

**DENTRO E FORA DA CASA COMUM –
IMAGINÁRIO SIMBÓLICO E ECOLOGIA DA COMUNICAÇÃO NA MISSA DOS
QUILOMBOS¹**

**INSIDE AND OUT OF THE COMMON HOUSE –
SYMBOLIC IMAGINARY AND ECOLOGY OF COMMUNICATION IN THE
QUILOMBOS MASS**

Luciano Pessoa²

Resumo

No âmbito da Comunicação e em chave transdisciplinar, o artigo discute o imaginário simbólico e um *oikos*³ cultural em torno da Missa dos Quilombos, ritual católico dedicado à cultura negra no Brasil. No contexto de um país de tradição escravagista em que a Igreja se manteve ao lado do opressor, e pelo olhar de uma ecologia do comum, comunitária e comunicacional, buscaremos elaborar aspectos simbólicos desse rito que reuniu concepções distintas do sagrado, tendo como referência autores como Jorge Miklos, Malena Contrera, Fritjof Capra, Vicente Romano, Muniz Sodré, Joachim-Ernst Berendt.

Palavras-chave: Missa dos Quilombos. Negro brasileiro. Imaginário simbólico. Ecologia da comunicação. Igreja Católica.

Abstract

In the scope of the Communication and in a transdisciplinary key, the article discusses the symbolic imaginary and a cultural *oikos* around the Quilombos Mass, a Catholic ritual dedicated to black culture in Brazil. In the context of a country of slave tradition in which the Church stood side by side with the oppressor, and through the eyes of an ecology of the common, communitarian and communicational, we seek to elaborate symbolic aspects of this rite that brought together different conceptions of the sacred, considering authors like Jorge Miklos, Malena Contrera, Fritjof Capra, Vicente Romano, Muniz Sodré, Joachim-Ernst Berendt.

Keywords: Quilombos Mass. Brazilian niger. Symbolic imaginary. Ecology of communication. Catholic Church.

¹ Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho Ecologia Comunicativa Comunitária, do VI ComCult, Universidade Paulista, Campus Paraíso, São Paulo – Brasil, 08 a 09 de novembro de 2018.

² Mestre em Comunicação pela Universidade Paulista, Arquiteto e Pós-Graduado em Design Gráfico pela Universidade de São Paulo. Vinculação: UNIP Universidade Paulista / UMC Universidade de Mogi das Cruzes. E-mail: <pessoluc@gmail.com>.

³ Do grego, *oikos* (casa) e *logos* (palavra, razão), teria se originado o termo *ecologia*.

*Em nome do Pai, que faz toda carne,
a preta e a branca, vermelhas no sangue,
Em nome do Filho, Jesus nosso irmão,
que nasceu moreno da raça de Abraão*

(*Em Nome do Deus*, Missa dos Quilombos, 1982)

Introdução

A *Missa dos Quilombos* teria nascido de uma sugestão de Dom Hélder Câmara (Arcebispo Emérito de Olinda e Recife/PE) a Dom Pedro Casaldáliga (Arcebispo de São Félix do Araguaia/MT), sendo depois realizada por Casaldáliga e pelo poeta Pedro Terra, com música de Milton Nascimento. Em alguma medida dando sequência à "Missa da Terra sem Males", que Casaldáliga e Terra já haviam dedicado à Causa dos Povos Indígenas, a Missa dos Quilombos aponta para um resgate simbólico da sacralidade negra no Brasil, dentro de um ritual católico, abordando também o silêncio da Igreja a respeito da escravidão no Brasil. A missa foi celebrada pela primeira vez na Praça do Carmo, em Recife (mesmo local em que teria sido exposta a cabeça do líder negro Zumbi dos Palmares, em 1695), no dia 22 de novembro de 1981, diante de aproximadamente 8 mil pessoas (Hoornaert, 1982).

A partir dessa celebração inicial, a Missa dos Quilombos tem sido encenada em diversas ocasiões pela companhia Ensaio Aberto⁴, e já foi adaptada de modos diversos por grupos como o da Favela de Vila Prudente/SP⁵ ou da Igreja de São João⁶ em São Luís/MA, eventualmente com a participação de Milton Nascimento, que gravou a missa no disco *Missa dos Quilombos* (1982), em cujo encarte o texto de Dom Pedro Casaldáliga evoca o sentimento geral de resgate, de luta e de esperança:

Em nome de um Deus supostamente branco e colonizador, que nações cristãs tem adorado como se fosse o Deus e Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, milhões de negros vêm sendo submetidos, durante séculos, à escravidão, ao desespero e à morte. No Brasil, na América, na África mãe, no Mundo. Deportados, como "peças", da ancestral Aruanda, encheram de mão de obra barata os canaviais e as minas e encheram as senzalas de indivíduos desaculturados, clandestinos, inviáveis. (Enchem ainda de subgente – para os brancos senhores e as brancas madames e a lei dos brancos – as cozinhas, os cais, os bordéis, as favelas, as baixadas, os xadrezes). Mas um dia, uma noite, surgiram os Quilombos, e entre todos eles, o Sinai negro de Palmares, e nasceu, de Palmares, o Moisés negro, Zumbi. E a liberdade impossível e a identidade proibida floresceram, "em nome do Deus de todos os nomes", "que faz toda carne, a preta e a branca, vermelhas no sangue". Vindos "do fundo da terra", "da carne do açoite", "do exílio da vida", os Negros resolve-

⁴ Conforme o blog Deborando <<https://bit.ly/2INkoTm>>, até 2011, quando iniciava nova temporada no Rio de Janeiro, a peça já havia sido assistida por 65 mil espectadores em apresentações pelo Brasil.

