

Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro



Wellington de Andrade Freitas

TEOLOGIA NEGRA NO BRASIL

Uma epistemologia aquilombada

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Rio de Janeiro, 03 de setembro de 2025

Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro



Wellington de Andrade Freitas

TEOLOGIA NEGRA NO BRASIL

Uma epistemologia aquilombada

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Paulo Fernando Carneiro de Andrade
Orientador
PUC-Rio

Maria Clara Lucchetti Bingemer
PUC-Rio

Victor Siqueira Santos
Pesquisador Autônomo

Rio de Janeiro, 03 de setembro de 2025

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Wellington de Andrade Freitas

Graduou-se em Comunicação Social – Publicidade e Propaganda – pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio); bacharel em Teologia pela Faculdade Evangélica de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia (FAECAD) e Licenciatura em Filosofia pela Faculdade de Administração, Ciências, Educação e Letras (FACEL). Especialista em Ciências da Religião pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ)

Ficha catalográfica

Freitas, Wellington de Andrade

Teologia Negra no Brasil: uma epistemologia aquilombada / Wellington de Andrade Freitas; orientador: Paulo Fernando Carneiro de Andrade. – 2025.

202 f.: 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2025.

Inclui bibliografia.

1. Teologia - Teses. 2. Quilombagem. 3. Teologia Negra. 4. Decolonialidade. 5. Racismo. 6. Política. I. Andrade, Paulo Fernando Carneiro de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título

CDD: 200

A transculturação parece-me um dado fundamental
da cultura afro-brasileira.

Agradecimentos

Antes de tudo, a Deus cujas letras não o esgotam.

Aos meus pais Antonio e Dora Freitas que, desde da minha tenra idade, incentivaram a leitura e a uma espiritualidade não dogmática, criando-me – sem qualquer pertença fixa – no sincretismo umbanda, catolicismo popular e pentecostalismo. Eles tornaram-me alguém respeitoso, da fraternidade, da solidariedade e que enxerga Deus no outro. Por representarem Deus em corpos negros periféricos e acreditarem em mim.

A minha esposa Vanessa Freitas que me inscreveu para o mestrado e esteve comigo em cada momento do percurso do curso. Durante a construção da dissertação, cada xícara de café e um beijo recebido dela aliviava-me a pressão e sinonimizava o ânimo do Espírito. Obrigado meu amor pela paciência e a compreensão por minha solidão devido a confecção desse trabalho. Te amo. Esse mestrado dedico a você.

Aos meus filhos Victor, Graziela e Estevão Antonio Freitas que torceram por cada página escrita e que faziam uma festa e parabenizavam-me ao concluir um capítulo.

A minha sogra Célia do Carmo que admira a caminhada acadêmica, orgulhando-se do genro orando sempre por mim.

Ao Reverendo Moisés Martins e Reverendo Nelson Célio, professores que me indicaram ao mestrado.

Ao amigo, Pe. Danilo S. Pacheco, que desde o início do curso tínhamos um canto da sala e cadeiras cativas e naquelas disciplinas em comum fazíamos avaliações juntos: um grande companheiro que chorou e riu comigo nesta caminhada para além da academia. Estendo o carinho aos colegas que concluíram comigo o mestrado.

À PUC-Rio, e a CAPES, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Ao orientador Paulo Fernando Carneiro de Andrade, pela disponibilidade amigável para orientar sem aristocratismos. E aos demais professores do curso e aos que compuseram a Comissão Examinadora.

O Presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (Capes) – Código de financiamento 001

Em memória,

Raimundo de Andrade Freitas

Meu querido irmãozinho

Resumo

Freitas, Wellington de Andrade; Andrade, Paulo Fernando Carneiro de. (Orientador). Teologia Negra no Brasil: uma epistemologia aquilombada. Rio de Janeiro, 2025. 202p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O trabalho elucidar – ainda que de modo sintético – o percurso da Teologia Negra no Brasil: uma teologia também denominada de Teologia da Libertação Negra ou Teologia Afroamericana, surgida na articulação dos movimentos negros, religiosos e acadêmicos em que não se perde o cunho popular, o diálogo e participação das religiões afro-brasileiras; e, não trabalha apenas contra o racismo anti-negro, luta a favor dos marginalizados independente da questão étnico-racial, gênero e sexo. Assim, afirma-se a Teologia Afroamericana na qualidade de quilombo por sê-la plurirracial, transcultural e pluriversal; e que é da quilombagem por sê-la de resistência, de um contínuo, de constância, em incomodar ou de causar crise no sistema racista da branquitude. Antes de centralizar-se no aquilombamento da teologia, ressaltam-se os aspectos sociais do racismo no Brasil a partir dos recortes históricos e socioculturais abordando a desigualdade mediante a política e ao sistema mercadológico – conceituando que os corpos racializados é um fator da modernidade colonial que perdura a partir da colonialidade: afetando o psiquismo do negro atrelando-se ao branqueamento e ao mito da democracia racial. A Teologia Negra sendo em si a quilombagem também é decolonialidade porque busca uma igreja não eurocentrista, plural, inclusiva e aberta; e não monocultural de epistemologia hegemônica. Destaca-se que a Teologia Negra preza pela intersubjetividade: prática comum da Comunidade Negra, aí sendo elaborada do pensamento crítico negro e das expressões e saberes contextuais das periferias. Portanto, sendo uma epistemologia aquilombada. Este processo de reação à branquitude, nos setores sociocultural, político e religioso, implica numa teologia da quilombagem e que aquilomba os outros.

Palavras-chave

Quilombagem, teologia negra, decolonialidade, racismo, política

Abstract

Freitas Wellington de Andrade; Andrade, Paulo Fernando Carneiro de. (Advisor). **Black Theology in Brazil: a quilombola epistemology**. Rio de Janeiro, 2025. 202 pages. Master's Dissertation – Department of Theology, Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro.

The work elucidates – although in a synthetic way – the path of Black Theology in Brazil: a theology also called Black Liberation Theology or Afro-American Theology, which emerged from the articulation of black, religious and academic movements in which the popular aspect, dialogue and participation of Afro-Brazilian religions are not lost; and, it does not only work against anti-black racism, but fights in favor of the marginalized regardless of ethnic-racial, gender and sex issues. Thus, Afro-American Theology asserts itself as a quilombo for being multiracial, transcultural and pluriversal; and that it's of the quilombagem for being resistance, of a continuum, of constancy, in disturbing or causing crisis in the racist system of whiteness. Before focusing on the quilombola theology, the social aspects of racism in Brazil are highlighted from historical and sociocultural perspectives, addressing inequality through politics and the market system – conceptualizing that racialized bodies are a factor of colonial modernity that persists from coloniality: affecting black people's psyche, linking themselves to whitening and the myth of racial democracy. Black Theology, being in itself quilombola, is also decoloniality because it seeks a non-Eurocentric, plural, inclusive and open church; and not a monocultural one with a hegemonic epistemology. It's worth noting that Black Theology values intersubjectivity: a common practice of the Black Community, which is elaborated from black critical thought and from the expressions and contextual knowledge of the peripheries. Therefore, it's a quilombola epistemology. This process of reaction to whiteness, in the sociocultural, political and religious sectors, implies a theology of quilombola and that quilombola others.

Keywords

Quilombagem, black theology, decoloniality, racism, politics

SUMÁRIO

1. Introdução -----	11
2. Aspectos sociais do racismo no Brasil -----	15
2.1. Racismo como mecanismo do mundo moderno/colonial -----	23
2.1.1. Modernidade: dominação e escravização -----	25
2.1.2. Construção do Brasil e do negro condenado pelo fenótipo -----	29
2.1.3. “Penso, logo existo” e relação Senhor-Escravo -----	31
2.2. A raça negra como um descarte social -----	33
2.2.1. Política do branqueamento: um “progresso” racista -----	38
2.2.2. Racismo científico à brasileira -----	41
2.2.3. Território e exclusão -----	45
2.3. Cristianismo e colonização -----	48
2.3.1. Quilombo: sinônimo de resistência e liberdade -----	57
2.3.2. Resistência ao cristianismo de colonização -----	59
2.3.3. <i>Logos</i> de Deus na cultura negra -----	63
2.3.4. Subvertendo o discurso dominante -----	70
2.3.5. Teologia enquanto resistência e protagonismo negro -----	73
2.4. Colonização reatualizada no racismo vigente -----	76
2.4.1. Branqueamento: um dispositivo de racialidade -----	79
2.4.2. Imaturidade culpável do negro pela branquitude -----	80
2.4.3. Êxito meritocrático desracializando-se -----	84
2.4.4. Rompendo a autonegação por um autoamor -----	89
3. Panorama da Teologia Negra no Brasil-----	95
3.1 Movimento e pensamento negro -----	99
3.1.1 Gênese do enegrecimento teológico no Brasil -----	103
3.1.2. Agentes de Pastoral Negros -----	106
3.1.3. Quilombização da caminhada -----	111
3.1.4. Centro Atabaque -----	112
3.1.5. Grupo Identidade -----	116
3.1.6. Movimento Negro Evangélico -----	118

3.1.7. Alguns ativistas e intelectuais da Teologia Negra no Brasil atual---	123
3.2. Teologia Negra: uma expressão decolonial -----	133
3.2.1. Teologia e territorialidade da espiritualidade negra -----	134
3.2.2. Teologia e Alteridade do povo preto -----	135
3.2.3. Teologia dos subalternizados: o negro enquanto sujeito das bordas -	137
3.2.4. Movimento de quilombagem: um deslocamento do saber teológico-	139
3.3. Hermenêutica contextual do povo negro -----	140
3.3.1. Teologia Negra – outro <i>locus</i> periférico -----	143
3.3.2. Hermenêutica corpórea – assumido o corpo-geopolítico negro ----	146
3.3.3. A Bíblia na ótica do povo negro -----	150
3.3.4. Experiência e leitura acerca de Cristo -----	153
3.4. Teologia Negra e práxis comunitária -----	157
3.4.1. Oikoumene: expressão comunitária -----	157
 4. Teologia em perspectiva da quilombagem -----	 158
4.1. Teologia da quilombagem: posicionamento insurgente -----	161
4.1.1. Teologia Negra é política -----	162
4.1.2. A quilombagem do Nazareno -----	165
4.1.3. Perfil político da Teologia Negra -----	170
4.1.4. O teologal da Teologia Negra -----	176
4.2. Quilombo: “lugar teológico” -----	177
4.3. Corpos Negros: os Cristos ocultos -----	182
4.4. Jesus de Nazaré, um Orixá na Teologia Negra -----	185
4.4.1 Sincretismo não sinonimiza passividade -----	190
 5. Conclusão -----	 192
 6. Referência bibliográfica -----	 195

Siglas e Abreviaturas

APN's	Agentes de Pastoral Negros
ASETT	Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo
CNBB	Conferência Nacional de Bispos do Brasil
CBE-II	II Congresso Brasileiro de Evangelização
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
GRUCON	Grupo de União e Consciência Negra
MNE	Movimento Negro Evangélico
MNU	Movimento Negro Unificado
TdL	Teologia da Libertação
TN	Teologia Negra
TLN	Teologia da Libertação Negra

1

Introdução

A presente pesquisa surge do interesse em analisar a Teologia Negra no Brasil a partir dos fenômenos históricos, socioculturais e políticos que se desdobraram para o seu nascimento na década de 1980. Considerando-se importante que é uma teologia decolonial denunciando a opressão, a marginalização e a exclusão dos corpos-político-territorial racializados, aí, neste trabalho, recorrendo ao pensamento crítico negro brasileiro utiliza-se – no percurso da dissertação – dois conceitos significativos que agregam à Teologia Afroamericana para o seu emponderamento, pertença territorial-periférica e ativismo contínuo: o quilombismo – de Abdias do Nascimento – e a quilombagem, do Clovis Moura. Mas a pesquisa assume como norteamento o conceito de quilombagem do sociólogo Moura.

Quilombismo é engendrado de categorias histórica, social, cultural e política entorno do quilombo enquanto asseguramento da existência do ser negro e que em um dinamismo reatualiza-se (como todo quilombo que ressurge e multiplica-se), e que é presentificado nas atuais organizações da Comunidade Negra – como o terreiro, o sincretismo afrocatólico, o samba e demais elementos da negritude – e daí “formam uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história¹”. Portanto, Abdias do Nascimento sintetiza: “a este complexo de significações, a esta *práxis* afro-brasileira, eu denomino de quilombismo”², que é uma solidariedade com todos àquele que combatem a exploração, a opressão e o racismo racial-étnico e religioso³.

A quilombagem também é a valorização da existência das mulheres e homens negros resistindo o sistema opressor e desumano da classe senhorial escravista e latifundiária e das autoridades. Enquanto a formação do quilombo em si mesma é resistência por sê-la uma sociedade alternativa – com uma organização política, social e econômica comunitária, com base na coletividade –, a quilombagem é a sua extensão, uma constância do quilombo ou a sua permanência em modo de insurgência, de revolta, de levante, contra todo o mecanismo econômico e social

¹ NASCIMENTO, A., O quilombismo, p. 265.

² NASCIMENTO, A., O quilombismo, p. 265.

³ NASCIMENTO, A., O quilombismo, p. 267.

escravista e isto numa insistência causando, então, uma crise e desmobilização do *status quo*. É uma denúncia à desumanização com os corpos racializados. A quilombagem também está amalgamada ao aquilombamento dos negros (onde um dos significados é a desalienação dos outros incluindo-os ao “espírito” quilombola: libertário, coletivista e de resistência constante) para os livrarem do cativeiro.

Objetivo é afirmação de um cristianismo descolonizado mediante o conceito de quilombagem, com uma hermenêutica aquilombada a qual a Bíblia não se desvencilha do contextual do povo preto procurando respondê-lo com o Nazareno parcial aos pobres, aos marginalizados, aos excluídos e aos oprimidos e cuja utopia do reino converge com à prática do quilombo: a irmandade, a coletividade e o comunitário; transcultural e pluriétnico-racial. Indicando que Deus não se esgota em nenhuma religião ou hermenêutica e que Cristo se presentifica-se em outras expressões e fé nos corpos das bordas, em cristologias populares abertas, sincréticas, inconclusivas e não dogmáticas. E a quilombagem está, nos atuais quilombos urbanos – favelas, periferias e bairros pobres, na liberdade e na permanência da crença em Jesus Cristo, no pentecostalismo pouco letrado, no sincretismo afrocatólico, na dupla-pertença, e isto mesmo com à opressão da narrativa da sociedade “centrista” com suas hermenêutica e cristologia hegemônicas que ocultam estes locais – por racializá-los – e negam-lhes Cristo por considerar a experiência inválida.

O estado atual da questão é a denúncia de que a colonização com à benção da teologia monocultural e hegemônica – da modernidade colonial – escravizou o negro; o subontologizou; e condicionou-lhe à inumanidade por sê-lo outro racializado (de onde não há verdade por sinonimizar a deformidade e o pecado)

Afirma-se que o racismo – com a subontologização do negro, o sentimento de pertença social, o branqueamento, o mito da democracia racial e a meritocracia – causa na subjetivação dos negros uma negação do autoamor aos seus corpos, porque as complexas cadeias de elementos ou dados sociais (externos) gerados pelo discurso dominante (da colonialidade, a partir do dispositivo de racialidade) são internalizados suscitando-lhes, por vezes, aquele sentimento de inferioridade em relação ao branco e de acomodação ao *status quo*. Então, a Teologia Afroamericana, ao inverso da hegemônica, não é auxiliadora das relações de poder. Pelo contrário, ela dá protagonismo aos excluídos para expor a própria história e seu modo de expressar e experienciar a *Ruah* Divina.

As teologias hegemônicas são uma monocultura porque a única possibilidade de viver Cristo é pelo eurocentrismo, pelo *ethos* do branco, enquanto os demais lugares periféricos ou fronteiriços são invalidados concernente a produção de teologia a partir das próprias culturas, tradição oral, e mito. Elas não são antirracistas porque é de um cristianismo que não resgata a natureza kenótica – para a humanização, onde há o desvencilhamento da egolatria do “centrismo” para direcionar-se ao cristianismo decolonial e daí descolonizar-se e fazer uma interlocução com a tradição do pensamento negro. É direcionar-se a humanidade; abertura à intersubjetividade e uma ontologia relacional. “Fica difícil a teologia acessar o real sem entrar em diálogo com o pensamento negro crítico.”⁴

Nesta abordagem, ressalta-se que a Teologia Negra sendo relacional, aberta e inconclusiva, experiencia o plurirracial, o pluriversal e o transcultural; de um teologal político e religioso de esperar em meio ao sofrimento aos oprimidos, valorizando o coletivo e o comunitário sem uma hierarquização étnico-racial, cuja origem é a força quilombola – identificada à utopia do reino – que se tornou símbolo ideológico da afirmação da identidade afro-brasileira (é a reatualização, quilombismo). Enquanto quilombagem, é o missional por ser a Teologia Afroamericana em si uma missão antirracista e contra todo o tipo de opressão sendo um contínuo e uma permanência dos quilombos urbanos em suas ações contra-hegemônicas. Neste ânimo de quilombagem a teologia decolonial, como já notado, entende que nos espaços oprimidos racializados há outras etnias, cores e gêneros, por isso a *koinonia*.

A Teologia da quilombagem trabalha com uma hermenêutica reversa onde não se coloca a Bíblia no centro e sim a experiência – resistência e reexistência – da Comunidade Negra, que é um modo de romper com o tradicionalismo eurocêntrico abstrato que pormenoriza a realidade das vítimas da colonialidade.⁵

A justificativa é a compreensão de que a Teologia Afroamericana por ser uma epistemologia aquilombada, por causa do seu viés plurirracial, pluriversal e transcultural, é uma produção das margens, aberta e dialogal, quer dizer, é uma teologia decolonial – que perpassa não apenas no campo religioso, mas na articulação política; agenciando negros para sê-los protagonistas da própria história e valorizando o território e corpos-geopolíticos como expressão de crenças, de fé e

⁴ CALDEIRA, C., Teologia Negra e Cristianismo Decolonial, p. 17.

produção do saber a partir da intersubjetividade. Desse modo, a dissertação baseia-se na pesquisa bibliográfica com autores do pensamento crítico negro e teológico negro, destaca-se: Clovis Moura, Neusa Souza, Muniz Sodré, Cida Bento, Achille Mbembe, Bell Hooks, Kabengele Munanga, Cleusa Caldeira, Antonio Aparecido da Silva (cognome Padre Toninho), Ronilso Pacheco, José Geraldo Rocha, Peter Nash, Emiliano Jamba, Marcos Rodrigues da Silva, e Ronan Lima. Recorreu-se a muitos artigos específicos para a produção da dissertação, mas poucas dissertações e teses com esta temática estão disponíveis. A pesquisa ainda se seguirá a mais três capítulos a percorrerem.

O primeiro capítulo abordará que a racialização dos corpos para subjugar, subalternizar e praticar a inumanidade com o Outro é com o Renascimento – com a modernidade colonialidade – em que o cativo africano é explicado teologicamente pelo o “espírito” da Reforma Católica. Salientará, além da política e do cientificismo do branqueamento, que desde o início da colonização do Brasil houve formações de quilombos como unidades de resistência numa composição pluriversal, pluriétnico-racial e transcultural – sinonimizando um embrião de democracia – cuja religião é o aparelho ideológico que fortalece os corpos negros. Destacará que o Deus bíblico sempre presentificou-se na estrutura sociocultural-religiosa dos africanos e afro-brasileiros. Retrata o branqueamento como dispositivo de racialidade que é prejudicial à estrutura psíquica do negro, mas a valorização do autoamor aos corpos negros como práxis da Comunidade Negra em contraposição ao discurso da branquitude e da meritocracia; sendo o preto o agente e o protagonista da própria história.

O segundo capítulo traçará o início da Teologia Afroamericana perpassando os movimentos negros, nos Agentes de Pastoral Negros, o Grupo Atabaque, o Grupo Identidade e Movimento Negro Evangélico. Ressaltando a quilombagem da hermenêutica bíblica negra a partir de uma práxis comunitária e coletiva (oikoumene). Comentaré que a Teologia Negra é dos subalternizados – produzida no *locus* periférico.

O terceiro capítulo discuti que a Teologia da Libertação Negra é da quilombagem à medida que é resistência das expressões de crenças e fé em Cristo nos corpos políticos nos quilombos urbanos – favelas, periferias e bairros pobres – e por sê-la de uma cristologia aberta, inconclusiva, não dogmática e dialogal. A expressão sofredora de Cristo, sua liberdade e as dimensões do Reino manifestam-

se nos pobres mais pobres da sociedade: os negros. E destaca-se que o teólogo da Teologia Negra é decolonial por sê-la da práxis de uma epistemologia-política a partir do discernimento do dinamismo suscitado por Jesus e seu Espírito. Abordando que o sincretismo também é prática de aquilombamento.

CAPÍTULO 2

ASPECTOS SOCIAIS DO RACISMO NO BRASIL

“Primeiramente, a raça não existe enquanto fato natural físico, antropológico ou genético. A raça não passa de uma ficção útil, uma construção fantasmática ou uma projeção ideológica, cuja função é desviar a atenção de conflitos considerados, sob outro ponto de vista, como mais genuínos – a luta de classes ou a luta de sexos, por exemplo.”⁶

Achille Mbembe ao abordar sobre a modernidade e a figura do negro, indica que o hemisfério ocidental projetando a “ordem do mundo” a partir do mito da superioridade racial, sob o amparo do aporte filosófico dualista para sustentar seu poder, considerava-se mesmo o centro do globo: sendo, então a Europa, a parte mais “civilizada” da terra; a origem da razão, da vida universal e da verdade da humanidade – arrogando a autoridade de codificar costumes para outros povos como moral pública; técnicas do comércio e da religião. O que foge desse “centro” objetifica-se como figura ou poder do negativo, como é o caso da África e, em particular, o negro (o dessemelhante; um infigurável ao correlaciona-se a outras figuras válidas).⁷

Mbembe também relata que o negro é visto, neste momento, como ser-outro vegetal e limitado permeado ou atravessado pelo negativo (a exemplo da morte, destruição e perigo) em todos os momentos da sua existência, e que os próprios povos pretos cometem violência entre si destruindo-se estando eles no limiar de humano e animal. Portanto, alguns dizem que a humanidade dos negros está apenas adormecida e compete ao branco acordá-la, e isto “era o que fazia do empreendimento colonial uma obra fundamentalmente “civilizadora” e “humanitária”, cujo corolário de violência não era senão moral”⁸.

⁶ MBEMBE, A., Crítica da razão negra, p. 28-29.

⁷ MBEMBE, A. Crítica da razão negra, p. 29-30.

⁸ MBEMBE, A. Crítica da razão negra, p. 30-31.

O livro “Identidade negra e religião” – elaborado a partir da Consulta sobre Cultura Negra e Teologia na América Latina – conceitua o racismo a partir da hierarquização e a demarcação das diferenças por parte de um grupo racial, neste caso o branco, que se considera o eixo ou modelo de humano enquanto às demais raças são valorizadas num escalonamento por aproximação ou distância da sua realidade e semelhança racial. Desse modo, “quanto mais se assemelha à raça branca, mais humanos”⁹. O racismo, portanto, é equiparado a uma doutrina que confere os fatores somáticos dos grupos de indivíduo um sentido qualitativo ajustado ao “grau de inteligência, a emotividade, conduta moral, as inclinações para determinadas atividades ou formas artísticas e experiências religiosas”¹⁰.

A Consulta expõe que apenas o reconhecimento do fenômeno do racismo não garante o rompimento ou a negação de suas multiformes manifestações na sociedade (esta linha de raciocínio converge com o sociólogo Jessé Souza que será abordado mais adiante), entretanto a compreensão desse fenômeno é oportuna – para aplicá-la – durante o planejamento de qualquer luta contra essa realidade do racismo. Então, as lutas em defesa da democracia e dos direitos humanos têm que simetricamente agir na luta contra o racismo. Outrossim, deve-se combater com veemência outros modos de racismo que estão codificados e, por isso, sendo invisíveis e espontaneamente aceito pelas massas, como é o caso da meritocracia e o aporte cultural, porque, em alguns contextos, “a ausência de formas mais violentas do fenômeno levou à falsa conclusão de que aí o racismo não está presente ou que é um problema secundário”¹¹.

Para o teólogo da libertação Leonardo Boff, a história recente do Brasil está em continuidade, está realmente atrelada, com o seu passado onde se exclui o pobre, o negro, o indígena e a mulher. Quase sempre escrita somente pela mão branca silencia-se e anula as outras cosmovisões, o ser e as epistemologias de povos não eurocentristas. Boff expõe os quase quatrocentos anos da escravização do negro, porém sustenta que ainda na atualidade se vive sob o modo de produção escravagista, pois, na argumentação dele, a maior violência da sociedade é reduzir o outro a peça, quer dizer, a um tipo de escravo, com senhorio de vida e morte sobre

⁹ (ASETT) Identidade negra e religião, p. 54.

¹⁰ (ASETT) Identidade negra e religião, p. 54-55.

¹¹ (ASETT) Identidade negra e religião, p. 55.

este indivíduo.¹² O teólogo também realiza um paralelo – recorrendo aos estudos sobre a escravidão urbana – da ação policialesca de quando a escravatura era sociopolítico e juridicamente aceitável e o agora na estrutura social vigente, destacando que o escravo urbano ao trabalhar prestando serviços na rua era vigiado pela polícia no lugar do seu dono; “por causa disso, a polícia comumente desconfia até hoje do negro e aplica-lhe violência quando o prende ou detém”¹³.

O racismo pela dimensão da cor preta no Brasil perpassa a história de cativo africano embricada ao cientificismo – com a colonização portuguesa – que são presentificados na atualidade de forma ressignificada, que, pelo viés da colonialidade, se mantém numa rigidez através da tríade controle-exclusão-extermínio pela aristocracia (a elite branca). Então, daí define-se aquele que vive e morre pelo dispositivo de segurança pública, que neste caso são os afrodescendentes. Aos negros ofertam uma saúde precária; também uma defasagem socioeconômica e nutricional; pouco aporte cultural e educacional; moradia irregular e insalubridade por falta de políticas públicas; e maior número de carceragem. Na verdade, na América Portuguesa, as pessoas pretas foram antropológicamente construídas como objeto de exploração condicionando-se à base da pirâmide social – energizando a infraestrutura – enquanto o branco nivelava-se ao ápice piramidal por sê-lo dominador, alguém superior. Portanto, por causa das barbáries cometidas com os escravos, se naturalizou a desqualificação e o extermínio daqueles racialmente subjugados já que as relações sociais são geridas pela valorização da cor.¹⁴

A assistente social especialista em política social Cristiane Lourenço afirma que as sociedades se organizam e se edificam através do racismo, aí produzindo e reproduzindo as desigualdades. Segundo essa assistente social, apesar da abolição da escravatura: os negros continuam acorrentados à estrutura que os exclui, marginaliza e extermina por serem corpos pretos e periféricos já que o racismo – numa sociedade desigual como a brasileira – seleciona quais indivíduos terão as políticas sociais e seus direitos assegurados. Dessa forma, conclui-se que a

¹² BOFF, L. A voz do arco-íris, p. 26.

¹³ BOFF, L. A voz do arco-íris, p. 26-27.

¹⁴ LOURENÇO, C., Uma sociedade desigual, p. 79- 80.

violência se revela diferenciada conforme a tonalidade epidérmica¹⁵. Por isso, Lourenço é enfática ao expressar que a dignidade social oferecida pelo Estado tem cor, e o poder formalmente instituído resulta em dominação e opressão (o genocídio da população negra) por meio da violência e através do adoecimento, desemprego e miséria¹⁶.

“Para se falar em racismo no Brasil e em qualquer lugar deste mundo, é necessário perceber, antes de tudo, o amálgama inextricável entre classe social e raça, senão não poderemos compreender como o sucesso e o fracasso social já estão embutidos na socialização familiar e escolar primária da classe/raça negra e pobre. No Brasil, esse amálgama constrói uma classe/raça de condenados à barbárie eterna. Uma classe/raça de “novos escravos”¹⁷.”

Há na sociedade brasileira uma esquematização discriminatória, segundo sociólogo Muniz Sodré – pesquisador do campo de comunicação e cultura, cujo objetivo é uma hierarquização excludente da cidadania dos indivíduos afrodescendentes, mesmo a comunidade negra tendo pequenas conquistas com movimento civil. Portanto, nesse tecido social eliminador, mulheres e homens pretos representam um tipo de cidadania de segunda classe. Sem dúvida, o racismo é epidérmico em que o cromatismo é preto, e os marcadores semióticos – socialmente construídos – distanciam o sujeito negro do mesmo poder ou status do branco; porque, mesmo a pessoa preta rompendo o padrão e ascendendo financeiramente e na educação formal, é pelo aspecto físico que será analisado influenciando até nas relações intersubjetivas. Sodré desenvolve essa concepção de hierarquia discriminatória comentando que ela se norteia pela brancura e que, mesmo sendo diferente da supremacia racial estadunidense, se atenta bem às aparências: a cor e o status social.¹⁸

Ainda mantendo o pensamento do sociólogo Sodré, o racismo é um efeito duradouro da antiga estrutura escravista constituído pelo dominador branco-europeu. Tal racismo é uma forma social vigente no país – que, na verdade, é a imagem de uma época onde a opressão pela raça e cor era política e juridicamente legal – cujo sentimento da elite para o controle social e dos corpos negros é retróptico, extemporâneo. Esse sentimento incessante de gerência ou “patrãozinho” pondo o negro numa posição de submissão e domínio é a concepção de

¹⁵ LOURENÇO, C., Uma sociedade desigual., p. 80-81

¹⁶ LOURENÇO, C., Uma sociedade desigual, p. 82

¹⁷ SOUZA, J., Como o racismo criou o Brasil, p. 20.

¹⁸ SODRÉ, M., O fascismo da cor, p., 60-61.

deslocamento, de “fora do lugar” (um anacronismo), onde em simultaneidade presentifica o espectro do escravismo para o contexto hodierno. De fato, o racismo é um efeito parasitário de exclusão daquele “outro” herdado das classes dirigentes a partir das práticas patrimoniais e do clientelismo colonial e imperial.¹⁹

Mesmo com a abolição (que é o fim político-jurídico da escravatura) o negro permanece socialmente marginalizado e excluído porque o racismo, que, de certo modo, determina as práticas intersubjetivas, também alcança a parte econômica, societária e institucional, por isso Sodré explica que há uma “suposição de que o imaginário da raça esteja na base da definição de classe social no Brasil, quer dizer, a classe social é sempre racializada”²⁰. Ele ainda adverte que aquele de consciência racista apenas ressignificou-se de branco proprietário dos corpos em trabalho compulsório de graça: para uma classe burguesa de controle institucional. O racismo é “como a resultante automática de reações emocionais enraizadas”²¹

O sociólogo Jessé Souza acredita que o racismo racial e o multidimensional são empiricamente comprovados no cotidiano – basta ver o sofrimento da maioria oprimida silenciada pelos grupos privilegiados, mas se restringindo ao primeiro caso simplesmente provar sua existência não significa compreendê-lo; nem que se entende a lógica social dele porque age mascarado. Isto quer dizer que a constatação do racismo não é sinônimo de assimilação daquilo que lhe construiu com o tempo (e de como funciona) e o torna ainda ativo; e nem quais são os danos causados naqueles que o recebem. Conforme diz o sociólogo, a gramática do racismo racial assume uma linguagem cifrada, pois quando disfarçada em outra linguagem comanda a sociedade toda. A estratégia do “privilegio branco” torna este assunto algo superficial. É desnecessário entender como histórico-social e subjetivamente o racismo afeta o negro porque a meritocracia desmantela o preconceito, precisa-se, para os donos do poder neoliberal, de esforço pessoal sem levar em conta a socialização familiar e educacional – descarta-se mesmo as questões afetiva e emocional. Portanto, o desinteresse e o desconhecimento do racismo legitimam a dominação social de indivíduos e grupos sociais privilegiados.²²

¹⁹ SODRÉ, M., O fascismo da cor, p., 56-57.

²⁰ SODRÉ, M., O fascismo da cor, p., 57.

²¹ SODRÉ, M., O fascismo da cor, p., 70.

²² SOUZA, J., Como o racismo criou o Brasil, p. 13-18.

Na concepção de Souza, classe social e raça não se desvencilham por que ele denomina de “ralé brasileira” justamente aquele grupo social abandonado pelas autoridades do país. Essa classe “ralé” humilhada e excluída é predominantemente formada por negros e mestiços. Daí nos vastos anos de estudos empíricos, o sociólogo detectou que os valores produzidos nessa classe social – transmitidos geracionalmente – são quase todos “negativos” em comparação àqueles – “positivos” – exigidos por uma sociedade pautada no privilégio associada à meritocracia, como o capital cultural: que é experienciado e adquirido por indivíduos da classe média real pela socialização familiar e educacional desde a tenra idade. A maioria das famílias negras não dá uma “boa” educação primária nem secundária aos filhos, até por causa de tempo – por desde cedo adentrar no campo de trabalho, porque, para Jessé Souza, é por exemplos práticos que se constrói a socialização familiar e ao imitá-los os filhos vão reproduzi-los como herança dessa classe específica. E o acesso à educação formal (secundária) oferecido à “ralé” é deficiente, portanto, concatenado à evasão escolar, não é incomum a repetição do analfabetismo funcional e trabalho manual desqualificado.²³

Por outro lado, amparado psicologicamente por estar “bem” assistido pela sua família – que herdou por gerações o poder de compra, tendo o privilégio de tempo para consumir literatura, aprender línguas estrangeiras e passeios culturais, o indivíduo e os grupos da classe média reproduzem essa vantagem educacional que é invisível por estar no âmbito privado. Aí o neoliberalismo com o mecanismo da meritocracia discursa que o sucesso escolar resultará num sucesso social – de renda diferencial, escondendo a posição da classe social e o capital cultural por trás desse mérito individual. Esse mundo meritocrático “bom” e “justo” criado pelos neoliberais oculta a injustiça social de berço, pois, segundo estes donos do poder, as diferenças socioeconômicas podem ser superadas pelos esforços do indivíduo quando se adequa ao “espírito” de competitividade do mercado: é a competência dele ou dela que o fará ascender mesmo havendo desigualdades sociais.²⁴ Pode-se complementar o fato de raça e classe – de privilégio e exclusão – ainda com Jessé Souza:

²³ SOUZA, J., Como o racismo criou o Brasil, p. 18-20.

