

E A IGREJA SE FEZ NEGRA

A MISSA DOS QUILOMBOS*

Petrônio Domingues  

Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Charlisson Silva de Andrade  

Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Domingo, 22 de novembro de 1981. Um evento público causou grande sensação em Pernambuco, repercutindo em âmbito nacional e mobilizando a atenção de diversos setores da sociedade civil e do clero. Consistiu na Missa dos Quilombos, cerimônia dedicada especialmente aos descendentes de africanos no Brasil, como parte da programação do Dia Nacional da Consciência Negra daquele ano. Foi realizada na Praça do Carmo, centro do Recife, onde o bandeirante Domingos Jorge Velho teria exposto a cabeça de Zumbi, o maior líder do Quilombo dos Palmares, em 1695. A solenidade teria sido idealizada por Dom Hélder Câmara, arcebispo de Recife e Olinda, e Dom Pedro Casaldáliga, bispo de São Félix do Araguaia, quando da realização da Missa em prol dos indígenas, em Goiânia, dois anos antes. A Missa dos Quilombos atraiu a atenção da imprensa.

Em 23 de novembro, o *Diário de Pernambuco* noticiou que, na noite anterior, a Igreja Católica “realizou a primeira missa brasileira em homenagem ao negro”, que teria contado com a presença de uma multidão e a participação de vinte sacerdotes, entre arcebispos e bispos. Segundo a reportagem, a estrutura da missa ganhou dimensões aparatosas. Dom José Maria Pires, o oficiante da cerimônia litúrgica, vestia uma indumentária vinda da África; tratava-se de um “presente de uma tribo daquele continente”. Na sua

* O título do artigo é um trocadilho com o nome do livro de Leonardo Boff – *E a Igreja se fez povo* (1986). Os autores agradecem aos comentários e sugestões dos pareceristas anônimos da revista *Afro-Ásia*, bem como a toda sua equipe editorial pelo excelente trabalho.

homilia, ao criticar a marginalização do negro no Brasil, ele teria dito que a “Igreja ofereceu um espaço de liberdade ao negro, através do xangô e do candomblé”.¹ A missa, um ato em tributo aos descendentes de africanos no Brasil, teve como um dos principais homenageados Zumbi dos Palmares.

O intuito deste artigo é discutir como a Missa dos Quilombos foi reportada pela imprensa brasileira, gerando controvérsias e polêmicas diversas em setores da sociedade civil e no seio do clero católico, de religiosos (não ordenados) e de articulistas leigos. Para iluminar essa problemática, a Missa dos Quilombos deve ser considerada um evento, nos termos do antropólogo Marshal Sahlins: uma “atualização única de um fenômeno geral, uma realização contingente do padrão cultural”. Entretanto, como as circunstâncias contingentes da ação não se coadunam necessariamente aos significados que lhes são atribuídos por grupos específicos, as pessoas criativamente repensam seus esquemas convencionais. É nesses termos que o evento é ressignificado historicamente na ação. Conforme argumenta Sahlins, “um evento não é apenas um acontecimento característico do fenômeno”, mesmo que, como fenômeno, ele tenha forças e razões próprias, independentes de qualquer sistema cultural. Um “evento transforma-se naquilo que lhe é dado como interpretação. Somente quando apropriado por, e através do esquema cultural, é que adquire uma *significância* histórica”.² Partindo dessa premissa, a ideia do artigo é mostrar que a Missa dos Quilombos – embora com uma única edição e proibida pelo Vaticano – foi um evento que assumiu ampla projeção na opinião pública e que, ao longo do tempo, foi interpretado e reinterpretado, ou seja, ressemantizou-se: perdeu parte de seu sentido religioso, sendo apropriada pelas manifestações político-culturais como símbolo ecumênico de resistência negra e popular e luta de cunho antirracista e decolonial.

Para coligir as fontes desta pesquisa, garimpou-se especialmente o acervo da Hemeroteca Digital Brasileira, um portal de periódicos

1 “Igreja”, *Diário de Pernambuco*, Recife, 23. nov. 1981, p. 3. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [B](#).

2 Marshall Sahlins, *Ilhas de história*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, pp. 7; 14-15.

nacionais que permite ampla consulta a jornais, revistas e publicações seriadas. As consultas podem ser realizadas por título, período, edição, local de publicação e palavras-chave. Neste trabalho, empregou-se sobretudo a palavra-chave “Missa dos Quilombos” e suas derivações. A partir daí, procurou-se selecionar os jornais de diversos estados – notadamente Pernambuco, Rio de Janeiro, São Paulo e Brasília –, a partir de uma amostra representativa de notas, reportagens, matérias e artigos que tratassem do assunto, levando-se em conta o caráter tanto informativo quanto opinativo do texto. Centrou-se nos periódicos de grande circulação, cujas edições diárias influenciavam a formação da opinião pública.

O estado da arte

A Missa dos Quilombos tem sido objeto da atenção de pesquisadores de diversas áreas, com uma predominância dos Estudos Literários e, em menor escala, da História, da Antropologia e das Ciências da Religião. Os acadêmicos abordam a celebração religiosa sob múltiplas perspectivas, metodologias e tipos de fontes. Enquanto alguns trabalhos focam nas letras das músicas do Long Play (LP) homônimo à Missa, outros interrogam o álbum musical de maneira abrangente ou exploram aspectos específicos, como a melodia e o encarte do disco. Além disso, há quem examine particularmente o evento litúrgico de 1981, assim como as suas ressonâncias em outros formatos.

Em 1997, Selma Suely Teixeira publicou um artigo que se destaca como o mais antigo estudo acadêmico sobre a Missa dos Quilombos. A partir das letras das músicas que compõem a celebração, Teixeira revela como a Igreja Católica teria se transformado num espaço de resistência.³ Quase uma década depois, em 2009, Edison Minami escarafunchou a vida e a obra musical de Milton Nascimento, a partir do LP da Missa. O autor aborda temas como o movimento negro, o ecumenismo, o conceito

3 Selma S. Teixeira, “Missa dos Quilombos: um canto de Axé”, *Revista de Letras*, v. 1. n. 2 (1997), pp. 2.

de nacional-popular na Música Popular Brasileira (MPB) à luz da questão racial e do catolicismo popular, que constituiria um elemento central na obra do artista afro-brasileiro.⁴

Um ano depois, Ciro Pereira Canton esquadrinhou o LP da Missa como um produto do “romantismo revolucionário”, projeto que teria buscado alternativas à modernidade capitalista. Diferentemente das análises anteriores, Canton se debruça sobre as canções não apenas no tocante às letras, mas explorando a diversidade sonora de ritmos afro-brasileiros presentes no disco, como o baião, o maracatu e o samba. Postula que o álbum musical, ao revisitar o passado escravista, convida a uma reflexão transgressora sobre o tempo presente – uma espécie de utopia redentora de um “Novo Palmares”.⁵

Em 2013, Rafael Senra investigou a Missa dos Quilombos e o seu álbum musical sob a ótica de rito religioso, produto cultural e símbolo de resistência. Senra contextualiza historicamente a Missa, porém não empreende uma análise aprofundada das letras e tampouco das músicas. Antes, prefere argumentar que o rito religioso, ao ser vertido num produto comercial, o LP, perde sua “aura”, característica intrínseca ao objeto original, tornando-se apenas um fragmento de autenticidade.⁶

Já Augusto Marcos Fagundes, em tese de 2015, perscrutou a Missa a partir da ressignificação da ideia de quilombo. Ao evocar memórias diaspóricas negras, a celebração ofereceria uma nova perspectiva sobre o catolicismo e a sociedade brasileira, entrincheirando religião e arte como ferramentas de luta política e meios de decodificar mecanismos de dominação, inclusive dentro da Igreja.⁷

4 Edison Minami, “Milton Nascimento e o diálogo inter-religioso na Missa dos Quilombos”, *Conhecimento & Diversidade*, Niterói, v. 1, n. 1 (2009), pp. 110-122, [↗](#).

5 Ciro A. Pereira Canton, “‘Nuvem no céu e raiz’: romantismo revolucionário e mineiridade em Milton Nascimento e no Clube da Esquina (1970-1983)”, Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de São João Del Rey, São João Del Rey, 2010, [↗](#).

6 Rafael Senra, “A Missa dos Quilombos: produto político, religioso e cultural”, *Revista Darandina*, (2013), pp. 1-10.

7 Augusto Marcos Fagundes Oliveira, “Êxodos e encruzilhadas da Missa dos Quilombos”, Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015, [↗](#).

Em dissertação de 2017, Beatriz Schmidt Campos discutiu as canções do LP da Missa a partir da interseção entre ritmo, melodia e letra. Campos oferece uma abordagem inovadora, na medida em que procura apreender as letras das canções na interface entre melodia e poesia, destacando a obra musical como sincrética – fruto da articulação entre a liturgia católica e crenças africanas.⁸ Naquele mesmo ano, Raquel Junqueira Guimarães analisou o encarte do LP da Missa, uma obra poética que une a experiência de fé, estética e as vivências históricas do corpo negro. Para Guimarães, a celebração assume importância, tanto como evento litúrgico, quanto como fenômeno cultural.⁹

Em 2018, Luiz Henrique Garcia e Hudson Lima Públio lançaram seu olhar sobre o LP da Missa, indagando-o como uma expressão da cultura brasileira durante a redemocratização. Os autores salientam a conexão entre o evento litúrgico e a Teologia da Libertação, que procurou mobilizar valores cristãos para a luta contra a pobreza na América Latina.¹⁰ Naquele mesmo ano, Silvério Pessoa, Pércles Andrade e Charlisson de Andrade também discutiram sobre o LP da Missa, todavia a partir da Teologia Negra. Interpretando as músicas do álbum musical sob as lentes da hermenêutica teológica negra, os autores demonstram como os discursos presentes na Missa representam uma releitura do cristianismo em meio ao contexto de racismo e luta antirracista.¹¹

De outra perspectiva, Sebastião Lindoberg Campos considerou a Missa como um pedido de perdão e acolhimento às vítimas da violência colonial perpetrada em nome de Deus, em artigo de 2021. Apesar de caracterizar a

8 Beatriz Schmidt Campos, “Letra, música, performance e memória do racismo na Missa dos Quilombos”, Dissertação (Mestrado em Literatura e Práticas Sociais), Universidade de Brasília, Brasília, 2017, [🔗](#).

9 Raquel B. Junqueira Guimarães, “A liturgia do corpo negro na Missa dos Quilombos”, *Verbo de Minas*, v. 18, n. 32 (2017), pp. 79-95, [🔗](#).

10 Luiz Henrique Assis Garcia & Hudson Públio, “(Re) Percussões de ‘Missa dos Quilombos’”, *Orfeu*, Florianópolis, v. 3, n. 2 (2018), pp. 164-188, [🔗](#).

