negros que reconhecem o problema do negro como uma demanda da ação evangelizadora.

Isso nos faz refletir sobre o conceito de identidade católica do negro brasileiro que está subjacente a

[...] que um sistema cognitivo não se deve confundir simplesmente com uma ideologia. Ele constitui uma plataforma de distribuição, uma matriz organizativa de percepção e de explicação – de significação – preñe de prolongamentos dos quais ele orienta e limita mas não suprime a possível diversidade e eventual oposição. (SANCHIS, 1987/1988, p. 14)

Por isso, não pretendemos detectar o mundo das lógicas da negritude que estão presentes no interior da Igreja Católica<sup>18</sup> devido à sua complexidade – e, sobretudo, por se situarem na fronteira do que Pierre Sanchis (SANCHIS, 1987/1988, p. 10-11) classifica como

[...] dois sistemas coerentes e amplamente opostos, que irão permitir a dois grupos se reclamando da mesma fé, da mesma Igreja e da mesma religião interpretar diferencialmente a realidade histórica na qual um e outro estão mergulhados.

Queremos apenas apontar os sinais que revelam o jeito de ser afro na compreensão e prática de alguns dos nossos entrevistados, segundo os quais coisa de negro é: “Tudo aquilo que se refere a cultura, a própria cultura afro-brasileira, quer a cor, quer a própria identidade, quer os traços de personalidade ou culturais.” (Pe. Jurandy Azevedo Araújo)

A gente olha um negro na rua e vê ele andando, pelo andar dele você já vê, é negro. Nas periferias... a gente acha esquisito quando vê um negro metido a europeu,

---

<sup>18</sup> Ambição esta que tinha Pierre Sanchis (2001, p. 152)



assim aquela... terno, gravata, todo apertado. Não que o negro não possa, né. Mas parece que ele está meio deslocado, fica meio esquisito e ele tem que se enquadrar num padrão. Aí como é que você vai andar num padrão... como é que você vai andar com sua ginga dentro de um terno assim, e gravata e tudo o mais? (Pe. Gilberto)

Não é que é coisa de negro e coisa de branco. É como foi dito agora. A questão é de você ter de trabalhar a linguagem, de você poder falar, mesmo do plano do sacramento, a partir da tua realidade, tá entendendo? Ainda mais em paróquia grande, você não pode falar. Você ta sempre... no comum do arroz e feijão, aí... pra entender quem ta...(Frei Terêncio)

Por conta de ter a coisa do negro, a igreja do negro. Na verdade, o padre falou uma coisa, contou alguma história. Porque Pe. Alfredo quando celebra lá ele sempre... Cita: '...a igreja dos irmãos, dos nossos irmãos que construíram a igreja com sangue e suor. E o solo que nós estamos pisando aqui, é um solo sagrado.'(Maria Miguel Mendes)

Com ou sem atabaque a coisa funciona no Rosário simplesmente porque o segredo está na vontade, na intensidade com que as coisas são feitas pelas pessoas que fazem que colocam o seu tom, a sua marca. Também porque frear as coisas do Rosário seria matar com a nossa cultura, com o nosso jeito de fazer as coisas, seria matar com o nosso jeito de acreditar. (Leandro)

Esse modo de perceber a identidade negra, às vezes, depende da elaboração e percepção dos profissionais da religião cristã católica que se debruçam sobre a questão racial, já que não há apenas uma identidade negra.

## AÇÃO EVANGELIZADORA E PROTAGONISMO DOS FIÉIS

As transformações que o Concílio Vaticano II (em 1965) introduziu na Igreja Católica foram no sentido da democratização dos ritos, como a missa que, do latim, idioma oficial da Igreja, passou a adotar a língua de cada país, aproximando a Igreja dos fiéis de diferentes nacionalidades. Esse Concílio, de fato, não propiciou uma mudança de eixo da ação evangelizadora da Igreja Católica no Brasil, pois as ações continuaram a ser feitas a partir ou, ao menos, em torno de um centro aglutinador e legitimador de tais ações, desempenhado pela hierarquia desta instituição. Porém, na aplicação desse Concílio em nível de América Latina, os bispos fizeram a opção de tornar os pobres protagonistas de sua própria evangelização.

Entretanto, tal protagonismo foi exclusivo de alguns destes pobres, segundo constatação de Burdick (1998), para quem a liderança na Igreja Católica, em ambientes de pobreza, é exercida pelos pobres em melhores condições financeiras (BURDICK, 1998, p. 59) e, sobretudo, pelos pobres que têm o poder da leitura – o que lhes dá o poder do saber. Burdick, citando Boff, um dos mais importantes teólogos da libertação, reconhece que,

[...] a nova Igreja destaca o valor da alfabetização. Os cursinhos bíblicos, por exemplo, codificam os valores da alfabetização e poder de articulação. O cursinho é liderado por jovens cujo nível de alfabetização lhes dá prestígio e autoridade: sua leitura fluente das passagens bíblicas é seguida de aplauso induzido, e eles comumente adotam o papel de professores, propondo perguntas sobre a lição bíblica da semana aos congregados reunidos. Em tais situações os analfabetos dependem da leitura dos alfabetizados ou de que pelo menos estes expliquem as lições para eles. As leituras são freqüentemente complexas, utilizando vocabulário especializado. Para vários membros este vocabulário parece, por sua ininteligibilidade, o latim das preces pré-conciliares. (BURDICK, 1998, p. 63)

Já na sua fundação, a Pastoral Afro estabeleceu a busca do saber como um dos seus principais objetivos, o qual é contemplado pelo projeto de evangelização da Igreja no Brasil, assumido por esta pastoral “[...] como um espaço de ação e conscientização da Igreja e da sociedade para a realidade da população afro-descendente”. (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 2002b, p. 43)

Por exemplo, a Educação e Cidadania de Afrodescendentes e Carentes (Educafro), rede de cursinhos pré-vestibulares comunitários, é uma obra social do Serviço Franciscano de Solidariedade (Sefras), departamento da Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil, associação da sociedade civil, sem fins lucrativos, cuja fundação se deve ao Frei Davi Raimundo dos Santos, franciscano de Minas Gerais, também cofundador do Instituto Mariama de Padres, Bispos e Diáconos Negros do Brasil (IMA) – principal instância da Pastoral Afro-Brasileira, em 1992. A Educafro é uma das ações pioneiras no campo de preparação de negros para o ingresso no ensino superior. Mantém cursos pré-vestibulares comunitários

em todo o país. Atualmente, existem no Brasil cerca de 104 cursos pré-vestibulares ligados a esta ONG.

Assim, é necessário precisar de que tipo de poder se trata aqui, pois os dados apresentados pelo Cursinho Pré-vestibular Milton Santos, sediado na Igreja Matriz da Paróquia do IAPI, apontam que em cinco anos de atividade essa iniciativa proporcionou o acesso de mais de 90 jovens ao ensino superior, e que, a partir daí, esses jovens mudaram a sua condição, mas não partiram para a disputa de espaço/poder. Na mesma linha de raciocínio, tomemos o caso de Josenildes, uma de nossas entrevistadas e ex-coordenadora desse cursinho pré-vestibular: Ela mesma tem o saber – detentora de um mestrado em comunicação pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB) e professora desta mesma instituição – mas não tem o poder no nível do grupo eclesial de classe média de que participa fora daquela paróquia – ela tem um outro nível de poder circunscrito. Isso nos leva a perceber outras formas de poder, como por exemplo, o poder da organização pelos fiéis católicos das comunidades em situação de pobreza, o qual foi substituído por outro modelo de organização quando da chegada da igreja liberacionista, postura esta que não difere do momento histórico do catolicismo patriarcal e, sobretudo, do catolicismo romanizado.

## **HISTÓRICO DA PASTORAL AFRO-BRASILEIRA**

### **NUM QUADRO SOCIAL DE RUPTURAS, A TENTATIVA DE INCULTURAÇÃO**

A reivindicação fundamental do movimento negro brasileiro dos anos 1970/1980 era a denúncia da ideologia do branqueamento e da mestiçagem e da apropriação e transformação da cultura negra que, segundo Joel Zito Araújo (2000, p. 33), haviam sido forjadas em virtude da criação do conceito de identidade brasileira. Essa reivindicação tinha o sentido de resgatar e construir a identidade do negro. Isso coincidiu com o discurso fundante do movimento negro católico contemporâneo, cujos momentos marcantes são: a celebração da Missa dos Quilombos, em Recife-PE, no início dos anos 1980, e a realização da Campanha da Fraternidade (cujo tema era *A fraternidade e o negro*), em 1988, no Centenário da Abolição da Escravatura (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 2002b, p. 23), pois ali se revela a solicitude da Igreja Católica no Brasil para com a

comunidade negra. A fundação desse movimento negro no interior da Igreja Católica no Brasil contou com o protagonismo de católicos que também exerciam sua militância no movimento negro civil.

É nesse contexto que se inscreve a problemática da inculturação. Este termo foi criado por teólogos para expressar uma realidade teológica que pretendia aproximar a proposta do cristianismo católico das realidades culturais. Então, o que em linguagem teológica católica tradicional recebe o nome de encarnação,<sup>19</sup> como aparece em manuais da teologia católica oficial, cuja significação é dada somente pelos fiéis cristãos (RAHNER, 1989, p. 255-256) – já que o termo inculturação não existia na literatura socioantropológica, mas sim dois termos que se aproximavam deste, a saber, aculturação e endoculturação –, em linguagem católica contemporânea recebe o nome de inculturação. Isso nos permite dizer que o termo inculturação funciona como um slogan do princípio teológico católico da encarnação. Esta terminologia recebeu a sua validação eclesial quando foi usada pelo Papa João Paulo II, em 05 de novembro de 1979,<sup>20</sup> quando ele

[...] sublinha o que está em jogo no uso desse termo: ‘é um domínio vital sobre o qual se joga o destino da Igreja e do mundo no final de nosso século’. Nós devemos esse resultado ao Concílio Vaticano II e ao Sínodo sobre evangelização (1974), notáveis pela sensibilidade na relação fé/cultura. Ignorar a noção de ‘inculturação’ se torna um sinal de aversão à cultura grave. (KINKUPU, 2003, p. 139-140)

Além de dificultar o diálogo entre o conteúdo da mensagem católica e as realidades culturais onde ela está imersa, assim entende o pensamento oficial da

---

<sup>19</sup> “Retomando a expressão de São João (*O Verbo se fez carne* – Jo 1,14), a Igreja denomina “Encarnação” o fato de o Filho de Deus ter assumido uma natureza humana para realizar nela a nossa salvação” (CATECISMO..., 2000, p. 130) e “O acontecimento único e totalmente singular da Encarnação do Filho de Deus não significa que Jesus Cristo seja em parte Deus e em parte homem, nem que ele seja o resultado da mescla confusa entre o divino e o humano. Ele se fez verdadeiramente homem permanecendo verdadeiro Deus. Jesus Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem.. A Igreja teve de defender e clarificar essa verdade de fé no decurso dos primeiros séculos, diante das heresias que a falsificavam.” (CATECISMO..., 2000, p. 130)

<sup>20</sup> João Paulo II, Discurso aos Cardeais convocados a Roma no dia 05 de novembro de 1979, no Observatório Romano 10 de novembro de 1979, H. Carrier sublinha que o termo inculturação está em uso entre os católicos desde os anos 1930, porém é somente a partir dos anos 1970 que os textos oficiais da Igreja começaram a empregar este termo (cf. “Inculturação do Evangelho”, no *Dicionário de teologia fundamental*, o.c., p. 624. (KINKUPU, 2003, p. 139)

Igreja Católica quando validou o uso dessa terminologia no seu repertório oficial com o objetivo de, diminuindo as distâncias de linguagem e facilitando a compreensão mútua, conquistar mais pessoas para o catolicismo.

## A EXEMPLO DOS ANTIGOS, EM BUSCA DO RECONHECIMENTO OFICIAL

A história da Pastoral Afro-Brasileira tem como evento fundador a Campanha da Fraternidade de 1988, cujo tema foi *A fraternidade e o negro*, num contexto histórico ímpar para o movimento negro brasileiro. Situemos, então, este movimento dentro de um quadro de referência religiosa e civil, porque ambas são pilares na construção inicial do edifício da Pastoral Afro-Brasileira.

A Pastoral Afro-Brasileira foi criada formalmente pela Conferência dos Bispos do Brasil (CNBB) em 2002 – 19 anos depois dos APNs –, devido ao trabalho de convencimento do IMA (Instituto Mariama de Padres, Bispos e Diáconos Negros do Brasil, fundado logo depois da Campanha da Fraternidade de 1988),<sup>21</sup> frente à grande instituição quanto à invisibilidade do movimento negro católico nascente – APNs, IMA e do Grupo de Reflexão Negro e Indígena (GRENI) da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB) – e o seu pleito. O IMA releu a história do movimento negro católico brasileiro antigo – constituído de confrarias, irmandades e congadas – e notou neste o seu caráter oficial, tanto na esfera religiosa quanto na esfera civil. O reconhecimento da Pastoral Afro-Brasileira aconteceu quando da instalação do seu secretariado em Brasília, junto aos demais organismos da CNBB, com o objetivo de promover certa organicidade de todos os grupos de corte racial no interior da Igreja Católica no Brasil. Para tal, organiza-se o Congresso Nacional das Entidades Negras Católicas (CONENC), que compõe a agenda anual desse movimento, com a finalidade de propor debates e implementar decisões em torno das questões da comunidade negra brasileira.

Do que temos notícia, o segundo Congresso foi realizado na cidade de Goiânia, em 1998. Acontece que, mesmo antes da oficialização da Pastoral Afro, nem todos esses grupos se viam reconhecidos nessa organização institucional, como é o caso dos APNs ou o caso do GRENI, fundado logo depois da Campanha da Fraternidade de 1988 pelo mesmo grupo de padres, que também eram religiosos,

---

<sup>21</sup> Faz-se referência ao pleito de instalação da Secretaria de Pastoral Afro na CNBB na ata da diretoria do IMA, datada de 24 de novembro de 1999.

os quais concomitantemente fundaram o IMA, configurando uma tensão interna referida por Carmelito Carlos como “Um passado de brigas entre APNs e Pastoral Afro... Deve ser esquecido, mesmo porque as pessoas que estão hoje, tanto dum lado quanto do outro, são outras”.

E, ele insistiu em dizer que “Hoje as pessoas são outras em relação às que estavam nos APNs no começo”. (Carmelito Carlos)

Inclusive, citou alguém que fez parte dos APNs e estava no embate, e que essa pessoa mostrou-se interessada em conhecer o que se faz hoje na Pastoral Afro. E continuou dizendo:

As pessoas que faziam parte dos primeiros APNs eram pessoas revoltadas, ex-religiosos, ex-freiras, ex-padres, gente que ainda não tinha se resolvido e por isso jogava todo o amargor contra a instituição. Hoje, as pessoas são outras, não têm esse azedume contra a instituição. (Carmelito Carlos)

No caso concreto dos APNs, Pierre Sanchis (1999) aponta que tal grupo nasceu ecumênico e que tal ecumenismo é popular, citando Frisotti (1988): “A determinação de fazer um ecumenismo negro e popular, em oposição a um ecumenismo ‘oficial’ que não consegue superar as distancias e chegar ao caminhar juntos”. (SANCHIS, 1999, p. 180)

O caráter ecumênico e não institucional dos APNs lhe rendeu controvérsias com a oficialidade da Igreja Católica, a ponto de alguns dos seus grupos terem se desvinculado desta instituição, como é o caso dos APNs de Salvador, ainda mantendo-se enquanto grupo<sup>22</sup> e levando o mesmo nome que os de outras partes do Brasil, porém desenvolvendo atividades às quais não tivemos acesso.<sup>23</sup> Esse caráter foi revelado, por exemplo, nas atitudes de ex-APNs de Salvador, como Jessica Silva que, quando freira, sempre saía para participar do terreiro, inclusive levando outras pessoas da própria congregação religiosa católica para visitar os cultos, mas não “[...] ia como freira e sim como alguém que estava militando na causa afro.”

---

<sup>22</sup> Sabemos da existência dos APNs de Salvador e da manutenção do seu vínculo aos APNs em nível nacional, cujo modelo organizacional é democrático-popular.

<sup>23</sup> A coordenação dos APN's em Salvador-BA não quis dar entrevista.

(Jessica Silva). O que era percebido por ela também nas outras pessoas “Pois ninguém estava lá defendendo a religião A, B ou C.” (Jessica Silva).

Os APNs reivindicavam a não institucionalidade do grupo, entretanto ainda levam no nome o termo pastoral, que é de domínio institucional (da instituição católica); inclusive, não se encontra no repertório de outras igrejas cristãs o termo pastoral. O entendimento dessa contradição passa pela compreensão da distinção entre categoria nativa e categoria analítica. Assim, entende-se o porquê – apesar da sua reivindicação primeira de não institucionalidade – dos APNs seguirem na adoção desse nome pastoral, imputando a eles a fidelidade aos aspectos pragmáticos da linguagem enquanto estudo dos seus aspectos performativos (TAM-BIAH, 1968, 1985 apud PEIRANO, 1995, p. 39) ou, talvez, porque a proposta seja de tornar-se um grupo de intervenção social e não um grupo de reza, visto que a dimensão social na Igreja Católica é entendida como um contraponto necessário à dimensão da oração e, por isso, os APNs quiseram conservar o nome pastoral, indicando assim o seu propósito ativo.

## ENTRE O SOCIAL E O RELIGIOSO

A Pastoral Afro foi enquadrada oficialmente como pastoral social, como consta no organograma da CNBB por aquilo que se denomina comissão episcopal. Ela faz parte de uma das subdivisões da comissão episcopal para o serviço da caridade e da paz. Entretanto, as ambições da Pastoral Afro iam para além do social, *stricto sensu*, atingindo o sentido socioantropológico do termo religioso, na expressão de um dos seus teólogos fundadores, que diz:

[...] a própria religião é o valor máximo para a vida do negro brasileiro, com sua dor e alegria, a vida perde sentido sem a religião. Para o negro tudo é sagrado: a caça, a agricultura, o nascimento, o casamento, a morte,<sup>24</sup> etc. O mistério divino envolve tudo. Não existe separação entre fé e vida, entre causa primeira e causa última. Tudo tem sua causa religiosa e mística. (SOUSA JÚNIOR, 2000, p. 229)

---

<sup>24</sup> Cf. SOUSA JUNIOR, 2000, p. 229.

E isso os seus líderes sempre deixaram claro:  
em documentos:

As culturas afro-brasileiras e indígenas, por suas próprias concepções e valores, são abertas à ação evangelizadora. 'Admitir a necessidade de que a evangelização das culturas indígenas, afro-americanas e mestiças parta do acolhimento de seus valores humanos e das sementes do Verbo, nelas presentes, contrariamente às atitudes de desprezo e opressão praticadas muitas vezes no passado e pelas quais se pede perdão' (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 2002b, p. 45)<sup>25</sup>

implica

'procurar, portanto, aproximar-se dessas realidades culturais em atitude de simpatia e compreensão, para também crescer no conhecimento crítico das mesmas, para apreciá-las à luz do Evangelho.' (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 2002b, p. 40)

em pronunciamentos:

Reafirmamos que o diálogo inter-religioso só será fecundo se acompanhado de ações comuns pela justiça, pela defesa dos direitos humanos e pela construção da paz alicerçada na liberdade religiosa, pois ninguém deve ser levado a crer contra a vontade. Ninguém pode aderir a Deus senão quando atraído por Ele. Por si mesma, a fé exclui, em matéria religiosa, todo gênero de coação por parte dos seres humanos<sup>26</sup> [e] Hipotecamos a nossa irrestrita solidariedade a todas as casas religiosas de tradição africana. Estas vêm sofrendo, sem cessar, a violência física e moral dos que, em nome de sua religião, procuram impor a sua mentalidade autoritária. Esquecem que

---

<sup>25</sup> As *Diretrizes gerais da ação evangelizadora* (DGAE) são regras práticas e de conjunto que o episcopado dá a cada três anos, observando a conjuntura socioeconômica do país.

<sup>26</sup> Mensagem Final – divulgada na grande imprensa – da XVII Assembleia do IMA, realizada em Salvador-BA entre os dias 25 a 29 de julho de 2005.



Paulo, apóstolo dos gentios, ele mesmo, tinha um coração judeu, uma mentalidade grega e uma existência romana.<sup>27</sup>

em celebrações litúrgicas:

As celebrações afro-inculturadas não são mera folclorização litúrgica, ou seja, ritos e símbolos desvinculados da realidade. Ao contrário, é a da vida, da esperança e do clamor do povo negro sofrido e daqueles que padecem as mesmas penúrias. Portanto, as comunidades negras se recusam a fazer da liturgia espetáculos. (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 2002b, p. 37)

Embora esta não seja a opinião de uma das antigas fundadoras dos APNs, pois “A Pastoral Afro, a meu ver – aí é uma leitura bem preconceituosa porque eu não conheço, de fato – ela reduziu os ideais daquele movimento dentro da Igreja.” (Ana Rita Santiago da Silva)

E a entrevistada dá as seguintes razões para a sua interpretação:

Parece-me, à distância, que a Pastoral Afro existe para animar a comunidade, para fazer celebrações bonitas, pra fazer eventos bonitos, não é? Pra enegrecer, aparentemente, a Igreja, a comunidade. Mas, em verdade, ela se torna branca por dentro. (Ana Rita Santiago da Silva)

O enquadramento da Pastoral Afro como uma pastoral social se deu ao fato de apresentar como resultado de sua atuação mais visível junto à comunidade negra a instalação de cursinhos pré-vestibulares, por exemplo, na Rede Educafro – situada entre o eixo Rio/São Paulo – com mais de 100 núcleos. Há outras iniciativas sociais dessa pastoral como, por exemplo, a participação nos Conselhos para o Desenvolvimento da Comunidade Negra, organismo da Secretaria de Justiça do Estado da Bahia, São Paulo e Minas Gerais, como estratégia de ação. Percebe-se, então, que há uma dicotomia entre o aspecto social e o religioso no interior da Pastoral Afro-Brasileira, o que foi percebido diante do reclamo de alguns APNs de que efetivamente são pastoral, devido a estarem envolvidos em demandas sociais.

---

<sup>27</sup> Idem.

Aliás, essa dicotomia está presente em toda a estrutura da Igreja Católica, pois quando os seus líderes e intelectuais classificam algumas ações enquanto religiosas e outras enquanto sociais, é porque aquilo que é religioso (oração e práticas de piedade) é classificado como espiritual; e aquilo que é social (lutas, debates, cursinhos, creches, hospitais e etc.) é classificado como pastoral.

Portanto, as ambições de ir além do social e atingir a prática de uma liturgia inculturada é compartilhada, salvo alguns APNs, entre todos os grupos que têm um trabalho de corte racial na Igreja Católica do Brasil. Por conta disso, começou-se a falar do cultivo de uma espiritualidade afro-católica, basicamente calcada nas expressões de fé popular, como o reconhecimento das benzedeadas, a ritmia do canto da Comunidade da Misericórdia em Itaparica, as cores fortes e a quantidade de panos ornamentais,<sup>28</sup> a água benta, o candelabro, a vela, o molho de folhas de arueira (Figura 1)<sup>29</sup> que serve de aspersório, a folha, o pão e o acarajé da Igreja do Rosário dos Pretos, bem como a água benta e as fitinhas da Igreja do Bonfim (Figura 2) e a pipoca da Igreja de São Lázaro (Figura 3), as três igrejas em Salvador. A oficialidade restringe os símbolos atribuindo-lhes significado e valor conveniente – ideológico. Já o negro os ressignifica e amplia os seus significados. Esta noção de espiritualidade, que não era evocada antes, sobretudo nos últimos dez anos, passou a sê-lo e, atualmente, ganha espaço nesses ambientes, a ponto de ser notada por estudiosos quando dizem que “[...] a espiritualidade da comunidade negra vai do social à interioridade.” (SOARES apud SOUSA JÚNIOR, 2000, p. 229)

---

<sup>28</sup> Na primeira missa de um padre recém-ordenado realizada no bairro de Santa Mônica, de maioria negra, ele propôs deixar o altar descoberto durante a celebração. A reação da comunidade foi veemente contra essa atitude.

<sup>29</sup> Todas as figuras estão no caderno de fotos na página 151.

## CAPÍTULO 2

### **A Pastoral Afro-brasileira e os seus enfrentamentos:**

---

evidenciando a estratégia de conquista católica  
da comunidade negra brasileira



## A PASTORAL AFRO-BRASILEIRA FRENTE AOS APNs E À HIERARQUIA DA IGREJA CATÓLICA

### REATANDO OS PRÓPRIOS LAÇOS

Um breve extrato da Mensagem Final lida no III Congresso Nacional das Entidades Negras Católicas (CONENC), realizado na cidade de Goiânia, em 2003, revela o desafio ao qual a Pastoral Afro se impôs: o de reencontrar a alteridade dando seguimento à construção da identidade dos seus afiliados. Não é à toa o constante uso da terminologia “resgate”, nos ambientes de Pastoral Afro.

Para a maioria dos (as) negros (as) a construção e reconstrução da identidade é um desafio, porque constantemente somos agredidos (as), nos aspectos mais significativos em relação a uma identidade negra positiva. A identidade de uma pessoa se constrói na interação social e religiosa; ninguém cresce sozinho.<sup>1</sup>

Entendemos que não se trata tanto de “resgatar” um passado não vivido<sup>2</sup> e sim de um passado muito próximo, que para muitos dos membros fundadores desta pastoral ainda está nas suas memórias. Neste sentido, a liderança da Pastoral Afro não poderia ser ingênua de pensar que se poderia reeditar uma África brasileira, concordando portanto com Gilroy (2001), quando este utiliza a imagem de um navio em movimento pelos espaços da Europa, América, África e Caribe.<sup>3</sup> Diante disso, tudo aponta para levantar-se a hipótese de que, sendo exatamente alguns membros do clero católico negro que criaram a Pastoral Afro, o fizeram para que esta cumprisse a função de restabelecer os laços de uma espiritualidade primeva que havia sido cortada quando da institucionalização do vínculo religioso exclusivo à Igreja Católica, substituindo, assim, os primeiros vínculos religiosos dados pela alteridade da comunidade de base pelos vínculos religiosos institucionais

<sup>1</sup> Mensagem Final lida no III CONENC, realizado em Goiânia em 2003.

<sup>2</sup> Embora se possa contra-argumentar pela via da ancestralidade.

<sup>3</sup> Vê-se logo como foi formado o que o Gilroy (2001, p. 38) chama de Atlântico Negro pelo seu caráter transcultural e internacional: “[...] um sistema vivo, microcultural e micropolítico em movimento – onde lembra-se a circulação de artefatos culturais e políticos como livros, panfletos, etc.”

dos profissionais da fé. É o que sugere pensar o depoimento do Fr. Tatá, quando ele diz que durante a sua infância o seu pai era umbandista, e do Carmelito Cunha que, por algumas vezes, disse ter sido criado pelo orixá Ogun – o orixá ao qual era atribuído o transe de sua mãe biológica.

Estamos, portanto, à procura das razões das reivindicações da pastoral Afro-Brasileira, e de como se dá o início da construção de uma identidade religiosa, mediada, sem dúvida, pela relação com a alteridade, o que vem ao encontro da concepção sociológica clássica, no que toca à identidade.