²⁴ SOUZA, J., Como o racismo criou o Brasil, p. 20-21.

“os da classe média vão chegar como “vencedores” à escola já aos 5 anos, porque receberam de berço todos os pré-requisitos emocionais, morais e cognitivos para isso e estão destinados ao sucesso escolar e ao salário 50 ou 500 vezes maior anos mais tarde. Os da “ralé” de humilhados, quase todos negros, chegarão como “perdedores” já no ponto de partida. Além disso, a escola de uns será competitiva e cheia de estímulos, enquanto a dos outros será precária, com cada vez menos atenção pública²⁵.”

Essa meritocracia é uma das linguagens cifradas que mascaram o racismo racial criando amnésia social quanto ao negro ter um histórico de dominação escravagista que o oprimiu e lhe excluiu da dignidade social e do acesso a riqueza econômica. Escamoteando o racismo fenotípico sobre aqueles que se encontram na classe subalterna – com pouca compra de tempo e de escolaridade, os grupos sociais dominantes pontuam em codificação neoliberal a inépcia das pessoas negras ao mundo das oportunidades, porque, no mundo meritocrático, são aqueles dedicados e treinados para competir que se destacam no mercado de trabalho ascendendo-se financeiramente. Assim, segundo Souza, associar classes sociais somente a critérios econômicos ou de renda contribui para o ethos meritocrático que faz perdurar o racismo.²⁶

A renda diferencial é o elemento mais tardio e visível entre todos os aspectos que orbitam a ideia de classe, mas, na linguagem da competitividade mercadológica e do esforço individual, o neoliberalismo age como se não houvesse um passado familiar, educacional e determinado contexto social. A classe pobre é em sua maioria negra, por isso classe e raça não estão desprendidas. E classe social analisada somente por renda promove o neoliberalismo-meritocrático porque gesta uma ideia de que o problema não está na demanda étnico-racial ou de cor reportada à colonização e presentificada contextualmente, mas a algo de aplicação pessoal já que as oportunidades estão abertas.²⁷

“O crescimento nos níveis de escolaridade, resultado da implementação das políticas de ação afirmativa no ensino superior, ainda não se traduziu em inserção qualificada²⁸.”

Os negros que alcançaram o nível superior não têm obtido as vagas de emprego às quais foram habilitados ou diplomado, submetem-se a carreiras distantes da sua formação acadêmica e tecnológica. Ao desqualificar o esforço

²⁵ SOUZA, J., Como o racismo criou o Brasil, p. 20.

²⁶ SOUZA, J., Como o racismo criou o Brasil, p. 17.

²⁷ SOUZA, J., Como o racismo criou o Brasil, p. 17-18.

²⁸ LOURENÇO, C., Uma sociedade desigual, p. 88

individual do negro e excluí-lo de uma carreira correlacionada a sua formação acadêmica, não somente contraria a “justa” meritocracia, mas decodifica a linguagem racista mascarada numa suposta paridade em competitividade no mercado de trabalho. Diante disso, a realidade é que ascender na escolaridade não anula o fardo do racismo no corpo social brasileiro. É necessário a ampliação da formação acadêmica da comunidade negra, porém simultaneamente a viabilização dela no mercado a partir da sua qualificação superior e não a inabilitar profissionalmente. A assistente social Lourenço argumenta que o racismo, por uma classificação entre melhores e piores, decide quem e onde cada indivíduo vai chegar – e ratifica que as desigualdades no Brasil têm cor, tendo o negro as piores posições: sendo aquele que recebe menos; trabalho mais precarizado; e uma jornada de trabalho mais longa²⁹.

A Teologia Negra é em seu cerne protesto – ela é reivindicatória de acesso a espaços historicamente excludentes ao negro e empondera-o – e apresenta-se indicando que o problema sofrido pelo preto não é apenas de assistência política. É uma questão sociocultural-econômica e racial ainda mais porque a classe dominante-privilegiada hodierna sendo sucessora dos donos de escravos: transmite o mesmo descaso pelos pobres e pelos negros.³⁰ De acordo com os teólogos Pixley e Clodovis a pobreza sociocultural – que trata dos negros, dos indígenas e das mulheres – não está desprendida da pobreza real socioeconômica, aliás, está nela³¹. Por isso, para eles:

“Um negro é certamente segregado, mas no geral ele é também, e mais na base, um explorado ou marginalizado econômico [...] A luta contra as opressões socioculturais só pode ter efeito se combinada e articulada com a luta contra a pobreza socioeconômica.”³²

Mas como a Teologia Negra adverte que a face da pobreza é de fenótipo preto, por isso jamais deve-se dar ênfase somente a dimensão na libertação da opressão econômica e política até porque negligenciar ou, então, não perceber a dimensão racial e cultural negra é, sem dúvida, o mesmo que anular a histórica resistência e luta do povo negro. Não adianta apenas a libertação política e

²⁹ LOURENÇO, C., Uma sociedade desigual, p. 88-89

³⁰ SILVA, M. R.; SILVA, A. A. (org.), Existe um pensar teológico negro?, p. 16.

³¹ PIXLEY, J. BOFF, C., Opção pelos pobres, p. 27.

³² PIXLEY, J. BOFF, C., Opção pelos pobres, p. 28.

econômica, é preciso romper com o alicerce do preconceito e da discriminação sociocultural-racial. Leonardo Boff insiste que a libertação ultrapassa o econômico-político pois a dimensão da opressão ao negro está atravessada pelo racial, por isto elucida que mesmo que o negro ascenda de classe social – tornando-se bem sucedido nas áreas da esfera política, das finanças, científica e artística – permanecerá sofrendo com a discriminação por causa da sua raça, cor e história.³³

2.1.

Racismo como mecanismo do mundo moderno/colonial

“Colonialidade não significa o mesmo que colonialismo. Colonialismo denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo reside no poder de outro povo ou nação, o que constitui a tal nação em um império. Distinta dessa ideia, a colonialidade se refere a um padrão de poder que se emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas que, ao invés de estar limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, refere-se antes à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si, através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça. Assim, portanto, ainda que o colonialismo preceda a colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo.”³⁴

O filósofo Nelson Maldonado-Torres – estudioso da temática da decolonialidade, em sua obra “Sobre a colonialidade do ser” – expõe que a colonialidade mantém-se viva no cotidiano a partir do senso comum, através dos manuais de aprendizagem da socialização e educação formal e informal, na cultura, de como os povos veem si mesmo (a autoimagem); então, nesse modo de experienciar a modernidade, a colonialidade está até nas aspirações do sujeito.³⁵ Ela surge do contexto do descobrimento das Américas – de um empreendimento colonial-capitalista – que, segundo o filósofo, dominará e subordinará os sujeitos colonizados, controlando-os. “A Modernidade como discurso e prática não seria possível sem a colonialidade, assim como a colonialidade constitui uma dimensão inescapável dos discursos modernos”³⁶.

Maldonado-Torres com o conceito de raça expressa a identificação das diferenças entre colonizadores e colonizados denominando-se de “heterogeneidade colonial” que diz respeito às formas múltiplas de subalternização (orbitadas entorno da noção moderna de raça, que sofreu alterações do século XVI ao XIX). Essa

³³ BOFF, L., A voz do arco-íris, p. 103.

³⁴ MALDONADO-TORRES, N., Sobre a colonialidade do ser, p. 14.

³⁵ MALDONADO-TORRES, N., Sobre a colonialidade do ser, p. 14.

³⁶ MALDONADO-TORRES, N., Sobre a colonialidade do ser., p. 15

heterogeneidade quer apontar para uma diversidade de desumanização nessa concepção de raça e tende a manter “o indígena e o negro como categorias preferências da desumanização racial da Modernidade”³⁷.

Já em “Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico” – uma obra em conjunto com outros pensadores decoloniais, Maldonado-Torres é mais sintético para descrever e diferenciar o significado de colonialismo que “pode ser compreendido como a formação histórica dos territórios coloniais”; colonialismo moderno, que “pode ser entendido como os modos específicos pelos quais os impérios ocidentais colonizaram a maior parte do mundo desde a “descoberta””; e colonialidade a qual “pode ser compreendida como uma lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais”.³⁸ Ele acrescenta que os termos modernidade/colonialidade e modernidade ocidental são outros modos de se reportar à colonialidade.

A colonialidade é um espectro do colonialismo que insiste em manter-se presente na sociedade, sendo uma força motriz ou a engrenagem do racismo atual porque a violência da escravização constituída da imbricação do Renascimento, capitalismo, descoberta das “Américas”, colonização e, posteriormente, biologismo racial, tem feito a manutenção da exclusão e subalternidade – historicamente, designando a maior parte das comunidades negras a viver à margem social; em moradia precária; subemprego e com trabalho insalubre.

O sociólogo peruano Aníbal Quijano ao dizer que a colonialidade é um elemento constitutivo do poder capitalista, afirma que ela é alimentada por uma imposição de classificação racial/étnica e assim opera nos meios materiais e subjetivos – e isto é estabelecido como um padrão mundial. E Quijano ainda complementa sua linha de pensamento: “Em pouco tempo, com a América (latina) o capitalismo torna-se mundial, eurocentrado, e a colonialidade e a modernidade instalam-se associadas como eixos constitutivos do seu específico padrão de poder, até hoje”³⁹.

³⁷ MALDONADO-TORRES, N., Sobre a colonialidade do ser, p. 15.

³⁸ MALDONADO-TORRES, N.; BERNADINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL., Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico, p. 36.

³⁹ QUIJANO, A., Colonialidade do poder e classificação social, p. 84-85.

A antropóloga Rita Segato mostra – a partir das reflexões de Quijano – que os povos colonizados tiveram que acomodar suas regras de solidariedade e reciprocidade, isto é, seu modo de enxergar o mundo, ao padrão global da colonialidade. Torna-se impossível, sendo colonizado, expressar a própria experiência subjetiva; os valores culturais, a cosmologia. Como a antropóloga descreve: os povos tiveram o “universo de subjetividade” “desonrado” e o modo de ver-se a si mesmo restringido as categorias de “negro”, “índio” e “criollo”, “instrumentos para o sistema de administração colonial e para exploração do trabalho”.⁴⁰

2.1.1.

Modernidade: dominação e escravização

“As transformações associadas à modernidade libertaram o indivíduo de seus apoios estáveis nas tradições e nas estruturas. Antes se acreditava que essas eram divinamente estabelecidas; não estavam sujeitas, portanto, a mudanças fundamentais. O status, a classificação e a posição uma pessoa na “grande cadeia do ser” – a ordem secular e divina das coisas – predominavam sobre qualquer sentimento de que a pessoa fosse um indivíduo soberano. O nascimento do “indivíduo soberano”, entre o Humanismo Renascentista do século XVI e o Iluminismo do século XVIII, representou uma ruptura importante com o passado. Alguns argumentam que ele foi o motor que colocou todo o sistema social da “modernidade” em movimento.”⁴¹

Restringindo-se ao campo da história da filosofia, o pensamento moderno começa no século XVII tendo como um dos maiores expoentes René Descartes com sua filosofia do *cogito*⁴² que é resultado do antropocentrismo elaborado pelo Renascimento. Esse pensador soube condensar os questionamentos pujantes de seu tempo e “salienta o sujeito em relação ao objeto, a consciência em relação ao ser, a liberdade pessoal em relação à ordem cósmica”.⁴³ Iniciando a moderna antropologia filosófica – concebendo a formulação primária do sujeito moderno (racional, pensante e consciente), que nasce em meio à dúvida e do ceticismo metafísico proposto na máxima “*Cogito, ergo sum*”, Descartes é considerado por muitos o pai da filosofia moderna⁴⁴.

⁴⁰ SEGATO, R., Crítica da colonialidade em oito ensaios, p. 64.

⁴¹ HALL, S., A identidade cultural na pós-modernidade, p. 25.

⁴² MARCONDES, D., Iniciação à história da filosofia, p. 142.

⁴³ ZILLES, U., Filosofia da religião, p. 30.

⁴⁴ HALL, S., A identidade cultural na pós-modernidade, p. 26-27.

A modernidade é uma ruptura com à cosmo percepção tradicional fundamentada na Escolástica Medieval. Grosso modo, por se centralizar no humano, é o afastamento do dogmatismo religioso para pensar e agir no mundo exclusivamente pela razão cujo enfoque é o progresso tecnológico, científico e econômico; valorizando o indivíduo autônomo e livre. Portanto ratifica-se que tudo isso somente foi possível num movimento transitório do medievo para o moderno, mais precisamente entre os séculos XV e XVI onde se destaca: o humanismo renascentista surgido em Florença, a revolução científica com Copérnico, as grandes navegações propiciadas com a invenção da bússola, a “descoberta” do Novo Mundo, o declínio do sistema político-econômico feudal por causa do advento do capitalismo mercantil e a Reforma Protestante.⁴⁵

Desse modo, o conceito de Era Moderna somente tem sentido com o desenvolvimento sociocultural e intelectual da Europa, e é nesse cenário de transformação que o pensamento filosófico e o científico são produzidos dando um novo olhar ao homem europeu acerca de si mesmo e dos outros. Contextualmente, tal construção do “existir” ou “ser” moderno-europeu caracteriza-se na manifestação do *individualismo*, que, de acordo com o filósofo e linguista Hans Joachim Störig, é o enobrecimento da vida livre: com o surgimento da *liberdade* para recorrer aos textos clássicos greco-latino, sem aquele reducionismo teológico; com a chegada de uma *ciência* exclusivamente pautada na razão e o uso da experiência. Também a manifestação da *mundanidade*, em que esse filósofo Störig destaca a negação do aspecto religioso para o pensamento⁴⁶.

Seguindo essa mesma linha de pensamento, o filósofo Danilo Marcondes comenta que desse ambiente, ou conjunto de transformações modernas, eleva-se a dignidade e excelência do humano enquanto “centro da Criação”, daí afastando-se da “*miséria hominis*” da antropologia medieval a qual o homem é pecador por descender de Adão⁴⁷. Neste ínterim – de ruptura com a tradição, o lema humanista advém de um fragmento do Protágoras: “O homem é a medida de todas as coisas”⁴⁸.

De maneira concisa, a produção teórica dos intelectuais renascentistas conjuntamente com os reformadores, mais os estudiosos da natureza e os

⁴⁵ MARCONDES, D., Iniciação à história da filosofia, p. 164.

⁴⁶ STÖRIG, H. J., História geral da Filosofia, p. 241-242.

⁴⁷ MARCONDES, D., Iniciação à história da filosofia, p. 144.

⁴⁸ MARCONDES, D., Iniciação à história da filosofia, p. 143-144.

descobridores de outras geografias, “abriram as portas para Era Moderna”⁴⁹. Estes fatos, entre o meado do século XV e todo o XVI, são a envergadura para o surgimento do pensamento – isto é, para o filosofar – moderno, nos anos seiscentistas, já que o renascentismo tem o seu modo próprio de pensar desvincilhado da Escolástica, pautada em Tomás de Aquino.

“A expansão da Europa ocidental começa praticamente no século XV, que é o século das grandes descobertas. É também nessa época que podemos situar os contatos entre os ocidentais (brancos) e os negros africanos, e sem nos esquecermos de que a África do Norte (Líbia, Tunísia, Etiópia e Egito) era conhecida pelos antigos greco-romanos.”⁵⁰

Danilo Marcondes⁵¹ e o antropólogo congolês-brasileiro Kabengele Munanga⁵² coincidem ao relatar o etnocentrismo da sociedade europeia acerca dos outros povos, a partir de leituras popularizadas do historiador Heródoto. Esse historiador grego é o principal autor clássico que consolidara a generalizante imagem grotesca da antropologia e geografia africana, na Antiguidade e no período Medieval, porque a partir de uma região visitada concluiu toda África negra descrevendo-a como desértica com homens pretos cuja língua assemelha-se aos ruídos dos morcegos. Em relação a síntese cartográfica, Homero é o primeiro a mencionar os etíopes como um povo de pele escura e cabelo revoltado, mas a partir dessa caracterização o termo Etiópia, significando gente de “face queimada”, consagrou-se. “No século XIV, constantemente, encontrava-se nas obras dos intelectuais medievais o termo Etiópia como sinônimo de África”⁵³.

Daí com base numa imaginação cunhada nos clássicos greco-latinos somando-se com a teoria do clima sobre às demais partes ainda desconhecidas do continente (o interior do território Africano não visitado pelo branco): deteriorou-se a figura do negro. Mulheres e homens pretos desse interior de África eram descritos pelos Antigos – por não serem de uma zona temperada – como bárbaros, semi-homens, monstros ou animais selvagens. Para Kabengele tais mitos degenerativos são emprestados à Idade Média e ressignificados no Renascimento

⁴⁹ STÖRIG, H. J., História geral da Filosofia, p. 268.

⁵⁰ MUNANGA, K., Negritude, p. 13

⁵¹ MARCONDES, D., op. cit., p. 149.

⁵² MUNANGA, K., Negritude, p. 13-14.

⁵³ OLIVEIRA, A. J. M., Igreja e escravidão africana no Brasil Colonial, p. 365

⁵⁴. Mesmo com a expansão marítima do século XV que levou um maior conhecimento geográfico do continente negro, os estigmas com as populações africanas são presentificadas e posteriormente, no século XVIII, observa-se que filósofo como Montesquieu persiste “na associação entre clima e moral atribuindo ao calor a propensão à servidão e à preguiça”⁵⁵. Essa teoria do clima alcança também os asiáticos.

Desde o início do século XV, os portugueses usam o termo “negro” para se referir as demais populações de pele mais azeitonada ou amarronzada – que no senso comum no Brasil chama-se de “morena”, entretanto à medida que se intensifica o contato com as comunidades africanas esse termo condiciona-se a estas pessoas de epiderme mais escura e aí inicia-se a denominação “preto” como sinônimo de escravo africano. Nesse momento, tendo como pano de fundo a metafísica de Aristóteles onde a “essência” é tudo aquilo que “é” enquanto o “predicado” (o derivado) relaciona-se às características “mutável-variáveis”, prevalece a teoria-teológica do São Tomás sobre hierarquia da cor, que, preto e branco não são equivalentes, é um acidente que consiste na individualização do homem já que a essência da humanidade é única por sê-la “divina”. Então o negro, como um acidente, é sinônimo de degeneração, pecado; ele está no âmbito do falso ou é o imperfeito em contraposição ao branco. O português enquanto branco representa a santidade, a verdade, o mais próximo à imagem e semelhança de Deus por sê-lo compreendido diretamente a tal essência-divina da humanidade⁵⁶.

“Descartes postulou duas substâncias distintas – a substância espacial (matéria) e a substância pensante (mente). Ele refocalizou, assim, aquele grande dualismo entre a “mente” e a “matéria” que tem afligido a Filosofia desde então. (...) No centro da “mente” ele colocou o sujeito individual, constituído por sua capacidade para racionar e pensar. (...) Desde então, esta concepção de sujeito racional, pensante e consciente, situado no centro do conhecimento, tem sido conhecida como o “sujeito cartesiano”.⁵⁷

Maldonado-Torres – recorrendo ao pensamento de Enrique Dussel – expõe a subjetividade moderna (autocentrada, que hierarquiza e cria identidades subalternas racializadas) como *ego conquiro* que é anterior a elaboração cartesiana do *ego*

⁵⁴ MUNANGA, K., *Negritude*, p. 13-14.

⁵⁵ OLIVEIRA, A. J. M., *Igreja e escravidão africana no Brasil Colonial*, p. 368-369.

⁵⁶ OLIVEIRA, A. J. M., *Igreja e escravidão africana no Brasil Colonial*, p. 379-383.

⁵⁷ HALL, S., *A identidade cultural na pós-modernidade*, p. 27.

cogito, quer dizer, o sujeito europeu prático com ímpeto conquistador precede mesmo à afirmação de Descartes sobre o “eu” como substância pensante e ainda muni o modo de interpretá-lo. Desse modo, o *cogito*, isto é, a coisa pensante, tem que ser encarado a partir da concepção *ego conquiro*, que é justamente o sujeito conquistador: cuja subjetividade amalgama-se ou empenha-se ao domínio, a superioridade e a opressão sobre o Outro. Pode-se dizer que o *conquiro* inventa a categoria do sub-outros – os bárbaros agora transformados em sujeitos racializados – nas Américas e na África porque, somando-se à dúvida hiperbólica de Descartes (isto é, com esse ceticismo europeu), desconfia-se, há uma permanente suspeita antropológica, da humanidade dos indivíduos colonizados e escravizados.⁵⁸ Então o filósofo Maldonado-Torres salienta que a divisão cartesiana *res cogitans* (coisa pensante) e *res extensa* (matéria) é antecedida “pela diferença colonial antropológica entre o ego conquistador e o ego conquistado” – e tal dicotomia, advinda desse empreendimento colonial e posteriormente da dúvida metódica, é a base moderna para diferenciar o europeu do não-europeu; entre pessoa de pele clara e escura⁵⁹; do senhor e o escravizado.

2.1.2.

Construção do Brasil e do negro condenado pelo fenótipo

Na segunda metade do século XV, os portugueses desembarcam na costa africana e, no final deste mesmo século, “descobrem” o Brasil e coloniza-o no século XVI. A força de trabalho é de escravatura negra, daquele considerado inferior porque a valorização da dignidade do homem – que é resultado do Renascentismo – não se estende ao sujeito africano. A excelência do homem restringe-se ao círculo europeu, já que nas regiões conquistadas, dominadas, impuseram um antigo regime político sendo endossado pelo discurso da Reforma Católica, e esta é a composição do quadro da colônia americana de Portugal. Numa cosmovisão de civilização e elevação do espírito – cunhados pela Renascença, a Europa Ocidental após conquistar outros povos afasta-se dos considerados bárbaros ou semianimais. Criando mecanismo, um tipo de bloqueio, simbólico e cultural

⁵⁸ MALDANADO-TORRES, N., Sobre a colonialidade, p. 18-19.

⁵⁹ MALDANADO-TORRES, N., Sobre a colonialidade, p. 20.

entre a “Europa e as populações de outros continentes, recém-integrados econômica e politicamente a área de poder europeu”⁶⁰

O historiador Boris Fausto comenta que nas últimas décadas do século XVI o comércio negreiro razoavelmente encontra-se montado e mostrando-se bem lucrativo, e os colonizadores sabiam das habilidades dos negros em diversas áreas porque culturalmente uns tinham, por exemplo, atividade com o ferro e com a criação de gado; também sendo resistente ao trabalho⁶¹. Essas pessoas dominadas pelos europeus são distinguidas por características somáticas e fenotípicas, que estipula o limite político e social entre incluídos e excluídos⁶². Essas características refletem na contemporaneidade com o racismo antinegro, óbvio que não pela estrutura jurídica e sim pelo “espírito” colonialidade que permeia a sociedade subontologizando, subalternizando e que causa epistemicídio do Outro embasado no estereótipo físico e da cor.

Consequente, ao confeccionar a modernidade ocidental, os europeus considerando-se os mais elevados racionalmente e, no quesito prático, imbuídos de poder não hesitaram escravizar os negros – de praticar a subumanidade até com amparo teológico; também os designa de “selvagens”. Com a pulsão violenta de “Eu conquisto”, os brancos invasores tomaram para si o direito de dominar e agregar o “Novo Mundo” ao Ocidente, transformando os “Outros” em negros e pessoas de cor. O sociólogo Guimarães – especialista em racismo e antirracismo no Brasil – afirma que, na sociedade escravocrata brasileira, os indivíduos forçosamente trazidos do Congo, Angola, Moçambique, Zaire, Nigéria, Níger, Gana e Camarões tiveram duas identidades porque eram denominadas de “africanas” e “negros”, marcando assim sua posição social de escravidão. A diferença entre as pessoas sempre existiu, mas alicerçado em características fenotípicas e somáticas é inerente ao “racismo moderno” justificado pela ciência e pseudociência: daí “raça” e racismo são decorrências sincrônicas ao Renascimento com o uso da “razão”⁶³, que, simultaneamente, resulta num processo de dominação político-econômica e religiosa.

⁶⁰ GUIMARÃES, A. S. A., *Modernidades negras*, p. 68.

⁶¹ FAUSTO, B. *História concisa do Brasil*, p. 24.

⁶² GUIMARÃES, A. S. A., *Modernidades negras*, p. 26.

⁶³ GUIMARÃES, A. S. A., *Modernidades negras*, p. 41.

2.1.3.

“Penso, logo existo” e relação Senhor-Escravo

O filósofo porto-riquenho Maldonado-Torres, que desenvolve em seus trabalhos o conceito de modernidade/colonialidade, quando apresenta a dominação do branco ocidental sobre às demais populações, afirma que a conquista das Américas foi uma das maiores catástrofes demográficas do mundo. Considera também que é uma catástrofe metafísica porque a “descoberta” do Novo Mundo intelectualmente erodiu a estrutura das Escrituras Sagradas e dos Antigos (já que ambos aparentemente nada citava dessa geografia nova), e, para esse filósofo, a tal concepção de uma “Cadeia de Seres” tendo Deus como princípio declina-se pois agora há o desencantamento do mundo e por simultaneidade pensá-lo utilitariamente. Sendo assim, a modernidade colocou “contra a parede” à abordagem teológica de que todos os seres estão conectados ao Divino: aqui é o ponto chave da catástrofe metafísica proposto por Maldonado-Torres que é sincronicamente uma catástrofe ontológica, epistemológica e ética. Para o filósofo porto-riquenho, essa catástrofe é a derrocada da estrutura “Eu-Outro de subjetividade e sociabilidade e o começo da relação Senhor-Escravo”⁶⁴. Mediante o desencantamento do mundo – com a modernidade – os europeus não veem as diferenças apenas pela crença religiosa, mas, pelas ciências modernas, por uma questão de essência; algo inato a natureza do sujeito.

A dimensão antropológica não está mais amparada numa natureza humana universal e homogênea, apesar do tomismo difundido pela Reforma Católica na modernidade – sobre o conceito de essência, que é a humanidade comum, e de acidente, que é a individualização –, o que prevalece é um relativismo cultural diante das inúmeras culturas tão diferentes do mundo europeu às quais são caracterizadas de acordo com o *ethos* ocidental “superior”. Isto é, a Europa como centro ou preâmbulo norteador, e não através da alteridade valorizando-se o “nós” (a relação com o Outro) por que é anulada a existência dos africanos negros por terem um “pensamento ífero” em relação ao modo de pensar da modernidade colonial que justifica a “verdadeira existência” que é a do homem europeu.

⁶⁴ MALDONADO-TORRES, Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas, p. 37.

Preponderando-se a individualização, quer dizer, a inferioridade do negro por tê-los como um “sub-outros”: um acidente, um desvio – ou uma anomalia –, seja na perspectiva religiosa, filosófica e científica.

A epistemologia hegemônica europeia não leva em consideração à experiência sociocultural e religiosa das populações negras no que concerne a dignificá-las, pois, como já mencionado por causa do Renascimento, somente o branco tem uma vida superior por sê-la próxima a essência divina e da moral. Portanto, ao infantilizar e demonizar a ontologia, a epistemologia e a intersubjetividade do negro – tirando-lhe todo o seu poder de pertença e desumanizando-o, entende-se a escravidão africana como recurso salvífico em mão dupla. Espiritualmente, em termos de punição e pureza, para o resgate da alma degenerada do escravizado e, por outro lado, uma engrenagem econômica racista do Estado. Através da catequese católica busca-se uma retidão do negro para o conformismo social, mantendo-o no lugar de escravizado; quer dizer, o cristianismo é a espinha dorsal da colonização.

Sobre a valorização do “pensar”, onde se endossa à existência humana do europeu e a negação do “Outro”, a partir do sistema da dúvida hiperbólica de Descartes, em 1637, na verdade, a modernidade somente ancorou-se – nesta elaboração filosófica – para agir no mundo justificando já mais de um centenário de dominação, exploração e escravização. Aliás, segundo Henrique Dussel, são essas características de desumanização contra povos indígenas e africanos a base contextual que por osmose norteia o filósofo René Descartes⁶⁵.

É evidente que este método cartesiano não dá muito valor ao corpo como fonte de conhecimento, pois percepções e sensações são duvidosas sendo incapazes de pensar por si só. Há aqui a supervalorização da mente – um pensamento em que se duvida de tudo ao redor e inclusive das pessoas e, portanto, é este ceticismo que municiona os europeus para anularem e silenciarem os povos negros cuja manifestação do saber, da cultura e da religião perpassam pelo corpo. A “Pedra angular do eurocentrismo e do cientificismo” é a formulação “Penso, logo existo”⁶⁶. Quando o filósofo Descartes elabora esse método acredita que é um

⁶⁵ BERNADINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; RAMÓN, G., Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico, p. 11-12.

⁶⁶ BERNADINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; RAMÓN, G., Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico, p. 11.

conhecimento de validade universal, mas, na realidade, esse “eu penso” restringe-se ao sujeito europeu. Daí pode-se concluir, de acordo com Maldonado-Torres, Ramón e Bernardino-Costa, que os Outros – aqueles de geografia e comportamento cultural diferentes – “não pensam ou não pensam adequadamente para produzir juízos científicos”⁶⁷ e nem mesmo para existir, e completa:

“O “Penso, logo existo” não esconde somente que os “outros não pensam”, mas que os “outros não existem” ou não tem suficiente resistência ontológica (...) A partir da elaboração cartesiana fica clara a ligação entre o conhecimento e a existência. Em outras palavras, o privilégio do conhecimento de uns tem como corolário a negação de conhecimento de outros, da mesma forma que a afirmação da existência de uns tem como lado oculto a negação do direito à vida de outros...”⁶⁸

O modo de pensar compromete a existência e o comportamental da pessoa e dos grupos sociais, portanto, nessa perspectiva cartesiana, os europeus dominam e oprimem os povos negros por considerá-los incapazes de produzirem uma cultura e moral elevadas semelhantes ao do homem moderno. Apesar de uma catequização desproporcional em relação ao branco – por sê-la de cunho utilitarista e com uma teologia de desigualdade racial, mulheres e homens negros são tratados pelos senhores escravocratas cristãos como objeto de trabalho com pouca vida útil por isso os explora o máximo inumanamente. Aí o saber, a ética e o ser (o aspecto ontológico) dos escravos africanos são desqualificados já que não se assemelham à visão de mundo da Europa Ocidental e com os privilegiados da socialização de suas colônias. Julga-se o comportamento do negro como uma ameaça por tê-lo uma mente intemperante.

2. 2.

A raça negra como um descarte social

“Para nós, só é possível falar da raça (ou do racismo) numa linguagem fatalmente imperfeita, dúbia, diria até inadequada (...) Incapaz de distinguir entre o externo e o interno, os invólucros e os conteúdos, ela remete, em primeira instância, aos simulacros de superfície. Vista em profundidade, a raça é ademais um complexo perverso, gerador de temores e tormentos, de perturbações de pensamento e de terror, mas sobretudo de infinitos sofrimentos e, eventualmente, de catástrofes”⁶⁹,

⁶⁷ BERNADINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; RAMÓN, G., Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico, p. 12.

⁶⁸ BERNADINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; RAMÓN, G., Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico., p. 12.

⁶⁹ MBEMBE, A., Crítica da razão negra, p. 27.

É impossível negar que a escravidão negra está amalgamada com o racismo e seja apenas o interesse mercantilista porque os indígenas, como força de trabalho, não se adequaram a esse modelo econômico. O modo de tratamento dado pelos europeus aos africanos subsaarianos e aos orientais já desvela o racismo, no século XVI, pois, apesar de se verem superior a ambos grupos, eles consideram os povos orientais culturalmente mais desenvolvidos enquanto os africanos são tratados como primitivos⁷⁰. Africanos e afro-brasileiros cativos estão mesmos submetidos, no âmbito rural, a trabalharem como criados na casa grande, nos campos, nos engenhos, nas minas; e, no cenário citadino, outras atividades excruciantes como na construção civil; também no transporte de cargas, de pessoas e de dejetos⁷¹. O negro está na incumbência da subalternidade social em relação ao branco – sendo diariamente aterrorizado com a violência psicológica e física do seu algoz.

O teólogo Leonardo Boff esclarece que com a escravidão o negro é feito não-pessoa; uma peça; é coisificado; o branco o torna um ser bestial. Alguém arrancado do seu continente que é tratado como animal – sem nenhum direito jurídico-social –, confeccionado como instrumento rentável aos seus senhores. Tem-se a exclusão social do negro, pós-abolição da escravatura, por sê-lo feito um não-cidadão que da senzala foi jogado diretamente na favela. Para o teólogo o racismo é justamente ser feito não-digno, não inteligente, não puro, ser inferior e desprezível, pelo fato de ser negro de raça e de cor preta. Ainda para Boff, até o Juízo Final, os negros têm o direito de gritar aos céus contra a perversidade sofrida por eles e cobrar uma dignidade que ainda não lhes foi suficientemente reconhecida.⁷² No período de toda a escravatura, senhores de escravos para atenuar o comportamento agressivo deles de violência psicológica e física contra o negro, como: a mutilação, os açoites de chicote, as humilhações de toda ordem, o assassinato fácil, tiveram de reprimir sua capacidade de compreensão, de humanidade e de compaixão. Tonaram-se desumanos. Aí, de acordo com esse teólogo da libertação, até hoje as classes dominante-elitizadas – que são herdeiras

⁷⁰ HONOR, A. C. A base de conceito de escravidão na historiografia brasileira, p. 3.