11 Silvério Pessoa, Pércles Andrade e Charlisson S. de Andrade, “Voz dos Tambores: a música da Missa dos Quilombos” in Newton D. de Andrade Cabral e Lucy P. Neta (orgs.), *“Andar às voltas com o Belo é Andar às voltas Com Deus”: a relação de Dom Helder Câmara com as artes*. (Recife: Bagaço, 2018), pp. 233-257.

celebração como pascal, na qual o conceito de paraíso foi reconfigurado em um quilombo, o autor tem dúvidas se a inclusão da figura do negro na cerimônia católica possui um significado profundo ou não passa de um jogo de cena, sem impacto real no quadro étnico e cultural.¹² Naquele mesmo ano, Campos concebeu a Missa como resultado de uma “sensibilidade da intelectualidade eclesiástica”. Sua força estética, porém, originar-se-ia da rica cultura africana. Neste novo trabalho, o autor tece uma análise modernista da celebração, inspirado nas ideias de Oswald de Andrade.¹³

Ainda em 2021, André Bezerra de Carvalho e Elio Chaves Flores remontaram aspectos da trajetória da Missa, destacando a participação do bispo negro Dom José Maria Pires, do músico Milton Nascimento e de frações do movimento negro no Recife. Os autores argumentam que a cerimônia religiosa foi marcada pela “interculturalidade”, animada pela ala progressista da Igreja Católica, vinculada à Teologia da Libertação, que se conectava aos anseios das lutas antirracistas do período.¹⁴

As pesquisas abordam a Missa a partir de múltiplas perspectivas, metodologias e questões. No entanto, nenhuma delas investiga centralmente a celebração como evento *sui generis*, cuja *significância* histórica impactou o sistema cultural-religioso, com reverberações na esfera pública nos anos posteriores, eis quiçá a principal originalidade deste artigo. Além de reconstituir o mosaico da Missa, desde os seus antecedentes, a proposta aqui é captar a reformulação de setores da Igreja frente à questão racial e, a partir daí, acompanhar os debates, embates e desdobramentos do evento nas expressões artístico-culturais multifacetadas, quando lhe foi conferido um viés ecumênico, antirracista e decolonial

12 Sebastião Lindoberg da Silva Campos, “Las venas (todavía) abiertas de seres humanos en construcción. Missa dos Quilombos y el desafío de la hospitalidad en la historia latinoamericana”, *Teología*, v. 58, n. 134 (2021), pp. 169-182, [🔗](#).

13 Sebastião Lindoberg da Silva Campos. “Só a antropofagia nos une” Missa dos Quilombos a partir de uma (est)ética antropofágica, *Teoliteraria-Revista Brasileira de Literaturas e Teologias*, v. 11, n. 23 (2021), pp. 419-445, [🔗](#).

14 André B. Carvalho e Elio C. Flores, “Igreja Católica e Movimento Negro: a Missa dos Quilombos do Recife (1981)”, *Revista Crítica Histórica*, Maceió, v. 2, n. 23 (2021), pp. 283–309, [🔗](#).

O contexto

Esse foi um momento de mudanças estruturais na Igreja Católica. Desde o Concílio Vaticano II (1962-1965), convocado pelo papa João XXIII, a instituição procurou ter um posicionamento crítico frente aos problemas econômicos e sociais, sobretudo do considerado Terceiro Mundo. Essa nova diretriz da Igreja foi impulsionada pela realização da II Conferência do Episcopado Latino-Americano na cidade de Medellín (Colômbia), em 1968, e da III Conferência do Episcopado Latino-Americano em Puebla (México), no ano de 1979. Em linhas gerais, essas duas conferências adaptaram as orientações do Concílio Vaticano II para a realidade da América Latina, o que ensejou um engajamento da ala progressista do clero com as classes populares, com os movimentos sociais e com as denúncias contra a violação dos Direitos Humanos no contexto dos regimes militares na região.

Foi na esteira desse desvencilhar da Igreja com sua posição mais conservadora que surgiu a Teologia da Libertação, na década de 1970, um movimento teológico cristão que se apropriava do Evangelho à luz da preferência pelos mais pobres.¹⁵ Tal teologia intentava uma reflexão crítica, a partir do evangelho e das vivências de homens e mulheres comprometidos com o processo de libertação na América Latina. Essa proposição teológica nasceu de tal experiência compartilhada no esforço em prol da superação das desigualdades e da construção de uma sociedade diferente, mais livre, inclusiva e humana.

Para Gustavo Gutiérrez – um sacerdote peruano que escreveu uma obra clássica sobre o assunto –, a Teologia da Libertação é o ouvir e refletir do evangelho por parte do “povo de Deus” que se encontra numa situação de opressão, mas em luta por uma sociedade mais justa e fraterna. Rejeita como ideológico e idolátrico um “evangelho” que não lhe fale nessa situação concreta e não a inspire nessa luta. E tem como um de seus pilares o compromisso com a conscientização e emancipação dos povos oprimidos,

15 José J. Queiroz (org.), *A Igreja dos Pobres na América Latina*, São Paulo: Brasiliense, 1980.

por meio das Comunidades Eclesiais de Base.¹⁶ Foi a partir daí que a Igreja se tornou mais sensível às demandas e aspirações dos setores marginalizados da sociedade (como indígenas, negros e mulheres) e, por seu turno, a ala progressista do clero abriu um canal de diálogo com o emergente movimento negro.

Desde 1964, o Brasil atravessava um regime político ditatorial, controlado pelos militares, que, em nome do combate à corrupção e ao comunismo, expurgaram as instituições políticas democráticas, suspenderam garantias constitucionais e direitos individuais, instituíram a censura à imprensa, perseguiram os movimentos sociais e prenderam supostos “subversivos”, inclusive padres, alguns dos quais foram torturados. Em 1974, os militares avaliaram que este processo de expurgo estava suficientemente consolidado para permitir o início de uma segunda fase do regime, de distensão e abertura política, que conduziria a uma transição gradual de volta à democracia civil.¹⁷

O regime ditatorial silenciou boa parte da discussão pública acerca do problema racial. As elites (militares e civis), políticos e os meios de comunicação ligados ao *establishment* defendiam a imagem do Brasil como uma democracia racial. Quem ousasse se contrapor a essa imagem, era rotulado de “antibrasileiro” ou da prática do “racismo às avessas”. Havia outro fator que contribuía para a ausência de discussão sobre o assunto: a repressão oficial, que levou o governo não só a perseguir intelectuais e militantes do movimento negro que questionavam a democracia racial no Brasil, como também a censurar a imprensa, suprimindo notícias que refutassem a imagem oficial de harmonia racial.¹⁸

16 Gustavo Gutiérrez, *Teologia da Libertação: perspectivas*, Petrópolis: Vozes, 1976.

17 Kenneth P. Serbin, *Diálogos na Sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*, São Paulo: Companhia das Letras, 2001; Marcos Napolitano, *1964: História do Regime Militar*, São Paulo: Contexto, 2014.

18 Karin Sant’Anna Kossling, “Vigilância e repressão aos movimentos negros (1964-1983)” in Petrólio Domingues; Flávio Gomes (orgs.), *Experiências da emancipação* (São Paulo: Selo Negro, 2011), pp. 287-307; Thomas Skidmore, *O Brasil Visto de Fora*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994, pp. 137-138; Paulina Alberto, *Termos de Inclusão: intelectuais negros brasileiros no século XX*, Campinas: Ed. Unicamp, 2017

O clima de autoritarismo provocou um refluxo no movimento negro. Foi na década de 1970, com os ventos da *abertura* política soprando e os novos movimentos sociais entrando em cena, que se rearticulou a luta antirracista, em bases diferentes. Uma nova geração de afro-brasileiros protagonizou uma mobilização que desembocou na formação do Movimento Negro Unificado (MNU), em São Paulo, em 1978. O MNU se caracterizou pela contestação da ordem vigente e pela denúncia ao racismo e, assim como outras organizações congêneres, elegeu o quilombo como símbolo de liberdade e resistência negra.¹⁹

De acordo com José Mauricio Arruti, a definição de quilombo é elástica. Ao lado do modelo típico do quilombo como comunidade composta por escravizados fugitivos, emergiram situações tão diferentes ao longo da Colônia e Império quanto os pequenos grupos volantes, que viviam do assalto às senzalas, os grupos extrativistas, os pequenos produtores de alimentos que habitavam a periferia das cidades e realizavam transações mercantis com os comerciantes da cidade etc. Com a instauração da ordem republicana, o termo quilombo não desapareceu, mas sofreu sua mais radical transmutação, quando passou a ser usado como metáfora nos discursos políticos, como sinônimo de resistência (cultural, política e racial)²⁰ – interpretação que se multiplicou nas mais variadas manifestações populares, como a música, o carnaval, a literatura e o cinema. Foi como metáfora de espaço de liberdade e resistência negra, aliás, o sentido do termo empregado na expressão “Missa dos Quilombos”.

19 Abdias Nascimento, *O Quilombismo: documento de uma militância pan-africanista*, Petrópolis: Vozes, 1980; Michael Mitchell, “Blacks and the Abertura Democrática” in Pierre Fontaine (org.), *Race, class and power in Brazil* (Los Angeles: UCLA, 1985), pp. 95-119; Clóvis Moura, “A quilombagem como expressão de protesto radical” in Clóvis Moura (org.), *Os quilombos na dinâmica social do Brasil* (Maceió: Edufal, 2001), pp. 103-115; Hanchard, Michael George, *Orfeu e o poder: movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988)*, Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001; David Covin, *The Unified Black Movement in Brazil: 1978-2002*, Raleigh: McFarland & Com, 2006.; George Reis Andrews, “Mobilização Política Negra no Brasil, 1975-1990”, *História: Questões & Debates*, v. 63, n. 2 (2015), pp. 13-39, [↗](#).

20 José Mauricio Arruti, “Quilombos” in Livio Sansone & Osmundo Pinho, *Raça: novas perspectivas antropológicas*, (Salvador: Edufba, 2008), pp. 315-350.

Aos poucos, o protesto negro organizado ganhou consistência e capilaridade, impondo sua voz no debate público sobre as questões raciais.²¹ Em Pernambuco, a primeira instituição de retomada do ativismo negro, no cenário de reabertura política, foi o Centro de Cultura e Emancipação da Raça Negra (CECERNE), núcleo a partir do qual saíram ativistas que fundaram posteriormente o Movimento Negro do Recife (MNR), cujos membros decidiram, tempos depois, incorporar-se ao Movimento Negro Unificado de Pernambuco, um estado onde a mobilização racial, “distintamente de outros lugares – como São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia” –, revelava “ser uma atividade bastante espinhosa” e que precisava de “muita habilidade, tato ou cautela na sua realização”, por causa do discurso da mestiçagem, que procurava “ocultar as evidências dos traços ancestrais africanos” da população.²²

No seio da Igreja Católica, um grupo de padres, religiosos e leigos afro-brasileiros passou a reivindicar da instituição uma revisão da teologia à luz das experiências de discriminação racial que atingia a comunidade negra. Esse grupo impulsionou um trabalho de conscientização racial e ação coletiva, que em 1980 confluiu na edificação do Movimento da União e Consciência Negra (MUCN), em 1983; surgiram os Agentes de Pastoral Negros (APNs), com uma perspectiva de incidência maior na sociedade civil, nos marcos do movimento negro. Em 1986, foi instituída a Comissão Ecumênica Nacional de Combate ao Racismo (CENACORA). O apogeu desse processo se deu nos 100 anos da Abolição, em 1988, quando a Conferência Nacional dos Bispo do Brasil (CNBB) adotou na Campanha da Fraternidade o tema “A fraternidade e o negro”.²³

21 Jocélio Teles dos Santos, *Ativismo negro no Brasil: frente ao Estado e no Estado (1970-2016)*, Salvador: Edufba; Feira de Santana: Ed. UEFS, 2022.