⁵ Ver <https://www.youtube.com/watch?v=pm_TaCEQXgU>.

⁶ Ver <<https://www.youtube.com/watch?v=THs-Sp7TcIU>>.

ram forçar “os novos albores” e reconquistar Palmares e voltar a Aruanda. E estão aí, de pé, quebrando muitos grilhões – em casa, na rua, no trabalho na igreja, fulgurantemente negros ao sol da Luta e da Esperança (Casaldáliga, 1982).

Casaldáliga clama por um olhar reparador para a história dos negros no Brasil, denuncia a cumplicidade da Igreja ao lado do colonizador no contexto da escravidão, e lança um chamado de rebelde esperança a todos os negros do mundo, a todos os pobres da Terra:

Para escândalo de muitos fariseus e para alívio de muitos arrependidos, a Missa dos Quilombos Confessa, diante de Deus e da História, esta máxima Culpa Cristã. [...] Pelos rios de sangue negro, derramado no Mundo. Pelo sangue do Homem “sem figura humana”, sacrificado pelos poderes do Império e do Templo, mas ressuscitado da Ignomínia e da Morte pelo Espírito de Deus, seu Pai. Como toda verdadeira Missa, a Missa dos Quilombos é pascal: celebra a Morte e a Ressurreição do Povo Negro, na Morte e Ressurreição do Cristo. [...] Está na hora de cantar o Quilombo que vem vindo: está na hora de celebrar a Missa dos Quilombos, em rebelde esperança, com todos “os Negros da África, os afro da América, os Negros do Mundo, na Aliança com todos os Pobres da Terra (Casaldáliga, 1982).

No mesmo tom, o texto de Pe. Ricardo Rezende Figueira no programa da peça teatral montada pela companhia Ensaio Aberto atenta para a atualidade da escravidão no Brasil e no mundo, e para a urgência e a pertinência dessa denúncia através da arte:

Em 2001, no Brasil, pelo menos 2.400 pessoas, denuncia a Comissão Pastoral da Terra, foram utilizadas como escravas. A mais antiga ONG de Direitos Humanos no mundo, a Anti-Slavery International, está ativa e de olhos no Brasil. A Organização Internacional do Trabalho constata que nunca houve, sob o ponto de vista absoluto, tantos escravos como agora no mundo. [...] A Missa dos Quilombos é um manifesto abolicionista dessas e de outras escravidões; é um convite ao respeito à diversidade das manifestações religiosas e é uma homenagem aos nossos irmãos e irmãs vindos da África. (Figueira, s/d).

A palavra *missa* remete não apenas ao tradicional ritual católico, organizado pela Igreja, na presença de sua comunidade, mas ao sentido do “cruentíssimo sacrifício do Senhor, no Calvário, para resgate da humanidade” (Bueno, 1988, p. 2473). É precisamente essa função de resgate evocada na Missa dos Quilombos, numa intenção de retratação da Igreja Católica, historicamente cúmplice do colonizador que impõe a escravidão, e também num sentido mais amplo de reparação da sacralidade e da dignidade negras dentro de um ritual católico.

Conforme Bueno, a palavra *missa* vem da frase latina pronunciada ao final do rito, “*ite, missa est*”, ou seja, “*ide-vos, retirai-vos, a vossa prece foi enviada (missa est)*” (idem, p. 2473), sendo *missa* o particípio passado de *enviar*, *mandar*. O termo *quilombo*, por sua vez, é de origem africana, do quimbundo *ki’ lomo*, “povoação” (Cunha, 1997, p. 655). Asso-

ciado à ideia de "casa", a partir da escravidão no Brasil adquire o sentido de "lugar onde se refugiavam os escravos fugidos; moradia de pretos africanos" (Bueno, 1988, p. 3306).

Estudos críticos

A Missa dos Quilombos deu origem a discussões em torno de seu caráter religioso, artístico, político e cultural, e foi objeto de pesquisas, além de um documentário realizado pela TV Senado em 2006. Para Eduardo Hoornaert (1982), tratou-se de uma "liturgia penitencial inédita no Brasil, na América Latina e no âmbito católico em geral", embora o autor discuta o alcance de uma liturgia nascida não das "bases negras do povo", mas de alguns intelectuais, e identifica a permanência do quilombo nas periferias das grandes metrópoles brasileiras, locais de moradia e refúgio urbano de populações comumente oriundas do processo abolicionista do final do século XIX. Selma Teixeira (1998) faz um panorama da formação étnica brasileira, no contexto político da escravidão, das transformações da população negra no Brasil após a Abolição, para então analisar o ritual religioso segundo suas etapas. Aponta que a Missa dos Quilombos teria optado por uma "fórmula de oração" considerada a "mais problemática" e "mais anterior", com o Kyrie dentro do ato penitencial, não como "confissão de faltas", mas como "grito de lamentação de uma raça", ecoando as origens do Kyrie como "canto comunitário" e "invocação mais fervorosa da antiga religiosidade pagã". Na Aleluia, como o vinho e o pão, como o Corpo e Sangue de Cristo, o corpo negro e seus sofrimentos são oferecidos como os "donativos maiores".