⁷¹ FAUTO, B. História concisa do Brasil, p. 32.

⁷² BOFF, L., A voz do arco-íris, p. 89.

da ordem escravagista – são permeadas por preconceitos de que os negros nada valem; devem ser tratados com dureza e violência; devem trabalhar para os outros.⁷³

O modo de pensar do Leonardo Boff converge com o do sociólogo Clóvis Moura sobre a situação do negro. De acordo com o sociólogo, a inferiorização dos negros no aspecto financeiro, na posição social, na educação formal e no mercado de trabalho oriunda-se do mecanismo de restrição desde o Brasil-Colônia que os coloca em espaços sociais limítrofes e controláveis pelas classes dominadoras. Moura informa que a primeira Assembleia Constituinte, em 1823, adaptou os códigos vindos da metrópole que objetifica o negro colocando-o na condição de semovente e isto vigorou até a Abolição. Semelhante a Portugal, reduzia o negro escravizado praticamente a situação de um animal – o sociólogo aponta não ter diferenças entre o tratamento dado a uma besta e ao negro cativo. E destaca que essa legislação escravista era acolhida como normal e cristã desde que o escravo fosse batizado no período estipulado pela Igreja: até seis meses após a compra, mas não se cumprindo às regras perdê-lo-ia para quem oferecesse uma oferta por necessitá-lo garantindo atender as normas.⁷⁴

Por mais que o negro fosse batizado e recebesse uma catequese raquítica – em relação ao branco –, por sê-lo considerado inferior na capacidade de uma compreensão complexa do cristianismo, ele não deixa de ser uma “peça”, um meio de produção, na engrenagem do capitalismo. Esse batismo para o mundo católico opressor e despótico é um eufemismo – numa ideia teológica “bondosa” de purgação à alma pelo senhor de escravo – diante à estrutura jurídico-social e econômica que é inumana àquele vindo da África e dos negros brasileiros. Desse modo, a partir daquilo desempenhado contra os escravizados, não é infactível a concepção de que o negro também era classificado como não humano. O que constata juridicamente é que a mesma constituição que demanda o batizar: trata esse negro feito um animal, tornando-o uma coisa ou um objeto vendável manipulado pelo seu comprador, portanto ele não tem direitos⁷⁵. Como qualquer artefato para o trabalho, negros e negras têm tempo útil sendo descartáveis quando

⁷³ BOFF, L., A voz do arco-íris, p. 91.

⁷⁴ MOURA, C., Sociologia do negro brasileiro, p. 95-96.

⁷⁵ FAUSTO, B., História concisa do Brasil, p. 26.

não mais apropriado, aí os proprietários exploram-no ferrenhamente enquanto existe vigor nestes escravizados.

O historiador Boris Fausto acentua que a escravidão foi uma instituição nacional – penetrou mesmo toda a sociedade, condicionando o modo de pensar e agir. A aspiração de ser dono de escravo e o esforço para tê-lo permeia todas as camadas sociais livres: da classe dominante ao mais simples artesão, isto é, desde um proprietário de minas com centenas de escravizados à lares domésticos com apenas um negro não liberto. Para o historiador o preconceito contra o negro extrapolou o fim da escravidão chegando alterado – adaptado – à realidade hodierna, daí entende-se que, por muito tempo – antes da vinda dos europeus, o trabalho manual é restritamente tido como “coisa de negro”.⁷⁶

Como pode perceber a discriminação contra o negro resulta-se do processo de dominação com o colonialismo que, mesmo sendo de orientação cristã – porque Igreja e Estado têm uma relação pragmática, no cotidiano, “consiste mesmo na negação humana do outro com base na racialização”⁷⁷; e, também, oriunda-se de uma abolição que não deu assistência de política social à população preta; igualmente governos posteriores lançam os afro-brasileiros a própria sorte da natureza para desaparecerem numa segregadora evolução em que a brancura destaca-se para o progresso do cenário social e econômico brasileiro.

“O fim da escravidão não produziu o acesso à cidadania para o povo negro, mas sim o jogou à marginalidade. (...) O estado brasileiro institucionalizou o racismo através do sistema jurídico, caracterizando “o indivíduo negro pela inferioridade e desumanidade em comparação com o branco”. Cristalizou-se com o passar do tempo uma cultura de privilégios da qual permaneceu segregada por décadas a maior parte da população afro-brasileira, e isso por meio de dispositivos ideológicos os mais diversos, desde a criação de um sistema jurídico fundamentado na cultura europeia.”⁷⁸

Os negros brasileiros, em sua maioria, compondo as classes subalternas, a “ralé”, são desprovidos financeira e economicamente e localizam-se em bairros periféricos e nas favelas. Estes subalternos de pouco aporte educacional encontram-se numa vulnerabilidade social porque os grupos privilegiados lhes mantêm

⁷⁶ FAUSTO, B., História concisa do Brasil, p. 33.

⁷⁷ CALDEIRA, C., Teologia negra e das resistências espirituais afrodescendentes, p. 185

⁷⁸ SOUZA, E., Desafios contemporâneos para a Teologia Negra no Brasil, p. 94

oprimidos racialmente a partir do dispositivo da democracia racial⁷⁹ e da meritocracia que oculta a branquidade ou impede-lhe a descodificação, onde, padronizou-se, por ações não verbais, depreciar, excluir e oprimir o indivíduo negro por causa de sua cor e raça. Desse modo, a normatização social é racializada por buscar somente perceber o povo preto numa situação de subordinado e numa geografia distante e precária. Como no cientificismo, sob a influência da antropologia criminal do psiquiatra Cesare Lombroso⁸⁰, que julga as pessoas pelo fenótipo e o tipo físico, ainda hoje os negros são estigmatizados como marginais, criminosos; de caráter duvidoso. É realmente essa insistência histórica de subontologização e desumanidade para com o negro que ressalta o poder (racista e opressor) da modernidade ocidental.

Até agora observou-se que a distribuição de renda, a saúde sucateada e a educação ofertadas ao público negro geram invalidação, subalternidade e não gestores no setor privado e público – é uma disparidade em comparação à classe média cujo capital cultural adequa-se às expectativas dos donos do poder da meritocracia. A elite, a partir do dispositivo de segurança pública, domina a tríade controle-exclusão-extermínio. Pode-se correlacionar a subjugação e desqualificação da “ralé” (a classe que vive na miséria, de maioria preta) uma continuidade daquela exclusão da mão de obra negra no processo urbano-industrializador do Brasil, no final do século XIX, no qual se incentiva a imigração europeia para a evolução da sociedade através do branqueamento e pela qualificação técnica dessa gente⁸¹. Arredou-se com o povo negro desse progresso

⁷⁹ É ter a miscigenação entre negros e brancos – tendo por base à obra *Casa-Grande & Senzala*, do sociólogo Gilberto Freyre, como embrião de uma democracia das raças na sociedade brasileira e daí sendo a identidade nacional (“povo mestiço” e “moreno”) resultado da escravidão colonial. Entretanto, silencia-se que “o cruzamento racial não foi um processo natural, e sim determinado pela violência e exploração do português de ultramar contra o africano sob o cativeiro”. CARONE, I., *Breve histórico de uma pesquisa psicossocial sobre a questão racial brasileira*. In: *Psicologia social do racismo: estudo sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. P. 14.

Clovis Moura comenta que a interpretação social de Gilberto Freyre expõe a escravidão como composta de senhores bondosos e escravos submissos. E este mito é uma tentativa sistemática de fazer uma leitura das contradições do escravismo como apenas uma questão epidérmica. O sociólogo Moura ainda salienta que a geração que antecede Freyre jamais se isentou de preconceitos contra o negro. In: MOURA, C., *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Editora Ática, 1988. P, 18.

⁸⁰ SCHWARCZ, L. M., *O espetáculo das raças*, p.166.

⁸¹ COSTA, D. B.; AZEVEDO, U. C., *Das cinzas às favelas: por onde vive a população negra brasileira*, p. 148

socioeconômico alegando que estes são ociosos e incapazes à nova lógica industrial.

2.2.1.

Política do branqueamento: um “progresso” racista

A campanha abolicionista não se desvencilha do racismo e isso é desvelado porque a intenção não é apenas libertar os escravizados, mas por sê-la enfática na substituição da mão de obra negra pelos brancos europeus por considerá-los compatíveis ao novo estágio de desenvolvimento do Brasil; o negro sendo inferior é inapto. Este movimento de pensamento e política imigrantista, em melhorar a raça e o sangue – para o progresso sociocultural e econômico, atrela-se ao evolucionismo e ao darwinismo social e essa base cientificista racista levou à convicção de que, civilizatoriamente, e, também, no âmbito religioso, o indivíduo europeu é superior ao negro e aos demais grupos não-brancos que impedem o avanço ou a otimização do país.⁸² Sobre o fascínio de branquear toda estrutura social, o sociólogo Clóvis Moura destaca: “A ideologia do branqueamento permeia então o pensamento de quase toda produção intelectual do Brasil e subordina ideologicamente as classes dominantes⁸³”

Para a psicóloga Sylvia da Silveira Nunes, depois da abolição a expectativa da cidadania para os negros não se concretizou e ainda hoje, devido ser uma sociedade marcada por uma desigualdade racial, existe sim a luta constante por políticas afirmativas para ampliar a dignidade humana historicamente dilacerada pelo contexto euromoderno de dominação e exploração⁸⁴; e através de tais fatos e outros entram em ação os movimentos sociais e a Teologia Negra destacando e denunciando a invalidação, a invisibilização e a anulação da Comunidade Negra por gestores públicos e privados – a classe elitista – que tentam apagar à memória de barbárie contra os escravizados seja suprimindo documentos – como Ruy Barbosa fez, o então ministro da fazenda, em 1890, ou queimando-os com o objetivo de eliminar um período vexatório⁸⁵. Neste modo, o movimento negro

⁸² MOURA, C. Sociologia do negro brasileiro, p. 79-80.

⁸³ MOURA, C. Sociologia do negro brasileiro., p. 80.

⁸⁴ NUNES, S. S., Racismo no Brasil, p. 3.

⁸⁵ SODRÉ, M., O fascismo da cor, p. 76.

também denuncia o racismo e a desigualdade incutidos no mito da democracia racial.

De acordo com Nunes, mudaram as aparências só que a essência das relações sociais não se alterou com o fim da escravidão e a criação do Estado Republicano deu sequência ao descaso com a Comunidade Negra permanecendo-a na miséria material; recebendo discriminação e humilhação e sendo culpabilizada por tal situação por sê-la inerente à própria raça. A ideologia republicana do branqueamento para o progresso antropológico, social e econômico brasileiro transforma a miserabilidade do negro – que é do âmbito das relações de poder – em algo natural.⁸⁶

A substituição do trabalhador negro brasileiro por imigrante branco europeu é somente uma adequação à dinâmica econômico-mercado lógica, então a ideologia racista interveio como um dispositivo que norteia essa transição dos espaços ocupados a qual se cria uma barreira ao negro para integrar-se no mercado de trabalho ao propagar, referindo-se ao seu passado, que como escravo era dócil, entretanto, no presente, destaca-se sua ociosidade. Enquanto o imigrante é sinônimo de tranquilidade e superioridade por sê-lo disciplinado: ajustado ao mundo urbano-industrial. Quer dizer, o trabalhador nacional, o negro e os demais não-brancos, é inabilitado para se integrar ao desenvolvimento da sociedade. Só que por detrás dessa supervalorização dos imigrantes – e a rejeição ao trabalhador brasileiro, tinha um exorbitante investimento para trazê-los e, no mundo dos negócios, não se deve desvalorizar um produto onde depositou-se um valor estimável.⁸⁷

O negro foi conotado pelo discurso elitizado como “psicologicamente deformado” e de alta periculosidade e isto por causa do histórico de escravização e do cientificismo a partir do século XIX, e Muniz Sodré menciona uma crítica de Cida Bento ao destacar que nenhum estudioso aponta uma “deformação na personalidade do escravizador”⁸⁸. Esse sociólogo explica que quando o negro se torna liberto amplia-se o racismo porque quem era dessemelhante – espacial e socialmente distante – começa converter-se num semelhante daí sendo um horror e

⁸⁶ NUNES, S. S., *Racismo no Brasil*, p. 3.

⁸⁷ MOURA, C. *Sociologia do negro brasileiro*, p. 81-85.

⁸⁸ SODRÉ, M., *O fascismo da cor*, p. 65-66.

passando ser visto como intruso por começar a ocupar um espaço social antes destinado ao branco.⁸⁹

Esse cenário de desprestígio social do negro por considerá-lo uma raça inferior, degenerada, propensa à criminalidade e de estado mental desequilibrado (isto enquanto quesito político e antropológico) lamentavelmente está nas entranhas daquilo que se chama de senso comum – no emocional, porque não dizer no inconsciente dos indivíduos – da sociedade brasileira, gerando aí comportamento patológico pois esta deformação do subalternizado constitui-se e reverbera-se por todo período de escravização e pós-abolição. Por isso, Clóvis Moura faz o seguinte apontamento: “o certo é que, depois de quatrocentos anos de lavagem cerebral, o brasileiro médio tem um subconsciente racista. O preconceito de cor faz parte do seu cotidiano”⁹⁰.

Esse imobilismo social concernente à discriminação com a tese de determinismo psicológico-social – advindo do branqueamento, de que o negro tem um temperamento instável – é muito pulsante até primeira metade do século XX. Neste branqueamento que se associa ao darwinismo social, destaca-se a população negra como aquela que carrega um atraso social e cultural. Já em 1945 sobre a política de imigração e colonização, Getúlio Vargas baixa decreto definindo as características destes estrangeiros cuja origem é europeia assim desenvolvendo a força de trabalho e a composição étnica do país. O Decreto-lei nº 7.967, de 18 de setembro de 1945:

“O PRESIDENTE DA REPUBLICA, usando da atribuição que lhe confere o artigo 180 da Constituição e considerando que se faz necessário, cessada a guerra mundial, imprimir á política imigratória do Brasil uma orientação racional e definitiva, que atenta à dupla finalidade de proteger os interesses do trabalhador nacional e de desenvolver a imigração que fôr fator de progresso para o país, DECRETA:

Art. 1º Todo estrangeiro poderá, entrar no Brasil desde que satisfaça as condições estabelecidas por esta lei.

Art. 2º Atender-se-á, na admissão dos imigrantes, à necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua essência europeia, assim como a defesa do trabalhador nacional.”⁹¹

A filosofia do branqueamento afirma que o comportamento de africano e de afro-brasileiro é oposto e desequilibrado em relação ao branco, como já dito aqui,

⁸⁹ SODRÉ, M., O fascismo da cor, p. 71.

⁹⁰ MOURA, C. Sociologia do negro brasileiro, p. 99.

⁹¹ Câmara dos Deputados: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-7967-18-setembro-1945-416614-publicacaooriginal-1-pe.html>, acessado em: 27/11/24

por causa do seu temperamento e isto funciona para embarreirá-los dos setores elitizado-racistas como em algumas instituições educacional, cultural e religiosa. Vivendo o ambiente racista e acreditando nele – na justificativa desse temperamento instável, a Congregação dos Missionários da Sagrada Família de Crato, no Ceará, em 1958 – para à vocação sacerdotal, somente admitia para o seminário teológico gente de cor clara alegando que em sua experiencia os negros desviam-se da normalidade e sendo impossível o controle das suas inclinações; também o convívio deles com outras pessoas brancas os desnorteia. E é nesse raciocínio que o Padre Superior dessa Congregação esclarece que é mais proveitoso um ambiente com seminaristas de qualidades corporais iguais.”⁹² Nesta afirmação dos Missionários da Sagrada Família de Crato implicitamente constata-se a antropometria lombrosiana.

2.2.2.

Racismo científico à brasileira

“A forma não só revela o caráter de um indivíduo, como também o determina. Para Paul Broca, traço morfológicos, tais como prognatismo, a cor da pele tendendo à escura, o cabelo crespo, estariam frequentemente associados à inferioridade, enquanto a pele clara, o cabelo liso e o rosto ortognato seriam atributos comuns aos povos mais elevados da espécie humana. Jamais uma nação de pele escura, cabelo crespo e rosto prógnato chegará espontaneamente à civilização. Pescoço, nariz, pernas, dedos e órgãos sexuais do negro foram analisados e considerados provas de sua diminuição intelectual oral, social, política etc.”⁹³

O desprezo racial-cultural ou étnico-racial com a população negra pelos agentes influenciadores da sociedade, que é a elite capitalista intelectual e política corroborada com a publicização e a propaganda dos setores educacional, cultural e religioso, advém com o espírito universalista-dominador do homem branco europeu que subontologiza e comete epistemicídio por considerar-se o centro do mundo de onde se emana a filosofia, a religião, a cultura e o homem belo padronizado para as colônias das quais estão os degenerados e miscigenados; aqueles natural e hierarquicamente inferiores aos brancos. No meado do século XIX – numa busca pelo progresso industrial, da higienização urbano-social e racial, ainda no Império, procura-se embasar nas teorias científicas da Europa que é contrária à mistura de

⁹² MOURA, C. Sociologia do negro brasileiro, p. 97.

⁹³ MUNANGA, k., Negritude, p. 20.

raças, pois os indivíduos considerados culturalmente não evoluídos ou geneticamente degradados prejudicam o desenvolvimento de uma nação.

A historiadora Lilia Moritz Schwarcz – em “O espetáculo das raças” – traz em seu estudo que no século XVIII duas perspectivas destacavam-se: a da igualdade humana, que é herdeira do humanismo da Revolução Francesa; a outra é que existe diferenças entre os homens – este segundo entendimento é que mais se destacará no século seguinte, isto é, no XIX, onde segundo a autora: “estabelecendo-se correlações rígidas entre patrimônio genético, aptidões intelectuais e inclinações morais”.⁹⁴ Ela também cita que Georges Cuvier é o primeiro a introduzir o termo raça na literatura no sentido da existência de heranças físicas imutáveis entre os diversos grupos humanos. Daí adiante o conceito de raça chega-se ou amalgama-se à noção de povo, etnia.

A começar o século XIX, o monogenismo e o poligenismo são os dois modos de pensar a origem do humano. A ótica monogenista é prevalecente até meado oitocentista e, até então, detinha o maior número de adeptos, como destaca Schwarcz, por sê-la também convergente à Sagrada Escritura – baseando-se em Gênesis, no mito de Adão e Eva – na qual à origem ou a fonte do ser humano é uma, só: a perfeição do Éden. Daí há dois tipos de homens, aquele próximo ao Éden que é de natureza mais perfeita enquanto o outro é o degenerado. Contrário ao dogmatismo religioso e imergindo-se nas ciências biológicas, a partir da segunda metade do século XIX, há os poligenistas com a crença “na existência de vários centros de criação, que corresponderiam, por sua vez, às diferenças raciais observáveis”.⁹⁵ Com a poligenia o comportamento humano é analisado pelas leis biológicas e naturais que coaduna com o sentimento de superioridade e dominação do homem europeu. A partir das suas pesquisas, a historiadora Schwarcz afirma que “o poligenismo insistia na ideia de que as diferentes raças humanas constituíram “espécies diversas”, “tipos específicos”, não redutíveis, seja pela aclimatização, seja pelo cruzamento, a uma única humanidade”.⁹⁶

Na esteira do conceito de evolução tendo por base Charles Darwin – a partir da sua publicação *A origem das espécies* – surge a antropologia cultural (ou

⁹⁴ SCHWARCZ, L. M., *O espetáculo das raças*, p. 47.

⁹⁵ SCHWARCZ, L. M., *O espetáculo das raças*, p. 48.

⁹⁶ SCHWARCZ, L. M., *O espetáculo das raças*, p. 49.

etnologia social), que é herdeira de um posicionamento humanista, onde através do seu evolucionismo social conclui que o progresso sociocultural e econômico do homem é único e, ao fazer um paralelo ou comparação – tendo a Europa como modelo, umas sociedades humanas estão mais evoluídas enquanto outras não; daí sendo monogenista percebe a humanidade como única, e que todos passarão pelo mesmo estágio de desenvolvimento evolutivo rumo a civilização, por tanto, com certa intervenção, é possível deslocar uma cultura hierarquicamente inferior para um estágio mais elevado.⁹⁷

Por outro lado, de cunho poligenista, tem o darwinismo social (ou teoria das raças) que é discordante com a lógica humanista-etnológica, que é o evolucionismo social. Esse darwinismo social – que é uma linha de determinismo “racio-cultural” – é totalmente contrário a miscigenação, quer dizer, opõe-se ao cruzamento entre as raças, por considerá-la uma degeneração social e também racial. A mistura racial é um erro porque é impossível transmitir caracteres adquiridos por uma raça à outra e reproduzi-los; não é possível nem mesmo pela via da evolução social. Lilian Schwarcz especifica que este argumento, do darwinismo social, não é somente um ataque a miscigenação, mas a supervalorização de “tipos puros”. Enquanto para alguns teóricos o mestiço é estéril há aquele, como é o caso do filósofo Arthur de Gobineau, que defende que infelizmente esta é uma raça bastante fértil herdando as piores características das raças que se cruzaram.⁹⁸

É do darwinismo social – desse determinismo racial a qual se deteriora, domina e elimina o diferente, aquele que não é branco europeu – que nascerá a antropometria do médico Cesare Lombroso onde a natureza biológica (a estrutura física e a hereditariedade genética do sujeito) implica nos atos criminosos. Essa antropometria lombrosiana é denominada como antropologia criminal da qual leva em consideração as características fenotípicas do indivíduo.⁹⁹ Schwarcz, sobre submissão ou eliminação da raça – pelo darwinismo social, diz que isto se avança para eugenia (termo criado por Francis Galton)¹⁰⁰ cujo objetivo é intervir nas populações para o melhoramento genético e consecutivamente o sociocultural.

⁹⁷ SCHWARCZ, L. M., O espetáculo das raças, p. 57-58.

⁹⁸ SCHWARCZ, L. M., O espetáculo das raças, p. 56-60.

⁹⁹ SCHWARCZ, L. M., O espetáculo das raças., p. 49.

¹⁰⁰ SCHWARCZ, L. M., O espetáculo das raças., p. 60.

Usa-se político-economicamente o darwinismo para justificar o domínio europeu sobre as colônias e dos escravizados, e assim forma-se uma elite política e intelectual brasileira alinhada ao racismo das sociedades europeias – daí o pensamento social sobre a raça permeia desde a antropologia criminal e à eugenia cuja perspectiva é o branqueamento da nação, pois os degenerados – sendo sociocultural e geneticamente inferiores, como os negros e os mestiços – impedem o progresso e a civilização. O educador e cientista social Amauri Mendes Pereira, a partir da antropóloga Giralda Seyferth – pesquisadora da imigração e de temas como racismo, destaca que o branqueamento é uma invenção dos cientistas brasileiros já que tendo quase 400 anos de escravização (com uma população negra maior do que a de branco) “preocuparam-se com a negatividade associada à mestiçagem nas teorias racistas que imperaram de meados para o final do século XIX na Europa”¹⁰¹. A imigração tem o intuito de “lavar a mancha negra”, quer dizer, é a seletividade genética para o branqueamento da raça, e torna-se mais explícito e intenso nas primeiras décadas da República. Então, de acordo com os cientistas brasileiros, em poucas gerações predominaria uma população de fenótipo branco.¹⁰²

Na obra o “Fascismo da cor”, Muniz Sodré ressalta que as aplicações morais e sanitárias da doutrina eugenista – que é o racismo científico – duraram mundialmente desde o final do século XIX até quase a metade do século XX. Mas prevalece na sociedade brasileira uma eugenia adaptada ou contextualizada à realidade miscigenada – apesar de inicialmente adotar o determinismo da antropologia criminal percebe-se que é inviável restringir-se ferrenhamente a esse método, mas sem abandoná-lo adota uma perspectiva eugenista menos rigorosa. Em vez da mistura de raças levar a ruína de um país – sem a possibilidade de solucioná-lo, rompe-se o pessimismo crendo que a partir de um programa político de educação e saúde é possível aperfeiçoar negros e mestiços.¹⁰³ Nota-se que não se abandona o evolucionismo e nem o darwinismo social (apenas condiciona-os ao modo de progresso brasileiro – com a eliminação paulatina dos degenerados) porque o negro e o mestiço continuam, hierarquicamente, inferiores e danosos para

¹⁰¹ PEREIRA, A. M., Para além do racismo e do antirracismo, p. 160.

¹⁰² PEREIRA, A. M., 160.

¹⁰³ SODRÉ, M., Fascismo da cor, p. 76-77.

o desenvolvimento ou para uma melhor civilização; torna-se com eles um país enfermo.

Sobre a eugenia numa temática da higiene, saúde e educação, a historiadora Schwarcz destaca um pensamento nos anos 20 do século XX: “um pouco de evolução em meio a tanta degeneração”¹⁰⁴. De acordo com Sodré, o eugenismo à brasileira com o branqueamento – com a “miscigenação positiva” – trouxe para o Brasil “cerca de quatro milhões de imigrantes europeus entre os fins do século XIX e meados dos anos de 1930, como uma tentativa de contrabalançar a presença de 60% de negros na população brasileira”¹⁰⁵. Dentre o programa eugenista está também a rejeição, do cunho simbólico, “desde a linguagem até as crenças e as músicas” da comunidade negra¹⁰⁶.

2.2.3. Território e exclusão

Muniz Sodré afirma que no final do século XIX, a sociedade desejosa em romper com as características da colônia, além de buscar a modernização simultaneamente afasta dela os escravos e os ex-escravos: intensificando-se uma segregação territorial mesmo após Abolição negando-lhes (aos negros) o privilégio da cidadania.¹⁰⁷ Com o espírito da reforma urbanística e do discurso higienista, no início do século XX – no Rio de Janeiro, o negro é tido como prejudicial à saúde da cidade no sentido físico-biológico tão quanto imagneticamente porque, neste momento, busca-se uma modernizante estética de arquitetura europeia.

A comunidade negra restou apenas locais insalubres: as periferias e os morros. Essa transição de escravo para trabalhador livre empurrou mesmo o negro para o subemprego. O sociólogo Sodré é enfático sobre o fundo ideológico – eugenista-urbanista e burguês-capitalista, de que aquele alguém que outrora foi escravo precisa ser afastado “junto as aparências de pobreza, de hábitos não “civilizados”, de questões sociais graves”. Mas o intuito de modernizar a cidade e distanciar os negros do seu convívio, numa justificativa de higiene oriunda do

¹⁰⁴ SCHWARCZ, L. M., O espetáculo das raças, p. 168.

¹⁰⁵ SODRÉ, M., O Fascismo da cor, p. 77.

¹⁰⁶ SODRÉ, M., O Fascismo da cor, p. 73

¹⁰⁷ SODRÉ, M., O Terreiro e a cidade, p. 39.

cientificismo, é, sem dúvida, para atrair o capital europeu.¹⁰⁸ Sobre o jeito de expressar-se muito corporalmente ser uns dos motivos de excluir negro, comenta Muniz Sodré:

“Por colocar a liberdade corporal no centro de todo processo comunicativo, a cultura negra choca-se com o comportamento burguês-europeu, que impõe o distanciamento entre os corpos. A cortesia e o refinamento são regidos por normas que vetam os toques mútuos, assim com o livre contato corporal em público. A intensificação de um império normativo dessa ordem, correspondente ao aumento do poder das aparências europeias no espaço urbano brasileiro, fazia com que a noção de promiscuidade abrangesse toda a esfera de atos não garantidos ou autorizados pelos códigos metropolitanos.”¹⁰⁹

Na concepção da geógrafa Azânia Mahin Romão Nogueira, os corpos comunicam a identidade do sujeito e atrela-se as formas de apropriação dos territórios (da distribuição geográfica – do pertencimento a um lugar). Os corpos revelam experiências particulares e coletivas, e inclusive a hierarquização imposta pelo sistema opressor burguês-capitalista. Por isso, Nogueira diz que corpos e identidades também são territórios em disputa, até porque o espaço em que o negro ocupa ou foi-lhe empurrado pelo racismo, apesar de haver o controle dos seus corpos pelo Estado – para manutenção da ordem espacial vigente, é também sinônimo de resistência. O domínio ou controle sobre os corpos condiciona-se ao lugar (territorial e cultural) de pertença sendo aí indissociável a concepção de corpo-território. Afins de exemplo, sobre o controle dos corpos negros, é o uso da força e de violência “da segurança pública” para aterrorizar e coibir.¹¹⁰

Aquilo iniciado com Descartes sobre quem produz conhecimento válido universalizável e abstrato (desincorporado – sem localização geopolítica, mas particularista por sê-lo eurocêntrico) onde nega-se que há possibilidade de outros povos também produzi-lo, invalida a existência ou desprestigia ontologicamente o colonizado. Nestes cinco séculos de história colonial/moderna – hoje somando-se com os norte-americanos, toda organização de vida e as diversas áreas do saber (inclusive inclui-se aqui a teologia) vindas da Europa são tidas como desenvolvidas

¹⁰⁸ SODRÉ, M. O Terreiro e a cidade., p. 42-44.

¹⁰⁹ SODRÉ, M. O Terreiro e a cidade, p. 41.

¹¹⁰ NOGUEIRA, A. M. R., A construção e apagamento de territórios negros, p. 162-163

e por isso são exportadas globalmente, enquanto as demais do sul global são atrasadas e equivocadas.¹¹¹

A Teologia Negra distancia-se desse universalismo abstrato e desincorporado, quer dizer, desse enunciado hegemônico e monocultural desprendido dos corpo-políticos e que mascara o seu pertencimento a uma geopolítica – e, sendo decolonial, valoriza o conhecimento produzido da experiência do corpo-político negro que é indissociável ao espaço: isto afirma que a epistemologia teológica afrodiaspórica não nega e nem esconde (como no universalismo abstrato) a própria particularidade. De modo que não invalida às demais particularidades porque não busca à universalidade – moderna – onde “um define pelos outros”¹¹².

Este processo reflexivo e prático é possível a partir das teorias acadêmicas – com o pensamento crítico negro – junto às experiências do diálogo com os intelectuais (não acadêmicos) construídos pelo saber cotidiano, mediante a distintiva intersubjetividade da Comunidade Negra. Sem pretensão de particularismo hegemônico – por sê-la plurirracial, pluriversal e transcultural, sendo cirúrgica com o rompimento à ideia monológica da modernidade/colonialidade, a Teologia Negra abraça o universalismo concreto que “não esconde seu lugar de enunciação, suas influências corpo-políticas e geopolíticas”¹¹³. Ratificando seu ímpeto de quilombismo ou quilombagem.

O histórico sociocultural do corpo negro comunica e é atravessado pelo passado de escravização a partir da violência física e psicológica, que é presentificado pela truculência do Estado com a força da segurança pública (o polialesco) e pelo sistema carcerário; através do racismo, pela subumanidade, subalternidade, subontologização, inumanidade; por vivenciar à realidade de ser o pobre mais pobre; a desigualdade e a exclusão na distribuição territorial. Daí uma teologia com característica de aquilombamento, valorizando o territorial – a experiência negra com sua resistência e reexistência; por uma hermenêutica da partilha orientada pelos corpo-territorial-políticos negros.

¹¹¹ BERNADINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R., Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico, p. 12.

¹¹² BERNADINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R., Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico, p. 16.

¹¹³ BERNADINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R., Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico, p. 15.

2.3. Cristianismo e colonização

Convém iniciar essa abordagem explicitando que a teologia é produto do tempo e do espaço, e, quando se presta à desumanização e ao monopólio sociocultural e político-econômico, ela distancia-se da primazia do cristianismo que é justamente o caráter humanizador a partir da autonomia e alteridade. Nesse sentido, o saber teológico e a prática da Igreja romana – na América portuguesa – é de simbiose com o Estado ratificando o cativo africano e de afrodescendente. E a integração dos africanos e afro-brasileiros à Igreja a partir de uma catequese simples e, estrategicamente, com santos negros é para acomodá-los aos códigos religiosos da cultura dominante. Assim, ao subjetivar a realidade opressora do sistema escravista – pela via da fé, cogita-se que os negros passivamente aceitem a estrutura social hierárquica baseada pela raça, porque a colonização e evangelização são sinônimos.

Por isso, neste momento, é fundamental compreender a evangelização engessada no Brasil Colônia, pois não existe nela uma abertura ou diálogo pluricultural para emergir uma fé codificada à realidade cultural negra e indígena. Boff diz que “a evangelização foi colonizadora” porque a partir da ideologia “*orbis christianus*” destruiu-se o outro, invalidou o diferente, por submetê-lo aos usos e costumes ibéricos. Ele complementa mais sobre essa ideologia criticando-a por ser considerada a “única ordem legítima e possível aos olhos de Deus e unir mercadores com missionários. Quer dizer, o missionário acultura e o mercador escraviza”¹¹⁴

O teólogo Leonardo Boff propõe quatro pontos de identificações de uma teologia subjacente à evangelização colonizadora que, na época, produz um cristianismo ibérico intolerante, exclusivista, fechado e autoritário porque se considera o único detentor da salvação capaz de discernir o que agrada ou não a Deus; determinando o bom e o ruim. Os pontos são:

- I. Identificação de Reino de Deus com a Igreja – aqui ele aborda que todo propósito ou intenção salvífica de Deus amalgamou-se – densificou – na Igreja a ponto dela incumbir-se como a responsável

¹¹⁴ BOFF, L. Nova evangelização, p. 76.

de cancelar a realidade eterna de uma vida humana. É de onde provém o entusiasmo da pastoral salvacionista porque os batizados destinam-se ao céu; caso contrário: o inferno. Nesse momento histórico, os missionários com sua evangelização jamais percebem outras expressões do Reino de Deus na cultura e nas religiões – nos cultos – indígenas e dos negros, pois suas lentes estão restritas a um exclusivismo religioso.