A identidade é formada na ‘interação’ entre o eu e a sociedade. O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o ‘eu real’, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais ‘exteriores’ e as identidades que estes mundos oferecem. (HALL, 2003, p. 11)

As expressões religiosas sincréticas do povo brasileiro, já abordadas em inúmeros trabalhos científicos, nada agradam à hierarquia da Igreja Católica, que as considera como impureza à fé católica. O tipo de pureza exigido pela alta hierarquia da Igreja Católica, como o queria o ex-Arcebispo de Salvador, Dom Lucas Moreira Neves, no período de 1988 a 1998, ao pronunciar várias vezes a expressão “pureza religiosa”.

Ora, tanto os estudos acadêmicos socioantropológicos iniciados por Nina Rodrigues em torno da “pureza nagô”, em 1896, quanto os teológicos criados por Boff, em 1981, e Frisott, em 1996, em torno da pureza religiosa, revelam a estratégia metodológica da invenção/uso da categoria analítica “pureza nagô” pelo primeiro autor, para melhor compreender a realidade diferenciada, e da categoria analítica “pureza religiosa”, constrangida a tornar-se categoria nativa por setores conservadores da Igreja Católica. A hierarquia católica não considera o fato de estar em terras de culturas híbridas onde “As pessoas pertencentes a essas culturas híbridas têm sido obrigadas a renunciar ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural ‘perdida’ ou de absolutismo étnico. Elas são irrevogavelmente traduzidas.” (HALL, 2003, p. 89) Diferente postura têm

[...] sacerdotisas e teóricos do candomblé engajados no movimento anti-sincrético e reafricanizador que aceitam freqüen-

temente considerar o candomblé – tal como de fato se apresenta no Brasil – como fruto do processo sincrético imanente a toda história brasileira. (EPEGA, 1977 apud SANCHIS, 1999, p. 179)

De maneira que o problema que se põe aqui não é de natureza ecumênica, o de ver como a Pastoral Afro se situa frente às demais religiões, dado viver num tempo onde há muitas possibilidades de experiências religiosas reconhecidamente válidas. Isso implicaria no desafio da alteridade, não só por favorecer o diálogo inter-religioso, mas também no sentido de reconhecer que tal diálogo cria uma outra identidade religiosa nas pessoas implicadas. Tal situação independe da instituição religiosa a que pertencem, pois estabelece-se um outro tipo de vínculo religioso.

O que queremos observar aqui é, de um lado, até que ponto tais experiências inter-religiosas constituem o substrato religioso profundo dos membros fundadores da Pastoral Afro, como revela Frei Terêncio:

Minha família, ela tem raízes católicas, como tradição assim... afro-brasileira, tipo, no caso do Rio de Janeiro tem muito a questão da Umbanda, me lembro bem do meu pai. E hoje a minha família, ela é dividida, ela tem uma... ela tem toda essa origem e hoje é um pouco pentecostal.

Por outro lado, este amálgama religioso justifica a reivindicação por um diálogo inter-religioso e demonstra como estes mesmos membros afirmam o seu pertencimento à instituição hegemônica. Isso para verificar até que ponto a Pastoral Afro cumpriria o papel de fazer a retomada da construção de uma identidade religiosa começada na infância e adormecida por ocasião da decisão vocacional, quando esses membros cortaram os primeiros vínculos religiosos, considerando que

A reconstrução do que se pode chamar identidade pessoal *self identity* não se faz pela identificação a uma ordem global, econômica, natural ou religiosa, mas pelo reconhecimento da dissociação dos elementos que outrora formavam uma experiência integrada. (TOURAINÉ, 1999, p. 112)

## A UNIVERSALIDADE DO CRISTIANISMO

A maneira como é feita a militância negra por parte dos APNs, sobretudo os de Salvador – através de ação sutil, não propagandista e não evangelizadora – não é a mesma feita por parte da Pastoral Afro – alardeante, propagandista e catequizante, como o revela o seu esforço para ser reconhecida e assumida enquanto parte da Igreja Católica. Inclusive, esta foi uma das razões da ruptura. Como vimos, há duas razões da ruptura:

a) Um fazer com todos os credos, um fazer ecumênico.

Ora, o caráter largamente ecumênico a que se pretendem os APNs, não é assim tão largo da parte da Pastoral Afro, já que esta, em princípio, assimila as determinações oficiais da Igreja Católica, a qual restringe o ecumenismo às igrejas cristãs, entendendo diferentemente, portanto, o significado do termo. As acepções da palavra ecumenismo são duas, a saber:

1) apelo à unidade de todos os povos contido na mensagem do Evangelho e  
2) movimento favorável à união de todas as igrejas cristãs. Ecumênico tem etimologia grega: *oikos* (casa), *oikoumenikós*, *ê*, *ón* designando toda a terra habitada. No latim a palavra *oecumenicus* tem o significado de universal, de todo orbe. (FERREIRA, 1986) Portanto, num sentido lato, ecumenismo pode ser entendido como a busca de unidade entre as religiões ou até mesmo da humanidade. Neste último caso, poder-se-ia empregar o termo macroecumenismo.

A pretexto de “[...] promover a restauração da unidade entre todos os cristãos. É uma das finalidades principais do Santo Concílio Ecumênico do Vaticano II. Uma só e única Igreja foi instituída pelo Cristo”. (VATICAN COUNCIL, 2<sup>nd.</sup>, 1967, p. 497) Logo, o que está fora do cristianismo é classificado como diálogo inter-religioso, fazendo parte dessa classificação as religiões afro-brasileiras, com as quais a Pastoral Afro intenta abrir diálogo, como claramente expressa o documento *Nosstra Aetate* do Concílio Vaticano II. (VATICAN COUNCIL, 2<sup>nd.</sup>, 1967, p. 551)

Já os APNs concebiam um fazer, um agir ecumênico em prol da negritude, concepção esta que arrebenta a concepção da Igreja Católica, pois faz cair a ideia básica da oficialidade católica, que é o “levar”, o “dar a conhecer” a outrem o que estes supostamente não têm. Pode-se ver por detrás desta ideia a noção de domí-



nio/poder religioso e concentração do poder religioso. Ou seja, um agir ecumênico através do qual a própria comunidade negra fosse protagonista da sua caminhada. Tanto o é que não se encontra junto aos APNs referência direta ou algo que sugerisse uma preocupação “de levar a consciência de negritude”, o que sugeriria que os destinatários não a tivessem. Ao passo que se encontra tal referência junto à Pastoral Afro que, em tese, quer implementar o diálogo inter-religioso no interior da Igreja Católica ao dizer, por exemplo,

Se a gente pode dialogar com judeus, protestantes, evangélicos, por que não podemos fazer isso com religiões de matrizes africanas? Nós, negros, também professamos a fé em Jesus Cristo. A primeira coisa que a Pastoral Afro diz é que todas as religiões devem ser respeitadas e a primeira coisa que a igreja deve fazer é ter um outro olhar sobre essas religiões, conhecê-las, ultrapassar todos os preconceitos.<sup>4</sup> (Pe. Clóvis Cabral)

Este discurso dialógico nos leva a pensar o quanto a prática da Pastoral Afro está distante do seu desejo quando se vê, por exemplo, suas ações sendo desempenhadas e pensadas única e exclusivamente por católicos.<sup>5</sup> Isto se pode constatar em uma das suas ações em Salvador, a saber, os cursinhos pré-vestibulares, onde 80% dos que estavam envolvidos tinham certa militância na Igreja Católica.

- b) Um fazer não identificado com uma religião, ou seja, não é um fazer de uma religião.

Há a reivindicação de autonomia de ação livre de qualquer denominação religiosa e, em especial, da Igreja Católica. Reclama-se uma identidade religiosa que estaria em via de construção para além dos credos institucionais. Quer dizer, um construto de pessoas que professavam suas variadas crenças religiosas, reunidas em torno da causa da negritude. Portanto, longe de ser uma ação de uma ou outra denominação religiosa – o que imprimiria um caráter religioso à ação, passando assim a ser a ação de tal religião – a proposta inicial é de ser uma ação em favor e em nome da identidade negra. Portanto, a diferença básica entre a reivindicação dos APNs e a da Pastoral Afro não é tanto institucional – uma vez que todos os grupos de APNs poderiam conti-

---

<sup>4</sup> Entrevista concedida pelo Pe. Clóvis Cabral, membro da Pastoral Afro, ao Instituto Humanitas Unisinos (*on-line*).

<sup>5</sup> Salvo o Grupo Atabaque, que é composto de pessoas de vários credos.

nuar com a sua autonomia administrativa, como é o caso dos APNs de Vitória da Conquista e mesmo outras pastorais da Igreja Católica –, mas política.

Talvez o que esteja por detrás dessa ojeriza de setores dos APNs a esse movimento negro ser de caráter oficialmente religioso, ou seja, em nome de uma religião, se dê por causa da pretensão universal do cristianismo. Trata-se de um combate frontal a uma hegemonia religiosa, postura reconhecida por teólogos católicos como Claude Geffré<sup>6</sup> (2006, p. 281), ainda que se procure justificá-la com o argumento teológico.

Em outras palavras, colocar Jesus Cristo em relação às culturas ou vice-versa é cair no etnocentrismo de pensar o dado religioso a partir de uma cultura ou em função de uma cultura determinada, haja vista que o objeto religioso em questão é histórico.<sup>7</sup> Nesse tocante, mesmo a Teologia da Libertação,<sup>8</sup> por ser uma reflexão de setores da instituição hierárquica – pois quem fazia as reflexões eram padres e bispos – a partir das comunidades, não fugiu à regra de uma leitura genérica das realidades, seguindo-se de uma prática que nem sempre ia ao encontro do nativo. Tudo isso porque partiam dos seus próprios pontos de vista e não a partir do ponto de vista do nativo, que tem seus sistemas próprios envolvendo as esferas da vida humana. (PEIRANO, 1995, p. 16) Um exemplo é quando o teólogo Leonardo Boff considera a existência de verdadeiros e falsos sincretismos, ao afirmar que “religião sem fé, é a religião que se fecha sobre si mesma” (BOFF, 1982, p. 161) O teólogo Edir Soares, um dos pioneiros da teologia da inculturação, aponta o sincretismo como um contra-valor presente nas religiões afro-brasileiras e arremata esta afirmação, dizendo: “Tal prática coloca em perigo a identidade da fé cristã católica”. (SOUSA JÚNIOR, 2000, p. 233)

## RECONHECIMENTO OFICIAL X RECONHECIMENTO DOS SEUS

O objetivo dos padres do IMA, expresso no poema de Dom Pedro Casaldáliga, proferido por Dom Hélder Câmara em 1982, que citamos anteriormente, foi alcançado quando assumiram o protagonismo da legitimação da Pastoral Afro

---

<sup>6</sup> Especialista de renome internacional em assuntos de ecumenismo e diálogo religioso.

<sup>7</sup> Jesus Cristo.

<sup>8</sup> Reflexão inspiradora do debate das questões culturais, dentre essas a questão da negritude na Igreja Católica.

– já que foi este o grupo que encabeçou a luta pela legitimação –, conseguindo assim que esta, como vimos, tida como avançada Pastoral, adquirisse o reconhecimento oficial da Igreja Católica do Brasil. Investiguemos o instrumental utilizado por este grupo de padres para que a Igreja reconhecesse a Pastoral Afro como uma atividade da instituição católica. Ao tomar o conjunto da pauta reivindicatória da Pastoral Afro, logo se percebe que tal reivindicação vai na direção de que: a grande instituição reconheça as práticas de racismo no seu interior; e reconheça, sobretudo, a legitimidade das ações de combate ao racismo desempenhadas por esse grupo.

- a) Quanto ao reconhecimento de práticas racistas por parte da própria Igreja, registra-se, na história recente da Igreja Católica, o “pedido de perdão” do Papa João Paulo II, que diz:

Pedimos perdão pelas divisões que surgiram entre os cristãos, pelo uso da violência que alguns deles fizeram no serviço à verdade, e pelas atitudes de desconfiança e de hostilidade às vezes assumidas em relação aos seguidores de outras religiões. Confessamos, com maior razão, as nossas responsabilidades de cristãos pelos males de hoje.... Pela parte que cada um de nós, com os seus comportamentos, teve nestes males, contribuindo para deturpar o rosto da Igreja, pedimos humildemente perdão.<sup>9</sup>

Ora, tal atitude não difere em nada de outras instituições da sociedade. Quer dizer, a Igreja admite suas práticas racistas contra os seus próprios membros, quando estes são negros. Experiência revivida, diz o padre Jurandyr, igualmente às demais instituições sociais, que tratam os negros como se estes fossem invisíveis, não lhes dando oportunidades – mas não reconhece a sua estrutura racista. Inclusive, no dizer de leigos e de alguns membros da hierarquia, o racismo não existe – e por isso não se pode reconhecê-lo.

---

<sup>9</sup> Homilia do Papa João Paulo II intitulada *Memória e reconciliação: a Igreja e as culpas do passado* em 12 de março de 2000 no Vaticano.

Muitas vezes. Até hoje mesmo, a gente é visto como que passeia muito, viaja, não gosta de fazer nada, e que não faz as coisas que deveriam ser feitas. Não é muito acolhido. É assim mesmo, eu já sabia; então são expressões que revelam o racismo. Ah! Na paróquia muitas vezes. Vou dar o último exemplo em Brasília este ano. Este ano, por exemplo, porque nossa paróquia, onde tem o grande santuário, onde tem os casamentos mais ricos de Brasília, embora eu não goste de fazer, mas tinha 8 sacramentos marcados, inclusive eu tive que renunciar a algumas tarefas minhas para poder ir aos casamentos e como eu gosto de sempre ter contato com os noivos antes do casamento, quando as pessoas me conhecem achavam muito bom que a gente ia fazer isso ou aquilo, a cerimônia seria diferente etc., mas faltando alguns dias ligavam e diziam, olha, muito obrigado, mas a minha irmã, minha tia, minha cunhada, meu vizinho conseguiu um outro padre, é um padre amigo, como também muitas vezes chegam até hoje dizendo assim: pe. Jurandyr está aí? Está sim, sou eu, e a pessoa se espantava. Justamente porque a pessoa procurava o pároco e quando me viam pensavam que não era eu, ou então diziam vá lá chamar o padre, como se eu estivesse na secretaria, no escritório ou na sacristia varrendo e fosse um empregado; isso [...] é habitual em todos os lugares em que eu passei. (Pe. Jurandyr Azevedo Araújo)

- b) No que toca ao reconhecimento de ações de combate ao racismo, como a militância no campo educacional e celebrações litúrgicas em estilo afro-brasileiro desempenhadas pela Pastoral Afro, é preciso que se veja a sua pertinência. Procedemos assim porque percebemos que quanto mais uma atividade atendia à necessidade concreta de um dado povo, mais a Pastoral Afro tinha a legitimação popular, o que lhe conferia cômputos para a sua oficialização como uma atividade da Igreja Católica, a exemplo dos cursinhos pré-vestibulares, aos quais já nos referimos. Por outro lado, notamos que há um tipo de ação, constante no programa de combate ao racismo no interior da Igreja, que divide a opinião dos fiéis quanto à Pastoral Afro, tornando a sua aceitação um tanto forçosa por parte das comunidades onde são realizadas tais atividades e mesmo fora destas, o que contou negativamente para a sua oficialização no corpo da instituição católica. Trata-se das celebrações afro-brasileiras. Ora, tanto as ações que têm uma boa aceitação e, por isso, facilitaram a oficialização – notadamente as ações ditas sociais por parte da Igreja – quanto as que não – notadamente as ações ditas religiosas por parte da Igreja – se constituíram enquanto suporte de um pleito.

Vê-se, então, que a Pastoral Afro foi amparada por dois suportes para firmar-se oficialmente na Igreja. Um deles é o suporte teórico, constituído de grupos de reflexões – consistindo de 50% do tempo das atividades de cunho formativo, como palestras, cursos e etc. –, especialmente do Grupo Atabaque – grupo interdisciplinar formado por sociólogos, antropólogos, pedagogos, teólogos e historiadores, em que a incidência maior é de intelectuais da região Sudeste, clérigos ou não, ligados ou não à Igreja Católica, inclusive com algumas obras publicadas. É neste suporte que se gesta a linguagem simbólica de reivindicação e denúncia da realidade do povo negro através das celebrações litúrgicas e romarias. Outro suporte prático é o que se constitui de cursinhos, fóruns de debates, participação em conselhos municipais e estaduais e romarias.

Estamos diante de uma construção de ações que se deram durante 12 anos em vista do reconhecimento oficial da Igreja. Este fim foi atingido à custa do desmembramento de alguns núcleos de APNs<sup>10</sup> do movimento negro no interior da Igreja Católica, pois os APNs não queriam tal reconhecimento oficial por considerar, primeiro: uma vez que tais ações passassem a ser em nome da grande instituição, seria tolhida toda possibilidade de ecumenismo; segundo, a oficialização coloca o movimento em rede com as demais pastorais da Igreja, cerceando a sua liberdade de ação. Assim, para além da compreensão bourdieusiana de poder simbólico enquanto poder quase mágico que se define numa relação entre os que o exercem e os que a ele estão sujeitos (BOURDIEU, 2004, p. 14-15), está a visão foucaultiana de poder, que procura chegar ao nível molecular deste exercício, afirmando a exclusividade das relações de poder. (MACHADO, 2004, p. XIII, XIV)

Dessa maneira, as ações não conflitivas da Pastoral Afro e o espaço conquistado junto à CNBB, por reeditarem a relação entre os que exercem o poder e os que lhe estão sujeitos, não implicam que o poder não esteja sendo disputado. Pelo contrário, nas suas formas mais microscópicas, ele vai forjando “[...] uma ordem de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnosiológica”. (BOURDIEU, 2004, p. 9) Esta ordem não exige que a hierarquia branca que governa a Igreja Católica no Brasil reconheça as demandas dos católicos negros, já que não são as suas demandas, pois basta que os próprios católicos negros as reconheçam para que sejam legítimas e, portanto, tenham o seu poder nato. “Somente quem

---

<sup>10</sup> Claramente os núcleos de Vitória da Conquista e Salvador.

nunca foi escolhido para coordenar um grupo por ser negro sabe o que é ser discriminado e sente a dor da discriminação que os outros negros passam na Igreja.”<sup>11</sup>

Como diz Habermas (1976, p. 260-261): um conhecimento emancipador, que liberta, na verdade, é um conhecimento provocado por um interesse do sujeito que já viveu tal experiência – debruçar-se sobre a experiência vivida reflexivamente é emancipar-se. Este pensamento que pontua o papel do autoconhecimento como libertador do sujeito vai de encontro ao posicionamento de um clérigo de Salvador, de cor branca, quando da instalação da Pastoral Afro nesta cidade. “A Arquidiocese não precisa desta pastoral porque tem a maioria negra. Aqui, os negros são a maioria, são eles que mandam.”<sup>12</sup>

Isso nos levaria a concluir apressadamente que essa maioria não se vê discriminada e por isso não exerce o seu micropoder, como revela o pensamento de um outro clérigo de Salvador, de cor negra, contemporâneo do que acabamos de citar, que reagiu à posição de seu confrade: “É exatamente por esta maioria não ter se dado conta da sua negritude que é preciso fazer alguma coisa.”<sup>13</sup>

Talvez tenha sido para provocar uma tomada de consciência que, logo após a realização de um grande evento em nível internacional (VIII EPA – Encontro de Pastoral Afro-Americana), no ano 2000, a coordenação da Pastoral Afro em Salvador exprimia a urgência em partir para uma ação que revelasse notoriamente o seu fazer, o que segundo ela despertaria o reconhecimento dos seus e da oficialidade católica.

## ENTRE UMA AÇÃO ECUMÊNICA E UMA AÇÃO PASTORAL

O fato de a Pastoral Afro estar enquadrada na estrutura organizacional da Igreja Católica do Brasil como uma pastoral social, cujo objetivo é prestar assistência social, pode indicar o pensamento da hierarquia da instituição em relação a este segmento no interior dela mesma. Ou seja,

---

<sup>11</sup> Observação participante em um grupo focal de Pastoral Afro em Salvador, em abril de 2001.

<sup>12</sup> Depoimento de um clérigo (que prefere manter o seu nome em sigilo) segundo o qual ouviu esta frase numa reunião de diversas pastorais e grupos da Igreja Católica de Salvador, em maio de 2001.

<sup>13</sup> Depoimento de um clérigo (que prefere manter o seu nome em sigilo) segundo o qual ouviu esta frase numa reunião de diversas pastorais e grupos da Igreja Católica de Salvador, em maio de 2001.

A alta hierarquia dá cacetada, mas não bate tanto e não coloca pra fora pra não ficar claro o seu racismo, sobretudo porque quer fazer média com as questões sociais do momento; e como a negritude é uma questão social do momento, a hierarquia tolera.<sup>14</sup>

A Pastoral Afro é classificada enquanto uma ação social<sup>15</sup> assim como as demais pastorais sociais,<sup>16</sup> e não como ação religiosa, a qual é desenvolvida por outro conjunto de pastorais e organismos. De maneira que a Pastoral Afro não é vista pela hierarquia branca como uma ação religiosa, e sim como uma ação social, nos sentidos de assistencialismo e/ou promoção humana, como vimos, haja vista essa hierarquia não se reconhecer nesta demanda. Isso é constatado diante do fato de que a maioria das paróquias que têm a Pastoral Afro recebem o incentivo dos padres que reconhecem tal demanda, o que é confirmado por alguns APNs, ao dizerem que a Pastoral Afro apenas existe para animar – no sentido de folclorizar – algumas celebrações litúrgicas; quer dizer, a sua função não é legitimamente religiosa, isto é, não está prescrita nos cânones litúrgicos da igreja. “A hierarquia branca não reconhece uma outra ação religiosa que não seja a que é produzida/feita por ela mesma”.<sup>17</sup>

Ao que parece, esse foi o problema de base que levou à rachadura deste movimento negro na recente história da Igreja Católica do Brasil, pois, como vimos, o pleito inicial – do então APNs – era não somente restrito ao domínio de uma ação social no sentido da promoção humana, e sim uma ação religiosa que integrasse fé e vida. Isto é, uma ação social enquanto ação religiosa, como é entendida por Leonardo Boff, um dos expoentes da Teologia da Libertação, quando ele se acautela tanto com uma imagem de igreja abstrata, idealista, espiritualizante e indiferente à trama da história, quanto com uma imagem de igreja secularizada. (BOFF, 1982, p. 16-17) Uma ação religiosa que é parte da ação social, indo, assim,

---

<sup>14</sup> Observação participante numa conversa informal com membros da Pastoral Afro, em agosto 2005.

<sup>15</sup> O que chamamos aqui de ação social pode ser entendido também como ação pastoral, mais recorrente nos documentos de assembleias e conferências dos bispos da América Latina, que surge do conceito de promoção humana cunhado pelo Concílio Vaticano II, o qual se opõe ao conceito de assistencialismo (prática da Igreja anterior ao referido concílio).

<sup>16</sup> Pastoral dos Pescadores, Pastoral da Sobriedade, Pastoral dos Migrantes, Pastoral do Menor, Pastoral Carcerária, Pastoral da Terceira Idade, Pastoral dos Povos de Rua, Pastoral Operária e Pastoral da Saúde.

<sup>17</sup> Observação participante numa reunião da Pastoral Afro, em janeiro de 2002.

ao encontro da cultura do negro brasileiro. Enquanto que, para o modo católico de pensar, “uma coisa é a oração e outra coisa é a ação”.<sup>18</sup>

Nos últimos 15 anos, há uma tentativa de fundir esses dois conceitos (oração e ação) através de movimentos místicos, o que também se percebe na prática celebrativa de membros da Pastoral Afro, não obstante o etnocentrismo.

Eu creio que a Pastoral Afro me ajuda a rezar com mais qualidade, também com mais vontade, com mais entusiasmo. Antes, por exemplo, eu tinha uma dificuldade enorme de ir às missas em estilo europeu, como ela é romana e tal. Eu sempre questioneei o jeito dos padres celebrarem... Às vezes, só lendo papel, não é?! Eu não conseguia entrar na celebração; sem envolvimento de corpo, sem dança, sem instrumento. Então, eu penso que nas celebrações afros... Eu gosto muito de ouvir cantos que falam bastante, o toque do atabaque, por exemplo, as pessoas, a assembleia que canta, que dança, que se envolve. Então parece aquela coisa assim, feita por todos nós de verdade, dentro da linha da participação. (Pe. Gilberto)

Tudo isso na tentativa de unir fé e vida.<sup>19</sup>

Neste aspecto, a proposta da Pastoral Afro, em tese, não difere da proposta dos APNs. Ainda que, na prática, e para ser contada entre as ações da instituição católica, a Pastoral Afro tivesse que “obedecer para não morrer”<sup>20</sup> – como se o fazer religioso não fosse um fazer social, mesmo que este não fosse em nome da grande instituição, mas era religioso porque feito pelo sujeito religioso que agia em nome da sua fé. Ora, o rompimento com a ideia e práxis de uma religiosidade ecumênica “encarnada”<sup>21</sup> foi considerado por alguns APNs como um “abrir mão do que é fundamental”, ou seja, abrir mão de apresentar-se para a sociedade branca.

Ao que parece, isso era o que tinha de mais fundamental na proposta dos APNs, portanto muito mais profundo do que a proposta mais ampla da Pastoral Afro. Tão profundo que, à primeira vista, abalaria as estruturas da identidade

---

<sup>18</sup> Chavão recorrente em meios católicos, independente da classificação progressista ou conservador.

<sup>19</sup> Chavão recorrente nos ambientes adeptos da Teologia da Libertação.

<sup>20</sup> Grifo nosso para indicar extrato de uma observação em um grupo da Pastoral Afro, em maio 2006: “enquanto a Pastoral Afro obedecer, vai ter tudo, quando sair da linha, morrerá”.

<sup>21</sup> Expressão constantemente usada por membros das pastorais sociais.



católica,<sup>22</sup> no sentido de que contrariaria o pensamento e a prática do apóstolo Paulo, aquele que

[...] reuniu o que o Cristo havia dividido: Deus e o mundo, a interioridade e a exterioridade, a fé e a lei. Paulo seculariza o cristianismo. Ele o torna uma força histórica. Uma força criadora da história. E isso ele o faz com lucidez. É nisso que reside a sua grandeza: ele, que era o judeu convertido, trouxe toda a cultura judaica para dentro da nova religião, fundando assim o cristianismo histórico, o cristianismo que nós conhecemos. (VITIELLO, 1996 apud BOFF, 1972, p. 177)

Enquanto que Jesus cumpriu o inverso,

[...] no sentido de que ele anuncia a outra metade do universo humano, a mais importante, a única que importa – do ponto de vista da religião -, o aspecto divino do humano, a fé, a metade celeste, que é outra e além, absolutamente outra e além de sua metade terrestre. Paulo, ao contrário, vê a lei como cumprimento-realização da fé. (VITIELLO, 1996 apud BOFF, 1972, p. 178)

Nessa perspectiva, certos setores dos APNs, notadamente os de Salvador, estariam muito mais na linha do cristianismo instituído por Cristo do que o cristianismo instituído por Paulo, visto que “o cristianismo histórico, o cristianismo instituído por Paulo é a religião fundada sobre a fé”. (VITIELLO, 1996 apud BOFF, 1972, p. 178) Este cristianismo pretende-se universal desde as suas origens<sup>23</sup> e, por isso, foi construído de sincretismos, como afirma Leonardo Boff, dizendo que o cristianismo puro não existe, pois o divino sempre se dá em mediações humanas, que são dialéticas. (BOFF, 1982, p. 150)

---

<sup>22</sup> E é isso que muitos católicos temem, referindo-se à Pastoral Afro, quando dizem: “Esta pastoral não está em sintonia com toda a Igreja”.