Há o artigo de Pedro Braga (2013), que analisa o LP Missa dos Quilombos, partindo da música, dos contrastes entre as sonoridades africana e europeia, para rever "traços da cultura negra em processo de (re)significação no ato litúrgico católico". Já Augusto Oliveira (2015) discute a profundidade de uma "metáfora quilombo" enquanto manifestação de fé, instrumento de luta política e expressão poética. No âmbito da Antropologia, observa a migração da Missa⁷ para o teatro, tomando-a como pretexto para colocar questões políticas, sociais, religiosas e culturais.

Rafael Senra (2009) observa a Missa como produto cultural e como ato político de resistência, e destaca o papel de uma ala "menos conservadora" da Igreja (Teologia da Libertação) nos anos de ditadura no Brasil, da qual D. Helder e D. Pedro Casaldáliga seriam adeptos. Comenta o posicionamento negativo do Vaticano em relação à Missa em sua primeira década, em decorrência de uma "denúncia" forjada por jornais brasileiros com mate-

⁷ Usaremos eventualmente o termo Missa isolado, com M maiúsculo, para nos referirmos à Missa dos Quilombos.

rial adulterado. Apenas a partir da 4ª Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em 1992, é que "a mistura dos rituais indígenas e afros dentro do padrão da missa católica" teria sido aceita. Nesse contexto Senra aponta a entrevista de Leonardo Boff ao Instituto Humanitas Unisinos, em que este defende a analogia entre a diversidade religiosa e a biodiversidade ecológica:

Terrível seria se, na natureza, houvesse apenas *pinus eliotis* ou baratas. A riqueza está na biodiversidade ecológica analogamente ao valor da diversidade religiosa. Cada expressão religiosa revela algo do Mistério de Deus e nenhuma pode pretender possuir qualquer monopólio, nem da revelação nem dos meios de salvação. (Boff, 2007; também em Senra, c.2007, p. 6)

O conceito de *ecologia*, oriundo das ciências naturais, trata das "relações entre os seres vivos e o meio ambiente" (Menezes, 2016, p. 35), e seria depois apropriado por áreas tão diversas como a filosofia, a comunicação, a religião, a biologia, como veremos abaixo.

Ecologia da comunicação e *oikos* cultural – a casa comum

Associado ao nome de Ernst Haeckel, o conceito de ecologia, ou o "estudo das relações entre o organismo vivo e seu ambiente" (Abbagnano, 2007, p. 350), teria se firmado no final do século XIX, a partir do grego *oikos* (casa) e *logos* (palavra, razão). De origem multidisciplinar, tendo os seres vivos e o meio ambiente como preocupações centrais, o conceito teria se popularizado nos anos 1960, sendo depois ampliado, como pelo físico Fritjof Capra em *A teia da vida* (1996), em que situa o conceito de *ecologia profunda* a partir do filósofo Arne Naess, em distinção a uma ecologia meramente antropocêntrica, em que os seres humanos estariam "acima ou fora da natureza". Conforme Capra, o sentido amplo da ecologia profunda espelharia as revoluções científicas do início do século XX, seus desdobramentos culturais, sociais, espirituais, e implicaria o surgimento de um novo paradigma, não mais pautado pela "visão de mundo mecanicista de Descartes e de Newton", mas atento às novas possibilidades de compreensão da matéria e sua relação com a mente humana, num cenário em que os cientistas tornaram-se "dolorosamente conscientes de que suas concepções básicas, sua linguagem e todo o seu modo de pensar eram inadequados para descrever os fenômenos atômicos" (Capra, 1996, p. 24). Para Capra, Naess coloca o problema central de aprofundar o questionamento de cada aspecto do antigo paradigma em que somos "modernos, científicos, industriais, orientados para o crescimento e materialistas", e passar a abordagens ecológicas "a partir da perspectiva de nossos relacionamentos uns com os outros, com as gerações futuras e com a teia da vida da qual somos parte" (idem, p. 26). É nes-

se sentido que Capra salienta a importância de uma *ecologia social*, e em particular de um *ecofeminismo*, crítico à histórica exploração patriarcal-capitalista da natureza e das mulheres, e em que o "conhecimento vivencial feminino" é uma das "fontes principais de uma visão ecológica da realidade" (idem, p. 27).

Nesse amplo contexto é que podemos considerar o conceito de *ecologia da comunicação*, desenvolvido por Vicente Romano, como "uma ponte entre a teoria da comunicação e a ecologia humana" (Romano, 2004, p. 12, tradução livre), em contraposição ao "modo atual de produção, tão depredador do material quanto do espiritual" e a um momento da história em que nosso "domínio da natureza chegou a tal extremo que já se criam entornos artificiais, isso que se denomina realidade virtual e ciberespaço", e em que precisamos nos adaptar mais à técnica do que à natureza (idem, p. 9-10, trad. livre). Ao mesmo tempo que assistimos à progressiva invasão tecnológica sobre a comunicação humana e a vida em sociedade, diminuem os contatos pessoais, alterando-se a relação entre a função informativa e a função socializadora da comunicação. Para além dos aspectos quantitativos e dos "valores de troca" na comunicação humana, Romano atenta para a necessidade de observar os aspectos "qualitativos, os valores de uso, que em última instância afetam a qualidade de vida" e a saúde mental (idem, p. 11, trad. livre).

Se ao longo da história, diz Romano, "os espaços da experiência humana se definem cada vez mais de maneira mediada" (idem, p. 19), as *experiências mediadas* teriam entretanto uma importância secundária "na formação da personalidade, na aprendizagem da capacidade de relacionar-se e da competência comunicativa", podendo inclusive atuar de forma negativa, nas situações em que falta a interação direta com o meio natural e social. Daí a importância de reivindicar-se os "espaços experimentais, os lugares públicos, contra a retificação (rede, tecido) telemática da sociedade" (idem, p. 19, trad. livre)⁸.