- II. Identificação da Igreja com o mundo cristão – para o teólogo, este ponto é o entrelaçamento total de Igreja e *orbis christianus* o qual o poder religioso e o político convergem na estruturação de uma sociedade entranhada dos valores e da visão religiosa medieval; portanto, evangelho e mundo se identificam porque a cultura é cristianizada aí ser cristão significa aceitá-la. Enfatiza também que o processo colonial é um empreendimento único tanto comercial quanto missionário, pois ambos estão a serviço de Deus e propõem-se construir o Reino dos céus na geografia dominada.

- III. Identificação do mundo cristão com o mundo – nessa concepção o único mundo que tem importância e valia é o cristão, portanto outros povos e etnias devem aderir o mundo cristão que é respaldado por Deus. O teólogo esclarece que, na mentalidade religiosa dos colonizadores, cogita-se ser uma providência divina o anseio por matérias primas (metais nobres) por desembocar no encontro com os indígenas e por aí advir a conversão deles. Aplica-se também, é óbvio, essa teologia colonizadora aos negros escravizados que devem sentir-se felizes pelo batismo por adentrar no mundo cristão e livrar-se da morte eterna. No sistema cristão, que dizer, na estruturação do mundo cristão ibérico, não tem falhas e quando há algum equívoco, a distorção ética, como diz Boff, oriunda-se exclusivamente da limitação humana – da iniquidade e perversão – dos batizados europeus; nunca parte do sistema, que é saudável por sê-lo de Deus e por isso santo, inabalável e intocável.

- IV. Identificação do outro e do diferente como expressão diabólica – o teólogo latino, nessa perspectiva, é muito sucinto – é de poucas palavras – apenas destacando que o outro (aquele diferente com cultura divergente, aqui na América) é uma manifestação do paraíso bíblico por isso é inocente; ou então, esse diferente expressa uma antiordem na qual o causador latente é o demônio aí, o outro, torna-se um ser rejeitado cujo seu saber é um falseamento.¹¹⁵

Esses pontos que identificam uma teologia subjacente à colonização ressaltando que a evangelização foi de submissão – aceitação forçosa de silenciamento cultural e epistemicídio – onde aplica-se uma fé codificada a um ethos europeu totalmente distante à realidade negra e indígena: desvela que o cenário histórico missional brasileiro coaduna-se ao empreendimento colonial que escraviza o negro torturando-o físico-psicologicamente. Deste modo, os evangelizadores empregam um Reino desprendido de Jesus porque ele não usava de cativo e nem da dominação, mas uma Boa Nova de libertação e fraternidade. Contrário ao Reino de Cristo que não divide, a Igreja Romana, na época, em simbiose com a política colonial, fez a missão evangelística dela e do Estado numa hierarquia racial da sociedade a partir do sistema-mundo cristão.

“(...) não deve ser visto como contraditório o discurso da Igreja de legitimação da escravidão. Os escravos teriam a sua função dentro de um corpo social criado e mantido por Deus. A escravidão, sob este ponto de vista, seria um elemento “naturalmente” necessário ao funcionamento da sociedade e os escravos, principalmente os africanos, eram seres talhados pelo criador para o exercício de suas funções.”¹¹⁶

A formação do Brasil Colonial foi a partir do modelo do Antigo Regime que é hierarquizante, onde os grupos sociais ou indivíduos são naturalmente vistos com diferenças para a estabilidade e o funcionamento do corpo social, pois cada um executa sua função para a manutenção da sociedade. Este modelo divisionista e excludente, que justifica a escravidão negra, é embasado pela Igreja por não simplesmente hesitá-lo, mas porque afirma, na efervescência do pensamento Escolástico Medieval reanimado na Época Moderna – em detrimento da Reforma Católica, que tal sistema de desigualdade é criado por Deus. Cabia mesmo a instituição religiosa garantir o ordenamento social, daí a escravidão – sendo

¹¹⁵ BOFF, L. Nova evangelização, p. 76-78.

¹¹⁶ OLIVEIRA, A. J. M., Igreja e escravidão africana no Brasil Colonial, p. 358.

instituída divinamente – torna-se um elemento-chave para a movimentação da sociedade colonial; uma condição basilar para a construção de uma sociedade católica da América Portuguesa.¹¹⁷

O historiador Anderson José Machado de Oliveira explica que a legitimidade da escravidão pela Igreja Católica, com bula *Dum Diversas*, de 1452: coaduna com a colonização. Neste documento – acerca da expansão portuguesa, o pontífice esclarece o domínio do monarca português sobre os pagãos e inimigos de Cristo submetendo-os a escravidão e, conseqüentemente, reter-lhes os bens e conquistar suas terras. Ficando aí evidente que a base da escravidão se vincula ao pensamento cristão vigente na Época Moderna: “as concepções de pecado e de inferioridade ética espiritual de alguns povos”, cujos fundamentos estão na Escolástica Medieval (que é de pensamento aristotélico).¹¹⁸

A doutrina cristã sobre o trabalho escravo pauta-se em Santo Agostinho justificando-o (o escravagismo) como consequência do pecado a ser purgado. Na verdade, a escravidão é um castigo de Deus resultante dos erros humanos: uma punição como ato de amor, pois o escravizado foi aquele que se desviou, isto é, se opôs à ordem natural ou uma predeterminação divina. Assim, a escravidão é um remédio ao pecado.¹¹⁹ O pensamento de Aristóteles, que afirma existir uma diferença natural entre os homens expressa na vida social cotidiana – onde há uma deficiência inata (na alma) a qual condiciona alguns homens à submissão da escravidão e outros para comandá-los¹²⁰, também contribui para essa doutrina da escravização. Nesta conjuntura social, Deus designa quem será o “senhor” e o “submisso”. É nessa perspectiva da Escolástica Medieval que o cristianismo conquistador junto ao empreendimento capitalista justificará a escravização moderna, tendo o negro como alguém de decadência ética e espiritual; um acidente no percurso da criação. “Quando a Igreja tomou uma posição com relação à escravidão moderna, ela o fez sem descartar nenhuma das demais formas tradicionais de sua justificação: punição do pecado; condenação camítica; resgate e salvação da alma”¹²¹.

¹¹⁷ OLIVEIRA, A. J. M., Igreja e escravidão africana no Brasil Colonial, p. 357.

¹¹⁸ OLIVEIRA, A. J. M., Igreja e escravidão africana no Brasil Colonial, p. 358-359.

¹¹⁹ ZERON, C. A. M. R.; DIAS, C. L., A igreja e a escravidão no mundo atlântico, p. 87.

¹²⁰ OLIVEIRA, A. J. M., Igreja e escravidão africana no Brasil Colonial, p. 359.

¹²¹ ZERON, C. A. M. R.; DIAS, C. L., A igreja e a escravidão no mundo atlântico, p. 89.

“Toda a teologia é devedora para com o negro. Essa dívida se faz presente na teologia particularmente a partir do século XV, com a afirmação do mundo moderno e da economia capitalista de produção. Com as grandes navegações e a incorporação ao Ocidente de continentes até então desconhecidos, como foi o caso das Américas, uma considerável parcela da produção teológica será utilizada para justificar a escravização dos “povos de cor”. ”¹²²

O antropólogo Kabengele Munanga afirma que não satisfeitos com a teoria da degeneração fundamentada no clima, a maioria aceitou a explicação de cunho teológico sobre o mito camítico.¹²³ Sobre esse mesmo mito, o sociólogo Guimarães chega afirmar que se “constituiu para escravidão, primeiro, uma justificativa em termos teológicos e não termos científicos”¹²⁴. Cam é um dos filhos de Noé e este, de acordo com o enredo bíblico, desrespeita e humilha o pai ao vê-lo embriagado numa situação indecente (de nudez), por isso o patriarca amaldiçoa o neto Canaã (filho de Cam) tornando-o junto a sua descendência escravo daqueles filhos que ele os abençoou por tê-lo honrado na hora oportuna. Já Leonardo Boff pontua outra narrativa bíblica em que o negro é considerado não-filho de Deus por ser tido como filho da maldição de Caim e por sê-lo presa do demônio, então a escravidão social é apenas reflexo da escravidão sobrenatural por causa da cor da pele dos africanos¹²⁵. Sobre a questão da simbologia das cores na civilização europeia, Kabengele Munanga deixa explícito que “a cor preta representa uma mancha moral e física, a morte e a corrupção, enquanto a branca remete à vida e à pureza. Nesta ordem de ideias, a Igreja Católica fez do preto a representação do pecado e da maldição divina”.¹²⁶ Sobre isso Munanga ainda complementa:

“De acordo com a simbologia de cor, alguns missionários, decepcionados em sua missão de evangelização, pensaram que as recusas dos negros em se converterem ao cristianismo refletia, de fato, sua profunda corrupção e sua natureza pecaminosa. A única possibilidade de “salvar” esse povo tão corrupto era a escravidão. Muitos utilizaram-se de tal argumento para defender e justificar essa instituição. Desse modo não haverá nenhum problema moral entre os europeus dos séculos XVI e XVII, porque na doutrina cristã o homem não deve temer a escravidão do homem pelo homem, e sim sua submissão às forças do mal. Por isso, foram instaladas capelas nos navios negreiros para que se batizassem os escravos antes da travessia.”¹²⁷

¹²² PÁDUA, J. H., Teologia negra da libertação, p. 145.

¹²³ MUNANGA, K., Negritude, p. 15.

¹²⁴ GUIMARÃES, A. S. A., Modernidades Negras, p. 41

¹²⁵ BOFF, L., A voz do arco-íris, p. 90.

¹²⁶ MUNANGA, K., Negritude, p. 15.

¹²⁷ MUNANGA, K., Negritude, p. 15.

Durante o debate se os ameríndios descendem, ou não, de Adão e Eva – se toda humanidade tem somente uma origem, o Papa Paulo III emite a bula *Sublimus Deus* onde reconhece a humanidade destes povos garantindo-lhes a liberdade e o respeito aos seus bens materiais: algo que os conquistadores ignoraram ao basear-se na linha aristotélica da desigualdade natural aí os submetendo-os à escravidão. Quanto esta polêmica acerca dos nativos das Américas, o teólogo e filósofo Juan Ginés de Sepúlveda – com um posicionamento de que os indígenas são uma raça inferior e irracional – conflita teoricamente com o Frei Bartolomé de Las Casas a qual defende o indígena, porém esse mesmo religioso – o Frei – propõe a escravidão negra sob alegação de que os africanos são mais fortes e de maior potencialidade para o trabalho pesado.¹²⁸

Então, como já comentado, Cam caçoa do seu pai Noé e daí há uma maldição da escravidão, onde os teólogos do racismo além de interpretarem este evento com o acréscimo da permanência – tornando a leitura bíblica viciosa e determinista –, de que os negros descendem do amaldiçoado e, portanto, estão destinados perpetuamente à condenação da escravidão e para servidão, soma-se a isto à alegação, em 1869, do sacerdote Juan Bautista Casas, de que “a raça negra sofre da maldição narrada no Pentateuco e que em sua inferioridade se perpetuava através dos séculos”. Tais exegetas ou teólogos comprovam com robustez a associação do pecado com a cor do negro, porque segundo a percepção deles o pecado é preto e a epiderme dos africanos é dessa cor (negra) e isto é uma plena prova da deploração humana e espiritual das pessoas pretas.¹²⁹

A partir da segunda metade do século XVII, os africanos e seus descendentes tornando-se o maior número populacional – e o setor senhorial temendo a questão de Palmares, defina-se aí um projeto escravista-cristão para acomodar o negro à realidade de uma sociedade hierarquizada por raça. Daí Antonio Vieira expõe a escravidão africana como castigo e simultaneamente uma dádiva divina, segundo ele: “os africanos e seus descendentes deveriam ser gratos pelo fato de terem sido arrancados da África e trazidos ao Brasil”¹³⁰. É a concepção teológica de que a escravidão é uma punição ou um remédio para a alma corrupta, manchada pelo

¹²⁸ (ASETT), *Identidade negra e religião*, p. 68-69.

¹²⁹ (ASETT), *Identidade negra e religião*, p. 69.

¹³⁰ OLIVEIRA, A. J. M., *Igreja e escravidão africana no Brasil Colonial*, p. 362.

pecado. Os beneditinos – como ordem religiosa católica –, como informa o historiador Boris Fausto, estiveram entre os maiores proprietários de cativos africanos. O mundo colonial católico, especificamente a América portuguesa, afirmava que além da escravidão ser uma instituição já operada na África: transportar negros para o ambiente cristão é uma oportunidade de civilização e salvação mediante a verdadeira religião.¹³¹

Ciente do seu papel na manutenção de uma estrutura social excludente, a Igreja multiplicou as suas ações ao longo do setecentos na tarefa de inserção dos chamados “homens de cor” no interior da Cristandade. A multiplicação destas ações se desdobraria também na promoção de santos pretos que deveriam funcionar como exemplos de virtudes cristãs para os africanos e seus descendentes.¹³²

A Igreja Católica incumbida de movimentar a engrenagem social hierárquica por etnia e cor, no Brasil, teve como principal apoiador as ordens carmelitas e franciscanas para despertar uma devoção ou eferescência religiosa entre os negros. Daí incutem santos negros de origem africana, onde em vez dos escravizados africanos e afro-brasileiros pensarem em África a partir de captura (da diáspora forçada) e suas religiões “inanimadas”: terão como exemplo personagens africanas cristãs de grande retidão, da Etiópia como o Santo Elesbão e, da Núbia, Santa Efigênia, que eram humildes e sujeitos ao Evangelho e que lutavam e mobilizava os outros por essa Boa Nova¹³³. No lado franciscano, o São Benedito (o santo de origem africana).

Mas as duas ordens, em seus sermões ou discurso religioso, ratificam a hierarquia pela cor porque ao se referir aos santos atenua a epiderme deles como um acidente, quer dizer, invocam uma metafísica aristotélica de que nisto – na tonalidade escura da pele – há um desvio da essência humana (que é divina, onde inclui-se os brancos), porém a conduta positiva deles, de Efigênia e de Elesbão, é regeneradora alcançando a graça de Deus por isso seus irmãos negros devem reverenciá-los e imitá-los.¹³⁴ O historiador Anderson José Machado de Oliveira aborda que quando se reforça a cor dos santos significa uma reprodução hierárquica

¹³¹ FAUSTO, B. História concisa do Brasil, p. 26.

¹³² OLIVEIRA, A. J. M., Igreja e escravidão africana no Brasil Colonial, p. 362.

¹³³ OLIVEIRA, A. J. M., Igreja e escravidão africana no Brasil Colonial, p. 362.

¹³⁴ OLIVEIRA, A. J. M., Igreja e escravidão africana no Brasil Colonial, p. 383.

da sociedade, “onde até mesmo o altar era pensado enquanto um espaço segmentado por diferenças que eram vistas como naturais”¹³⁵.

“Na catequese dos escravos, a Igreja se contentava com o mínimo. Alimentava-se naquela época ainda o preconceito de que o QI do africano era inferior ao dos europeus.”¹³⁶

De acordo com Inácio Strider, que cria um eufemismo, suaviza, às práticas do catolicismo colonizador, o que faz as comunidades religiosas lançarem mãos à força do escravizado foi justamente a mentalidade da época que via o trabalho manual como algo indigno e por isso a dificuldade de encontrar irmãos brancos que se sujeitassem a tal ofício.¹³⁷ E apesar da Igreja não condenar a escravidão negra vendo-a como legítima, a instituição religiosa criou prescrições eclesiásticas e governamentais para os escravizados, entretanto à aplicação – dessa catequese e modo de tratá-los – depende dos seus senhores os quais se preocupam mais com o lucro material do que no bem da alma dos negros, porque esses donos de engenhos ou fazendeiros tinham a liberdade de construir igrejas em suas propriedades contratando capelães próprios.¹³⁸

Inácio Strider também informa sobre as confrarias escravas como a Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito já que as regulares não admitiam negro. “O interesse principal das associações religiosas de escravos era confirmar os escravizados no culto católico e na veneração dos santos”¹³⁹ assim como comprar a liberdade solicitada por algum dos sócios. Na capela dos escravizados africanos e afro-brasileiros venera-se os santos negros: Santa Efigênia, São Benedito, São Filadelfo e Santo Antonio Categerô – havia muitas festas entorno deles.¹⁴⁰ Só que depois da Abolição a Igreja, para apagar o histórico negativo de escravagismo – assim como fez o Estado que eliminou documentos, admitiu aqueles da irmandade negra na confraria que antes se restringia aos brancos numa estratégia de evitar conflitos raciais. Aí no abrandamento de Inácio Strider, nega-se, a partir de então, qualquer separação por causa da tonalidade da pele e, portanto, “pretos

¹³⁵ OLIVEIRA, A. J. M., Igreja e escravidão africana no Brasil Colonial, p. 384.

¹³⁶ INÁCIO STRIDER, S. J., A igreja e a escravidão negra no Brasil, p. 76.

¹³⁷ INÁCIO STRIDER, S. J., A igreja e a escravidão negra no Brasil, p. 71.

¹³⁸ INÁCIO STRIDER, S. J., A igreja e a escravidão negra no Brasil, p. 72.

¹³⁹ INÁCIO STRIDER, S. J., A igreja e a escravidão negra no Brasil, p. 75.

¹⁴⁰ INÁCIO STRIDER, S. J., A igreja e a escravidão negra no Brasil, p. 74.

frequentavam as igrejas dos brancos e brancos visitavam as capelas dos negros. Assim, aos poucos, desapareceu toda distinção”¹⁴¹

Entretanto na perspectiva do teólogo Leonardo Boff, os negros convertendo-se ao cristianismo era praticamente o mesmo que negar a África, parar com a resistência e pela busca da libertação. Então muitos viram no sincretismo uma estratégia de resistência – uma ocupação no espaço sagrado do catolicismo e protestantismo. Assim, negros e negras sobrevivem e nutrem a esperança por libertação através da fé perante a temática do Êxodo, de Jesus como Servo sofredor e de uma Nova Jerusalém; e na liberdade de todos aqueles que se identificam nas canções e no sincretismo negro. Leonardo Boff ainda elucidada que o cristianismo somente entenderá a riqueza religiosa dos negros caso supere o eclesiocentrismo, isto é, onde tudo é centrado na Igreja, e reequilibre o cristomonismo – que é a centração de tudo em Cristo e neste encarnado – concernente uma teologia do Espírito que sopra onde quer.¹⁴² O sincretismo é uma forma de resistência diante da imposição do *status quo*.

Por isso, compete abordar que os negros não aceitam passivamente a submissão dos seus corpos ao trabalho compulsório e a admissão da religião oficial dos brancos. Desde o início há resistências dos escravizados em oposição a investida colonizadora; além das fugas individuais ou em massa dos negros, nas quais são condenadas pela Igreja do Estado, tem-se inclusive agressões contra aos senhores. É uma luta pela liberdade e equidade rechaçando o sistema socioeconômico-cultural opressor cujo objetivo é dominar os corpos e as mentes dos africanos e afro-brasileiros. Desse modo, forma-se os quilombos: organizações de negros que escapam à escravização instalando-se em locais estratégicos, mas este estabelecimento é uma comunidade diversificada, “abrangendo não apenas negros ex-escravos, mas também brancos perseguidos pela Coroa, por razões religiosas ou pela prática de crimes e infrações menores”¹⁴³.

¹⁴¹ INÁCIO STRIDER, S. J., A igreja e a escravidão negra no Brasil, p. 75.

¹⁴² BOFF, L., A voz do arco-íris, p. 100-101.

¹⁴³ FAUSTO, B., História concisa do Brasil, p. 25.

2.3.1.

Quilombo: sinônimo de resistência e liberdade

Como se verá adiante, a Teologia Negra apropriara-se da história do povo preto – da sua cultura e espiritualidade – para produzir saber sistematizado ao cristianismo pela perspectiva da negritude; com uma hermenêutica periférico-marginal com o rosto e o corpo-territorial-político do negro. Para isso, teólogas e teólogos negros, e estudiosos de outras áreas – e movimentos negros, regatam a experiência de liberdade e resistência dos quilombos (a quilombagem) contra a colonização opressora e anuladora da realidade africana e dos afro-brasileiros.

O quilombo mais conhecido é o de Palmares – ou República de Palmares, devido o dinamismo cultural, econômico, militar, organização social e com surgimento de outros quilombos (que o compõe) com produção específica que se relacionavam comunitariamente¹⁴⁴ entre si e também no âmbito externo, localizando-se na Capitania de Pernambuco onde hoje é o Estado de Alagoas. A demografia é ampliada de forma diversificada, porque se incorpora seguimentos marginais: tendo fugitivos da justiça; indígenas salteadores, mamelucos e outros grupos étnicos que se sentiam oprimidos pelo escravagismo. Segundo Clóvis Moura, documentos registram a presença de mulatos o que corrobora para a presença de pessoas brancas driblando a estrutura social por motivo diversos, como: brancas pobres e prostitutas que se refugiam em Palmares para se livrarem da discriminação imposta pela sociedade¹⁴⁵.

Leonardo Boff é cirúrgico ao alegar que os pioneiros na luta por liberdade no Brasil não são os brancos oprimidos, mas sim os negros porque desde o início com a introdução da escravidão houve, de modo contínuo e persistente, as revoltas, as fugas e os quilombos às dezenas (em todo território nacional) onde vigorava a escravidão¹⁴⁶.

¹⁴⁴ A policultura produzida em Palmares, assim como a técnica da manipulação do ferro – para cultivo e instrumento bélico, é de forma comunitária destoando ou sendo uma antítese do latifundiário escravista na Colônia, onde a produção é monopolista e de desumanidade aos escravizados.

¹⁴⁵ MOURA, C. Sociologia do negro brasileiro, p. 162-175.

¹⁴⁶ BOFF, L., A voz do arco-íris, p. 95.

Ainda tendo por base o sociólogo Moura, Palmares alicerça-se seguindo a tradição africana, por isso sua estrutura de transmissão de pensamento (a memória coletiva) e a comunicabilidade é essencialmente oral¹⁴⁷. Acrescentando ao comentário sobre a oralidade, exponho que isso, posteriormente, é algo que a Teologia Negra valorizará por tê-la aberto-dialogal com as afro-brasileiras que carregam em si a resistência da vivência dos ancestrais negros. Sobre essa característica de tradição oral que os afrodiaspóricos no Brasil carregam, integral ou parcialmente da África, tem inúmeros gêneros de comunicação, como destaca Moura:

- a) Poesia: refere-se quase sempre ao passado da África, às civilizações que se sucederam a as culturas que lhe deram suportes;
- b) Conto: grupos de fábulas, lendas, mitos intercalados com fatos reais, terminando o narrador ilustrando-o com um preceito moral;
- c) Provérbios: máximas populares que exprimem, através de imagens, uma regra de conduta ou conselho de moral social;
- d) Ditado: difere do provérbio pelo fato de ser uma sentença que expressa o ideal de uma conduta ética.¹⁴⁸

Falando a respeito da democracia, e, de certa forma, em convergência com o pensamento de Clóvis Moura quanto à composição étnica e religiosa, Leonardo Boff enfatiza que a república negra dos Palmares tentou realizá-la (a democracia) porque no seu espaço territorial há convivência de todas as etnias; uma leitura do mundo diversificada; também multiformes experiências do sagrado e do divino. E nessa república, de acordo com Boff, não existe apenas fugitivos, mas “camponeses empobrecidos, brancos marginalizados, caboclos discriminados, cristãos e até frades franciscanos” – todos estes grupos que compõem a República de Palmares experienciam e compartilham o desejo de liberdade a partir das diferenças¹⁴⁹.

Estes elementos históricos e socioculturais dos quilombos de espírito comunitário é a manifestação da diaconia, porque cada indivíduo é parte de um grupo de atividade específica e ambos se servem mutuamente; este grupo (quilombo) relaciona-se comunitariamente com os outros numa prestação de

¹⁴⁷ MOURA, C. Sociologia do negro brasileiro, p. 160.

¹⁴⁸ Moura, C., Sociologia do negro brasileiro, p. 160.

¹⁴⁹ BOFF, L., A voz do arco-íris, p. 105.

serviço através da partilha. Portanto, a prática religiosa de resistência sendo um aparelho ideológico dos negros contra a cultura dominante e a insistência política contra-hegemônica; a plurirracialidade, a liberdade, a pluriversalidade (as distintas cosmovisões), a transculturalidade – tais características do quilombo – são a base para articular-se a elaboração de uma teologia enegrecida aquilombada e de quilombagem, onde serve, doa-se e luta pela Comunidade Negra instaladas nos quilombos urbanos: favelas, periferias e bairros pobres.

2.3.2. Resistência ao cristianismo de colonização

Os escravos formam a classe dominada na sociedade escravagista, por isso, em consequência da negação desses subumanizados, as suas práticas religiosas são também diminuídas a fetichistas e a animistas pelos dominadores – os senhores de escravos – por percebê-las como um mecanismo de resistência social e cultural o qual empondera o negro. Por isso mesmo, o sistema escravista com técnicas para controlar os escravizados “bárbaros”, investem numa ferrenha opressão aos africanos e afro-brasileiros que se rebelam não aceitando o *status quo* e, na mesma medida, incluem-se às religiões deles que são aparelhos ideológicos dos oprimidos nesse instante. Enquanto o regime de senhor e escravo quer uma organização social dividida e hierarquizada, os escravizados articulam-se para desorganizá-la porque somente desmobilizando essa estrutura social opressora eles readquirem à condição humano-existencial.¹⁵⁰ “E um dos elementos aproveitados é exatamente a religião, que tem, a partir daí, um significado religioso específico, mas, também, um papel social e cultural dos mais relevantes nesse processo”¹⁵¹.

A religião e a abertura ao Transcendente é algo elementar no alicerce sociocultural e espiritual da Comunidade Negra, e de acordo com Boff nenhuma raça tenha tão concreto, palpável e manifesta, uma experiência do sagrado e da divindade como os negros: “de uma maneira integral, corporal, mística e feminina”¹⁵². Analogamente, diz Leonardo Boff, a presença das mulheres, além de valorizada nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), destaca-se nas lideranças e, nos encontros das CEBs, predomina-se a participação dos afrodescendentes, que

¹⁵⁰ MOURA, C. Sociologia do negro brasileiro, p. 52-53.

¹⁵¹ MOURA, C. Sociologia do negro brasileiro, p. 53.

¹⁵² BOFF, L., Novas fronteiras da Igreja, p. 90.

sociologicamente é muito significativo porque o Brasil é a maior população negra do mundo depois da Nigéria. O teólogo latino ainda ressalta que os negros se fazem presente, no meio cristão, com o espírito festivo envolvendo ritmos, músicas e danças, mas não desvinculados de uma consciência da realidade opressora e pela busca de libertação. Abordando sobre o dever de justiça para com a raça negra, de reconhecimento da cultura negra, e da resistência do povo preto, Boff, de certo modo, endossa o sociólogo Clóvis Moura acerca da religião porque percebe este elemento como um lugar privilegiado onde os escravizados experimentam a liberdade e a presença sacramental do Transcendente.¹⁵³

Clóvis Moura comenta que do regime escravista, cuja engrenagem é de senhores e escravos, há uma relação conflituosa por causa dos negros não se submeterem passivamente a este sistema opressor e excludente que invalida o oprimido enquanto ser, mas, posteriormente, isso permanece com o conceito de classes dominantes e segmentos negros dominados, discriminados e marginalizados, e é daqui – desse racismo de cor, da inferiorização do preto na sociedade desde o início do escravagismo – que parcelas consideráveis da população brasileira adquire a ideologia da superioridade branca advinda dos grupos dominantes.¹⁵⁴

Concomitantemente, essa ideologia leva as religiões afro-brasileiras serem consideradas descartáveis por serem de uma categoria inferior por sê-las de povos “bárbaros” e simultaneamente as classes dominantes querem neutralizá-las (fazendo-as assimilar o processo de modernização e aceitação do cristianismo, a religião dominante) ou, então, culturalmente apagá-las, exterminá-las porque na ótica dessa classe superior essas religiões não agregam nem atende “uma necessidade social, histórica, cultural e psicológica de determinada comunidade étnica que compõe a nação brasileira, mas como remanescentes de uma fase já transporta da nossa história que precisa ser esquecida”¹⁵⁵.

Sentindo o impacto, que dizer, à resistência, dos escravizados que são tidos como primitivos (e não salvos) pelos dominadores, e daí justificando-se a escravização do negro, a branquitude opressora a partir dos seus dispositivos de poder busca combater o aparelho ideológico dos pretos – as religiões e demais

¹⁵³ BOFF, L., *Novas fronteiras da Igreja*, p. 90-91

¹⁵⁴ MOURA, C. *Sociologia do negro brasileiro*, p. 53.

¹⁵⁵ MOURA, C. *Sociologia do negro brasileiro*, p. 53-54.

elementos socioculturais africanos – através da Igreja Católica, que também é um aparelho ideológico só que do dominador, cujo intuito é fornecer dados subjetivos de cunho religioso dominante, isto é, indissociável da estrutura de poder político-econômica, para serem subjetivados pelos negros a ponto deles sujeitar-se a condição de oprimido e de discriminado: e assim intenta-se declinar à coesão entre o mundo religioso afro e a rebeldia do escravizado. Publiciza e propaga-se que as religiões dominadas são sinônimo de bruxaria, magia e diabólica; causadoras do mal em nível pessoal e coletivo aos brancos, numa forma de compensação psicológica contra o sistema que os escraviza.¹⁵⁶ Sobre as religiões afros serem notadas como ameaça à sociedade brasileira mediante ao mecanismo discursivo do catolicismo, que age para sobrepor a manifestação espiritual – em indivíduos e no corpo social – sob a gestão da magia e a qual o cerne conjuntural é mais ideológico e de poder, Moura complementa:

“É com a força material e social que lhe é conferida pela estrutura dominante, procura desarticular a religião dominada, perigosa, transformando-a em religião de bruxaria. Não entram na análise objetiva, imparcial, da cosmovisão dessas religiões, do seu universo cosmogônico, do significado do seu ritual, mas procuram inferiorizá-las a partir da posição social em que os seus seguidores se situam. Esta tentativa de desarticulação tem de ser feita através de uma racionalização, e ela é montada via valores da religião dominante e do desconhecimento objetivo e imparcial da religião dominada.”¹⁵⁷

A prática de Jesus parte da realidade existencial do povo – relata Boff, como: as enfermidades, as discriminações por causa da religião, o agrilhoamento ao legalismo e a culpabilização da vida devido às normatizações ritualísticas, portanto o Nazareno atenta-se aos dilemas, quer dizer, os conflitos, que assolam os indivíduos excluídos – daí a necessidade das curas, a assistência aos pobres e pecadores públicos; e a defesa permanente dos marginalizados, aqueles que socialmente “não são” por serem desqualificados nas lentes dos dominantes. O Jesus Cristo dos Evangelhos não é apático ao drama humano, ele entra em cena ao lado dos impotentes conflitando com a coerção religiosa e com a dominação social.¹⁵⁸ “A opção de Jesus pelos pobres constitui parte de seu compromisso com o Pai e com a mensagem do Reino. Não há dor que não o afete, nem grito de súplica que fique inatendido”¹⁵⁹.

¹⁵⁶ MOURA, C. Sociologia do negro brasileiro, p. 54.

¹⁵⁷ MOURA, C. Sociologia do negro brasileiro, p. 54.

¹⁵⁸ BOFF, L., Nova evangelização, p. 86.

¹⁵⁹ BOFF, L., Nova evangelização, p. 86.

O que se produz no Brasil é um cristianismo articulado pelos interesses de poder e dominação político-econômica e institucional-eclesiástico que diverge de uma genuína comunidade messiânica, quer dizer, do discurso seguido de prática jesuânica (uma espiritualidade fraterna e libertária). A escravização dos negros e a perseguição de suas religiões afros são inversamente proporcionais à Boa Nova com um Jesus libertador das “formas mais altas de relacionamento social, pessoal e divino”¹⁶⁰. A evangelização católica pecou por não libertar a angústia dos escravizados e não lhes humanizar a existência pela via de uma comunidade fraternal.¹⁶¹

Encontra-se também, em Leonardo Boff, a afirmação de que a religião afro é o suporte de resistência e de alimentação de esperança aos escravizados, e, concomitantemente, esse teólogo da libertação enfatiza que possivelmente a experiência religiosa afro-brasileira é a que mais aproxima as pessoas da divindade porque enquanto o cristianismo conhece “a encarnação como fato kairológico apenas em Jesus de Nazaré”¹⁶²; no candomblé há potencialidade de todos serem um receptáculo – um “cavalo” – da divindade no seu próprio corpo, daí tendo importância e dignidade aquelas pessoas anônimas, dando-lhes vozes. Onde o comunitariamente (que nunca se desprende do espiritual) enaltece aqueles socialmente desprestigiados e desassistidos por políticas públicas e economicamente despossuídos, pois no terreiro esses vulneráveis – excluídos e oprimidos – tem notoriedade e prestígio sendo escutados pelo próprio Deus, e, então, “sentem-se dignas de estabelecer uma relação com o Supremo Valor e recuperam assim sua humanidade sagrada e tão vilipendiada”¹⁶³.

A Igreja tem que reconhecer a dívida impagável com a população negra – no que concerne a questão escravista e o racismo produzido a partir desse sistema sob sua tutela – e que, portanto, por estar ao lado dos senhores de escravo, posteriormente da classe dominante, não lhes transmite a mensagem de Jesus Cristo libertador. Os negros, com sua cultura, resistência e religião, agregam muito ao cristianismo, entretanto não significa apenas a incorporação de códigos contextuais da negritude às celebrações e sim garantir-lhes o direito “de fazer sua própria

¹⁶⁰ BOFF, L., Nova evangelização, p. 87.

¹⁶¹ BOFF, L., Nova evangelização, p. 87.

¹⁶² BOFF, L., A voz do arco-íris, p. 99.

