

As veias (ainda) abertas de seres humanos em construção
Missa dos Quilombos e o desafio da hospitalidade na história latino-americana

Las venas (todavía) abiertas de seres humanos en construcción
Missa dos Quilombos y el desafío de la hospitalidad en la historia latinoamericana

Sebastião Lindoberg da Silva Campos – (PUC-Rio/CAPES)
lindoberg_pe@hotmail.com

Resumo: Há tempos, na *Missa dos Quilombos*, Dom Helder Câmara e Dom José Maria Pires denunciavam, a plenos pulmões, o genocídio humano ocorrido durante a escravidão africana. Eles estavam na esteira de um revisionismo histórico e realocavam a Igreja, sobretudo a latino-americana, para um compromisso contemporâneo urgente. Como falar de Deus para um povo vítima da violência propalada em Seu nome? Como, depois de uma história traumática, conceber novas formas de relação entre povos e etnias cujo passado está marcado por sangue, dor e morte?

A escravidão dos negros africanos em terras americanas foi um negócio rentável. No entanto, durante anos, a economia das colônias europeias teve sua força motriz baseada num genocídio humano sem precedentes. A escravidão escreveu uma das páginas mais brutais da história da humanidade e revelou o lado patológico do homem para com seu semelhante, jogando por terra o conceito de *Deus caritas est*. Se depois do holocausto judeu era preciso falar de Deus de outra forma, é de se perguntar como falar de Deus para um povo que viveu na pele o lado mais insano desse contato? O encontro do europeu com os povos originários e posteriormente com os africanos, apesar de proporcionar ao Velho Continente uma virada antropológica, também marcou com dor e sangue as vias de relacionamento.

A *Missa dos Quilombos* continua atual com suas denúncias, desafios e conquistas. O apelo à conscientização e reformulação de uma prática de vivência humana mais fraterna parece constituir o cerne de uma questão urgente. Num mundo marcado pela indiferença humana, na qual a violência gratuita parece ser o único meio de comunicação, revisitar a história e aprender com suas lições, ainda que traumáticas, pode nos conduzir a novas searas de encontro mútuo e fraterno.

Como veias históricas abertas que sangram e exibem suas marcas, partimos para uma reflexão para descobrir que as feridas talvez jamais se curem, que a herança carregada pelos povos colonizados jamais se transformem, mas o “estar ao lado”, o reconhecimento e perdão pelos erros é o caminho mais propício para a consecução de novas e belas veredas.

Palavras-chave: Missa dos Quilombos. Hospitalidade. América Latina.

1.Introdução

Muito já se debateu ao longo da história do cristianismo acerca das configurações e metamorfoses que ele sofreu no seu processo de assentamento e assimilação pelas diversas culturas com as quais dialogou. É certo, também, em que pese essas

transformações, observadas muitas vezes na estrutura ritualística, o cristianismo mantém uma pretensão de mensagem universal que pode ser comunicada a todos os povos independentemente de suas estruturas sociais, políticas ou econômicas.

Para Joseph Ratzinger, a mensagem salvífica do cristianismo em nada se interpõe ou é invalidada pela dinâmica plural das culturas. Sendo Pentecostes uma experiência referencial da Revelação, à revelia de uma experiência espiritual histórica, portanto localizada no tempo e restrita ao espaço, sua manifestação se dá “nas numerosas línguas (culturas) [que] se entendem em um único Espírito” (Ratzinger, *Fé, verdade, tolerância* 78).

É preciso compreender que o lugar desde onde fala Ratzinger está marcadamente afetado por uma luta contra um relativismo moderno que põe em xeque uma pretensão universalista do cristianismo frente à pluralidade de fenômenos religiosos que, contrariamente a uma raiz ilustrada originária patrística, nega o “amor [como] a palavra mais excelsa, a verdadeira última palavra de toda realidade” (Ratzinger, *Fé, verdade, tolerância* 81).

Com efeito, o que o teólogo levanta como reflexão necessária evidencia como centro da mensagem cristã a Encarnação do Verbo divino que seria a expressão máxima do amor. E por consequência, essa mística do amor pessoal de Deus, ao reverberar na história humana, elabora uma mística da identidade cristã que deve ser comunicada a todos os povos, conjugando com suas manifestações culturais sem, todavia, perder a sua essencialidade imutável.

Na seara dos depreendimentos pós-Vaticano II é preciso se perguntar não apenas qual lugar do universalismo cristão na contemporaneidade, mas como comunicá-lo sem que isso enseje paradoxos daqueles os quais foram comuns num pretérito traumático da Igreja. É nessa reflexão que, como aponta Ratzinger, uma reavaliação do diálogo inter-

religioso que alcança sua potencialidade nas décadas subsequentes ao Concílio colocam como ponto fulcral a categoria da hospitalidade.

Como comunicar o universalismo do “Amarás o outro como a ti mesmo” (Mc 12, 31) sem que isso implique uma renúncia da verdade do Deus pessoal presente em tal formulação no diálogo inter-religioso? Ora, essa questão não é meramente retórica ou subordinada a uma adequação estética do diálogo inter-religioso. Ao rememorar as celebrações de Assis de 1986 e 2002 o próprio teólogo coloca como reflexão central se o dinamismo inter-religioso não se configura apenas como um fenômeno no qual é esvaziado todo o sentido mais importante da essencialidade cristã; a hospitalidade não seria apenas um evento no qual as questões mais importantes para cada experiência religiosa não seriam eclipsadas em nome de um disfarce diplomático? O problema que se exhibe a partir daí possui implicações mais graves. A categoria da hospitalidade no mundo contemporâneo na coexistência das religiões remonta a Lc 10, 1-12. Contudo, como interpretar contemporaneamente o preconizado em Lc 10, 10-12¹ sem que isso se converta numa intolerância e interdito de qualquer diálogo?

Para o teólogo alemão essa questão é central, e uma avaliação deturpada de suas implicações concretas pode conduzir a um esvaziamento da mensagem cristã. Parece que o risco do esvaziamento está intimamente conectada ao deslocamento da ênfase dado a Lc 10, 10-12; no entanto, uma radicalização de Lc 10, 10-12 pode produzir um interdito na hospitalidade de uma cultura que se abre ao diálogo e está propensa a receber a verdade emanada do Evangelho.

