



“E NÃO REIVINDICAÇÃO DE QUALQUER GRUPO HUMANO OU RACIAL”- DE CORPOS PROIBIDOS NO CORPO MÍSTICO DE CRISTO.

Augusto Marcos Fagundes Oliveira (UESC- augustofagundes@hotmail.com)¹

RESUMO

Este artigo busca refletir, com base no dogma do Corpo Místico de Cristo, dois *corpora* que emergem nas missas proibidas pelo Vaticano de serem executadas enquanto eucaristia: Missa da Terra Sem Males e Missa dos Quilombos; nestas, tomo como parâmetro três elementos: a Virgem de Guadalupe; Dona Beatriz Kimpa Vita e o popular na sua ortoprátia. Tomando como parâmetro o cânone católico e as tensões provenientes do contato com os grupos humanos, encruzilhando poder, e suas reconstruções de reconhecimento: tensões, metamorfoses e porosidades.

Palavras-chave: dogma; tensões, poder.

ABSTRACT

This paper is a searching of thinking, based on the dogma of Mystical Body of Christ, about two *corpora* that emerge from two masses, forbidden by the Vatican of being executed as the Eucharist: Land Without Evil Mass and Quilombos' Mass; therefore, I take as parameter three elements: the Virgin of Guadalupe; Dona Beatriz Kimpa Vita and the popular in its *ortopractic*. Taking as parameters the Catholic canon and the tensions that arise from contact with human groups, interlacing power, and its rebuilding of recognition: tensions, metamorphoses and porosities.

Key-words: dogma; tensions, power

INTRODUÇÃO: DE CONTEXTOS E CONCEITOS.

Tomo como base o veto feito às Missas *da Terra Sem Males e dos Quilombos* pelo Vaticano através de Giuseppe Casória, então prefeito da Sagrada Congregação da Doutrina e da Fé, ex-Santo Ofício, e Arcebispo titular de Vescovio, que assim escreveu: “A celebração da eucaristia será como deve ser, e é, somente memorial da morte e

¹ Doutor em Antropologia Social (PPGAS/UFSC), docente do Programa de Pós-Graduação em Letras, Mestrado em Linguagens e Representações (PPGLLR) e do curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC).



ressurreição do Senhor, e não reivindicação de qualquer grupo humano ou racial” (ABRIL COLEÇÕES, 2012: 13).

A partir deste veto busco refletir dois ícones femininos que são expressos nestas respectivas cantatas: Virgem de Guadalupe e Dona Beatriz Kimpa Vita, para pensar o dogma do Corpo Místico de Cristo atravessado pelo popular, pelo mundano, num campo tenso entre a colonialidade e o profetismo social da Igreja.

As missas executadas inicialmente em 1979 e 1981, respectivamente, são de autoria do arcebispo Pedro Casaldáliga em parceria com o poeta Pedro Tierra, sendo que a primeira foi musicada por Martin Coplas, e a segunda por Milton Nascimento. Ambas foram vistas como atos de desobediência pela hierarquia vaticana, alimentam humanidades insurgentes, e para a cúria romana elas se fazem inviáveis àquele contexto, do poder da Cúria Romana e do poder ditatorial que jazia no Brasil. Suas vozes incomodaram “as sombras” destas hierarquias que passaram a atormentar seus sujeitos, criando impedimentos, vetos, proibições à Missa e aos seus adeptos, alguns punidos com o silêncio compulsório. A sombra da cúria romana buscou evitar sua reprodução simbólica, através desta a “reivindicação de qualquer grupo humano ou racial” como escreveu o bispo Casória no seu ato de proibição.

As missas trariam à tona enfrentamentos, ao olhar da “Comunidade de Informação” - termo utilizado por Paulo César Gomes (2014:173) refletindo a rede de espionagem estabelecida no Brasil da ditadura militar - e de Roma eram “desvios e abusos” que já vinham sendo observados. À vigilância da Comunidade de Informações aos bispos católicos, registrou-se que, a preocupação pelo fato de os bispos enfatizarem a necessidade da união do movimento sindical com outros movimentos populares, em torno das comunidades eclesiais de base, para que as metas de transformação social propostas pela CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil - fossem atingidas, e que esta rede de espionagem entendia que o intuito dos “progressistas” era diminuir o poder daqueles bispos que se esforçavam para frear o avanço das transformações sociais.

As programações futuras da CNBB revelavam uma inquietação por esses problemas, o que, para a Comunidade de Informações, deixara antever que a Igreja pretendia ocupar espaços em todos os segmentos sociais urbanos, despontando, desse



modo, como uma organização de vanguarda no seu questionamento, utilizando-os como “bandeira” de contestação e pressão ao governo e ao regime” (2014:173). Segue Gomes (2014:193): “nítido o empenho da comunidade de informações em tentar preservar a imagem da Igreja como a grande aliada dos militares”.

Destaca Ana Lúcia Eduardo Farah Valente (1994:87) que, desde a eleição de João Paulo II, foi consolidada a hegemonia da articulação de setores intra-eclésiásticos conservadores que têm proposto a revisão de todas as reformas e aberturas no plano pastoral, litúrgico, catequético, teológico e mesmo na estrutura de funcionamento e exercício do poder, desencadeados com base no Concílio do Vaticano II.

No contexto daquele Concílio, o Papa Paulo VI através do Decreto *Lumen Gentium*, de 21 de novembro de 1964, que trata da constituição dogmática da Igreja, seja como instituição, seja enquanto “Corpo místico de Cristo”. O nominado Santo Concílio Ecumênico Vaticano II em suas notificações expressou que se requer a comunhão hierárquica com a Cabeça e com os membros da Igreja, noção de comunhão não como afeto indefinido, senão realidade orgânica. Evoca-se a comunhão entre a Cabeça e os membros, pois à maneira que em um só corpo se tem muitos membros, e todos os membros não têm a mesma função, assim, sendo muitos, são um só corpo em Cristo, porém cada membro está a serviço deste “uno” em Cristo Jesus. Sua missão canônica deve admitir-se necessariamente para não pôr em perigo a plenitude da potestade do Romano Pontífice.

Na defesa da inflexibilidade do cânone, a assegurar o poder da potestade do Vaticano, como reza nas atas do nominado Concílio, a Igreja nos seus intentos em ajustar monoliticamente as diferenças, seguira a se pôr como a Cabeça do Corpo Místico de Jesus Cristo, ainda que afirme dogmática e tacitamente que a cabeça é Cristo, se estabelece organicamente estruturada a afirmar que, quem habita em Roma, sabe que os da Índia são membros seus; ainda que não se assegure que, ao que habita na Índia, ou alhures, saiba efetivamente que os que vivem em Roma são membros seus.

A revisão dos rumos da Igreja Católica reflete os mecanismos de poder correlatos ao Corpo Místico de Cristo no âmbito jurídico-político, conforme publicou o jornal *Folha de São Paulo* em 28 de abril de 1988 (apud VALENTE, 1994:87-88), na



Aplicação mais rigorosa das normas canônicas sobre a censura prévia às publicações que se referem à doutrina, na busca de uma progressiva limitação dos poderes episcopais (...), na nomeação de bispos ‘confiáveis’, ou seja, preladados considerados ‘rigorosamente ortodoxos’ e dóceis às determinações de Roma.

Entretanto há sujeitos, inclusive coletivos, que pensam tradição e cânone a partir do desenraizamento provocado pelas travessias atlânticas e pelas lacunas e negociações geradas a partir do colonialismo, e com ele a escravidão colonial e suas cicatrizes de genocídios, ecocídios e etnocídios.

A religião cristã serviu de alicerce à conquista e, na sua pluralidade evangélica, tem transportado o uso da inculturação, reconfigurando a diferença colonial e imperial para redefinir a exterioridade necessária e para manter a cambiante mesmidade do sistema (MIGNOLO, 2003:36). A Igreja católica ela também fora apropriada pelos seus colonizados, a ser símbolo mutante, que, de mecanismo de acomodação e controle colonial, passou a ser reinterpretada por diferentes blocos de poder na constituição de suas organizações como ferramenta por vezes de libertação.