¹⁶³ BOFF, L., A voz do arco-íris, p. 99.

síntese a partir de suas formas de sentir, de interpretar e viver a totalidade da realidade, impregnando-a com a mensagem revelada”¹⁶⁴. Assim é feito no cristianismo de tradição protestante e católica romana, em que a mensagem de Jesus, além de herdar o sincretismo judaico, helênico, romano e germânico, se amalgama ao discurso da estrutura sociocultural e político da Europa moderna. Por isso, semelhantemente os negros a partir de uma síntese própria, segundo o teólogo católico Leonardo Boff, pode-se produzir então um catolicismo autêntico alinhado à cultura do povo preto “tão digno e legítimo como o catolicismo de vertente ocidental e branca”¹⁶⁵. O mesmo aplica-se aos evangélicos e percebe-se essa manifestação num fenômeno jocosamente chamado, na rede digital, de “candombleia”¹⁶⁶.

2.3.3.

Logos de Deus na cultura negra

“S. João diz que “o Verbo ilumina toda pessoa humana que vem a este mundo” (Jo 1,9). E o Verbo eterno é revelação plena do Pai dentro e fora do círculo trinitário. Toda criação leva sua marca, pois ele constitui o arquétipo de todo o ser criado (cf. Jo 1,3; Cl 1,16; Ef 1,22). Esta doutrina neotestamentária deu origem nos Padres da Igreja (S. Justino, Clemente de Alexandria e outros) à doutrina das “sementes do Verbo” espalhadas em todas as culturas. Tudo o que é verdadeiro, sábio, inteligente e produtor de sentido e de luz encontra sua última origem no próprio Filho e Verbo eterno.”¹⁶⁷

Como relata o evangelho joanino, todas as coisas – existenciais ou criadas – foram feitas através do Verbo eterno, que é humanado em Jesus de Nazaré; sendo então todo humano iluminado pelo Filho unigênito (o Cristo presente no mundo,

¹⁶⁴ BOFF, L., *Novas fronteiras da Igreja*, p. 90.

¹⁶⁵ BOFF, L., *Novas fronteiras da Igreja*, p. 90.s

¹⁶⁶ É um fenômeno majoritariamente negro, pobre e situado nas periferias. Quando reunido, há uma grande efervescência religiosa a qual os participantes dizem ser “tomados pelo Espírito” semelhante ao “receber espírito” (Orixá ou entidade) nos cultos afros. Quer dizer, o transcendente é expresso no imanente: nos corpos pretos em sua maioria feminina, revelando o espiritual em rodopios desenfreados; palmas intensas; movimentos sincrônicos outrora assíncrono; dança num gingado sinuoso acompanhado dos movimentos dos braços. Algumas pessoas são lançadas ao chão no poder do Espírito; outras estão “desordenadas” que precisam de amparo daquele irmão mais sóbrio. Existe o sincretismo popular ressignificado para esse pentecostalismo. A roupa, das mulheres, normalmente é um vestido e saias rodadas. Dentre instrumentos, destaca-se: atabaque, surdo, pandeiro, pandeirola, chocalho, cavaquinho, violão e guitarra. Não são letrados teologicamente e toda experiência religiosa é a partir do corpo com muita música e glossolalia (e sabe-se que no candomblé canta-se noutras línguas, conforme a nação que orienta o rito ou rege o terreiro). A similitude desse pentecostalismo de *locus* periférico com elementos do sincretismo de umbanda e do candomblé levou-o, nas redes sociais, ao neologismo: “candombleia”.

¹⁶⁷ BOFF, L., *Nova evangelização*, p. 82.

pois “o Verbo ao se fazer carne habita na sua criação”¹⁶⁸ entre pessoas de qualquer gênero, raça e culturas). Portanto, com a doutrina das “sementes do Verbo”, dos Padres da Igreja, afirma-se que estas “sementes” estão contidas em todas as culturas porque elas são próprias dessa iluminação divina (como a sabedoria, a inteligência, o sentido à vida, a fé e outros dados antropológicos que são o agraciamento – às sementes – do Verbo eterno).¹⁶⁹

O teólogo José Geraldo da Rocha afirma que Deus está no meio do povo negro e não é somente por acreditar no dito de Jesus “onde dois ou mais se reunirem em meu nome eu estarei no meio deles”, mas sim pela Encarnação do Verbo. Essa Encarnação do Filho no mundo é sinal de amor de Deus para com a humanidade. Daí determinismos culturais não podem negar “a presença de Deus no meio dos povos por causa de suas culturas, como se tem feito com o povo negro”.¹⁷⁰ Geraldo expõe a experiência da Comunidade Negra com Deus a partir da sua prática diária aberta e sem pré-conceitos:

“Quando os negros afirmam ‘Deus já está no meio de nós’, falam a partir de uma vivência, de uma prática quotidiana, cujos sinais desta presença de Deus podem ser percebidos por todos aqueles que conseguem se desvencilhar dos pré-conceitos étnicos, culturais, religiosos e sociais, permanecendo abertos à ação do espírito, que capacita a cada um entender o outro falando em sua própria língua.”¹⁷¹

Entretanto – devido a violência do cristianismo imperial-monocultural, de encobrimento do Outro, é necessário dar protagonismo às tradições historicamente invisibilizadas, quer dizer, destacar e credibilizar todas às sementes invalidadas e apagadas – a sabedoria, a cultura, o espírito comunitário, a relação com a natureza, o mito e a religião dos negros e dos indígenas brasileiros; e também outras nativas da América Latina. A valorização dessas sementes, cuja colonização à impediram de crescer por causa da universalização do saber filosófico, teológico e da ciência europeia (tida como julgadora da verdade), é a expressão de que as religiões de outros povos também são atravessadas pelo Verbo porque elas manifestam a alma – o âmago, a iluminação – dos variados grupos humanos, sendo assim é a “modalidade de encontro das pessoas com Deus e de Deus com os seus filhos e filhas”¹⁷².

¹⁶⁸ Jo 1:14.

¹⁶⁹ BOFF, L., Nova evangelização, p. 82.

¹⁷⁰ ROCHA, J. G., Musicalidade Afro-brasileira, p. 120.

¹⁷¹ ROCHA, J. G., Musicalidade Afro-brasileira, p. 120.

¹⁷² BOFF, L., Nova evangelização, p. 82.

O teólogo estadunidense Paul Francis Knitter – especialista em teologias das religiões ou pluralismo religioso – cita uma abordagem filosófica, com base na nova física a qual o pioneiro é Albert Einstein, de que tudo é vir-a-ser ou devir. E esse vir-a-ser acontece por inter-relação, aí somente é possível o humano “ser” a partir da ação do devir (o vir-a-ser); e alguém, o “nós” ou alguma coisa só se consegue vir-a-ser por estar em relação. Logo, tudo e todos encontram-se numa profunda e dinâmica conexão, estão inter-relacionados: as pessoas são seus relacionamentos. Entretanto, Knitter vai além do vir-a-ser por considerar que a relação do indivíduo não se configura somente a eventos posteriores, mas o que constitui o indivíduo é o ato de relacionar em si – com quem ou o quê, e de que modo. Então esse indivíduo não é “vir-a-ser”, mas “vir-a-ser com” porque se retirar o “com”: perde-se a existência humana¹⁷³. O teólogo das religiões explora a multiplicidade – a pluralidade – da criação sob a possibilidade ou potencialidade para chegar à unidade cada vez maior, mesmo sem saber onde chegará essa potência, a qual se convida o “vário” para ser “uno”, e complementa:

“Porém, é uno que não devora o vário. O vário torna-se uno exatamente por permanecer vário, e o uno se efetua mediante cada um do vário que dá sua distinta contribuição aos demais e, assim, ao todo. É um processo que tem como meta a concentração cada vez mais penetrante de cada vário no outro e, assim, em um todo cada vez maior. Enquanto a individualização se enfraquece, intensifica-se a personalização; a pessoa encontra seu interior verdadeiro como parte de outros “eus interiores”. Desse modo, há um movimento que não vai em direção a uma unidade absoluta ou monística, mas em direção ao que se poderia talvez chamar de “pluralismo unitivo”: pluralidade constituindo unidade. Ou, em termos mais simples, mais atraentes: o movimento vai em direção a uma comunidade verdadeiramente dialógica em que cada membro vive e é si mesmo mediante o diálogo com os demais. (...) A pessoa tem de fazer parte dessa comunidade mais ampla. Hoje em dia, assim parece, é preciso ser religioso inter-religiosamente.”¹⁷⁴

A pesar de Knitter conceituar num nível de pluralismo mundial, pode-se recorrer a sua análise filosófica do “pluralismo unitivo” – de o vário no uno e vice-versa – de aproximação ou pluralidade religiosa, da ampla pessoalidade e não o individualismo, para o deslocamento religioso e a interfé na sociedade brasileira: uma expressão espiritual bem comum no sincretismo e também, por ser muito habitual, na dupla pertença religiosa ao cristianismo e à religião afro-brasileira. E o intuito disto é destacar o Espírito nas culturas e nas religiões locais em que a

¹⁷³ KNETTER, P. F., Introdução às teologias das religiões, p. 28.

¹⁷⁴ KNETTER, P. F., Introdução às teologias das religiões, p. 29.

verdade, de um grupo, aumenta o universo da verdade do outro por sê-las todas sementes do Verbo: onde a aprendizagem é recíproca havendo uma complementaridade. Isto indica-nos que o telescópio cultural¹⁷⁵, que é o modo de enxergar a verdade ou mundo a partir da socialização, do indivíduo e de uma religião é limitado, porque através dele percebe somente uma parte e não o todo do universo da compreensão da verdade.¹⁷⁶ Desse modo, ao usar outros telescópios dos grupos diferentes – com outro alcance perceptivo – chega-se a áreas do universo antes incapazes de enfocar e daí “conhecemos a verdade pela convivência e discussão coletiva”¹⁷⁷.

A interação, proposta pelo teólogo Knitter de convivência e discussão, serve para dimensionar o quanto o próprio telescópio cultural e religioso não é apenas limitado, mas um perigo quando o modo de observar o mundo pressupõe ser a única verdade (inteiriça e superior) não somente para si mesmo e sim para todo o mundo, e, para Knitter, essa pretensão de verdade, que substitui às outras, deve-se suspeitá-la pela sua capacidade de tornar-se uma ideologia. Nesse sentido, a verdade transforma-se em ideologia a partir que um determinado grupo, uma sociedade ou uma religião segue uma “cartilha” (pensamento, discurso, disciplina ou doutrina) de modo ferrenho: afirmando-a e a proclamando como verdade não apenas para si mesma – ou porque acredita que tem que ser assim –, mas por sustentá-la no poder sobre o outro.¹⁷⁸

Sobre a ideologia na história tem-se como notório o enunciado cristão aos pobres cuja situação de pobreza deles garantem-nos um privilégio no céu, e sabe-se bem que a realidade desse discurso não era para consolá-los, mas para não se opuserem contra os ricos proprietários de terra que enriquecem os cofres da Igreja (é a manutenção do *status quo*). Também há o enunciado ideológico aos negros em que a situação de escravizado, de batizado na religião dominante e a não rebeldia contra seus senhores brancos está alinhado à Bíblia, quer dizer, a vontade de Deus,

¹⁷⁵ É uma analogia proposta por Knitter de comparar a “verdade” ou “o modo de ser das coisas” ao universo estrelado ao qual para contemplá-lo deve-se usar um telescópio, mas até o mais sofisticado usado pelos astrônomos capacita perceber apenas uma parte; nunca o todo. Isso expressa a situação humana, em que o indivíduo ou grupo sempre encara a verdade através de algum tipo de telescópio cultural fornecido pela socialização, ou educação, primária e secundária. Então, o teólogo esclarece que o benefício desse telescópio é a possibilidade dessa pessoa enxergar; a péssima notícia é que impede de observar ou ver tudo. In. KNETTER, P. F., Introdução às teologias das religiões, p. 30.

¹⁷⁶ KNETTER, P. F., Introdução às teologias das religiões, p. 29-30.

¹⁷⁷ KNETTER, P. F., Introdução às teologias das religiões, p. 30.

¹⁷⁸ KNETTER, P. F., Introdução às teologias das religiões, p. 31.

garantindo-lhes à salvação: e isto é uma coerção político-econômica por via do mecanismo religioso para sujeitá-los a sociedade hierárquica, desigual e racista. “A ideologia é o emprego da “verdade” própria de alguém como meio de promover seu bem-estar pessoal, econômico ou de classe às expensas de outros. A vantagem de um grupo torna-se critério de determinação do que é a verdade”¹⁷⁹.

Ainda mantendo-se no Teólogo Knitter, o autoexame não funciona contra o “verme da ideologia” porque é preciso ouvir atentamente dos outros sobre às próprias limitações e aí percebê-lo (o “verme”). Tem que ser capaz de se comunicar com pessoas e grupos que usam outros telescópios para contemplar o universo da verdade cuja intenção não é apenas a consciência de como a verdade particular de uma pertença identitária ou religiosa projeta-se a esses outros, mas o seu poder destrutivo: de exclusão, exploração e silenciamento.¹⁸⁰ Daí a importância de ouvir a Comunidade Negra para compreender como a “verdade” da Bíblia, a partir da Igreja, atingiu historicamente os seus corpos e ainda reverbera subalternizando-os, e, para ampliação do universo da verdade, ainda receber com entusiasmo uma verdade teológica enegrecida.

Por isso, o teólogo Knitter propõe também em seu estudo a “práxis comunicativa” ou prática de comunicação com os outros: que é o diálogo com aqueles diferentes dispondo-se ouvi-los com sinceridade e profundidade. Não deve fechar-se no próprio grupo dialogando somente com os pares e hesitando o convívio com quem é de outra comunidade religiosa, caso contrário descarta a possibilidade de aprender algo ainda não descoberto.¹⁸¹ O que o teólogo das religiões expressa no âmbito mundial alocamos para experiência do Brasil, quando diz: (...) tornamos cidadãos de outras aldeias. Tomamos o que herdamos de nossa própria aldeia e, à luz do que aprendemos ao visitar outras aldeias, avaliamos tanto o valor quanto as limitações do que a nossa aldeia nos deu”¹⁸².

É necessário o encontro dos cristãos com as religiões afro-brasileiras – ir ao encontro dos quilombos atuais – e dialogar com a fé do povo preto, sem o engessamento institucional católico e protestante. A institucionalização, com seu discurso na população, pode ferir o psicológico ou, dependendo da situação, até

¹⁷⁹ KNETTER, P. F., Introdução às teologias das religiões, p. 31.

¹⁸⁰ KNETTER, P. F., Introdução às teologias das religiões, p. 31.

¹⁸¹ KNETTER, P. F., Introdução às teologias das religiões, p. 31-32.

¹⁸² KNETTER, P. F., Introdução às teologias das religiões, p. 32.

fisicamente aquele que não é igual. Ao desprender-se do “Eu” para se aprofundar no “Outro” compreende-se um universo de alteridade, percebendo-se não apenas divergências, mas similitudes que não anulam o contexto existencial do diferente que reveste seu mundo via à semente do Verbo. Por isso, o cristianismo branco-europeu com sua teologia hegemônico-monocultural tem que se esvaziar para aceitação das outras sementes identificando nelas uma epistemologia iluminada (semeada) por Cristo. A convivência com o outro, com o diferente, é a manifestação do Espírito para criar no cotidiano o Reino da diversidade que não teme as ambiguidades e nem as inúmeras possibilidades de se relacionar com Deus.¹⁸³ Com a humanidade e a espiritualidade da negritude aprende-se a solidariedade e o companheirismo; a valorização da mística associada a alegria comunitária; a partilha; sentido de unidade vital e social nas relações familiares e pessoais; harmonia com a natureza; valorização do corpo; muita música e ritmo na experiência sagrada.¹⁸⁴

No meio católico brasileiro, os Agentes de Pastoral Negros atuam nas Comunidades Negras – e quilombolas – e isto torna a Igreja mais alegre e festiva. Muitos cantos e danças marcam a experiência celebrativa de culto. Com essa teologia de abertura dos Agentes onde os oprimidos e marginalizados tornam-se sujeitos históricos em que se recria a participação na vida eclesial, revela-se um Deus próximo do negro.¹⁸⁵ Sem dúvida, “Deus fala a Comunidade Negra através dos cantos e da dança. Quando o negro canta e dança, Deus é presença constante”¹⁸⁶. Rocha lembra sobre as afirmações teológicas contidas nos cantos da “Missa dos Quilombos” que são relevantes numa defesa dos direitos das culturas diferentes no modo de se relacionar com Deus onde, por exemplo, a vida do negro é associada à vida de Jesus e o Quilombo percebido com a Páscoa.¹⁸⁷

Retornemos ao Paul Francis Knitter que corrobora com a aplicação da semente do Verbo proposto por Leonardo Boff para especificar a presença – o atravessamento e a iluminação – de Deus nas culturas e religiões para além do

¹⁸³ SILVA, P. B. G.; SILVA, A. A., Existe um pensar teológico negro?, p. 30.

¹⁸⁴ SILVA, M. R; SILVA, A. A., Existe um pensar teológico negro?, p. 22.

¹⁸⁵ ROCHA, J. G., Musicalidade Afro-brasileira, p. 115

¹⁸⁶ ROCHA, J. G., Musicalidade Afro-brasileira, p. 116

¹⁸⁷ ROCHA, J. G., Musicalidade Afro-brasileira, p. 118-119

cristianismo. De acordo com o teólogo Knitter, o conhecer a Deus somente a partir de Jesus e da Igreja é historicamente para os católicos mais promissor do que a crença universal do amor de Deus, mas nas primeiras comunidades evangélicas nas quais destas os livros do Novo Testamento endereçaram-se não há muito frenesim com às demais religiões e sim com o judaísmo. Posteriormente, a partir do século II, com o aumento populacional e do alcance geográfico e cultural dos adeptos de Jesus – num contexto greco-romano de profusas filosofias e religiões –, surge a necessidade de explicação para a própria comunidade, acerca dela mesma como seguidora de Jesus, e, de modo mais amplo, para a sociedade pluricultural que está ao seu redor: de como cristãos e cristãs compreendem e se relacionam com o mundo greco-romano.¹⁸⁸

Para essa cultura “pagã” mais ampla – ao longo dos primeiros três séculos, Knitter informa que os teólogos primitivos¹⁸⁹ a correspondem com algo fundamental ao Segundo Testamento: a Palavra ou Verbo de Deus. Nessa época, o termo cunhado pelos Padres é *logos spermátikos* (Verbo semelhante à semente ou como a semente); então admite-se que o Verbo de Deus se fez carne em Jesus, mas, que antes de Jesus, o Verbo já estava espalhado como semente em todo mundo greco-romano e ainda lançado aos ventos da história¹⁹⁰, e complementa: “Esse Verbo semeado universalmente é “o Verbo do qual toda a humanidade partilha”¹⁹¹. Por isso, Paul F. Knitter ao citar dois Padres da Igreja – Justino, o Mártir, e Tertuliano – destaca o quanto à realidade salvífica, desde os antigos, distancia-se desse modo de importância especial da Igreja, pelo contrário, a ênfase concentra-se no amor e na presença universal de Deus:

“Um dos Padres, Justino, Mártir, chegou mesmo dizer que qualquer pessoa que ouvir o chamado de Deus nesse Verbo-Semente e procurar seguir-lhe a direção já é, de fato, um cristão, muito embora nunca tenha ouvido falar de Jesus! Tertuliano conseguiu demonstrar essa proposição até com mais ênfase, ao declarar que, por causa da presença e do chamado universal de Deus, o espírito de cada simples homem e mulher é “naturalmente cristão”. Embora todos esses antigos cristãos passassem insistir que, nas outras culturas e religiões, o Verbo-semente precisava ser esclarecido e consumado no Verbo plenamente encarnado em Jesus, isso era toda via uma forte afirmação da presença salvífica de Deus para além da Igreja. A parte universal da gangorra estava bem mais pesada.”¹⁹²

¹⁸⁸ KNETTER, P. F., Introdução às teologias das religiões, p. 109.

¹⁸⁹ Os Padres da Igreja

¹⁹⁰ KNETTER, P. F., Introdução às teologias das religiões, p. 109-110.

¹⁹¹ KNETTER, P. F., Introdução às teologias das religiões, p. 110.

¹⁹² KNETTER, P. F., Introdução às teologias das religiões, p. 110.

Nesta perspectiva, Boff também chega à ideia de que na plenitude da revelação em Jesus Cristo, culturas e religiões como das comunidades indígenas e negras (com sua sabedoria) devem ser tidas como um tipo de Primeiro Testamento por que são contempladas, semeadas, pelo Verbo eterno antes mesmo da encarnação e por tê-lo (o Logos de Deus) significa que já tem a substância – aquilo que é fundamental – do Novo Testamento, que é justamente a unidade da revelação presenciada ou testemunhada pelo Antigo e Novo Testamento¹⁹³. Através desse labor teológico, pode-se afirmar que a epistemologia afro advindas dos contos, mitos, poema, oralidade, filosofia; das religiões afro-brasileiras e da ampla culturalidade negra sempre foi permeada e feita pelo próprio Deus Pai-Mãe da Escritura Sagrada dando-lhe – e sendo mesmo à engrenagem – da resistência. Religiões não-cristãs não compõe uma realidade exterior ao cristianismo, uma vez que nelas perpassa e age o mesmo Verbo atuante na comunidade cristã; e, óbvio, em toda humanidade. Daí o negro tem que fazer a sua própria experiência bíblica: “Os índios e negros que aderem às promessas de Cristo devem poder fazer a sua síntese a partir da fé e dos elementos de suas culturas”¹⁹⁴.

2.3.4. Subvertendo o discurso dominante

Óbvio que uma vivência religiosa e teológica cristã enegrecida causa muita discordância no cristianismo de ímpeto conquistador e engessado, tanto evangélico quanto católico. É difícil à ortodoxia, ao dogmatismo fechado, admitir quaisquer saberes ou expressão cultural-religiosa distante do universo contextual europeu (herdeiro de uma miscelânea de religiões e culturas “pagãs” do mundo greco-romano) responsável pela especulação teológica moderno-colonizadora e que ainda vigora pelo discursivo do fundamentalismo, da teologia hegemônico-monocultural.

O antropólogo Jack David Eller – citando o também antropólogo e filósofo Ernst Gellner – comenta sobre as religiões locais identificando que elas não estão desvencilhadas da sua sociedade, muito pelo contrário, são estreitamente interligados; quer dizer, suas crenças religiosas difundem e “reforçam a “moralidade” ou seus imperativos comportamentais, que estavam embutidos nas

¹⁹³ BOFF, L., Nova evangelização, p. 83.

¹⁹⁴ BOFF, L., Nova evangelização, p. 83.

práticas culturais e instituições sociais”¹⁹⁵. Mas algumas poucas religiões, como o caso do cristianismo, difundem-se a ponto de sair do local de origem para outros – conquistando novos lugares e povos: estas são denominadas de universais ou religião translocal cuja aspiração é tornar-se mundial. “As religiões translocais/mundiais são “desenraizadas” de seu contexto social original para se tornarem religiões itinerantes, muitas vezes bastante missionárias e proselitistas”¹⁹⁶.

Entretanto, para participar dessa religião universal – de viés mundial ou translocal – as pessoas têm que aceitar, sem questionamento, suas doutrinas porque qualquer uma crença ou elaboração filosófico-teológica diversa é “heresia”. O Antropólogo Eller enfatiza que a religião translocal é profundamente preocupada com doutrina, com dogma, com crença correta (a ortodoxia), pois o que a mantém unida tornando-a uma comunidade religiosa é justamente a doutrina.¹⁹⁷

Relacionando-se às religiões locais, entende-se o quanto as religiões afros são familiarizadas a territorialidade – ao contextual – e como sua espiritualidade interferiu na socialização dos quilombos em oposição ao regime escravista e cuja identidade cultural afro, sabedoria, dança, coletividade alegria, acolhimento e abertura ao outro e resistência política (contínuo, permanência e insistência quilombola contra-hegemônica) são aparatos constitutivos da Teologia Negra no Brasil. Então é um incômodo ao cristianismo dominante branco que por sê-lo colonizador posicionou-se como o Eu “superior” (a realidade, o verdadeiro, o santo) enquanto o falso e demoníaco é o Outro – neste caso, o negro e àquilo que provém dele.

Convém destacar, dentro do mecanismo de poder discursivo: a doutrina, na perspectiva de Michel Foucault, na qual ela se presta sempre como um sinal, quer dizer, à manifestação, e o instrumento de uma pertença em que esse próprio filósofo enumera algumas: o pertencimento de classe, de status social ou de raça; pertença de nacionalidade ou de interesse, de luta, de revolta, de resistência e de aceitação. Apesar da doutrina, segundo Foucault, ligar os indivíduos a determinados tipos de enunciação porque a verdade desse enunciado é validada e reconhecida pelos códigos dos discursos aceitáveis, quer dizer, a narrativa filosófica, religiosa, política

¹⁹⁵ ELLER, J. D., Introdução à antropologia da religião, p. 282.

¹⁹⁶ ELLER, J. D., Introdução à antropologia da religião, p. 283.

¹⁹⁷ ELLER, J. D., Introdução à antropologia da religião, p. 283.

e teológica correlacionada à regra doutrinária, ela (a doutrina) também lhes proíbe de todos os outros enunciados opostos. Por outro lado, a “doutrina serve de certos tipos de enunciação para ligar indivíduos entre si e diferenciá-los, por isso mesmo, de todos os outros”¹⁹⁸.

Tendo por base o filósofo Foucault, conclui-se aqui que há uma imensa possibilidade de cristianismos validados desde que o discurso seja recíproco à partilha de um só e mesmo conjunto de enunciados reconhecidos e normatizados pelos indivíduos ou grupos sociais. “Aparentemente, a única condição requerida é o reconhecimento das mesmas verdades e a aceitação de certa regra – mais ou menos flexível – de conformidade com os discursos validados”¹⁹⁹. Consequentemente, a Teologia Afroamericana por acampar elementos afros a partir de sujeitos negros cuja existencialidade diverge do conformismo especulativo eurocentrado para elaborar teologia: é questionada e invalidada por setores conservadores e fundamentalista que se protegem com um escudo doutrinário que converge com os discursos dominantes de colonialidade.

A Teologia Afroamericana é pertencente à Comunidade Negra e de uma pertença pluriversal, plurirracial e da diversidade cultural e o cristianismo monocultural por não a enxergar – e nem os sujeitos que a enunciam – como sua pertença doutrinária procede de forma excludente a partir de mecanismos de rejeição aos discursos ou a epistemologia negra considerando-a inassimilável. A Teologia Negra é uma epistemologia marginal. Quanto a divergência dos discursos e daqueles sujeitos que enuncia conteúdo desproporcional ao aceitável, Foucault comenta que “a heresia e a ortodoxia não derivam de um exagero fanático dos mecanismos doutrinários, elas lhes pertencem fundamentalmente”²⁰⁰. Já que a doutrina sujeita as pessoas ao discurso e o discurso ao grupo: o aquilombamento da teologia não se sujeita ao discurso dos grupos de teologia hegemônica, portanto muitos setores evangélicos lhe consideram herética; enquanto o catolicismo demonstra-se mais aberto a partir da década de 1980.

¹⁹⁸ FOUCAULT, M., A ordem do discurso, p. 43.

¹⁹⁹ FOUCAULT, M., A ordem do discurso, p. 42.

²⁰⁰ FOUCAULT, M., A ordem do discurso, p. 42.

2.3.5.

Teologia enquanto resistência e protagonismo negro

Mais à frente, aprofundar-se-á que historicamente o quilombo resgata o direito de ser do indivíduo preto: prezando por sua sabedoria advinda da convivência sociocultural e religiosa, isto é, pela intersubjetividade das cosmovisões próprias tão inerente à comunidade negra – assim dando dignidade ao oprimido e excluído pelo *status quo*; e baseando-se nisto fez-se uma teologia com ânimo aquilombado porque o racismo impossibilita a *koinonia*. O pecado do racismo nega a existência da própria comunidade – em Jesus Cristo –, pois o Reino é expresso em coletividade, isto é, numa comunhão horizontal de pliversalidade, plurirracialidade e pluriétnica. O pastor e teólogo Ronan Lima afirma que a Teologia Negra, no modo quilombola de teorizar e praticá-la, é uma forma de descolonização radical expressa em resistências afrodiaspóricas, onde pessoas com suas subjetividades e epistemologias negras constroem reflexões comunitárias sem se desprender da causa de outros grupos excluídos.²⁰¹

O quilombo enquanto organização de resistência e reexistência de homens e mulheres negras à colonização moderna: é uma demarcação de subversão porque identitariamente com suas epistemologias marginais opõe-se ao saber e o poder eurocentrista de cristianismo monocultural²⁰²; e isto a partir do próprio corpo-político dos seus partícipes.

“Ora, se a Europa se compreende como o centro do mundo, não é menos verdade que esta afirmação traz à tona o fato de que se existe o centro é porque existem espaços fora desse centro que, em relação a ele, são periferia. Daí a questão de que a compreensão desse sistema será possível pela articulação desses pontos, ou talvez, pela relação com o diferente de si a Europa se define enquanto tal, como centro referencial a partir da qual tudo o mais poderá se conhecer e ser conhecido.

Assim, compreender que o pensamento humano em seu recorte moderno tem uma linha hegemônica de perspectiva eurocentrista é importante para dar-se conta do que é possível compreender no polo oposto desta perspectiva.”²⁰³

“O silenciamento das culturas conquistadas empurrou-as para o ostracismo e, assim, não foi possível para o mundo conhecer cosmovisões anteriores à cosmovisão europeia e sua pretensão de modernidade. Porém, com o avanço deste modelo de crítica em defesa da

²⁰¹ OLIVEIRA, R. L. F., O surgimento das afro-pastorais, p. 92.

²⁰² CALDEIRA, C., Teologia Negra, p. 1000.

²⁰³ LUSTOSA, A. L., Chaves descoloniais, p. 12.

descolonização podemos visibilizar melhor esta continuidade fundamental da modernidade que é a colonialidade”²⁰⁴

A Teologia Negra assume tais características emancipatórias, de oposição ao eurocentrismo, ao adotar a escuta da comunidade de pertença e das demais interpretações periféricas, não se assumindo conclusiva por que não adota a universalidade moderna com um “Eu conquistador” como nas teologias euro-estadunidenses. Desse modo, a Teologia da Libertação Negra revela-se decolonial porque sua práxis e crítica refutam à colonialidade teológica – com a questão racial e antirracista; e é pela libertação das comunidades negras e dos outros oprimidos, excluídos e marginalizados. Nesse viés quilombola – de rompimento com o cristianismo imperial de teologia hegemônica que endossou a modernidade-colonizadora (que é sinônimo de desumanidade e ainda persistente através da colonialidade), a Teologia Negra torna o negro o protagonista da própria história: pensando sistematicamente em Deus a partir das relações sociocultural, identitária, religiosa e da intensa espiritualidade expressa no corpo-político negro, e daí simultaneamente realizando uma leitura enegrecida da Bíblia.

O enegrecimento ou aquilombamento da teologia não se resume a teorização acerca de Deus, antes, segundo Pádua, “proclama à palavra que sempre foi gesto libertador”²⁰⁵. Ela é uma hermenêutica bíblica situacional, quer dizer, do contexto existencial do povo preto afirmando a sua experiência com o Espírito que por sê-Lo livre sempre soprou no povo afrodiaspórico: nos seus corpos com uma experiência própria da Comunidade Negra e territorialidades periférico-marginais. Portanto a Teologia Negra é da práxis e crítica por sê-la profética ao denunciar o racismo étnico-epidérmico viabilizado pela modernidade/colonialidade que persiste em invisibilizar o “Outro”. É uma teologia aberto-dialogal. Por isso, a Teologia Negra dispõe-se do compromisso com os subalternizados para vivificá-los – juntos aos pensadores das margens – dando-lhes notoriedade antes negada para o quefazer teológico.

Sobre esta concepção, de Teologias da Libertação como decolonialidade – de assunção da cultura dos indígenas e afro-americanos, o teólogo Francisco da

²⁰⁴ LUSTOSA, A. L., Chaves descoloniais, p. 26

²⁰⁵ PÁDUA, J. H., Teologia Negra da libertação, p. 154.

Chagas Albuquerque acrescenta: “A opção decolonial pensa já não a partir da Grécia, mas a partir do momento em que as histórias locais do mundo forem interrompidas pela história local da Europa, que se apresenta a si mesma como projeto universal”²⁰⁶. Romper, superar e opor-se ao projeto eurocentrista é quilombagem teológica, porque, num sentido decolonial, conforme a teóloga Cleusa Caldeira, isso “reabilita outras formas de conhecimento e vida além do eurocentrismo”²⁰⁷.

O cristianismo hodierno, em suas vertentes teológicas de discurso hegemônico – como já se argumentou aqui até o momento, é bastante colonial negando o caráter aberto-dialogal pluriversal, plurirracial-étnico e transcultural. Se antes, no Brasil Colônia, tinha-se personalidade como o padre Vieira que advertia os maus-tratos dados aos escravizados e, ao mesmo tempo, também via nesta instituição escravista uma solução salvífica para alma dos afrodiáspóricos, soma-se a este pensamento a teologia do jesuíta Jorge Benci que moraliza o modo como o senhor deve tratar o escravizado e como puni-lo de acordo com as regras do catolicismo²⁰⁸, e, em consonância com esse sistema religioso, o teólogo Benci justifica que a condição de escravo é resultado do pecado.

Na conjuntura da sociedade brasileira atual, doutrinas denominacionais ou percepções teológicas dominantes não agem contra o pecado do racismo; não são antirracistas. Através desse pecado racial e de outros como o patriarcado como mecanismo abusivo, a misoginia, a xenofobia, o machismo, a homofobia e o etnocentrismo com às demais culturas religiosas locais, revelam que as teologias de cunho universalista são um produto e reprodutoras (um dispositivo ou aparelho ideológico) da colonialidade. “Para os negros na diáspora o pecado tem nome: escravidão, racismo, discriminação, marginalização, exclusão e preconceito”.²⁰⁹

“Os teólogos no Brasil colonial não intervieram na questão da escravidão negra, exceto para reforça-la ou legitimá-la”²¹⁰. Hoje, ao observar pela lente do pacto narcisista da branquitude²¹¹, constata-se imobilidade dos indivíduos e das

²⁰⁶ ALBUQUERQUE, F. C., Decolonialidade e libertação da teologia da América Latina, p. 5.68

²⁰⁷ CALDEIRA, C. Teologia negra, p. 999.