<sup>23</sup> “O Antigo e o Novo Testamento se constituem de escritos sincretistas, assimilando as influências ambientais da cultura própria e de outras. Os textos neotestamentários contêm substância jesuânica, apostólica, judaica, judeu-cristã, tipicamente cristã, romana, grega, gnóstica, estoica, etc..” (BOFF, 1982, p. 150)

O que propunham, então, alguns membros dos APNs, era a construção de uma identidade conflitiva, e não uma adequação ao modelo identitário cristão que ali se construía e que foi muito bem assimilado pela Pastoral Afro.

[...] quando a Pastoral Afro tiver uma ação que dispute poder dentro da Igreja, que dispute espaço dentro da Igreja, que dispute forças dentro da Igreja, ela não será mais bem-vinda, como todos os movimentos da Igreja: CEBs, PJMP, Pastoral da Terra, CPT, todos esses órgãos da Igreja que se comprometeram para além, que viram a ação social como uma continuidade do compromisso com o Evangelho. Todas essas pessoas tiveram que modificar suas práticas ou se afastarem da Igreja porque não era mais o seu lugar de compromisso com Jesus. Inclusive, eu saí por isso. (Ana Rita Santiago da Silva)

Neste sentido, a Pastoral Afro optou por uma via apontada por Hall (2003, p. 203), para quem essas novas identidades são

[...] compostas por pessoas que foram dispersadas para sempre de sua terra natal. Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem *simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades*.<sup>24</sup>

E, sendo assim, é uma identidade que negocia porque está aberta à relação. E é isso que garante o universalismo das grandes religiões, como o cristianismo<sup>25</sup> católico, na medida em que se pensa o particular em relação ao todo.

A tensão entre o que é ditado pela oficialidade e o que é vivido no cotidiano dos seus fiéis seguidores chega a ser parte constitutiva e não estática da identidade religiosa da Igreja Católica nas suas situações histórica e cultural, a ponto de a própria hierarquia reconhecer a necessidade de diálogo (permanente) entre essas duas forças, e, por isso, precisou forjar o conceito de inculturação – inicialmente apenas constante na pauta e literatura dos setores avançados da Igreja, mas atual-

<sup>24</sup> Grifo nosso, para apontar o ponto de discordância entre alguns APNs e Pastoral Afro.

<sup>25</sup> “Trata-se, portanto de não confundir a universalidade do mistério do Cristo e a universalidade do mistério da religião cristã”. (GEFFRÉ, 2006, p. 290)

mente assumido pela hierarquia, como vemos no discurso de posse do arcebispo de Salvador, o qual, mesmo não utilizando a terminologia “inculturação”, deixa-a subentendida em todo o seu texto:

As perguntas me fizeram pensar, mas não me assustaram. O sincretismo não é um problema. Ele é uma riqueza cultural que poderá trazer muitos benefícios à Arquidiocese de Salvador. A Igreja nasceu como encontro de povos e culturas diversas. O Pentecostes que marcou o nascimento da Igreja surgiu de um encontro de povos e nações diferentes, como documenta o Livro dos Atos dos Apóstolos. Deus não tem medo desse encontro entre os povos, aliás, o promove e o ilumina com o seu Espírito. Jesus Cristo é o inventor da verdadeira globalização: ‘Ide pelo mundo inteiro, anunciai o Evangelho a todas as criaturas’. Nosso Senhor sabe fazer as coisas: ‘De dois povos fez um só’. O germe da unidade caminha com a fé e é fonte de transformações socioculturais. O povo de origem africana que coloriu a história e a cultura do Brasil, enriqueceu também esta nossa Igreja com a sua presença e com a sua criatividade. Como os reis magos vindos do Oriente, os negros trouxeram seus preciosos presentes até o berço de Cristo que é a Igreja e a tornaram mais bonita e atraente. Hoje, também, eles oferecem ao Senhor Jesus Cristo uma experiência de dor inimaginável, pois são descendentes dos escravos que foram brutalmente erradicados de suas terras, de seu mundo religioso e de suas tradições. Somente um grande temperamento poderia resistir a tanta violência que a história dos nossos irmãos negros documenta com fartura. O grão de trigo da multidão de escravos morreu no chão sagrado de nossa pátria e deu fruto na genialidade visível da vida cotidiana, na arte, na música e na religiosidade desta gente maravilhosa. A riqueza cultural do nosso povo baiano já deu – e dará ainda mais – o seu valioso contributo à evangelização do Brasil e do mundo.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Discurso proferido na tomada de posse de Dom Geraldo Majella Agnelo como Arcebispo de Salvador, a 11 de março de 1999 na Catedral Basílica de Salvador.

## RELIGIOSIDADE POPULAR OU INCULTURAÇÃO?

Ao insistir no papel criativo do povo afro-brasileiro, o cardeal Majella, em seu discurso de posse, como vimos, deixou subentendido de que inculturação a Igreja Católica fala, sobretudo quando ele faz a distinção entre os aspectos do cotidiano – a arte e a música – e a religiosidade. A Igreja Católica distingue esses aspectos/dimensões do ser humano e inclusive os hierarquiza conforme o seu juízo – o que faz o homem mais e menos humano numa escala de valores que vai do que menos humaniza o homem ao que mais o humaniza, num esforço por reproduzir a vida divina na terra – numa escala ascendente: o *homos ludicus*, o *homos intellectus* e o *homos religiosus*, deixando clara a visão da Igreja quanto ao que esta chama de religiosidade popular:

[...] o conjunto de crenças profundas marcadas por Deus, das atitudes básicas que derivam dessas convicções e as expressões que a manifestam. Trata-se da forma ou da existência cultural que a religião adota em um povo determinado... Esta piedade popular católica, na América Latina, não chegou a impregnar adequadamente ou mesmo não conseguiu evangelizar certos grupos culturais autóctones ou de origem africana, que por sua vez possuem riquíssimos valores e guardam ‘sementes do verbo’ à espera da Palavra de Deus. (PUEBLA..., 1985, p. 153-154)

Portanto, para bem diferenciar de religião, que, ao ver da Igreja, é uma etapa superior, um estágio superior na construção do sagrado. Ou, usando a expressão utilizada por Karin Barber (1981): “criar Deus”. Essa autora, analisando a estrutura e organização interna dos cultos *yorubas* em relação aos cultos *tallensi* – ambos na África Central – nota que, entre os primeiros, a essência da religião é o laço pessoal entre o fiel e Deus – vínculo este que é garantido pelo *awo*,<sup>27</sup> que quer dizer segredo, mistério, o qual consiste em os deuses serem criados pelos homens, ao passo que na sociedade *tallensi* isso não acontece devido ao seu sistema de

---

<sup>27</sup> “Cada fiel pode sentir que tem sua própria Oya (lansã) ou (Sàngó) ou qualquer outro òrìsà. Isso acontece porque cada òrìsà é dividido em versões incontáveis, cada uma delas com o seu próprio nome subsidiário, oriki (poema religioso), personalidade e tabus”. (BARBER, 1981, p. 158)

normas ser mais rígido e os seus deuses mais autoritários e pouco se importarem com o que os humanos pensam deles. (BARBER, 1981, p. 158) Há que se notar que tal conceituação é construída na Conferência de Puebla, considerada um avanço na história da Igreja Católica; todavia, não supera a valoração das expressões religiosas, sobretudo quando descreve os aspectos da religiosidade popular, ao dizer:

Os aspectos negativos são de origem várias. De tipo ancestral: superstição, magia, fatalismo, idolatria do poder, fetichismo e ritualismo. Por deformação da catequese; arcaísmo estático, falta de informação e ignorância, reinterpretação sincretista. (PUEBLA..., 1985, p. 155)

Participo da Via Sacra na rua em que moro, novena de natal nas casas também. Dentro da minha casa faço o caruru de São Cosme e Damião que inclusive é o dia do meu aniversário, e também o de St. Bárbara. Além disso, rezo s. Antônio na casa de uma vizinha. Portanto, gosto desses festejos e também porque com o tempo eu vou. (risos) (Renilda Rodrigues)

Assim, ao considerar a religiosidade popular, a exemplo da que é vivenciada por esta senhora da Irmandade do Rosário, a hierarquia da Igreja Católica o faz subestimando-a, isto é, considerando que esta é uma prática que carecia de orientações e purificações da parte da hierarquia, embora reconheça a sua existência, tanto que na maioria das vezes integra ritos oriundos da religiosidade popular às suas práticas oficiais – como, por exemplo, a coroação da imagem de Nossa Senhora que, em muitas comunidades paroquiais, é feita na missa, sem que isso cause maiores burburinhos, mesmo porque a construção do catolicismo brasileiro é esse amálgama de coisas.

O termo inculturação foi construído pela ala progressista da Igreja Católica e, por isso, tem uma conotação positiva para quem o construiu e negativa para a ala conservadora, a oficialidade, a qual prefere utilizar o termo sincretismo. Terminologicamente falando, a alta hierarquia deu nome à religiosidade popular, mas não deu à inculturação. Por isso, pergunta-se: por que as expressões “fé inculturada”, “liturgia inculturada”, enfim, inculturação, incomodam a hierarquia, ao passo que a expressão “religiosidade popular”, não? Notamos que o primeiro aspecto para que o termo inculturação conte com o rechaço da hierarquia é que se trata

da proposição de um novo discurso religioso que tem por base uma outra teologia que reivindica a sua oficialização pela grande instituição. O que vem ao encontro do que escutamos:

As coisas na igreja, pra terem importância, peso e valor, precisa estar escrita, do contrário não é nada, o que supõe uma certa construção intelectual a qual implicará num combate com outras construções de ideias.<sup>28</sup>

Ora, tal oficialização supõe um combate no interior da instituição católica que já dispunha do seu discurso universalista embasado na sua teologia oficial. Já a expressão religiosidade popular foi construída com conotação inferiorizada, pela hierarquia, para definir o conjunto de atos praticados pelo povo, os quais traduzem os conteúdos teológicos oficiais. Ou seja, a religiosidade popular não é reconhecida como um novo discurso intelectual-teológico, e sim como a interpretação cotidiana desses conteúdos teológicos vivenciados pelos fiéis seguidores.

A propósito, a religiosidade popular na história da Igreja Católica do Brasil sempre teve uma boa convivência com o catolicismo oficial, a ponto de se criarem alguns catolicismos no Brasil, como é o caso do catolicismo mineiro. Isso revela a força de uma linguagem não teologizada, para além dos ritos oficiais, que age subliminarmente através dos símbolos, permitindo criar e seguir criando novos catolicismos, concordando com Bourdieu, para quem

Os 'sistemas simbólicos' distinguem-se fundamentalmente conforme sejam produzidos e, ao mesmo tempo, apropriados pelo conjunto do grupo ou, pelo contrário, produzidos por um corpo de 'especialistas' e, mais precisamente, por um campo de produção e de circulação relativamente autônomo: a história da transformação do rito em religião (ideologia) não se pode separar da história da constituição de um corpo de produtores especializados de discursos e de ritos religiosos, quer dizer, do progresso da 'divisão do trabalho religioso', que é, ele próprio, uma dimensão do progresso da divisão do trabalho social, portanto, da divisão em classes e que conduz,

---

<sup>28</sup> Depoimento escutado por mim numa conversa informal com um dos líderes da Pastoral Afro, em outubro de 2004.

entre outras conseqüências, a que se ‘desapossam’ os laicos dos instrumentos de produção simbólica. (BOURDIEU, 2004, p. 12-13)

Nesse sentido, pode-se dizer que a ojeriza da hierarquia face à inculturação é devido ao que esta implica, a saber, a proposta de redivisão do trabalho religioso no interior da Igreja Católica, uma vez que aos laicos seriam devolvidos oficialmente os instrumentos de produção simbólica. A proposta da Pastoral Afro, através da teologia da inculturação, é que se reconheça e oficialize a quem pertencem os instrumentos de produção simbólica – reconhecer o poder do povo.

O fato de uma parte da hierarquia “tolerar”<sup>29</sup> mais a religiosidade popular pois acredita não ameaçar tanto o seu poder/saber, e a outra parte da hierarquia – notadamente o clero negro e/ou simpatizante do discurso racial no interior da Igreja Católica – vir construindo o conceito de inculturação demonstra uma tentativa de teorizar/teologizar as práticas dos fiéis seguidores do catolicismo que, em geral, estão em confronto com os cânones da oficialidade, o que seria dispensável para alguns APNs, que não entram em consenso entre si no que toca à aceitação da terminologia inculturação nem da sua prática, pois alguns deles têm

[...] muitas reservas e ressalvas ao que se chama de liturgia afro. Já vi e presenciei muitas que não têm nada de afro, né? São adaptações errôneas, são adaptações distorcidas de elementos culturais do povo negro, é... brasileiro. Que são adaptações que às vezes não casam, às vezes... é... possibilitam, é... e ao meu ver elas ficam justapostas. Não interagem, é... são dois discursos. E que pra mim eles têm que ser distintos sempre. (Ana Rita Santiago da Silva)

Tais reservas e ressalvas justificam-se diante do reclame (implícito na fala da nossa entrevistada) de alguns APNs em quererem garantir a autonomia dos fiéis seguidores na elaboração de suas práticas religiosas vistas pela hierarquia como religiosidade popular. Pois, quando a hierarquia<sup>30</sup> (ainda que seja no IMA), para reconhecer a religiosidade popular como sua, dá-lhe o nome de inculturação, subtrai a ação popular conferindo-lhe um *status* intelectual, o qual não é reconhe-

---

<sup>29</sup> Grifo nosso para indicar a expressão “tolerar” que ouvi de uma rezadeira de Santo Antônio que participa das missas da Pastoral Afro. Ela disse: “eu sei muito bem que muita gente na Igreja tolera as coisas que a gente faz”.

<sup>30</sup> Considerada progressista.

cido pelos fiéis seguidores, que preferem permanecer, por exemplo, no anonimato aglutinador das Trezenas de Santo Antônio a serem reconhecidos pela oficialidade do corpo eclesiástico. Como quando uma militante da Pastoral Afro comparou as missas afros com a Trezena de Santa Antônio, dizendo que

A missa é boa, sai bonita, mas a gente se estressa muito porque tem que encarar tanta cara feia. O Santo Antônio, a gente tá em casa, tá mais a vontade. Sem contar que tem mais gente no Santo Antônio; quem ta lá, é porque quer.<sup>31</sup>

Portanto, a inculturação que a hierarquia<sup>32</sup> aceita somente são acréscimos à liturgia que não lhe alterem o conteúdo da mensagem de evangelização. Esquecendo-se de que o conteúdo vai para além daquilo que se fala; é o que se ritualiza no cotidiano, às vezes, sem o *status* da oficialidade, porém, com mais poder; haja vista que, segundo Geertz (1998, p. 186), “[...] o lugar onde encontramos a universalidade do desejo dos deuses é nos ritos e nas imagens em que ela se exerce”.

## **A PASTORAL AFRO-BRASILEIRA FRENTE AO MOVIMENTO NEGRO**

### **A PASTORAL AFRO-BRASILEIRA ENQUANTO MOVIMENTO SOCIAL**

O grande movimento social é constituído de uma pauta de reivindicações que, classificadas por demandas e interesses, categorizam o movimento social em movimento dos trabalhadores sem terra, movimento feminista, movimento gay, movimento negro etc. E mais, é a pauta de reivindicações, que se renova a cada dia, de cada movimento que lhe dá coesão e faz com que os sujeitos se reconheçam naquela organização. É com esta amplitude de visão que se pode considerar a Pastoral Afro como integrante do movimento negro, dado ser reconhecido que onde há negro militando, há movimento negro. Por exemplo, a inclusão de setores do movimento negro civil na liturgia de uma ordenação presbiteral católica, como nos conta o Pe. Luis Fernando:

---

<sup>31</sup> Depoimento de uma militante da Pastoral Afro da Paróquia do IAPI, escutado por mim em janeiro de 2006.

<sup>32</sup> Considerada conservadora.



Eu convidei as Escolas de Samba, eu convidei os negros de candomblé que conhecia, eu convidei a própria população pastoral que eu tinha,... Pra você ter uma ideia, eu ganhei 5 minutos de ‘Fantástico’ naquele ano – que é uma transmissão de importância em relação ao tema e à mídia daquela época. (Pe. Luis Fernando)

É este reconhecimento de um movimento negro para com outro movimento negro que nos leva a perceber a construção de uma identidade negra que perpassa os movimentos negros hoje, como relatado por Munanga (2004, p. 14):

[...] os movimentos negros contemporâneos tentam construir uma identidade a partir das peculiaridades do seu grupo: seu passado histórico como herdeiros dos escravizados africanos, sua situação como membros e grupo estigmatizado, racializado e excluído das posições de comando na sociedade cuja construção contou com seu trabalho gratuito, como membros de um grupo étnico-racial que teve sua humanidade negada e a cultura inferiorizada.

Desta forma, a Pastoral Afro é reconhecida como parte do movimento<sup>33</sup> negro por setores deste movimento, como o Fórum de Quilombos Educacionais da Bahia (FOQUIBA), que reúne representantes e demais pessoas ligadas a entidades negras em torno do acesso e manutenção do negro na Universidade, haja vista que “[...] os movimentos negros lutam para a construção de uma sociedade plural e de identidades múltiplas”. (MUNANGA, 2004, p. 16) Desmistifica-se, assim, o dito de que o movimento negro é mais racista do que os racistas. O que se infere é que se há uma identidade negra que vincula os movimentos negros no Brasil – tomando-se em consideração que o ponto de união e identidade dos negros no Novo Mundo é o seu passado de escravização, deportação e sociedade de *plantations* e que outras semelhanças acontecem a partir desse ponto comum. (SANSONE, 2004, p. 238-241) Há também uma especificidade desses diversos movimentos no que toca à compreensão e vivência da negritude, ou seja, uma identidade negra própria que é construída no interior de cada movimento negro. O mesmo autor já havia observado isso ao examinar como se dá a criação de identidades negras no

---

<sup>33</sup> Ainda que questionemos a sua pertença e identidade, pois falta-lhe autonomia.

Brasil, comparando-as com a formação de identidades negras de outros lugares do atlântico negro, terminando por preferir o termo etnização. (MUNANGA, 2004, p. 13) Afinal, dirá Munanga (1996, p. 47; 52): “[...] os negros da Diáspora devem ver-se com olhos negros. Muito mais como agentes da história que como simples objetos de investigação. Sua visão deve provir de um lugar ‘interior’”.

Trata-se, por um lado, de evidenciar e fazer com que os próprios atores se deem conta do papel que desempenham na construção de identidades negras, libertando-se, assim, da introjeção do retrato forjado pela sociedade branca e divulgado pelos meios de comunicação, onde o negro é colocado como alguém incapacitado. Munanga (1996) classifica assim esse processo.

A estereotipia negativa contra o negro e o aprofundamento das diferenças entre os grupos étnicos, ontem senhores e escravos, ganharam novas dimensões, pois foram ideologicamente evocados para assegurar vantagens políticas, econômicas e psicológicas nas mãos dos antigos dominantes e de seus descendentes. (MUNANGA, 1996, p. 82)

É uma nova manifestação do racismo. E que isto não seja confundido com o desenvolvimento do saber acadêmico (nessa onda de que todo negro deve galgar o nível universitário) para gozar da plena cidadania, já que “A não-identidade impede a aglutinação da população não-branca, o que impossibilita a reversão dos impedimentos dos quais é vítima, bem como a sua afirmação como segmento importante da nacionalidade brasileira”. (MUNANGA, 1996, p. 117) E diz respeito, por outro lado, à adoção de uma postura de militância na qual seja mostrada

[...] sobretudo e particularmente, a nossa forma de contemplar o mundo e a própria vida! Enfim, ao reivindicar o seu lado negro, a visão da sociedade será, precisamente, o contrário do que ocorre hoje. Hélio Santos fala de uma pedagogia reversiva a que irá afirmar a sua identidade racial. (MUNANGA, 1996, p. 119)

## RECONTANDO A HISTÓRIA DO MOVIMENTO NEGRO BRASILEIRO

Passando em revista a história do movimento negro brasileiro, percebe-se uma constante de negociação diante do conflito, desde a chegada dos primeiros negros escravizados em terras brasileiras. É importante dizer que os quilombos do

passado, enquanto um sistema alternativo de vida que se contrapunha ao sistema imposto da escravidão, continuaram na trajetória do negro brasileiro, nem sempre adotando a mesma terminologia “quilombo”, embora havendo estratégias similares de luta.

Assim, a historiografia negro-brasileira registra lutas travadas por uma organização social diferenciada, tanto no meio urbano – com destaque para: 1) Revolta dos Búzios (1798, em Salvador-BA); 2) Revolta dos Malês (25-27/01/1835, em Salvador-BA); 3) Cabanagem (1835-1840, no Pará); 4) Balaiada (1838-1841, no interior do Maranhão) – quanto no campo, onde a população negra revoltada se refugiava. A propósito, a historiografia tradicional considerava os quilombos como refúgio, mas pode-se considerar também como a construção de uma sociedade alternativa.

Munanga (1996) registra que o surgimento da Imprensa Negra se deu nos anos 1930, com o objetivo de desmascarar a democracia racial. O autor, ao afirmar que o movimento negro anterior ao surgimento da Imprensa Negra tinha como meta a assimilação do branco – o que terminava por negar a identidade negra (MUNANGA, 1996, p. 85) – assim o faz por conta da sua observação quanto à postura do movimento posterior, que passou a investir no resgate e construção de sua personalidade coletiva.

De maneira que, se o novo movimento negro afirma a identidade negra, o antigo movimento negro não a negava. Pelo contrário, através das suas estratégias de sobrevivência encontrava várias formas – inclusive fazendo-se parecer branco – de se colocar na sociedade na luta pela cidadania da população negra. Ou seja, numa construção original da identidade do movimento negro brasileiro, que se consolida cada vez mais ao dialogar com o momento histórico em que vive, no qual vai se pondo demandas que exigem do movimento um posicionamento/uma resposta prática diante daquelas feições e características que o racismo adota e se apresenta naquele momento; daí chamarmos este tipo de racismo de racismo histórico. E, mesmo em relação à questão da política do “empoderamento” (*empowerment*) do povo negro, visto que o autor vê que a ação afirmativa fundamental para a população negra no Brasil é a outorga de poder econômico concomitantemente à outorga de poder político. (MUNANGA, 1996, p. 25)

É com vistas à conquista dessa dupla face do poder que o IMA, organismo que compõe a Pastoral Afro, conscientiza os padres e ele associados de também

estarem em paróquias e funções de destaque socioeconômico na cidade, a exemplo do que aconteceu quando se perguntou a um padre negro onde ele trabalhava e imediatamente sua resposta foi: “Estou numa paróquia bem no centro da cidade, uma paróquia bastante importante.”<sup>34</sup>

Se tal característica da negociação e do conflito é uma constante na história do movimento negro brasileiro, acentua-se mais ainda no caso da Bahia, quando por muitas vezes o movimento negro teve que se aliar às hierarquias brancas para poder avançar nas conquistas da cidadania, mesmo que tais atitudes nem sempre fossem compreendidas por setores do próprio movimento, que desconheciam o fato de que os afrodescendentes, por haverem introjetado a crença de sua incapacidade, não adotavam postura de afirmação da própria identidade. (MUNANGA, 1996, p. 117)

O mesmo podemos constatar hoje em cursinhos da Pastoral Afro que, agindo diferentemente de outros cursinhos pré-vestibulares para negros, como o Instituto Cultural Steve Biko, aceita no seu quadro de docentes e discentes pessoas negras e brancas, para fugir à crítica do racismo às avessas. Assim, também numa crítica à parte dos fiéis seguidores da Paróquia de São Paulo, no IAPI, onde está instalado um dos cursinhos pré-vestibulares da Pastoral Afro – ao tomarem conhecimento de que o público alvo desta iniciativa educacional era a população negra do bairro – reagiram fortemente contra, qualificando o projeto pedagógico deste cursinho de racista, como expressou um antigo membro da paróquia, branco e de pensamento tradicionalista, quando me<sup>35</sup> inquiriu, dizendo:

Meu padre, soube de algo muito sério. Disseram-me que só pode estudar no cursinho quem é negro. Inclusive, na seleção que é feita, um dos critérios explícitos na entrevista é quanto à visão do candidato com relação ao racismo e as questões da negritude. Isso é verdade, meu padre? Se for, estamos cometendo um racismo terrível na casa de Deus. (Procópio)

Eu respondi negativamente ao questionamento do paroquiano, encontrando a escapatória de citar a presença de professores brancos no quadro docente, bem como de alunos brancos, exemplificando com um ou outro aluno branco que

---

<sup>34</sup> Depoimento escutado por mim no interior de São Paulo, em setembro de 2009.

<sup>35</sup> Eu era o pároco desta paróquia.

era do conhecimento deste paroquiano. Isso não passava apenas de uma estratégia, contida em projeto político-pedagógico,<sup>36</sup> para camuflar a ideologia do cursinho que, devido a estar inserido numa paróquia onde a maior parte da liderança é branca, não podia ser revelada.

## EM BUSCA DE UM SUJEITO QUE AFIRME A DIFERENÇA

Um dos chavões da Pastoral Afro é o termo “autoestima”, muito usado pelos seus militantes letrados e pelas suas lideranças, chegando a ser focado em programa de informática para a apresentação da Pastoral Afro. Entretanto, este não é notado em documentos oficiais da Igreja Católica, visto que os documentos de Puebla, Santo Domingo e o recente documento de Aparecida, inclusive o documento de estudo da CNBB 85, intitulado *A pastoral afro-brasileira* (que foi produzido por alguns padres do Instituto Mariama), não o mencionam, mesmo em se tratando de Pastoral Afro e demais questões concernentes à etnia e ao diálogo inter-religioso e cultural. O termo autoestima ratifica a necessidade de afirmar a identidade de um sujeito no seu lugar comum. Por outro lado, não se nota essa insistência terminológica na fala dos militantes não letrados da Pastoral Afro.

Para uma mínima caracterização do sujeito pós-moderno, começamos com uma constatação de Touraine (2005, p. 224) para quem “[...] nossa sociedade reprime ou esconde a presença do sujeito” certamente porque “[...] o sujeito está abaixo do ser social e não acima dele”. (TOURAINÉ, 2005, p. 224) É contra esse sujeito que o movimento negro contemporâneo se insurge.

Devido a isso se arrisca atribuir ao movimento negro contemporâneo parcela da responsabilidade pela não mobilização das bases populares em torno do sentimento de uma identidade coletiva, e é por isso que tais bases carecem de consciência de luta. (MUNANGA, 2004, p. 15) Esta carência sempre foi característica na história do movimento negro brasileiro.

Ou seja, vê-se um sujeito próprio da pós-modernidade, mas que não é uma novidade, já que o conflito ausência/presença tem uma significação fundamental para o discurso colonial,

---

<sup>36</sup> Que foi sendo construído a partir de encontros de formação para os professores e ministrados por eles mesmos mediante uma pauta de temas e assuntos que eram discutidos numa perspectiva de orientação da consciência negra – dentre as conclusões se chegava a assumir que este cursinho tinha uma ideologia.