O sagrado nesta concepção de missa se faz encruzilhado na porosidade intercultural. De acordo com a “escola italiana de história das religiões” (BRELIICH, 1979; 1966; GASBARRO, 2006; LANTERNARI, 1974; PIRES, 2012; POMPA, 2003; SILVA, 2011), este pode mudar de acordo com as necessidades, adaptações, as metas que surgem de tempo em tempo. O sagrado, portanto, é visto não como um fenômeno, uma potência extra-humana, uma manifestação de algo que existe em si, mas um produto da atividade humana, algo construído e expresso por uma rede de sinais, cambiável de acordo com a mudança das circunstâncias determinadas pela produção da história.

Escreveu Tiago Pires (2012:34-35) que já na década de 1970, as preocupações da relação entre religião e cultura se mantiveram, porém acrescidas de novas pontuações, voltadas para a questão da pluralidade de definições do termo religião e das manifestações religiosas. É nesse contexto que as obras de Ernesto de Martino e Nicola Gasbarro ganham força, problematizando a definição do conceito de religião. Segundo Gasbarro, os historiadores conferem pouca atenção às diferentes formas de vivenciar e expressar a religião, analisando-as a partir de um ideal de religiosidade cristã (Gasbarro,



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

A apropriação intercultural de referências ameríndias e da diáspora negra potencializaria deslocamentos do dogma do Corpo Místico de Cristo e de Maria em autopoiesis. Se a Missa, ainda que poder brando da inculturação, poria em risco a unidade do Corpo Místico de Cristo e auxiliou a descortinar a tensão de sua impermeabilidade às marcas da cultura, poria em risco o ícone da medianeira Maria, ou Mariama, mãe de Jesus Cristo. Esta, trazida da condição mariana marcada pelo signo da *piiedade* – nas suas formas virginal, materna, imaculada, e assunta –, e, ao ser venerada em comunhão com ancestralidades plurais evocava diferenças de adoração para além dos moldes de idolatria, *dulia* e *hiperdulia*, pois seria deslocada em evocação de rebeldia. Aos construtores da Esperança Negra revestia-se Mariama na condição de “nossa senhora, problema de negro” a cantar sobre o Morro a profecia social da Igreja. E aos construtores da Esperança Indígena, escreveu Pedro Tierra (1980:24): “uma convocação a todos os oprimidos da América que marcharam durante séculos e marcham hoje em busca da Terra-sem-males libertada”.

O veto às Missas imprimiu aos grupos organizados dois caminhos, a condescendência ou a negação na construção de um espaço social de “subcultura dissidente” (SCOTT, 2004:137). Condescendência dos que negociam com o *corpus* da doutrina católica para responder a suas experiências e desejos próprios, e neste caso aflorou em missas inculturadas, ou produziu algum consentimento e concessões, alguma apropriação. E no que tange ao trabalho da negação deste *corpus* como o *corpus*, fez aflorar a dissidência, pois o veto fora percebido por tal base como condição de injúria pública aos subalternos que confiaram na Igreja a parceria enquanto comunidade, enquanto confissão inclusive comunitária; tal veto também produziria sua negativa, cabia seguir se articulando e recriando outros *corpora*. Articulados nos seus círculos sociais, tais insubordinados criariam seu refúgio perante a mais um silenciamento



compulsório, em reação à dominação, num discurso de dignidade, por justiça, de apoio mútuo e segurança, produzindo-se a si mesmos em resistências e negociações, inscrevendo-se em mobilizações na importância de aprender com o passado, e que, aquele que não sabe, pode saber por aprender, a educação como necessidade de apoio, cooperação e encorajamento à luta, à resistência, e, em mobilização comunitária na busca de construir ações afirmativas. As Missas serviriam como inspiração para se perseverar diante das dificuldades.

DE CORPOS AO CORPO: TENSÃO.

Em sua forma solene, a missa apresenta como características: a sucessão de partes fixas, chamadas de Ordinário; a sucessão de partes que variam de acordo com o calendário eclesial ou com a natureza da celebração litúrgica, chamadas de Próprio ou Comum; a alternância de partes cantadas e partes recitadas em voz alta ou baixa; a alternância de cantos entre os oficiantes - celebrantes, narrador, recitadores- e o coro. No caso da Missa da Terra Sem Males traz elementos musicais de choya, araucano, chiriguano, vidala, cueca andina, huayno, chacarera trunca, canção pampeana e retumbo à liturgia católica; ao passo que na Missa dos Quilombos, a musicalidade solene traz elementos da liturgia do candomblé justapostos à liturgia católica apostólica romana.

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

Originalmente as missas são assim compostas:

- Missa da Terra Sem Males é organizada em 5 partes, precedidas pela “Apresentação”, escrita em duas partes, a primeira por Dom Pedro Casaldáliga e a segunda por Pedro Tierra; “Abertura”; “Memória Penitencial”; “Ofertório”; “Comunhão”; “Compromisso Final”.
- Missa dos Quilombos é dividida em 11 partes precedidas pela “Apresentação” feita por Casaldáliga: “I.- A De Ó (Estamos Chegando). Abertura”; “II.- Em



nome do Deus”; “III.- Rito Penitencial”; “IV.- Aleluia”; “V.- Ofertório”; “VI.- O Senhor é Santo”; “VII.- Rito da Paz”; “VIII.- Comunhão”; “IX.- Ladainha”; “X.- Louvação à Mariama”; “XI.- Marcha Final”.

Na apresentação da Missa da Terra Sem Males, escreveu Casaldáliga (1980:9) que os cristãos estão habituados a reconhecer e a celebrar somente os mártires que outros lhes fazem, e que ignoram tranquilamente os muitos mártires que estes fazem. No Brasil, 1978 foi "Ano dos Mártires" da Causa Indígena, no qual celebravam os 350 anos dos três Mártires Riograndenses, Roque González, Afonso Rodriguez e João Castilho. O CIMI -Conselho Indigenista Missionário- achou que era de justiça que não se celebrasse apenas a morte dos três missionários jesuítas, porque os mortos eram muitos mais, e destacara que se devia também celebrar a morte de milhares de índios, sacrificados pelos impérios cristãos ibéricos: “Uns e outros, Mártires da Causa Indígena. A Cruz, no meio deles todos. Aqueles, morrendo pelo amor do Cristo. Estes, massacrados "em nome" do Cristo e do Imperador”. Naquele ano dos Mártires, nas ruínas de São Miguel, no Rio Grande do Sul, que Casaldáliga classifica por "monumento-ferida em desafio", nasceu a ideia da Missa da Terra-sem-males.

Pondero que tais celebrações inculturadas revelam tensões e contradições (OLIVEIRA, 2011; 2015), tensões entre uma elite católica contra-hegemônica articulada e daquelas pessoas que estão atuando publicamente em prol do ajuste de contas étnico-raciais; e contradições do seu poder hegemônico colonial católico face ao enunciado da resistência, indígena e negra. Um mundo ao revés feito com a matéria prima cultural da religião do homem branco, elaborado a cargo de práticas do catolicismo herdadas da escravidão colonial em justaposição com religiões de matrizes afro-ameríndias, recompõe vozes nas quais os observadores podem se reconhecer e que seus autores fazem confluír na solenidade que reflete “onde a submissão desaparece e a vigilância coercitiva incrementa a reação” (SCOTT, 2004:137).

Ao argumento católico, faz-se mister chamar a atenção que estas missas são um reflexo da inculturação, (BOCCARA, 2012) sua captação, ressemantização e refuncionalização conceitual não se fez sem tensões nem contradições. mais que uma ferramenta conceitual, a inculturação se tornaria uma ferramenta política central das estratégias da Igreja e reflete um esforço por incorporar as demandas e o discurso



subalterno dentro do aparato estatal da Igreja, que segue sendo poder, ao passo que segue reforçando articulações no campo de disputa entre os ditos conservadores e progressista. Emerge o discurso de respeito à pluralidade num contexto de reconfiguração da Igreja e de reposicionamentos das relações entre ela e o Estado, e também da Igreja com a sociedade civil.