22 Sylvio José B. R. Ferreira, *A questão racial negra em Recife*, Recife: Edições Pirata, 1982, p. 53. Ver também Maria Auxiliadora da Silva, *Encontros e desencontros de um movimento negro*, Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1994; Carvalho & Flores, “Igreja Católica e Movimento Negro”; Luciene Ferreira, “Milton estréia nova versão da ‘Missa dos Quilombos’”, *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 31 jul. 1992, p. 40. Disponível no Acervo Digital de O Estado de S. Paulo, [↗](#). Verificar referência de Luciene Ferreira.

23 Ana Lucia Valente, *O negro e a Igreja Católica: espaço concedido, espaço reivindicado*, Campo Grande: Ed. UFMS, 1994.

Foi nesse contexto de consolidação da Teologia da Libertação, de um lado, e de mobilização de religiosos (ordenados ou não) e leigos negros, de outro, que a Igreja Católica acenou encampar uma “teologia negra” e passou a pautar o debate sobre racismo e antirracismo, dentro e fora da instituição.²⁴ A respeito desse quadro de transformação interna da Igreja, George Andrews avalia que foi um acontecimento inesperado, uma vez que desde o período da escravidão a instituição foi um dos “baluartes mais firmes da ordem social tradicional e do privilégio racial em particular”.²⁵ A Missa dos Quilombos foi resultado da aproximação e afinidade de sua ala progressista com os clamores do movimento negro brasileiro, num contexto em que a questão racial começou a despertar a atenção de membros do clero, a ponto de haver um questionamento acerca da tradição católica de legitimar o passado escravista e o presente de discriminação racial que atingia a população negra na comunidade nacional.

Os antecedentes

Quase dois anos antes de sua realização, a Missa dos Quilombos já era objeto de reportagens. Em fevereiro de 1980, o *Movimento – Cena Brasileira* publicou uma matéria com o bispo católico d. Pedro Casaldáliga, que, entre outras coisas, falou que havia recentemente participado de “um encontro do movimento negro de São Paulo, no qual está muito interessado”, e que via com entusiasmo a criação de uma Pastoral do Negro na Conferência Nacional dos Bispo do Brasil (CNBB), afinal, havia uma omissão da Igreja Católica nessa questão: “basta fazer uma comparação entre a população negra que temos no Brasil e o número de religiosos negros. A situação no

24 A respeito da “teologia negra”, ver: Ronilso Pacheco, *Teologia negra: o sopro antirracista do Espírito*, Brasília: Novos Diálogos; São Paulo: Recriar, 2019.

25 George R Andrews, *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)*, Bauru: Edusc, 1998, p. 317.

Brasil é grave e pode explodir, pois não se admite uma coisa que existe clara como a luz do dia: o racismo”.²⁶

Não obstante a renovação eclesial na América Latina, com as Conferências de Medellín (1968) e Puebla (1979) e o advento da Teologia da Libertação, em que novos sujeitos e agências entraram em cena, a questão negra na Igreja Católica era até aquele instante escanteada. O padre e historiador José Oscar Beozzo chegou a admitir, no contexto de realização da Missa dos Quilombos, que desde o início daquela renovação eclesial houve consciência de que um dos eixos centrais da história a ser escrita era resgatar o passado e o presente indígenas da América: “não houve entretanto igual consciência para uma história que contemplasse a maciça e muitas vezes majoritária presença da população de origem africana em vastas áreas da América Latina e sobretudo do Caribe”.²⁷

Durante a década de 1970, os adeptos da Teologia da Libertação foram provocados por James Cone, o principal expoente da Teologia Negra nos Estados Unidos, a enfrentar o problema racial em seus países. Para o filósofo e ideólogo da Teologia da Libertação Enrique Dussel, as críticas de Cone foram fundamentais para que os teólogos latino-americanos levassem a sério a questão do racismo: “É necessário lembrar que devemos a James Cone nos ter alertado insistentemente para a importância da dominação racial na América Latina, dívida que a teologia da libertação não poderá esquecer”.²⁸

Portanto, a abordagem crítica da situação da população negra na América Latina, em particular no Brasil, ainda era uma novidade nos setores progressistas da Igreja pós-Vaticano II, que não se deu sem a abertura de uma via de conversação com o movimento negro teológico/eclesial ou laico.

26 Roldão Oliveira, “O bispo socialista dos pobres e peões”, *Movimento – Cena Brasileira*, Rio de Janeiro, 25 fev. 1980, p. 11. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [B](#).

27 José Oscar Beozzo, “Introdução” in COMISSÃO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA (CEHILA), *Escravidão Negra e História da Igreja na América Latina e no Caribe*, (Petrópolis: Vozes, 1987), p. 19.

28 Enrique Dussel. Racismo, América Latina Negra e Teologia da Libertação (situação do problema) in Comissão de Estudos da Igreja na América Latina (CEHILA), *Escravidão Negra e História da Igreja na América Latina e no Caribe* (Petrópolis: Vozes, 1987), pp. 233-234.

O encontro de D. Pedro Casaldáliga, bispo de São Félix do Araguaia, com o movimento negro era uma expressão desse momento de reformulação, do qual a Missa dos Quilombos seria um dos primeiros rizomas.

D. Pedro Casaldáliga era adepto da Teologia da Libertação e se tornou conhecido pelo trabalho pastoral ligado às causas sociais, como a defesa dos povos indígenas e dos direitos humanos.²⁹ Seu interesse pela agenda do movimento negro coincidiu com o da CNBB, que, naquele instante, articulou padres, religiosos e leigos em torno da temática “questão racial e cristandade”. A CNBB trouxe para o interior da Igreja a discussão sobre o racismo e antirracismo e patrocinou a formação do Movimento da União e Consciência Negra (MUCN), um núcleo de religiosos e leigos negros que abraçaram, combinadamente, duas frentes de militância: a da Igreja Católica e a do Movimento Negro. A identidade religiosa deveria estar associada à identidade racial.³⁰

O MUCN, no entanto, sofreu resistência por parte dos setores conservadores da Igreja. Como ressalta Andrews, o catolicismo no Brasil enfrentou uma tensa disputa entre seus setores progressista e conservador, tendo a raça desempenhado um papel significativo nessa disputa. Não é por outro motivo que padres negros acusavam os setores conservadores de dentro da hierarquia da Igreja de incorrer em práticas de privilégios e discriminações no interior da própria instituição. Por outro lado, o MUCN também sofria resistência por parte do Movimento Negro, que via com desconfiança qualquer iniciativa que partisse da Igreja Católica, por conta de seu papel histórico de legitimação do colonialismo e da escravidão no Brasil e sua herança racista.³¹

De cordo com o *Movimento*, a Missa dos Quilombos foi resultado do interesse de d. Pedro Casaldáliga pela questão racial e a sua sintonia com

29 Ana Helena Tavares, *Um Bispo Contra Todas as Cercas: a vida e as causas de Pedro Casaldáliga*, Petrópolis: Vozes, 2020.

30 Lucilene Reginaldo, “História que não foi Contada: Identidade Negra e Experiência Religiosa na Prática do Grupo de União e Consciência Negra (1978-1988)”, Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1995, p. 214.

31 Andrews, *Negros e brancos em São Paulo*.

os postulados do movimento negro.³² *A Folha de S. Paulo*, de 27 de maio, endossava que a ideia da Missa dos Quilombos “foi de d. Pedro Casaldáliga, que já tinha feito, anteriormente, a ‘Missa da Terra sem Males’, dedicada aos índios”.³³ Contudo, a formulação da Missa dos Quilombos não seria uma tarefa exclusiva do bispo católico. A matéria do *Movimento* apontava um de seus parceiros na empreitada: Milton Nascimento. Cantor e compositor já renomado,³⁴ ficaria responsável pela composição musical, enquanto Casaldáliga escreveria as letras dos cânticos e o texto da missa. Entusiasmado com a nova tarefa, Milton teria escrito para o bispo católico: “modéstia à parte, vamos fazer a melhor coisa do mundo”.³⁵

O *Correio Braziliense*, de 22 de abril de 1980, anunciava a Missa dos Quilombos como o projeto mais ambicioso de Milton Nascimento naquele ano. A “missa negra”, como alcunhada na reportagem, que contava com a colaboração de pesquisadores, já tinha local escolhido para ser realizada: Recife (PE), “na mesma praça onde ficou exposta a cabeça de Zumbi”.³⁶ Em entrevista ao *Jornal do Brasil*, em 16 de setembro, Milton Nascimento revelou os interesses mútuos existentes entre ele e D. Pedro Casaldáliga, explicitando também como a relação pessoal com o bispo possibilitou o encontro em Goiânia entre ele, Casaldáliga e Pedro Tierra, quando começaram a vislumbrar a missa.³⁷ Dentre as matérias jornalísticas, essa é a primeira em que aparece o nome do terceiro coautor: Pedro Tierra (Hamilton Pereira da Silva), poeta goiano preso pela ditadura militar no início da década de 1970.

32 Roldão Oliveira, “O bispo socialista dos pobres e peões”, *Movimento – Cena Brasileira*, Rio de Janeiro, 25 fev. 1980, p. 11.

33 Isa Cambará, “Milton, parceiro de D. Casaldáliga”, *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 27 maio. 1980, p. 25. Disponível no Acervo Digital da Folha de S. Paulo, [🔗](#). Sobre a “Missa da Terra sem Males”, ver Pedro Casaldáliga; Pedro Tierra; Martin Coplas, *Missa da terra sem males*, Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1980, [🔗](#).

34 Maria Dolores, *Travessia: a Vida de Milton Nascimento*, Rio de Janeiro: Record, 2006.

35 Roldão Oliveira, “O bispo socialista dos pobres e peões”, *Movimento – Cena Brasileira*, 25 fev. 1980, p. 11.

37 Irlam Rocha Lima, “Milton e a Missa dos Quilombos”, *Correio Braziliense*, Brasília, 22 abr. 1980, p. 19. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [🔗](#)

37 Cleusa Maria, “Milton Nascimento”, *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 16 set. 1980, p. 1. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [🔗](#).