Se compreendermos que a categoria da hospitalidade se insere num panorama maior do “amor ao próximo”, desde uma perspectiva interna do cristianismo, e

¹ Lc 10: “¹⁰Mas se entrardes em alguma cidade e não vos receberem, saindo pelas suas praças, dizei: ¹¹Até o pó que se nos pegou da vossa cidade, sacudimos contra vós; sabeis, contudo, que o Reino de Deus está próximo.

¹²Digo-vos: naqueles dias haverá um tratamento menos rigoroso para Sodoma”.

diante de uma indiferença para com as relações humanas que se apresentam no mundo contemporâneo por meio das guerras que geram grandes deslocamentos de massa humana e desafiam o tema da hospitalidade ao estrangeiro para além de suas implicações políticas, cabe perguntar como o cristianismo se coloca diante do impasse que ora se configura?

Ainda que a configuração internacional contemporânea desafie os limites da missão evangelística sem que isso afete sua mensagem ou se transforme num absolutismo da verdade única imposta a qualquer custo, o pretérito nos fornece chaves interpretativas para uma contínua reavaliação dos limites civilizacionais na qual a categoria da hospitalidade deve estar irmanada com a categoria da liberdade.

Para esse desafio interpretativo o processo histórico de encontro cultural do mundo europeu com o americano, e posteriormente a inserção do mundo africano em nossas terras, nos incita a reflexões profundas sobre como levar adiante tais propostas e superar a banalidade do mal que se avizinha, bem como exhibir as feridas narcísicas que, ainda que não estejam ou sejam saradas, podem nos impelir ao encontro de doação e hospitalidade tão urgente.

2. Entre a cruz e a espada, o cristianismo em terras brasileiras

Muito já se falou acerca do processo de colonização das terras americanas, não apenas o seu contexto de expansão econômica e política, mas também religiosa. As querelas entre franceses, portugueses e holandeses expunham fraturas para além das divergências políticas e interesses econômicos. O sucesso da colonização abria caminho para formas de evangelização que reproduziam em terras do novo mundo querelas que se desenvolviam há tempos na Europa. As formas religiosas abraçadas por cada nação, naquele momento espelhavam suas propostas econômicas, e as terras das Américas em certa medida

se configuravam como uma espécie de laboratório a ser experimentado e conquistado para maior glória dos reis, mais que de Deus. É inegável que a configuração que cada religião impunha à imagem de Deus, em muito se afastava de uma possibilidade de diálogo e de pontos de convergência. Na sanha expansionista, Deus tornou-se uma arma poderosa que sujeitava todos os povos colonizados à sua ira caso contrariassem as vontades de seus representantes terrenos.

Fato curioso se tornou a querela originada em outubro de 1992 num congresso realizado em Buenos Aires para celebração de 500 anos da evangelização das Américas no qual se afirmou que as navegações portuguesas visavam o comércio enquanto as espanholas tinham por finalidade a expansão do Evangelho junto aos povos indígenas.

Ainda que tenha caído por terra tal afirmação, e sabendo-se que ambas comungavam de interesses semelhantes, além de terem na Igreja uma poderosa aliada a seus interesses escusos ou não à expansão da fé, o que esse ponto nos interessa é o fato de como a missão evangelística foi operada nesse momento e como suas consequências nefastas operam um deslocamento do eixo de compreensão da mensagem central do cristianismo.

No entanto, mergulhar em tais questões seria demasiado longo para os propósitos aqui colocados. De início, importa-nos apenas saber que, em que pese, as vicissitudes históricas da relação entre catequese missionária e tribos indígenas, sabemos que o encontro entre essas civilizações gerou no seio europeu, profundas transformações. Basta-nos lembrar que a virada antropológica presente, sobretudo, em Montaigne e Rousseau devem à expedição francesa e ao contato do cosmógrafo Jean de Léry, pastor da Igreja Reformada de Genebra, com os índios brasileiros. Também os jesuítas desempenharam papel ímpar nessa reconfiguração do pensamento europeu a partir do contato com os povos originários.

Mas se a questão indígena é um capítulo à parte nessa avaliação, e considerando que o realocamento do eixo missionário gerou profundas transformações inclusive na elaboração de políticas públicas, o mesmo não se pode dizer com a população africana, que transportados em navios tumbeiros e separados traumáticamente de sua origem, formaram parte inseparável daquilo que se pode chamar de herança cultural latino-americana nos dias de hoje.

Nesse ponto, é importantíssimo relembrar a forma como o conceito de *inculturação* emerge na Conferência de Santo Domingo, 1992. Reconhecendo o dinamismo plural de culturas que coexistem no continente (§244), a presença de valores ditos como universais (§245), reconhecendo os erros perpetrados por um catolicismo de expansionismo (§248), e buscando promover uma cultura do diálogo, ação, conscientização e valorização do conceito de liberdade em perspectiva futura (§248, 250), a Conferência, ainda que se persista pontos de crítica, propõe novos caminhos nos quais as veredas do passado traumático possam buscar novos caminhos na promoção da dignidade humana.

3. Missa dos Quilombos: Páscoa, hospitalidade e a história de um povo que busca justiça plena

Se, como reconhecia a conferência de Santo Domingo, o desafio que se impõe à evangelização da América Latina deve superar os traumas de uma imposição mediante o derramamento de sangue, o investimento no processo de *inculturação* é o caminho que se abre a um diálogo profícuo pois, após o contato dos povos dos dois continentes seria impossível a volta a um estágio anterior. A *inculturação* não é, nem deve ser, um processo de mão única. A reciprocidade deve ser o mote de tal aventura.

O reconhecimento e ênfase num processo de *inculturação*, em que pese suas críticas, constituiu-se num caminho onde a hospitalidade emergiu como

possibilidade de trocas, espaço para escuta e transformação mútuas no qual cada envolvido recebe e doa um conhecimento que amplia sua perspectiva de mundo.