Quando ao final da primeira celebração Missa da Terra Sem Males, disse Dom Hélder na montagem de Conrado Berning (1979) do sentido simbólico daquela missa e que evocava outras ações, conclamava a efetivar ações de equidade, responsabilidades históricas, a cerimônia da missa como porta de entrada ou lugar de encontro para ações sociais:

Aí eu fiquei encantado com aquela missa, foi uma concelebração com Dom Paulo, com Jesus Cristo que é sempre o verdadeiro celebrante, a catedral de São Paulo estava cheia, transbordante, o texto e a música são de uma beleza “extraordinária”, aquilo é um poema, então eu tive a impressão de que naquela hora nós estávamos pagando uma dívida para com os índios, nós, Brasil, mas também de modo particular, nós Igreja; eu não julgo as intenções, mas nós temos graves dívidas para com os indígenas não só no Brasil, mas em toda a América Latina. Eu só fiquei pensando foi no ideal de ter, quanto antes, uma cerimônia semelhante, e eu imaginei logo, assim, lá em Palmares, o Quilombo dos Palmares, quem sabe uma missa semelhante em torno do negro que é outra tremenda dívida que temos a pagar.

Segundo o bispo Pedro no documentário “A missa dos quilombos” (2006), implicava a responsabilidade da Igreja frente às questões populares, “pelas grandes causas da nossa América”, considerando inclusive o fato de ele, como autor, “ser também Igreja, ser até bispo e até ser espanhol, porque então era a responsabilidade da Igreja na colonização, na evangelização, na evangelização colonizadora”, e a responsabilidade do primeiro mundo diante destas grandes causas:

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

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



Ao estigma de “classes perigosas” às populações mais pobres da cidade, aos migrantes pauperizados para tais “povos colonizados, massacrados, marginalizados, ignorados, proibidos”, pretende-se que as missas adquiram papel ideológico para a ficção participativa, no mobilizar-se, no estar junto, no sentir-se unido. A expressão “classes perigosas” surgiu na primeira metade do século XIX, num período em que a superpopulação relativa ou o exército industrial de reserva atingira grandes proporções na Inglaterra (GUIMARÃES APUD MATTOS, 2008:9), e Chalhoub (APUD MATTOS 2008:9) detalhou os significados do termo no Brasil da segunda metade do Oitocentos, tendo ressaltado a indefinição entre as classes pobres e as “classes perigosas” nos discursos de época: “os pobres carregavam vícios, os vícios produzem os malfeitores, os malfeitores são perigosos à sociedade; juntando os extremos da cadeia, temos a noção de que os pobres são, por definição, perigosos”.

Leio estas missas em sua condição de encruzilhadas, portanto fazem emergir vozes e potentes rotas de colisão para além da condição de Igreja Padecente e Militante, por sua postura de fé pautada na condição de denúncia como arcabouço da profecia social da Igreja - modelo de profetismo responsável por realizar uma crítica social ao denunciar as injustiças sociais, o poder e os desvios morais e éticos, além da colonialidade, que, ao pôr a igreja em questão, internamente tensionava dogmas e hierarquias.

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

As celebrações ao trazerem elementos do fazer junto, do assumir compromisso comunitário, a agência de suas cantatas reforçaria aquilo que se chama de canto de ajuntamento (OLIVEIRA, 2013; 2003), de reunião das pessoas, de articulação e mobilização.

Se o profetismo social inspirou o movente êxodo da Missa a fazer comungar vozes, que, reúnem as “marcas discursivas suscetíveis de permitir a reconstituição do conjunto das regras que, num dado momento definem tanto os limites quanto as formas



de dizibilidade, da conservação, da memória, da reativação e da apropriação”, (REVEL, 2011:12), logo, irromperam o banzo no pacto-ritual a ser cicatrizado.

A Missa foi acionada transpondo na arte a condição de “in-subalternidade” a dar resposta ao sentido “pronunciável” de quilombo. Escreveu Edimilson de Almeida Pereira (2010) que a transformação de tendências poéticas em mediadoras, como necessidade de gerar novas aptidões, estabeleceu competências para um diálogo que não descartava divergências.

A condição de alteridade se (im)pôs como tensões discursivas ao dogma de que o Corpo de Cristo é a igreja católica e sua cabeça o próprio Cristo, pois descortinara, ou auxiliaria a descortinar que este Cristo, a cabeça, não é alheio à história, pois ainda que se possa conceber a história como providência, este Cristo é o discurso proferido pela rede de ações de sujeitos históricos, na pretensa aplicação dogmática dos ditames do bloco de poder vigente na própria igreja católica, que na condição de hegemônicos da linhagem eclesiástica gesta seu poder.

Parte eclesial que constituía este corpo contra-hegemônico, do seu lugar de hierarquia eclesial, propusera a revisão do papel histórico da Igreja Católica e da função social da missa, de concelebrar fraternidade no combate às injustiças. Catalisara aí o reconhecimento da “opção preferencial pelos pobres”, como base para superar sua condição histórica de violência, exclusão, racismo e vulnerabilidade, através da participação e diálogo, a fomentar irromper reivindicações, na busca potencializar a condição de oprimido ao estilo boaleano - Tristán Castro-Pozo elabora uma discussão sobre o termo “boaleano” (2011:10-14), derivado de Boal, que, segundo ele, é aquele que toma consciência de sua condição de oprimido e opressão e se articula para superá-la.

A conjuntura de uma teologia crítica social que se fez emergente do pontificado do papa João XXIII, na utopia das reformas de base inspirada nos profetas sociais, inspirada nas denúncias de injustiças, tal opção constituiu o eixo articulador das recomendações do Concílio do Vaticano II (1961-1965), nas II e III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano ocorridos em Medellín/Colômbia e Puebla/México, em 1968 e 1979 respectivamente, veio refletir a conotação político-social e racial, dos termos “opção”, “preferencial” e “pobre” no contexto latino-americano. Consta nas



“Conclusões”: trata-se não da pobreza evangélica (disponibilidade para acolher a Deus e ao próximo, estilo de vida sóbria e honesta, liberdade existencial frente às riquezas), mas da pobreza antievangélica, que é sinônimo de exploração, de opressão, de situação desumana. Trata-se da pobreza de dimensão sociopolítica, isto é, generalizada e estrutural. O documento assume um lugar de criticidade: “Ao analisarmos mais a fundo tal situação, descobrimos que essa pobreza não é uma etapa transitória, e sim produto de situações e estruturas econômicas, sociais e políticas, que dão origem a esse estado de pobreza, embora haja também outras causas da miséria” (1979:57). Na sua centralidade de lugar católico apostólico romano, as “Conclusões da Conferência de Puebla”, destas últimas destaco (1979:56-58):

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

“Opção” quer dizer **decisão, tomada de partido**. Entre opressores e oprimidos (no caso latino-americano), a Igreja toma o partido dos últimos.

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

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

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

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

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



Os processos de hibridação e combinações identitárias refletem o trânsito católico pensando e dialogando com seu Outro, ao tempo em que o reconhecem. Se em nome da romanização, tensionam potencializando silenciamentos, na manutenção de suas alianças, localizadas nas redes desiguais onde as elites centrais se diferem das elites periféricas e ambas diferem e se põem desiguais em relação à “opção pelos mais pobres”.

Se o uso de ícones, ou mesmo indexes do universo simbólico dos subalternos viria a ser trabalhado como reconhecimento e solidariedade a este Outro. Tal solidariedade revestida como poder brando, ou cooptativo (NYE,1990), a proposta que se faz reconhecendo o outro, se faz como potencialidade também de abrir caminhos a outra forma de evangelização, ou talvez outra forma de catequese.

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

A montagem inicial destas missas implicou fazer a igreja católica assumir sua condição histórica colonial do lado dos conquistadores, e fazer a reparação no que demarcava a opção preferencial pelos pobres pelo Concílio do Vaticano II (1962-65). Enquanto eucaristia, “uma ‘comunidade de sofrimento’, cujas tensões e conflitos se expressariam e, de algum modo, resolver-se-iam ritualmente nos ritos de cura e de aflição” (CAVALCANTI, 2007:130); A forma que se pensou as missas foi, através da penitência da Igreja Católica, potencialmente iniciar um processo de cura de suas mazelas sociais, que impuseram aflição às populações diversas. A resolução dos rituais de cura nem sempre é a restauração da ordem anterior, podendo a cisão se tornar permanente (LANGDON, 2012:158). Tal ritual vai além de apenas ressocializar o sujeito, esta “boa nova” convidaria à reflexão sobre a reparação social, racial.