Apesar de anunciada para 1980, a Missa dos Quilombos não se realizou naquele ano. Em fevereiro de 1981, a revista *Manchete* publicou uma nota sobre os compromissos artísticos de Milton Nascimento e mencionou o projeto da “missa negra”.³⁸ No mês de maio, o crítico musical Tárík de Souza, em sua coluna no *Jornal do Brasil*, divulgou a Missa dos Quilombos, destacando o bispo D. José Maria Pires, então o único bispo negro do país, como o principal celebrante da cerimônia religiosa.³⁹ De fato, o bispo da Paraíba desde 1966 era o único negro a ocupar tal cargo hierárquico na Igreja Católica naquele momento no Brasil. Adepto da Teologia da Libertação, notabilizou-se pelo trabalho eclesial ligado às causas sociais, como a defesa dos camponeses e dos direitos humanos.⁴⁰ Seu interesse pela questão racial era recente e se manifestava quer em discurso e reflexão, quer em ações pastorais e produção intelectual, que passou a colocar em cena as pessoas negras e as violações que lhes foram cometidas.⁴¹

Em setembro de 1981, a Missa dos Quilombos seria mencionada em matérias do *Jornal do Brasil* e da *Folha de S. Paulo*, que tinham como assunto principal o mais recente lançamento de Milton Nascimento, o LP “Caçador de Mim”.⁴² No final de outubro, o *Correio Braziliense* reportou a preparação da Missa dos Quilombos, relacionando tal evento à comemoração da Consciência Negra. Milton Nascimento e os dois Pedros teriam compostos a Missa recorrendo à pesquisa sobre a escravidão, com intuito de criar uma história da libertação, um “poema litúrgico” ancorado na ambivalência (tragédia e esperança) que constitui o “martírio” do povo negro na

38 “Sentinela”, *Manchete*, Rio de Janeiro, 07 fev. 1981, p. 62. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [🔗](#).

39 Tárík de Souza, “Acontece”, *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 17 maio 1981, p. 10. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [🔗](#).

40 Maria Elizete Guimarães Carvalho e Maria das Graças da Cruz Barbosa, “Dom José Maria Pires: um projeto eclesialístico, uma história de vida (1966-1985)”, *Revista Brasileira de Pesquisa (Auto)biográfica*, v. 6, n. 19 (2021), pp. 1035-1053, [🔗](#).

41 José Maria Pires, *Do Centro para a Margem*, João Pessoa: Acauã, 1978.

42 Ciléa Gropillo, “Caçador de mim”, *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 25 set. 1981, p. 5. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [🔗](#); Dirceu Soares, “Milton no cinema e em seu novo LP”, *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 25 set. 1981, p. 33. Disponível no Acervo Digital da Folha de S. Paulo, [🔗](#).

América: “A Missa dos Quilombos canta a paixão, morte e ressurreição dos negros crucificados pela escravidão. Canta Palmares e as favelas, o ouro de Minas e a Baixada Santista, a luta e a esperança dos negros”.⁴³ A cerimônia litúrgica tinha a finalidade de denunciar o colonialismo e a escravidão do povo negro no Brasil, em tempos pretéritos, e a sua marginalização social, no tempo presente, conclamando a resistência quilombola, a luta por direitos, cidadania e a “esperança” redentora da verdadeira emancipação de um segmento populacional que tanto contribuiu para a construção (e prosperidade) da nação.

Tanto às vésperas quanto no dia 20 de novembro, Dia Nacional da Consciência Negra,⁴⁴ a imprensa fez alusão à Missa dos Quilombos.⁴⁵ Merece destaque aí a reportagem da *Folha de S. Paulo*, que associou o significado da cerimônia litúrgica àquela efeméride.⁴⁶ A reportagem trazia uma declaração de Pedro Casaldáliga sobre as intenções da Missa dos Quilombos: “denunciar o sacrifício do povo negro”. Ao ressaltar a omissão da Igreja ante a questão racial, o bispo de São Félix do Araguaia asseverava que “até algumas congregações religiosas participaram do tráfico de escravos, o que explica a existência de muitos escravos com nomes de santos. A celebração será a penitência da

43 Irlam Rocha Lima, “Milton Nascimento e a Missa dos Quilombos”, *Correio Braziliense*, Brasília, DF, 29 out. 1981, p. 30. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [🔗](#).

44 O 20 de novembro tornou-se oficial apenas em 2003. As reportagens do início da década de 1980 foram produzidas em um momento no qual o movimento negro brasileiro procurava substituir o 13 de Maio – dia oficial de sanção da Lei Áurea, que extinguiu a escravidão no Brasil em 1888 – pelo 20 de Novembro – Dia Nacional da Consciência Negra –, data que assinala a presumível morte “heroica” de Zumbi em 1695. Personagem histórico apropriado como símbolo por excelência da resistência negra à opressão, Zumbi foi celebrado como líder do Quilombo dos Palmares, o maior quilombo das Américas que, ao colocar em xeque o domínio do sistema colonial centrado no regime de cativo, teria engendrado uma experiência portentosa de uma sociedade racialmente democrática. A esse respeito, ver Petrônio Domingues, “Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos”, *Tempo*, v. 12, n. 23 (2007), pp. 100-122, [🔗](#).

45 Haroldo Costa, “Quilombo (II)”, *O Pasquim*, Rio de Janeiro, 19 nov. 1981, p. 31. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [🔗](#); “Semana”, *Diário de Pernambuco*, Recife, 15 nov. 1981, p. 6. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [🔗](#).

46 Gonçalves Filho, “Por Zumbi, a maior festa negra”, *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 20 nov. 1981, p. 33. Disponível no Acervo Digital da Folha de S. Paulo, [🔗](#).

Igreja e um julgamento dessa fase histórica”. O tráfico de africanos escravizados trazidos para a América Latina levava Casaldáliga a indagar: “Será que o Brasil não deve ao povo negro a maior dívida que, com seu suor, sua arte e sua alma, construiu a riqueza e o futuro deste País?”.⁴⁷ Os artífices da Missa dos Quilombos procuravam fazer uma autocrítica sobre a postura da Igreja frente à colonialidade e à população negra no decorrer da história do Brasil, sendo a celebração concebida como uma homenagem e mesmo uma retratação – o pagamento de uma dívida histórica – ao povo negro.

No decurso

Na manhã de 22 de novembro de 1981, um domingo, o *Jornal do Brasil* alardeou: “será celebrada pela primeira vez no Brasil hoje à noite, em frente à Igreja do Carmo, a missa dos Quilombos, em homenagem ao 286º aniversário do martírio de Zumbi, um dos líderes negros da História do Brasil”.⁴⁸ O *Jornal do Brasil* antecipava ao leitor características da cerimônia litúrgica que só poderiam ser confirmadas por aqueles que estivessem presentes no evento: na abertura, “uma saudação africana a dê o, significa chegamos, estamos aqui”. A missa “terá um colorido especial, bem ao estilo africano, a começar pela roupa do celebrante, que usará uma túnica com muitas cores e contas”. A reportagem dava ênfase à presença de danças, que “encenarão uma coreografia típica dos negros”, e de instrumentos percussivos, que eram relacionados a “seitas africanas”. Na parte final, haveria a “louvação a Mariama”, “com muitas saudações africanas”.⁴⁹ O *Jornal do Brasil* fazia referências genéricas ao manancial das africanidades na Missa dos Quilombos, porém, importa saber que tais aspectos da cerimônia litúrgica não passaram despercebidos pela reportagem.

47 Gonçalves Filho, “Por Zumbi, a maior festa negra”, *Folha de S. Paulo*, 20 nov. 1981, p. 33.

48 “Recife”, *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 22 nov. 1981, p. 28. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [B](#).

49 “Recife”, *Jornal do Brasil*, 22 nov. 1981, p. 28.

Um dia após a realização da missa, o *Jornal do Brasil* trouxe uma nota sobre a celebração, que teria reunido seis mil pessoas. Aquele momento teria sido de reconhecimento da cumplicidade histórica da Igreja em relação às injustiças cometidas contra os negros. O periódico confirmou que D. José Maria Pires foi o principal celebrante da missa, contando com as participações dos bispos D. Pedro Casaldáliga e D. Helder Câmara, e por dezenas de padres. De acordo com o *Jornal do Brasil*, as músicas cantadas por Milton Nascimento, que regia um coro de doze vozes e era acompanhado por um conjunto de cinco tambores, foram ovacionadas pelo grande número de pessoas que a prestigiaram.⁵⁰

O *Diario de Pernambuco* também noticiou o evento litúrgico do dia anterior. Na capa, estampou uma foto com os bispos celebrantes. O texto da capa deu uma estimativa da quantidade de pessoas presentes destoante daquela informada pelo *Jornal do Brasil*, contabilizando três mil pessoas, no mínimo. Reportava, ainda, o discurso de d. José Maria Pires na homilia, criticando a ausência de pessoas negras em cargos decisórios nas mais diversas instâncias, incluindo a própria Igreja Católica,⁵¹ e caracterizava como “africanos” os paramentos indumentários do celebrante. Sobre os aspectos artísticos, somos informados de que houve uma apresentação de um grupo pernambucano de dança afro-brasileira, um coral e “um conjunto musical, formado por 15 pessoas, de Minas Gerais, e amigos do cantor Milton Nascimento, que também cantou e musicou as 11 letras de autoria de d. Pedro Casaldáliga e Pedro Tierra, interpretadas nos 90 minutos da missa”.⁵² Os órgãos da imprensa indicavam como aquela cerimônia litúrgica tinha uma proposta de inculturação, vez que incorporava aos fundamentos eucarísticos do catolicismo elementos da tradição histórica e cultural de matriz africana.⁵³

50 “Missa”, *Diario de Pernambuco*, Recife, 21 set. 1984, p. 7. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [🔗](#).

51 O texto da homilia foi publicado em Dom José Maria Pires, “Homilia para a Missa dos quilombos”, *Tempo e Presença*, n. 173 (1982), pp. 13-39, [🔗](#).

52 “Bispo”, *Diario de Pernambuco*, 23 nov. 1981. p. 1.

53 Rosenilton Silva de Oliveira, *Orixás: a Manifestação Cultural de Deus – um Estudo das Liturgias Católicas Inculturadas*, Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2016.

Na mesma edição do *Diario de Pernambuco*, podemos encontrar uma reportagem mais longa sobre a Missa dos Quilombos, que merece destaque por ser a primeira a registrar as reações contrárias ao evento. Um grupo de “contestadores do movimento negro” teria tentado o prejudicar, “ao colocar nos cartazes, mais de cinco mil, espalhados na cidade, ao redor da mão que segurava a cruz, uma foice, em *spray* preto, a fim de que lembrasse o símbolo comunista.”⁵⁴ Já a matéria do jornal *A Tarde*, de Salvador, apresentou uma versão diferente. O grupo de opositores à Missa dos Quilombos seria de extrema direita, ligado ao Comando de Caça aos Comunistas (CCC). Sua ação violenta, de espalhar mais de 5 mil cartazes pelos muros e paredes das casas, substituindo a imagem da mão de punho cerrado para o alto segurando a cruz pela mão segurando a foice e o martelo, era uma tentativa de atribuir à missa um caráter comunista. O grupo já havia ameaçado explodir a Igreja do Carmo na véspera da celebração.