Desta forma, se, negando que o cristianismo seja uma religião eminentemente europeia, pois carrega em seu bojo a comunicabilidade da mensagem cristã, a sua tradução em outras formas de experienciar tal mensagem se faz necessária e até mesmo imperiosa. Assim, o papel que a *Missa dos Quilombos* opera dentro desta perspectiva torna-se singular pois traz em seu bojo a dimensão religiosa e crítica. Religiosa porque surge dentro do panorama ritualístico; crítica porque salienta uma luta emancipatória, reafirma a “constante resistência à escravidão” (*IV Conferencia CELAM*, § 246).

Indubitavelmente “a *Missa dos Quilombos* é pascal: celebra a Morte e Ressurreição do Povo Negro, na Morte e Ressurreição de Cristo” (MQ² 16). As palavras de Pedro Casaldáliga exprimem bem essa relação histórica dos povos que, vítimas de uma insensibilidade humana para com o seu semelhante, enxergam na sua própria história a experiência traumática do cativo.

No entanto, à revelia da experiência do povo hebreu, cuja libertação estava prometida a um final de paz e alegria (*cf* Ex 3, 7-8³), o povo negro tornou-se vítima dos próprios asseclas do Deus dito misericordioso. Como conjugar a promessa de paz e a mensagem de amor quando os atos praticados exibem a mais insana loucura que aprisiona, fere e mata?

É nas denúncias incisivas de Casaldáliga que a resposta está assente: “Em nome de um Deus supostamente branco e colonizador, que nações inteiras têm adorado como se fosse o Deus e Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, milhões de Negros vêm sendo

² Todas referências de texto e letras da *Missa dos Quilombos* (MQ) aqui usadas, referem-se ao encarte que acompanha o CD da “Coleção Milton Nascimento” produzido em 2012 pela Editora Abril.

³ Ex 3: “⁷O Senhor disse: “Eu vi, eu vi a aflição de meu povo que está no Egito, e ouvi os seus clamores por causa de seus opressores. Sim, eu conheço seus sofrimentos. ⁸E desci para livrá-lo da mão dos egípcios e para fazê-lo subir do Egito para uma terra fértil e espaçosa, uma terra que mana leite e mel, lá onde habitam os cananeus, os heteus, os amorreus, os ferezeus, os heveus e os jebuseus”.

submetidos, durante séculos, à escravidão, ao desespero e à morte” (MQ 16). O bispo, que foi capturado pelas dores alheias, bem compreendeu que o próprio Deus foi capturado pela sanha colonizadora e econômica que reifica não apenas os homens, mas que também captura e deturpa as imagens à sua volta. O que se praticava em terras americanas era a patologia humana sob a falsa égide divina.

É por meio desse reconhecimento que Casáldaliga, ao lado de Milton Nascimento e Pedro Tierra podem afirmar que a universalidade de Deus está nas suas mais distintas manifestações e não é capturada por essa ou aquela cultura que o contingencia. Por isso “Deus é Javé, Obatalá, Olorum” e “fez toda carne, a preta e a branca, vermelhas no sangue” (MQ, *Em nome do Deus*).

O “levante”, que tardiamente se apresenta, proclamado em apocalípticas palavras ao som de atabaques africanos: “Trancados na noite, milênios a fora/forçamos agora/as portas do dia./Faremos um povo de igual rebeldia/Faremos um povo de bantus iguais” (MQ, *Abertura-Trancados na noite*), se conjuga ao canto denunciativo de “*Á de Ó*” que, nas palavras de Dom José Maria Pires, é o “recolhimento do sangue de Zumbi, símbolo da resistência de nossos antepassados [que] fala, clama; e seu clamor começa a ser ouvido” (MQ, *Homilia 24*). À semelhança da tradição religiosa católica que elege e constrói seus mártires, aqui também opera-se fator similar, mas, diferentemente de figuras distantes, importadas de outras plagas, forja-se mártires provindos da mesmo local, de histórias que se conjugam no mesmo espaço, provocando assim uma identificação própria, nativa.

O clamor que começa a ser ouvido, como bem salientou Dom José, é aquele que provém “do exílio da vida/ das Minas da noite/ da carne vendida/ da lei do açoite/ (...) do alto dos morros/ dos trens dos subúrbios” (MQ, *Á de Ó*)

No entanto, *Missa dos Quilombos* foi produto de uma sensibilidade da intelectualidade eclesiástica, e parece, contemporaneamente não ter produzidos os frutos

necessários devido sua precariedade de concepção. Precariedade não no sentido substancial de suas letras, melodias e ritmos que provam sua força étnica; precária porque, semelhante ao modo como o negro foi introduzido e tratado por séculos no Brasil, não nasce no núcleo da Igreja nas práticas das Comunidades Eclesiais de Base como foi a *Missa da Terra-sem-males* e a política indigenista. O índio, aliás, tão martirizado quanto o negro, gozou, em certa medida, de políticas reparadoras, ainda que a situação contemporânea leve a perspectivas temerosas acerca da efetividade dessas ações pretéritas; fato semelhante não ocorreu com a questão negra que, usurpados de sua terra, “deportados como ‘peças’ da ancestral Aruanda” (MQ 16), esperaram ainda anos para ver sua cultura ser conjugada com a hegemônica cultura branca por meio de seu maior rito religioso, a missa.

Por isso, pode falar com autoridade Casaldáliga (MQ 16):

Vindos “do fundo da terra”, “da carne do açoite”, “do exílio da vida”, os Negros resolveram forçar “os novos Albores” e reconquistar Palmares e voltar à 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.

Missa dos Quilombos faz a Igreja caminhar com seu povo assim como Deus o fez no deserto. É por meio dessa caminhada conjunta, dessa hospitalidade cotidiana que se supera o trauma, refaz-se o caminho e segue-se adiante. A conjugação fraternal proposta na *Missa* pinta de cores particulares sua utopia. Baseada na concepção clássica lança-se no futuro, mirando e trazendo no corpo as marcas do passado, assentado sobre o presente de conquistas e lutas. Acolhendo a categoria da hospitalidade na celebração eucarística católica, *Missa dos Quilombos* converte o paraíso edênico no quilombo negro, o canto angelical na capoeira escrava, abole a senzala, apossasse da casa grande e carnavaliza a festa final: “braços erguidos, os Povos unidos, (...) sendo Negro o Negro, sendo índio o índio (...), Zumbis, construtores dos novos QUILOMBOS queridos” (MQ, *Marcha Final-De banzo e de esperança*).