Da opção preferencial pelos pobres impelia o movimento de se libertar da opressão social (GARAUDY, 1999:31), de trazer protagonismos em cena, desde associações de bairro e de trabalhadores e trabalhadoras, “comunidades eclesiais de base e pastorais sociais, campanha da fraternidade e grito dos excluídos” (BETTO, 1999:50). O fluxo do levantamento de questões sociais e da necessidade em responder a tais perguntas colocara aquela forma de cristianismo num outro lugar, o da análise social (NOLAN, 1999) da possibilidade de sair da caridade à defesa dos pobres na sua luta contra os poderosos, articulando com estes na construção do protagonismo à justiça social. Se as fileiras mais progressistas da Igreja se alinharam ao lado de setores mais carentes da população realizando um trabalho de organização (GARCIA, 2004), tais missas são uma confluência de grupos ligados à Teologia da Libertação, que, como ações da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) congregara pastorais e Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) dentre as quais mais tarde seriam reforçadas a Pastoral do Índio, mais tarde Indigenista, e seriam criadas articulações da Pastoral Negra Católica - Agentes de Pastoral Negros (APNs).

Na Missa da Terra Sem Males, os ameríndios são falados, não são falantes, e atuam aí através de nomes coletivos, ou suas etnias, os nominados individualmente figuram entre aqueles considerados pelos autores da obra enquanto mártires, patriarcas, ou profetas. O feminino aparece como entidades e como mulher, sujeito histórico. Enquanto entidades, Lacta-Mama, Morena de Guadalupe, Maria do Tepeyac; as mulheres aparecem retratadas na figura de santa Rosa de Lima.

Na Missa dos Quilombos, ainda que sujeitos diversos sejam mencionados ao longo do texto da Missa, é na “Ladainha” que se põe a conclamar aos santos, aos mortos na luta, à ancestralidade, aos mestres, evocando o sentido de patriarca. A “Ladainha” entrecruza épocas e eventos, transita por entre ícones eleitos como referência política e poética da estratégia da inculturação católica, transcritas ali enquanto resistências e solidariedades contra-hegemônicas transnacionais, transpõe a religião, traz nomes que servem como instrumentalização ao trabalho ideológico da sua teologia.

Destaco dois ícones desta outridade: a primeira, na Missa da Terra Sem Males, a “Morena de Guadalupe/ Maria do Tepeyac” (CASALDÁLIGA et all, 1980:18); a segunda, na Missa dos Quilombos, “Chimpa-Vita, Beatriz do Congo, bandeira em



chamas das negras-coragem, e todas as mães-pretas arrancadas da pedra morta para as lutas da vida!” (CASALDÁLIGA et all, 1982:13). Ambas são citadas apenas uma vez, numa visibilidade que carece de reflexão.

VIRGEM DE GUADALUPE

O primeiro ícone, Virgem de Guadalupe, é de antemão uma deidade. Peterson (1992) e Wolf (1958) indagam se seria símbolo da conquista ou de libertação, e, das muitas Virgens Imaculadas veneradas no México, só a Virgem de Guadalupe tem um significado político global (1992:39). Esta tem sido usada como símbolo mutante seja de acomodação, libertação, controle, reinterpretada por diferentes blocos de poder na constituição de suas organizações e instituições.

A Nossa Senhora de Guadalupe tem como marco (re)fundante sua aparição a um nativo cristianizado, Juan Diego, na colina de Tepeyacac, hoje Tepeyac, no dia 8 de dezembro de 1531, com aparições correlacionadas a rosas e cactos. A Colina de Tepeyác, local de peregrinações precolombianas em cultos a Tonantzin – “nossa mãe venerada” em nahuatl, deidade feminina de sentido genérico -, Tonantzin do Tepeyác, ou especificamente *Coatlalopeuh* (ANZALDÚA, 1987). O lugar ganhara a dimensão do que aqui no Brasil colonial seria chamado de Tupanaroka – a casa de Deus, a igreja, a capela, o santuário – ou Tupancyretã – país destinado para Deus, região reservada a Deus, terra da Mãe de Deus, o país de Nossa Senhora (SAMPAIO, 1901:154).

Ainda sobre este lugar nos diz Peña (2011):

A posição geográfica da colina do Tepeyac garantia sua importância política e econômica nos períodos pré-hispânico e colonial. Localizado num ponto a norte da Calzada de Tepeyac, o “nariz da colina (lit., “nariz da colina”), operava como um importante entreposto rumo à cidade, não apenas para o comércio, mas também para o alto escalão eclesiástico e figuras civis que chegavam da Península Ibérica. Ali em Tepeyac anunciaram e celebraram a sua chegada no Novo Mundo antes de entrarem na cidade propriamente. É importante notar, entretanto, que enquanto Tepeyac era de fato uma importante parada religiosa, o seu apelo veio principalmente de sua localização geográfica. (2011:6)

Reforçando a condição estratégica de proporcionar o contato, a encruzilhada cultural, ainda que, sob a forma de choques da conquista, a Virgem de Guadalupe se



instaura como marco de um culto à Conquista. E se instaura na planície onde se estabeleciam as trocas comerciais ameríndias pré-colombianas, e seguiu-se o lugar a ser explorado como vasto potencial de mercado de trocas materiais e simbólicas, demarcado e territorializado para além da colonialidade ibérica ou ibero-americana, como registro da sua colonialidade católica, porém movente, acionada pelos mais diversos grupos e antagonismos.

DONA BEATRIZ KIMPA VITA

O segundo ícone é uma mulher, que no texto escrito da Missa dos Quilombos assim aparece: “(M)- Chimpa-Vita, Beatriz do Congo, bandeira em chamas das negras-coragem, e todas as mães-pretas arrancadas da pedra morta para as lutas da vida!”. A mim, eu não sabia dizer se era uma pessoa ou se eram duas. Buscara Chimpa Vita, buscara Beatriz do Congo, conforme a escrita. Coincidentemente fui apresentado a Nandyala, ou, melhor dizendo, “Kimpa Vita, a profetisa ardente” e “Tari-Yari” (ABRANTES, 2009; THORNTON, 2009; MBEMBA DIA BENAZO-MBANZULU, 2002).

Provocara-me o estranhamento de que, se parecia lugar comum dizer que os capuchinhos não atuaram no Brasil com o furor inquisitorial, estes, oficialmente já chegando à colônia ao fim da primeira metade dos XVII, fizeram arder fogueiras no lado africano. A leitura iniciada aqui através do José Mena Abrantes me fazia decodificar através da fonética italiana do “ch” usada na escrita dos capuchinhos e transposta para a Missa, sinalizado ali pela mulher Kimpa Vita que, diferente da associação com a Virgem Maria, seria uma *kindoki*, “aquela da dádiva de possuir a habilidade para operar com a assistência do Outro Mundo, boa ou má dependendo do curso de poder necessário” (THORNTON, 2009:42-43) – a palavra *endoque* é citada em Martins(1997: 34) - a incorporar Santo Antônio, a promover algo que pode ser lido como uma forma de messianismo e a reforçar resistência tanto à colonização em terras do antigo Congo quanto ao tráfico atlântico de africanos.

No Congo (VANSINA, 2010) após cerca de 1665, os espaços foram reorganizados em virtude dos imperativos de uma estrutura econômica particular,



procedente do tráfico intensivo de escravos, dinâmica que começou a provocar o declínio de tais reinos (2010:648). O que antes se percebia como *quase equilíbrio* (HOMANS, 1977), coexistindo três camadas sociais bem definidas, a nobreza, os aldeãos e os escravos; e cujas noções de “civilização” e de “educação”, ligadas a vida urbana, se opunham ao conceito de “rusticidade”, própria do campo. Um mesmo vocábulo significava “escravo” e “cativo de guerra”, indicando assim a procedência da escravaria, por sua vez, a nobreza se fazia constituir a ossatura do reino, e a cidade a corrente de transmissão.

Segundo Vansina (2010), o conselho real comportava 12 membros, sendo 4 mulheres, estas representavam, os clãs dos avós do rei. Apesar dessa instituição, as lutas de sucessão foram intensificadas devido escravismo colonial. A ideologia da realeza (*nkisi*) decorria das concepções religiosas gerais, tendo por cultos principais: o dos antepassados cujo lugar sagrado era o bosque do cemitério real; o dos espíritos territoriais (o espírito de Mbanza Kongo era zelado pelo *mani kabunga*, o clero encarregado dos espíritos, tanto em nível da aldeia quanto do reino) e o dos sortilégios reais. A noção de *nkisi* sendo fundamental, passara a ser apropriada pelos cristãos com o sentido de “sagrado”: igreja seria “casa do *nkisi*”, a bíblia, “livro do *nkisi*”, o sacerdote seria *nganga* do *nkisi*. A realeza era sagrada. Endereçava-se ao rei chamando-o de *Nzambi Mpungu* (criador supremo). Esse caráter sagrado expressava-se pela etiqueta e pelas cerimônias da corte, o rei era quem representava o *nkisi* do país, no sentido real e profundo do termo.