Parece-nos pouco provável que o movimento negro do Recife tivesse executado aquela ação contestatória, fraldando a imagem símbolo da Missa dos Quilombos. No entanto, a cerimônia litúrgica que buscou tematizar a história de redenção (da tragédia e esperança) do povo negro, tendo como principal homenageado Zumbi dos Palmares, recebeu críticas por parte de alguns ativistas daquele movimento, que, além de não serem cristãos, viam com suspeição qualquer iniciativa da Igreja Católica, devido ao histórico desta instituição avalizar a opressão racial e não demonstrar compromisso com as questões da população negra.⁵⁵

O *Diario de Pernambuco*, de 23 de novembro, noticiou que durante a Missa dos Quilombos “foram distribuídos panfletos contra d. Helder Câmara e d. José Maria Pires”.⁵⁶ Manifestações avessas principalmente aos bispos D. Pedro Casaldáliga e D. José Maria Pires também ressoaram no *Jornal do Brasil*, em 24 de novembro. Consta na matéria uma foto na qual podemos visualizar um muro, provavelmente localizado no centro do

54 “Igreja”, *Diario de Pernambuco*, 23 nov. 1981, p. 3.

55 Carvalho & Flores, “Igreja Católica e Movimento Negro”, p. 297.

56 “Igreja”, *Diario de Pernambuco*, 23 nov. 1981, p. 3.

Recife, em que, ao lado dos cartazes de divulgação da Missa, há pichações em que se pode ler: “Abaixo a Missa Vermelha”, “Cristo sim, Casaldáliga não” e “Fora, Casaldáliga”. Também circularam panfletos que acusavam D. José Maria Pires de se beneficiar de “mordomias adquiridas da exploração, do sofrimento e da miséria do povo”. Nos panfletos, afirmava-se que a justiça do bispo é “hipócrita” e que “as terras da Arquidiocese não servem pra pobre. É pecado”. E ainda: “A Igreja precisa distribuir suas terras pelo povo, para ser coerente com sua opção pelos pobres”.⁵⁷

Ao que tudo indica, essas manifestações de repúdio a Hélder Câmara, José Maria Pires e Pedro Casaldáliga foram promovidas pela “direita pernambucana”,⁵⁸ que em ambiente opressivo de ditadura⁵⁹ associava a Missa dos Quilombos à subversão marxista. Não é de estranhar. Os três dirigentes religiosos, ligados à ala progressista da Igreja (a Teologia da Libertação), foram articuladores de um ato de penitência ao povo negro, que colidia frontalmente com a visão da ala conservadora. D. Hélder Câmara, arcebispo de Olinda e Recife, tornou-se uma referência de liderança pastoral e política da Igreja, destacando-se pela resistência democrática aos governos autoritários, denunciando as violações aos direitos humanos, prisões e torturas. Perseguido pelos militares e sob censura da imprensa durante sete anos, foi cognominado de “bispo vermelho” e “comunista de batina”.⁶⁰ Por sua vez, Pedro Casaldáliga, bispo de São Félix do Araguaia, também era rotulado “comunista” e “guerrilheiro”, sendo um dos sacerdotes mais perseguidos do país.⁶¹

Já José Maria Pires, bispo da Paraíba, também chegou a ser taxado de subversivo, por denunciar as arbitrariedades e violações de direitos do

57 *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 24 nov. 1981, p. 14. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [B](#).

58 Carvalho & Flores, “Igreja Católica e Movimento Negro”, p. 297.

59 Napolitano, 1964.

60 Emanuel Andrade Freire, “Dom Hélder Câmara: Igreja e Imprensa Durante a Ditadura Militar”, Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020, p. 185, [B](#).

61 Ana Helena Tavares, *Um Bispo Contra Todas as Cercas: a vida e as causas de Pedro Casaldáliga*, Petrópolis: Vozes, 2020.

regime ditatorial, desenvolver ações pastorais de resistência e demonstrar seus posicionamentos políticos em defesa dos subalternos e das causas sociais e dos direitos humanos.⁶² Seu protagonismo na Missa dos Quilombos não pode ser negligenciado. De alcunha d. Pelé, ele passou a se declarar, depois daquele ato religioso, de d. Zumbi, demarcando a justaposição de sua identidade como religioso e negro ou, antes, denotando o sentido da sua proposta evangelizadora que, a partir de então, articulava-se com a Igreja Católica e a causa negra.⁶³

Ainda na semana da realização da Missa dos Quilombos, em 25 de novembro, a *Folha de S. Paulo* noticiou o evento realizado no Recife, na Igreja do Carmo, em homenagem ao 286º “aniversário do martírio de Zumbi”. O texto chama a atenção para o traje usado por d. José Maria Pires (uma “túnica com muitas cores e contas”) e finaliza comentando a presença no palco de um grupo de danças, que “encenou coreografia típica dos negros e instrumentos de percussão lembrando todo um passado originário da África”.⁶⁴ Mais uma vez, a imprensa apontava como aquela cerimônia litúrgica assumia contornos de inculturação, na medida em que assimilava aos preceitos eucarísticos do catolicismo símbolos e repertórios da tradição histórica e cultural de matriz africana.⁶⁵

62 Sampaio Geraldo Lopes Ribeiro (org.), *Dom José Maria Pires: uma voz fiel à mudança social*, São Paulo: Paulus, 2005.

63 Carvalho & Flores, “Igreja Católica e Movimento Negro”, p. 291. Interessante saber que Milton Nascimento chegou a ser indagado pelo *Jornal do Brasil* se havia motivações políticas, de oposição ao sistema, que o levaram a se engajar no projeto da Missa dos Quilombos, ao que o artista respondeu: “A missa fala do negro, do sofrimento de um povo, de tudo o que se puder falar. Não tem nada a ver com o Governo. É uma cerimônia religiosa. Não participo de movimentos, mas a partir do fato que sou um negro e de que é uma missa, aceitei o convite”. Ciléa Gropillo, “Caçador de mim”, *Jornal do Brasil*, 25 set. 1981, p. 5.

64 “Missa”, *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 25 nov. 1981, p. 30. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [B](#).

65 Rosenilton Silva de Oliveira, *Orixás: a Manifestação Cultural de Deus – um Estudo das Liturgias Católicas Inculturadas*, Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2016.

A celeuma

Poucos dias depois de celebrada a tão aguardada Missa dos Quilombos, vieram à tona análises e ponderações de intelectuais e articulistas dos jornais. Em 28 de novembro de 1981, o *Diário de Pernambuco* publicou um artigo de Roberto Motta, com uma crítica àquela cerimônia litúrgica. Apoiando-se no historiador britânico C. R. Boxer, Motta argumentava que entre os séculos XVI e XIX nenhuma das revoltas protagonizadas por negros e índios na América Latina assumiu “feição anticatólica”. Embora o respeitado cientista social pernambucano reconhecesse na Igreja Católica “erros de seu elemento humano”, não haveria razão para os celebrantes da Missa dos Quilombos pedirem desculpas em nome da instituição eclesiástica. Motta lançava mão do revisionismo histórico ao postular que “existiam, nas aldeias dos quilombos, capelas, imagens de santos e – tudo indica – padres e missas”. A seu ver, tal fato seria suficiente para concluir que a “associação entre Igreja e classes dominantes é menos antiga do que parece aos insuficientemente informados”. Ou seja, qualquer indício de adesão ao cristianismo por parte dos quilombolas seria uma prova de que a instituição eclesiástica católica não teve nenhuma responsabilidade pela legitimação da escravidão e do racismo no Brasil. Ou, ao menos, isso seria algo muito recente.⁶⁶ A luz do revisionismo histórico, Motta avaliava que a Missa dos Quilombos teria produzido uma crítica equivocada e injusta à própria Igreja Católica.

Um dia depois, em 29 de novembro de 1981, quem ocupou as páginas do *Diário de Pernambuco* foi Gilberto Freyre, que escreveu um artigo em resposta a um leitor que o acusou de “anti-Negro” e “anti-Zumbi”. Segundo Freyre, esse leitor não conhecia a obra dele sobre o assunto, pois teria sido “o primeiro estudioso da formação social brasileira a destacar o valor de Palmares e de Zumbi”. Bastaria o leitor consultar o seu livro *Sobrados e Mocambos* (1936). A seu ver, isso – de veementes “acusos” – era típico dos “atuais dias” dos brasileiros. “Há, agora, comemorações de

66 Roberto Mota, “A Missa dos Quilombos”, *Diário de Pernambuco*, Recife, 28 nov. 1981, p. 9. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [BIB](#).

Palmares e de Zumbi demagogicamente realizadas de várias maneiras – não só através de missas chamadas negras com de invenções de insultos a negros por supostos meios industriais”. Na concepção de Freyre, tudo isso não passava de “manobras de origens estrangeiras contra rumos de soluções brasileiras de problemas brasileiros”. Manobras ditas “redentoras” e preocupadas com o “futuro dos povos, que com suas harmonias interraciais”. Para o autor de *Casa Grande e Senzala*, a “missa negra” não passava de demagogia, à medida que essa “onda” de afirmação identitária, uma manobra estrangeira, contrariava o *ethos* nacional, baseado na miscigenação e na harmonia racial.⁶⁷

Em 18 de janeiro de 1982, o *Jornal do Brasil* trazia, na seção de cartas, um texto assinado por Lúcio Goulart, tecendo críticas a determinado setor da Igreja Católica no Brasil, por se afastar “dos rumos dos concílios, encíclicas e constituições perpétuas da Igreja”. O autor avaliava, com indignação, que os novos rumos da Igreja era consequência do Concílio Vaticano II (1962-1965) e seus desdobramentos na conferência dos bispos latino-americanos, em Medellín), e na principal organização episcopal no Brasil (a CNBB). A Missa dos Quilombos seria uma expressão desse desvirtuamento da autêntica tradição católica: “essa Igreja veta os ritos romanos e dos Santos Padres e permite a ‘Missa dos Quilombos’ de Dom Casaldáliga onde se ensina o ódio de classes, o indiferentismo religioso”.⁶⁸ Lúcio Goulart protestava, assim, contra a ala progressista da Igreja Católica, que, aglutinada em torno da Teologia da Libertação, realizava um trabalho eclesial de base, em vista de atender aos anseios dos segmentos marginalizados da sociedade.

As reações antagônicas à Missa dos Quilombos não pararam aí. Em 25 maio de 1982, o *Diário de Pernambuco* publicou um artigo na sessão de opinião cujo autor, não identificado, refletia sobre as condições de vida do trabalhador rural. Embora elogiasse a atenção que a Igreja no

67 Gilberto Freyre, “Meu caro ‘Zumbi Neto’”, *Diário de Pernambuco*, Recife, 29 nov. 1981, p. 9. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [🔗](#).