Não sem pontos de contato com a ecologia comunicacional de Romano, Sodré (2014) anota que em sua origem, o termo *comunicação* não se reporta a qualquer transmissão de informação, muito menos ao caráter tecnológico de que parece revestido em nossos dias. Em sua raiz etimológica, o termo *comunicar* apontaria para um "agir em comum", no sentido de "vincular, relacionar, concatenar, organizar ou deixar-se organizar pela dimensão constituinte, intensiva e pré-subjetiva do ordenamento simbólico do mundo" (Sodré, 2014, p.

⁸ Tienen una importancia secundaria en la formación de la personalidad, en el aprendizaje de la capacidad de relacionarse y de la competencia comunicativa. Pueden incluso, oponerse a éstas si se carece de espacio suficiente para interactuar directamente con el entorno natural y social. Por todo esto hay que reivindicar, proteger y fomentar los espacios experimentales, los lugares públicos, contra la retificación (red, tejido) telemática de la sociedad.

9). Em *A ciência do comum*, Sodré discute o conceito de *comum* como um "*a priori*, que não é nenhuma convenção recíproca, mas um vazio gerativo [...] um princípio abstrato de organização" (idem, p. 15). E as "forças vivas desse comum" se deixariam apreender como "palavras, gestos, sinais", eventualmente tratadas como informação contabilizável, porém "a comunicação não se define por elas: a *actio communis* é um *a priori*, é a dimensão simbólica" (idem, p. 16). E o símbolo não como "figura secundária de linguagem [...], mas como o trabalho de relacionar, concatenar ou pôr em comum (*syn-ballein*) formas separadas" (idem, p. 15).

É nesse contexto do simbólico, pois, do relacional, do comum, das considerações em torno da ecologia da comunicação e de um *oikos* cultural, que queremos observar aspectos da Missa dos Quilombos, lembrando que o mesmo sentido de reunião está presente na raiz dos termos *igreja* (do grego *ekklesía*) e *assembleia*.

Imaginário simbólico

O termo *símbolo* vem do grego *symbollo* (lançar junto) e guarda o sentido antigo de uma senha, uma chave feita do encaixe de duas peças, que mais tarde poderia servir para confirmar um negócio ou o reconhecimento de pessoas afastadas por longo tempo. Modernamente, o termo é empregado também no âmbito da psicanálise, da antropologia, e como elemento fundamental no estudo dos fenômenos psíquicos, culturais, nos estudos do inconsciente (Chevalier & Gheerbrant, 2009, p. XVII-XXII). Para Carl Gustav Jung, em distinção aos conceitos de *alegoria*, assim como de *signo*, o símbolo "nada encerra, nada explica", mas remete para algo "inatingível, obscuramente pressentido, e que nenhum vocábulo da linguagem que nós falamos poderia expressar de maneira satisfatória" (Jung, apud Chevalier & Gheerbrant, 2009, p. XXII).

A essência do símbolo consiste em apresentar uma situação que não é totalmente compreensível em si e só aponta intuitivamente para seu possível significado. A criação de um símbolo não é um processo racional, pois este não poderia gerar uma imagem que apresentasse um conteúdo, no fundo, incompreensível. A compreensão do símbolo exige uma certa intuição que capta, aproximadamente, o sentido desse símbolo criado e o incorpora na consciência. (Jung, 1991, p. 111-112)

Para Chevalier & Gheerbrant, a partir de Jung, o símbolo indicaria certa "ultrapassagem do conhecido em direção ao desconhecido, do expresso em direção ao inefável" (Chevalier & Gheerbrant, 2009, p. XXII), mas como elemento essencialmente vivo, mobilizador. Nas palavras de Jung, o símbolo seria "a melhor expressão possível" para algo que é vivo exatamente enquanto "preenhe de significação", e que também pode morrer caso se

encontre expressão melhor para “a coisa buscada, inesperada ou pressentida” (Jung, apud Chevalier & Gheerbrant, 2009, p. XXII).

É a esse território do imaginário simbólico – conforme tem sido elaborado a partir de Jung, de Gaston Bachelard, de Gilbert Durand⁹, entre outros –, que queremos nos reportar na observação desta Missa, enfatizando aqui o caráter simbólico na medida em que a Missa dos Quilombos, de modo semelhante ao sentido original de símbolo, propõe articular a separação e a reunião de duas culturas, de duas sacralidades, num mesmo espaço sagrado, cênico e musical.

Luz e sombra

Um primeiro ponto a ser observado pode partir da distinção entre luz e trevas logo no início do Gênesis judaico-cristão, e que parece se refletir em toda a cultura ocidental, atribuindo certa positividade ao claro e correspondente negatividade ao escuro.

No princípio, Deus criou o céu e a terra. Ora, a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um sopro de Deus agitava a superfície das águas. Deus disse: “Haja luz”, e houve luz. Deus viu que a luz era boa, e Deus separou a luz e as trevas. Deus chamou à luz “dia” e às trevas “noite”. Houve uma tarde e uma manhã: primeiro dia. (Bíblia de Jerusalém, 2002, Gên. 1:1-5)

Por este pequeno trecho que abre a narrativa bíblica, podemos observar que, se a luz é reconhecida como boa, as trevas (anteriores à luz) não o são. Desde aqui, o termo *trevas* no plural (contraposto a *luz*, no singular), assim como o ato de separar luz e trevas, colocam essa ideia de divisão, de separação, comum ao termo grego *diabállo* (lançar através, separar, desunir), raiz de *diabólico*, contraposto exatamente à ideia de símbolo e de simbólico.