Segundo Vainfas e Souza (1998:11) neste contexto a jovem aristocrata Kimpa Vita, nascida na década de 1680, Thornton hipotetiza idos de 1684 (2009). Dona Beatriz, e este era o seu *zina dia nsantu* – nome de santo, e que seguia o modelo lusitano-, comeu *sal* (THORNTON, 2009:17), foi batizada, portanto. Ainda criança lhe apareceram *nkitas* – deidades locais - em visões, porém fora educada no catolicismo, e embora *tivesse ganho especialmente o dom* de ser uma *nganga marinda* – *aquela que tanto direciona problemas sociais quanto individuais* (THORNTON, 2009:54) e que por ser o que e quem é, fora recrutada pela sociedade secreta *kimpassi*, tendo sido, portanto também iniciada nos cultos ancestrais locais. Enquanto o ministério de uma profetisa local, Apollonia Mafuta, através divulgando visões da Virgem, continuava, por



volta dos 18 a 20 anos, cerca de 1702-1703, Kimpa Vita foi acometida de forte doença, e concebendo-se que por ter morrido e ressuscitado como Santo Antônio ela retornara como *nganga*.

E seria como Santo Antônio que Kimpa Vita esteve ativamente a ocupar espaços em face de diversos deslocamentos promovidos pela instalação do empreendimento colonial europeu e pregaria às multidões do reino, incorporada por Santo Antônio, a liderar um movimento de massas com a meta de restaurar o Reino do Kongo - daí o movimento ter ficado conhecido como *antonianismo*, uma modalidade africanizada de cristianismo (VAINFAS; SOUZA, 1998:11). Seu corpo fora queimado, e seu filho junto –sobre esta criança os padres questionavam: “Mas se ela é Santo Antônio, como ela pode ter filhos? Desde quando Santo Antônio, que é franciscano, e portanto fez voto de celibato, tem bebê?” e ela respondia “não é meu, não sei de ele veio, sei que ele é algo dos céus”. O corpo desejante feminino junto com a mulher subversiva demarcava outras fronteiras.

A mulher negra, sacerdotisa, que ao olhar capuchinho era algo plenamente nefasto. Cito, mencionado por Regni (1988:258-259), Gomes Eanes de Zurara - Nos escritos de Hofbauer (2006:75-79) o mesmo aparece como Domingos Eanes Azurara-, cronista que, em 1444, registrou a chegada “do primeiro e numeroso contingente de escravos” a Lisboa, justificando a escravidão a partir da percepção deste Outro, reflete este desvalor arraigado à mentalidade que atravessa o atlântico a usar como mão-de-obra a diáspora africana, com base num discurso de salvação, de progresso e civilização:

Que as vítimas da inaudita violência deveriam alegrar-se pela sua sorte. De fato a escravidão a que estavam submetidas era temporânea, passageira, bem pouca coisa em comparação com os benefícios que seriam feitos a suas almas, pois mediante o batismo se abriam para elas as portas dos céus.

(...) era hũa maravilhosa de veer, começa o cronista, aqueles cativos postos juntos no campo. Havia alguns de razoada brancura, fremosos e apostos, e outros menos brancos, quase pardos, e os últimos, enfim, tão negros e desafeiçoados, nas caras como nos corpos, que casy parecia, aos homeês que os esguardavam, que viam as imagens do hemisfério mais baixo. Qual seria o coração, interroga o cronista, por duro que seer podesse, que não fosse tomado de piedoso sentimento ante aquele quadro? Estes conservavam os rostos baixos e lavados em lágrimas. Aqueles, os levantavam para o céu, firmando nele os olhos, bradando em altas vozes, como que para pedir socorro ao pai da natureza. Viam-se alguns cativos ferir a cara com as próprias mãos, enquanto



outros faziam suas lamentações em forma de canto, segundo o costume de sua terra, e embora sua linguagem não fosse compreendida, bem correspondia ao grau de sua tristeza. A cena cresce de força quando se procede à repartição dos escravos (...).

O quadro esboçado por Zurara, com a indecisão do autor balançando entre os sentimentos de piedade humana e a lógica inexorável de uma ideologia segundo a qual os sofrimentos físicos dos escravos seriam uma fonte de inestimáveis vantagens espirituais, é um caso bastante eloqüente e põe em evidência o grau de insensibilidade e indiferença com que, na opinião pública do tempo, era considerado o doloroso fenômeno da escravidão africana, uma das manchas mais horrendas da história civil e religiosa da era moderna.

Os promotores e responsáveis diretos do tráfico de escravos acreditavam que podiam exercer seu ofício sem escrúpulos ou traumas de consciência, como se se tratasse de uma atividade plenamente lícita, a ponto de ser colocada sob o patrocínio celeste.

Percebe-se na sua narrativa que, à medida que escurece a gradação cromática da pele, desumaniza-se, e tais categorias se fundem no ser africano, ser negro e ser desafeiçoado, o *corpus* cultural dominante se apresenta na condição de despersonalizar o Outro, torná-lo avesso –Leda Maria Martins (1995) num contexto de reflexão sobre o Brasil, pontua sobre como o ‘signo negro’ está intimamente demarcado pelo discurso do poder como valor depreciativo, e tal saber é veiculado na linguagem cotidiana, internalizado na práxis social, são escravos, peças, e a condição depreciativa irá ser reproduzida na construção e edificação do processo colonial.

METAMORFOSES E POROSIDADES

Se a mulher negra promovia resistência e criava algum mal estar a El Rey e à Santa Madre Igreja, a entidade de um santuário popular na Estremadura, Espanha seria tornada *Virgen* de Tepeyac, mais tarde de *Guadalupe* e mexicana.

Ao tempo do primeiro concílio da Igreja mexicana em 1555, o fracasso em erradicar os paganismos e evidenciara, a hierarquia admitia a resistência indígena à dominação, fosse aberta, em forma de levantes, fosse secretamente, com a persistência das formas tradicionais onipresentes no espaço daquela conquista ibérica.

Dos métodos tentados à conversão, inversamente do que se fizera no Congo-Angola, chegou-se a substituir novos santos cristãos por deuses antigos e a incorporação de modelos rituais paralelos: a Virgem Maria seria reforçada no seu poder de fertilidade,



cura, e sobre desastres naturais. Tais soluções sincréticas (FERRETI, 1995; MARTINS, 1997), ao passo que pareciam converter, minavam a ortodoxia cristã, e reforçavam-na multifacetadamente enquanto “ortoprática”, que segundo Gasbarro (2006) antepõe e contrapõe à “ortodoxia”.

As marcas que põem a tríade território-corpo-pessoa a assumir uma identidade marcada pela *colonialidade do poder e diferença colonial* (MIGNOLO, 2003 a), estas se fazem sob o construto da autoridade e seu mecanismo normatizador, qual medicinas fortes que evitam o contágio. Diz-nos Mignolo (2003:53) que:

A partir do século XVI, com o tríplice acontecimento da derrota dos mouros, a expulsão dos judeus e a expansão atlântica, mouros, judeus e ameríndios (e com o tempo também os escravos africanos), todos eles passaram a configurar, no imaginário ocidental cristão, como a diferença (exterioridade). Até fins dos XVI, as missões jesuítas na China agregaram uma nova dimensão de “exterioridade”, o afora que está dentro porque contribui à definição da mesmidade.

E agrega Mignolo (2003:54):

Estratégia da “modernidade” desde o momento da expansão da cristandade mais além do Mediterrâneo (América, Ásia), que contribuiu para a autodefinição da Europa, e foi parte indissociável do capitalismo, desde o século XVI. Este momento na construção do imaginário colonial, que mais tarde foi retomado e transformado pela Inglaterra e Francia no projeto da “missão civilizadora”.