68 Lúcio Goulart, “Nova Igreja”, *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 18 jan. 1982, p. 10. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [🔗](#).

Brasil estava dando a esse tipo de trabalhador, o autor alertava para a necessidade de desconfiar dessa doutrinação missionária “com suas inspirações marxistas” devido a alguns “excessos”, dos quais a “Missa dos Quilombos, no pátio da Igreja do Carmo”, seria uma recente amostra.⁶⁹ Para o articulista do *Diário de Pernambuco*, o trabalho pastoral da Igreja Católica era bem-vindo, porém, a busca pelo predomínio de uma religião horizontal e voltada aos grupos socialmente marginalizados tratava-se de “excessos”, que precisavam ser coibidos. É possível perceber que alguns setores da sociedade civil e da própria Igreja Católica se aliaram na tarefa de atacar a Missa dos Quilombos, chegando até a (des)qualificá-la de “inspiração marxista” e defender a sua proibição. As prédicas desses setores ecoaram no Vaticano.

O embargo

Em 9 de julho de 1982, o *Estado de São Paulo* publicizou que o Vaticano enviou duas cartas ao presidente da CNBB, censurando a Missa dos Quilombos. Embora as cartas assinadas pelo prefeito da Congregação para o Culto Divino, Dom Giuseppe Casoria, conservem um tom diplomático, elas revelavam uma severa repreensão à CNBB pela realização da Missa dos Quilombos e mais duas cerimônias litúrgicas igualmente vetadas (a Missa da Terra-Sem-Males e a Missa da Esperança). As cartas, enviadas a Dom Ivo Lorscheitter, então presidente da CNBB, foram integralmente reproduzidas no jornal. Aqui, nos interessa destacar o conteúdo da segunda missiva, por ser esta a que menciona a Missa dos Quilombos. Para d. Giuseppe Casoria, era inconcebível uma cerimônia religiosa que tematizasse reivindicações de qualquer “grupo humano ou racial”, uma franca referência ao teor antirracista da liturgia realizada em Recife, explicitamente dedicada aos negros. Para não restar dúvidas do veto, o representante do Vaticano comunicava

69 “Diferenças”, *Diário de Pernambuco*, Recife, 25 maio 1982, p. 8. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [B](#).

a d. Ivo Lorscheitter que a CNBB não deveria “permitir para o futuro atos semelhantes à chamada Missa dos Quilombos”.⁷⁰

A censura do Vaticano reverberou imediatamente no seio da Igreja. No dia seguinte à divulgação do interdito, o *Jornal do Brasil* publicou uma matéria na qual Dom Romeu Alberti – arcebispo de Ribeirão Preto e dirigente da CNBB – teria classificado como “exagerada a carta enviada pelo Vaticano”. D. Alberti argumentava que as missas censuradas estavam alinhadas com as reformas litúrgicas instituídas pelo Vaticano II e não com as reivindicações particulares de determinados grupos, como afirmava d. Giuseppe Casoria. Já na opinião do padre José Weber, assessor litúrgico da CNBB, as proibições às missas populares eram uma forma de manutenção do *status quo*.⁷¹

Reações de sacerdotes católicos do Brasil ao veto do Vaticano também respingaram na *Folha de S. Paulo*, na edição de 13 de julho de 1982. Nela, há uma nota sobre o posicionamento de Dom Osório Bebbber, então bispo de Tubarão (cidade de Santa Catarina), favorável à Missa dos Quilombos. A seu ver, essa celebração litúrgica não era “heresia”, visto que não feria “dogmas da Igreja”. A nota destacava ainda a declaração do padre Nei Brasil Pereira, um professor do Instituto Teológico de Florianópolis, para quem “as renovações litúrgicas introduzidas pela Igreja no Brasil buscavam a liturgia do oprimido e do pobre, mas sem a perda do caráter universal da Igreja”.⁷²

Igualmente em 13 de julho, o *Estado de S. Paulo* veiculou uma matéria criticando abertamente d. Ivo Lorscheitter, presidente da CNBB, por este ter se interessado por questões políticas e estar liderando, segundo o jornal, um grupo de bispos e padres desobedientes que estariam caminhando para uma ruptura com a Santa Sé. Dentre os indícios dessa insurgência, apontados pela

70 Lenildo Tabosa Pessoa, “O Vaticano repreende a CNBB”, *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 9 jul. 1982, p. 13. Disponível no Acervo Digital de O Estado de S. Paulo, [🔗](#).

71 “CNBB...”, *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 10 jul. 1982, p. 4. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [🔗](#).

72 “D. Agnelo...”, *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 13 jul. 1982, p. 5. Disponível no Acervo Digital da Folha de S. Paulo, [🔗](#).

matéria, estava a postura de alguns sacerdotes católicos a favor da Missa dos Quilombos.⁷³ Naquele mesmo dia, o *Jornal do Brasil* tomou posição em defesa do Vaticano, repelindo as celebrações litúrgicas que o periódico classificava como “manifestações regionalistas da Igreja brasileira”, dentre as quais incluía-se a Missa dos Quilombos.⁷⁴

Dois dias depois, em 15 de julho, o *Jornal do Brasil* voltou a pautar o veto do Vaticano à Missa dos Quilombos. Desta vez, o periódico trouxe duas opiniões divergentes sobre o assunto. Por um lado, o Cardeal Eugênio Sales, ligado à ala conservadora da Igreja Católica, garantia que a CNBB seria obediente em relação à advertência feita pela Congregação para o Culto Divino, proibindo missas com liturgias baseadas em determinados contextos culturais, como a Missa dos Quilombos. Por outro lado, d. Romeu Alberti, ligado à ala progressista, reafirmava ser “importante que as celebrações litúrgicas se encarnem nas experiências culturais de cada povo, de cada região”, lembrando que na Igreja Católica “existem os ritos latinos e os orientais, e isto nunca prejudicou a unidade da Igreja”.⁷⁵

Como se percebe, o preclaro católico polemizava, com visões distintas acerca da Missa dos Quilombos. E isso se refletiu na opinião pública. Em 26 de julho de 1982, o *Correio Braziliense* publicou um artigo em que o autor, anônimo, acusava os idealizadores da Missa dos Quilombos de exercerem uma má influência entre as pessoas negras, na medida em que promoviam o “rancor”, intercalado com cantos e orações em desobediência às “diretrizes de Roma”.⁷⁶ Parecer semelhante foi veiculado no *Diário de Pernambuco*, em 9 de agosto, por meio de uma carta enviada à redação, assinada por João Pinto, do Rio de Janeiro. Na carta, o remetente postula que a Missa dos Quilombos se inspirava nas ideologias “progressistas”,

73 “A Participação”, *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 13 jul. 1982, p. 3. Disponível no Acervo Digital de O Estado de S. Paulo, [🔗](#).

74 “Passagem”, *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 13 jul. 1982, p. 10. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [🔗](#).

75 “D. Eugênio...”, *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 15 jul. 1982, p. 6. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [🔗](#).

76 “Plano”, *Correio Braziliense*, Brasília, DF, 26 jul. 1982, p. 7. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [🔗](#).

que tinham por objetivo fomentar atritos entre pretos e brancos e criar um grave problema racial e social.⁷⁷

Em artigo trombeteado no *Jornal do Brasil*, em 17 de outubro de 1982, o diplomata e escritor J. O. de Meira Penna chega a afirmar que a Missa dos Quilombos não passava de uma “aberração”, originada de uma crise de consciência cristã que se ressentia pelo domínio natural dos brancos – a “raça dominante” – frente a “uma maioria africana e indígena” no Brasil.⁷⁸ Quase dois anos depois, a Missa dos Quilombos ainda seria algo indigesto para Meira Penna. Em outro artigo, dessa vez veiculado pelo *Correio Braziliense*, em 13 de abril de 1984, ele lamentava um suposto “declínio aberrante” no “nível cultural” do Brasil, cujo “exemplo mais escandaloso” era a Igreja Católica, que, na tentativa de “retomar o controle das coisas e das gentes”, lançava-se, de um lado, à “politização da pastoral da desordem” e, do outro, abraçava “em ósculo ecumênico os babalorixás baianos”. Diante desse cenário, Meira Penna desagravava: “Ainda estou com a famosa ‘Missa dos Quilombos’ enfiada na garganta”. Afinal, “que um bispo celebre a eucaristia ‘em nome de olorum, oxalá e o deus de todos os nomes’ – e nada lhe aconteça por parte da CNBB, é um sinal dos tempos”.⁷⁹

Conforme se nota, a aproximação do setor progressista da Igreja Católica com a agenda do movimento negro, no tocante a pautar a questão do racismo e antirracismo em uma cerimônia litúrgica, desagradou não só o setor conservador da Igreja, mas também alguns leigos e articulistas, renomados e anônimos, dos jornais de grande circulação, que defendiam a imagem do Brasil como uma democracia racial. Ousar se insurgir contra essa imagem era querer criar um problema – “atritos entre pretos e brancos” – que supostamente não existia ou incorrer na prática do “racismo

77 João Pinto, “Proibição de missas”, *Diário de Pernambuco*, Recife, 9 ago. 1982, p. 6. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [🔗](#).

78 J. O. de Meira Penna, “O Darwinismo no Brasil”, *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 17 out. 1982, p. 5. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [🔗](#).

79 J. O. de Meira Penna, “Exú e o Brasil”, *Correio Braziliense*, Brasília, DF, 13 abr. 1984, p. 31. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [🔗](#).

às avessas”.⁸⁰ Eram vozes da ortodoxia, que não viam com bons olhos o diálogo intercultural presente na Missa dos Quilombos, com suas evocações a “olorum” e a “oxalá”.

De acordo com Sahlins, um evento não é somente um acontecimento no mundo; é a relação entre um acontecimento e um dado sistema cultural. E a despeito de um evento como acontecimento ter propriedades “objetivas” próprias e razões procedentes de outros mundos (sistemas), “não são essas propriedades, *enquanto tais*, que lhe dão efeito, mas a sua significância, da forma que é projetada a partir de algum esquema cultural. O evento é a interpretação do acontecimento, e interpretações variam”.⁸¹

Os ataques à Missa dos Quilombos, orquestrados de dentro e fora da Igreja Católica, contribuíram para o Vaticano proibir aquela cerimônia litúrgica, mas isso não a fez cair no ostracismo. Pelo contrário, no decorrer do tempo, ela perdeu parte de seu caráter religioso e foi (re)interpretada no terreno cultural, sendo adaptada ou servindo de fonte de inspiração de expressões artísticas, ideais emancipatórios e paradigmas de afirmações identitárias, no campo da música, da dança, do teatro e do audiovisual.⁸² A ressignificação ganhou contornos de sonoridades rítmicas, performances corporais, narrativas dramatúrgicas e imagens de película.