[...] assim como o conflito entre prazer/desprazer, dominação/defesa e conhecimento/recusa, tudo isso acessado por um estereótipo que permitiu essa 'identidade' baseada tanto na dominação e no prazer quanto na ansiedade e na defesa, pois é uma forma de crença múltipla e contraditória em seu reconhecimento da diferença e recusa da mesma. (BHABHA, 2005, p. 116)

De maneira que, contra a tentativa de cristalização de um sujeito virtualmente presente – o movimento negro luta para que se leve em conta o fato de que o sujeito está no mundo. Mas, até que ponto tanto a Pastoral Afro quanto o movimento negro em geral resistem ao estereótipo racial do discurso colonial – ainda em voga na pós-modernidade – que nega ao sujeito o acesso ao reconhecimento de uma diferença que vai para além das ideologias da dominação racial e cultural? (BHABHA, 2005, p. 117) Por exemplo, seria impensável para o discurso colonial aceitar a teoria da dupla pertença, entretanto a sua práxis existe desde há muito em terras baianas, segundo Pe. Gildo, ao comparar os APNs de Salvador e os APNs do restante do Brasil. Quer dizer, a dupla pertença religiosa, em si, é uma marca diferencial que, de tão tremenda, resistiu ao tempo e se constituiu como característica dessa Irmandade. Disse Sidney:<sup>37</sup>

Os antigos e novos irmãos não precisavam nem precisam dizer da sua dupla pertença – inclusive que as autoridades eclesiásticas sempre souberam que o tinham – mas que isso não era e não é dito nem transformado em bandeira.

Para confirmar que as autoridades eclesiásticas sabem da existência disso citou, inclusive, um caso ocorrido na Igreja do Rosário, que envolveu um padre-capelão, o qual tinha dupla pertença (não se lembrou bem o nome do padre) e insinuou a dupla pertença de outros padres, mas não os nomeou.

O grau mais alto do reconhecimento da existência desse sujeito negro inserido no seu contexto histórico é o acolhimento. Os militantes da Pastoral Afro são vistos ao serem acolhidos nos elementos e posturas que se constituem enquanto

---

<sup>37</sup> Ele é frequentador das missas das terças-feiras na Igreja do Rosário dos Pretos, mas não faz parte das irmandades desta igreja.

imperativo da sua ação, como a variedade de cores dos paramentos litúrgicos, que é comum e característico das celebrações litúrgicas de missas e outros atos religiosos da Pastoral Afro-Brasileira, a mistura de várias cores nos paramentos, distanciando-se assim do uso de apenas uma única cor, conforme a prescrição do ritual latino-romano, que varia conforme o calendário litúrgico da Igreja Romana. O mesmo imperativo se normatiza no que diz respeito aos ritmos musicais nos quais

Podemos utilizar os atabaques para criar clima de escuta, de suspense, e levar a assembléia a uma expectativa: o que será que vem agora? O que Deus irá falar? Essa iniciativa substituiria o excesso de comentários que normalmente são feitos antes das leituras. Não obstante tudo isso, podemos dizer que os tambores são carregados de palavras e de sentimento. Na liturgia são capazes de dizer o que não se conseguiria com muitas palavras. Os tambores têm uma linguagem que o povo entende. Há uma comunicação além do verbal, da visível e da audível. Ajudam a conduzir ao mistério pascal. Fazem acontecer a mistagogia.<sup>38</sup>

Mas, tal normativa fora estabelecida em discordância, por exemplo, por Albérico Paiva, um dos fundadores dos APNs sessão Salvador, e baluarte da Irmandade do Rosário dos Pretos, para quem toda essa teologia da inculturação era vista com muita ressalva: nem sempre os atabaques poderiam ser tocados. Ou seja, a diferença para Albérico não estaria na mescla ou mistura dos elementos culturais, e sim na guarda da tradição da casa, que consistia em viver em dois sistemas religiosos, o que seria muito bem feito pelo Albérico, que era, segundo o Pe. Gildo, “[...] aquele que sabia demarcar os espaços, e não permitia que se fizesse do Rosário um terreiro de candomblé.”

Esta busca de afirmação mediante a exibição do que se tem não é somente do recente movimento negro católico, como também a encontramos no movimento negro brasileiro em geral, a exemplo dos blocos afros de Salvador, os quais seguram essa bandeira. E assim o é justamente para ir contra – uma reação – um

---

<sup>38</sup> Citação contida na contracapa do livro *O atabaque na Igreja*, cujo autor é o Padre Gabriel Gonzaga Bina, militante da Pastoral Afro-Brasileira no Estado de São Paulo.

sujeito colonial que foi concebido “como o efeito de poder que é produtivo – disciplinar e ‘prazeroso’” (BHABHA, 2005, 2005, p. 118), o qual é de suma “[...] importância do imaginário visual e auditivo para as histórias das sociedades” (BHABHA, 2005, p. 118). E isto porque

[...] o imaginário é a transformação que acontece no sujeito durante a fase formativa do espelho, quando ele assume uma imagem distinta que permite a ele postular uma série de equivalências, semelhanças, identidades, entre os objetos do mundo ao seu redor. Como a fase do espelho, ‘a completude’ do estereótipo – sua imagem enquanto identidade – está sempre ameaçada pela ‘falta’. (BHABHA, 2005, p. 119)

Mas, a que falta se refere o nosso autor? Certamente, à falta produzida e construída perenemente pelo discurso colonial, que articula narcisismo e agressividade.

## UMA NOVA CONCEPÇÃO DE PESSOA QUE EMERGE DO ATLÂNTICO NEGRO

Tomamos uma das razões primordiais, pela qual Gilroy escreve o livro *O Atlântico negro*, a nosso ver, para fazer com que os “[...] negros sejam percebidos como agentes, como pessoas com capacidades cognitivas e mesmo com uma história intelectual – atributos negados pelo racismo moderno”. (GILROY, 2001, p. 40) Em outras palavras, este autor concebe a pessoa negra como produto do atlântico negro, e construído com base nas novas relações pessoais que são construídas nesse renovado jogo de forças que se dá no atlântico negro, descoberto por estudiosos como Appiah, Hazel Carby e Mary Louise, o que vai para além das identidades nacionais (GILROY, 2001, p. 41), como no caso da construção das identidades negras, que são distante de algo estático e rígido, dada a sua sincreticidade e ao fato de ser mista. Portanto, é “[...] um construto que pode variar no espaço e tempo e de um contexto para outro; como todas as etnicidades ela é relacional e contingente.” (SANSONE, 2004, p. 24) Em outras palavras, onde os sujeitos vão se dando em relações, vão se representando.

Contudo, para perceber isso é preciso adotar a atitude metodológica de Geertz (1998) em suas pesquisas nas sociedades javanesa, balinesa e marroqui-



na, quando um dos seus objetivos principais era “tentar identificar como as pessoas que vivem nessas sociedades se definem como pessoas, ou seja, de que se compõe a idéia que elas têm (mas, como disse, que não sabem totalmente que têm) do que é um ‘eu’”. (GEERTZ, 1998, p. 89) Assim, constrói-se um conceito de pessoa no que toca ao movimento negro em geral na contemporaneidade. Isso nos leva a pensar no que diz Sansone, quando percebe uma tendência – consequência da mercadoria e comercialização da cultura negra – à desestigmatização da cultura negra na Bahia urbana (SANSONE, 2004, p. 110) Haja vista que “[...] um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem, portanto ele não é, em si mesmo, nem honroso nem desonroso”. (GOFFMAN, 1988, p. 13)

Essa atitude descortina uma nova e ampla compreensão das negritudes (SANSONE, 2004, p. 264-273), exatamente porque as identidades negras estão sendo construídas a partir de contextos locais e em relação a hierarquias globais de poder. (SANSONE, 2004, p. 24) O que faz o autor chegar ao objetivo principal do seu livro, que é ter uma imagem realmente universal da construção da negritude e branquidade como seu *alter ego* em diferentes contextos e regiões. Daí Sansone tomar autores que reescreveram o atlântico negro, como Eric Wolf, Peter Linebaugh e Marcus Rediker, Luis Felipe de Alencastro e Paul Gilroy, porque esses já haviam evidenciado a importância de focalizar a circulação transatlântica dos discursos e práticas étnicos e raciais, bem como antirracistas. (SANSONE, 2004, p. 33) A nova concepção de pessoa surgida da reescrita do livro *O Atlântico negro* nos faz levantar as seguintes hipóteses em relação à Pastoral Afro: a) a de que o vínculo mais importante não é com a instituição Igreja Católica e sim com a sua etnia; b) a de que a pessoa na pós-modernidade está aberta para além dos seus contextos institucional-religiosos, uma vez que a cor teria maior peso que a religião. A primeira hipótese é levantada com base num vídeo de apresentação da Pastoral Afro-Brasileira, onde se fazem as perguntas: Por que se criar uma pastoral afro-brasileira? Isso não estabelece uma diferença entre as etnias dentro de uma igreja universal?

Para as quais se dá a seguinte resposta: a Igreja não é uniformidade. É comunhão de muitas coisas diferentes, diversas, múltiplas. A catolicidade é igual à diferença. O negro exige uma especificidade a partir de sua identidade.

E onde se encontram também afirmações do tipo:

- Pastoral Afro-Brasileira é construir comunidades com rosto próprio negro, a partir de sua própria organização social, conhecimento de sua história, afirmando a sua identidade e vivendo o seu sentido.
- Pastoral Afro-Brasileira é atuar com relação aos direitos fundamentais de cidadania para todos, sobretudo para aqueles que vivem à margem da sociedade, em virtude de sua cor e etnia.

A segunda hipótese é levantada com base nas respostas dos nossos entrevistados à pergunta: O que é mais importante pra você, ser católica ou ser negra? E as respostas são:

Ser os dois, pois uma coisa não tem nada a ver com a outra. (Ana Maria Santos Soares)

Não acho que tenha muito a ver, mas acho que ser católico e buscar Deus é mais importante que questões de etnia. (Helder Soares Resende Santos)

O que é mais importante para mim é ser negra do que ser católica. (Josenildes Oliveira)

Uma coisa independe de outra, pois a religião não se coaduna com etnia. (Carlos Resende Santos)

É a partir dessa concepção de pessoa que se explica essa nova concepção de ecumenismo e dupla pertença legitimadas pela Pastoral Afro. Um ecumenismo não circunscrito nos arraiais da religião cristã com os seus sistemas interpretativos do personagem histórico Jesus de Nazaré, chancelados por aquilo que se chama Tradição, mas aberto para a pessoa, o(a) fiel enquanto primeiro agente construtor da sua crença na medida em que se dá em relação com outros agentes. Esse recorrente compartilhamento de crenças propicia que o(a) fiel viva em dois sistemas religiosos, ao mesmo tempo, sem que haja mescla de símbolos ou ritos, como observei no fato que passo a narrar. Trata-se de dona Sidivina, residente no bairro do IAPI e participante daquela paróquia. Ela vai à missa todos os domingos e chega a participar de grupos dali. No entanto, com a mesma frequência, ela vai também ao Terreiro de Umbanda no bairro de Cajazeiras, onde entra em transe,

incorporando as divindades Pomba-gira e Erê. Uma vez, quando perguntei se isso não fazia confusão na sua cabeça, ela respondeu: “[...] quando eu estou lá, eu estou lá. Quando eu estou aqui, eu estou aqui.” E, de fato, não se notava nela nada que remetesse à sua outra crença quando ela estava no ambiente da Igreja Católica; o mesmo não acontecia quando ela estava em ambientes da Umbanda, visto que aí todos sabiam do seu vínculo ao catolicismo, disse-me ela. Ora, o que quero evidenciar é o fato de dona Sidivina não mesclar os elementos simbólicos das suas duas pertencas religiosa e não se sente incomodada por ter de fazer esta distinção de ambientes. Portanto, se a mescla acontece, isso fica no nível da sua consciência, da sua subjetividade. E isso não configura sincretismo religioso, e sim dupla pertença.

Tudo isso nos faz constatar a emergência de uma nova concepção de pessoa na pós-modernidade. Essa ideia é diferente da concepção moderna ocidental, segundo a qual as pessoas eram imaginadas enquanto sujeitos que existem em um estado permanentemente subjetivo, onde a subjetividade, de tão exacerbada que é, exclui o seu próprio caráter relacional, a ponto de negar a subjetividade do outro, vendo o outro como objeto.

## A CONSTRUÇÃO DE UMA CIDADANIA SEM AMARGOR

Appiah (1997) aponta o perigo de se formar as identidades baseadas na questão raça, pois, para ele, a raça não apenas forma conjuntos, mas exclui no sentido de que parte do pressuposto do que é diferente, daquilo que não é, e certamente não poderá ser igual. E isso pode mascarar as reais tensões existentes no mesmo grupo ou na mesma raça, pois as mesmas “pressupõem falsidades sérias demais para que as ignoremos”. (APPIAH, 1997, p. 243)

Diante dessa constatação de que a identidade negra escapa a uma questão racial, passamos a nos perguntar como os movimentos negros constroem uma identidade negra no interior de estruturas brancas, ou seja, que negritude é construída subterraneamente em diálogo velado com o modelo ocidental? Talvez a que é apontada por Pe. Gilberto, ao dizer:

Desde a época da escravidão nós, negros, soubemos levar a coisa; se você levar a ferro e fogo, é, você não vai pra frente. Então você tem que ter

jeitinho. Quando você ver que a coisa esquentou e que o pessoal... nós já somos taxados que nós só queremos coisa de negro, que nós só... um dia um bispo falou pra mim... e olha que é um bispo amigo meu, ele falou assim, pediu pra mim um trabalho da diocese e eu disse: não dá porque é muita coisa. Como é que eu vou aguentar fazer todas essas atividades que eu faço mais essa ainda; e ele falou: é, se fosse coisa de negro você faria. (Pe. Gilberto)

Esse jeitinho que garante uma convivência cordata, embora não tenha sido questionado diretamente por Thales de Azevedo, fora tratado por este de uma maneira enviesada, ao perceber que os negros que convivem nos ambientes brancos tiveram que se identificar a estes, renegando a si próprios (AZEVEDO, 1996, p. 68) A resposta a essa questão passa pela evidência trazida por Alexander (1998, p. 25), ao dizer que “O que legitima a construção do movimento – na realidade, sua principal motivação – é a referência latente às obrigações criadas pela sociedade civil.” Pois,

Ser membro de uma sociedade civil é participar de uma ampla e inclusiva solidariedade do ‘individualismo institucionalizado’ que proclama todos os homens e mulheres irmãos e irmãs, que cria deveres coletivos apesar de assegurar direitos individuais, e que provê a participação política na distribuição dos bens sociais altamente valorizados (ALEXANDER, 1998, p. 24)

É apoiado na legitimidade dos grupos afins aos assuntos da comunidade negra brasileira que levantamos a hipótese de que se trata de várias ações, devido a serem feitas por vários grupos do movimento negro, o que não significa dizer que o movimento negro esteja dividido, como sugerem alguns comentários vindos de pessoas negras, apontando o fato de que na marcha do Dia Nacional da Consciência Negra há duas marchas diferentes em Salvador. Isso significa dizer que o movimento negro brasileiro permite variadas ações em torno da mesma causa, uma vez que tais problemas postos pela causa “[...] não dizem mais respeito a uma instituição específica, mas à própria sociedade, e tem a potencialidade de provocar uma ‘crise social’”. (ALEXANDER, 1998, p. 25)

Começamos o nosso levantamento no tocante ao candomblé, a partir de pesquisas recentes do Projeto de Regularização Fundiária dos Terreiros de candomblés, realizadas por uma parceria entre as Secretarias da Reparação e da Habitação de Salvador e o Centro de Estudos Afro-Orientais, que contou com o apoio da Fundação Palmares, Seppir, Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro e da Acbantu.

Um dado significativo encontrado na pesquisa é que muitos terreiros desenvolvem atividades sociais, políticas e culturais como creches, distribuição de cestas básicas, cursos, palestras, programas na área de saúde, doação de alimentos e brinquedos para as crianças, feiras de saúde, e há terreiros que tem infocentro. (SANTOS, J., 2007, p. 8)

Aí se percebe que não há uma dissociação de ação social e ação religiosa. Dessa maneira, a ação realizada por um membro de candomblé se insere nas ações do movimento negro, não na medida em que ele está representando a entidade religiosa, mas enquanto ele age individualmente como sujeito que se integra ao movimento negro social. O mesmo se daria com relação a líderes e segmentos da Igreja Católica que se envolvem em questões étnico-raciais, de gênero, da pobreza e de desigualdades sociais? Sim. O que vem ao encontro do pensamento da seguinte entrevistada:

Esse engajamento, esse compromisso se limitou apenas a uma responsabilidade individual. A uma missão individual. Era tal padre, tal irmã, tal pessoa que se é... via impulsionada a assumir esse compromisso. Mas a fala dessa pessoa não era fala institucional, não era... embora ela fosse uma representante eclesial, não era a Igreja que estava falando. Ela falava em nome da Igreja. É... através de sua prática, de seus discursos, através de seus compromissos e suas opções. Agora, eu já encontrei também, é... outras pessoas ligadas, por exemplo, dentro do Fórum dos Quilombos Educacionais, ligadas à Pastoral Afro, que estavam ali, é... colocando-se a serviço do povo negro, em busca do acesso e da permanência na universidade, em nome de um seguimento da Igreja chamado Pastoral Afro. (Ana Rita Santiago da Silva)

No que tange ao movimento dos protestantes negros que se reúnem sob a sigla CNNC (Conselho Nacional de Negras e Negros Cristãos), composto por fiéis de igrejas como a Presbiteriana, Batista, Adventista, Assembleia de Deus e a Metodista, pode-se constatar, de imediato, uma organização<sup>39</sup> que tem por finalidade questionar as práticas racistas no interior dessas igrejas. Esses sinais se revelam no comportamento e na teologia excludentes dos seus pastores(as) bem como na prática de demonização das culturas africanas.<sup>40</sup> Vê-se, então, que esta organização, visando debater “a discriminação racial e a sua superação dentro das igrejas cristãs”<sup>41</sup> não faz o seu discurso afastada de tais igrejas, mas do seu interior. Trata-se de um discurso prático – quando vemos uma outra estética negra plasmada nos corpos dos militantes jovens ao usarem tranças, brincos e cores fortes nas suas roupas – no seio dessas citadas igrejas cristãs.

Tendo evocado as ações desses dois setores do movimento negro (Terreiros de candomblé e CNNC), pode-se perceber o que foi notado por Touraine (1999, p. 28), ao dizer que, fazendo parte de uma época de desmodernização, esses movimentos, em vez de mobilizar as ações coletivas em torno de atividades, o fazem em torno da origem e pertença, o que permite um espaço maior para a diversidade. Há, portanto, uma mudança em operação como extensão desse processo de desmodernização – “Contra uma racionalidade descontextualizada e abstrata crescentemente colonizada pelo instrumentalismo científico e pelo cálculo econômico”. (AGUIAR E SILVA, 1984 apud SANTOS, B., 1999, p. 140) Isto é, uma racionalidade que de tão saturada na sua abstração provocou o surgimento de um romantismo que

[...] propõe uma busca radical de identidade que implica uma nova relação com a natureza e a revalorização do irracional, do inconsciente, do mítico e do popular e o re-encontro com o outro da modernidade, o homem natural, primitivo, espontâneo dotado de formas próprias de organização social [...] o romantismo glorifica a subjetividade individual pelo que há

---

<sup>39</sup> Com participação de membros nos estados do Rio de Janeiro, Alagoas, Minas Gerais, Espírito Santo, Paraná, São Paulo e Bahia.

<sup>40</sup> Entrevista realizada com Walter Passos, presidente do CNNC, concedida a Jamile Menezes, do jornal *Ìrohìn-Comunicação*, a serviço do Afro-brasileiros, p. 5, ano XII, n. 20.

<sup>41</sup> Idem.

nela de original, irregular, imprevisível, excessivo, em suma, pelo que há nela de fuga à regulação estatal-legal. (AGUIAR E SILVA, 1984 apud SANTOS, B., 1999, p. 140)

A constatação que acabamos de fazer, fruto de tal comparação, nos permite dizer que no interior de estruturas/entidades brancas, o novo, o negro, é criado com romantismo e sem amargor. É por isso que,

[...] longe de ser uma proposta reacionária, a contestação romântica é, como hoje comumente se reconhece, herdeira do reformismo iluminista que apenas critica pelo realismo estreito em que deixou fechar as suas reformas, abrindo assim espaço para a utopia social onde os projetos socialistas ocupam um lugar central *pari passu* com formas e religiosidade de recorte panteísta onde a herança rousseauiana é visível. (AGUIAR E SILVA, 1984 apud SANTOS, B., 1999, p. 140)

No combate voraz à instituição da escravidão, Joaquim Nabuco não percebeu que muitas das influências da escravidão que ele considerava por demais negativas,<sup>42</sup> como o desenvolvimento mental atrasado, os instintos bárbaros e as superstições grosseiras (NABUCO, 2000, p. 1), hoje são classificadas como preconceitos. Tampouco poderia prever, em termos de futuro, que um novo negro é criado por consequência de uma saturação matemática das estruturas brancas, se entendermos que se busca compreender as muitas formas de construir a identidade negra no Brasil hoje, por exemplo, através de novos costumes de uma faixa etária de certos bairros populares das grandes cidades. Isto é o que Olívia Cunha (apud MAGGIE; REZENDE, 2002, p. 16) constata quando “[...] discute como um grupo de jovens negros constrói sua identidade negra a partir de seu cotidiano de moradores de uma favela do subúrbio carioca.”

A autora chega à conclusão de que não é apenas a cor o elemento aglutinador de identidade comum desses jovens, mas existem outros elementos como o *funk*, em torno do qual a imagem negativa da favela é revertida em motivo de

---

<sup>42</sup> “O nosso caráter, o nosso temperamento, a nossa organização toda, física, intelectual e moral, acha-se terrivelmente afetada pelas influências com que a escravidão passou trezentos anos a permear a sociedade brasileira”. (NABUCO, 2000, p. 5)

orgulho. (MAGGIE; REZENDE, 2002, p. 16-17) E, ao que parece, fundadores da Pastoral Afro continuam com a mesma ideia romântica de Joaquim Nabuco quando, por exemplo, não conseguem ver o negro de

[...] terno, gravata, todo apertado. Não que o negro não possa, né. Mas parece que ele está meio deslocado, fica meio esquisito e ele tem que se enquadrar num padrão. Aí como é que você vai andar num padrão... como é que você vai andar com sua ginga dentro de um terno assim, e gravata e tudo o mais? Nas periferias... a gente acha esquisito quando vê um negro metido a europeu, assim aquela... (Pe. Gilberto)

## CELEBRAR O DEUS DA VIDA COM FESTA E COMIDA

Ouvir a estrofe de um canto que declama: “celebrar o Deus da Vida com festa e comida, oh que coisa bonita!”<sup>43</sup> e ver fiéis de pele preta ou branca dançar a este som nos impulsiona a concordar com a tese de Sansone (2004, p. 153) e que a identidade negra só se cristaliza episodicamente em momentos ritualísticos como o carnaval, na capoeira, no candomblé e no samba. Assim, o nosso objetivo aqui é trazer à baila alguns momentos ritualísticos nos quais podemos estabelecer uma comparação entre as ações da Pastoral Afro e do movimento negro.<sup>44</sup> A comparação será no nível das práticas que constituem rituais. Para isso escolhemos dois aspectos do cotidiano, a saber, a comida e a brincadeira, em torno dos quais gira o evento que escolhemos para etnografar neste tópico: as missas inculturadas na terça-feira da bênção da Igreja do Rosário dos Pretos no Pelourinho.

Ouvi um comentário feito por um padre branco de Salvador que dizia: “tudo de negro tem que ter comida”,<sup>45</sup> o que confere com a realidade, quando vemos o elemento comida ganhar lugar central nos eventos da comunidade negra, como notou Vilson Caetano de Souza Júnior nos terreiros, onde a comida, por estar associada às histórias de cada ancestral divinizado, recebe uma significação – mediante as invocações – na conservação da vida dos comensais. (SOUSA JÚNIOR, 1996) Isso podemos notar desde

<sup>43</sup> Canto que integra o repertório da Pastoral Afro, cuja autoria é atribuída ao Pe. Alfredo Dórea, um dos fundadores desta pastoral.

<sup>44</sup> Entendendo aqui como movimento negro não apenas os que têm oficialidade como também os demais, como já nos referimos.

<sup>45</sup> Comentário ouvido numa observação participante em um encontro da Pastoral Afro de Salvador em agosto de 1999.



a pipoca, que é distribuída às crianças nos bairros populares, à feijoada, que é servida/esperada ao findar a concretagem do teto de casas de moradores dos subúrbios e periferias de Salvador. Chega-se a ouvir o convite, cuja motivação é “o feijão da laje da casa de fulano”, onde o dono da casa, em troca desse serviço, oferece gratuitamente, a todos os envolvidos no serviço, uma deliciosa feijoada.

## Descrevendo a Missa Inculturada na Terça-feira da Bênção na Igreja do Rosário dos Pretos

A cada terça-feira, no Largo do Pelourinho, na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, construída no século XVIII, por volta das 15h, o templo abre suas portas e já começam a chegar fiéis. Às 17h reza-se o terço de Nossa Senhora, puxado por um membro da irmandade. Chegam pessoas de todas as cores, embora tenha um número maior de negros residentes na periferia da cidade ou em bairros populares, chegando a compor 80% da assembleia. Tem gente de muitos cantos do país e do mundo, pois é raro não haver presença de turista estrangeiro nessa missa popularmente chamada de missa afro ou missa inculturada.

O início dessa missa se deu na primeira metade dos anos 1990, quando a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário às Portas do Carmo – Irmandade dos Homens Pretos abriu as portas da sua igreja para a participação ativa dos(as) negros(as) que dela quisessem participar, sob pena de extinção devido ao alto número de membros idosos. Isso permitiu o ingresso de jovens negros(as) provindos de paróquias da periferia onde se tinha uma incipiente tentativa de fazer um discurso racial no interior da comunidade católica local – conforme depoimentos de membros que protagonizaram essa reviravolta.

Já está lotada de fiéis a igreja, quando o padre chega e atravessa o corredor lateral onde se concentram as pessoas sentadas no batente a conversar numa intimidade entusiasta de quem se conhece há muito tempo. O padre passa por esse corredor saudando a todos que lhe fazem cumprimentos carinhosos e respeitosos. Quando ele consegue chegar à sacristia da igreja depara-se com uma quantidade de balaios de pães dispostos em todos os seus antigos móveis de jacarandá.

Ele passa a sacristia e vai direto para o quarto e troca de roupas. Normalmente tem alguém que o acompanha na paramentação, seja para lhe falar de algo particular ou acertar os últimos detalhes concernentes à celebração que começará em breve. Ele

escolhe a roupa de acordo com o dia litúrgico, porém, como no seu guarda-roupa há quase todas as túnicas em estilo afro-brasileiro (Figuras 4, 5, 6 e 7), ele tem dificuldade de escolher, pois prefere vestir a que mais se harmoniza com o clima da missa naquele dia. Enquanto isso, se passam os instrumentos, e os cantores conversam num outro espaço reservado para a grupo de animação. Ele já está vestido e pergunta ao comentarista, e, sobretudo, ao mordomo de culto, se já pode dar início à celebração.

O mordomo de culto sistematicamente lhe dá uma indicação: benzer a água colocada dentro de um vaso inoxidável. Ao lado deste vaso encontra-se um ramalhete de folhas de aroeira tiradas do quintal desta igreja, com o qual o presidente da celebração irá aspergir o povo ao final desta celebração, substituindo o aspersório convencional de inox ou outro material. Encontra-se também um frasco de perfume de alfazema e uma pequena xícara contendo sal de cozinha que serão adicionados e misturados à água. O resultado dessa mistura (folhas, sal e alfazema) é imediatamente sentido pelo povo que reclama, por exemplo, quando, por qualquer motivo, se asperge a água com o aspersório convencional, ou quando não se sente o odor do perfume que ali é colocado.