A construção da utopia negra de Palmares se concretiza com o direito de usufruto da terra sempre negado. Os frutos da terra, plantados e colhidos pelo braço escravo num sistema de divisão de classes validado por um Estado não são mais frutos usados como produtos de enriquecimento de uns, mas sim frutos de um trabalho coletivo que surge para manutenção de uma vida em comunidade:

Na palma da mão trazemos o milho, a cana cortada, o branco algodão, o fumo-resgate, a pinga-refúgio, da carne da terra moldamos os potes que guardam a água, a flor do alecrim, no cheiro de incenso, erguemos o fruto do nosso trabalho, Senhor! Olorum! (MQ, *Ofertório*)

Eduardo Galeano, na sua magistral obra, *As veias abertas da América Latina*, perguntava-se se “a América Latina é uma região do mundo condenada à humilhação e à pobreza?” (Galeano, *As veias abertas* 370); a pergunta pouco ou nada mudaria em termos contemporâneos. Talvez os deslocamentos, não sem graves conflitos internos, da Igreja possa ter reestruturado uma visão nova para as questões inerentes ao nosso continente. Falar de Deus em terras latino-americanas necessariamente, ainda que se negue em muitos casos, requer uma forma própria que conjugue sua realidade e experiência histórica. No Brasil, especificamente, o descaso com o interior e sua população de descendência africana, aliado à política eugenista posterior sobremaneira à década de 1930 são apenas traços singulares que explicam a eclosão “tardamente” de *Missa dos Quilombos* já num solo cultural apto para tal, não sem sofrer fortes censuras eclesiásticas e até mesmo políticas. Resta saber, como bem pontuou Eduardo Hoornaert em janeiro de 1982 na Revista Tempo e Presença, se a inserção do negro na celebração religiosa católica, ainda possui algum significado de reverência a sua cultura, demonstrando o valor intrínseco do encontro entre as culturas, ou se, depois de tantos séculos de indiferença, sufocamento e choques, tal iniciativa não tem mais nenhum significado profundo, tornando-se mera apresentação estética que não alcança o cerne da questão étnica e cultural primordial dessa relação há séculos conflitantes.

Se a conclusão a que chegarmos for positiva (e é o que parece ser), fica evidente o descompasso da Igreja e seu compromisso não apenas em anunciar a Boa-Nova, mas em fazer dessa Boa-Nova a ação prática necessária para conjugação de uma fraternidade necessária.

4. Conclusão

Missa dos Quilombos extrapola os limites da sacralidade religiosa e de seu rito, fala “em nome do Deus de todos os nomes, Javé, Obatalá, Olorum, Oió” que “faz toda carne, a preta e a branca, vermelhas no sangue” (MQ, *Em nome do Deus*) e conjuga a herança multiétnica e cultural de todos os povos que aportaram nesse território, sem, entretanto, esquecer de referenciar a dívida humana para com a raça negra, denunciando sempre, através do “negro embranquecido pra sobreviver. (Branco enegrecido para gozação). Negro embranquecido morto mansamente pela integração” (MQ, *Rito penitencial - Kyrie*), todo um sistema de apagamento da memória e herança suas.

Missa dos Quilombos, assim como a *Missa da Terra-sem-males*, poderia ser uma cantata, um poema, mas nasceu como missa, e não poderia ser diferente. Sendo missa torna-se ação antropofágica. Mergulha no passado escravizado, no presente de luta e resistência para empunhar as armas do futuro recolhidas no contato com o outro, o colonizador. A *Missa dos Quilombos* é uma missa de memória, remorso, denúncia e compromisso. Após terem suas culturas interditadas, e até mesmo dizimadas, pela cultura hegemônica do colonizador, suas culturas emergem não de forma original e cândida, também não pudera após o contato, mas num movimento de contágio, choque e apropriação mútuos transformam-se e oferecem, contemporaneamente, um novo sentido no qual o outro se faz presente no *eu* coletivo, mas esse *eu* coletivo original sobrevive no outro.

Missa dos Quilombos, por fim, pode (e deve) ser entendida como esse movimento, da Igreja na América Latina ou não, que se volta para a necessidade de conjugar a prática social de reparação de um Brasil que insiste em se voltar para uma Europa e renegar a própria cultura e heranças de diversos povos que, ao longo de intermináveis 500 anos, constituíram esse espectro multiétnico-cultural. Em outros termos, é o despojamento de um iluminismo pretensamente universal e o reconhecimento de igualdade num mundo de equivalências.

A categoria da hospitalidade requer necessariamente um encontro com o outro, e mais ainda, obriga, num movimento de globalização cada vez mais acentuado e irreversível, a sobrevivência através das apropriações e renúncias comuns a todos. Desta forma, Palmares se constitui nesse lugar comum de todos, renovando Utópos, Cocanha, Parságada, Terra sem Males; mitos, crenças e convicções de distintos povos que deságuam na mesma perspectiva, um lugar de convivência senão pacífica, ao menos fraterna, neste ou noutro além.

O canto final de *Missa dos Quilombos*, atrelado ao manifesto/conclame famoso do Arcebispo Dom Hélder Câmara, *Invocação à Mariama*, completam esse arcabouço étnico ímpar da cultura negra que, impossibilitado de um retorno ao primitivismo cultural originário, abraça uma hospitalidade necessária e une-se ao desejo ocidental-europeu de uma utopia renovada. Utopia essa, que do sonho do Eldorado lançam as brancas velas por mares nunca dantes navegados, pintam-na de rubro com o sangue negro e esperam, na contemporaneidade, fazer uma nova utopia, “a negra utopia do novo Palmares”.

