Eduardo Hoornaert

A Missa dos Quilombo

Na noite de 22 de novembro de 1981 celebrou-se na Praça do Carmo, no Recife, no local exato onde a cabeça do líder negro Zumbi foi exposta em 1695, a Missa dos Quilombos. Naquela noite a "memória perigosa" de Zumbi pairou sobre uma multidão de aproximadamente 8 mil pessoas que com notável atenção e até devoção acompanhavam uma liturgia penitencial inédita no Brasil, na América e no âmbito católico em geral: alguns altos representantes da Igreja Católica (no palco central, em torno do altar, estavam Dom José Maria Pires, Dom Hélder Câmara, Dom Manuel Pereira, Dom Pedro Casaldáliga, Dom Marcelo Carvalheira), em presença de representantes do clero e do povo, se penitenciaram e pediram perdão pela atitude multissecular da Igreja diante dos negros, da "denegrida África" e especialmente diante dos escravos fujões e aquilombados considerados os maiores inimigos da empresa cristã durante séculos, conforme diz uma carta do Padre Pero Rodrigues de 1º de maio de 1597: "Os primeiros inimigos são os negros da Guiné alevantados que estão em algumas serras, donde vêm a fazer saltos, e dão muito trabalho e pode vir tempo em que se atrevam a destruir fazendas como fazem seus parentes na ilha de São Tomé" (cf. Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, II, 358).

Valdir Afonso

Valdir Afonso

Visão de Conjunto diante da Igreja do Carmo e vista geral da praça.

Essa Missa dos Quilombos certamente não brotou das bases negras do povo nem da prática eclesial das comunidades de base, mas sim da sensibilidade de alguns intelectuais. Aí está a precariedade desta celebração: será que ela realmente terá o impacto histórico que os mais entusiasmados lhe atribuem? Qual pode ser sua funcionalidade no catolicismo histórico dentro do qual estamos inseridos? Há indícios de que esta celebração pode vir a ter desdobramentos no nível das práticas eclesias na base? Quais seriam estes indícios?

Nesta perspectiva há algo a dizer. Em primeiro lugar, celebrar a Missa do Quilombo não significa apenas comemorar o passado, significa antes de tudo intuir o presente. Quilombo no Brasil é atualidade, não passado. Pois os bairros populares das grandes metrópoles brasileiras são na verdade quilombos, onde os negros se sentem em casa (quilombo ou mocambo significa casa). O mundo do trabalho é adverso ao trabalhador, o mundo do bairro lhe é familiar. Aí ele se refaz, conversa, anda no meio da rua, transforma a rua em campo improvisado de futebol, distingue entre "quilombolas" (os maloqueiros) e forasteiros, se sente aceito. Um estudo feito por um estudante em teologia acerca do comportamento das pessoas no ônibus que faz o trajeto centro-periferia revelou como o pessoal do bairro fica mais silencioso, "bem comportado" e individualista na medida em que o ônibus se aproxima do centro da cidade e se solta (solta palavrões) ao aproximar-se do bairro. Viver num bairro popular comporta uma maneira específica de se relacionar e de se identificar. O fato de o bairro ser considerado perigoso, "cheio de ladrões e maloqueiros", afasta os burgueses e os faz desistir de seu projeto de apoderar-se destes terrenos que são freqüentemente muito bem localizados e agradáveis,

chegou tarde demais?

como no caso dos morros do Recife. A especulação imobiliária que ameaça os bairros populares encontra neste "caráter quilombola" dos mesmos um impedimento. No dia em que estes bairros perderem este caráter, eles não terão muita resistência diante da invasão burguesa. Desta forma, preservar o quilombo é preservar uma raiz importante do povo de descendência africana. Haveria muita coisa a dizer sobre os quilombos urbanos e seu significado. Basta recordar quantos nomes de bairros suburbanos lembram a "denegrida África". Só para falar em Rio de Janeiro: Catete, Catumbi, Gamboa, Calabouço, Livramento, Morro do Desterro, etc.