Já o termo *negro* (pelo latim *niger*, *nigra*, *nigrum*), pode aludir tanto ao escuro quanto ao nebuloso, tenebroso, infeliz, mau, perverso, ao triste, ao funesto (Torrinha, 1942) – além de possíveis aproximações com radicais latinos e gregos associados à negação, à noite, à morte etc. Não por outra via repetimos diariamente reverências à luz, à visão, ao pensamento claro, à ideia brilhante, ao homem de visão, ao iluminado, à clarividência e assim por diante. Tal elogio do luminoso pode ter ouvidos mais antigos, por exemplo na Grécia de Platão (séc. V a.C.), em que este já procurava distinguir o mundo intelectual (perfeito, eterno, bom, belo, solar) e o mundo sensível (terreno, imperfeito, degradado, enganoso, perecível etc). De todo modo, nunca é demais lembrar que embora precisemos de luz para enxer-

⁹ Como breve referência, ver Contrera, 2010; Augras, 2009; Durand, 2000.

gar, e tendo a visão a importância que tem em nosso mundo humano, de nada adiantaria se enxergássemos apenas luz. Não só porque a luz em si (o fenômeno físico) é invisível, mas porque a claridade absoluta seria também uma espécie de cegueira.

Haveria o céu sem a terra, o dia sem a noite, a vigília sem sono e sem sonho? Haveria luz sem o contraste que a revelasse? Haveria Europa sem América, sem África? Podemos extrair do mundo o que interessa e ignorar que somos parte do mundo? Também dos gregos antigos chega o mito de Perséfone, que raptada por Hades, passa a viver parte do ano com a mãe (Deméter), parte nos mundos sombrios do esquecimento e da morte, dando origem às estações do ano. Dos antigos nos chega também certa vinculação entre *conhecer* e um sentido de envolvimento, de pertencimento, expresso não apenas na relação entre homem e mulher, mas também na associação, no Gênesis, entre a queda (expulsão do Paraíso) e o provar o fruto da Árvore do Conhecimento¹⁰. Impossível não pensar na milenar metáfora da luz como imagem da consciência, na infundável busca cartesiana do "preto no branco", assim como na *queda* (involuntário e abismal comprometimento) implicada em todo caminho de conhecimento.

Dessa simples distinção entre luz e trevas, claro e escuro, podemos observar aspectos simbólicos de sacralidades “negra” e “branca”, não apenas no que as tonalidades podem ser lidas em termos de bem e mal, mas também nas diferenças e semelhanças com que uma cultura vê, é vista e interage com a outra. Mircea Eliade (2008) nos fala do sentido do sagrado que reveste, em cada grupo humano, tudo que é “nosso”, nosso lugar, nossa gente, nosso modo de andar, e inversamente, o profano com que vestimos os outros, seus lugares e modos. Na especificidade a que chamamos Brasil, a história é contada pelo invasor europeu, que não apenas procura destruir física e simbolicamente as culturas dominadas como também apagar sistematicamente o horror praticado ao longo de cinco séculos contra índios, negros e suas descendências. Como explicar que a cultura e a religião desses povos escravizados, torturados e assassinados cotidianamente até hoje, possam ser ainda vistas – exatamente pelo “mundo civilizado” que as atropela – como primitivas, selvagens e demoníacas?

Para Darcy Ribeiro, os primeiros “brasileiros” nascem de pai português e mãe indígena, não sendo entretanto acolhidos como filhos nem pelo pai (para quem os índios não eram propriamente humanos), nem pela mãe (não sendo o pai indígena). Aos poucos surge essa “gente recém-feita, moldável”, mas também “serviçais del-rei, impositores da domina-

¹⁰ Como breve referência, ver Gênesis, *Bíblia de Jerusalém*, Paulus, 2002.

ção que os oprimia”, meio-índios, numa terra de ninguém, a que depois viriam se amalgamar os negros trazidos principalmente da África ocidental (Ribeiro, 1995, p. 108-118).

Sem amor de ninguém, sem família, sem sexo que não fosse a masturbação, sem nenhuma identificação possível com ninguém – seu capataz podia ser um negro, seus companheiros de infortúnio, inimigos –, maltrapilho e sujo, feio e fedido, perebento e enfermo, sem qualquer gozo ou orgulho do corpo, vivia a sua rotina. Esta era sofrer todo dia o castigo diário das chicotadas soltas, para trabalhar atento e tenso. Semanalmente vinha um castigo preventivo, pedagógico, para não pensar em fuga, e, quando chamava atenção, recaía sobre ele um castigo exemplar, na forma de mutilações de dedos, do furo de seios, de queimaduras com tição, de ter todos os dentes quebrados criteriosamente, ou dos açoites no pelourinho, sob trezentas chicotadas de uma vez, para matar, ou cinquenta chicotadas diárias, para sobreviver. Se fugia e era apanhado, podia ser marcado com ferro em brasa, tendo um tendão cortado, viver peado com uma bola de ferro, ser queimado vivo, em dias de agonia, na boca da fornalha ou, de uma vez só, para arder como um graveto oleoso. Nenhum povo que passasse por isso como sua rotina de vida, através de séculos, sairia dela sem ficar marcado indelevelmente. Todos nós, brasileiros, somos carne da carne daqueles pretos e índios suplicados. Todos nós brasileiros somos, por igual, a mão possessa que os suplicou. [...] A mais terrível de nossas heranças é esta de levar sempre conosco a cicatriz de torturador impressa na alma e pronta a explodir na brutalidade racista e classista. Ela é que incandesce, ainda hoje, em tanta autoridade brasileira predisposta a torturar, seviciar e machucar os pobres que lhes caem às mãos. Ela, porém, provocando crescente indignação nos dará forças, amanhã, para conter os possessos e criar aqui uma sociedade solidária. (Ribeiro, 1995, p. 119-120)