5. Bibliografia

A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1991. Impresso

Abril Coleções. *Missa dos Quilombos – 1982*. São Paulo: Abril, 2012. 48p.: Il.; 14cm + CD – (Coleção Milton Nascimento; v. 17). Impresso

CELAM. *Conclusões da IV Conferência de Santo Domingo: nova evangelização, promoção humana, cultura cristã: texto oficial/Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM)*. – 5ª ed. – São Paulo: Paulinas, 2006. Impresso

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Tradução de Sergio Faraco. – Porto Alegre: L&PM, 2015. Impresso

RATZINGER, Joseph. *Fé, verdade, tolerância – o cristianismo e as grandes religiões do mundo*. Tradução Sivar Hoepfner Ferreira. – São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio (Ramon Llull), 2013. Impresso

Las venas (todavía) abiertas de seres humanos en construcción
Missa dos Quilombos y el desafío de la hospitalidad en la historia latinoamericana

Resumen: En la Misa de los Quilombos, Don Helder Cámara y Mons. José María Pires denunciaban, a plenos pulmones, el genocidio humano ocurrido durante la esclavitud africana. Ellos estaban en la estela de un revisionismo histórico y reubicaban a la Iglesia, sobre todo a la latinoamericana, a un compromiso contemporáneo urgente. ¿Cómo hablar de Dios a un pueblo víctima de la violencia propalada en su nombre? ¿Cómo, después de una historia traumática, concebir nuevas formas de relación entre pueblos y etnias cuyo pasado está marcado por sangre, dolor y muerte?

La esclavitud de los negros africanos en tierras americanas fue un negocio rentable. Sin embargo, durante años, la economía de las colonias europeas tuvo su fuerza motriz basada en un genocidio humano sin precedentes. La esclavitud escribió una de las páginas más brutales de la historia de la humanidad y reveló el lado patológico del hombre hacia su semejante, jugando por tierra el concepto de Dios caritas est. Si después del holocausto judío era necesario hablar de Dios de otra manera, es de preguntarse cómo hablar de Dios a un pueblo que vivió en la piel el lado más insano de ese contacto? El encuentro del europeo con los pueblos originarios y posteriormente con los africanos, a pesar de proporcionar al Viejo Continente un giro antropológico, también marcó con dolor y sangre las vías de relación.

La Misa de los Quilombos continúa presente con sus denuncias, desafíos y conquistas. El llamamiento a la concientización y reformulación de una práctica de vivencia humana más fraterna parece constituir el núcleo de una cuestión urgente. En un mundo marcado por la indiferencia humana, en la que la violencia gratuita parece ser el único medio de comunicación, revisar la historia y aprender con sus lecciones, aunque traumáticas, puede conducirnos a nuevas posibilidades de encuentro mutuo y fraterno.

Como venas históricas abiertas que sangran y exhiben sus marcas, partimos para una reflexión para descubrir que las heridas tal vez nunca se curan, que la herencia cargada por los pueblos colonizados jamás se transforme, pero el "estar al lado", el reconocimiento y perdón por los errores es el camino más propicio para la consecución de nuevas y bellas veredas.

Palabras clave: Missa dos Quilombos. Hospitalidad. Latinoamerica.

Introducción

Mucho se ha discutido a lo largo de la historia del cristianismo acerca de las configuraciones y metamorfosis que él sufrió en su proceso de asentamiento y asimilación por las diversas culturas con las que dialogó. Es cierto, también, que pese a esas transformaciones, observadas muchas veces en la estructura ritualística, el cristianismo

mantiene una pretensión de mensaje universal que puede ser comunicada a todos los pueblos independientemente de sus estructuras sociales, políticas o económicas.

Para Joseph Ratzinger, el mensaje salvífico del cristianismo en nada se interpone o es invalidado por la dinámica plural de las culturas. Siendo Pentecostés una experiencia referencial de la Revelación, contrariamente a una experiencia espiritual histórica, por lo tanto localizada en el tiempo y restringida al espacio, su manifestación se da "en las numerosas lenguas (culturas) que se entienden en un solo Espíritu" (Ratzinger, Fe, verdad, tolerancia 78).

Es preciso comprender que el lugar desde donde habla Ratzinger está marcadamente afectado por una lucha contra un relativismo moderno que pone en jaque una pretensión universalista del cristianismo frente a la pluralidad de fenómenos religiosos que, contrariamente a una raíz ilustrada originaria patrística, niega el "amor [como] la palabra más excelsa, la verdadera última palabra de toda realidad" (Ratzinger, Fe, verdad, tolerancia 81).

En efecto, lo que el teólogo presenta como reflexión necesaria evidencia como centro del mensaje cristiano la Encarnación del Verbo divino que sería la expresión máxima del amor. Y por consiguiente, esta mística del amor personal de Dios, al reverberar en la historia humana, elabora una mística de la identidad cristiana que debe ser comunicada a todos los pueblos, conjugando con sus manifestaciones culturales sin perder su esencialidad inmutable.

En continuación con las derivaciones post-Vaticano II es preciso preguntarse no sólo cuál es el lugar del universalismo cristiano en la contemporaneidad, sino cómo comunicarlo sin que eso construya paradojas de aquellas que fueron comunes en un pasado traumático de la Iglesia. Es en esa reflexión que, como apunta Ratzinger, una reevaluación del diálogo interreligioso que alcanza su potencialidad en las décadas subsiguientes al Concilio ponen como punto central la categoría de la hospitalidad.

¿Cómo comunicar el universalismo del "Amarás al otro como a ti mismo" (Mc 12, 31) sin que eso implique una renuncia a la verdad del Dios personal presente en tal formulación en el diálogo interreligioso? Ahora bien, esta cuestión no es meramente retórica o subordinada a una adecuación estética del diálogo interreligioso. Al rememorar las celebraciones de Asís de 1986 y 2002 el propio teólogo plantea como reflexión central si el dinamismo interreligioso no se configura sólo como un fenómeno en el que se vacía todo el sentido más importante de la esencialidad cristiana; ¿la hospitalidad no sería sólo un evento en el que las cuestiones más importantes para cada experiencia religiosa no se eclipsa en nombre de un disfraz diplomático? El problema que se muestra a partir de ahí tiene implicaciones más graves. La categoría de la hospitalidad en el mundo contemporáneo en la coexistencia de las religiones se remonta a Lc 10, 1-12. Sin embargo, ¿cómo interpretar contemporáneamente lo preconizado en Lc 10, 10-12⁴ sin que eso se convierta en una intolerancia e interdicto de cualquier diálogo?