Uma segunda consideração: a atual religião dos "quilombos urbanos" guardou os traços fundamentais dos quilombos antigos. Os descendentes dos africanos no Brasil foram e ainda são de uma surpreendente fidelidade a uma estratégia que o sistema colonial lhes possibilitou: a estratégia da resistência pela religião. A "Relação das guerras feitas aos Palmares de Pernambuco no tempo do Governador Dom Pedro de Almeida, de 1675 a 1678", único documento contemporâneo da época de Palmares, reza assim: "E com serem estes bárbaros tão esquecidos de toda sujeição, não perderam de todo o reconhecimento da igreja: nesta cidade (de Macaco) têm capela a que recorrem nos seus apertos e imagens a que encomendam suas tenções. Quando se entrou nesta capela achou-se uma imagem do Menino Jesus...; escolhem um dos mais ladinos a quem veneram como a páraco: este os batiza e os casa...; ensinam-se entre eles algumas orações cristãs, observam-se os documentos da fé que cabem na sua capacidade" (*Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, 22, 1859, 306-307). O mesmo se verifica hoje: no bairro da periferia do Recife chamado Alto do Pascoal (o tal do Pascoal foi fujão também) existem 17 Centros Espíritas, 56 terreiros de Xangô, 7 Assembléias de Deus, 5 Igrejas Batistas, 3 Igrejas Presbiterianas e apenas 2 Igrejas (ou capelas) católicas. Pode-se dizer que os habitantes deste bairro "não perderam de todo o reconhecimento da Igreja", que eles "observam os documentos da fé que cabem na sua capacidade", mas que a religião mesmo é de raiz africana, mesmo sob a "lei dos crentes", como bem observou Émile Léonard no seu estudo acerca do protestantismo brasileiro ao falar do "caráter iluminista" (ou iluminado, entusiasmado) do protestantismo popular. Sob as três "leis" (a católica, a protestante, a espírita) tremula a chama da esperança africana, da identidade quilombola. Os habitantes destes bairros vivem uma religião na qual a "idéia de Deus é a luz que se vê, o ar que se respira, a pele em que se vive" (cit. M. Groetelaars, *Milagre e religiosidade Popular*, Vozes, 1981, 96). Os colonizadores se convencionaram a chamar a esta religião de "animismo" (ou espiritismo, especialmente no Brasil) e pelo resto não se interessaram em descobrir-lhe a profundidade e o significado.

Em terceiro lugar: coloca-se aqui de forma premente a questão da organicidade dos atuais agentes de pastoral. Influenciados por uma já longa tradição ocidental que remonta ao iluminismo (século XVIII), os agentes de pastoral mal percebem a relevância da luta cultural. Eles compreendem a importância da luta pela libertação nos níveis econômicos, sociais e políticos, mas fazem com dificuldade a passagem entre estes "níveis" e a luta cultural. Esquecem que cada símbolo, cada discurso, cada expressão cultural é uma arma, a favor ou contra o povo. As ciências, da forma em que foram praticadas na Europa e na América do Norte, acreditam demais nos esquemas de progresso e desenvolvimento para darem a devida atenção às experiências de luta e resistência dos povos oprimidos codificadas, celebradas e vivificadas pela religião.

Eis a razão profunda, na nossa opinião, da pouca receptividade diante desta Missa dos Quilombos em certos ambientes eclesiais sinceramente engajados nas lutas populares. Acreditamos mesmo que a Igreja na América Latina necessita de uma nova "patrística", não no sentido de uma aliança com o pensamento elitista e erudito da época, mas no sentido de uma aliança com a religião vivida pelos pobres. Até hoje só temos tipologias acerca da assim chamada "religiosidade popular" mas falta-nos um mergulho mais profundo e mais "compreensivo". Como diria Michel de Certeau, só um diálogo cultural em toda a profundidade no nível dos problemas existenciais pode fazer com que se compreenda o significado dos significantes da religião dos "quilombolas" de nossos mundos suburbanos.

Eis o desafio desta Missa dos Quilombos: o de se situar em profundidade diante da realidade negra deste país, como disse Dom José Maria Pires no seu excelente sermão. Ou será que já é tarde demais e que o catolicismo já não significa mais nada para as massas de cor negra senão um mero cenário, simplesmente uma plataforma de credibilidade junto à sociedade estabelecida?