Para Jung, a *projeção* seria o fenômeno psíquico pelo qual atribuímos a um “outro” (algo ou alguém em parte desconhecido, que adquire a função de “espelho escuro”) determinados elementos de nosso inconsciente, de nossa “sombra”, com os quais normalmente não podemos lidar de modo objetivo.

Na esteira de Jung e de Ribeiro, Roberto Gambini (1988) propõe que teria sido exatamente a projeção da sombra do catolicismo europeu sobre os povos indígenas “sem alma”, o início da demonização dos povos nativos e dominados no Brasil. Passados 500 anos do “descobrimento”, constatamos que a projeção continua viva e forte¹¹ sobre os índios, sobre os negros, sobre os pobres, sobre as mulheres, sobre a terra, sobre tudo que não pareça um modelo masculino, branco, europeu, capitalista, herdeiro de uma modernidade autorreferente e predatória, que aos domingos, entre comunhões e confissões autoindulgentes, ainda balbucia “não matarás”, “não roubarás”, e “amarás ao próximo como a ti mesmo”.

¹¹ Para breve referência, ver: 1. <<https://www.bbc.com>>, 2. <<https://brasil.elpais.com/>>, 3. <<https://cimi.org.br/>>, 4. <<https://www.geledes.org.br/>>, 5. <<http://observatorio3setor.org.br/>>, 6. <<https://www.nexojornal.com.br/>>.

Do corpo, do som, do sagrado

Um segundo ponto a observar seria a situação da música no ritual da Missa dos Quilombos, em relação à música tradicionalmente presente em missas católicas, em relação à situação do corpo e às qualidades do sagrado evocadas nesses rituais.

Ao contrário das imagens visuais, de que só nos damos conta pelo recorte do olhar, a música e o universo dos sons tende a nos envolver, mover, tocar, a nos fazer vibrar, física e psicologicamente, sem que para isso precisemos “abrir” ou direcionar os ouvidos para a fonte sonora, como acontece com a visão. Disso já percebemos uma primeira aproximação muito significativa entre o universo dos sons e o sentido do simbólico que delineamos acima. Se a visão tende a selecionar, isolar, separar (diabólico), a audição tende a reunir, integrar (simbólico).

Os sons convivem, interagem e se misturam em nossa audição (daí o sentido de *sinfonia*), criando ambientes, espaços de convivência de ritmos, harmonias, melodias, de timbres e ruídos, de intensidades, fenômenos sensíveis e também emocionais e intelectuais. Os sons musicais em geral não são “descritivos”, não representam diretamente pessoas ou objetos de nosso cotidiano, e talvez por isso mesmo podem constituir, com muita facilidade, pontes entre nossas sensações e o que elas nos despertem, entre o humano e o sobre-humano, entre uma realidade exterior e nosso mundo interior.

Sons entoados com leves variações, por exemplo, em andamentos próximos das batidas do coração, em volumes e timbres não muito distantes da fala, não agressivos à nossa audição, parecem poder nos “acompanhar” num embalo de consonância e harmonia que quase imediatamente cria estados de bem-estar, reconhecíveis mesmo por um bebê ou por um animal.

Em diversas culturas, como na tradição judaico-cristã ou na mitologia grega, a importância do emitir um som, de falar, cantar, está profundamente conectada com o ato da criação primordial, com o início do Universo, e também com a possibilidade de entrar em ressonância com esse Cosmos, que em si já contém a ideia de ordem e de beleza.

O canto e a fala pautam a respiração e são pautados por ela, criando pausas, intervalos, que são também conexões, do mesmo modo como nestas frases escritas entre vírgulas e pontos: chaves de encaixe (em grego, *harmós*, harmonia), articulações, que vão permitir o jogo, a relação entre peças diferentes, eventualmente dissonantes, criando conjuntos complexos, menos ou mais integrados, que podemos perceber como composições de sentido, de histórias, de continuidades, de acidentes, de caos e de paz.

A cultura africana tem no tambor um de seus elementos fundamentais, e sua religiosidade não o ignora, mas glorifica. O ritmo fala ao corpo, para quem toca e para quem ouve, e quem ouve quer dançar, porque o corpo é antes de tudo movimento. O corpo que dança amplia a ciência de si, de suas emoções, de sua possibilidade, de sua transformação. O rito que dança convoca o toque, a terra, o gesto, o pulsar, a respiração, a lembrança de um tempo em que tudo se conecta: a vida, o viver, o agora – alegria.

Na missa católica, sem pretender buscar as raízes musicais desse rito celebrado no Brasil desde o século XVI, entoa-se certa música europeia em que a melodia exerce um papel preponderante, e em que o ritmo, diversamente da tradição africana, não tira o corpo para dançar. O ritmo da música de igreja católica vai concordar com as pessoas paradas, em pé ou sentadas, ouvindo em silêncio, respirando pausadamente. As notas mais longas da melodia, que vagueia entre o grave e o agudo, falam do drama dos homens, de escadas para o céu e para as nuvens, mas se afastam do território sensível do ritmo e do corpo. Nas notas agudas, em que o esforço do cantor e o sacrifício do crente se aproximam, o ar escasso nos fala do sopro, da angústia, da graça.