Para el teólogo alemán esta cuestión es central, y una evaluación distorsionada de sus implicaciones concretas puede conducir a un vaciamiento del mensaje cristiano. Parece que el riesgo del vaciamiento está íntimamente conectado al desplazamiento del énfasis dado a Lc 10, 10-12; sin embargo, una radicalización de Lc 10, 10-12 puede producir un interdicto en la hospitalidad de una cultura que se abre al diálogo y está propensa a recibir la verdad emanada del Evangelio.

Si comprendemos que la categoría de la hospitalidad se inserta en un panorama mayor del "amor al prójimo", desde una perspectiva interna del cristianismo, y ante una indiferencia hacia las relaciones humanas que se presentan en el mundo contemporáneo por medio de las guerras que generan grandes desplazamientos de masa humana y desafían el

⁴ 10 Pero si entráis en alguna ciudad y no os reciban, saliendo por sus plazas, decid: 11Até el polvo que nos ha cogido de vuestra ciudad, sacudimos contra vosotros; sabed, sin embargo, que el Reino de Dios está cerca. 12Digo: en aquellos días habrá un tratamiento menos riguroso para Sodoma

tema de la hospitalidad al extranjero más allá de sus implicaciones políticas, cabe preguntarse: cómo se plantea el cristianismo ante el impasse que ahora se configura?

Aunque la configuración internacional contemporánea desafía los límites de la misión evangelística sin que eso afecte su mensaje o se transforme en un absolutismo de la verdad única impuesta a cualquier costo, el pasado nos proporciona claves interpretativas para una continua reevaluación de los límites civilizatorios en la cual la categoría de la hospitalidad debe estar hermanada con la categoría de la libertad.

Para ese desafío interpretativo el proceso histórico de encuentro cultural del mundo europeo con el americano, y posteriormente la inserción del mundo africano en nuestras tierras, nos incita a reflexiones profundas sobre cómo llevar adelante tales propuestas y superar la banalidad del mal que se avecina, así como mostrar las heridas narcísicas que, aunque no estén o sean sanadas, pueden impulsarnos al encuentro de donación y hospitalidad tan urgente.

Entre la cruz y la espada, el cristianismo en tierras brasileñas

Mucho se ha hablado sobre el proceso de colonización de las tierras americanas, no sólo su contexto de expansión económica y política, sino también religiosa. Las peleas entre franceses, portugueses y holandeses exponían fracturas más allá de las diferencias políticas e intereses económicos. El éxito de la colonización abría camino hacia formas de evangelización que reproducían en tierras del nuevo mundo querellas que se desarrollaban hace tiempo en Europa. Las formas religiosas abrazadas por cada nación, en aquel momento reflejaban sus propuestas económicas, y las tierras de las Américas, en cierta medida, se configuraban como una especie de laboratorio a ser experimentado y conquistado para mayor gloria de los reyes, más que de Dios. Es innegable que la configuración que cada

religión imponía a la imagen de Dios, en mucho se apartaba de una posibilidad de diálogo y de puntos de convergencia. En la senda expansionista, Dios se convirtió en un arma poderosa que sujeta a todos los pueblos colonizados a su ira en caso de contrarrestar las voluntades de sus representantes terrenos.

Se convirtió en un hecho curioso la pelea que se originó en octubre de 1992 en una conferencia celebrada en Buenos Aires en conmemoración de los 500 años de la evangelización de las Américas en el que se decía que los viajes portugueses estaban dirigidos hacia el comercio, mientras que los españoles tenían por objeto la expansión del Evangelio a los pueblos indígenas.

Aunque haya caído por tierra tal afirmación, y sabiendo que ambas comulgaban de intereses semejantes, además de tener en la Iglesia una poderosa aliada a sus intereses indiferentes o no a la expansión de la fe, lo que ese punto nos interesa es el hecho de como la misión evangelística fue operada en ese momento y cómo sus consecuencias nefastas operan un desplazamiento del eje de comprensión del mensaje central del cristianismo.

Sin embargo, sumergirse en tales cuestiones sería demasiado largo para los propósitos aquí planteados. Al principio, nos importa apenas saber que, considerando las vicisitudes históricas de la relación entre catequesis misionera y tribus indígenas, sabemos que el encuentro entre esas civilizaciones generó en el seno europeo, profundas transformaciones. Basta recordar que el giro antropológico presente, sobre todo, en Montaigne y Rousseau, debe a la expedición francesa y al contacto del cosmógrafo Jean de Léry, pastor de la Iglesia Reformada de Ginebra, con los indios brasileños. También los jesuitas desempeñaron un papel impar en esta reconfiguración del pensamiento europeo a partir del contacto con los pueblos originarios.

Pero si la cuestión indígena es un capítulo aparte en esa evaluación, y considerando que la reubicación del eje misionero ha generado profundas transformaciones

incluso en la elaboración de políticas públicas, lo mismo no se puede decir con la población africana, que transportados en buques *tumbeiros* y separados traumáticamente de su origen, formaron parte inseparable de lo que se puede llamar herencia cultural latinoamericana en los días de hoy.

En este punto, es importantísimo recordar la forma en que el concepto de inculturación emerge en la Conferencia de Santo Domingo, 1992. Reconociendo el dinamismo plural de culturas que coexisten en el continente (§244), la presencia de valores dichos como universales (§245), reconociendo los errores perpetrados por un catolicismo de expansionismo (§248), y buscando promover una cultura del diálogo, acción, concientización y valorización del concepto de libertad en perspectiva futura (§248, 250), la Conferencia, aunque se persista puntos de crítica , propone nuevos caminos en los que las veredas del pasado traumático puedan buscar nuevos caminos en la promoción de la dignidad humana.