²⁰⁸ PÁDUA, J. H., Teologia Negra da libertação, p. 148-149.

²⁰⁹ SILVA, M. R.; SILVA, A. A., Existe um pensar teológico negro?, p. 17

²¹⁰ PÁDUA, J. H., Teologia Negra da libertação, p. 149.

²¹¹ Segundo Cida Bento, é o modo como as instituições públicas e privadas – e da sociedade civil – organizam-se e fazem à manutenção da realidade social que é estruturada e arraigada numa hierarquia das relações sociais dominantes, que é historicamente branca, onde submete os negros a cargo ou a funções de subalternidade, enquanto compete a pessoa branca a gerência e a liderança.

instituições acerca do racismo, pois, na prática, ainda há uma inanição nas ações afirmativas em setores privados e públicos. Muitas igrejas tradicionais não se responsabilizam pelo seu pecado racial – no passado – e não assume que isto reverbera no presente: e as suas lideranças são majoritariamente brancas não-antirracistas. Por eufemizar o pecado do racismo, o cristianismo de discurso e práticas dominantes faz com que as massas percebam a dor do racismo e a reivindicação do negro como um “vitimismo”; também alimenta a falsidade do racismo reverso. Associando à marginalidade, como algo indecoroso ou imprudente, às culturas e a identidade afros reforçando aí o racismo étnico-fenotípico.

É o caso da Igreja Pentecostal Deus é Amor que proibiu “penteados afro” – e essa orientação racista parte de um comunicado oficial da própria instituição religiosa, em 3 de dezembro de 2024, e o descumprimento da regra afastaria o fiel da comunhão por ele não refletir santidade. Essa denominação evangélica, mesmo após a retratação – vinda depois da denúncia ao Ministério Público de São Paulo pelo Movimento Negro Evangélico²¹², somente externou o estigma corriqueiro contra o negro considerado historicamente subalterno onde deve-se anular, invalidar, demonizá-lo (pois sua estética e o corpo cultural religioso não são aceitáveis nem validados pelo conjunto doutrinário de enunciação dominante). Isto é a colonização retroalimentada pelas ações racializadas do cotidiano, porém, com seu potencial decolonial, a Teologia Afroamericana é uma corrente que busca “à construção de um mundo livre das amarras da opressão e das persistências das relações coloniais e raciais tradicionais”²¹³.

2.4

Colonização reatualizada no racismo vigente

Para melhor entendimento do colonialismo imputado no preconceito étnico-racial da atualidade, porque durante à transição do negro como objeto de trabalho

Essa perpetuação entre os grupos privilegiados é através da cumplicidade ou por um modo relacional narcísico (isto é, uma autopreservação, porque o diferente ameaça ao “padrão”), mas que não é verbalizado. “Esse sentimento de ameaça e medo está na essência do preconceito, da representação que é feita do outro e da forma que reagimos a ele”. In. BENTO, C., O pacto da branquitude. 1 Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022. P, 18.

²¹² O Fuxico Gospel: <https://www.fuxicogospel.com.br/2024/12/igreja-pentecostal-deus-e-amor-e-denunciada-por-racismo-apos-proibir-penteados-afro.html>

²¹³ ANDRADE, C. S.; DOMINGUES, P., Decolonialidade e Teologia Negra no Brasil, p. 550.

para objeto de pesquisa permanece este ainda subordinando à categoria de Outro inferior sob à análise subjetiva do branco para compreendê-lo mantendo-se a dinâmica de dominação da branquitude sempre presentificada, recorre-se aqui, portanto, ao conceito “dispositivo de racialidade” empregado pela filósofa Sueli Carneiro o qual ela toma emprestado de Foucault só que relacionado a cor e a etnicidade da realidade brasileira ancorando-se, por outro lado, na definição de “contrato racial” elaborado pelo filósofo Charles Mills, onde ao evocar o contratualismo clássico propõe uma teoria concreta – de contrato racial – levando em consideração não somente abstrações mas o aspecto histórico da sociedade, a funcionalidade do Estado e a psicologia moral do povo²¹⁴.

Desse modo, não é apresentado apenas uma abordagem ideal de sociedade – até por que não se nega o valor normativo, porém, ao propor um tipo de contrato social real, Mills, segundo Sueli Carneiro, destaca um contrato racial naquilo não ideal que é justamente a não aplicação ou a não formação de uma sociedade injusta e daí frutificando-se à compreensão “da realidade política e o modo pelo qual as próprias teorias funcionam para racionalizar a opressão”²¹⁵. A filósofa Carneiro ressalta a importância da teoria do contrato racial de Mills sobre sua concretude – por se situar historicamente descortinando epistemicídio, poder político destrutivo e subjetividade de inferiorização “nos distantes” – que, na perspectiva dela, estrutura o dispositivo de racialidade²¹⁶:

“Mills sustenta ainda que, ao contrário do contrato social ideal, que estabelece uma sociedade civil e um governo para proteger seus signatários, construídos por meio de metáforas como o estado de natureza, o contrato racial é historicamente datável e localizável nos eventos históricos, tais como o colonialismo e as expedições de conquista do imperialismo europeu, resultando, segundo ele, num muno “moldado fundamentalmente nos últimos quinhentos anos pelas realidades de dominação europeia e pela consolidação gradual da supremacia branca global”. Os desdobramentos desse sistema político não nomeado constituem-se na hegemonia branca em sociedades fundadas pelo colonialismo e pelo imperialismo branco ocidental”²¹⁷

Portanto, ao abordar a ideia de dispositivo (uma rede de ligação entre às várias ramificações de códigos sociais verbais e não discursivos – mas não ocultos porque se descortina – cuja operacionalidade é poderosa, no tempo e no espaço) Carneiro associa ao filósofo Mills por tê-lo como teórico que também apresenta a

²¹⁴ CARNEIRO, S. Dispositivo de racialidade, p. 35.

²¹⁵ CARNEIRO, S. Dispositivo de racialidade, p. 36.

²¹⁶ CARNEIRO, S. Dispositivo de racialidade, p. 33-36.

²¹⁷ CARNEIRO, S. Dispositivo de racialidade, p. 37.

“multiplicidade de elementos heterogêneos que constitui um dispositivo de poder e a rede que entre eles se estabelece, incluídos ditos, não ditos e a proliferação de discursos associados à racialidade”²¹⁸

“Em sua análise do racismo, Foucault tinha em mente a experiência alemã do Holocausto. Não considerou, no entanto, o racismo enquanto dispositivo de poder de sociedades multirraciais de passado escravocrata, nas quais o racismo opera como um disciplinador, ordenador e estruturador das relações raciais e sociais e nas quais se amalgamam as contradições de classe e raça. A pobreza se institui como condição crônica da existência negra, na medida em que a mobilidade de classe torna-se controlada pela racialidade. Essa dinâmica tem efeito paralisante sobre o grupo dominado, produzindo seu confinamento aos patamares inferiores da sociedade e produzindo resistências que se constituem muitas vezes como mecanismo de inscrição da racialidade subjugada na dinâmica do dispositivo, e menos como estratégia de emancipação.”²¹⁹

Sueli Carneiro presume que a racialidade ao constituir-se como um dispositivo, portanto dotada de poder somente por sê-la o que é, pois, simplesmente todo dispositivo é um mecanismo de poder – cujo até o saber também é poder porque sobressai sobre um conflito com os demais conhecimentos (de outros grupos), promovendo uma ontologia do Eu hegemônico (o ser branco, dotado de normalidade sendo o ser idealizado) enquanto o Outro torna-se um signo de anomalia e morte, uma ontologia do diferente²²⁰. Neste sentido, a filósofa ilustra que “a racialidade é compreendida como noção produtora de um campo ontológico, um campo epistemológico e um campo de poder, conformando, portanto, saberes, poderes e modos de subjetivação cuja articulação institui um dispositivo de poder”²²¹.

A racialidade enquanto dispositivo de poder emana os ditames positivos e de superioridade do branco agenciando-o como normatizador ou modelo a ser seguido na sociedade enquanto os corpos negros são a produção do inferior condicionados ao trabalho manual: a funções subalternizadas já que a tradição localizou o branco ao vício do ócio²²². Carneiro explica que a dualidade positivo e negativo – gerado pelo dispositivo de racialidade –, onde a cor da pele é o identificador do normal: a brancura é a representação de humanidade desejável, isto com a demarcação de

²¹⁸ CARNEIRO, S. Dispositivo de racialidade, p. 37.

²¹⁹ CARNEIRO, S. Dispositivo de racialidade, p. 58.

²²⁰ CARNEIRO, S. Dispositivo de racialidade, p. 31.

²²¹ CARNEIRO, S. Dispositivo de racialidade, p. 44.

²²² CARNEIRO, S. Dispositivo de racialidade, p. 37.

recusa, negação e deformação do negro. “Desse modo, o branco torna-se ideal de Ser para os Outros”²²³.

2.4.1.

Branqueamento: um dispositivo de racialidade

A psicóloga Maria Aparecida Silva Bento, cognome Cida Bento, em artigo – Branqueamento e branquitude no Brasil, diz que o branqueamento no país é apontado como uma questão do próprio negro porque uma vez que descontente e também sentindo-se incomodado com seu estado racial (a condição de negro): o mesmo busca assemelhar-se ou identificar-se como branco a partir da miscigenação dissolvendo-se aí suas características somático-fenotípicas da raça negra²²⁴. Entretanto, a psicóloga Bento desmonta essa consideração de que o branqueamento é um problema do negro quando desvela o silenciamento ou o ocultamento do branco sobre tal processo de racialidade, porque os referenciais positivos – difundidos pela elite e intelectuais brancos – trazem benefícios simbólicos sobre o grupo de pertença aí fortalecendo-lhe a autoestima e suas características²²⁵.

Então, Bento expõe que o branco pouco aparece nesse quadro cujo branco é o ser ideal almejado, desejável (já que o “silêncio protege os interesses que estão em jogo”²²⁶ seja concreto e simbólico aí evita-se desmascará-lo ou cria-se uma amnésia histórica acerca da escravização negra imposta pelo branco, pois estes saíram beneficiados, não culpados, e detém o privilégio social: o que especifica a dissimulação acerca do branqueamento da sociedade culpabilizando exclusivamente o povo preto, como se fosse inveja), portanto a omissão é para não delatar que o branqueamento é uma construção e mantido pela elite branca brasileira que se põe como referência humana – onde a gradação da cor epidérmica influencia na hierarquia social – permeando a sua legitimação enquanto supremacia econômica, política e social. Contra partida, investe-se “na construção de um imaginário extremamente negativo sobre o negro, que solapa sua identidade racial,

²²³ CARNEIRO, S. Dispositivo de racialidade, p. 32.

²²⁴ BENTO, M. A. S.; CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (orgs), Psicologia social do racismo, p. 25.

²²⁵ BENTO, M. A. S.; CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (orgs), Psicologia social do racismo, p. 27-28

²²⁶ BENTO, M. A. S.; CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (orgs), Psicologia social do racismo, p. 28.

danifica sua autoestima, culpa-o pela discriminação que sofre e, por fim, justifica as desigualdades sociais”²²⁷.

Pode-se considerar que este branqueamento, manifestado por Cida Bento, é um dispositivo de racialidade engendrado ao contrato racial proposto por Sueli Carneiro, porque é algo concreto sendo historicamente localizável; e a culpabilização do negro e do indígena já advém desde a segunda metade do século XV com o “ego conquistador” da Europa em que a figura do branco – e da Modernidade – coloca-se como universal cujo “desenvolvimento” tem que ser seguido, assimilado, pelas demais populações diferentes.

Um dispositivo de racialidade com múltiplos elementos heterogêneos situado historicamente – imbricando fatos teológicos, de religiões, filosofia, geopolítica e outros códigos discursivos e comportamentais – é possível identificá-lo a partir do cientista da religião e teólogo Antonio de Lisboa Lustosa quando assertivamente comenta que: “a origem da modernidade enquanto um fenômeno mundial é também o nascimento dela, enquanto mito”. Quer dizer, a localidade Europa como eixo desenvolvido a ser um referencial aos demais – e daí o mundo se compreende e define-se através dessa ótica unilateral que é cunhada pelo homem autônomo. Lustosa ainda enfatiza que o conquistado ao resistir, ao não aderir, o “desenvolvimento” da lógica imperialista e de subumanidade com o Outro advinda dessa modernidade este é constatado como preguiçoso e covarde (uma ameaça). Na verdade – na concepção do colonizador, essa divergência com o progresso humano europeizante “é afirmação consciente da própria imaturidade, por isso culpável”²²⁸. “A conquista foi um processo violento, mesmo assim, o conquistador arrogou-se de uma racionalidade que atestava a “imaturidade culpável do conquistado” que, sendo vítima era responsabilizado da causa do seu próprio processo vitimatório”²²⁹.

2.4.2. Imaturidade culpável do negro pela branquitude

O *ego conquiro* (o “eu conquisto”), começado em 1492 com a chegada dos europeus nas américas, que é simultaneamente o início da modernidade devido a

²²⁷ BENTO, M. A. S.; CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (orgs), Psicologia social do racismo, p. 25-26.

²²⁸ LUSTOSA, A. L., Chaves descoloniais, p. 21.

²²⁹ LUSTOSA, A. L., Chaves descoloniais, p. 20.

autoconsciência de expansão do seu modo de ser, de saber e de poder²³⁰, é um dispositivo de racialidade sob o signo da raça e da etnicidade onde as práticas irracionais de violência contra os corpos de epiderme não-branca é em prol do “progresso civilizador”; o indígena e o negro são uma ameaça, daí oriunda-se a culpabilização daquele que é estigmatizado. Neste sentido, Sueli Carneiro destaca que a raça, como um demarcador de verdade nas relações sociais, conforme à racialidade, indica o valor de cada grupo humano; também a medida de humanidade e normalidade de cada indivíduo e agrupamento²³¹. Carneiro chega afirmar que, “de diferentes modos, desenrola-se um processo de “expurgo” do mal do corpo branco ao depositá-lo nos “outros corpos”²³². Também em Cida Bento, recorrendo a Fanon, há a elucidação de que atos nocivos com os negros se reportam mais aos brancos em si, porque negada ou reprimida a sexualidade pelo discurso da igreja essa dimensão (sexual) recai sobre os negros e as mulheres: provocando genocídios através dos séculos²³³.

De acordo com Carneiro – na história, o branco para afirmar si mesmo demarca a diferença da subjetividade dele em relação aos demais humanos, e hoje esse dispositivo de racialidade é notado no senso comum quando a vida do branco é mais valorizada – tem bem mais importância – do que qualquer outra raça e etnia com gradação de cor mais escura: a ponto de haver, na sociedade, uma comoção, uma consternação, em episódio de violência contra pessoas brancas das classes hegemônicas; enquanto experiencia e assiste com indiferença o genocídio da comunidade negra. A filósofa ainda expressa que isto (a afirmação de si através do subontologizar do outro; a delimitação das diferenças da subjetividade) é o “princípio da autoestima e referência do que é bom e desejável no mundo, estabelecendo o branco burguês como paradigma estético para todos”²³⁴. Concernente à imagem, a psiquiatra e psicanalista Neuza Santos Souza ao aludir acerca da autoridade da estética branca como definidora do belo e daquilo que é feio na sociedade brasileira, classista e racista, na qual os lugares de poder e as tomadas de decisões, segundo a psicanalista, são ocupados hegemonicamente por

²³⁰ LUSTOSA, A. L., Chaves descoloniais, p. 25.

²³¹ CARNEIRO, S. Dispositivo de racialidade, p. 39.

²³² CARNEIRO, S. Dispositivo da racialidade, p. 33.

²³³ BENTO, M. A. S.; CARONE, I.; BENTO, M. A. S., Psicologia social do racismo, p. 32.

²³⁴ CARNEIRO, S. Dispositivo de racialidade, p. 32.

peessoas brancas, é para expor que ela mesma (a autoridade esteta) assegura: “o negro é o outro do belo”²³⁵.

“Talvez possamos concluir que uma boa maneira de compreender melhor a branquitude e o processo de branqueamento é entender a projeção do branco sobre o negro, nascida do medo, cercada de silêncio, fiel guardião dos privilégios.

O que se vê comprometido nesse processo é própria capacidade de identificação com o próximo, criando-se, desse modo, as bases de uma intolerância generalizada contra tudo o que possa representar a diferença.”²³⁶

Bento em outra obra – “O pacto da branquitude” – relatando sobre a operacionalização do racismo (aqui visto como mecanismo ou dispositivo de racialidade) nas organizações, a partir da discussão da ampliação, quer dizer, do alargamento da democratização, de espaços institucionais: normalmente tem-se a justificativa que a desigualdade está na lógica do mérito. A respeito dessa perspectiva, pode-se dizer que a psicóloga Cida Bento – além de expor o pacto narcísico da branquitude (que considero *ego conquiro*) – desvela uma “imaturidade culpável” porque há mais brancos em lugares e cargos qualificados por merecerem devido ao preparo enquanto a ausência de negros, nestes lugares, é por eles se oporem àquilo exigido pela sociedade²³⁷.

Esta operacionalidade do racismo – dispositivo de racialidade – tem a função de subalternizar indivíduos mediante a categoria cromática de raça em que os brancos impõem sua qualidade superior nas funções sociais por uma coerção semelhante ao “eu conquisto”, que está imbricado à universalização do “eu penso” causador de epistemicídio, onde se conquista, coloniza, imperializa, domina, a mente do negro a ponto dele mesmo subjetivar um tipo de inferioridade aí desprendendo-se da própria raça por ter o branco como Ideal do Eu, quer dizer, o modelo, a universalização da espécie humana. O enunciado do mérito, da qualificação adquirida e exigida pelas instituições privadas e públicas – para cargo superior na hierarquia e função de gestor dada ao branco, é aceitável, normatizado, e está no interior da ordem do discurso dominante: na doutrinação do pacto narcísico. Cida Bento esmiuça a respeito do pacto:

²³⁵ SOUSA, N. S., Tornar-se negro, p. 29.

²³⁶ BENTO, M. A. S.; CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (orgs), Psicologia social do racismo, p. 39-40.

²³⁷ BENTO, C., O pacto da branquitude, p. 19.

“Assim vem sendo construída a história de instituições e da sociedade onde a presença e a contribuição negras se tornam invisibilizadas. As instituições públicas, privadas e da sociedade civil definem, regulamentam e transmitem um modo de funcionamento que torna homogêneo e uniforme não só processos, ferramentas, sistemas de valores, mas também o perfil de seus empregados e lideranças, majoritariamente masculino e branco. Essa transmissão atravessa gerações e altera pouco a hierarquia das relações de dominação ali incrustadas. Esse fenômeno tem um nome, branquitude, e sua perpetuação no tempo se deve a um pacto de cumplicidade não verbalizados entre pessoas brancas, que visa manter seus privilégios. E claro que elas competem entre si, mas é uma competição entre segmentos que se consideram “iguais”. (...) as formas de exclusão e de manutenção de privilégios nos mais diferentes tipos de instituições são similares e sistematicamente negadas ou silenciadas. Esse pacto da branquitude possui um componente narcísico, de autopreservação, como se o “diferente” ameaçasse o “normal”, o “universal”. Esse sentimento de ameaça e medo está na essência do preconceito, da representação que é feita do outro e da forma como reagimos a ele.

Tal fenômeno evidencia a urgência de incidir na relação de dominação de raça e gênero que ocorre nas organizações, cercada de silêncio. Nesse processo, é fundamental reconhecer, explicitar e transformar alianças e acordos não verbalizados que acabam por atender a interesses grupais, e que mostram uma das características do pacto narcísico da branquitude.”²³⁸

Entretanto, a fala de defesa da meritocracia é a escamoteação do preconceito racial recalcado, tendo por base a ideologia – o mito – da democracia racial. Kabengele Munanga, sobre esses atos discriminatórios, afirma que, apesar desse mito não ser de modo formal explicitamente formulado (sistemizado), através dessa ideologia dominante “coisas graves e importantes se praticam sem discurso, em silêncio, para não chamar a atenção e não desencadear um processo de conscientização”²³⁹ – assim, deriva-se “o preconceito de ter preconceito”, que Munanga indica como à negação da discriminação, afins de exemplo: o racista é sempre o outro nunca o próprio branco que ascendeu reproduzindo e que multiplica a lógica do mérito apregoado pela instituição. Divaga-se da culpa lançando-a para o negro – na fantasia da superação individual, argumentando que é somente uma questão social e não racializada; isto é a permanência da racialização dos corpos negros localizando-os numa estrutura de classe discrepante em relação ao branco dominante.

²³⁸ BENTO, C., O pacto da branquitude, p. 17-19.

²³⁹ MUNANGA, K.; SCHWARCZ, L.; QUEIROZ, R. S., Raça e diversidade, p. 214.

2.4.3.

Êxito meritocrático desracializando-se

Já foi dito aqui que o privilégio do branco da classe média resulta-se do processo histórico, de um país marcado pelo racismo, dando-lhe um aporte cultural amplo para habilitar-se à competitividade no mercado – em instituições públicas e privadas – entre seus pares, enquanto o negro no quesito histórico-sociocultural foi vetado da educação formal e quando a disponibiliza é deficiente. Outra coisa, a “ralé” – classe de maioria negra, onde muito das vezes, por trabalhar informalmente, de forma insalubre, em mais de um lugar em horários alternados, não dispõe de momento ou não tem vigor para frequentar a sala de aula porque está esgotada (não sendo incomum reproduzir os códigos da socialização familiar): não tem mesmo à comodidade daquele sujeito cuja socialização primária e secundária oferece o tempo ócio – para a preparação – do sucesso individual. Portanto, o conceito de meritocracia na perspectiva de Cida Bento refere-se a soma de habilidades que são próprias de uma pessoa sendo apenas fruto de esforço individual sem qualquer ligação com a história social do grupo de pertença deste alguém habilitado; não considera a contextualização sociocultural, econômica e educacional. Consequentemente, a psicóloga Bento afirma que a meritocracia “defende que cada pessoa é a única responsável por seu lugar na sociedade, seu desempenho escolar e profissional, etc.”²⁴⁰.

De certo modo, Cida e Jessé Souza convergem sobre a meritocracia porque ambos citam sua falsidade a respeito da “justa” competitividade sem levar em consideração a disparidade de classe e raça a partir do aspecto histórico e socioantropológico, pois a psicóloga argumenta que a racionalidade por detrás da meritocracia não supõem a sequela ou a implicação “de histórias e heranças diferentes na vida contemporânea dos grupos, tais como qualidade de escolas frequentadas, disponibilidade de equipamentos e acesso à internet nos ambientes familiares e escolares, ao sistema de saúde, de saneamento básico nos locais de moradia etc.”²⁴¹.

²⁴⁰ BENTO, C., O pacto da branquitude, p. 21.

²⁴¹ BENTO, C., O pacto da branquitude, p. 22.

Apesar do diagnóstico sociocultural ser da década de 1980, porém o seu conteúdo contextual e fala dos analisandos negros serem ainda reveladores e denunciativos aos traços da atual estrutura racista, a psicanalista Neusa S. Souza comenta da ascensão do negro na sociedade a partir do esforço individual condicionado ao critério da moral branca, em que o êxito e aceitação da pessoa preta – que é uma exceção nesta organização social com disparidade de classes e racialidade, somente tornou-se possível pelo o tripé cor, democracia racial e embranquecimento. Quer dizer, através de uma desracialização (na qualidade do indivíduo ter apatia à própria imagem) e o abandono do repertório cultural negro (desvencilhamento ao coletivo) assim assimilando ou identificando-se com a figura e o papel social do branco hegemônico para afirma-se enquanto ser e socialmente por almejá-lo como ideal: é o embranquecer-se submetendo ao estoque cultural do outro pela via da ideologia da democracia racial.²⁴² Portanto, essa ascensão do negro – por mérito individual –, descrita por Souza, no campo empregatício e na estrutura social concilia mesmo com a abordagem hodierna de meritocracia que, pelo discurso de um país ser miscigenado, nega o racismo; omite o preconceito de cor nas relações interraciais. E onde o sujeito negro tem que, de acordo com o apontamento da psicanalista, o tempo todo dar provas apropriadas de sua competência; “capacidade de ser, de pensar e de agir como equivalente moral do “branco””²⁴³. Quem complementa este entendimento do imperativo da individualidade, pós-abolição – com o mito hegemônico, é Sueli Carneiro:

“Tendo em vista que os negros são tidos, enquanto coletividade, como não portadores dos elementos civilizatórios e raciais desejáveis para o projeto de nação que se desenha a partir da República, a primeira possibilidade para sua inclusão na “nova” sociedade se dará de forma individualizada. Daí decorre uma mobilidade social individual consentida e que é a tônica do processo de inclusão social dos negros. Ela se dará em reconhecimento a excepcionalidades inscritas exclusivamente no âmbito dessa individualidade. E será tão melhor aceita quanto mais puder se desassociar das marcas físicas e simbólicas da negritude. Nesse sentido, dessacralizar-se – recusar ou camuflar a identidade racial no plano dos discursos e das práticas – é condição imperativa.”²⁴⁴

Mas como descreve Munanga, é inviável uma disjunção mecânica entre um problema social a qual alcança todos os oprimidos, branco e não-brancos, e a questão racial, pois, segundo o antropólogo, ambos (pretos e brancos) quando

²⁴² SOUSA, N. S., Tornar-se negro, p. 22-23.

²⁴³ SOUSA, N. S., Tornar-se negro, p. 23.

²⁴⁴ Carneiro, S. Dispositivo da racialidade, p. 58-59.

pobres são vítimas da mesma causa – e a libertação destes decorre pela mesma solução, entretanto isto “não liberta o negro dos efeitos do racismo que, antes de ser uma questão econômica, é uma questão moral e ontológica”²⁴⁵. Sobre essa questão, Neuza Santos Souza – tendo por base o sociólogo Carlos Hasenbalg – argumenta que no Brasil (onde as classes sociais são multirraciais e racistas) a raça dos indivíduos tem funções simbólicas em que se qualifica valores e pertencimento estratificador. Outrossim, “a categoria racial possibilita a distribuição dos indivíduos em diferentes posições na estrutura de classe, conforme pertençam ou estejam mais próximos dos padrões raciais da classe/raça dominante”²⁴⁶. Ainda dispondo de Munanga, chega-se à concepção de que as “questões de raça e de classe mantêm entre si certa dialética”, porém para a mobilização social do negro há necessidade de atacar o cerne daquilo que lhe bloqueia: a discriminação racial²⁴⁷.

A antropóloga Lilia Moritz Schwarcz reportando ao mito da democracia racial que é formulado a partir da publicação do livro *Casa-Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre, em 1933, em que se enaltece a convivência harmoniosa das três raças, a negra, a indígena e a branca, elucida que nessa década a temática da mestiçagem – o mestiço – torna-se o ícone de brasilidade: um diferencial entre as demais nações. No discurso nacionalista, diz a antropóloga Schwarcz, símbolos culturais tornam-se mestiços que é sinônimo de igualdade e de tolerância racial.²⁴⁸ A capoeira que é criminalizada desde de 1890 oficializa-se como prática esportiva nacional em 1937; o samba deixa de ser marginalizado e em 1935 são subvencionados; o candomblé em 1938 é admitido e não tem interferência policial. Schwarcz aponta que até o futebol – de origem inglesa – é associado a negros, ainda a partir de 1933 quando os clubes de futebol começam admitir uma coloração não branca²⁴⁹.

Getúlio Vargas, como um populista, sempre habilidoso no xadrez político e no domínio do tecido social – somando-se a isto à estratégia da elite política, intelectual e religiosa no pacto da branquitude em gerar amnésia sobre o período da escravização negra para impor uma ideologia hegemônica da mestiçagem, em 1930,

²⁴⁵ MUNANGA, K.; SCHWARCZ, L.; QUEIROZ, R. S., *Raça e diversidade*, p. 216.

²⁴⁶ SOUSA, N. S., *Tornar-se negro*, p. 20.

²⁴⁷ MUNANGA, K.; SCHWARCZ, L.; QUEIROZ, R. S., *Raça e diversidade*, p. 216.

²⁴⁸ SCHWARCZ, L. M., *Racismo no Brasil*, p. 27-30.

²⁴⁹ SCHWARCZ, L. M., *Racismo no Brasil*, p. 29.

tem-se “a escolha de Nossa Senhora da Conceição Aparecida para padroeira do Brasil. Meio branca, meio negra, nova santa era mestiça como os brasileiros: a imersão nas águas do rio Paraíba teria escurecido a Virgem, e sua “súbita aparição”, feito dela um “legítima” representante da nacionalidade”²⁵⁰. Então é perceptível que a cultura política da mestiçagem, empregada pela branquitude – pelo dispositivo de racialidade, – interfere no religioso porque esse âmbito é constituído por indivíduos (religiosos) cujo psiquismo é concebido pela tensão ou por uma subjetivação de elementos dados pela sociedade em que estão inseridos. O teólogo francês Claude Geffré – especialista em pluralismo religioso e hermenêutica – diz que é “incontestável que as religiões também são um produto da cultura, mesmo sendo verdade ao mesmo tempo que as religiões geram as culturas”.

Schwarcz explicita que o discurso formal, da identidade mestiça, raríssimas vezes dialogou com a realidade e a maior parte da população, sendo negra, é inexistente da representação – o enunciado de democracia racial procura esquecer o negro quanto a sua realidade histórica, a precariedade e o descaso presentificado nesta época. Para aqueles que projetavam o mito – que vende a cena de harmonia racial, esta parcela da sociedade não se adequa idealização (apesar de propagá-la para coesão social, mas mantendo o negro no lugar de subalternizado, e em subumanidade), pois no imaginário social o corpo preto é deformado e culpável no aspecto do ser e da moral; é sempre “alguém a ser corrigido” e daí não faz sentido ou não se compatibiliza com os distintos grupos mais próximos à brancura (que é o ideal do mito, a mestiçagem cujo branco é o referencial de humano e êxito).²⁵¹

Sueli Carneiro alega que o relacionamento sexual entre brancos, indígenas e negros sendo explorado e adulado para o mito da mestiçagem – servindo como o principal indicativo da tolerância racial no Brasil –, na verdade, esconde o outro lado da moeda, a violência sexual (o estupro) contra mulheres negras e indígenas pelo colonizador. Democracia racial é um “instrumento eficaz de embranquecimento do país, por meio da instituição de uma hierarquia cromática e de fenótipos que têm na base o negro retinto e no topo o “branco da terra” oferecendo, aos intermediários, o benefício simbólico de estarem mais próximos do ideal

²⁵⁰ SCHWARCZ, L. M., *Racismo no Brasil*, p. 29.

²⁵¹ SCHWARCZ, L. M., *Racismo no Brasil*, p. 87-88.

humano”²⁵². Carneiro explicita que isso, o imaginário social de maior admissão do mais claros em detrimentos dos mais escuros, atinge sobretudo o negro cuja posteridade miscigenada busca inúmeras expressões para autodefinir racialmente; não se aceitando como negro. E estes indivíduos de ascendência negra ao adotar categorias para sua tonalidade de pele, como moreno claro e escuro, caboclo, marrom bombom, mameluco, é, de fato, a expressão do embranquecimento assim distanciando-se, fugindo, da cor preta. Todos estes são oficialmente configurados como pardos e, pelos indicadores sociais – diz Carneiro, contrário ao imaginário ou a perspectiva social do êxito individual a partir do mito da democracia racial com o branqueamento, estão semelhantes aos negros ou igualmente inferior quando comparados ao grupo branco.²⁵³

Ainda em Carneiro – onde ela emprega o conceito de “indivíduo a ser corrigido” (anômalo) de Foucault relacionando-o à convicção social racista à brasileira da presunção de culpa do negro, fica-nos entendível que aquele a ser corrigido não é uma exceção e sim um fenômeno constante sendo paradoxalmente regular em sua irregularidade. Este panorama, do “indivíduo a ser corrigido”, é mais uma forma de inferiorização do Outro forçado pela brancura hegemônica que é subjetivado pelos negros, “em que a irregularidade se torna a sua regularidade”²⁵⁴.

Existe a convicção, pós-abolição – descreve-nos a filósofa Sueli Carneiro, de que indivíduos negros são realmente inaptos porque o incorrigível apresenta-se neles como algo inerente e isto determinará – na sociedade disciplinar – o modo de controlá-los e puni-los conforme à medida das lentes daqueles que pertencem a uma racialidade considerada “superior e portadora do talento do bem pensar, julgar e justiça”²⁵⁵; daí vigora-se também a suspeição permanente. O ser incorrigível é sempre um suspeito (que não pode estar impune) e dessa alegação, pela cor da pele da pessoa negra, justifica-se à presunção de culpa desdobrada em punição, preventiva e educacional²⁵⁶. “Portanto, a matéria punível é a própria racialidade negra”²⁵⁷.

²⁵² CARNEIRO, S. Dispositivo de racialidade, p. 52.

²⁵³ CARNEIRO, S. Dispositivo de racialidade, p. 53.

²⁵⁴ CARNEIRO, S. Dispositivo de racialidade, p. 124.

²⁵⁵ CARNEIRO, S. Dispositivo de racialidade, p. 125.

²⁵⁶ CARNEIRO, S. Dispositivo de racialidade, p. 125.

²⁵⁷ CARNEIRO, S. Dispositivo de racialidade, p. 126.