O incenso é o último a ser aprontado, quando o próprio mordomo de culto apanha as brasas do fogareiro instalado no quintal próximo à porta dos fundos desta igreja, já tendo às mãos uma naveta com um incenso comprado na Feira de São Joaquim ou no Largo Dois de Julho em casas comerciais de materiais das religiões de matrizes africanas, atentando para o fato de que esse incenso não é defumador, embora seja ricamente aromatizado, como é frisado pelo povo que se aproxima à sua passagem. Colocadas as brasas no turíbulo pelo mordomo, ele aparece ao lado do padre e ambos se dirigem para a frente da Igreja, passando pelo corredor superlotado de gente aos cumprimentos e saudações onde todos aguardam entusiasticamente o que irá acontecer naquela celebração. Chegam à frente da Igreja e se posicionam na porta para um pequeno tempo de aguardo, até que se forme a procissão pelos membros da Irmandade de Santo Antônio de Categeró. Armada a procissão e colocado o incenso no turíbulo, as invocações de bênçãos sobre o fogo, tanto da parte do presidente que reza, quanto do povo que o observa atentamente e já ali encosta-se ao turíbulo e faz suas orações gestuais sempre colocando as suas mãos acima da fumaça produzida pelo incenso em contato com o fogo que sobe do turíbulo.

O mordomo de culto deixa o padre por último e vai para a frente da procissão. E, à frente da procissão, ele olha para o padre que faz um sinal para a/o comentarista que se posiciona no presbitério da igreja, ao lado do altar principal, indicando a prontidão dos membros para o cortejo e, então, é anunciado o início da celebração com um comentário de abertura proferido pelo(a) comentarista. Está dado início à missa, e o turíbulo começa a ser balançado pelo mordomo de culto, que vai se dirigindo para o altar-mor comandando o cortejo de toda a procissão. À entrada desse cortejo, veem olhares de admiração e contentamento. O canto de entrada varia normalmente entre esses três cânticos: *A escolhida*, *Irá chegar* e *Te amarei* (letras de cantos abaixo).

### **Canto 1 - *A escolhida***

*Uma entre todas foi a escolhida  
Foste tu, Maria, a serva preferida,  
Mãe do meu Senhor,  
Mãe do meu Salvador.  
Maria, cheia de graça e consolo,  
Venha caminhar com o teu povo,  
Nossa mãe e sempre serás.  
Maria, Maria.  
Rogai pelo povo desta terra,  
Rogai pelo povo que em seu Deus espera,  
Mãe do meu Senhor, Mãe do meu Salvador*

### **Canto 2 - *Irá chegar* Vera Lúcia**

*Irá chegar um novo dia.  
Um novo céu, uma nova terra, um novo mar.  
E nesse dia, os oprimidos,  
A uma só voz irão cantar.  
Na nova terra o negro não vai ter corrente,  
e o nosso índio vai ser visto como gente.  
Na nova terra o negro, o índio e o mulato,  
o branco e todos vão comer no mesmo prato.  
Na nova terra o fraco, o pobre e o injustiçado,  
serão juizes deste mundo de pecado.  
Na nova terra o forte, o grande e o prepotente*

*irão chorar até ranger os dentes.  
Na nova terra a mulher terá direitos. Não  
sofrerá humilhações e preconceitos.  
O seu trabalho todos irão valorizar,  
Das decisões ela irá participar.  
Na nova terra os povos todos irmanados,  
com sua cultura e direitos respeitados,  
Farão da vida um bonito amanhecer.  
Com igualdade no direito de viver*

### **Canto 3 - Te amarei** **Padre Zezinho**

*Me chamaste para caminhar na vida contigo,  
Decidi para sempre seguir-te, não voltar atrás.  
Me puseste uma brasa no peito e uma flecha na alma,  
É difícil agora viver sem lembrar-me de ti.  
Te amarei, senhor (bis), eu só encontro  
A paz e a alegria bem perto de ti (2x)  
Eu pensei muitas vezes parar e não dar nem resposta.  
Eu pensei na fuga esconder-me, ir longe de ti, mas tua  
força venceu e ao final eu fiquei seduzido.  
É difícil agora viver sem saudades de ti.  
Ó Jesus, não me deixes jamais caminhar solitário,  
Pois conheces a minha fraqueza e o meu coração.  
Vem ensina-me a viver a vida na tua presença,  
No amor dos irmãos, na alegria, na paz, na união*

Entra-se ao toque de palmas e o celebrante dirige-se ao altar principal, para o qual faz a reverência, toma o turíbulo da mão do mordomo de culto e começa a incensar o altar, sendo que antes de completar a volta sobre este, dirige-se ao altar de Santo Antônio de Categeró<sup>46</sup> e incensa-o também, para depois retornar à incensação do altar principal.

Terminada a incensação, o presidente da celebração entoia um “Viva a Santo Antônio de Categeró” e acolhe a todos os presentes, salientando a presença de visitantes e, logo em seguida, faz o sinal da cruz ao som do canto de invocação da Santíssima Trindade.

---

<sup>46</sup> A missa das terças-feiras às 18h é dedicada a Santo Antônio de Categeró, um santo negro que nasceu na África e foi deportado para a Sicília no século XVI.

#### **Canto 4 – Invocação à Santíssima Trindade**

*Em nome do Pai, Em nome do Filho, Em nome do Espírito Santo, Estamos aqui (bis)*

*Para louvar, agradecer, bendizer e adorar, Estamos aqui, Senhor, ao teu dispor,*

*Para louvar, agradecer, bendizer e adorar, Te aclamar, Deus Trino de amor.*

Feitas as saudações, parte-se para o momento do ato penitencial, entoado ao som de um canto na língua *suajilli, Bwana*.<sup>47</sup>

#### **Canto 5 - Ato penitencial**

BWANA (Perdão)

1. Bwaná, Bwaná, Bwaná utuhurmie.
2. Cristu, Cristu, Cristu utuhurmie.
3. Bwaná, Bwaná, Bwaná utuhurmie.

Todos batem palmas exceto os padres, quando há mais de um no presbitério. A este rito segue-se o canto de glória – um dos pontos altos da celebração – onde todos levantam os braços ao som de cantos como: *Olha a Glória*, ou *Tá caindo Fulô* (letras de cantos a seguir)

#### **Canto 6 - Olha a glória**

**Zé Vicente**

***Ref.: Olha a glória de Deus brilhando, aleluia!/ Olha a glória de Deus brilhando, aleluia!/  
aleluia, aleluia, vamos criar que é pra glória de Deus brilhar!***

1. Nosso Deus é o artista do universo,/ é a fonte da luz, do ar, da cor./ é o som, é a música, é a dança/ é o mar, jangueiro e pescador/ é o seio materno sempre fértil,/ é a beleza, é pureza e é calor!

**Aleluia, aleluia, vamos criar que é pra glória de Deus brilhar!**

2. Nosso Deus é caminho e caminhada/ do seu povo para a libertação./ onde quer que esteja um oprimido/ é Javé que promove a redenção/ ele quebra a força do tirano/ e garante a vitória da união.

---

<sup>47</sup> A tradução em português é: Senhor, tende piedade de nós.

**Aleluia, aleluia, vamos lutar que é pra glória de Deus brilhar!**

3. Nosso Deus é a voz que se levanta/ é o canto, o gemido e o clamor./é o braço erquido na luta/é o abraço em nome do amor/é o pó conquistando novo espaço, é a terra é o fruto é a flor.

**Aleluia, aleluia, vamos amar que é pra glória de Deus brilhar!**

4. Nosso Deus está brilhando noite e dia/pelos campos e praças do país/é presença na voz da meninada/que convoca um futuro mais feliz./é a infinita razão de plena vida./todo o povo cantando hoje bendiz.

**Aleluia, aleluia, vamos cantar que é pra glória de Deus brilhar!**

### **Canto 7 – Tá caindo Fulô**

*Tá caindo fulô, Oi tá caindo fulô (bis)*

*Lá no céu, cá na terra, Oi, tá caindo fulô.*

*Ele está entre nós, Oi, ele está entre nós (bis)*

*O seu Reino de justiça, Oi, ele está entre nós (bis)*

*O povo está feliz, Oi, o povo está feliz (bis)*

*O seu Reino é pra sempre, Oi, o povo está feliz.*

Chegam a dançar, pois os atabaques são tocados de forma muito envolvente. Antes da liturgia da palavra, há o momento da oração coleta – primeira oração proferida pelo presidente da celebração – e nesta oração prefere-se não misturar as intenções, quer dizer, quando há intenções pelos falecidos aconselha-se que as ponham nas missas das segundas-feiras (missa semanal própria para os falecidos) e não nas terças-feiras ou outro dia de festa. Normalmente, nas missas das terças-feiras há muitas intenções de aniversariantes e de graças alcançadas pela interseção de Santo Antônio de Categeró. Depois desse momento de oração inicial parte-se para as leituras da Bíblia, e só quem as lê são os membros da irmandade ou um outro membro da comunidade, preferencialmente negro(a).

São três as leituras a serem feitas: a primeira de um livro bíblico do Antigo Testamento ou de outro livro do Novo Testamento que não seja um dos evangelhos; a segunda é extraída de um dos salmos bíblicos; e a terceira é um dos quatro evangelhos, conforme prevê o ritual canônico. Acontece que, entre as leituras do salmo bíblico e do Evangelho, canta-se o responso de Santo Antônio de Categeró:

## **Canto 8 – Responso de Santo Antônio de Categeró**

*Antônio, Antônio, santo. De Jesus querido,  
Valei-me sempre no maior perigo!  
Antônio, santo de Jesus querido,  
Valei-me sempre no maior perigo!  
Antônio, Antônio, santo. De Jesus amado,  
Valei-me sempre no maior amparo!  
Antônio, santo de Jesus amado,  
Valei-me sempre no maior amparo!  
Antônio, Antônio, santo  
De Jesus tão forte,  
Valei-me sempre na vida e na morte!  
Antônio, santo de Jesus tão forte.  
Valei-me sempre na vida e na morte!*

Toda a assembleia responde num grau elevadíssimo de expressividade, mostrando-se profundamente conhecedora do bendito (canto), estabelecendo uma profunda comunicação entre o solista e fazendo o coro. Terminado esse bendito, o(a) comentarista anuncia o canto de aclamação do Evangelho, alternando-se entre esses três cânticos seguintes: *Fazei ressoar, A palavra de Deus e Estamos chegando.*

## **Canto 9 - Fazei ressoar**

*Refrão*

**FAZEI RESSOAR A PALAVRA DE DEUS EM TODO O LUGAR! (bis)**

- 1. Na cultura, na história, vamos expressar, levando a Palavra de Deus em todo o lugar. Vamos lá!*
- 2. Na cultura popular, vamos catequizar celebrando fé e vida em todo lugar. Vamos lá!*
- 3. Com o negro e com o índio, vamos louvar, e com a comunidade vamos festejar. Vamos lá!*
- 4. Com o pandeiro e com a viola, vamos cantar Animando a nossa luta em todo lugar! Vamos lá*
- 5. Com o atabaque e com tambor, vamos celebrar A Palavra de Deus em todo lugar! Vamos lá*

6. *O Evangelho é a Palavra que Deus Programou  
Só ele é o Caminho, a verdade, a Vida e amor*
7. *Juventude caminho aberto, vamos construir  
Fraternidade, renovação, vamos transmitir  
Vamos lá!*

### **Canto 10 – A palavra de Deus**

*A palavra de Deus vai chegando vai (bis)*

1. *É a palavra de Libertação (bis)*
2. *É a experiência do Povo (bis)*
3. *É palavra de Deus aos pequenos (bis)*
4. *É Jesus que vem nos falar (bis)*

### **Canto 11 - Estamos chegando**

*Estamos chegando, ê, ê, ê, ô.*

*Chegando e cantando, ê, ê, ô.*

*Sambando a revolta, ê, ê, ê, ê.*

*Nós somos humanos, ê, ê, ô.*

*Um clamor de justiça está no ar, ô, ô, ô! Um clamor de justiça está no ar!*

*(2x)*

*1. Cantando e rezando, ê, ê, ê, ô.*

*Rezando e sambando ê, ê, ô.*

*A fé e a esperança ê, ê, ê, ê.*

*Na libertação que vai chegar...*

*2. Ouvi o clamor, ê, ê, ê, ô.*

*Deste povo sofrido, ê, ê, ô.*

*Que clama e que luta, ê, ê, ê, ê.*

*Por direito e justiça ê, ê, ô.*

Momentos depois aparece o mordomo de culto com o turíbulo na mão para que o presidente da celebração ponha o incenso. Ele o faz e se dirige para o altar de onde é proclamada a leitura do Evangelho, conforme fixado pela liturgia do dia. Aí então ele começa a incensação do altar onde está posto o lecionário, livro do qual ele proclamará o Evangelho. Terminada a leitura do Evangelho, normalmente,



faz-se uma reflexão, chamada homilia, que é focada nos textos bíblicos lidos, procurando fazer uma relação com o cotidiano (seja qual padre for).

Depois da homilia, as pessoas que irão participar da procissão das oferendas começam a se dirigir para os corredores, tomando os seus balaios de pães que comporão o rito de apresentação das ofertas e, paralelamente, segue o canto do creio ou profissão de fé, geralmente *Um grito de fé* (letra de canto abaixo).

### **Canto 12 - Profissão de fé - um grito de fé**

#### **Refrão**

***Um grito de fé, um canto bonito, reúne as verdades que eu acredito***

*Eu creio em Deus poderoso que céu e terra criou*

*Eu creio no homem Jesus, o Cristo libertador,*

*Eu creio no Espírito Santo, na Igreja, no irmão e na ressurreição.*

Após esta execução, o padre introduz as preces que são lidas na liturgia diária, e a assembleia responde intercaladamente, mas não há preces espontâneas. É chegado o momento das ofertas, visualmente mais esperado por turistas e onde há muita participação da assembleia. Há dois tipos de oferendas: a que o padre prepara para oferecer no clímax da celebração, chamado momento da transubstanciação ou consagração, consistindo de pães ázimos e vinho canônico, e a que o povo oferece trazendo até o altar principal, consistindo de pães fermentados, variando de formato, tamanho e sabor, pois cada fiel compra a quantidade de pães que deseja e onde quer.

O padre prepara e apresenta a oferenda canônica, dispondo-a sobre as alfaias próprias do altar (os panos do altar) e logo depois desce – posicionando-se junto ao gradil que divide o presbitério da assembleia – para receber as oferendas do povo que serão dispostas aos pés do altar principal. São formadas duas pequenas filas de pessoas que se colocam lado a lado, tendo o padre à sua frente. É ele quem primeiro recebe as ofertas do povo, fazendo um gesto de baixar e levantar os balaios de maneira dançante, e logo passa cada balαιο para a pessoa que está atrás dele, alternando os lados da fila, de maneira que os balaios vão passando de mão em mão até chegar ao chão das escadarias, em frente ao altar. (Figuras 8 e 9)

Normalmente, o elemento que abre o cortejo da procissão de apresentação das ofertas do povo é o terço de Nossa Senhora, e só depois se seguem os balaios de pães. (Figura 10)<sup>48</sup>

Varia entre 20 e 30 balaios, entrando primeiro as mulheres e depois os homens, independente de serem participantes da irmandade. Entram ao som de canções como *Oba*, *Coisa de negro* e *Ofertório do povo* (letras de cantos a seguir),

### **Canto 13 - Oba**

1. *Lá vem das senzalas de ontem*

*Lá vem das senzalas de hoje*

*Oferta que é de sangue e suor*

*De um povo em clamor*

*Que quer livre cantar(bis)*

*Obá, Obá, Obá*

*Refrão: Recebe, **OLORUM, TUPÃ, DEUS, PAI** nossos dons!*

*Obá, Obá, Obá*

*A oferta de nossas nações!*

*Recebe Senhor pão e vinho!*

*Obá, Obá, Obá, ô,*

*As conquistas de um povo a caminho!*

2. *Lá vem das aldeias de ontem*

*Lá vem das aldeias de hoje*

*Oferta de fé e resistência*

*de um povo que pena,*

*mas quer livre brincar! (bis)*

3. *Lá vem das favelas de ontem!*

*Lá vem das favelas de hoje*

*Oferta de uma luta sem trégua/*

*De uma gente que espera*

*E quer livre dançar!*

4. *Lá vem dos calvários de ontem!*

*Lá vem dos calvários de hoje.*

*Oferta das vitórias do novo*

*que é de Cristo e do Povo,*

*Que quer livre louvar!*

---

<sup>48</sup> Fora a missa das terças-feiras, dedicada a Santo Antônio de Categeró, nas missas dedicadas a São Benedito todo segundo domingo da Páscoa e nas missas dedicadas a Santa Bárbara todas as últimas quartas-feiras do mês e todo Quatro de dezembro, os elementos/alimentos que são trazidos na procissão de oferendas são os ingredientes de uma sopa de verduras dentro de panelas e bandejas, e as iguarias acarajé e abará para cada santo de devoção, respectivamente.

## **Canto 14 - Coisa de negro**

*Senhor, venho ofertar coisa de negro,*

*Coisa de negro! Afinal,*

*Coisa de Negro!*

*1. O suor de cada dia, o peso do nosso*

*Trabalho, as mãos tomadas de calo:*

*Coisa de Negro.*

*2. O que faço não é certo. Meu grito nunca faz eco.*

*Senhor, sou negro e não negro.*

*Venho ofertar minha dor.*

*3. Senhor, meu canto gemido, dele nunca vou esquecer.*

*Entre salmos e benditos, venho vos oferecer.*

*Neste pão que lhe ofertamos,*

*Nesta mesa do teu altar, neste vinho que hoje trazemos,*

*Vem Senhor nos saciar.*

## **Canto 15 - Ofertório do povo**

***Ô Ô Ô recebe Senhor! (2X)***

*1. Quem disse que não somos nada que não temos nada para oferecer.*

*Repare nossas mãos abertas, trazendo as ofertas do nosso viver.*

*2. A fé do homem nordestino que busca um destino e um pedaço de pão. A luta do povo oprimido que abre caminho transformando a nação*

*3. Retalhos de nossa história bonitas vitórias*

*Que meu povo tem: Palmares, canudos, cabanas são lutas de ontem e de hoje também!*

As canções são entoadas pelos fiéis, bastante ritmadas pelo som da percussão composta de afoxé, agogô, bongô, caixas, caxixi, congas, pandeiro, pandeirola, repique, surdo, timbau, xerequê e das palmas da assembleia.

Os ofertantes, pessoas devotas que pagam promessa dessa forma, depõem que fazem isso devido a histórias como a de uma avó que havia prometido oferecer esses pães nessa missa a Santo Antônio de Categeró porque a sua filha tinha tido uma gravidez difícil e se o seu neto nascesse sem problemas ela iria cumprir essa promessa<sup>49</sup>. Os devotos adentram a igreja dançando, a assembleia também dança, e o padre, que

<sup>49</sup> Depoimento extraído do documentário *Sou negro sim: catolicismo negro na terça da bênção* – Trabalho de Conclusão do Curso de Jornalismo da FTC, turma de 2010.

recebe os balaios, dança igualmente. O padre começa a incensação do altar principal pelas oferendas que estão sobre a mesa/altar em volta da qual deve incensar e, na metade da volta, se dirige à imagem de Santo Antônio de Categeró para incensá-lo e, depois, continuar a incensação do altar principal, seguindo os mesmos passos da incensação do início da missa. Só que desta vez a incensação não termina no altar principal, e sim continua, pois o turíbulo é passado para o mordomo de culto que incensa o presidente e parte para incensar toda a assembleia até a porta principal da igreja, devendo para isso atravessar toda a nave da igreja passando de banco em banco; todos estendem as suas mãos como se quisessem reter a fumaça do incenso para si.

Essa incensação dura mais ou menos 6 minutos, justamente o tempo em que o presidente da celebração está realizando o prefácio da missa (momento anterior ao Santo). É chegado o momento do Santo, pequeno rito constituído de um canto que marca o início do mistério da transubstanciação que condensa o mistério da paixão, morte e ressurreição de Cristo, precedido da sua entrada triunfal em Jerusalém. Geralmente entoar-se o canto chamado *Santo de Olorum*.

### **Canto 16 – Santo de Olorum**

**1. Santo, Santo, Santo, o Senhor é Santo! o Senhor é Santo!  
Santo, Santo, Santo, Olorum é Santo! Olorum é Santo!**

*Santo, Santo, Santo, só Tupã é Santo.*

*Só Tupã é Santo. Santo, Santo, Santo, nosso Deus é Santo!*

*Nosso Deus é Santo!*

*Céus e terra proclamam tua glória (2X)*

*É bendito o que vem de Olorum (2X)*

*É bendito o que vem de Tupã , vem em nome do Senhor.!(2X) Ô vem em nome do Senhor!*

**2. Hosana! Hosana! Hosana! Olorum nos salva!**

*Olorum nos salva!*

*Hosana! Hosana! Hosana!só Tupã nos salva!*

*Só Tupã nos salva!*

*Hosana! Hosana! Hosana! nosso Deus nos salva!*

*Nosso Deus nos salva!*

*Vem chegando Jesus saravá (bis) de Olorum tu vens vindo saravá (2X)*

*Todo povo aplaudindo Saravá! Céus e terra se alegrarem, ô céus e terra se alegrarem!*

*Hosana! Hosana! Hosana! O Senhor nos salva! O Senhor nos salva!*

E é aí que, normalmente, quatro ou cinco irmãos fazem uma dança coreográfica semelhante à dança das divindades das religiões afro-brasileiras. Esse momento configura-se como aquele em que o povo, a assembleia, demonstra maior interação entre si, por isso torna-se o ápice da celebração.

Passado esse momento, entra-se na consagração, quando as espécies eucarísticas são elevadas e apresentadas pelo presidente e, a partir daquele momento, acredita-se na presença real do Corpo e Sangue de Jesus Cristo. Nesse rápido instante, quase todos se ajoelham num profundo silêncio e segue-se o ritual de mementos feitos pelo presidente. Depois ele convida a assembleia para rezar o Pai Nosso, de forma cantada numa melodia de Santo Antônio de Lisboa, o que é feito de mãos dadas, seguido do convite para o abraço da paz pelo padre, ao som dos cantos *Deus é mais*, *Um abraço negro*,

### **Canto 17 - Deus é mais**

*Deus é mais (4X)*

*Deus nos dê saúde e força*

*Alegria muita Paz*

### **Canto 18 – Um abraço negro**

**Ivone Lara**

*Um abraço negro, um sorriso negro*

*Traz felicidade. Negro sem emprego  
fica sem sossego.*

*Negro é o raiz da liberdade*

*Negro é uma cor de respeito*

*Negro é a inspiração.*

*Negro é silêncio e luta*

*Negro é a solução.*

*Negro que já foi escravo.*

*Negro é a voz da verdade.*

*Negro é o destino e amor.*

*Negro também é saudade.*

Neste momento todos se confraternizam dentro do templo, se abraçando, se beijando, indo de um canto a outro do templo, a começar pelo padre, que desce do altar e vai cumprimentar as pessoas, percorrendo de cinco a dez metros.

No momento da distribuição da comunhão, normalmente 70% da assembleia comunga ao som de cantos como: *Alegres vamos, Tá na hora de partilhar e Força viva de paz* (letras de cantos abaixo).

### **Canto 19 - Alegres vamos**

**Ir. Míria T. Kolling**

*Refrão: Alegres vamos à casa do Pai;*

*E na alegria cantar seu louvor!*

*Em sua casa, somos felizes:*

*participamos da ceia do amor.*

*1. A alegria nos vem do Senhor.*

*Seu amor nos conduz pela mão.*

*Ele é luz que ilumina o seu povo.*

*Com segurança lhe dá a salvação.*

*2. O Senhor nos concede os seus bens*

*Nos convida à sua mesa sentar.*

*E partilha conosco o seu Pão.*

*Somos irmãos ao redor deste altar.*

### **Canto 20 - Tá na hora de partilhar**

*Tá na hora de partilhar eô, eô*

*Tá na hora de partilhar*

*1. Com o povo de Deus .., negro vem comungar*

*Corpo e Sangue de Cristo, Pão e Vinho no altar*

### **Canto 21 - Força viva de paz**

*1. Pão sofrido da terra, na mesa da refeição, o pão partido da mesa se torna certeza e se faz comunhão!*

*O CORPO DO MEU SENHOR É FORÇA VIVA DE PAZ (BIS)*

*2. Vinho de festa e alegria é vida no coração/Vinho bebido na luta se torna conduta de libertação.*

*SANGUE DO MEU SENHOR É FORÇA VIVA DE PAZ (BIS)*

*3. Palavra vinda do Reino na boca de cada irmão/Palavra que fortalece, anima e esclarece a nossa união*

*PALAVRA DO MEU SENHOR É FORÇA VIVA DE PAZ (BIS)*

*4. Flores dos jardins dos campos, sorriso exposto no altar/Flores molhadas no pranto de quem deu a vida mudar*

*A VIDA DE QUEM TOMBOU É FORÇA VIVA DE PAZ (BIS)*

*5. Água trazida da fonte matando a sede que mata/água da chuva no chão traz vida e traz pão pra gente e pra matar*

*ÁGUA DA VIDA DE JESUS É FORÇA VIVA DE PAZ*

*6. Ceia sagrada aliança, ato supremo de amor/ ceia encontro e esperança de Jesus com a gente transformando a dor.*

***A CEIA DO MEU SENHOR É FORÇA VIVA DE PAZ (BIS)***

*7. Louvor que nasce da história do dia a dia do povo/louvor a Deus verdadeiro, fiel e justiceiro Pai do mundo novo*

***O NOME DO MEU SENHOR É FORÇA VIVA DE PAZ (BIS)***

Depois da comunhão, segue-se a oração final, seguida da oração a Santo Antônio de Categeró, momento em que toda a assembleia volta-se para essa imagem, estendendo as mãos nessa direção e concluindo com um “Viva a Santo Antônio de Categeró”, seguido das homenagens aos aniversariantes e a oração sobre os balaios de pães, sobre os quais o padre asperge a água benta, pois os pães serão distribuídos para os presentes pelos proprietários dos balaios no interior do templo. Logo depois dá a bênção final e sai pelo meio da igreja, ladeado do mordomo de culto, aspergindo água benta com o molho de folhas de aroeira sobre a assembleia – ao som dos cantos *Sou negro sim* ou *Senhora*.

## **Canto 22 - *Sou negro sim***

**Eliana de Lima**

*Sou negro, sim*

*Não tenho vergonha, não.*

*Desde a abolição*

*Que eu luto (bis)*

*Luz, luz do planeta*

*Reluz sobre nossas cabeças*

*A minha cor*

*Não deve influir no nosso amor*

*Porque o negro é exemplo da cor*

*Contra a opressão*

*E o desnível social,*

*A discriminação é geral.*

**Senhora negra já querida**  
**Senhora Negra, Já querida (bis)**  
**Soberana Quilombola, mãe de Deus Aparecida(2X)**  
*Preta pobre Maria, Mãe yayá, fé em*  
*Deus nosso Pai, vem ensinar. (2X)*  
*Com o seu filho Jesus vamos seguir,*  
*Seu Quilombo Oxalá vai ressurgir. (2X)*  
*Padroeira dos Negros do Brasil*  
*Olorum nosso Deus, nos preferiu.(2X)*  
*Na partilha do amor, do axé,*  
*Companheira, guerreira mãe mulher. (2X)*  
*Irmã negra na luta e na cor, peregrina, menina yaô (2X)*  
*No seu canto alegria dos pequenos*  
*Anuncia feliz nós já vencemos*

Ao final, o presidente da celebração desloca-se até a frente da igreja, quando se dispersa pelo corredor lateral na direção da sacristia e daí para o quarto onde se paramentou antes do início da celebração, e para onde muitos vão cumprimentá-lo ou pedir uma bênção especial, após a sua desparamentação.