Estudioso das religiões de matriz africana no Brasil, Roger Bastide discute também os sentidos do corpo, não como acessório, mas como fundamento da sacralidade e do ritual religioso. Fala de uma "oração corporal" que não é mero "acompanhamento" ou "sinal" de uma suposta "verdadeira oração, a qual residiria tão-somente no espiritual", mas como um "rito total que engloba a totalidade do homem orante" (Bastide, 2006, p. 157-158). Na Missa dos Quilombos, a música de Milton dialoga com o corpo em duas tradições, a começar do ritmo vivo de *A de Ó*, "estamos chegando do fundo da terra", seguido pela melodia solene de *Em nome do Deus*: a Missa convoca negros e brancos, deuses e orixás para cantar e rezar entre mortais, para dançar a História sem esquecê-la, para fazer respirar o sopro e circular o sangue, da cabeça aos pés e de volta à cabeça, transformada. Um outro um.

Se a Missa coloca em movimento o símbolo de uma sacralidade reparadora, de reunião, através da música, o sentido mais amplo do som como fundamento do sagrado – e em seus aspectos físicos, psicológicos, filosóficos – é desenvolvido por Ernst Berendt em *Nada Brahma* (cujo significado em sânscrito poderia se aproximar de *Tudo é Som*, ou *Deus é Som*). Berendt parte da expressão hindu para estabelecer várias pontes entre fenômenos físicos e o universo da consciência, entre a audição e os sentidos do sagrado. Defende que na música, como no mundo, toda dissonância tende a se tornar harmonia. Intervalos musicais tidos como dissonantes, ao longo de séculos, pouco a pouco foram sendo integrados e passaram a ser ouvidos como harmônicos (Berendt, 1997, p. 141). De modo análogo, dois reló-

gios de pêndulo colocados lado a lado tendem a bater em sincronia, pelo fenômeno físico da *ressonância* (idem, p. 145), uma tendência à harmonização que afeta desde osciladores de varredura de imagem, em um aparelho de TV, até seres humanos (por exemplo quando cantamos juntos, em uma festa de aniversário ou em um estádio de futebol), e pode ser observado "na arquitetura [...] na eletrônica, na acústica, na psicologia e na psicoterapia, na biologia [...]" (idem, p. 148).

"Para o autor", no prefácio de Fritjof Capra, "a compreensão de que o mundo é som tem implicações profundas não só para a ciência e a filosofia, mas também para a nossa vida cotidiana" (Capra, in Berendt, 1997, p. 13). A cultura ocidental teria dado excessiva ênfase à visualidade, e Berendt fala de mudanças de paradigma, da visão para a audição, de valores masculinos para femininos, da análise para a síntese, da racionalidade para a intuição, e "do domínio e da agressividade para a não-violência e a paz" (idem, p. 13).

Conclusão

Fechando provisoriamente este estudo, parece justo dizer que a Missa dos Quilombos habita também essa simbologia da casa comum, de reunião, de restauração de uma sacralidade telúrica, corpo e natureza integrados, de uma eternidade não surda às vozes da História contada pelos humilhados. E que a música vivida e convivida na Missa dos Quilombos contribui para essa comunhão e esse *oikos*. A ideia de conclusão, de fechamento, entretanto, talvez esteja um pouco distante dos sentidos que desenvolvemos aqui em torno do imaginário simbólico e da ecologia da comunicação. Na medida em que *tudo é som*, em que tudo é movimento e relação, talvez faça mais sentido falar em aberturas e caminhos do que em conclusões. A Missa não interrompeu o massacre, nem resgatou definitivamente a dignidade e a sacralidade da cultura negra no Brasil. Não operou esse milagre, mas moveu algo nesse sentido. A simbologia da audição, da escuta, é também uma abertura para a escuta do outro, do outro que somos todos, e dos "outros" que carregamos em nossos sonhos. "Em nome do Povo que fez seu Palmares, e ainda fará Palmares de novo".¹²

Referências

Abbagnano, Nicola. (2007). Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes.

Augras, Monique. (2009). "Mil janelas": Teóricos do imaginário", in Imaginário da magia : Magia do imaginário. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC.

Bastide, Roger. (2006). O sagrado selvagem. São Paulo: Companhia das Letras.

¹² *Em Nome do Deus*, Missa dos Quilombos, 1982.