2.4.4. Rompendo a autonegação por um autoamor

A letróloga especialista em estudos étnicos Bell Hooks ao abordar sobre a imagem do negro no contexto estadunidense, que é estereotipada – pela imposição da supremacia branca, revela que a própria comunidade negra tende a ver o mundo pelas lentes dessa supremacia racial (que é a branquitude) onde o racismo é internalizado pelo sujeito preto a ponto de não conseguir falar da sua experiência dolorosa e, portanto, por não saber nomear essa dor também não há palavras para articular o prazer²⁵⁸ (até porque muitos dos desejos são despertados pela articulação da dominação branca, pela perspectiva colonizadora em que muitos negros – não descolonizados – percebem-se acomodados para conseguir espaço socioeconômico numa intenção de suprir a “falta”). “Desde a escravidão em diante, os supremacistas brancos reconhecem que controlar as imagens é central para a manutenção de qualquer sistema de dominação racial”²⁵⁹. Hooks afirma que pensadores negros críticos lutam para romper com os modelos hegemônicos de ver, pensar e ser que bloqueiam o modo da pessoa negra apreciar-se através de uma ótica libertadora. Desprendendo-se do dominante jogo de imagens – com a liberdade e autonomia da consciência, negros e negras podem descrever-se e, imaginar-se e inventar-se²⁶⁰.

Neste mesmo raciocínio de Hooks, o sociólogo Carlos Hasenbalg – sobre racismo e desigualdades raciais no Brasil, diz que, além dos resultados práticos da discriminação, a organização social racista inibe o ânimo e o nível de anseio ou das aspirações do negro por sê-lo socializado numa estrutura em que o branco é privilegiado e que é simultaneamente o demarcador imagético²⁶¹: onde a estética da brancura é engradecida enquanto o negro é estereotipado (reforça-se mesmo representações e estigmas populares) caracterizando-o como aquele distante da beleza hegemônica, quer dizer, prescrita pela branquitude, difundida por meios de comunicação de massa (incluo aqui a internet, com sites e redes sociais). Hasenbalg elucida que ao considerar “os mecanismos sociais que obstruem a mobilidade social ascendente do negro, às práticas discriminatórias dos brancos devem ser

²⁵⁸ HOOLKS, B., Olhares negros, p. 32.

²⁵⁹ HOOLKS, B., Olhares negros, p. 33.

²⁶⁰ HOOLKS, B., Olhares negros, p. 32-33.

²⁶¹ HASENBALG, C.; GONZALEZ, L.; HASENBALG, C., Lugar de negro, p. 113.

acrescentados os efeitos derivados da internalização, pela maioria da população negra, de uma autoimagem desfavorável”²⁶². Carlos Hasenbalg evidencia que ações discriminatórias assim como a violência simbólica que vai de encontro aos negros – até a tendência a evitar situações discriminatórias – amalgamam-se robustecendo a forma de regular as aspirações do negro que se compreende a partir do grupo racial dominante. Assim como a branquitude tem definido ou impondo às aspirações e autodepreciação do negro, também estipula os “lugares apropriados” para as pessoas prestas²⁶³.

Sueli Carneiro informa que o branqueamento é imposto – no imaginário social – pela cultura dominante através da insistente e massiva apresentação dos seus símbolos (publicizados e propagados), que, estrategicamente, denota o sucesso material e simbólico desse grupo social considerado “superior”; em contrapartida exhibe os símbolos de estigmatização da negritude brasileira. A mídia ao retratar as misérias, as faltas e as marginalizações humanas exibem pessoas negras²⁶⁴ já que à imagem destas é histórico-social e culturalmente aceitável como irregular, corrigível e corruptível; aquela “de antemão” culpável. “E, para assegurar o mito, promove-se uma integração minoritária e subordinada de negros que não correspondem aos estereótipos consagrados nas imagens veiculadas pelos meios de comunicação de massa, em especial nas imagens publicitárias”²⁶⁵.

Sobre a disseminação do sucesso da elite branca – delimitando daí valores, estética e lugares das raças na sociedade, destroçando a autoestima do negro e levando-o a depreciação da própria imagem, remete a uma passagem de Bell Hooks ao deparar-se com uma jovem negra que alisa os seus cabelos por admirar a estética branca que lhe foi imposta por uma supremacia racial na qual ela internalizou – assim crendo também que a pele clara lhe torna mais digna –, então seu modo de olhar o mundo nega-lhe o próprio valor. A garota tem uma raiva inexpressável e a mãe dela, exausta, reluta ou nega-se intervir com a educação racial²⁶⁶; e aí Hooks reflete acerca disto:

“E me dei conta de que, para as pessoas negras, a dor que sentimos ao constatar que não podemos controlar nossa imagem, a forma como nos vemos (se nossas visões não forem descolonizadas) ou como somos vistos, é tão intensa que nos estraçalha. Isso destrói

²⁶² HASENBALG, C.; GONZALEZ, L.; HASENBALG, C., Lugar de negro, p. 113-114.

²⁶³ HASENBALG, C.; GONZALEZ, L.; HASENBALG, C., Lugar de negro, p. 114.

²⁶⁴ CARNEIRO, S. Dispositivo de racialidade, p. 54.

²⁶⁵ CARNEIRO, S. Dispositivo de racialidade, p. 54.

²⁶⁶ HOOLKS, B., Olhares negros, p. 34-35.

e arreventa as costuras de nossos esforços de construir o ser de nos reconhecer. Com frequência, ficamos devastados pela raiva reprimida, nos sentimos exaustos, desesperançados e, às vezes, simplesmente de coração partido. Essas lacunas na nossa psique são os espaços nos quais penetram a cumplicidade irrefletida, a raiva autodestrutiva, o ódio e o desespero paralisante”²⁶⁷.

Esta autoaversão da pessoa negra – uma ideia e sentimento de oposição e ódio acerca de si de modo persistente –, por comparar-se ao branco, notando, ao mesmo tempo, no outro negro como se “faltasse algo” nele também, devido inferiorizar-se por ser inalcançável o ideal de humano proposto historicamente pelos dominantes já que, apesar dos possíveis êxitos individuais ou transformações social, econômica, educacional e de procedimentos estéticos, a estrutura biosomática alerta a sensação de “alguma irregularidade” – de uma situação deprimente de racismo; o negro subjetivou uma obsessão pela branquitude.²⁶⁸

Neusa S. Souza para comentar a respeito do auto-ódio do negro (autodepreciação da imagem) por referenciar-se na figura do branco explica-o em termos psicanalíticos que não estão desprendidos da conjuntura sociocultural porque o indivíduo é ser contextualizado consentido harmoniosamente ou reprimindo os dados, isto é, elementos sociais, que aos serem subjetivados formam uma cadeia de significantes que constitui este sujeito. Portanto, a psicanalista Souza expõe que o Ideal do Ego por estar no domínio do simbólico é um movimento de articulação e vínculo sendo, então, uma instância que estrutura o sujeito psíquico²⁶⁹. Souza ainda complementa que para se realizar o Ideal do Ego compete mesmo ao Superego à determinação de pressionar o Ego a essa direção idealizada, e, portanto – afirma a psicanalista, a proporção de quietude e tranquilidade interna da pessoa é mediante ao grau de aproximação entre o Ego atual e o Ideal do Ego. Desse modo, nesta deslocação, tem-se uma sensação de sucesso, de êxito e de conquista, quando o Ego de alguma forma corresponde – coaduna, adéqua-se ou coincide – com o Ideal do Ego. E havendo uma tensão entre ambos, do Ego em relação ao Ideal do Ego (que é aquilo almejado, e a ser conquistado), gera-se um sentimento de frustração e culpa; de inferioridade.²⁷⁰

²⁶⁷ HOOLKS, B., Olhares negros, p. 35.

²⁶⁸ HOOLKS, B., Olhares negros, p. 46.

²⁶⁹ SOUSA, N. S., Tornar-se negro, p. 33.

²⁷⁰ SOUSA, N. S., Tornar-se negro, p. 33-34.

O negro socializado num ambiente racista que lhe impõe a figura do branco como um ideal a ser atingido, ou então, como diz Neusa S. Souza, o preto nasce e sobrevive numa ideologia que endossa a luta para a concretização deste modelo: o Ideal de Ego é o branco em que o negro se obriga a negar si mesmo – fazer “o expurgo de qualquer “mancha negra””²⁷¹. Portanto, por mais que muitos negros rompam com a negritude por abraçar e reforçar a tese da branquitude de que a pessoa é quem traça a própria história a partir do esforço individual²⁷², ao qualificar-se e sendo o melhor, mas omitindo ou não discernindo a exceção como a regra: a dinâmica entre o Ego e o Ideal do Ego é experienciada sob o signo da tensão, e aí interroga a psicanalista Neusa Souza: “E como não sê-lo (com tensão), se o Superego bombardeia o Ego com incessantes exigências de atingir um Ideal inalcançável?”²⁷³. Nisto, o mais complexo é quando não toma somente o dominador como modelo, mas também o Ideal do Ego do dominador²⁷⁴. Nesta perspectiva, ser o melhor – na fantasia – é realmente para se afirmar e para compensar o “defeito”, suprir a “irregularidade”, e ser admitido ou galgar um espaço numa sociedade regida pela branquitude. Sobre essa tensão do Eu (o negro) não alcançar o Ideal do Eu (o branco), Souza afirma: “ser o melhor, a despeito de tudo, não lhe garante êxito, a consecução do Ideal. É que o Ideal do Ego do negro, que é em grande parte constituído pelos ideais dominantes, é branco. E ser branco lhe é impossível”²⁷⁵.

A psicanalista Souza, através do resultado dos seus entrevistados que têm uma experiência de autodesvalorização, submissão, humilhação, intimidação e decepção consigo mesmos, aponta para o rompimento da dependência dessa idealização do branco a ser conquistada pelo Ego do sujeito negro²⁷⁶. Até porquê, segundo Souza, ao selecionar o branco como Ideal do Ego a pessoa negra constitui em si mesma uma ferida narcísica em que a cura requer a concepção de um outro Ideal de Ego, que não seja desafeiçoado distante da sua realidade concreta. Isto é, o novo Ideal de Eu, além de um rosto próprio, tem que incorporar seus valores e interesses cuja referência e perspectiva seja o contexto e a História do sujeito (do povo negro)²⁷⁷.

²⁷¹ SOUSA, N. S., Tornar-se negro, p. 34.

²⁷² Souza explica que uma “característica cultura ocidental e branca em que estamos imersos: o individualismo – a doutrina e apologia da responsabilidade individual.” SOUSA, N. S., Tornar-se negro, p. 37.

²⁷³ SOUSA, N. S., Tornar-se negro, p. 38.

²⁷⁴ SOUSA, N. S., Tornar-se negro, p. 37.

²⁷⁵ SOUSA, N. S., Tornar-se negro, p. 40.

²⁷⁶ SOUSA, N. S., Tornar-se negro, p. 41.

²⁷⁷ SOUSA, N. S., Tornar-se negro, p. 43-44.

Por isso, a política – pensada e articulada por negros, como sujeitos de transformação do quadro histórico, é um espaço de desprendimento da idealização da branquitude e do Ideal do Eu do dominador que sendo fantasiosos levam à crença do êxito individual em que o negro pode se adequar ou aproximar-se do branco, mas, na materialidade sem se torná-lo (apesar do Superego insistir numa roupagem branca do Eu, quando não descolonizado pelo outro racial e historicamente semelhante). O negro tem que ser agente – protagonista – da própria história; engajar-se politicamente; demonstrar seu poder intelectual e de articulação; afirmar sua identidade no cenário sociocultural – demarcando o espaço enquanto modelo social a partir da sua historicidade (de quilombagem, por exemplo), sendo, então, uma figura desejável, referencial e realizável para os próprios pares. Considerando isto, a psicanalista Souza confere um Ideal estabelecido por meio da militância, que é um lugar significativo para transformação da História. Daí no sentido de cura e autoamor, o exercício da política “é representado para o negro como o meio de recuperar a autoestima, de afirmar sua existência, de marcar o seu lugar”²⁷⁸. De desvencilhar-se do Ideal do Eu branco para “torna-se” negro.

Convém neste momento ressaltar a Bell Hooks, que apesar do contexto ser estadunidense, sua análise sobre a branquitude que seduz o negro à uma solidariedade com *status quo* supremacista ao invalidar a negritude com a promessa de compensação socioeconômica e introjeção da ideia fantasiosa de que todos são iguais, tal discurso incorporado pelos negros assemelha-se ao cenário brasileiro. Sobre a assimilação da cultura supremacista branca pelo negro, afirma Hooks:

“Aqueles pessoas negras que estão mais dispostas a fingir que a “diferença” não existe mesmo enquanto conscientemente trabalham para ser o mais parecidas possível a seus companheiros brancos receberão grandes recompensas materiais na sociedade supremacista branca. A lógica da supremacia branca é perpetuada dessa forma. Em vez de usar táticas coercitivas de dominação para colonizar, ela seduz as pessoas negras com a promessa do sucesso dominante, mas apenas se estiverem dispostas a negar o valor da negritude. Contrariando as esperanças de James Cone de que os brancos de despiriam do racismo e renasceriam no espírito da empatia e da união com as pessoas negras, nos pedem coletivamente que demonstremos a nossa solidariedade com o status quo supremacista branco supervalorizando a branquitude, vendo a negritude apenas como um marcador de impotência e vitimização. Conforme as pessoas negras personificam essas atitudes e se comportam de modo semelhantes aos estereótipos racistas, observamos maior apoio ou aceitação na cultura.”²⁷⁹

²⁷⁸ SOUSA, N. S., Tornar-se negro, p. 44.

²⁷⁹ HOOLKS, B., Olhares negros, p. 56-57.

Ao destacar que a maioria das pessoas tem empecilho – a dificuldade – de amar a “negritude” e resistência em assumir tal sentimento de retraimento, quer dizer, racismo porque, segundo Bell Hooks, ao deparar-se com o negro os primeiros sinais advindos do psiquismo são de ódio e medo por vir, naquele instante, o imaginário hegemônico dos brancos através das suas suspeitas racistas²⁸⁰, Hooks reitera que: “em contexto de supremacista branco, “amar a negritude” raramente é uma postura política refletida no dia a dia”²⁸¹, até mesmo os outros grupos sociais aprenderam que a primeira via de concordância com a branquitude é compartilhar suas suposições racistas. Evocando a análise crítica do teólogo James Cone, a letróloga Hooks diz que ele insistia que todas as pessoas tinham que aprender a amar e a se identificar com a negritude, que não é a crença numa obliteração racial, quer dizer, o fim do racismo quando os indivíduos verem-se como seres humanos iguais, mas por ser a realidade negra e sua cultura abismalmente diferente na sociedade em relação aos brancos (e isto foi gerado pela branquitude): Cone profeticamente convoca os brancos ao letramento racial aprendendo a identificar-se com essa diferença – “para vê-la como uma base para a solidariedade”²⁸².

“Enquanto pessoas negras forem ensinadas a rejeitar nossa negritude, nossa história e nossa cultura como a única maneira de alcançar qualquer grau de autossuficiência econômica, ou ser privilegiado materialmente, então sempre haverá uma crise na identidade negra. O racismo internalizado continuará a erodir a luta coletiva por autodefinição. (...) Uma das ironias trágicas da vida negra contemporânea é que geralmente os indivíduos têm sucesso em obter ganhos materiais sacrificando suas conexões positivas com a cultura negra e a experiência da negritude.”²⁸³

Identificando o quanto o negro desracializa-se por ser aliciado pela cultura dominante, Hooks expõe que é impossível a pessoa negra valorizar-se corretamente – sem negar a própria raça e sua negritude – se não romper com as estruturas da autonegação que “ocultam a profundidade do auto-ódio dos negros, a angústia interior, a dor sem reconciliação”²⁸⁴. Por isto contrariando a sociedade dominada pela branquitude, que humilha, violenta, subumaniza, e despreza, convém cogitar o autoamor como uma militância – onde coletivamente pessoas negras e aliadas tornam-se empoderadas quando sentem e praticam esse gesto (de autoamor) como

²⁸⁰ HOOLKS, B., Olhares negros, p. 45.

²⁸¹ HOOLKS, B., Olhares negros, p. 45.

²⁸² HOOLKS, B., Olhares negros, p. 49.

²⁸³ HOOLKS, B., Olhares negros, p. 58.

²⁸⁴ HOOLKS, B., Olhares negros, p. 60.

manifestação revolucionária que enfraquece os mecanismos ou dispositivos de dominação. Desse modo, amar o negro e sua negritude como resistência política – contrariando o imaginário público da suspeita, do ódio e do medo – transforma as formas de percepção e do estado humano e, “portanto, cria as condições necessárias para que nos movamos contra as forças de dominação e morte que tomam as vidas negras”²⁸⁵.

3. Panorama da Teologia Negra no Brasil

Quando adentra na Teologia Afroamericana – que é a Teologia Negra Brasileira – identifica-se uma singular apreciação pela pluralidade cultural e religiosa em que a Comunidade Negra está inserida e às demais tradições periféricas historicamente silenciadas nas Américas. O cenário Plurirreligioso, de pluralismo religioso – como diz Claude Geffré, talvez não seja sinônimo de uma cegueira culpável ou de pecado dos seus adeptos e nem, também, da sociedade que lhe confere a prática de culto por causa de um insucesso missional do cristianismo, mas, possivelmente, se mantém à diversidade, o pluralismo religioso, por uma vontade misteriosa do próprio Deus²⁸⁶ – “um destino histórico permitido cujo significado último nos escapa”²⁸⁷.

Se não se desvencilhar do couraçamento religioso cristão tradicional que social e antropologicamente é fundamentado no ethos eurocentrista e de hermenêutica universalista – no sentido de que a assimilação do Cristo é a partir das lentes europeias ou do euro-estadunidense branca supremacista, não se consegue alterar o enfoque e a prática das igrejas com teologia hegemônica cuja roupagem histórica de conquistador – de desumanização que mina o ser, o saber e o poder do Outro – ainda permanece atroz com os indivíduos negros na atualidade através do seu enunciado conservador não antirracista que está amalgamado ao *status quo* – ao discurso do grupo dominante – da sociedade racista, sendo mesmo impossível compreender o novo: o enegrecimento da Bíblia, que é alicerçado no amor, na humanidade, na solidariedade, no coletivo – na justiça aos oprimidos; na pluralidade religiosa, cultural, racial e étnica – isto é, no pluriversal; também a

²⁸⁵ HOOLKS, B., Olhares negros, p. 61.

²⁸⁶ GEFFRÉ, C., crer e interpretar, p. 135.

²⁸⁷ GEFFRÉ, C., crer e interpretar, p. 136.

valorização do local (o territorial) e a ênfase no aspecto concreto (a realidade contextual e histórica experienciada pelo negro circunvizinhada pela intensa espiritualidade).

Pode-se encontrar sabedoria e espiritualidade dispensadas por Deus aos povos não enquadrados ao modelo religioso da branquitude – e estas outras visões acerca de Cristo seja por cunho filosófico, religioso e sincrético nem sempre é sinônimo de culpabilização, mas sim uma forma do Criador ser contemplado pela diversidade da sua criação: até porque pecado é aquilo que desumaniza. O Reino de Deus manifesto em Jesus Cristo – nos ensinamentos e práticas de fraternidade – não considera ninguém como impuro, pois, já nas narrativas veterotestamentárias, numa das queixas do profeta Habacuque encontra-se afirmação de que “Deus é tão puro de olhos que não pode ver o mal” (Hab. 1. 13).

Pedro, após a uma visão em que é advertido a não chamar de impuro o que Deus purificou (At. 10. 11-15), visita o “pagão” Cornélio que está reunido com familiares e amigos e explica-lhe que pelos costumes socioculturais judaicos é ilícito associar ou hospedar-se num lar gentio, porém Deus o designou a ter com ele daí rompendo paradigma antropológico-religioso. Ressalta-se que a Bíblia expõe que o centurião Cornélio e seus convidados estão na presença de Deus, antes da chegada do Apóstolo Pedro. Então, ao comprovar que Deus não faz distinção de pessoas independente de suas tradições, pois aquele que “teme e pratica a justiça, em qualquer nação, é aceito por Ele”, o Apóstolo relata o percurso do Jesus de Nazaré ungido pelo Espírito Santo que cura os oprimidos (uma mensagem que os “pagãos” possivelmente já tinha conhecimento pela via popular, o próprio Cornélio, por sê-lo simpatizante do judaísmo sem adotá-lo integralmente – por não romper com sua cultura, por isto visto como alguém piedoso, em orações e nos seus gestos generosos agrada a Deus). Em seguida, ao ouvir Pedro, o centurião Cornélio e os demais da sua casa recebem o Espírito de Deus semelhantemente aos judeus convertidos a Cristo e nada os impede para o batismo – aqui não explicita nenhuma anulação da cultura e nem o silenciamento dos costumes nem invalida o contumaz sincretismo gentílico (At. 15-48).²⁸⁸

Portanto a Teologia Afroamericana diverge da imagem popular da branquitude que gera sentimento de medo e ódio ao negro, de ameaça – um perigo

²⁸⁸ GEFFRÉ, C., *crer e interpretar*, p. 136.

à sociedade, da suspeição permanente onde a priori o negro é culpável, não somente no lado concreto, mas no abstrato em cunho religioso: de uma espiritualidade perniciosa. Uma teologia nascida da contextualização da negritude tem um olhar afetuosos e empático para com a Comunidade Negra que é socialmente discriminada sendo, portanto, um saber cujo ótica não é manchada pela corrupção humana da dominação ou da elite branca que desumaniza o Outro: um pecado normatizado. Representando o Cristo, a Teologia enegrecida faz o bem e cura o negro e a negritude “da opressão do diabo”²⁸⁹ (traumas do racismo que abalam a psique, gerando depressão e outras doenças derivadas dela).

Por isso para o desbranqueamento, quer dizer, o rompimento com o Ideal do Ego cujo modelo é o sujeito branco e a branquitude no setor teológico – que é a partir do enegrecimento da interpretação bíblica, precisa do enegrecimento do teólogo (um aquilombamento) que é justamente o desvencilhar-se do comodismo do *status quo* salvando-se da sedução do branco dominante da qual impõe que o negro deve sujeita-se e projetar-se, para o mundo, alinhado à estrutura social racista e assim sendo aceito por deixar o branco ser a representação legítima – a vez e a voz – da comunidade negra²⁹⁰. O teólogo afroamericano – compreendendo que somente o negro sabe o que é ser negro – tem uma “profunda sensibilidade e partilha com os problemas da comunidade negra”²⁹¹; sendo então esta comunidade aquela a dizer a sua própria voz e vez sem ser representada por outros assimiláveis pelos opressores (espistemicidas) daí valorizando os próprios elementos identitário, diversidade cultural, tradição religiosa afro, espiritualidade negra, que estão em conexão com a oralidade, o mito, ânimo comunitário e o laço com a natureza.

O teólogo Geffré menciona que concernente ao pluricultural e ao plurirreligioso aparentemente há em Apóstolo Paulo algumas afirmações contraditórias em que é pesado com quem, segundo a sua teologia acerca do evangelho de Cristo, caíram na idolatria e superstição por não reconhecerem Deus na criação (Rm 1. 18-32). Enquanto em relação aos atenienses tem uma posição afirmativa, “ele admira o espírito religioso dos “pagãos” e anuncia-lhes aquele que eles adoram, sem saber, como o Deus desconhecido (At 17. 22-34). Geffré ainda recorre ao mito de Babel elucidando que, mesmo sendo uma reprovação do orgulho

²⁸⁹ At. 10: 38.

²⁹⁰ (ASETT) Identidade negra e religião, p. 31.

²⁹¹ (ASETT) Identidade negra e religião, p. 30-31.

humano em comparar-se a Deus, essa dispersão das línguas – este pluralismo – é um retorno à vontade primeira de Deus que abençoou a diversidade, a multiplicidade, a pluralidade, entretanto não somente a “multiplicidade do ser humano homem e mulher, mas também a multiplicidade das raças, das línguas, das culturas. Ora, quem diz multiplicidade das culturas também diz multiplicidade das tradições religiosas”²⁹².

Partindo deste princípio – da multiplicidade cultural e religiosa, a Teologia Negra rompe com o discurso monocultural eurocentrista e dialoga e adota códigos de grupos sociorreligiosos que compõem à Comunidade Negra brasileira, pois o Espírito manifesta-se nela. Para essa percepção, tem-se a questão negra em chave teológica através das situações concretas de opressão, não somente com o corpo em si do negro, mas acerca do fenômeno cultural-religioso emanado deste contexto do oprimido, que é racializado e discriminado. Por divorciar-se das lentes da supremacia branca, a Teologia Afroamericana observa a multiplicidade das culturas e das religiões – do saber – por uma cosmovisão pluriversal “com os olhos da gente negra”²⁹³ onde “Pentecostes corresponde Babel”²⁹⁴. Claude Geffré reitera que Pentecostes é uma forma de legitimação que é dada à pluralidade, “na medida em que a riqueza superabundante do mistério de Deus não pode se expressa a não ser por uma pluralidade de formas religiosas”.²⁹⁵

Para Geffré tinha-se um pessimismo dos Padres da Igreja em relação às religiões “pagãs”, mas, por outro lado, constata-se uma apreciação sobre a sabedoria filosófica destes “pagãos” – então há uma disposição dos Padres em reconhecer a sementes do Verbo na sabedoria dos filósofos (dos pensadores, contextualizados em outras religiões). Então percebendo a manifestação do Logos como que “uma prefiguração da plenitude da revelação em Jesus Cristo”²⁹⁶. O teólogo Geffré considera que o que se aplica às religiões é o mesmo do que os Padres da Igreja diziam da sabedoria daqueles de fora do cristianismo – é uma teologia das sementes do Verbo, portanto a prefiguração busca-se na atualidade das tradições religiosas²⁹⁷. Essa sabedoria na Comunidade Negra encontra-se na

²⁹² GEFFRÉ, C., *crer e interpretar*, p. 137.

²⁹³ (ASETT) *Identidade negra e religião*, p. 30.

²⁹⁴ GEFFRÉ, C., *crer e interpretar*, p. 137.

²⁹⁵ GEFFRÉ, C., *crer e interpretar*, p. 138.

²⁹⁶ GEFFRÉ, C., *crer e interpretar*, p. 140.

²⁹⁷ GEFFRÉ, C., *crer e interpretar*, p. 141.

oralidade, nos mitos, nos ritos, nas cantigas e nos provérbios porque tais elementos encarnam Cristo em sua resistência e humanidade; e numa abertura ao Absoluto.

É nesta compreensão e afirmação de que o saber e as religiões afros locais são fecundas para a espiritualidade humana e para o modo de se perceber o mundo – a qual sua cosmovisão é positiva para construção de um cristianismo não mecânico e para uma teologia com identidade negra (não engessada ao ethos eurocentrista), pois, além de trazer uma experiência festiva e profundo zelo à Divindade, a partir da sua ancestralidade ligada à quilombagem – presente nos negros descolonizados, resistentes ao modelo contra-hegemônico – que se nega o universalismo moderno-colonizador e fortalecendo o conceito e a prática pluriversal, plurirracial-étnica e transcultural. Daí a experiência histórica e de contextualização da negritude intenta uma teologia não unilateral, quer dizer, contrária a um saber teológico parcial a uma exclusiva ótica filosófico-cultural e religiosa. Sendo assim, é considerando estes pressupostos concretos – da realidade do negro – que se buscará uma exposição da Teologia Negra no cenário brasileiro, onde se abdica do engesso doutrinário-dogmático fechado.

3.1

Movimento e pensamento negro

A Teologia Negra no Brasil, também nomeada de Teologia Afroamericana, surge na década de 1970 mais como um movimento ou militância – num cenário de Ditadura Militar, e, diferente dos EUA que é protestante, destaca-se no catolicismo: um *locus* institucional menos intervencionado pelo governo dos militares, mas é a partir de 1980 que amadurecerá tornando-se mais sistemática por causa do maior número de negros admitidos em seminários e escolas teológicas²⁹⁸. Neste momento, também se intensificam as reflexões através das organizações negras nacionais e com congressos de âmbito internacional num dinamismo transdenominacional e, com um diferencial, dialoga com outras religiões afrodiáspóricas²⁹⁹. Convém ressaltar que a resistência negra – antirracista e contra os mecanismos racistas – encontrará setores religiosos que se opõem à causa porque alegam incompatibilidade: entre Igreja e manifestação de luta.

²⁹⁸ PÁDUA, J. H., Teologia negra da libertação, p. 152-153.

²⁹⁹ ANDRADE, C. S.; DOMINGUES, P., Decolonialidade e teologia no Brasil, p. 551.

Essa menor proporção de negros no corpo sacerdotal – e o enfrentamento dos conservadores à pastoral negra – é devido ao racismo tão entranhado e vigente no meio social e religioso, onde a pouco tempo atrás, em 1958, no Ceará (como citado anteriormente), o seminário da Congregação dos Missionários da Sagrada Família de Crato não aceitava, no seu quadro de aluno, pessoas negras baseando-se no estado psicológico-pulsional que era distinguido pelos aspectos corporais³⁰⁰. Isso após alguns anos da aprovação da Lei Afonso Arinos, de 3 de julho de 1951, “que tornava contravenção penal a discriminação racial, por raça ou cor”³⁰¹. Já em 8 de junho de 1982, o economista Benedito Pio da Silva propõe uma emergencial política de controle de natalidade³⁰² com intuito de sê-la uma campanha nacional – o documento “O Censo do Brasil e no Estado de São Paulo” diz sobre combater a população negra, eliminá-la, quer dizer, impedi-la de tornar-se maior do que o grupo social branco e isso significa mesmo evitar uma sociedade adoecida, no futuro; não sendo dirigida por negros³⁰³. É neste contexto político e sociocultural, com sintomas da filosofia do branqueamento – ainda latente na comunidade brasileira, que a Teologia Afroamericana se articulará e produzirá seu ativismo e reflexões, isto é, fará o que é em si a quilombagem.

A doutora em teologia Cleusa Caldeira aponta que a Teologia Negra surge em meados dos anos de 1966-69, nos Estados Unidos – a partir do diálogo entre movimentos negros emancipatórios e pensamento teológico, tendo como seu maior sistematizador: o teólogo James Cone. Esse pensamento teológico emerge-se quando a comunidade negra, num determinado momento, está investindo socio-politicamente contra a segregação racial e luta por direitos humanos. Ela explica que a Teologia Negra busca compreender a identidade negra, no contexto estadunidense – de supremacista branco, patriarcal, cristão e racista, e daí entender a relação com os indivíduos brancos.³⁰⁴ Observa-se que é uma produção de pensamento situacional – duma enunciação localizada, dando voz aqueles que foram subalternizados e que experienciam a inumanidade do racismo. Como diz

³⁰⁰ MOURA, C., Sociologia do negro brasileiro, p. 97.

³⁰¹ Fundação Cultural Palmares: <https://www.gov.br/palmares/pt-br/assuntos/noticias/72-anos-a-lei-afonso-arinos-um-marco-para-a-luta-antirracista-que-estabelece-a-igualdade-de-todos-perante-a-lei-sem-distincao-de-qualquer-natureza>.

³⁰² DAMASCO, M. S.; MAIO, C. M.; MONTEIRO, S., Feminismo negro, p. 137.

³⁰³ MOURA, C., Sociologia do negro brasileiro, p. 99.

³⁰⁴ CALDEIRA, C., Teologia Negra, p. 992.

Pádua, “não se pode fazer teologia no vácuo”³⁰⁵ porque se compreende numa situação determinada. Numa perspectiva antropológica, a forma de perceber ou de subjetivar o mundo circundante é diferente de um grupo para outro, do mesmo modo, cristãos em situações diversas – de contextos ou locais diferentes – compreendem a vida singularmente; assim é o evangelho assimilado e emitido com distinção³⁰⁶.

Cleusa Caldeira expõe que o conceito de “pobre” tão esmiuçado pela Teologia da Libertação não contempla a Teologia Negra – norte americana – porque, em seu método-analítico ver, julgar e agir, até então, não abarca em totalidade a opressão e o racismo experienciado pelos corpos negros. Diz a teóloga que, pelo menos inicialmente, a Teologia Negra estadunidense está involucrada no seu reduto nacional; não percebendo outros racismos pelo mundo. Desse entrave da Teologia da Libertação e da Teologia Negra dos EUA, teólogas e teólogos negros investiram num pensamento negro crítico periférico, como ela diz: das margens, do Sul Global.³⁰⁷

“O povo negro, porém, vê a necessidade de que a Teologia da Libertação supere as categorias genéricas político sociais e dê um passo adiante para estabelecer um compromisso real e mais concreto com a situação de opressão cultural e étnica. O povo negro, com isso, propõe o enegrecimento da teologia e das pessoas que fazem teologia, ou seja, a teologia deve partir da realidade do povo negro.”³⁰⁸

O cientista da religião Charlisson Silva de Andrade e o historiador Petrônio Domingues elucidam que a Teologia Negra brasileira tem o seu advento entre as décadas de 1980 e 1990 – articulando as pautas do movimento negro com o evangelho onde ambas convergem, com o antirracismo em si, para a libertação do racismo. E a sistematização dessa teologia afro-americana é resultado “da militância pastoral negra que ganhou projeção e maior relevância por meio das publicações do Grupo Atabaque.”³⁰⁹ Para esses autores, Andrade e Domingues, a pesar do impasse com a Teologia da Libertação, por não sê-la abrangente na causa negra devido o aspecto economicista, o conceito de “libertação” em perspectiva e

³⁰⁵ PÁDUA, J. H., Teologia negra da libertação, p. 153.

³⁰⁶ PÁDUA, J. H., Teologia negra da libertação, 153.

³⁰⁷ CALDEIRA, C., Teologia Negra, p. 992-993.

³⁰⁸ Padilha, G. B., Considerações preliminares para uma hermenêutica negra, p. 7.

³⁰⁹ ANDRADE, C. S.; DOMINGUES, P., Decolonialidade e teologia no Brasil, p. 540.

orientação ética – que no modo de fazer teológico entrelaça fé e política – já está presente na Teologia Negra estadunidense na década de 1960.