Misa de los Quilombos: Pascua, hospitalidad y la historia de un pueblo que busca justicia plena

Si, como reconocía la conferencia de Santo Domingo, el desafío que se impone a la evangelización de América Latina debe superar los traumas de una imposición mediante el derramamiento de sangre, comprometerse con el proceso de inculturación es el camino que se abre a un diálogo provechoso pues , después del contacto de los pueblos de los dos continentes sería imposible la vuelta a una etapa anterior. La inculturación no es, ni debe ser, un proceso de una sola mano. La reciprocidad debe ser el camino de tal aventura.

El reconocimiento y énfasis en un proceso de inculturación, considerando sus críticas, se constituyó en un camino donde la hospitalidad emergió como posibilidad de intercambios, espacio para escucha y transformación mutuas en el que cada involucrado recibe y dona un conocimiento que amplía su perspectiva de mundo .

De esta forma, si, negando que el cristianismo sea una religión eminentemente europea, pues lleva en su seno la comunicabilidad del mensaje cristiano, su traducción en otras formas de experimentar tal mensaje se hace necesaria e incluso imperiosa. Así, el papel que la Misa de los Quilombos opera dentro de esta perspectiva se vuelve singular pues trae en su seno la dimensión religiosa y crítica. Religiosa porque surge dentro del panorama ritualístico; crítica porque subraya una lucha emancipatoria, reafirma la "constante resistencia a la esclavitud" (IV Conferencia CELAM, § 246).

Indudablemente “a *Missa dos Quilombos* é pascal: celebra a Morte e Ressurreição do Povo Negro, na Morte e Ressurreição de Cristo” (MQ 16). Las palabras de Pedro Casaldáliga expresan bien esta relación histórica de los pueblos que, víctimas de una insensibilidad humana hacia su semejante, ven en su propia historia la experiencia traumática del cautiverio.

Sin embargo, contrariamente a la experiencia del pueblo hebreo, cuya liberación estaba prometida a un final de paz y alegría (cf. Ex 3, 7-8), el pueblo negro se convirtió en víctima de los propios adeptos del Dios dicho misericordioso. ¿Cómo conjugar la promesa de paz y el mensaje de amor cuando los actos practicados exhiben la más insana locura que aprisiona, hiere y mata?

Es en las denuncias incisivas de Casaldáliga que la respuesta está asentada: “Em nome de um Deus supostamente branco e colonizador, que nações inteiras têm 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” (MQ 16). El obispo, que fue alcanzado por los dolores ajenos, comprendió que el propio Dios fue atrapado por la sana colonizadora y económica que reifica no sólo a los hombres, sino que también atrapa y estropea las imágenes a su alrededor. Lo que se practicaba en tierras americanas era la patología humana bajo la falsa égida divina.

Es por medio de ese reconocimiento que Casáldaliga, al lado de Milton Nascimento y Pedro Tierra, pueden afirmar que la universalidad de Dios está en sus más distintas manifestaciones y no es apresada por esa o aquella cultura que lo contenga. Por eso “Deus é Javé, Obatalá, Olorum” y “fez toda carne, a preta e a branca, vermelhas no sangue” (MQ, en el nombre del Dios).

El "levante", que tardíamente se presenta, proclamado en apocalípticas palabras al son de atabaques africanos: “Trancados na noite, milênios a fora/forçamos agora/as portas do dia./Faremos um povo de igual rebeldia/Faremos um povo de bantus iguais” (MQ, Abertura-Trancados en la noche), se conjuga al canto denunciativo de "Á de Ó" que, en las palabras de don José María Pires, es el “recolhimento do sangue de Zumbi, símbolo da resistência de nossos antepassados [que] fala, clama; e seu clamor começa a ser ouvido” (MQ, Homília 24). A semejanza de la tradición religiosa católica que elige y construye sus mártires, aquí también se opera un factor similar, pero, a diferencia de figuras distantes, importadas de otras regiones, se forjan mártires provenientes del mismo lugar, de historias que se conjugan en el mismo espacio , provocando así una identificación propia, nativa.

El clamor que comienza a ser escuchado, como bien subrayó don José, es el que proviene “do exílio da vida/ das Minas da noite/ da carne vendida/ da lei do açoite/ (...) do alto dos morros/ dos trens dos subúrbios” (MQ, Á de Ó).

Sin embargo, la Misa de los Quilombos fue producto de una sensibilidad de la intelectualidad eclesiástica, y parece, contemporáneamente, no haber producido los frutos necesarios debido a su precariedad de concepción. Precariedad no en el sentido sustancial de sus letras, melodías y ritmos que prueban su fuerza étnica; es precaria porque, semejante al modo en que el negro fue introducido y tratado por siglos en Brasil, no nace en el núcleo de la Iglesia en las prácticas de las Comunidades Eclesiales de Base como fue la

Misa de la Tierra sin males y la política indigenista. El indio, por lo demás, tan martirizado como el negro, gozó en cierta medida de políticas reparadoras, aunque la situación contemporánea lleve a perspectivas temerosas acerca de la efectividad de esas acciones pretéritas; un hecho semejante no ocurrió con la cuestión negra que, usurpados de su tierra, “deportados como ‘peças’ da ancestral Aruanda” (MQ 16), esperaron aún años para ver su cultura conjugada con la hegemónica cultura blanca por medio de su mayor rito religioso, la misa.

Por eso, puede hablar con autoridad Casaldáliga (MQ 16):

Vindos “do fundo da terra”, “da carne do açoite”, “do exílio da vida”, os Negros resolveram forçar “os novos Albores” e reconquistar Palmares e voltar à 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.

Misa de los Quilombos hace a la Iglesia caminar con su pueblo como lo hizo Dios en el desierto. Es por medio de esa caminata conjunta, de esa hospitalidad cotidiana que se supera el trauma, se rehace el camino y se sigue adelante. La conjugación fraternal propuesta en la Misa pinta de colores particulares su utopía. Basada en la concepción clásica se lanza en el futuro, mirando y trayendo en el cuerpo las marcas del pasado, asentado sobre el presente de conquistas y luchas.