As ressemantizações

No primeiro semestre de 1982, Milton Nascimento lançou um álbum musical homônimo à Missa dos Quilombos. O repertório do disco era composto pelas músicas que o cantor e compositor havia produzido para

80 Thomas Skidmore, *O Brasil visto de fora*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994, pp. 137-138.

81 Sahlins, *Ilhas de história*, p. 191.

82 Ângelo Cardita, “‘Missa dos Quilombos’: La Messe Transformée en Spectacle de Dénonciation ou Quand le Rituel, L’art et L’éthique se Rencontrent”, *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, v. 49, n. 1 (2019), pp. 3-14, [↗](#).

a celebração litúrgica.⁸³ O LP, lançado pela gravadora Ariola Discos, foi gravado ao vivo na Igreja de Nossa Senhora Mãe dos Homens, integrante do Santuário do Caraça, na cidade de Catas Alta, no estado de Minas Gerais. Com onze canções e a entrada com a poesia de Pedro Terra, tem uma prece (“Mariama”) de d. Hélder Câmara. O disco de vinil, que é acompanhado de um encarte com textos que contextualizam o processo de criação, realização e gravação da missa, contém alocações e recitações originais da noite de 22 de novembro de 1981.⁸⁴ Milton Nascimento, segundo os analistas, conseguiu com instrumentos, sonorizações e melodias, “africanizar” mais a obra gravada.⁸⁵

A partir dali, a “saga” da Missa dos Quilombos se difundiu cada vez mais em âmbito nacional, sendo ressignificada inclusive no imaginário cultural afro-brasileiro como símbolo de resistência negra, uma decolonial no terreno do racismo e antirracismo e empoderamento identitário. Em Recife, em maio de 1984, o Abibiman, um grupo teatral negro da capital pernambucana, apresentaria uma peça cujo enredo baseou-se na produção dramatúrgica de escritores e poetas afro-brasileiros, nela incluindo parte do texto da Missa dos Quilombos.⁸⁶

Em meados de 1984, o Ballet Stagium, um grupo paulista de dança, estreava o seu novo espetáculo denominado “Missa dos Quilombos”. Com evidente referência à missa celebrada em Recife, em 1981, o grupo buscava levar “ao palco a revolta, a violência e a violação que o direito do homem negro sofreu em nosso país através dos tempos, fechando-se num canto

83 “Lá e cá”, *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 18 abr. 1982, p. 3. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [🔗](#).

84 *Missa dos Quilombos*, Interpretado: Milton Nascimento, [S. l.]: Philips/Ariola. LP, 1982.

85 Garcia & Públio, “(Re) Percussões”; Sérgio Nona, “Circulando”, *Diário de Pernambuco*, Recife, 2 set. 1982, p. 6. Disponível na Hemeroteca Nacional da Biblioteca Nacional do Brasil, [🔗](#); Tárík de Souza, “Milton Nascimento - A fé dos tempos de menino na Missa dos Quilombos”, *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 9 maio 1982, Caderno B, p. 4. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [🔗](#). Para uma análise recente sobre a questão racial na música produzida por Milton Nascimento na Missa dos Quilombos, ver Baldwin e Chidester (2024).

86 Valdi Coutinho, “Abibiman: os negros fazem teatro”, *Diário de Pernambuco*, Recife, 11 maio 1984, p. 1. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [🔗](#).

de esperança para o futuro”.⁸⁷ O vínculo com a cerimônia litúrgica não se restringiu à inspiração temática para a coreografia. Coube a Milton Nascimento a autoria musical do espetáculo. Inclusive, o primeiro contato de Décio Otero, responsável pela coreografia, com a Missa dos Quilombos foi a partir do álbum musical homônimo. Nesse caso, o produto fonográfico que resultou da celebração religiosa acabou por provocar mais uma apropriação no campo artístico-cultural.⁸⁸

À frente do espetáculo, além de Décio Otero, estava Márka Gidali, que assinava a direção artística. Para ela, a apresentação parecia estar “conseguindo mexer numa questão que não é apenas social, mas também pessoal, que é o racismo”.⁸⁹ Otero, por sua vez, afirmava que a “Missa dos Quilombos” – na sua conversão para a dança – iria “revelar a liberdade, mais especificamente a dos negros, e o descaso da Igreja para com o problema racial”.⁹⁰ O espetáculo do Ballet Stagium obteve uma repercussão significativa em jornais de grande circulação e passou por renomadas casas de espetáculos em diversas cidades do Brasil, como Rio de Janeiro, São Paulo, Brasília e Recife.

Já em 1988, a Missa dos Quilombos foi encenada nos Arcos da Lapa, no Rio de Janeiro, na noite de 12 de maio, como parte da programação que visava comemorar o Centenário da Abolição da Escravatura no Brasil. A missa, com direção geral de João das Neves e direção musical de Paulo Moura, foi encenada em quatro atos e contou com a participação de 300 atores, cantores e bailarinos negros. Entre os artistas que a protagonizaram estavam alguns de renome nacional, como Grande Otelo, Milton Gonçalves, Zezé Motta, Ruth de Souza e Carmem Costa.⁹¹ Segundo a revista

87 Antonio José Faro, “A ‘Missa dos Quilombos’ pelo Balé Stagium”, *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 20 jul. 1984, p. 1. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [🔗](#).

88 “Missa: dito e feito”, *Diário de Pernambuco*, Recife, 21 set. 1984, p. 7. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [🔗](#).

89 Helena Katz, “O racismo no quilombo do Stagium”, *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 15 ago. 1984, p. 39. Disponível no Acervo Digital da Folha de S. Paulo, [🔗](#).

90 “Nos Passos do Stagium, ‘Missa dos Quilombos’”, *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 15 ago. 1984, p. 17. Disponível no Acervo Digital de O Estado de S. Paulo, [🔗](#).

91 “Abolição”, *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 5 maio 1988, p. 79. Disponível no Acervo Digital de O Estado de S. Paulo, [🔗](#); Missa, *O Pasquim*, Rio de Janeiro, 6 maio 1988,

Manchete, a encenação baseada na obra litúrgica de Milton Nascimento, d. Pedro Casaldáliga e Pedro Tierra abordava a luta pela libertação dos escravos e fazia um balanço crítico sobre o centenário da Lei Áurea, “questionando até que ponto houve mesmo Abolição”.⁹² O evento reuniu uma multidão, entre cinco e vinte mil pessoas, sob os Arcos da Lapa, conforme noticiado pela imprensa.⁹³

Quatro anos depois, em 1992, em Santiago de Compostela, na Espanha, Milton Nascimento apresentava a “Missa da América Negra”. O espetáculo que reunia dança, música e récita, foi realizado em meio às comemorações dos 500 anos do “descobrimento da América”. A montagem artística, que contava com regência de Milton Nascimento e direção de Márcio Ferreira, era inspirada na Missa dos Quilombos e enredava uma visão crítica do “descobrimento”.⁹⁴ Na opinião do próprio Milton Nascimento, a “Missa da América Negra” trazia uma reflexão crítica acerca dos “estragos” que a colonização causou no continente. E foi essa mensagem que o compositor, ousadamente, levou “às cerca de sete mil pessoas que a assistiram na Praça Obradoiro, na mística Santiago de Compostela – cidade da Galícia fundada no século IX”.⁹⁵ Segundo o *Estado de S. Paulo*, a “Missa da América Negra” também foi encenada no Palácio das Artes de Belo Horizonte, em 1992. O espetáculo seria uma releitura da “missa negra”, do Recife, porém homenageando todos os afrodescendentes do continente.⁹⁶

Em novembro de 1995, a Missa dos Quilombos fez parte do calendário da Marcha Zumbi contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida. Pela primeira vez, ela foi realizada no interior de um templo católico: a Basílica

p. 15. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [🔗](#).

92 Lorem Falcão, “Os negros depõem a Princesa Isabel. E elegem Zumbi”, *Manchete*, Rio de Janeiro, 28 maio 1988, pp. 102-103. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, [🔗](#).

93 Oliveira, “Êxodos e encruzilhadas da Missa dos Quilombos”, p. 388.

94 “Milton exhibe sua ‘Missa’ na Espanha”, *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 18 jul. 1992, p. 3. Disponível no Acervo Digital da Folha de S. Paulo, [🔗](#).

95 Luciene Ferreira, “Milton estréia nova versão da ‘Missa dos Quilombos’”, *O Estado de S. Paulo*, 31 jul. 1992, p. 40.

96 Luciene Ferreira, “Milton estréia nova versão da ‘Missa dos Quilombos’”, *O Estado de S. Paulo*, 31 jul. 1992, p. 40.

de Aparecida, no estado de São Paulo. Contando com a participação de Milton Nascimento, a celebração litúrgica foi o ponto alto das comemorações alusivas ao tricentenário da morte de Zumbi de Palmares. Aliás, a cerimônia religiosa foi a culminância da “Jornada Zumbi pela Vida”, uma caminhada de dez dias organizada por Vicente Paulo da Silva, conhecido como Vicentinho, então presidente da Central Única dos Trabalhadores (CUT), num itinerário de 227 quilômetros, que teve como objetivo principal atrair a atenção para os problemas do racismo e do trabalho análogo à escravidão existente no Brasil. Cerca de vinte mil pessoas estiveram presente na Missa dos Quilombos, celebrada pelo padre Ronival Benedito dos Reis, da arquidiocese de Aparecida, e concelebrada pelo Frei Paulo Botas, que esteve presente na Missa de 1981, e outros seis sacerdotes. Um dos momentos mais fulgurantes foi a entrada de Milton Nascimento na Basílica, carregando uma imagem que simbolizava Nossa Senhora da Aparecida, e a sua apresentação musical, que teve a “ilustre” participação da atriz e cantora Zezé Motta.⁹⁷

Mesmo duas décadas depois de sua realização, a Missa dos Quilombos reverberava no cenário político-cultural brasileiro. Na primeira metade dos anos 2000, a celebração litúrgica voltou a ser adaptada para o teatro, com um musical homônimo. Essa nova versão, lida como “ópera negra”, foi montada pelo grupo carioca Companhia Ensaio Aberto, sob direção de Luiz Fernando Lobo.⁹⁸ A grande repercussão do musical ocorreu em 2004.⁹⁹ Em entrevista à *Folha de S. Paulo*, Fernando Lobo justificou a

97 “Homenagem reúne 20 mil em Aparecida”, *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 16 nov. 1995, p. 3. Disponível no Acervo Digital da Folha de S. Paulo, [🔗](#); Júlio Ottoboni, “Jornada Zumbi pela Vida chega a Aparecida para Missa dos Quilombos”, *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 16 nov. 1995, p. 14. Disponível no Acervo Digital de O Estado de S. Paulo, [🔗](#); “Vicentinho pede apoio para protesto de 220 km na Dutra”, *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 22 set. 1995, p. 2. Disponível no Acervo Digital da Folha de S. Paulo, [🔗](#).

98 “Missa remontada”, *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 25 jul. 2002, p. 65. Disponível no Acervo Digital de O Estado de S. Paulo, [🔗](#).