Faz-se importante notar que ao elemento comida subjaz a troca no sentido em que a percebe Mauss, quando este autor diz que a troca não é apenas de coisas úteis economicamente, mas, sobretudo, riquezas que estão no nível do incalculável e perene, estabelecendo o que ele chama de sistema das prestações totais, dentre essas o que ele chama de *potlatch*. (MAUSS, 2001, p. 56) No caso do que acabamos de descrever, o pão é trocado por graças alcançadas pelos fiéis. Visto que oferta-se pão a Santo Antônio de Categeró, que se materializa, se encarna em cada fiel comensal que empresta a sua boca para o santo comer. Era isso que deixava Levi-Strauss intrigado no *Ensaio sobre a dádiva de Mauss*, que é ordem lógica e que tem como denominador comum a troca para um grande número de atividades do cotidiano, e nesta se dão três obrigações: dar, receber e retribuir. (MAUSS, 2001, p. 34) “Donde se segue que apresentar qualquer coisa a alguém é apresentar qualquer coisa de si.” (MAUSS, 2001, p. 66)

Este é o sistema de trocas que se verifica em torno da comida em algumas áreas da cidade de Salvador (onde estudei), apesar das incursões e avanços de um outro sistema de troca dito capitalista, percebido por Sahlins (1979), quando



este autor compreende a “sociedade ocidental enquanto cultura”<sup>50</sup> e procede a uma “incurção na economia capitalista como sistema cultural”. (SAHLINS, 1979, p. 226) *Mutatis Mutandis* e guardadas as devidas proporções, aqui também se aplica a reflexão feita por Sanchis (1999, p. 173) em relação aos APNs, seu objeto de pesquisa, que o levou a descobrir que as identidades na pós-modernidade estão reconfiguradas em função das demandas e necessidades que os indivíduos reconhecem como suas, independente da sua epiderme, e que, portanto, os identifica para além da sua identidade étnica. Dessa maneira, cabe ao pesquisador descobrir os elementos que vinculam esses indivíduos a determinadas identidades.

## O PAPEL DO CORPO NO NOVO MOVIMENTO NEGRO

Nós tomamos o colorido das vestes que se usa nas celebrações produzidas pela Pastoral Afro, quando se misturam o amarelo, o vermelho, o branco e o preto, por exemplo, fazendo lembrar as cores da África, e vimos que isso destoa das cores previstas nos cânones litúrgicos da Igreja Católica, conforme os quais

As diferentes cores das vestes litúrgicas visam manifestar externamente o caráter dos mistérios celebrados, e também a consciência de uma vida cristã que progride com o desenrolar do ano litúrgico (n. 307).<sup>51</sup> A Instrução geral, n. 308, apresenta as cores litúrgicas da seguinte forma: O branco é usado nos ofícios e missas do tempo pascal e do Natal do Senhor, bem como nas suas festas e memórias, exceto as da Paixão; nas festas e memórias da Bem-Aventurada Virgem Maria, dos santos anjos, dos santos não-mártires, na festa de Todos os Santos, de São João Batista (24 de junho), de São João Evangelista (27 de dezembro), da Cátedra de São Pedro e da Conversão de São Paulo. O vermelho é usado no domingo da Paixão e de Ramos e na Sexta-Feira da Paixão do Senhor, nas festas dos apóstolos e evangelistas e nas celebrações dos santos mártires. O verde se

---

<sup>50</sup> O que se chama de ocidental não é simplesmente uma área geográfica, como também, sobretudo, os diversos desdobramentos e recontextualizações e um corpo de tradição inicialmente dado em uma área geográfica e que se expandiu, vindo a compor um universo simbólico/prático e se expande, “[...] recombinando-se com as particularidades locais do todo que conforma o ‘ocidente contemporâneo’”. (ALVES, 1998, p. 31)

<sup>51</sup> Esta numeração (307 e 309) refere-se a que é descrita pela Instrução Geral sobre o Missal Romano, que se encontra no próprio Missal do altar.

usa nos ofícios e missas do tempo comum. O roxo é usado no tempo do Advento e da Quaresma e missas pelos defuntos. O preto pode ser usado nas Missas pelos defuntos. O rosa pode ser usado no terceiro domingo do Advento (Gaudete) e quarto domingo da Quaresma (Laetare). Em dias de maior solenidade podem ser usadas vestes litúrgicas mais nobres, mesmo que não sejam da cor do dia (n. 309). (BECKHAUSER, 2001, p. 136)

Vimos também que estas práticas litúrgicas avançam nas conquistas adquiridas pela ala esquerda da Igreja Católica, a exemplo do que aconteceu na última Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, realizada em 2007, onde se escreveu que:

Os indígenas e afro-americanos emergem agora na sociedade e na Igreja. Este é um Kairós para aprofundar o encontro da Igreja com esses setores humanos que reivindicam o reconhecimento pleno de seus direitos individuais e coletivos, serem levados em consideração na catolicidade com sua cosmovisão, seus valores e suas identidades particulares, para viverem um novo Pentecostes eclesial. (CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 2007, p. 49)

Este incremento nas regras litúrgicas inscreve-se, assim, perfeitamente no macro quadro do que fora percebido por Touraine (1999, p. 131), ao constatar que

[...] os movimentos culturais são ainda mais movimentos de afirmação do que de contestação. Levam em si um trabalho de subjetivação e são movimentos de libertação, mesmo se são animados por uma imagem pessimista da humanidade, como é muitas vezes o caso dos movimentos de reforma religiosa.

Isto é o que se dá com a Pastoral Afro – contrapondo-se a setores dos APNs, os quais instigavam, profetizando que

[...] quando a Pastoral Afro tiver uma ação que dispute poder dentro da Igreja, que dispute espaço dentro da Igreja, que dispute forças dentro da Igreja,

ela não será mais bem vinda, como todos os movimentos da Igreja, CEBs, PJMP, Pastoral da Terra, CPT, todos esses órgãos da Igreja que se comprometeram para além, que viram a ação social como uma continuidade do compromisso com o Evangelho. Todas essas pessoas tiveram que modificar suas práticas ou se afastarem da Igreja porque não era mais o seu lugar de compromisso com Jesus. Inclusive, eu saí por isso.<sup>52</sup> (Ana Rita Santiago da Silva)

Ou seja, porque via o movimento seguir um caráter muito mais conciliador e menos contestatório, para salvaguardar a unidade da Igreja, justificada pelas orientações normativas, segundo as quais se deve considerar “[...] com sincera atenção os modos de agir e viver, aqueles preceitos e doutrinas” (VATICA, 2<sup>nd</sup>, 1967, p. 621) de outras religiões, por isso “[...] você dialoga até mesmo com as religiões afro-brasileiras, dialoga, trata bem, não que a gente misture, mas respeita essas outras religiões.” (Pe. Gilberto)

O mesmo acontece com a dança afro, inspirada no movimento dos blocos afros que, por sua vez, se inspiraram nos terreiros de candomblé. É essa origem de terreiro que faz com que a dança afro dentro da liturgia da Igreja Católica seja muito criticada, não só pela ala tradicional da Igreja Católica, que diz:

Hoje é missa afro? Então eu tô indo embora!<sup>53</sup> Isso eu tenho até hoje. Várias pessoas dão risadas, brincam, eu tenho lá portugueses, outros lá que não aceitam e fala: “Ah, não, dia que é missa afro eu não vou mesmo!... já quer defender a macumba dentro da igreja”. (Pe. Gilberto)

As críticas procedem da ala avançada, pois diz uma ex-militante dos APNs:

Eu tenho muitas reservas e ressalvas ao que se chama de liturgia afro. Já vi e presenciei muitas que não têm nada de afro, né? São adaptações errôneas, são adaptações distorcidas de elementos culturais do povo negro, é... brasileiro. Que são adaptações que às vezes não casam, às vezes... é... possibilitam... é, e ao meu ver elas ficam justapostas. Não interagem, é... são dois discursos. É que pra mim eles têm que ser distintos sempre. (Ana Rita Santiago da Silva)

---

<sup>52</sup> Usei esta mesma citação de entrevista no item *Entre uma ação ecumênica e uma ação pastoral*.

<sup>53</sup> O entrevistado cita pessoas que criticam a missa afro.

Esta fala expressa mais claramente uma ligação com a dimensão histórica de quem está celebrando, e menos mística e escatológica. É aqui que se percebe o alcance do que Touraine (1999, p. 130) havia dito, ao afirmar que há

[...] uma luta, dentro dos universos religiosos, e mais concretamente dentro das igrejas, entre os que, por uma atitude mística ou escatológica, apelam para a fé, para a caridade, e os que querem difundir ou impor costumes e ritos que manifestam o domínio do sagrado sobre a vida social e individual.

Isto não acontece com a dança trazida e feita pela RCC (Renovação Carismática Católica). “Com a explosão das emoções orientadas pelo canto, dança e mesmo ginástica, numa coreografia religiosa que dá especial relevo ao gestual” (ORO, 1996, p. 108), utiliza uma gestuália, à primeira vista, distinta da Pastoral Afro. De maneira que, com a dança trazida pela RCC, “[...] a liturgia expressa festivamente, emocionalmente, ‘carismaticamente’ como lugar por excelência da vivência espiritual [...] a sobriedade da liturgia romana sendo substituída pela criatividade carismática.” (LIBÂNIO, 1999, p. 53-55, grifo nosso) Os seus movimentos corporais concentram-se nos braços, nas mãos e nos pés, deixando de lado o quadril, porque este está associado ao sensualismo, quando o mesmo é bastante utilizado pela liturgia afro.

Há um outro elemento pelo qual a juventude negra contemporânea mostra a sua visibilidade. Trata-se não simplesmente do cabelo em si, mas, sobretudo, do seu corte. Vê-se que o cabelo é tratado com especial atenção por esses jovens que aplicam diferentes tipos de cortes ou os deixam crescer para fazer diferentes tipos de penteados. O cabelo funciona aqui como uma espécie de vínculo para além da etnia epidermicamente negra quando, por exemplo, constatamos gente de pele branca com cabelos trançados em roda de capoeiras e mesmo dentro da Pastoral Afro. O cabelo, que funciona como um sinal de uma outra etnicidade,<sup>54</sup> chega a denunciar a mudança de mentalidade de um grupo de jovens de epiderme

---

<sup>54</sup> É por isso que Sansone trabalha o conceito de identidade negra afirmando que, exatamente por não ser a identidade negra algo de estático e rígido, dada a sua sincreticidade e ser mista, quando se fala em identidade se fala que sempre está sendo construída. Portanto, é um constructo que pode variar no espaço e tempo e de um contexto para outro; como todas as etnicidades ela é relacional e contingente. Até as comparações em níveis internacionais que são feitas devem sê-lo sempre a partir de contextos locais e em relação às hierarquias globais de poder. (SANSONE, 2004, p. 24)

negra, alunos do cursinho pré-vestibular da Pastoral Afro no bairro do IAPI, onde soubemos que a partir da participação desses quatro jovens em tal cursinho, eles começaram a trançar, implantar, criar ou, ainda, raspar seus cabelos. Para alguns fiéis seguidores daquela paróquia, em vez de ser demonstração de autoestima – como o diz a Pastoral Afro – era um racismo, como o percebe Sansone, quando afirma que a globalização favorece a mercantilização dos símbolos que estão associados às identidades locais; é aí, então, que o produto fica sendo um produto étnico, como *shampoo* étnico, tecido étnico etc. Assim, a globalização vai produzindo ideologias multiculturais e, por outro lado, outras formas de racismos (SANSONE, 2004, p.15), o que o autor diz não ser novidade, uma vez que as versões locais da cultura negra sempre estiveram mais aptas a lidar com os traços globais, exatamente por terem historicamente sofrido o processo de desterritorialização. (SANSONE, 2004, p. 31)

Assim, o autor chama atenção para o modo como é construída a negritude na Bahia atual, que é através da aparência física, contrapondo-se ao estigma do corpo negro que, segundo a visão ocidental, é desprovido de profundidade. Numa outra visão, “A pessoa não vive e não age senão no elemento exterior de suas múltiplas relações com outras pessoas [...] Ela não se representa ela mesma, como nós o fazemos no ocidente”<sup>55</sup> (BRETHON, 2006, p. 83), por isso não se pode reduzir a pessoa social ao seu corpo. O autor nota que se capricha no corpo, justamente para ir contra a visão que resumia o corpo a um organismo psicofisiológico e não também enquanto valor cultural, visão esta consolidada pela “invenção cristã do corpo e a interiorização da contribuição solitária do homem voltado pra Deus”.<sup>56</sup> (BRETHON, 2006, p. 83-84)

Essa inspiração é vinda da América do Norte negra, à diferença das gerações anteriores dos pais e mães. Isso se dá devido a dois fatores: frustração das expectativas no trabalho e desejo de ser alguém estando inserido num grupo e levado a consumir ostensivamente – para esses não basta estar engajado em formas de organização tradicional. Sansone levanta a hipótese de que talvez o principal fator dessa nova identidade negra é a consciência da cor, o orgulho negro, a administração e apresentação original do corpo negro diferente de como era no passado,

---

<sup>55</sup> Tradução feita por mim do original na língua francesa para o português.

<sup>56</sup> Idem.

uma identificação a aspectos da tradição, como a vinculação à religião afro-brasileira e ao seu complexo conjunto simbólico, embora esses aspectos tradicionais ainda sejam considerados pelo Estado, agências de cultura e turismo, por intelectuais negros e parte do clero como sendo o que identifica a negritude.

## CAPÍTULO 3

### **A luta pela justiça sociorracial, marca identitária da Pastoral Afro-brasileira**

---





## ORIGEM DOS FUNDADORES DA PASTORAL AFRO-BRASILEIRA

Um primeiro olhar sobre a classe social da qual são oriundos os fundadores da Pastoral Afro-Brasileira – que pretende compreender as irmandades religiosas negras, as congadas, os APNs, o GRENI (Grupo de Religiosos e Religiosas Negros(as) e Indígenas) da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB) e o Instituto Mariama de Padres, Bispos e Diáconos Negros do Brasil (IMA) – nos leva à constatação de que alguns tiveram uma infância pobre e trabalhadora, como expuseram três dos nossos entrevistados, por exemplo, dizendo que tiveram que trabalhar cedo

[...] por necessidade, para ajudar em casa, porque antes de entrar no escritório eu era engraxate na rua, então como engraxate eu tinha essa habilidade e meu ponto de engraxar era bom. Então sábado e domingo engraxava; esse dinheiro que levava para casa para ajudar aos meus pais. E depois trabalhava nesse escritório e ajudava na minha casa. (Pe. Jurandyr Azevedo Araújo)

O segundo entrevistado evidencia o privilégio de ter sido o único na sua família que começou a trabalhar com 16 anos:

[...] meus irmãos todos começaram com 10, 11, 12, 13 anos, ainda na roça. Aí, já em São Paulo, quando nós chegamos, um irmão foi trabalhar em açougue com 14 anos, outro foi trabalhar em granja, já com 15 anos; e na zona rural meus irmãos mais velhos começavam com 7, 8 anos, eu comecei com 16 anos pra ajudar minha família. (Pe. Gilberto)

E, mesmo Pe. Luiz Fernando – que em princípio não evidenciou a sua necessidade de trabalhar para contribuir na renda familiar, dizendo que o seu trabalho quando criança era apenas pra conhecimento do mundo do trabalho – reconheceu tal necessidade ao detalhar o tipo de vendagem que fazia: “Eu tive um início desse trabalho de adolescente; é pra se vender... naquele tempo a gente chamava de suco; geladinho, hoje. Era um pouco isso.” (Pe. Luiz Fernando de Oliveira)

A nossa observação nos fez constatar que esse lugar social reclama uma busca pela ascensão social desde cedo, como revelou um deles ao dizer da sua

[...] vontade de cada vez mais ter algo mais, da questão da profissionalização; então, paralelo ao segundo grau eu ainda fazia SENAI. Quando eu saí pro trabalho já tinha uma profissão definida, já era electricista. (Frei Terêncio)

Inclusive, revelando que encarava essa profissão de electricista como uma fase de transição. Disse ele: “você estudando, você imaginaria algo mais. No meu caso, eu gostaria de chegar à universidade, e fui.” (Frei Terêncio) Este desejo foi compartilhado por Jurandir, que tinha a mesma percepção de que ascensão só se dá mediante o estudo, e foi exatamente isso que ele fez se lançando,

[...] no ginásio e durante o Ensino Médio, num escritório de contabilidade onde lá aprendi datilografia e fui ensinar datilografia; e também trabalhei em contabilidade nesse mesmo escritório. Depois, no meio do ano, surgiu a bolsa de estudos e eu fui para Niterói fazer o estudo científico – hoje o ensino médio. (Pe. Jurandyr Azevedo Araújo)

Este sonho também foi perseguido por Luiz Fernando, da mesma classe social, chegando este a exprimir: “[...] então, eu confesso que só tive um patamar de uma profissão em ascensão.” (Pe. Luiz Fernando de Oliveira) No entanto, para um outro, tal profissionalização nem sequer existiu, ficando este aquém da competitividade do mercado de trabalho pela qualificação da sua mão de obra, pois “não cheguei a ser formado em nenhuma profissão. Trabalhava no comércio estoquista, numa grande loja de malharia.” (Pe. Gilberto)

Assim, à exceção de Alex, ex-líder da Pastoral Afro, que sempre estudou em colégios privados desde a sua infância, vê-se que a busca pela ascensão social motivou a conquista do saber, uma vez que todos os líderes deste movimento tinham consciência de que apenas alcançando um nível intelectual mais elevado poderiam sair do estado de pobreza em que nasceram. O que, aliás, já havia sido apontado por Foucault, quando vincula o saber ao poder e vice-versa. (MACHADO, 2004, p. XIX) Inclusive, nota-se nas atitudes e bandeiras levantadas por estes líderes um incentivo aos estudos, o que não se percebe tanto por parte de outros setores da mesma igreja. Por exemplo, a rede de solidariedade que se estabeleceu entre paróquias em prol do acesso de estudantes pobres às instituições de ensino superior, através da criação dos cursinhos pré-vestibulares em alguns bairros da periferia de Salvador e em todo o Brasil, indica uma tomada de consciência deste

setor da Igreja Católica não só quanto à situação de pobreza em si, mas, sobretudo ao que a provoca e, por conseguinte, o que poderá reduzir o seu nível de incidência entre as pessoas.

Que a Pastoral Afro deseja e luta para aumentar o contingente de negros no nível superior de ensino, isso é inegável. Entretanto, a causa negra não pode estar reduzida à ação, tampouco o nível intelectual desse grupo é que irá garantir a institucionalidade dessa pastoral, uma vez que o público desta, ou seja, as pessoas às quais a Pastoral Afro se dirige são negras e pobres. Há que se garimpar o papel da razão nesses meios, isto é, há que se reconhecer as formas, a linguagem do povo no que tem de igualmente racional. Do contrário se estará querendo pensar a inteligência dos negros sob as mesmas categorias dos brancos. Aqui trazemos a experiência vivida na Igreja do Rosário dos Pretos em Salvador, onde se percebe um senso comunitário coeso nos seus membros refletido nas ações coletivas em torno das festas patronais pela inteligente administração dos poucos recursos financeiros.

Se a busca de superação do destino social a que foram relegados marca a trajetória dos membros fundadores da Pastoral Afro-Brasileira, este empreendimento é feito para diminuir as distâncias sociorraciais tanto no interno da instituição Igreja Católica no Brasil quanto fora dos seus muros. Entretanto, não se procura apenas diminuir tais distâncias – incorrendo assim numa conotação puramente sociológica, segundo o discurso contraideológico da Igreja Católica – como, sobretudo, servir-se da Metodologia/Pedagogia do Oprimido, que muito inspirou a Teologia da Libertação nos anos 1970 e 1980, em cuja base se instaura um processo de luta onde os oprimidos procuram responder à sua

[...] vocação negada, mas também afirmada na própria negação. Vocação negada na injustiça, na exploração, na opressão, na violência dos opressores. Mas afirmada no anseio de liberdade, de justiça, de luta dos oprimidos, pela recuperação de sua humanidade roubada. (FREIRE, 1987, p. 16)

Tudo isso para estabelecer relação de fraternidade racial sob a alegação/motivação de aplicar-se o princípio teológico da promoção da igualdade entre os irmãos.

## UMA AÇÃO PASTORAL EM NOME DA FRATERNIDADE RACIAL

No grande leque de caráter sociotransformador que foi aberto pelo Concílio Vaticano II, a exemplo da Ação Católica, Pastoral Operária, CEBs etc., apenas alguns desses impulsos sobreviveram, como: CEBs, Pastoral Operária, Pastoral da Mulher Prostituída, Pastoral do Menor, Pastoral da Criança, Pastoral Carcerária e Pastoral Afro. A Pastoral Afro, criada no Brasil oficialmente a partir das reflexões da Campanha da Fraternidade da CNBB de 1988, cujo tema foi *A fraternidade e o negro* e o lema: “Ouvi o clamor deste povo!”, pretendia atingir uma dimensão universal e colocava-se como importante passo no caminho para a fraternidade cristã (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1988, p. 33) – seguindo assim as inspirações deixadas pelo Concílio Vaticano II. O tema já era assunto pautado nas reuniões da hierarquia da Igreja Católica no Brasil, trazido, ao que parece, por intelectuais integrantes da Teologia da Libertação que, nas suas abordagens sobre a distinção entre cultura e religião, lançaram as sementes do Movimento dos APNs, inserindo aí não somente a discussão sobre a categoria pobres, mas sobre sexo, raça, etnia e cultura. (ROCHA apud SANCHIS; MEDEIROS, 2001, p. 190)

Por outro tal procedimento esbarra-se com um questionamento prático à ordem democrática da própria Igreja Católica no Brasil, que prega a igualdade de todas as pessoas sob o chavão bíblico de que “somos todos irmãos”, portanto “somos todos iguais”. Ou seja, ao que parece, a fundação da Pastoral Afro-Brasileira e, mais ainda, a do seu mais próximo antecedente, os APNs, foi uma reação à ideia contraditória de fraternidade, quando na prática dos relacionamentos no interior da própria Igreja o que se via era justamente o contrário, como ainda continuam a nos revelar os dados referentes à cor dos clérigos na cidade do Salvador, indicando que num universo de 175 padres, 129 desses são brancos (74%) e 46 são negros (26%).<sup>1</sup> Já em relação aos leigos, a ideia de fraternidade na prática não é tão contraditória assim, pois num total de 23 líderes de três paróquias das classes média e baixa que pesquisamos, 13 são brancos (56%) e 10 são negros (44%).<sup>2</sup> Sem contar as histórias como esta:

---

<sup>1</sup> Dados extraídos do *Guia arquidiocesano de Salvador*, 2009 – onde os dados do seu quadro de pessoal são anualmente atualizados. Conhecendo os padres aos quais se referem o presente guia, utilizei o critério cor da pele, considerando os pardos como negros.

<sup>2</sup> Conhecendo os líderes aqui mencionados, utilizei o critério cor da pele, considerando os pardos como negros.

No mestrado, a mesma coisa. Já trabalhava na província, um trabalho muito intenso e, quando fui fazer o mestrado, não me deixaram fora do trabalho, então eu tinha que estudar das 9h da noite às 4 horas da manhã todo dia. Então, peguei esgotamento por causa dessa intensidade, ao passo que outros, que talvez mesmo negros que não assumiram a sua negritude ou brancos, sempre quando fazem pós-graduação, mestrado, doutorado são liberados, e eu não fui, eu acho que isso é ideológico, não é... achando que talvez eu não tivesse condições nem de terminar o meu mestrado ou outra faculdade qualquer e sobrecarregava para dizer: não dá mesmo, não sei porque vocês querem estudar. (Pe. Jurandyr Azevedo Araújo)

Ora, isso nos faz concluir que, desejando que o negro “[...] possa ascender como qualquer um, à plenitude de uma vida espiritual católica” (SANCHIS, 2001, p. 175), a Igreja Católica incorre num preconceito de não reconhecer os valores e potencialidades religiosas do negro, caindo na mesma atitude de negação apontada por Thales de Azevedo, quando este salienta que é característica do preconceito a atitude de negá-lo. (AZEVEDO, 1996, p. 154) Pois, se lhe é apresentada uma meta religiosa a alcançar, é porque a experiência religiosa que os negros têm é vista como inferior à que lhe está sendo proposta, conforme a Campanha da Fraternidade de 1988 denunciou, ao atribuir a responsabilidade teórica sobre o nascimento da ideologia do branqueamento nos séculos XIX e XX à teoria da superioridade da etnia branca sobre as outras. (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1988, p. 50) Em outras palavras, numa Igreja, em tese, democrática racialmente, igualmente à sociedade em que está, se considera o mito da democracia racial como uma façanha brasileira na arte de bem conviver com as diferenças, “[...] aparecendo em todas avaliações que pintavam o jugo escravo como contendo ‘muito pouco fel’ e sendo suave, doce e cristamente humano. Todavia, tal mito não possuiria sentido na sociedade escravocrata e senhorial”. (FERNANDES, 1978, p. 253-254)

E não poderia ser diferente, haja vista a Igreja ser um espelho da sociedade de ordens raciais, pois o que a realidade revela dos relacionamentos adentra a Igreja e não é diferente do que a sociedade em geral o faz, assim como os movimentos negros, em geral, protestam, criticam e questionam a ordem democrática do país. Entendendo democracia no sentido bastante amplo: poder, visibilidade, *status* e acesso, a Pastoral Afro intenciona fazer o mesmo com relação à Igreja Católica no Brasil, já que o racismo e a discriminação no interior desta são tão can-

dentes quanto nas outras esferas da sociedade. O pleito da Pastoral Afro vai para além da remissão de antigos pecados.