Destacaria aqui, de acordo com Mignolo (2003) tanto o corpo territorial, quanto suas gentes. O território, o vasto mundo d’além e d’aquém mar que viria a ser ocupado, penetrado, cartografado, mensurado, demarcado, usufruído, suas fronteiras de expressão material, móvel refletem a colonialidade do poder, colonização do espaço – base fundamental da diferença colonial demarcando a diferença enquanto desigualdade: o outro é bárbaro cuja contemporaneidade lhe é negada, num “recentramento da história global em torno da exclusiva rubrica do tempo europeu” (McCLINTOCK, 2010:30), o outro é primitivo e inferior, e se agrava se esta outridade se compõe feminina – concebida como não-locus da razão.

Sendo o mapa associado a limiares e zonas marginais, carregadas de forças perigosas, da turbulência (McCLINTOCK, 2010; DOUGLAS, 1991), as gentes destes



mundos, as pessoas e seus corpos se tornariam elementos do mapa colonial, o mapa é, diz-nos McClintock (2010:53) tecnologia do conhecimento, que professa a captura da verdade sobre um lugar, e como tal é também uma tecnologia de posse, fora posto a serviço da pilhagem colonial. As gentes mapeadas, catalogadas, também territorializadas, formatadas num processo de civilidade baixo a estrita disciplina do colonizador e suas ramificações, estes batizados, moralizados: construção de gente sob a idolatria para com Deus, o império, o sistema colonial, o agente civilizador e evangelizador. Reconfigurava-se, conforme escreveu Mignolo (2003), a diferença colonial e imperial para redefinir a exterioridade necessária e para manter a cambiante mesmidade do sistema.

A condição bárbara fundamentada por Las Casas – nação de conduta estranha, feroz desordenada; gente que carece de locução literal; que não sabem governar a si mesmos; pagãos e infiéis, ainda que possa haver sábios, prudentes filósofos e políticos. Refletindo esta condição, Mignolo (2003: 37) nos propõe pensar que ela abrangia, porém não a toda escritura alfabética, senão à grega, a latina e a das línguas vernáculas da cristandade católica e protestante. O árabe e o hebreu não tinham tampouco “locução literal” segundo Las Casas. E as línguas de escritura cirílica não são sequer mencionadas. Até o final do século XVI José de Acosta na sua História moral e natural das Índias (1590) propôs uma ordem hierárquica das civilizações baseada nos seus modos de escritura.

A autoridade da cruz e da espada, devoção e fé como modelo de sociedade programado e executado pelo sistema colonial, decorrentes de uma história que emoldurou o Outro como um objeto desprezível que era preciso disciplinar – tanto na ordem do saber, quanto na ordem do poder-, através da limitação do discursivo, do comentário, da autoria, dos saberes, dos corpos, sua organização interna, seus movimentos (CASTRO, 2009; SILVA, 2008), ou então expurgar do convívio social, usando de estratégias que desmobilizassem, que fragmentassem possíveis organizações, formas diversas de violência. Cabe refletir as palavras de Fanon: “o nativo é um ser encurralado” (1991:52), logo, bárbaros no espaço, primitivos no tempo, sua classificação e hierarquização decorriam de cartografias e molduras formatadas pelo ego colonial, no intuito de dar sentido, sentido ponderado a reproduzir sua colonialidade,



através do espelhamento negativo de imagens (FABIAN, 1988; PEREIRA & GOMES, 2001) e submissão deste Outro à sua autoridade.

Se ao poder colonial cabia a concepção teísta de Deus, como fundamento e eficácia simbólica implícita no sentido compartilhado pelo grupo social e acionado simbolicamente como verdadeira religião, verdade da ação e do pensamento, ordem moral do mundo e da história, então a subjugação das diferenças se fazia como transformação em possibilidade da grande máquina de inclusão social e de compatibilidade simbólica remetendo a uma história moral e natural reconduzida agora pelos missionários (GASBARRO, 2006).

Se hierarquicamente se impunha o Sagrado, cuja representação dominante, de acordo com Otto (1936) caracteriza a Deidade pelos atributos Espírito, Razão, Propósito, Boa Vontade, Poder Supremo, Unidade, Ser Supremo, o absoluto atributo moral, denotando o aperfeiçoamento da bondade moral, que permanece invariavelmente obediente aos *mores*: santidade, santidade de Dever ou Lei, imperativos em conduta e universalmente obrigatórios. Cabe refletir que o Sagrado, que é produção e reprodução cultural, também implica cultivo da memória, da memória então traduzida e catequizada, memória mestiça, tanto a memória que fora convertida, quanto suas outras faces que transitam ortopraticamente revelando que *il selvaggio è mobile* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:185).

Se "outros gentios são incrédulos ate crer; os brasis, ainda depois de crer, são incrédulos" como escreveu Vieira em 1657 (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:185), talvez caiba refletir os múltiplos seres designados pelo nome Tupã, *Tupã kuery* (DOOLEY, 1998), portanto cabível de múltiplas formas rituais. Foram criadas estratégias frente ao problema para subjugar o Outro, recompondo lugares de peregrinação, narrativas, tramas cênicas, personagens. Conforme Gruzinski (2001) que os povos ameríndios já na segunda metade do século XVI estão impregnados de diversos elementos europeus e vice-versa, enquanto historicamente o que se constituía como local trazia uma mescla, sua *hybris*, outro ser, sua memória marcada por ações de auto-afirmação étnica e ações de afirmação ou revelação de vozes historicamente subjugadas, portadoras da lembrança (LOSONCKY, 1997), nas quais se alimentam e



adquirem sentido solidário, saindo das formas fugitivas de resistência – o silêncio - (SCOTT, 1990; 1985), a tornar o discurso oculto em público (SCOTT,1990).

Geertz (1978) escreveu que a política é uma das principais arenas onde as estruturas de significado - nas quais os homens dão forma à sua experiência - se desenrolam publicamente, tanto a esfera pública quanto a esfera simbólica respaldam enquanto constituição do culto religioso, em manifestação identitária e como propostas de ações afirmativas: em nosso foco, o étnico, o religioso e o político consubstancializando e consubstancializado. Ao ênico, o sagrado vai afluir então como fé, não como cultura evangelizadora, e se transubstancia em ícone retratado na memória de resistência à Conquista em uma homologia com o feminino que, ao enunciado colonizador caberia o lugar emoldurado de submissão, proteção, cuidado, resignação, o palco de devoções marianas, onde o mártir – logos-spermatikus (GUERRA, 2008) é concebido como força, penetração masculina, aí a mulher mártir encarna o sacrifício altruísta em prol da missão salvadora e civilizadora da cristandade.

A “corporalidade espiritual” é reconstituída num aparato de disciplina, dominação e controle, prática religiosa. O manto da Igreja Triunfante que cobriria a história do silenciamento e da bricolagem referente à Kimpa Vita e à Virgem de Guadalupe, com diz McClintok, territórios virgens a serem domesticados sob a erótica subjugação da conquista imperial – espiritual -, as mulheres como marcadoras das fronteiras e avanços da conquista, elas mesmas marcas da conquista (2010) também a revelaria nas Missas *da Terra Sem Males e dos Quilombos*, enquanto igreja padecente e militante, seus diversos campos religiosos, mercado de trocas simbólicas onde se catalisa a circulação da *memória perigosa* já advertida por Casaldáliga (1980:14).

À GUIA DE CONCLUSÃO: DILATAÇÃO DA FÉ E CONTÁGIOS

Se Nossa Senhora, seja de Guadalupe, seja da Conceição, ou Santo Antônio, São José, São Miguel, ou outras formas de apropriação local sobre tais ícones usados como símbolo de benção das conquistas – uns chegando a se tornar Ordem Militar -, através de práticas de conversão dos povos conquistados e que se instalaram em rotas ameríndias e nos entrepostos da diáspora negra – tanto em zonas de embarque, quanto



em zonas de fixação da mão-de-obra escrava, talvez caiba pensar a crítica ao eurocentrismo como salienta Porto-Gonçalves (2005): uma crítica à sua *episteme* e à sua lógica que opera por separações sucessivas e reducionismos vários, pois ao tempo que excluía grupos humanos, promovia inclusões várias.