99 Gustavo Fioratti, “Missa dos Quilombos”, *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 12 nov. 2004, p. 41. Disponível no Acervo Digital da Folha de S. Paulo, [🔗](#); *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 5 nov. 2004, p. 5. Disponível no Acervo Digital da Folha de S. Paulo, [🔗](#); Lauro Lisboa Garcia, “A escravidão do mundo moderno em cena”, *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 12 nov. 2004, p. 49. Disponível no Acervo Digital de O Estado de S. Paulo, [🔗](#);

adaptação: “sempre achei que missas tinham um potencial cênico desperdiçado”. Sobre a proposta do musical, o diretor elucidou: “não falamos somente do trabalho escravo negro, da época do Brasil Colônia e do Império. Falamos sobre a escravidão que existe até hoje, em diversas partes do mundo”.¹⁰⁰ Ou seja, a intenção do diretor era atualizar a crítica do texto original da Missa dos Quilombos para protestar contra as “novas escravidões” – os grilhões da opressão em escala nacional e internacional, no tempo presente.

De acordo com o *Estado de S. Paulo*, a “ópera negra” seguia a estrutura de uma missa, que louvava Xangô, o orixá da Justiça, misturando o rito católico com elementos da cultura afro-brasileira. Nesse sentido, tinha som de caixas de congada mineira, “pandeiros do bumba-meu-boi maranhense e luta de espadas de maculelê, entre 43 máquinas de usinas, uma turbina de avião e som de música eletrônica, contrastando passado e futuro”.¹⁰¹ Naquele segundo semestre de 2004, a reinvenção da Missa dos Quilombos pela Companhia Ensaio Aberto entrou em cartaz em casas de espetáculos do Rio de Janeiro e São Paulo, com grande *merchandising* e boa recepção da crítica. Surpreendentemente, a Missa foi transposta do palco para as telas e a *internet* no ano de 2005, quando a Companhia gravou o DVD da apresentação no Teatro Plínio Marcos, em Brasília.¹⁰²

Na aurora do terceiro milênio, a Missa dos Quilombos, originalmente realizada em 1981, ainda ecoava no cenário nacional, influenciando novas produções culturais que, sem vínculo religioso institucional, investiam na temática da população negra interseccionada à questão racial. Em 2006, por ocasião da efeméride de 25 anos da celebração no Recife, a TV Senado produziu o documentário “A Missa dos Quilombos”, lançando luzes, tanto nos cenários e gravações originais da cerimônia, quanto nos

O Estado de S. Paulo, São Paulo, 8 nov. 2004, p. 38. Disponível no Acervo Digital de O Estado de S. Paulo, [↗](#).

100 Gustavo Fioratti, “Missa dos Quilombos”, *Folha de S. Paulo*, 12 nov. 2004, p. 41.

101 Lauro Lisboa Garcia, “A escravidão do mundo moderno em cena”, *O Estado de S. Paulo*, 12 nov. 2004, p. 49.

102 Oliveira, “Êxodos e encruzilhadas da Missa dos Quilombos”, p. 388.

depoimentos dos organizadores (Pedro Casaldáliga, Pedro Tierra, Milton Nascimento, Helder Câmara e José Maria Pires) do evento.¹⁰³ Em 2009, uma nova narrativa filmográfica, intitulada “A história da Primeira Missa dos Quilombos, veio a lume, desta feita sob os auspícios do Laboratório Experimental de Jornalismo da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), trazendo interpretações dos acontecimentos de antes, durante e depois da noite de 22 de novembro de 1981, a partir de depoimentos de pessoas negras. Essa narrativa filmográfica ressalta o quanto a missa valeu-se da homenagem a Zumbi dos Palmares para promover uma revalorização do protagonismo negro na sociedade brasileira.¹⁰⁴

Considerações Finais

A Missa dos Quilombos foi o remate das conexões e trocas dos setores progressistas da Igreja Católica, especialmente da Teologia da Libertação, com os religiosos (ordenados ou não) e leigos afro-brasileiros, no plano institucional, e com as demandas e aspirações do movimento negro, no plano extrainstitucional. A celebração litúrgica – que unia estética, música, poesia, texto e *performance* corporal – cumpriu um papel importante na cena cultural brasileira: quebrou o silêncio que predominava na Igreja em torno das questões raciais durante os governos militares, para os quais qualquer evento ou movimento que evocasse uma consciência negra era visto como uma ameaça divisionista e impatriótica.¹⁰⁵

Considerando que a Igreja em outros momentos não interpelava a herança colonial e tampouco pautava a questão racial, essa autocrítica, essa autocrítica no tocante a reconhecer a sua responsabilidade pela legitimação do regime de cativeiro no Brasil, além da disposição de se redimir publicamente

103 A Missa dos Quilombos, *TV Senado*, Brasília, DF, 2006, Documentário.

104 A história da primeira Missa dos Quilombos, *UNICAP*, Recife, 2009, Documentário.

105 Paulina Alberto, *Termos de Inclusão: intelectuais negros brasileiros no século XX*, Campinas: Ed. Unicamp, 2017.

desse “pecado”, chamando a atenção para as desigualdades raciais que afetavam a vida da população negra, significava que a instituição acenava para uma inflexão na sua política eclesiástica. Pela primeira vez, a Igreja pedia perdão aos descendentes de africanos e procurava, com tal revisionismo, saldar uma dívida histórica com um segmento populacional que foi espoliado.

A Missa dos Quilombos sofreu resistência e desconfiança por parte do setor hegemônico da Igreja, assim como recebeu críticas de religiosos e correntes tradicionalistas. Isso se deu por medo ou receio de algo que nunca tinham visto: uma Igreja que reconhecia os erros do passado – notadamente sua convivência com a escravidão – e se comprometida com reparações, ainda que simbólicas, à população negra e justiça racial no tempo presente. No limite, essas críticas se travestiam de pretexto para o temor mais amplo de que a Missa dos Quilombos fosse o prenúncio de uma Igreja engajada com as questões da decolonialidade e do antirracismo, a ponto de se consorciar ao movimento negro em torno de uma plataforma capaz de colocar em xeque o padrão do poder, do saber e do ser, que fundamenta o racismo no Brasil.

Seja como for, a Missa dos Quilombos despertou reações diversas dentro da denominação católica, bem como provocou controvérsias e dividiu opiniões entre leigos, intelectuais renomados e pessoas anônimas. A partir daquela cerimônia religiosa, desencadeou-se um amplo debate público, que ganhou dimensão nacional e despertou a atenção de vários órgãos da mídia, com a publicação de artigos, notas e reportagens nos principais jornais e revistas do *establishment*. Alguns veículos da imprensa nem sempre se contentaram em apenas estampar as recepções polarizadas, pois em alguns momentos também se posicionaram desfavoravelmente à Missa dos Quilombos.

A ressonância pública, que teve início imediatamente após a realização do evento litúrgico, foi amplificada no ano de 1982, por conta de dois fatores: o lançamento do disco com as composições musicadas de Milton Nascimento que fizeram parte da celebração realizada no Recife no ano anterior e a retaliação do Vaticano que, por meio de carta de reprimenda, proibiu qualquer outra reedição da cerimônia litúrgica oficiada por d. José Maria

Pires e escrita por d. Pedro Casaldáliga, Pedro Tierra e Milton Nascimento. A Missa dos Quilombos teve um caráter eucarístico, porém, uma vez proibida pelo Vaticano, não conseguiu se constituir como “missa negra”.

Na concepção de Sahlins, o significado de qualquer forma cultural específica consiste em seus “usos particulares na comunidade como um todo. Mas este significado é realizado, *in presentia*, apenas como eventos do discurso ou da ação”. Os eventos não podem ser entendidos, portanto, “separados de seus valores correspondentes: é a significância que transforma um simples acontecimento em uma conjuntura fatal”.¹⁰⁶

Apesar de retaliada e proscrita como ato religioso oficial da Igreja Católica, a Missa dos Quilombos não caiu no esquecimento. Em âmbito endógeno, ela pavimentou os caminhos para a Campanha da Fraternidade de 1988, no centenário da Abolição: “A fraternidade e o negro”, tendo como lema: “Ouvi o clamor deste povo”. Dali se originou a Pastoral Afro-Brasileira, da CNBB, que teve d. José Maria Pires, o d. Zumbi, como um de seus entusiastas.

Sob outro ângulo, se a Missa dos Quilombos instaurou a inculturação litúrgica no Brasil, o interdito do Vaticano não permitiria outras celebrações oficiais semelhantes por pelo menos uma década, até que, na *IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*, realizada em Santo Domingo, capital da República Dominicana, em 1992, a evangelização inculturada, ou seja, uma evangelização encarnada na particularidade cultural, se tornasse um compromisso pastoral na América Latina e Caribe.¹⁰⁷

Já em âmbito exógeno, a Missa dos Quilombos ganhou ao longo do tempo cada vez mais projeção nacional, diluiu parte de seu sentido religioso e foi (re)configurada no campo político-cultural, sendo reinventada ou servindo de referência para projetos artísticos, libelos emancipatórios e retóricas de afirmação identitária, que agenciaram o léxico da música,

106 Sahlins, *Ilhas de história*, pp. 190-191.

107 Antônio Aparecido da Silva, “A Teologia Afroamericana no atual contexto brasileiro” in Antônio Aparecido da Silva & Sônia Querino Santos (Org.), *Teologia afroamericana II: avanços, desafios e perspectivas* (São Paulo: Centro Atabaque Cultura Negra, 2004), pp. 72-73.

do teatro, da dança e do audiovisual. A Missa tornou-se, em última instância, um símbolo ecumênico, quer do diálogo intercultural, quer da resistência negra e popular, sendo apropriada pelas manifestações públicas com viés antirracista e decolonial.

Recebido em 5 maio 2024

Aprovado em 25 abr. 2025

doi: 10.9771/aa.v0i71.61197

O artigo examina a Missa dos Quilombos, realizada na cidade do Recife, em 22 de novembro de 1981. A ideia é mostrar como a celebração litúrgica foi reportada pela imprensa brasileira, despertando a atenção de diversos setores da sociedade civil e do clero. Embora com uma única edição e proscrita pelo Vaticano, a Missa ganhou projeção nacional, provocou polêmicas e se ressignificou no decorrer do tempo: perdeu parte de seu sentido religioso, sendo apropriada pelas manifestações culturais como símbolo ecumênico de resistência negra, popular e decolonial.

População Negra | Raça | Quilombo | Igreja | Religião

AND THE CHURCH BECAME BLACK: THE MASS OF QUILOMBOS

The article examine the Missa dos Quilombos, held in the city of Recife, on November 22, 1981. The idea is to demonstrate how the liturgical celebration was reported by the Brazilian press, attracting the attention of various sectors of civil society and the clergy. Although with a single edition and banned by the Vatican, the Missa dos Quilombos gained national prominence, provoked controversy and became re-semanticized over time: it lost part of its religious meaning and was appropriated by cultural manifestations as an ecumenical symbol of black, popular and decolonial resistance.

Black Population | Race | Quilombo | Church | Religion.