Acogiendo la categoría de la hospitalidad en la celebración eucarística católica, Misa de los Quilombos convierte el paraíso edénico en el quilombo negro, el canto angelical en la *capoeira* esclava, liberta la senzala, aposa de la *casa grande* y *carnavaliza* la fiesta final: ““braços erguidos, os Povos unidos, (...) sendo Negro o Negro, sendo índio o índio (...), Zumbis, construtores dos novos QUILOMBOS queridos” (MQ, Marcha Final-De banzo y de esperanza).

La construcción de la utopía negra de Palmares se concreta con el derecho de usufructo de la tierra siempre negado. Los frutos de la tierra, plantados y cosechados por el brazo esclavo en un sistema de división de clases validado por un Estado

ya no son frutos usados como productos de enriquecimiento de unos, sino frutos de un trabajo colectivo que surge para el mantenimiento de una vida en comunidad:

Na palma da mão trazemos o milho, a cana cortada, o branco algodão, o fumo-resgate, a pinga-refúgio, da carne da terra moldamos os potes que guardam a água, a flor do alecrim, no cheiro de incenso, erguemos o fruto do nosso trabalho, Senhor! Olorum! (MQ, Ofertorio)

Eduardo Galeano, en su magistral obra, *Las venas abiertas de América Latina*, se preguntaba si "América Latina es una región del mundo condenada a la humillación y a la pobreza?" (Galeano, *Las venas abiertas* 370); la pregunta poco o nada cambiaría en términos contemporáneos. Tal vez los desplazamientos, no sin graves conflictos internos, de la Iglesia pueda haber reestructurado una visión nueva para las cuestiones inherentes a nuestro continente. Hablar de Dios en tierras latinoamericanas necesariamente, aunque se niegue en muchos casos, requiere una forma propia que conjugue su realidad y experiencia histórica. En Brasil, específicamente, el descuido del interior y su población de descendencia africana, aliado a la política eugenista posterior a la década de 1930, son sólo rasgos singulares que explican la eclosión "tardíamente" de Misa de los Quilombos ya en un suelo cultural apto para tal, no sin sufrir fuertes censuras eclesiásticas e incluso políticas.

Queda por saber, como bien puntuó Eduardo Hoornaert en enero de 1982 en la Revista *Tiempo y Presencia*, si la inserción del negro en la celebración religiosa católica, todavía tiene algún significado de reverencia a su cultura, demostrando el valor intrínseco del encuentro entre las culturas, o si, después de muchos siglos de indiferencia, asfixia y choques, tal iniciativa no tiene más significado profundo, convirtiéndose en mera presentación estética que no alcanza el núcleo de la cuestión étnica y cultural primordial de esa relación desde hace siglos en conflicto.

Si la conclusión a la que llegamos es positiva (y es lo que parece ser), queda evidente el retraso de la Iglesia y su compromiso no sólo en anunciar la Buena Nueva,

sino en hacer de esta Buena Nueva la acción práctica necesaria para la conjugación de una fraternidad necesaria.

Conclusión

La Misa de los Quilombos extrapola los límites de la sacralidad religiosa y de su rito, habla “em nome do Deus de todos os nomes, Javé, Obatalá, Olorum, Oió” que “faz toda carne, a preta e a branca, vermelhas no sangue” (MQ, En el nombre del Dios) y conjugua la herencia multiétnica y cultural de todos los pueblos que aportaron en ese territorio, sin olvidar de referir la deuda humana hacia la raza negra, denunciando siempre, a través del “negro embranquecido pra sobreviver. (Branco enegrecido para gozação). Negro embranquecido morto mansamente pela integração” (MQ, Rito penitencial - Kyrie), todo un sistema de borrado de la memoria y herencia suyas.

Misa de los Quilombos, así como la Misa de la Tierra sin males, podría ser una cantata, un poema, pero nació como misa, y no podría ser diferente. Siendo misa se convierte en acción antropofágica. Se hunde en el pasado esclavizado, en el presente de lucha y resistencia para empuñar las armas del futuro recogidas en el contacto con el otro, el colonizador. La Misa de los Quilombos es una misa de memoria, denuncia y compromiso. Después de que sus culturas fueron prohibidas, e incluso diezmadas, por la cultura hegemónica del colonizador, sus culturas emergen no de forma original y cándida, pero en un movimiento de contagio, choque y apropiación mutuos se transforman y ofrecen, contemporáneamente, un nuevo sentido en el que el otro se hace presente en el yo colectivo, pero ese colectivo original sobrevive en el otro.

La Misa de los Quilombos, por fin, puede (y debe) ser entendida como ese movimiento, de la Iglesia en América Latina o no, que se vuelve a la necesidad de conjugar la práctica social de reparación de un Brasil que insiste en volverse hacia Europa y renegar la propia cultura y herencias de diversos pueblos que, a lo largo de interminables 500 años, constituyeron ese espectro multiétnico-cultural. En otros términos, es el despojo de un iluminismo pretensamente universal y el reconocimiento de igualdad en un mundo de equivalencias.

La categoría de la hospitalidad requiere necesariamente un encuentro con el otro, y más aún, obliga, en un movimiento de globalización cada vez más acentuado e irreversible, la supervivencia a través de las apropiaciones y renunciaciones comunes a todos. De esta forma, Palmares se constituye en ese lugar común de todos, renovando Utopos, Cocanha, Parságada, Tierra sin Males; mitos, creencias y convicciones de distintos pueblos que confluyen en la misma perspectiva, un lugar de convivencia que, aún no sea pacífica, al menos sea fraterna, en este o en otro más allá.

El canto final de Misa de los Quilombos, atado al manifiesto / cónclave famoso del Arzobispo Don Hélder Câmara, Invocación a la Mariama, completan ese marco étnico impar de la cultura negra que, imposibilitado de un retorno al primitivismo cultural originario, abraza una hospitalidad necesaria y se une al deseo occidental-europeo de una utopía renovada. Utopía esa, que del sueño del Eldorado lanzan las blancas velas por mares nunca antes navegados, la pintan de rubor con la sangre negra y esperan, en la contemporaneidad, hacer una nueva utopía, "a negra utopía do novo Palmares".