Ainda que outras vozes de Kimpa Vita ecoem servindo atualmente de referência a movimentos religiosos em Angola tais como: M'peve'a Longo, Ma'ndona, Bundu Dia Kongo, a Igreja Negra "*le noir*" de Simão Mpadi, da Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo do Simão Toko, Kimbangista (Simon Kimbangu). O culto difundido na região, via catolicismo, ou catolicismo popular, passa pela associação da Bula *Ineffabilis Deus*, do Papa Pio IX - documento de 8 de dezembro de 1854, definidor do dogma e o culto à *Imaculada Conceição da Virgem Mãe de Deus*, alimentada pelo debate teológico se Imaculada ou Nossa Senhora Conceição - e pelo culto local à Mama Muxima. Ao passo que a Virgem de Guadalupe segue associada a formas locais da Virgem Maria, fazendo ver outras nuances de catolicismo de células fora da igreja, células comunitárias, células móveis, familiares, viajantes, acionadas pela igreja enquanto comunidades eclesiais. Aí se prioriza o aspecto materno, de bendito ventre, de gerar, se reforça o dogma e se assume o ser mãe como missão feminina, o corpo dócil da piedade e naturalizado enquanto enquadramento feminino, as diferenças culturais como que acolhidas para reforçar o regaço materno: Maria, signo de esperança certa e de consolo para o Povo peregrinante de Deus.

Interessante frisar que o culto não implica reduzi-la às missas católicas e ao período de festas da sua data comemorativa, mas seus cultos estão envolvidos nas teias locais, calendários diferenciados e ritos também mesclados. A Conceição, de concepção, aquela que foi concebida e que concebe, dialogará com entidades de marcas étnicas, sejam as Deusas Mãe, Mães das Águas, mulher úmida, fértil, deusa da fertilidade, sazonal, lunar, do panteão afro-ameríndio, sejam as Caboclas, cada qual se construindo de marcas da colonização.

O que fora culto (im)posto pelo colonizador foi tornado referência local, comungando com outras teias relacionais, erigindo-se e erigindo como identidade local, porém hierarquicamente para a igreja, seria um culto intermediário entre o culto dos santos e de Cristo, contudo a (de)codificação católica não dá conta das mobilizações



populares em devoção, por mais que se decreta (Decreto *ad gentes* sobre a atividade missionária da igreja - Roma, 7 de Dezembro de 1965) que a idolatria é para Deus, dulia para os santos e a hiperdulia para a Virgem Maria e a igreja se incumba à obrigação e o incontestado direito de evangelizar incessantemente, cobrando e organizando as forças para o crescimento do Corpo místico de Cristo.

Quanto às mobilizações populares, parece que o campo atormenta, altera e sinaliza recomposição da bússola do Vaticano na sua dita opção pelos pobres, mote estruturante do Concílio Vaticano II, que obrigaria a dialogar quiçá horizontalmente com os sujeitos dos lugares negros na sociedade, a *sujeição*, logo, reporia a encruzilhada, também diálogo como ferramenta em movimento e de movimento, cujo canal imbricaria a educação e a arte, a educação ainda em cruzilhada entre a pedagogia do oprimido e a opressão da pedagogia, e atividades catequéticas ou mesmo ditas ecumênicas.

Quanto a arte (PEREIRA POZA, 2005: 90) desta forma, se concebe “o teatro a serviço da causa popular para tirá-la da orfandade espiritual e material em que se encontrava” (PEREIRA POZA, 2005: 91). Eis que aí confluem ao teatro o fazer político e o fazer do oprimido, este que Boal nos traz não como vítima, mas como periférico que busca alternativas, que se organiza. O ato de estar na rua, se por à rua como ato político, estar na rua como opção política e poética parece ter gerado antagonismo nos versos ditos profeticamente: “Dilata o acampamento das tuas tendas e estende as telas das tuas barracas! Não te acanhes” (Is. 54,2).

Condição de alteridade protagonizada nas Missas *da Terra Sem Males e dos Quilombos*, a retomar as cicatrizes da diáspora, atualizadas a conclamar e articular poderes (TURNER, 2005) reforçando na mística: “se falharmos, as esperanças passam para nossos filhos” (BOGO, 2003: 301). Conceitua-se mística neste então: “a mística não é nem a escuridão nem a claridade, mas sim a capacidade de construir imaginariamente o momento seguinte e fazer parte dele” (BOGO, 2003: 306), aí, através da arte, se criam, se articulam e se formam vínculos com e entre subalternos organizados: redimensionando a resistência contemporânea à escravidão colonial e as novas formas de resistências a *novos êxodos* (GALEANO, 2004).



Assim como os dois ícones foram ressemantizados catolicamente nos campos dos blocos de poder, as duas Missas foram proibidas, porém se pudermos ampliar o sentido de resistência, as suas significações, tanto dos ícones femininos quanto das Missas, estes seguem como *recusa combativa* (DAVIS,2006; COUTINHO, 2012) a alimentar redes de oprimidos.

O organizar-se implica articular, se construindo na voz dos subalternos e enquanto suas vozes, expressão estética através da mística, o poético e o político sendo pontuados: “a miséria em si não serve para nada se os miseráveis não tiverem disposição para a luta” (BOGO, 2003: 35)², como formação da militância, ao investir na formação de agentes políticos, ou no ator, ou *expectator* – na linguagem boaleana – como militantes, como agentes que potencializam transformações. O teatro como radiografia e não como retrato, ou, ferramenta teatral da procura de mobilização crítica compondo-se também como militantes de grupos organizados, como luta e poder, como ritual em potência de reivindicação e ação afirmativa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRANTES, José Mena. **Elinga-teatro** – performances do teatro angolano. Belo Horizonte : Nandyala; Luanda : Elinga-Teatro, 2009.

ABRIL COLEÇÕES. Missa dos Quilombos – 1982. São Paulo : Abril, 2012. (Coleção Milton Nascimento; v.17)

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

BETTO, Frei. Dom Helder, um jovem de 90 anos. In: ROCHA, Zildo (Org.) **Helder, o Dom**. Petrópolis, RJ : Vozes, 1999.

BOCCARA, Guillaume. La interculturalidad como campo social. **Cuadernos Interculturales**, Valparaíso, vol. 10, núm. 18, 2012, pp. 11-30.

BOGO, Ademar. *Arquitetos de sonhos*. São Paulo: Editora Expressão Popular LTDA. 2003

² Bogo, Ademar. *Arquitetos de sonhos*. São Paulo: Editora Expressão Popular LTDA. 2003.



BRELICH, Angelo. **Introduzione alla storia delle religioni**, Roma : Ed. dell'Ateneo, 1966.

_____ **Storia delle religioni: perche?**, Nápoles : Liguori, 1979.

CASALDÁLIGA, Pedro TIERRA, Pedro COPLAS, Martin. **Missa da Terra sem Males**. Rio de Janeiro : Tempo e presença, 1980. Pg 22-23.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault** - um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte : Autêntica Editores, 2009.

CASTRO-POZO, Tristan. **As redes dos oprimidos: experiências populares de multiplicação teatral**. São Paulo : Perspectiva: Cesa : Fapesp, 2011.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Drama social: notas sobre um tema de Victor Turner. **Cadernos de Campo (São Paulo, 1991)**, Brasil, v. 16, n. 16, p. 127-137, mar. 2007. ISSN 2316-9133.

CONCLUSÕES DA III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. **Evangelização no presente e no futuro da América Latina-** Puebla de los Angeles, México. São Paulo : Paulinas, 1979.

COUTINHO, Marina Henriques. **A favela como palco e personagem**. Petrópolis, RJ : DP et Alii, Rio de Janeiro : FAPERJ. 2012.

DAVIS, Mike. **Planet of Slums**. London : Verso, 2006.

Documentário A MISSA dos quilombos. Direção de Liloye Boubli. Brasília, DF:TV Senado, 2006. (80:47min) Color.

DOOLEY, Robert A. (1998).*Léxico Guaraní, dialeto Mbyá: versão para fins acadêmicos; com acréscimos do dialto nhandéva e outros subfalares do sul do Brasil* (rev. de novembro de 1998). Porto Velho: Soc. Internacional de Lingüística.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. "Ensaio sobre as noções de Poluição e Tabu". Lisboa, Edições 70 (col. Perspectivas do Homem, n.º39), s.d. (trad. por Sônia Pereira da Silva, 1966).

FABIAN, Johannes. **Time and the other**. New York : Columbia University Press, 1988.

FANON, Frantz. **The wretched of the Earth**. New York :Grove Weidenfeld, 1991.

FERNANDES, Angelo José. **"Missa Afro-brasileira (de batuque e acalanto)" de Carlos Alberto Pinto Fonseca: aspectos interpretativos** Campinas, SP: [s.n.], 2004.



FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

Filme “Missa da Terra Sem Males”, montagem Conrado Berning, 1979.