Trata-se de que esta instituição reconheça o racismo no seu interior no hoje de sua história quando, por exemplo, num bairro de Salvador, 70% dos membros ativos da paróquia são negros e, ainda assim, 10% das pessoas que exercem a liderança não são negras. Ou, quando, dos 434 bispos no Brasil, apenas 11 são afro-descendentes, representando apenas 2,5% do episcopado brasileiro; percentual próximo se constata com relação aos padres, que perfazem o número de 18.685 em todo o território nacional e, destes, 15.882 são brasileiros e 2.803 são estrangeiros – os negros representam apenas 6,3% dos padres nascidos no Brasil, segundo dados da Pastoral Afro-brasileira da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) fornecidos pelo Centro de Estatísticas Religiosas (CERIS). Fora os insultos ao negro dentro da Igreja, qualificando-os de fracos, provenientes de famílias desestruturadas e desajustadas e, por isso, são burros e não poderiam ser padres; e a dúvida que paira de que todo negro tem um pé na senzala, é misturado e, por isso, a ele não se pode dar altos cargos. Narrar o horror de parte da hierarquia ao candomblé e a tudo o que é do negro, como o comentário de Dom Lucas Moreira Neves, dizendo que o mal de Dom Gílio Felício era a Pastoral Afro.<sup>3</sup> A Igreja admite que ainda haja práticas racistas no seu interior, quando diz:

A Igreja confessa ter cometido erros na primeira evangelização da América Latina. Muitos erros, no passado, surgiram de um contexto em que havia escassa consciência do pluralismo cultural. Em atitude penitencial, como pastores: - pedimos perdão aos povos indígenas e aos negros americanos pelas vezes que não soubemos reconhecer a presença de Deus em suas culturas; pedimos perdão pelas vezes que confundimos evangelização com imposição da cultura ocidental; pedimos perdão pela tolerância ou participação na destruição das culturas indígenas e africanas; pedimos perdão aos negros americanos pelas vezes que nos servimos do Evangelho para justificar sua escravidão; pedimos perdão pelas vezes que nos beneficiamos desta escravidão nos conventos, paróquias ou cúrias. Ao

---

<sup>3</sup> Depoimento de um leigo que prefere se manter no anonimato escutado por mim em maio de 1998, segundo o qual o arcebispo teria feito esse comentário.

pedir perdão aos povos indígenas e aos negros pela omissão e cumplicidade aberta ou velada com seus conquistadores e opressores, confessamos que os erros do passado persistem em muitas circunstâncias até os dias de hoje. Os povos indígenas e os negros da América Latina continuam ameaçados pelo sistema de dominação e pelo racismo vigentes e continuam vivendo à margem da Igreja institucional e da sociedade.<sup>4</sup> (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1992, P. 5-6)

Embora tivesse sido realizada a Campanha da Fraternidade sobre o negro, a hierarquia da Igreja Católica no Brasil reconheceu o racismo no interior das suas estruturas quando fez ver que

A caminhada afro-pastoral iniciou-se e se mantém, suscitando os grupos de base, ou seja, estimulando a formação de grupos paroquiais. São reuniões ou círculos animados por lideranças leigas emergentes ou religiosas, religiosos, seminaristas, padres que ajudam o grupo a se articular em seus inícios. A questão principal é dar-se conta do racismo implícito e que impede a vivência plena da fraternidade proclamada e querida por Jesus. Procura-se também resgatar os valores culturais em sintonia com o evangelho. (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 2002b, p. 35)

Assim, a Pastoral Afro – constante no organograma da Igreja Católica no Brasil e, portanto, situada na Comissão Episcopal para o Serviço da Caridade da Justiça e da Paz – ligada às comissões episcopais pastorais da CNBB – ao manter o vínculo com a grande instituição, adota o mesmo discurso generalizante da Igreja Católica que, embora considere as diferenças étnicas e culturais no seu interior, efetivamente apresenta-se como portadora de uma crença que serviria de modelo às outras, portanto numa atitude de não reconhecimento das demais profissões de fé.

Ao que tudo indica, essa movimentação no interior da Igreja Católica no Brasil deveu-se à percepção da contradição do discurso religioso da fraternidade racial frente ao qual se põe o questionamento: Como pode haver fraternidade sem

---

<sup>4</sup> Parágrafos 32-38 do documento 48, *Das diretrizes à Santo Domingo* da CNBB de Agosto/1992.

respeito ao outro?” As nossas observações diante dos dizeres de cristãos católicos não integrantes da Pastoral Afro fazem perceber que o discurso da oficialidade católica não foge à regra das sociedades pós-industriais onde “[...] ser membro de uma sociedade civil é participar da ampla e inclusiva solidariedade do ‘individualismo institucionalizado’ que proclama todos os homens e mulheres irmãos e irmãs”. (ALEXANDER, 1998, p. 24) Vejamos como Sanchis (1999, p. 185) expressa essa relação com o sagrado:

Eu vim para anunciar Jesus, e um Jesus que é mais que o candomblé. [...] Isso que está diante de mim é um caldo de cultura devido em grande parte à ignorância do povo. Um problema de modernidade, de falta de modernidade, de falta de rigor lógico. Quando um cristão me diz que também precisa do candomblé eu confesso que não entendo.

Tal realidade já havia sido notada por Thales de Azevedo, no âmbito das relações raciais em outras esferas da sociedade baiana, quando este autor diz:

Não há duvida alguma que há brancos, e mesmo mulatos claros e escuros, que tratam os pretos e as pessoas humildes de cor com certo ar de superioridade. Mas dificilmente fazem-no com pessoas do seu próprio nível social. (AZEVEDO, 1996, p.65)

Trata-se, então, do desmascaramento do mito da democracia racial – o qual passou a reger o ideário e a práxis da Igreja no Brasil a partir do período republicano, sobretudo na Bahia, onde as relações raciais são caricaturalmente cordiais, o que se estende nas relações raciais no interior da Igreja Católica, podendo receber o nome de mito da fraternidade racial.

## EM NOME DA FRATERNIDADE RACIAL

Para além da noção pessoal acerca dos conceitos de igualdade e diferença, o que varia conforme o entendimento que se tem a partir das experiências vividas por pessoas no confronto entre o conceito abstrato e a elaboração deste fundada em situações experienciadas pelo indivíduo, os entrevistados aos quais dirigimos



a pergunta: Quando você pisa na igreja e tem um branco, você se sente igual a ele? Em quê? Deram-nos respostas na linha da autoafirmação, reforçando a autoestima. Isso nos levou a ver que independente da corrente ideológica/teológica à qual o negro-católico se vincula, ele persegue o ideal da fraternidade racial, como vemos na fala de Josenildes Oliveira: “Sim. Não me vejo diferente do branco.”

Ou de Ana Maria: “Não me sinto igual a ninguém, cada um tem seu estilo próprio.” (Ana Maria Santos Soares)

Ou ainda de Carlos: “Sinto-me igual aos que estiverem com o coração contrito a Deus, sem ódio, sem rancor e preconceitos, sem se achar superior aos demais.” (Carlos Resende Santos)

E mesmo na fala de Helder: “Sim, sinto-me igual. Igual no fato de sermos cristãos e seres humanos.” (Helder Soares Resende Santos)

Tais pensamentos, ao descobrirem as sementes do conceito de convivialidade em sociedades pluriétnicas, onde a regra básica é o respeito à diferença do outro, revelam também algumas sementes de totalitarismos. Dentre estes está o próprio racismo, transformado em ideologia desde o início do século XVIII e reforçado no empreendimento imperialista porque, desde então, pretendia “[...] interpretar a história como uma luta natural entre raças” (ARENDE, 2007, p. 189) – visto que:

[...] o sucesso da propaganda totalitária não se deve tanto à sua demagogia quanto ao conhecimento de que o interesse, como força coletiva, só se faz sentir onde um corpo social ou político se constituírem, portanto, um verdadeiro caos de interesses individuais. (ARENDE, 2007, p. 189)

Isto não apenas se configura como ameaça ao sonho de fraternidade racial como, sobretudo, vaticina o fim da democracia racial. Entendendo vaticínio aqui não apenas enquanto predição de um futuro distante, mas enquanto leitura da realidade presente, até mesmo porque Arendt (2007, p. 398), ao lembrar o drama nazista, salienta a forma profética característica com que se expressam os grandes propagandistas totalitários. Afinal, há muito que “[...] o mito da democracia racial foi desmascarado, mesmo antes da década de 30”,<sup>5</sup> disse um interventor em um encontro da Pastoral Afro, referindo-se à reivindicação de direitos humanos para

---

<sup>5</sup> Observação participante em um encontro da Pastoral Afro na Paróquia do IAPI, Salvador, em maio de 2002.

a população negra. Para ele, a luta negra já é, em si, um desmascaramento desse mito, pois é uma luta por direitos humanos, o que supõe desequilíbrios e contradições sociais.

É claro que este interventor, ao contar a bem sucedida experiência negra brasileira no convívio dentro de uma sociedade racista, através da adoção de posturas estratégicas, não só sugere a implantação de uma nova ordem não mais baseada no racismo, como indica a consciência prática da luta inteligente como um dos métodos a ser adotado. Esta consciência faz parte de uma metodologia cujo ponto nevrálgico é a ideia de inclusão/acolhimento como contraponto à ideia chave dos sistemas racistas, que é aversão excludente ao diferente, bem expressa por Josenildes Oliveira, ao responder à pergunta: Você se sente bem acolhida dentro da sua comunidade? Sente-se em casa? Sente-se à vontade? Tem algum acanhamento? “Eu me sinto incluída. Sei que tem alguém que sabe que há pessoas de cores diferentes naquele espaço e com demandas diferentes também. A cor ainda exclui muito em nosso país.” (Josenildes Oliveira)

Uma metodologia que privilegie todas as ações inclusivas e acolhedoras de certo terá afrontamentos com ideias infundadas, sem conhecimento de causa e *a priori* de qualquer experiência, a exemplo do que se deu com dois clérigos de Salvador à época da implantação da Pastoral Afro nesta cidade, pois eles não lhe eram favoráveis. Numa prova, portanto, de que esta pastoral no interior da Igreja Católica – com a sua bandeira de fraternidade racial – se constitui enquanto uma ameaça à fraternidade geral dos cristãos católicos.

A constatação da frustração da fraternidade racial propugnada pela Pastoral Afro se dá com base na incompatibilidade da aplicação de tal proposta no interior de um sistema de governo onde o poder é exercido por um hierarca. Portanto, não há consenso, o que se aproxima dos sistemas totalitários, nos quais também não há consenso, devido a todo o poder estar centralizado na figura do ditador. Embora tivéssemos observado certa inadequação entre fraternidade racial e sistema de governo católico, vemos que a incompatibilidade de discursos pode ser interpretada como um elemento identificador do aspecto afro; isto, se compreendermos afro como todas as tentativas de aculturação do negro em contextos brancos e tudo o que isso implica.

## A CONSCIÊNCIA COMO MARCADOR IDENTITÁRIO DA DIÁSPORA AFRICANA NO BRASIL

A reflexão acerca da ambiência que é criada pelas pessoas implica refletir sobre a relação que a pessoa tem com o lugar. Afinal, a carga simbólica é conferida pelas pessoas que, para exercer a comunicação, devem decodificar os símbolos que formam a realidade.

É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os sistemas simbólicos [e aqui, no caso, a religião] cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra [violência simbólica] dando o reforço da sua própria força às relações de força que a fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a ‘domesticação’ dos dominados. (BOURDIEU, 2004, p. 11)

De forma que as pessoas podem se reencontrar na realidade simbólica com a qual interagem ou não, como aconteceu com Josenildes que, ao responder à pergunta: Como e quando você se sentiu “um peixe fora d’água” na Igreja – que você disse assim: “isso aqui parece que não é o meu lugar”?

Já me senti dessa forma quando assistia missas no Mosteiro de São Bento. Estou acostumada com missas em comunidades de bairro, com música e uma proximidade maior com as pessoas. No Mosteiro, não me senti participando da missa. (Josenildes Oliveira)

Ela não se reconhecia nas missas do Mosteiro de São Bento porque aquele espaço não lhe comunicava algo que fosse reconhecido por ela como familiar. Assim, lhe faltava aquele interesse de fundo que motiva a inserção dos processos cognitivos nos diversos ambientes. (HABERMAS, 1976)

Cabe, então, perguntar quais os elementos que a levariam a um reconhecimento de si neste ato religioso. Quais elementos constituiriam uma espacialidade. “Um dos elementos é a consciência!”, respondeu Aloísia, membro dos APNs de V.

da Conquista, à pergunta: Então o que vocês, APNs daqui de Vitória da Conquista, pensam quando se fala desse resgate da identidade cultural? Isto nos leva a cogitar que a ideia da consciência negra foi sendo forjada enquanto um dos sinais denunciadores do afro ao longo da história do movimento negro brasileiro, diferenciando-se, talvez, das demais compreensões de consciência negra da diáspora africana. Entretanto, a partir da constatação feita por Munanga (1996), dizemos que o retrato não foi apenas forjado contra o próprio negro como também o negro forjou tal retrato, retrabalhando e ressignificando as cores com as quais pintaram o seu autorretrato, fazendo, assim, um outro retrato de si, numa redefinição radical da sua identidade relativa, porque construída em relação ao meio.

Isso é dito com base na observação de que há uma variação enorme do que venha a ser a consciência negra, indo desde os que pensam que

O povo negro tem que ter compromisso e pensar diferente: eleger parlamentares negros, ouvir música negra no nosso rádio, em novelas que passa sofrimento, e o povo negro, a gente tem que dar boicote na burguesia e separar, porque se nós não estivermos... (Aloísia)

Até os que pensam ser a consciência negra um construto processual que se dá eminentemente pela linguagem simbólica, visto que é “[...] prática dele, é a retomada da cultura africana, são as práticas de vida na arte, recriadas aqui, que podem levar a construir essa identidade.” (Augusto)

De forma que a consciência de ser diferente conduz naturalmente a uma postura de contraponto ao tratamento que lhe é dado. Por isso, o ser humano negro consciente não quer ser tratado como diferente em nenhum aspecto ou sentido; a sua “grande aspiração é ser tratado como um ser humano comum” (Milton Santos), o que significa dizer:

[...] nós queremos os negros nas universidades ocupando a maioria das vagas. Pois aqui na Bahia somos mais de 80% e na matemática deles é de 3% e 4%. Precisa reverter o quadro, é verdade, em educação, sem educação não volta. As músicas afros também precisam ser valorizadas, os CDs do povo negro precisam ser valorizados, enquanto os dos olhos azuis, os Robertos Carlos da vida.... O homem negro e a mulher negra também têm que ter sua oportunidade, a presença nossa na mídia, na propaganda de TV, nas novelas,

pois o negro só aparece na TV como faxineiro, borracheiro. Nós queremos ver o negro lá como gerente de banco, como doutor. É esse o retrato que nós queremos trazer, que é uma coisa viva. Então, é ocupar a mídia, denunciar a exclusão social para entrar no mercado de trabalho. Acontece que eu sou negro e tenho a mesma qualificação de um companheiro em educação. Hoje, já elegemos, representando a Bahia, já na frente de outros estados; nós temos um parlamentar negro que é o companheiro Luis Alberto, Valmir Assunção, do MST, outro parlamentar negro. (Aloísia)

E, se, de fato, o tratamento que lhe é dado for diferenciado, o é porque acima de tudo foi sentido por alguém que sofreu a diferenciação de trato no concreto das ações discriminatórias, que é por onde o racismo se manifesta.

Se por ser negro há... Mesmo sendo melhor que ele, eu não tenho os olhos azuis e os cabelos bons. Chega lá para um emprego eu acabo dançando. É essa a política afirmativa que a gente bota no social e esperando que a Igreja também se junte aos movimentos sociais negros, dando essa resposta. (Aloísia)

Em outras palavras, aquela pessoa de epiderme negra que nunca se sentiu

[...] discriminada não carrega a consciência negra. É esta consciência que leva a pessoa a perceber certas discriminações no âmbito sociorracial. É esta consciência que, além de trazer à luz o racismo sistêmico e sutil da sociedade brasileira, visto que o povo negro sempre manteve fora das escolas, sempre foi mal informado. (Aloísia)

A consciência negra também traz luz para a mente das vítimas do racismo, mostrando-lhes que é possível sair da condição de sujeitados, uma vez que “[...] agora com a angústia do mercado e a mão de obra qualificada, o negro sabe que é preciso (não porque ele quer) estudar, se qualificar e mostrar a nossa grande ousadia, que nós somos bons, né?” (Aloísia)

Como também é a coerência do discurso da consciência, o qual supera o fosso entre discurso teórico e discurso prático, que vai conferindo respeitabilidade a este movimento negro no interior da Igreja Católica, a ponto da entrevistada chamar atenção de que

Hoje nós já somos visto na cidade como um movimento, já temos até uma mídia, a TV. Hoje nós já conseguimos colocar o candomblé na universidade. Hoje já utilizamos o seio de cultura que sempre foi fechado. Hoje nós já conseguimos falar na câmara dos vereadores como identidade negra, que antes, quando nós entrávamos na câmara, o povo negro, os vereadores todos saíam, e não ficava ninguém para nos receber nas sessões especiais e muitas coisas nós temos avançado na cultura, na luta, foi muita luta. (Aloísia)

Assim como é a elasticidade da consciência própria da diáspora africana que incita não apenas a quebrar as barreiras geradoras de dicotomias, como também integra num mesmo sistema cognitivo ideias e experiências aparentemente irreconciliáveis, o que foi observado ao conversar com Alex, quando lhe perguntei sobre a aparente incompatibilidade entre a Renovação Carismática Católica (RCC) e a Pastoral Afro e que não entendia bem como ele participava desses dois grupos opostos no interior da Igreja Católica. Ele me respondeu que gostava da RCC porque ela lhe trazia tranquilidade, paz e que, como ele gostava muito de música, a RCC lhe proporcionava isso, então terminou ficando por lá.

E, continuando, Alex Franco nos fez descobrir outra realidade para além das institucionalidades da RCC e da Pastoral Afro, que é a sua pessoalidade; exatamente por estar aberto para as duas realidades, é constituído por ambas, como ele disse referindo-se à RCC: “[...] eles são muito intolerantes e veem o demônio em tudo”. (Alex) Quanto a sua participação na Pastoral Afro ser ao mesmo tempo que na Renovação Carismática Católica, ele disse que a Pastoral Afro atendia a um outro lado dele: “é como se a Renovação Carismática Católica fosse a oração e a Pastoral Afro a ação na minha vida.” (Alex) Esse tipo de consciência não admite atitudes de intolerância, o que seria um contrassenso; por isso Alex disse que não gostava quando o pessoal da Renovação Carismática Católica falava mal das outras religiões.

A afirmação de que um dos elementos que constitui as identidades negras na diáspora africana é a consciência em hipótese alguma quer identificar identidade negra com movimento afro, exatamente devido à sua amplidão e constante construção não se conter ou limitar a paradigmas políticos do movimento negro. Porém, uma consciência que se despoja de todo o aparato e ritual teórico para se realizar na práxis do cotidiano, onde as demandas falam por si e, por isso, agregam pessoas em torno delas, configurando identidades, uma vez que a necessidade prática foi reconhecida pelos sujeitos.

## IRMÃOS DE LUTA, IRMÃOS DE FÉ: UMA IDENTIDADE COMBATIVA

Evidencia-se certa linearidade nas razões das lutas encampadas pelo movimento negro brasileiro no sentido de que, seja ontem ou hoje, o pleito é em favor da cidadania plena do ser humano negro. Nesta perspectiva, pode-se ressaltar que o bastão de tal luta foi passado de geração em geração, modificando-se, é claro, as estratégias de combate. Inclusive, alguns chegam a dizer que protagonizar essa luta é sinônimo de negritude, o que leva a pensar a negritude não enquanto grupo étnico e sim como categoria analítica, pois foge completamente ao percurso conceitual feito até hoje no que toca à identidade étnica.

A definição da identidade étnica se faz, portanto, de maneira dialética observando as relações entre o nós e os outros. Isto implica, bem entendido, que duas entidades estejam em relação, pois nenhum grupo social pode se conceber ideologicamente se não percebe a existência de outro grupo. (ATHIAS, 2007, p. 120)

E, se estão em relação, fazem-no para gerar uma outra identidade étnica, a exemplo do que aconteceu com as Irmandades de Santo Elesbão e Santa Ifigênia no Rio de Janeiro, e de Bom Jesus dos Martírios na Bahia dos anos 1700, (SOARES, 2000, p. 168-169) ao reconstruir no seu interior a noção de parente, mais cara que a noção de irmão.

A irmandade implica uma vaga noção de que todos são 'irmãos de compromissos', expressão comum a todas as irmandades de pretos, pardos e brancos. Já ser 'parente' indica um vínculo constituído a partir de uma identidade étnica calcada na reconstrução de um passado comum e de uma organização calcada na reconstrução do passado. (SOARES, 2000, p. 222)

Desta forma, independente da tez da pele ou do modo de ação – que varia de acordo com a situação histórica –, o ponto de convergência e interesse são a causa da negritude. Como exemplo temos o surgimento dos quilombos educacionais, que se deu como uma alternativa educacional para negros, cuja ideologia é uma educação que visa, sobretudo, a conscientizar o negro, fazendo-o pensar as

matérias curriculares sob uma perspectiva afro-brasileira. Daí ser condição *sine qua non* para um cursinho fazer parte dos quilombos educacionais ter a disciplina Consciência Negra e, por isso, os cursinhos da Pastoral Afro têm abertamente esse discurso.

Ora, acompanhar a transmissão desse espírito de luta é, de certo modo, perseguir a trajetória da própria consciência negra que vai sendo desafiada e evocada historicamente, mas não numa observação unilateral, e sim num esforço de ver o conjunto histórico. Portanto, uma luta perene, em favor, em última análise, da justiça sociorracial, cujas ações têm contornos e estratégias diferenciadas do processo.

Não é por acaso que militantes do movimento negro elegem a justiça social como a reivindicação básica do movimento negro contemporâneo, o que foi compartilhado por líderes da Pastoral Afro

[...] para que a igreja de fato faça um significativo ato penitencial e também pense mecanismos de restauração do prejuízo acontecido por essa divisão pecadora, que feriu profundamente à comunidade negra, o povo negro. É uma coisa incomensurável, os 300 anos de escravidão do negro no Brasil. Por isso, o perdão não é um lirismo e também não é algo demais que a comunidade negra espera e que todo mundo espera, mas é um dever sagrado e penso até questão de salvação ou condenação.<sup>6</sup> (Dom Gilio Felício)

Esta causa está fundamentada na contradição sociorracial ainda persistente na sociedade brasileira, onde as políticas públicas são traçadas na ordem inversa da demanda apontada pelos institutos nacionais de pesquisas, como aconteceu recentemente com o resultado da pesquisa da Pesquisa Nacional de Amostragem Domiciliar (PNAD), cuja sondagem apontou que, em 2007, 42,5% dos brasileiros se diziam pardos, percentual que subiu para 43,8% em 2008. Os pretos, contudo, reduziram sua participação na população nacional de 7,5% para 6,8%.

“O que vínhamos detectando é que cada vez mais brancos começavam a se declarar pardos, porque aumentava a consciência do seu pertencimento; as últimas PNADS já refletiam esse aumento”, disse o pesquisador Renato Ferreira, do Laboratório de Políticas Públicas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

---

<sup>6</sup> Dom Gilio Felício em entrevista visualizada no site: <http://www.igrejanova.jor.br/entdg.htm>.



Agora, o fato de pretos se declararem pardos não costumava acontecer. Esse indicador nunca acelerou muito. A oscilação apontada (entre os que se dizem pretos) não é tão grande. Pode ser alguma coisa estatística. O que continua valendo é que está aumentando a consciência das pessoas.<sup>7</sup>

Tal aumento de conscientização das pessoas se deve, sem dúvida, às atividades do movimento negro brasileiro que, para combater as desigualdades raciais, teve que ampliar a visão quanto ao problema da pobreza, sentido por negros e brancos, porém tratados diferentemente, o que é inegável. Daí que o olhar sobre a situação generalizada de pobreza não deixa de focalizar as raízes deste problema vivenciado diferentemente pelo negro brasileiro e, por isso, combatido diferentemente por este povo. Enfrentamento este que nem sempre se deu de forma orgânica, o que não tira, é claro, o seu caráter legítimo, porém não lhe confere caráter institucional – implicando, assim, no desdobramento de ações mais eficazes, pois estariam embasadas na força institucional.

A organicidade no desempenho das ações exige um afinamento de objetivos. Isto, por sua vez, supõe uma clareza de fins. O negro brasileiro nem sempre teve clareza quanto ao racismo, por exemplo. E por isso ele nem sempre se reconheceu na condição de racializado, e isso continua a dividir a opinião de negros católicos que, diante da pergunta: Quando você pisa na igreja e tem um branco, você se sente igual a ele? Em quê?, respondem: “Sim. Não me vejo diferente do branco” (Josenildes Oliveira) Ou: “Nunca me senti assim. As pessoas que participam da Igreja precisam saber qual é o seu lugar em atuações.” (Ana Maria Santos Soares)

Quer dizer, a luta negra, no Brasil, muitas vezes se perdeu porque os maiores interessados, os seus agentes, lutavam contra si próprios, uma vez que não sabiam contra quem lutar. Não se tinha conhecimento daquilo que se passava consigo próprio, não havia um debruçar sobre a própria experiência de opressão e isso tornava cada vez mais invisível a população negra brasileira, escrava de si na medida em que se deixava aprisionar por uma teia invisível de desconhecimento e irreflexão.

Afinal, tal luta não é contra outra coisa senão contra o racismo em si, o qual, hoje, mesmo se escamoteando, se travestindo, se pulverizando e, sobretudo, cal-

---

<sup>7</sup> A reportagem é de Wilson Tosta e foi publicada pelo jornal *O Estado de S. Paulo*, em 19 set. 2009.

cificando as estruturas da nova sociedade que aí está, dirá Kabengele Munanga (1996, p. 82), referindo-se às novas formas de racismo, visibilizado no lugar social ocupado pelo negro, encontra a sua fonte na introjeção do retrato negativo do negro criado pelo branco. De tal forma que nem mesmo o negro conseguia denunciá-lo, pois era como se estivesse contra o inominável, contra o não dito, chamado racismo, que muitas vezes era estrategicamente relacionado exclusivamente à cor da pele para que assim fosse facilmente desmistificado. Mesmo porque, no Brasil, por se vestir com várias roupas, o racismo não pode estar associado apenas à epiderme. E quando se faz isso, dá-se margem para o que Sansone (2004, p. 110) percebeu como uma desestigmatização da cultura negra na Bahia urbana, o que, a nosso ver, pode ser mais uma faceta de escamoteação do racismo, pois está na linha do mito do “preto doutor” ou do “negro ilustre” muito bem representado por um clérigo idoso da Arquidiocese de Salvador, reconhecido como tal pelo clero e o laicato local, o que é comprovado pelo fato de a sua passagem como capelão da Igreja do Rosário dos Pretos, no início da carreira sacerdotal, não ser evidenciada nem pelos fiéis dessa igreja, nem por ele próprio. No caso brasileiro, o racismo tem cor, que é a cor negra.