- Berendt, Joachim-Ernst. (1997). *Nada Brahma : A música e o universo da consciência*. São Paulo: Pensamento.
- Bíblia de Jerusalém. (2002). São Paulo: Paulus.
- Boff, Leonardo. (2007). "Roma está perdendo a batalha contra a Teologia da Libertação", entrevista a IHU Online (edição 214, 02/05/2007), Revista do Instituto Humanitas Unisinos. <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/807-leonardo-boff-3>>, acesso em 15/05/2018.
- Braga, Pedro P. F. (2013). "Missa dos Quilombos: Resignificação de matrizes negras na Igreja Católica", in *Anais do V Seminário de Pesquisa em Artes do Programa de Pós-Graduação em Artes da Universidade Federal de Uberlândia / UFU*.
- Bueno, Francisco S. (1988). *Grande dicionário etimológico-prosódico da língua portuguesa*. São Paulo: Lisa.
- Capra, Fritjof. (1996). *A teia da vida*. São Paulo: Cultrix.
- Casaldáliga, Pedro. (1982). Texto no encarte do LP *Missa dos Quilombos*. Milton Nascimento; Pedro Casaldáliga; Pedro Tierra. BMG Ariola.
- Chevalier, Jean; Gheerbrant, Alain. (2009). *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olímpio.
- Contrera, Malena S. (2010). *Mediosfera : Meios, imaginário e desencantamento do mundo*. São Paulo: Annablume. Disponível (nova edição) em <<http://imaginalis.pro.br/produto/mediosfera/>>.
- Cunha, Antônio G. (1997). *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Durand, Gilbert. (2000). *A imaginação simbólica*. Lisboa: Edições 70.
- Eliade, Mircea. (2008). *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes.
- Figueira, Pe. Ricardo R. "A missa dos quilombos e a escravidão contemporânea", in *Textos do Programa Missa dos Quilombos / Ensaio Aberto*, s/d. Acesso em 16/05/2018: <http://www.ensaioaberto.com/missa_textos_programa.htm#tonelada>.
- Gambini, Roberto. (1988). *O espelho índio : Os jesuítas e a destruição da alma indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo.
- Hoornaert, Eduardo. (1982). "A missa dos quilombos chegou tarde demais?". *Revista Tempo e Presença*, nº 173, págs. 12-13, jan/fev. Acesso em 15/05/2018: <http://www.koinonia.org.br/tpdigital/memoria.asp?cod_boletim=1>.
- Jung, Carl G. (org.). (1995). *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Jung, Carl G. (1991). *Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes.
- Lobo, Luiz F. "Uma tonelada por dia", in *Textos do Programa Missa dos Quilombos / Ensaio Aberto*, s/d. Acesso em 16/05/2018: <http://www.ensaioaberto.com/missa_textos_programa.htm#tonelada>.
- Menezes, Eugenio O. (2016). *Cultura do ouvir e ecologia da comunicação*. São Paulo: UNI.
- Miklos, Jorge. (2017). "Ecologia da comunicação: Estratégias contra-hegemônicas do imaginário na religiosidade popular", *PENSACOM 2017*, Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação.
- Oliveira, Augusto M. F. (2015). *Êxodos e encruzilhadas da missa dos quilombos*. Tese doutorado, Antropologia Social - UFSC Universidade Federal de Santa Catarina.
- Ribeiro, Darcy. (1995). *O povo brasileiro : A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Romano, Vicente. (2004). *Ecología de la comunicación*. Hondarribia/ES: Editorial Hiru.

Senra, Rafael. (2009). "A Missa dos Quilombos: Produto político, religioso e cultural", in Darandina Revisteletrônica, UFSJ Universidade Federal de São João Del-Rei. Acesso em 15/05/2018: <<http://www.ufjf.br/darandina/files/2010/01/Rafael-Senra-.pdf>>.

Sodré, Muniz. (2014). A ciência do comum. Petrópolis: Vozes.

_____. (2000). Claros e escuros : Identidade, povo e mídia no Brasil. Petrópolis: Vozes.

Teixeira, Selma S. (1998). "Missa dos Quilombos : Um canto de axé". UFPR. Acesso 15/05/2018: <<http://docplayer.com.br/27126323-Missa-dos-quilombos-um-canto-de-axe.html>>.

Torrinha, Francisco. (1942). Dicionário Latino Português. Porto: Junta Nacional de Educação.

Filmografia e páginas Web

"As causas de Pedro Casaldáliga, por Leonardo Boff", entrevista de Leonardo Boff à jornalista Ana Helena Tavares para a biografia "Um bispo contra todas as cercas". Acesso em 15/05/2018: <<https://www.youtube.com/watch?v=XAOjMJ-vXNs>>.

Censo de 1872: o retrato do Brasil da escravidão – Nexo Jornal.

<<https://www.nexojournal.com.br/especial/2017/07/07/Censo-de-1872-o-retrato-do-Brasil-da-escravid%C3%A3o>>. Acesso em 05/08/2018.

Documentário *A Missa dos Quilombos*, produzido pela TV Senado, Brasília/DF, 2006 (80:47min, color). Direção de Liloye Boubli. Acesso em 15/05/2018:

<<https://www.youtube.com/watch?v=C2GOSacI9Es>>.

Missa dos Quilombos / Ensaio Aberto. Acesso em 15/05/2018:

<http://www.ensaioaberto.com/missa_2003.htm>

"Missa dos Quilombos foi um desafio de Dom Hélder a Dom Pedro", trecho de entrevista de Pedro Tierra a Ana Helena Tavares para o livro "Um bispo contra todas as cercas", biografia de Dom Pedro Casaldáliga. Acesso em 15/05/2018: <<https://www.youtube.com/watch?v=dk5EA4xy2ns>>.

"Roda Viva | Dom Pedro Casaldáliga | 1988", entrevista com Dom Pedro Casaldáliga ao programa Roda Viva, TV Cultura. Acesso em 15/05/2018:

<<https://www.youtube.com/watch?v=n1ppEJxr6m8>>.

"Uma aberração chamada Dom Pedro Casaldáliga", trecho de entrevista de Edilson Martins, autor do livro "Nós, do Araguaia", a Ana Helena Tavares. Acesso em 15/05/2018:

<<https://www.youtube.com/watch?v=B3Pk8KJ5W6s>>.

Discografia

Missa dos Quilombos. (1982). Milton Nascimento; Pedro Casaldáliga; Pedro Tierra. BMG Ariola.

.....