GALEANO, Eduardo. **Las venas abiertas de America Latina**. México, D.F. : Siglo XXI, 2004.

GARAUDY, Roger. Homenagem a Dom Helder Camara. In: ROCHA, Zildo (Org.) **Helder, o Dom**. Petrópolis, RJ : Vozes, 1999.

GARCIA, Silvana. **Teatro da militância**: a intenção do popular no engajamento político. São Paulo : Perspectiva, 2004.

GASBARRO, Nicola. *Missões: a civilização cristã em ação*. In: MONTERO, Paula. (Org.) **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo : Globo, 2006.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. São Paulo, Zahar, 1978.

GOMES, Paulo César. **Os bispos católicos e a ditadura militar brasileira**: A visão da espionagem. Rio de Janeiro : Record, 2014.

GRAMSCI, Antonio. **Escritos políticos (1917-1933)**. México, DF : Siglo XXI, 1981.

GRUZINSKI, Serge **O pensamento mestiço**. São Paulo, Companhia das Letras. 2001.

GUERRA, Lucía. **Mujer y escritura** – fundamentos teóricos de la crítica feminista. Santiago : Editorial Cuarto Propio. 2008.

HOFBAUER, Andreas . Uma história de branqueamento ou o negro em questão. São Paulo: Editora da Unesp, 2006.

HOMANS, George. “Relações sociais, quase-equilíbrio e conformidade” In: BIRNBAUM: e CHAZEL, F. (orgs.). (1977), **Teoria Sociológica**. São Paulo, Hucitec/Edusp.

LANGDON, Esther Jean. “Ritual”. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza (Org.). **Antropologia e direito**: temas antropológicos para estudos jurídicos. Rio de Janeiro : Brasília : Contra Capa : LACED : Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

LANTERNARI, Vittorio. Nativistic and sócio-religious movements: a reconsideration. **Comparative Studies in Society and History**. Cambridge, Vol.16, n4, p.483-503, sep 1974.



LOSONCKY, Anne-Marie. Hacia una antropología de lo inter-étnico: una perspectiva negro-americana e indígena. IN: **Antropología de la modernidad**, URIBE, M.V. RESTREPO E. (Eds) Instituto colombiano de Antropología - Colcultura, p: 253-279. 1997.

MARTINS, Leda Maria. **A cena em sombras**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória**. São Paulo: Perspectiva, Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MATTOS, Romulo Costa. Pelos pobres! As campanhas de habitações populares e o discurso sobre as favelas na Primeira República. Niterói : [s.n.], Tese (Doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Departamento de História. Área de concentração: História Social, 2008

MBEMBA DIA BENAZO-MBANZULU, Rudy.**Le procès de Kimpa Vita: la Jeanne d'Arc congolaise**. Paris : L'Harmattan, 2002 .

McCLINTOCK, Anne. **Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial**. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

MIGNOLO, WALTER. “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisfério occidental em el horizonte de la modernidade”. In: LANDER, Edgardo (com:). **La colinialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales persperctivas latinoamericanas**. Buenos Aires : CLACSO, 2003.

MIGNOLO, Walter. **Historias locales/diseños globales**. Colonialidad, MIGNOLO, Walter. **Historias locales/diseños globales**. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Ediciones Akal. 2003a

NOLAN, Albert. Eles me chamam de comunista. In: ROCHA, Zildo (Org.) **Helder, o Dom**. Petrópolis, RJ : Vozes, 1999.

NYE JR, Joseph S. Soft Power **Foreign Policy**, No. 80 (Autumn 1990), pp. 153-171.

OLIVEIRA, Augusto Marcos Fagundes. Recomposiciones étnicas y construcción nacional: português y lenguas indígenas en Brasil. In: Language and power – a linguistic regime for North America..22 ed.Ontario : Lakehead University, Centre for Northern Studies, 2013, v.22, p. 235-248.

OLIVEIRA, Augusto Marcos Fagundes. **Êxodos e encruzilhadas da Missa dos Quilombos**. Florianópolis, Brasil, 2015.

OLIVEIRA, Augusto Marcos Fagundes. Revisitando a missa da terra sem males. **Cuadernos Interculturales**. , v.17:215 - 236, 2011.



OLIVEIRA, Augusto Marcos Fagundes. *Tupinambá de Olivença: de Toré a Poracé ou construção de identidade e confecção de alianças*. Trabalho apresentado na VIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste - São Luís, 2 -5 /07/ 2003 GT "Territórios, Movimentos e Autonomias Indígenas. SEÇÃO 4. ÍNDIOS NO NORDESTE: TERRITÓRIOS, ETNICIDADE, CONFLITOS, RITUAL E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA".

OTTO, Rudolf. **The idea of Holy** an inquiry into the non-rational factor in the idea of divine and its relation to the rational. London : Oxford University Press/ Humphrey Milford. 1936.

PEÑA, Elaine A..Performing piety : making space sacred with theVirgin of Guadalupe. *Berkeley; Los Angeles* :University of California Press. 2011

PEREIRA, Edimilson de Almeida (Org.). **Um tigre na floresta de signos**: estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010.

PEREIRA, Edimilson de Almeida, GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. **Ardis da imagem**: exclusão étnica e violência nos discursos da cultura brasileira. Belo Horizonte: Mazza Edições, Editora PUCMinas, 2001.

PEREIRA POZA, Sergio. **Antología crítica de la dramaturgia anarquista en Chile**. Santiago de Chile : Editorial de la Universidad de Santiago de Chile, 2005.

PETERSON, Jeanette Favrot. *The Virgin of Guadalupe: Symbol of Conquest or Liberation?***Art Journal**, Vol. 51, No. 4, Latin American Art. (Winter, 1992), p: 39-47.

PIRES, Tiago. Revisitando a historiografia eclesiástica: a superação de uma narrativa eusebiana. In: BUARQUE, Virgínia A. Castro. **História da historiografia religiosa**. Ouro Preto : Edufop/Ppghis, 2012.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial. Bauru, SP : EDUSC, 2003. 444: pg 90-91

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Apresentação da edição em português*. In: LANDER, *Edgardo (org)*. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005.

REGNI, Pietro Vittorino. **Os Capuchinhos na Bahia**: uma contribuição para a história da Igreja no Brasil. Salvador : Palotti, Casa Provincial da Piedade, vol 1, 1988.

REVEL, Judith. **Dicionário Foucault**. Rio de Janeiro : Forense Universitária., 2011

SAMPAIO, Theodoro. 1901. *O Tupi na Geographia Nacional*. Memoria lida no Instituto Historico e Geographico de S. Paulo. São Paulo: Ty: da Casa Eclectica.



SCOTT, James C. **Los dominados y el arte de la resistencia**. Discursos ocultos. México : Edições Era, 2004.

SCOTT, James C. **Los dominados y el arte de la resistencia**. Discursos ocultos. Edições Era: México, 1990.

SCOTT, James C. **Weapons of the Weak** Everyday Forms of Peasant Resistance. Yale : Yale University Press, 1985.

SILVA, Eliane Moura da. Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões. **Revista de Ciências Humanas**, Viçosa, V. 11, N. 2, 225-234, jul./dez. 2011.

SILVA, Beatriz Moreira da [Mãe Beata de Yemonjá] *Primeiras palavras*. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Guerreiras da natureza**: mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo : Selo Negro, 2008

THORNTON, John. **The Kongolese Saint Anthony**. Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706. New York: Cambridge University Press, 2009.

TIERRA, Pedro (1980) "A Missa da Resistência Indígena." En: Casaldáliga, Pedro; Tierra, Pedro y Martin Coplas (1980). *Missa da Terra sem Males*. Rio de Janeiro : Tempo e presença.

TURNER, Victor. **Floresta de símbolos** – aspectos do ritual Ndembu. Niterói : Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Marina de Mello e. Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVII. **Escravidão e África Negra**. Número 6. Dez 1998.

VALENTE, Ana Lúcia Eduardo Farah. **O negro e a igreja católica**. Campo Grande, MS : Cecitec/Ufms, 1994.

VANSINA, J.O *Reino do Congo e seus vizinhos*. In: **História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII** .Brasília : UNESCO, 2010. ISBN: 978-85-7652-127-3

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2002). *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo : Cossac & Naify.

WOLF, Eric R., "The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol". **Journal of American Folklore** 71 (1958): 34-39.