No Brasil, o racismo, estrategicamente, foi relacionado às religiões afro-brasileiras e tudo o que a estas estava associado. O racismo brasileiro ficou como subtexto, como um não dito, e como tal construiu a subjetividade do povo brasileiro, uma vez que a memória deste povo é prenhe deste ente a ponto de nem sequer citar o seu nome, de tratá-lo com tamanha reverência, conferindo-lhe uma “outridade” levinasiana que a ele (o racismo) se referia por muitos anos como o indizível, o impensável, não permitindo, portanto, que se lhe concedesse o estatuto de palavra escrita, pois

A palavra escrita se propaga como o fogo, alastra significado indefinidamente daquele que originalmente o proferiu. Ler o texto pelo avesso, transgredir o dito para fazer emergir um não-dito, recusar qualquer verdade a priori, que possa impedir a produção de pensamentos até subvertê-lo, constituem a transmissão de uma obra: a presença do Outro – heteronímia privilegiada – não fere a liberdade, mas a investe, foi o que Derrida apreendeu das lições talmúdicadas de Levinas. (FUKS, 2005, p. 35)

E, exatamente por ter sido omitida e não assumida a sua existência (do racismo), ela não deixou de existir, pelo contrário, ficou guardada na memória, pois

[...] à semelhança do mito de Aracné,<sup>8</sup> as histórias narradas ameilham vozes revividas e constelações de imagens, enredando os fios da existência. Mobilizam um outro universo, emaranhado portador de memória e de experiência do vivido [...] As histórias narradas abrem a cena para o nós coletivo... Na saga de Aracné, ideias e imagens do presente reatualizam o passado. Não se trata, no entanto, do fio de Ariadne, mas da tecelagem de Aracné perfazendo metamorfoses, recriando subjetividades demandadas pela diferença. (FERREIRA; GROSSI, 2002, p. 42)

Muitas vezes, onde pairam esquecimento, omissão, convivência silenciosa percebe-se que a subjetividade não guarda nada de individual e transcendente, sendo fundamentalmente coletiva, fundada no embate com o real. (PORTELLI; PASSERINI apud FERREIRA; GROSSI, 2002, p. 46)

O próprio corpo não se comporta como um invólucro amorfo e apático onde se passa a existência, endossando de forma viscosa mensagens elaboradas pela consciência. Na realidade, o corpo possui multifacetadas vozes, passíveis ou não de serem vazadas, dependendo da fluidez do espaço subjetivo que lhe serve de ethos. (PORTELLI; PASSERINI apud FERREIRA; GROSSI, 2002, p. 46)

---

<sup>8</sup> Pela narrativa de Ovídio, sabe-se que Aracné, exímia tecelã, esqueceu-se de sua dimensão humana e, numa atitude de imprudente sabedoria, pretendeu dever seu talento apenas a si mesma. Isolou-se, na pretensão de que seus trabalhos eram inigualáveis. Perdeu, então, o contato com sua mestra divina Palas Atena, a mãe da tecelagem. Numa atitude maternal a deusa, disfarçada de velha, aconselhou-a a se arrepender. Insultada, ouviu um desafio para que seus trabalhos fossem comparados. Ofendida, Palas Atena aceita o desafio. Ambas teceram histórias. Atena teceu sobre as metamorfoses através das quais certos deuses punem seus rivais; teceu também a si própria e outros deuses em sua grandeza. Aracné, por sua vez, desenhou histórias maliciosas das metamorfoses e das intrigas entre os deuses. Sutil malevolência e reprovação perpassavam suas histórias. A despeito da perfeição do trabalho de sua discípula, Atena o rasga e fere sua rival com uma agulha. Aracné, insultada, enforca-se. A deusa sustenta-a no ar e não a deixa morrer. Transforma-a em aranha e lhe diz que, se quisesse tecer, que tecesse. (FERREIRA; GROSSI, 2002, p. 41)

Portanto, uma memória escondida por detrás da repulsa às religiões afro-brasileiras que é totalmente carregada de poder, visto que foi tecida pelos fios da linguagem do poder personalista coercitivo,<sup>9</sup> que deu margem a um outro sistema religioso a partir do sistema católico e dos sistemas africanos, como sugere Alaíde do Feijão, ao responder à pergunta: Que tipo de avaliação a senhora faz das realizações feitas em comum entre pessoas do candomblé e pessoas da Pastoral Afro, a exemplo das tradicionais missas afros que têm aqui, de que a senhora já participou?

Eu digo que... tudo isso que tá aí foi deixado pelos nossos antepassados, né? Tem que existir, tem que ter um grupo dentro da igreja, mesmo da Igreja Católica, e de outras instituições que sejam da Igreja Católica pra cada vez mais acrescentar pra que as pessoas tenham consciência que a religião não pode impedir que você tenha a sua consciência de negritude. (Alaíde do Feijão)<sup>10</sup>

E é por isso que a luta não pode ser contra o racismo genérico, o qual não faz vítimas no Brasil e, por isso, se atesta de que este não exista neste país. Entretanto, o tipo do racismo brasileiro se manifesta, se revela também na Igreja Católica, através do lugar social ocupado pelos negros na hierarquia desta instituição religiosa. De maneira que todo tipo de organização que tencione fazer frente a esse tipo de racismo, ainda que através dos variados meios de combate, é tido como parte do movimento negro, entendendo-se, é claro, a especificidade de cada grupo no interior do movimento negro, isto é, considerando de qual setor da sociedade tal grupo quer ser agente de enfrentamento.

---

<sup>9</sup> A linguagem do poder tem dois aspectos: um eminentemente social, outro conceitual. No tocante ao aspecto social, ao longo da história humana tem havido dois extremos polares no manuseio linguístico do aspecto coercitivo do poder. Um tem sido a tendência a reconhecer abertamente a força humana, e então humanizá-la por meio de várias estratégias sociais como parentesco fictício, clientela e troca assimétrica de bens. O outro extremo tem sido o método de acobertamento, pelo qual a coerção é quase completamente escondida ou terminantemente negada. De fato, é até mesmo apresentada como o oposto direto do que é, sendo interpretada como um tipo de liberdade. (PATTERSON, 2008, p. 40)

<sup>10</sup> Alaíde do Feijão é membro da Irmandade do Rosário dos Pretos, do Pelourinho, em Salvador.

## Conclusão

---



O presente estudo teve como objetivo ver como a Pastoral Afro-Brasileira constrói a negritude no interior da Igreja Católica. Ao longo da pesquisa, tanto encontramos resultados que nos surpreenderam quanto nos deparamos com resultados que já nos eram esperados. Por exemplo, perceber que a Pastoral Afro-Brasileira se impõe a missão de promover a fraternidade racial no interior da Igreja e fora desta para se remir do pecado histórico contra a comunidade negra brasileira não foi novidade; bem como constatar a acomodação desta pastoral à estrutura oficial.

Por outro lado, causou-nos estranhamento a inadequação do discurso do protagonismo negro à realidade institucional para a qual os fiéis convertem o seu pensar e agir na direção daquilo que é supostamente universal. Semelhante reação tivemos diante da descoberta de que esta pastoral constrói uma identidade negra de reclame de espaço, ao passo que os APNs constroem uma identidade negra longe de quaisquer que sejam as reclamações institucionais. Outra surpresa foi descobrir que a linguagem da Pastoral Afro-Brasileira – baseada na construção da teoria da inculturação – não reflete a compreensão dos fiéis negros acerca do sagrado e que, por isso, a distância entre as linguagens da hierarquia e a dos fiéis constitui-se num espaço fecundo onde nasce a religiosidade que, em si, não é propriedade de instituição religiosa alguma.

O método de análise das entrevistas aqui empregado nos levou para além das nossas pretensões teóricas de, por exemplo, servir-nos muito mais dos autores afins. Assim, o material coletado nas entrevistas nos instigou não apenas a fazer comparações, como também a, a partir destas, fazer nascer pares conceituais que se nos apresentam como pilares sobre os quais se estruturam os dois primeiros capítulos do texto, a saber, a) Inculturação e Sincretismo, b) Encarnação e Inculturação, c) Ação espiritual e Ação Social, d) O Social e o Religioso (o social e o pastoral), e) Promoção Humana e Assistencialismo, Religiosidade Popular e Inculturação, e Ecumenismo e Dupla-Pertença. As falas dos nossos entrevistados e a nossa experiência no campo da pesquisa despertaram a formulação de hipóteses que nos colocaram diante de um objeto tão familiar – dada a nossa ligação ao assunto – quanto estranho – devido ao esforço pela objetividade com que foram trabalhadas as respostas dos entrevistados, a ponto de, em alguns casos, preferirmos aplicar a estratégia de conversas informais e depois transformá-las em relatórios.

O discurso da Igreja Católica é o de que não deve haver diferença de raça e de classe social, pelo fato de o Deus cristão católico ser pai de todos, igualmente. Contudo, esta visão é compreendida tanto pelos fiéis quanto pelos demais numa perspectiva idealista, pois não se coaduna com o plano da realidade na qual se vê, justamente, uma construção contrária. É claro que esse dado pode ser enquadrado como mais um fator contribuinte das idiosincrasias brasileiras, dentre as quais figura o racismo como uma das principais.

A hipótese de que o racismo plasmado no Brasil teve um contributo fundamental da Igreja Católica se apoia na ação desenvolvida pela Pastoral Afro-Brasileira, tanto no interno da estrutura institucional da qual faz parte quanto fora desta, para efetivar o projeto de instalação da fraternidade entre os povos. Os próprios membros fundadores desta pastoral entendem a sua ação enquanto missão específica, cunhada com o termo fraternidade racial, a fim de redimir a Igreja Católica do Brasil de sua culpa histórica.

Quando a Igreja Católica, através da Pastoral Afro-Brasileira, imprime um caráter prático à remissão do seu pecado contra a comunidade negra, promovendo e reivindicando ações reparatórias no seu interior – como os cursinhos pré-vestibulares para afrodescendentes –, não fica apenas no pedido de perdão do Papa, no ano 2000. O pedido de perdão restringe a consciência de negritude a uma militância organizada e instituída, esquecendo-se de que o elemento fundamental de tal consciência é o cotidiano das relações discriminatórias e racistas, no qual o ser humano negro tem de dar uma contrarresposta de autodefesa e afirmação da sua pessoa negra. É exatamente devido à consciência ser despertada em contextos e situações de racismo que não se deve cair na ilusão de transformar esses contextos de racismo institucionalizado, sob pena de ser interpretado como fazer racismo contra si próprio.

O fato de as ações dos diversos setores do movimento negro ocorrerem em torno da origem e pertença dos seus atores não apenas transpõe as barreiras estruturais das instituições, como, sobretudo, aponta para aspectos e elementos microestruturais que alimentam a conexão entre tais ações. Assim, o movimento afrocatólico atual, fazendo parte da rede de ações do movimento negro, é motivado por esta rede, ao mesmo tempo em que contribui para um impacto social. Talvez seja por esse viés imperceptível que se teçam as relações cunhadas hoje como fraternidade racial, pela Pastoral Afro-Brasileira e, ontem, como irmandade,



pelas confrarias religiosas negras que irmanavam todos os seres humanos de cor ao redor dos seus interesses.

Talvez a consciência de negritude propalada pela Pastoral Afro esteja na linha de estender para o interno da Igreja Católica não apenas uma reflexão sobre o poder, como sugeriu o padre,<sup>1</sup> membro da Pastoral Afro-Brasileira, ao questionar: “Quantos bispos negros temos no Brasil? Por exemplo, quantos negros temos na ponta dos cargos dentro da Igreja aqui no Brasil?”

Questiona-se, de fato, a ausência de um protagonismo negro, que se daria através da institucionalização deste mediante a criação/surgimento de grupos e associações afins, ocupadas não só com o fazer para a população negra como, sobretudo, com a legitimação do fazer negro. E isto implicaria a instalação de uma nova metodologia.

Dessa forma, explica-se a pacífica e cordial convivência entre a Pastoral Afro-Brasileira e a oficialidade da Igreja Católica. Quer dizer, a sua literal acomodação à estrutura oficial cria uma necessidade do diferente (o diferente objetivado no Outro) que, de tão reivindicadora do seu direito à diferença dentro da estrutura institucional, acaba por se perder nesse discurso e, por isso, não faz efetivamente a diferença a partir de si. O tipo de convivência cordial compromete a construção de uma identidade negra.

A identidade negra construída pela Pastoral Afro-Brasileira não chega a ser explicitamente a síntese dialética das instituições sociais família e religião, relação esta em que uma sobrepuja a outra, pelo fato de a segunda ser uma instituição religiosa. Mas, enquanto espaço por onde correm os rios subterrâneos da consciência familiar individual, a Pastoral Afro constrói basicamente uma identidade negra de reclame de espaço legítimo de expressão da religiosidade latente no indivíduo negro. Portanto, uma identidade de caráter reivindicatório, o que não constava na pauta do Grupo de União e Consciência Negra (GINGA) – primeiro nome dado aos APNs de Salvador –, que compreendia a sua ação muito mais enquanto suporte teórico aos seus membros do que intervenção sistematizadora e reguladora.

E aqui está a diferença fundamental entre a Pastoral Afro-Brasileira e setores dos APNs, notadamente o de Salvador, pois, enquanto o primeiro pretende construir uma identidade negra institucional que intervenha nas macroestruturas

---

<sup>1</sup> Que prefere não revelar o seu nome.

institucionais (da Igreja, do Estado e da sociedade como um todo), terminando – em algumas ações – traído pelo seu intento, o segundo, despretensiosamente, constrói efetivamente uma identidade negra de construção teórica, contentando-se em intervir nas microestruturas pessoais dos seus membros (nas suas consciências e no seu agir individual).

O clamor do qual a Pastoral Afro é porta-voz reivindica a aproximação entre as linguagens da hierarquia e a dos fiéis, servindo-se da teoria da inculturação, a qual não é a responsável por descobrir tal abismo entre essas linguagens. Se a descoberta desse abismo não é creditada à Pastoral Afro, pergunta-se: quais as razões de este organismo eclesialístico católico desenvolver uma teoria (da inculturação) que levaria à prática de ações reconciliatórias entre os dois tipos de construções do sagrado – o oficial e o popular –, entendendo-se que a hierarquia considera algumas práticas da religiosidade popular, hoje integradas à teologia da inculturação, como superstição?

O fato de se ter constatado aqui nesta pesquisa o modo sofrido e os resultados muito aquém dos esperados com que é aplicada a teoria da inculturação autoriza a hipótese de que tal trabalho não é tarefa nem competência desta pastoral. Pois, enquanto setor da organização eclesialística que é, a sua primeira tarefa é garantir e zelar pela unidade do discurso teológico (o que é próprio da religião) no interior da instituição católica. Então, pergunta-se: a quem caberia tal tarefa, uma vez que esse abismo é constituído de elementos como a reza, o respeito e a crença, os quais favorecem e fazem acontecer o diálogo entre os sistemas religiosos, criando uma inter-religiosidade que é proporcionada por aquilo que, de fato, está na relação com Deus e consigo mesmo? Este é o questionamento feito por um dos fundadores da Pastoral Afro (Pe. Jurandyr Azevedo Araujo), referindo-se à compreensão do sagrado implicado numa determinada forma de relacionamento com este.

Quando constatamos que o propósito de redimir a Igreja dos seus pecados contra a comunidade negra brasileira, vimos que este não é alcançado pela Pastoral Afro-Brasileira, pois muitos fiéis leigos, inclusive negros, continuam a dizer que essa prática pastoral é um racismo às avessas. Já o clero nem chega a se pronunciar a esse respeito. Ao nos depararmos com o pleito do protagonismo radical da comunidade negra católica proposto pela Pastoral Afro-Brasileira, logo entende-

mos se tratar de um discurso para o campo ideal, haja vista não ser reconhecido pela hierarquia nem pelo laicato.

E, talvez pela saturação e desgaste de luta, vejamos certa acomodação desta pastoral à estrutura oficial, contentando-se em ser apenas uma identidade negra de reclame à diferença do GINGA e alguns setores dos APNs que não reclamavam essa identidade negra da religião – pois sabiam que a religião não se propunha a oferecer os instrumentos necessários para tal construção. O GINGA e alguns setores dos APNs também não reclamavam essa identidade negra da família porque esta restringia as possibilidades de experiências, trocas e conhecimento. Pois,

Em minha opinião, também acho que nunca devemos ficar atrelado a só uma coisa. Temos que expandir, porque nós que vivemos numa comunidade negra temos que aprender mais com os outros. Viver só no ambiente familiar não é tudo, e aqui na igreja do Rosário só veio mais a fortalecer o que eu já tinha aprendido na minha família. (Júlio César Soares, atual prior da Irmandade dos Homens Pretos).

Disse o nosso entrevistado, ex-membro dos APNs de Salvador, ao contar que na sua casa mantinha-se a tradição de dar caruru para os Cosminhos porque esse costume vem de família. Se a Pastoral Afro-Brasileira faz essa reclamação é porque carece de tal identidade, da qual não carecia o GINGA, talvez por ter apontado aos seus membros as ferramentas da construção individual da identidade negra católica na síntese dialética chamada religiosidade popular.



## Referências

---



- ABBADO, Livia; PEDRITA, Magda; AZEVEDO, Thiago. *Catolicismo negro na terça da bênção*. 2008. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação de Comunicação Social com Habilitação em Rádio e Televisão) – Centro Universitário Jorge Amado, Salvador, 2008.
- ALEXANDER, Jeffrey C. Ação coletiva, cultura e sociedade civil: secularização, atualização, inversão, revisão e deslocamento do modelo clássico dos movimentos sociais. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 37, p. 5-31, jun. 1998.
- ALVES, Meigle. *O belo & o pragmático: estudo antropológico sobre o modo estético de transmissão da cultura em publicidade*. 1998. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1998.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARAÚJO, Joel Zito. *A negação do Brasil: o negro na telenovela brasileira*. São Paulo: Ed. SENAC, 2000.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- ATHIAS, Renato. *A noção de identidade étnica na antropologia brasileira: de Roquette Pinto à Roberto Cardoso de Oliveira*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007.
- AZEVEDO, Thales de. *As elites de cor numa cidade brasileira: um estudo de ascensão social & classes sociais e grupos de prestígio*. 2<sup>nd</sup>. Salvador: EDUFBA, 1996. (Cinquentenário)
- BACELAR, Jéferson Afonso. O olhar brasileiro dos estrangeiros sobre as relações de raça e cultura no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 19, n. 55, p. 177-180, jun. 2004.
- BARBER, Karin. Como o homem cria Deus na África ocidental: atitudes dos yoruba para com o òrisà. In: MOURA, Carlos Eugênio M. de (Org.). *Meu sinal está no teu corpo*. São Paulo: EDUSP, 1981. p. 142-75.
- BECKHAUSER, Alberto. *A liturgia da missa: teologia e espiritualidade da eucaristia*. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2005.
- BINA, Gabriel Gonzaga. *O atabaque na igreja: a caminho da inculturação litúrgica em meios afro-brasileiros*. São Paulo: Ed. Brasil, 2002.
- BOFF, Leonardo. *Igreja, carisma e poder*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982.

\_\_\_\_\_. *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para nosso tempo*. São Paulo: Vozes, 1972.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

BRETHON, Stéphane. Vous nous avez apporté le corps. *Esprit*, Paris, n. 325, 2006.

BURDICK, John. *Procurando Deus no Brasil: a igreja católica progressista no Brasil na arena das religiões urbanas brasileiras*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

CANEVACCI, Massimo. *Sincretismos, uma exploração das hibridizações culturais*. São Paulo: Studio Nobel, 1996.

CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson Afonso (Org). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, c1999.

CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2000.

CONCÍLIO VATICANO, 2., 1962-1965. *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações*. 18. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO AMERICANO, 4., 1992, Santo Domingo. *Documento de Santo Domingo*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 5., 2007, Aparecida do Norte, SP. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe: 13-31 de maio de 2007*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Das diretrizes a Santo Domingo*. [S.l.], 1992. Disponível em:<[http://www.cnbb.org.br/site/component/docman/doc\\_download/110-48-das-diretrizes-a-santo-domingo](http://www.cnbb.org.br/site/component/docman/doc_download/110-48-das-diretrizes-a-santo-domingo)>. Acesso em: 10 ago. 2010.

\_\_\_\_\_. *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil: 1999-2002*. [2002a]. Disponível em:<[http://www.cnbb.org.br/site/component/docman/cat\\_view/134-documentos-cnbb?start=20](http://www.cnbb.org.br/site/component/docman/cat_view/134-documentos-cnbb?start=20)>. Acesso em: 22 ago. 2010.

\_\_\_\_\_. *Manual da campanha da fraternidade 1988*. São Paulo: Paulinas, 1988.

\_\_\_\_\_. *Pastoral afro-brasileira*. São Paulo: Paulinas, 2002b. (Estudos da CNBB, 85)

DOM GÍLIO FELÍCIO. *Entrevista*. Disponível em: <http://www.igrejanova.jor.br/entdg.htm>>. Acesso em: 16 dez. 2009.

DORÉ, Joseph. Le christianisme et la foi chrétienne: manuel de théologie. In: \_\_\_\_\_. *Introduction à l'étude de la théologie*. Paris: Desclée, 1992. v. 3



- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes: o legado da "raça branca"*: volume 1. São Paulo: Atica, 1978. (Ensaio, 34)
- FERREIRA, Amauri Carlos; GROSSI, Yonne de Souza. A narrativa na trama da subjetividade: perspectivas e desafio. *História Oral*, n. 7, p. 41-59, 2004. Disponível em: <<http://www.revista.historiaoral.org.br>>. Acesso em: 28 jan. 2010.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; 1986.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 20. ed. São Paulo: Graal, 2004.
- FREIRE, Paulo. *A pedagogia do oprimido*. São Paulo: Paz e Terra, 1987.
- FUKS, Betty Bernardo. Adeus a Jacques Derrida. *Pulsional: Revista de Psicanálise*, Ano 18, n. 182, p. 32-39, jun. 2005. Disponível em: <[http://www.editoraescuta.com.br/pulsional/182\\_03.pdf](http://www.editoraescuta.com.br/pulsional/182_03.pdf)>. Acesso em: 12 fev. 2010.
- GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- GEFFRÉ, Claude. *De babel à pentecôte: essais de théologie interreligieuse*. Paris: Ed. Cerf, 2006.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo : Ed. 34 : Rio de Janeiro : UCAM, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 1988.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Le Dieu de la vie*. Paris: Cerf, 1986.
- HABERMAS, Jurgen. *Connaissance et intérêt*. Paris: Gallimard, 1976.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 8. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- IGREJA CATÓLICA. *Código de direito canônico*. São Paulo: Loyola, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Evangelii nuntiandi*. Papa (1963-1978 : Paulo VI). *Evangelii nuntiandi*; PAULO VI. Exortação apostólica *Evangelii nuntiandi* do Sumo Pontífice Paulo VI ao episcopado, ao clero, aos fiéis de toda a Igreja sobre a evangelização no mundo contemporâneo. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 1978. (A voz do Papa; 85)
- JACQUIN, Françoise; ZORN, Jean-François (Ed.). *L'alterité religieuse*. Paris: Karthala, 2000.

- KINKUPU, Leonard Santedi. *Dogme et inculturation en Afrique: perspective d'une théologie de l' invention*. Paris: Karthala, 2003.
- LEVINAS, Emmanuel. *Altérité e transcendence*. Paris: Fatamorgana, 2006.
- LIBÂNIO, João Batista. *Cenários da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1999.
- MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 20. ed. São Paulo: Graal, 2004.
- MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Claudia Barcellos (Org.). *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- \_\_\_\_\_. (Org.). *Estratégias e políticas de combate à discriminação racial*. São Paulo: Edusp, 1996.
- NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo*. São Paulo: Publifolha, 2000. (Grandes nomes do pensamento brasileiro). Disponível em: <<http://www.bibvirt.futuro.usp.br>>. Acesso em: 23 jan. 2010.
- ORO, Ari Pedro. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
- PATTERSON, Orlando. *Escravidão e morte social: um estudo comparativo*. São Paulo: Edusp, 2008.
- PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- PUEBLA: a evangelização no presente e no futuro da América Latina. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985. Texto oficial da CNBB.
- RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1989.
- REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- SAHLINS, Marshall David. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- SANCHIS, Pierre. Metamorfoses do Sagrado: dois sistemas cognitivos em torno de uma categoria. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v. 18/19, n. 1/2, p. 1-14, 1987/1988.
- \_\_\_\_\_. Sincretismo e pastoral: o caso dos Agentes de Pastoral Negros no seu meio. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson Afonso (Org). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, c1999. p. 171-210.

\_\_\_\_\_. MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirôa de. *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

SANSONE, Lívio. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Salvador: EDUFBA; Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 1999.

SANTOS, Jocélio Teles dos. Terreiros de candomblé e política pública. *Ìrohìn: Comunicação a serviço dos afro-brasileiros*, Brasília, n. 20, p. 8, 2007.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2000.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. *Usos e abusos das mulheres de saia e do povo do azeite: notas sobre a comida de Orixá no terreiro de candomblé*. 1996. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1996.

\_\_\_\_\_. (Org.). *Encontro e solidariedade: Igreja Católica e regiões afro-brasileiras no período de 1955 a 1995*. São Paulo: Loyola, 2000.

TOURAINÉ, Alain. *Un nouveau paradigme pour comprendre le monde d'aujourd'hui*. Paris: Fayard, 2005.

\_\_\_\_\_. *Poderemos viver juntos? iguais e diferentes*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

VATICAN COUNCIL, 2<sup>nd</sup>, 1962-1965. *Vatican II: les seize documents conciliaires*. 2e éd. revue et corrigée. Montreal: Fides, [1967].

WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 2002.



## **Glossário**

---



Erê – A palavra *erê* vem do iorubá que significa brincadeira, divertimento. O Erê aparece instantaneamente logo após o transe do orixá. Ele é o intermediário entre o iniciado e o orixá.

Escatologia – É uma parte da Filosofia e da Teologia que trata dos últimos eventos da história do mundo e do gênero humano.

FOQUIBA – Fórum de Quilombos Educacionais da Bahia

Guadete – Domingo da Alegria tradicionalmente celebrado no terceiro domingo do advento na liturgia católica para anunciar que o Natal está próximo.

Hosana – Palavra de origem hebraica, de uso litúrgico nas religiões do judaísmo e do cristianismo, que significa: Salvai-nos!

Iansã – É a orixá dos ventos e raios. É esposa de Xangô.

IAPI – Bairro localizado na periferia de Salvador que leva no nome esta sigla cuja significação é: Instituto de Aposentadorias e Pensões dos Industriários.

Kairós – Palavra de origem grega que significa momento oportuno ou certo.

Laetare – Domingo da Alegria tradicionalmente celebrado no quarto domingo da quaresma na liturgia católica para anunciar a proximidade da Páscoa.

Mistagogia – Estudo que conduz a pessoa aos mistérios da religião, do sagrado.

Oyá – Ver Iansã

Olorum – É o criador e dono do *orun* (céu) e *aiyé* (terra).

Obá – Orixá irmã de Iansã e esposa de Xangô.

Oxalá – Orixá associado à criação do mundo e do gênero humano.

Pães Àzimos – Pão feito de farinha de trigo, porém sem fermento.

Potlacht – Cerimônia praticada nas tribos da América do Norte que consiste em dar presente e redistribuir as riquezas.

Pombagira – Espécie de exu feminino da umbanda.

Saravá – Saudação que significa salve ou viva, ou outra significação possuindo também conotação positiva.

Sangó – Orixá deus dos trovões.

Tupã – Palavra da língua tupi que significa uma entidade da mitologia tupi-guarani. O ser supremo.

Vinho canônico - Vinho produzido especialmente para fins de missa.

Yá – Quer dizer mãe, em iorubá.

Yaô – Filho(a) de santo que ainda não completou o período de sete anos de iniciação.





# Caderno de fotos

---





---

Figura 1 - Aspersão de água benta com folhas de aroeira.

Figura 2 - Fitinhas do Bonfim amarradas em frente à Igreja do Bonfim. Salvador, BA.

Figura 3 - Banho de pipoca em frente à Igreja de São Lázaro. Salvador, BA.



4



5



6



7

Figura 4 - Veste Litúgica em estilo Afro-Brasileiro. Túnica 1.

Figura 5 - Veste Litúgica em estilo Afro-Brasileiro. Túnica 2.

Figura 6 - Veste Litúgica em estilo Afro-Brasileiro. Túnica 3.

Figura 7 - Veste Litúgica em estilo Afro-Brasileiro. Túnica 4.



Figura 8 - Cestos de pães trazidos durante procissão de apresentação de ofertas na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Pelourinho. Salvador, BA.

Figura 9 - Cestos de pães sob o altar da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Pelourinho. Salvador, BA.

Figura 10 - Verduras, pães, velas e rosas trazidos na procissão de apresentação das ofertas de São Benedito da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Pelourinho. Salvador, BA.

	COLOFÃO
Formato	<i>17 x 24 cm</i>
Tipologia	<i>Calibri</i>
Papel	<i>Alcalino 75 g/m<sup>2</sup> (miolo) Cartão Supremo 300 g/m<sup>2</sup> (capa)</i>
Impressão do miolo	<i>EDUFBA</i>
Capa e Acabamento	<i>Gráfica Cartograf</i>
Tiragem	<i>500 exemplares</i>





ISBN 978-85-232-0965-0



9 788523 209650