Andrade e Domingues, semelhante a Cleusa Caldeira³¹⁰ – evocando o antropólogo e teólogo Günter Bayerl Padilha, dizem que na Teologia da Libertação Negra – conhecida também como “afroamericana” – não é muito usual a designação “libertação”, mas a sua dimensão ética é presente na hermenêutica bíblica e na articulação sociopolítica a favor da Comunidade Negra e na luta pelos demais oprimido-invisibilizados dando-lhes dignidade e liberdade de vivenciar e externar a própria espiritualidade. Portanto a Teologia Negra no Brasil surge a partir do diálogo com a Teologia da Libertação Clássica, mas afasta-se ao divergir porque não menciona concretamente o rosto – os traços fenotípicos – daqueles mais lesionados pela exclusão e opressão socioeconômica; não pauta questões raciais e do antirracismo, nem “culturais e étnicas da maioria dos pobres brasileiros”³¹¹. Teologia da Libertação ficou reduzida ao binômio opressão-libertação sem considerar especificamente e com profundidade à temática da negritude (oprimida) na América Latina – daí os teólogos negros perceberam e denunciou essa hesitação a cor³¹². Nesse sentido, para o historiador e teólogo Jorge Hage Pádua, até mesmo o uso da Bíblia pela Teologia Negra difere-se da Teologia da Libertação porque, em seu método, não tem à Sagrada Escritura como apoio secundário, mas parte dela em simultaneidade com a cultura dos negros; enquanto a Teologia da Libertação principia com o marxismo e análise da realidade social³¹³

Caldeira comenta que “além das pesquisas bíblicas, a teologia afro-americana no Brasil busca reescrever a história de sofrimento e resistência do povo negro, que seja capaz de suscitar a esperança em um mundo melhor”³¹⁴. Mas em resumo, na concepção do teólogo Padilha, a Teologia Afro-americana credibiliza sua base na Teologia da Libertação, entretanto com um viés da realidade negra e simultaneidade criticando-a – porque se tensionam por causa do étnico-racial, mas jamais negando ser herdeira dessa teologia latina que é o estopim do pensamento teológico negro, ele complementa: “é desta crítica que nasce o fazer teológico negro, que considera a discriminação racial como fator determinante para sua situação de povo oprimido.

³¹⁰ CALDEIRA, C., Teologia Negra, p. 993.

³¹¹ ANDRADE, C. S.; DOMINGUES, P., Decolonialidade e teologia no Brasil, p. 549.

³¹² PÁDUA, J. H., Teologia negra da libertação, p. 154.

³¹³ PÁDUA, J. H., Teologia negra da libertação, p. 154.

³¹⁴ CALDEIRA, C., Teologia Negra, p. 994.

Além disso, é óbvio que se somam os fatores de classe e gênero para o fazer teológico das comunidades negras”³¹⁵. A Teologia Afroamericana é a percepção ou compreensão negra do evangelho³¹⁶.

De acordo com Pádua, o lugar na qual os negros experenciam – em seus corpos – à realidade concreta (a comunidade dos sem-voz e sem-voz) é onde se faz a Teologia Negra porque eles não querem mais profissionais do saber teológico para os representar, quer dizer, que fale pela ou em nome da Comunidade Negra. “Não se querem mais teólogos que “emprestem” apenas sua voz aos sem-voz”.³¹⁷ Ainda em Pádua, tem-se a informação da necessidade de o teólogo inclinar-se para aquelas comunidades negras que não estão nas igrejas, porque deve experienciar a realidade das suas culturas e investigá-las assim tornando-se mais apto para o exercício da teologia contextual negra, e complementa:

“Para que de fato possa se fazer teologia negra requer-se do teólogo o seu enegrecimento. Disso depende o enegrecimento da teologia. O teólogo negro precisa ter profunda sensibilidade e participar dos problemas cotidianos da comunidade negra. O enegrecimento da teologia ocorre quando ela se põe no *locus* das comunidades negras, a partir das situações concretas de opressão, discriminação e racismo das quais são vítimas as comunidades. É a teologia desvencilhada integralmente da ótica branco-opressora, assumindo uma nova cosmovisão com os olhos da gente negra oprimida³¹⁸.”

3.1.1

Gênese do enegrecimento teológico no Brasil

Após Concílio Vaticano II (1962-1965), um espírito renovador fomenta uma prática eclesial mais ajustadas aos diversos contextos socioculturais. A igreja empenhou-se numa reflexão missiológica com os pobres, marginalizados e discriminados na América Latina³¹⁹. Aprofundando-se nesta temática a Conferência do Episcopado Latino-Americano de Medellín³²⁰ (1968 – na Colômbia) cujo resultado foi uma ação direcionada aos subalternos – aí surgindo, também, certo interesse da Igreja com as questões do negro³²¹. O teólogo José Geraldo da Rocha, citando Raimundo Cintra – que se baseia nos documentos do Concílio Vaticano II, destaca que a sociedade brasileira herdou dos negros a musicalidade, o ritmo, a arte

³¹⁵ PADILHA, G. B., Considerações preliminares para uma hermenêutica negra, p. 7.

³¹⁶ PÁDUA, J. H., Teologia negra da libertação, p. 153.

³¹⁷ PÁDUA, J. H., Teologia negra da libertação, p. 156-157.

³¹⁸ PÁDUA, J. H., Teologia negra da libertação, p. 157.

³¹⁹ ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, p. 99.

³²⁰ Título do encontro de Medellín: “A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio”

³²¹ ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, 99.

culinária, o samba e outros aspectos culturais, portanto os cultos devem corresponder aos apelos raciais porque um culto frio por sê-lo intelectualizado distancia-se da maioria do povo³²². Daí sugere-se uma “adaptação da liturgia, dos cantos e da oratória à mentalidade e às exigências das massas populares”³²³. Mas Rocha afirma que o ressurgimento do movimento negro na Igreja Católica é a partir das discussões na Terceira Conferência Geral dos Bispos latino-americanos em Puebla, no México em 1979³²⁴.

No cenário de combate à pulsão racista, de violência e de discriminação já com a articulação do Movimento Negro Unificado (MNU), que se originou em 07 de julho de 1978 – lutando por uma consciência negra nacional, tendo como público uma maioria do âmbito universitário e não popular, surge, cinco meses depois – 05 de dezembro de 1978³²⁵, o Grupo de União e Consciência Negra (GRUCON) que é formado não somente por teólogos, mas por cientistas sociais, pastoralistas e agentes de pastoral; e esse grupo constitui-se para a preparação à Conferência de Puebla, no México.³²⁶

Concernente ao movimento negro na Igreja, que está dando subsídios ou é o arcabouço para construção de uma teologia afro-americana, o teólogo Rocha destaca três contribuições fundamentais da Conferência de Puebla³²⁷:

1. A pedido dos bispos da Conferência Nacional de Bispos do Brasil (CNBB), em 1978, organiza-se, no âmbito da Igreja Católica, um grupo de estudiosos da temática afro-brasileira – estes bispos estavam incumbidos de levar para Puebla a realidade das comunidades negras e a relação destas com a Igreja.
2. De acordo com Rocha, a segunda contribuição ao movimento é a citação do povo negro no Documento de Puebla onde aborda que na extrema pobreza há uma afeição concreta – com Cristo – que é do indígena e do afro-americano, considerados os mais pobres dentre os pobres.

³²² ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, p. 100.

³²³ ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, 101.

³²⁴ ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, 101.

³²⁵ Reuniu-se no Instituto Paulo VI, em São Paulo.

³²⁶ SILVA. M. R., Uma história Afroamericana, p. 32

³²⁷ ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, p., 101-102.

3. Por último, ele destaca a opção preferencial pelos pobres feita pela Igreja Latino Americana – é uma abertura aos marginalizados nos quais estão as comunidades negras. Na percepção do teólogo Rocha, essa era uma proposta agregada à Conferência Nacional de Bispos do Brasil, pois os pesquisadores da religiosidade afro-brasileira “tinha como objetivo subsidiar os Bispos brasileiros que iriam participar da Conferência do Episcopado Latino-Americano de Puebla.

Em relação a esse grupo de estudiosos surgido para amparar os Bispos para Puebla: o Grupo de União e Consciência Negra, o teólogo e cientista da religião Marcos Rodrigues da Silva expõe que, em relação a sua história na sociedade brasileira e dentro do catolicismo, o grupo de pesquisa enquanto movimento desenvolve-se em vários estados da federação – através de encontros temáticos de proporções nacionais, estaduais e local³²⁸. E é no diálogo dos pesquisadores com os Bispos que se percebe à urgência do desenvolvimento de um trabalho para formação da consciência dos negros relacionadas a própria situação socioeconômica, política, histórica e religiosa – dessa forma nasce o Grupo-Tarefa³²⁹, aqui se levanta religiosos e padres negros para pensar a negritude na compreensão do catolicismo e das religiões afro-brasileiras a ponto de reverberar na Conferência Nacional de Bispos do Brasil: sendo o projeto aloucado na Linha II³³⁰.

Em sua tese, o teólogo José Geraldo da Rocha elucida que entre os anos de 1981 a 1982 há nesse movimento – Grupo de União e Consciência Negra – divergências entre as lideranças porque surge, de um dos lados – que procura um engajamento mais vinculado à Igreja, o interesse de criar uma pastoral negra. Entretanto essa proposta é vista com desconfiança por vê-la possivelmente cooptada, manipulada ou direcionada pela organização hierárquica do catolicismo e, sendo um grupo plural – constituído de outros religiosos da sociedade, também temia um enclausuramento, isto é, fechar-se ou ser monopolizado pela Igreja Católica. Nesse embate onde há o caminho de uma pastoral do negro para refletir e mobilizar sobre a temática da negritude e do racismo sem desvincular-se da Igreja e, do outro ponto de vista, aquele setor que preza a autonomia para abordar a

³²⁸ SILVA, M. R., Uma história Afroamericana, p. 32.

³²⁹ ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, p. 102.

³³⁰ ROCHA, J. G., Teologia e Negritude., p. 102-103.

questão negra. Dessa discordância de ideias, divide-se o grupo permanecendo o então Grupo de União e Consciência Negra, com sua independência, e da parte dissidente: os Agentes de Pastoral Negros (em 1983), ligados à instituição católica.³³¹

3.1.2. Agentes de Pastoral Negros

Apesar de inicialmente expor-se no movimento negro numa perspectiva de fé, de ligação a Igreja Católica, com seu engajamento: os Agentes de Pastoral Negros colocam-se depois como uma organização antirracista e que luta pela Comunidade Negra sem vínculo político partidário; agrega-se e abraça às demais entidades e grupos cuja causa é o combate a qualquer forma de racismo e ainda não se faz proselitismo³³² – o objetivo é a unidade dos negros a partir de uma pluralidade. Estas atribuições tornam-na maior entidade negra do Brasil na década de 1980, destacando-se entre os idealizadores Antônio Aparecido da Silva que é mais conhecido pelo cognome padre Toninho.

Portanto este grupo, Agentes de Pastoral Negros, por pautar-se na identidade negra e enfrentar o racismo não se distancia dos movimentos negros – mas alguns destes o criticam por tê-lo ligado a uma instituição cristã que não se posicionou contra o fim da escravidão – e, simultaneamente, ratifica-se como entidade que cumpre com a missão do Reino e não por exercer o racismo reverso justificado por uns setores da Igreja, concernente a este assunto especifica Rocha:

“Neste sentido, Os APN’s vão assumir uma pauta de defesa do direito de ser negro e trabalhar a negritude a partir de sua fé e sua participação eclesial. Na compreensão dos APN’s, esta postura não é contraditória à ação do movimento negro mais antigo, que muito tem contribuído no processo de fomentação da identidade negra, bem como nos resgates dos valores religiosos e culturais da comunidade negra. Entendiam também não ser contraditório em relação à missão a qual a Igreja é chamada a desenvolver entre os pobres, segundo o mandato de Jesus”³³³.

Como os Agentes de Pastoral Negros estão abertos aos demais movimentos negros percebe-se que sua ação é de base, sempre caminhando em direção às articulações populares. Portanto sua reflexão inicia-se das experiências com as comunidades eclesiais de base (CEBs), onde majoritariamente o negro católico

³³¹ ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, p. 107-108.

³³² ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, 109.

³³³ ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, 111.

abriga-se espiritualmente, mas a novidade, com os Agentes, é a mulher assumindo o protagonismo em organizar os grupos de reflexão e mobilização.³³⁴ Em sua tese de doutorado, Silva comunica que a semente dos Agentes se difunde por todo o Brasil numa convocação à consciência da negritude nos diversos setores: eclesial, cultural, político e nas organizações populares³³⁵. Cita-se aqui alguns encontros desse movimento negro e produtor de teologia:

- I. Primeiro Encontro dos Agentes de Pastoral Negros – é realizado na Igreja Imaculada Conceição, em São Paulo – com 70 participantes, entre 14 e 15 de março de 1983. Tendo como tema “A realidade vivida pelos negros e sua participação na Igreja do Brasil”, com os seguintes blocos de reflexão: “O negro na Igreja do Brasil”, buscando analisar a realidade existencial do negro no país em relação às igrejas, e, o segundo bloco: “Igreja, poder e negritude” onde se identifica a vivência da gente preta no âmbito social capitalista e da Igreja Católica³³⁶. Em relação os pontos de conclusão, o teólogo Silva cita algumas propostas de encaminhamento:

- privilegiar o trabalho de base como forma de ação conscientizadora e libertadora;
- como agente de pastoral, ficar atento às discriminações para denunciá-los e assumir a negritude;
- reunir pessoas, formar grupos e passar adiante as experiências adquiridas, visando a conscientização;
- ampliar as discussões sobre discriminações e marginalizações do negro, nos ambientes familiares, do trabalho, de convivência, etc.;
- despertar a consciência do branco enquanto depositário de uma herança discriminatória e racista;
- conhecer as origens através de estudos e aprofundar criticamente os acontecimentos;
- procurar conscientizar os casais negros e, sobretudo as crianças, levando-as a assumir a negritude (...) ³³⁷”

³³⁴ SILVA, M. R., Uma história Afroamericana, p. 33-34.

³³⁵ SILVA, M. R., Mulangos e Mulangas registram a possibilidade de uma reflexão teológica afroamericana, p. 43-44

³³⁶ SILVA, M. R., Mulangos e Mulangas registram a possibilidade de uma reflexão teológica afroamericana, p. 47.

³³⁷ SILVA, M. R., Mulangos e Mulangas registram a possibilidade de uma reflexão teológica afroamericana, p. 47-48.

II. Segundo Encontro dos Agentes de Pastoral Negros – acontece no mesmo local do primeiro encontro, em São Paulo, na Igreja Imaculada Conceição, de 06 a 07 de setembro de 1983, com um número de aproximadamente 100 pessoas. Estavam presentes agentes de pastoral, padres, leigos, religiosos e representantes de outros movimentos negros. Nesse encontro os participantes expõem as experiências de discriminação vivida no interior da Igreja e isto desde de padre, religioso a professor. A temática orbita entorno de como solucionar as ações de discriminação mediante uma pastoral libertadora. “E ainda, a preocupação concreta de como o agente de pastoral deve trabalhar para assumir com seus irmãos a identidade e a libertação integral”.³³⁸ Constata-se também o desconhecimento e o preconceito com o candomblé – aos cultos afros – por uma parte dos agentes de pastoral negros. Aí, das reflexões desse encontro, propõe-se uma catequese libertadora situada à realidade negra, destaca-se aqui alguns pontos como “conscientizar padres, pastores, religiosos e seminaristas a assumirem sua negritude e a luta do negro”; “promover missas e celebrações com rituais litúrgicos afro-brasileiros”; “aproveitar o mês da Bíblia para, por meio de subsídios, fazer uma leitura dos fatos, tendo como tema centrar o cativo do povo negro e suas esperanças de libertação”; “contribuir para que a Igreja possa enegrecer-se assumindo a luta do negro e enegrecendo também os seus quadros (animadores de comunidades, seminaristas, freiras, pastores, padres e bispos negros)”³³⁹.

III. Terceiro Encontro de Agentes de Pastoral Negros – O teólogo Silva destaca que este evento acontece no mesmo local dos dois primeiros encontros com aproximadamente 150 pessoas, e tendo como distintivo a realização de uma primeira eucaristia à vivência afro-brasileira ao som de tambores e outros instrumentos de percussão. A

³³⁸ SILVA, M. R., *Mulangos e Mulangas registram a possibilidade de uma reflexão teológica afroamericana*, p. 48.

³³⁹ SILVA, M. R., *Mulangos e Mulangas registram a possibilidade de uma reflexão teológica afroamericana*, p. 49.

data é 30 de abril a 01 de maio de 1984, dentre os temas debatidos destaque-se: “o educando negro no sistema educacional brasileiro”; “o negro na história do Brasil e os livros didáticos oficiais”; “a educação formal e não formal atuando no educando”; “criança negra na catequese renovada” e “religiosidade popular a partir das experiências vividas no norte de Minas Gerais e Bahia”.³⁴⁰

IV. Quarto Encontro de Agentes de Pastoral Negros – dias 07 a 09 de agosto de 1984, ainda nas dependências da Igreja Imaculada Conceição. Com os seguintes temas: “a crise econômica do Brasil e o negro”; “a realidade do negro”; “a situação da mulher negra nos meios populares”. As propostas resultantes da conclusão do encontro são: aprofundamento dos temas; ampliação da reflexão sobre as religiões africanas; discussão do sentido e vivência da cultura afro-brasileira; a negro na sociedade atual e a violência policial com a prática do racismo.³⁴¹

V. Quinto Encontro de Agentes de Pastoral Negros – ocorre nas dependências da Faculdade de Teologia Nossa Senhora Assunção, em São Paulo, cujo então diretor é o padre Toninho, isto nos dias 04 e 05 de maio de 1985, tendo em média um público de 250 pessoas com o seguinte tema: “Constituinte e Negritude”. Os Agentes querem discutir essa temática a partir das lentes da Comunidade Negra, portanto das discussões e das reflexões sugerirem que pedagogicamente instrua-se com uma linguagem acessível – através de cartilha – “noções básicas sobre o processo constituinte e o papel do negro nesse campo da política”. Neste encontro, além de homenagear o padre Antônio Aparecido da Silva, o pe. Toninho – um dos articuladores responsáveis pela solidificação do grupo, objetiva-se um curso de formação para Agentes de Pastoral Negros (para

³⁴⁰ SILVA, M. R., *Mulangos e Mulangas registram a possibilidade de uma reflexão teológica afroamericana*, p. 49.

³⁴¹ SILVA, M. R., *Mulangos e Mulangas registram a possibilidade de uma reflexão teológica afroamericana*, p. 50.

aprofundar-se na questão racial) que será realizado anualmente; diferente do encontro, que é semestral.³⁴²

- VI. Sexto Encontro de Agentes de Pastoral Negros – acontece no mesmo local do quinto encontro onde estima-se 300 participantes, datando de 15 a 16 de setembro de 1985. Silva comenta que a metodologia e a temática se distribuem em três grupos distintos: 1º grupo aborda o tema: “A realidade do Negro no Brasil e Liturgia e Negritude” – a qual o processo de reflexão e debate destina-se aos novos ingressos no grupo. “A tarefa era de ter uma maior clareza, das práticas desenvolvidas e refletidas no primeiro contato com o grupo, na comunidade negra”. 2º grupo, dando prosseguimento ao 5º Encontro, tem como aprofundamento a temática: “Negritude e Constituinte”. Já o 3º grupo é sobre “Negritude e Reforma Agrária” – uma linha de debate direcionada aos mais antigos. Aqui, neste encontro, pensa-se também no Quilombo Central que é um espaço de facilitação de contato e articulação dos Agentes de Pastoral Negros.³⁴³
- VII. Sétimo Encontro de Agentes de Pastoral Negros – também se realiza na Faculdade de Teologia Nossa Senhora Assunção, em São Paulo, em 19 e 20 de abril de 1986, com os respectivos temas a serem refletidos e discutidos pelo grupo: “O negro e a terra (no cortiço, na favela, zona rural)”; “Os mártires da caminhada”; “Identidade dos Agentes de Pastoral Negros”. É “mais uma experiência que reforçou o projeto de luta contra o racismo e resgate da negritude em cada um”³⁴⁴.
- VIII. Oitavo e Nono Encontro dos Agentes de Pastoral Negros – nestes dois encontros em São Paulo, em 25 a 26 de setembro de 1986 e 31 de junho a 02 de julho de 1987, dedica-se a temática da Campanha da

³⁴² SILVA, M. R., *Mulangos e Mulangas registram a possibilidade de uma reflexão teológica afroamericana*, 51.

³⁴³ SILVA, M. R., *Mulangos e Mulangas registram a possibilidade de uma reflexão teológica afroamericana*, p. 51-52.

³⁴⁴ SILVA, M. R., *Mulangos e Mulangas registram a possibilidade de uma reflexão teológica afroamericana*, p. 52.

Fraternidade sobre o Negro. Destes encontros, esclarece o teólogo José Geraldo da Rocha, defina-se a frase que se torna lema da Campanha pela CNBB: “Negro um clamor de justiça” aí expondo-a em faixas para caminhada, em camisetas, botons e bandeira de luta; vira título de cantos, livro, dissertações e palavra de ordem³⁴⁵.

- IX. Décimo Encontro dos Agentes de Pastoral Negros – ambienta-se no Centro de Pastoral São José da Região Belém, em São Paulo, nos dias 01 a 03 de julho de 1988, com público de quinhentos participantes. As discussões orbitam na temática “Negritude e Meios de Comunicação Social”, pois se preocupa como é projetado o negro nestes veículos até mesmo naqueles de cunho religioso, que podem difundir a negritude, como os jornais das dioceses, rádios, materiais didáticos, nos trabalhos dos professores de religião e história, etc.³⁴⁶ Ainda, neste encontro, com a assessoria do pe. Edir Soares e Alfredo Dórea, levanta-se a questão da liturgia onde os participantes trabalham essa temática “a partir das coisas vivenciais da comunidade negra como: festa, comida, dança, música, símbolos, bebidas etc.”³⁴⁷

3.1.3. Quilombização da caminhada

Os Agentes de Pastoral Negros sendo o maior movimento negro do país, na década de 1980, num momento pulsante pela busca da história do povo preto brasileiro, depara-se com a demanda dos seus grupos em âmbito nacional e aí percebem a necessidade de organiza-se enquanto entidade para maior coerência comunicacional, dinamismo, representação e convocação. Essa estrutura organizacional acontece em São Paulo, nas dependências da Igreja Nossa Senhora da Boa Morte – que serve como sede, é onde se articula as atividades e os assuntos do interesse dos grupos (dispersos) representados por esta secretaria. Portanto, esse

³⁴⁵ ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, p. 131.

³⁴⁶ ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, p. 132.

³⁴⁷ ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, p. 133.

local servido como eixo nacional é nomeado de Quilombo Central.³⁴⁸ Rocha comenta que “nos vários estados começaram a nascer outros quilombos, denominados de “quilombos regionais”³⁴⁹. Depois, com a campanha da fraternidade sobre o negro, em 1988, e o crescimento dos Agentes forma-se os Grandes Quilombos, sendo eles: Sudeste, Sul, Centro-Oeste e Norte/Nordeste³⁵⁰.

Tendo a compreensão de que os quilombos foram uma geografia de liberdade para os negros e refúgios para os demais excluídos não importando etnia ou conceito religioso – e tendo a noção que, na contemporaneidade, estes são espaços de luta da identidade negra, a quilombização dos Agentes significa mais eficácia de prestação de serviço a Comunidade Negra aí desempenhando a sua missão que é entendida como a conscientização da negritude para os grupos e as comunidades de cunho sociopolítico e da fé³⁵¹. A entidade Agentes de Pastoral Negros é a primeira a conceituar o significado de quilombo para sua estrutura organizacional que, de certa forma, reverbera no modo de fazer teologia no Brasil. Nesta questão de quilombização, o teólogo Rocha expõe:

“Era nos quilombos que os negros reunidos, partilhavam suas experiências quotidianas, desenvolviam estudos de aprofundamento da fé e suas implicações sócio-política e eclesial. A partir dos quilombos, os APNs eram como que preparados e enviados para a ação. Impulsionados pela convicção da descoberta da negritude e encorajados pelo Espírito tornaram-se batalhadores incansáveis nas lutas das comunidades³⁵².”

3.1.4. Centro Atabaque

Não é objetivo deste trabalho ser minuciosamente descritivo ou exaustivo acerca deste grupo de reflexão teológica interdisciplinar e transdenominacional, cuja base é a experiência concreta do negro; ser um projeto antirracista; que pauta a questão de gênero; é dialogal por proposição e caminho de abertura ao ecumenismo e o macroecumenismo – valoriza-se bastante a cultura e as religiões afro-latinas e afro-brasileiras, o que torna a Teologia Afro-americana brasileira distintiva e não dogmática até por sê-la lapidada na práxis cotidiana; não se

³⁴⁸ ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, p. 154.

³⁴⁹ ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, p. 155.

³⁵⁰ ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, p. 155.

³⁵¹ ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, p. 157-158.

³⁵² ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, p. 158.

restringindo apenas a intelectualização. Sobre esta questão o teólogo e cientista da religião Marcos Rodrigues da Silva explica:

“Num processo de busca para a afirmação de ideias e reflexões surge o Centro Atabaque – Cultura e Teologia Negra, através das reflexões dos seus membros num espaço de discussão, reflexão e proposição a partir das experiências vividas por todos estes movimentos orgânicos as realidades da comunidade negra no Brasil.”³⁵³

Silva ainda explica que o Atabaque é fruto de uma dinâmica histórica de uma abertura e diálogo da Igreja com os pobres e com a diversidade cultural latina; a partir de uma aplicação teológica libertária, com os movimentos sociais populares e das reflexões dos movimentos negros, e conclui:

“Os fundamentos que favorecem a legitimidade para refletir, elaborar, debater e publicar referentes aos membros do Centro Atabaque estão no campo civil dos Congressos Afro-latino-americanos, realizados desde os anos 70 em diferentes países. Como também na realidade eclesial, estão nas vivências das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e da “Igreja dos pobres”, assumida em Medellín (1968) e reafirmada em Puebla (1979). E, na produção teológica da Teologia da Libertação, que propõe uma promoção de uma verdadeira mudança nas práticas pastorais, eclesiais e também nos documentos do magistério, considerando a participação efetiva da população afro-americana com o respeito a fé cristã e ainda nas tradições religiosas afro com sinais e práticas ecumênicas sensíveis a essa causa”³⁵⁴.

Nessa atmosfera de abertura-dialogal, em busca de um fazer teológico dos afrodiáspóricos, ocorre entre 08 a 12 de julho de 1985 na cidade de Nova Iguaçu, região da Baixada Fluminense – no Rio de Janeiro, a Primeira Consulta sobre Cultura Negra e Teologia na América Latina cuja organização é apoiada pela Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (ASETT). Concentra-se metodistas, episcopais, católicos, presbiterianos, batistas e adeptos do Vodun, Candomblé e Lumbalu³⁵⁵. “Amplia-se o horizonte hermenêutico da Teologia Negra no Brasil, ao estabelecer correlações entre diferentes denominações cristãs e religiões não-cristãs”³⁵⁶.

O teólogo Rocha relata a Primeira Consulta com entusiasmo afirmando que foi selada pelo Espírito de Deus atuando em meio à Comunidade Negra – para ele esse evento é um dom dado a uns poucos indivíduos incumbidos de servir o povo

³⁵³ SILVA, M. R., Uma história Afroamericana, p. 42.

³⁵⁴ SILVA, M. R., Mulangos e Mulangas registram a possibilidade de uma reflexão teológica afroamericana, p. 31-32.

³⁵⁵ (ASETT) Identidade negra e religião, p. 13-14.

³⁵⁶ ANDRADE, C. S., Teologia em perspectiva afrodiáspórica e antirracista, p. 63.

negro; e aí impulsiona-se um processo teológico criativo deslocando os “agentes de pastorais que nunca entraram numa universidade para cursar especificamente teologia”³⁵⁷. Portanto, o Rio de Janeiro, segundo a ótica de Rocha, é o estado da federação em que se inicia a experiência de sistematização teológica negra, quer dizer, onde a produção do saber teológico advém dos negros atuantes nas comunidades e grupos negros³⁵⁸.

O cientista da religião Charlisson Silva de Andrade juntamente com o historiador Petrônio Domingues concorda que a sistematização da teologia afro-americana – no Brasil – é a partir da pastoral negra católica (a principal articuladora da Consulta, pelo Centro Atabaque), onde posteriormente tem a contribuição teológica dos protestantes. Isto é, tem-se uma leitura plural da Bíblia de viés antirracista³⁵⁹. A intenção do Atabaque é dar cunho sistematizador às discussões da militância que expressa o situacional da comunidade negra desde à segunda metade da década de 1970 – tendo como principal articulador o padre Toninho³⁶⁰. Nesse sentido, a hermenêutica aplicada pelo Centro Atabaque, ao adotar o situacional da Comunidade Negra, por tê-la de base porque é da linha teológica latina da libertação, é, de acordo com Andrade e Domingues, avizinhada às características do projeto decolonial já que afirma o corpo-geopolítica na produção do conhecimento, pois é pela experiência ou vivência racializada dos participantes do grupo que a reflexão teológica é concebida³⁶¹.

O espaço da Comunidade Negra com seus elementos religiosos, históricos, socioculturais e a questão econômica são subsídios ao Centro Atabaque para a elaboração de uma teologia afro-americana; que não é abstrata, pois sua formulação vincula-se as experiências concretas do cenário histórico-ecclesial-comunitário. Portanto, neste contexto, é necessária uma releitura da Bíblia que expresse um rosto de Deus enegrecido e envolvido com as ações de libertação das populações negras.³⁶²

³⁵⁷ ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, p. 54.

³⁵⁸ ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, p. 54.

³⁵⁹ DOMINGUES, P.; ANDRADE, C. S., Decolonialidade e teologia negra no Brasil, p. 550.

³⁶⁰ DOMINGUES, P.; ANDRADE, C. S., Decolonialidade e teologia negra no Brasil, p. 552.

³⁶¹ DOMINGUES, P.; ANDRADE, C. S., Decolonialidade e teologia negra no Brasil, p. 554.

³⁶² SILVA, M. R., Mulangos e Mulangas registram a possibilidade de uma reflexão teológica afroamericana, p. 63.

O embrião do Grupo Atabaque³⁶³ está nas reflexões e nos debates da década de 1980, principalmente nos enunciados da Primeira Consulta sobre Cultura Negra e Teologia da América Latina (1985); tornando-se um espaço dos seus membros para reflexão, discussão e proposições a partir da realidade do povo preto. Então, ao Atabaque fica a incumbência de realizar as Consultas Ecumênicas de Teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha³⁶⁴, mas é somente no início dos anos de 1990 que oficialmente há as primeiras reuniões do grupo sob a coordenação do Pe. Toninho. Sobre a produção teológica, Domingues e Andrade dizem: “É com a criação do *Grupo Atabaque: Cultura Negra e Teologia*, em 1992, que a Teologia Negra no Brasil passou por um período fértil de ajustamento de suas diretrizes e produção textual”³⁶⁵.

Dentre as percepções da década de 80, no século XX, que contribui para o surgimento do Grupo Atabaque, está numa necessidade dos agentes de pastoral negros ao detectar “uma lacuna de conhecimento no campo da história (diáspora e presença afro na América latina e Caribe), religiões afros, as suas tradições, legados e as reflexões da teologia cristã com um enfoque na perspectiva afro-brasileira e afro-americana”.³⁶⁶ Em 2003, esse grupo que de forma interdisciplinar estuda o negro, e, simultaneamente, produz teologia afro-americana por sistematizar as discussões da militância, a partir da própria contextualização, ressaltando a pluralidade e a busca pela convergência entre o fundamento da fé³⁶⁷ cristã e o fundamento afro-brasileira, passa a partir de então denominar-se: Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia³⁶⁸.

Nas dependências da Igreja Nossa Senhora Achiropita no Bixiga funcionava a sede do Atabaque, mas apesar do local pertencer a uma confissão religiosa e o público ser de maioria católica: o Centro Atabaque assume uma identidade ecumênica e independente contando com membros das diversas vertentes – de

³⁶³ Primeiro nome aprovado pelos membros fundadores do Grupo Atabaque.

³⁶⁴ SILVA, M. R., Uma história Afroamericana, p. 42.

³⁶⁵ DOMINGUES, P.; ANDRADE, C. S., Decolonialidade e teologia negra no Brasil, p.

³⁶⁶ SILVA, M. R., Mulangos e Mulangas registram a possibilidade de uma reflexão teológica afroamericana, p. 64.

³⁶⁷ Para eliminar preconceitos deve-se romper com generalizações, aí a necessidade de buscar a convergência nos fundamentos da fé nas expressões desses fundamentos. Segundo Silva, busca-se o fundamento da fé cristã em Jesus e na história do povo hebreu contida no escrito bíblico, enquanto nas religiões tradicionais africanas e afro-brasileiras tal fundamental concretiza-se na história dos Orixás em que são testemunhados na tradição oral. In. SILVA, M. R., Mulangos e Mulangas registram a possibilidade de uma reflexão teológica afroamericana, p.63.

³⁶⁸ ANDRADE, C. S., Teologia em perspectiva afrodiaspórica e antirracista, p. 70.

religiosos presbiterianos, luteranos, metodistas, anglicanos, candomblecistas ao ateu³⁶⁹. Além de ecumênico e plural, o Atabaque estreita relação com intelectuais brasileiros e estrangeiros como o sociólogo e ateu Herbert José de Souza, o Betinho; o filósofo argentino Henrique Dussel, o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, o teólogo chileno Sergio Torres, a teóloga brasileira Marília Schüller, o bispo dom José Maria Pires; o teólogo estadunidense Peter Nasch que é fundador e coordenador do Grupo Identidade (da Escola Superior de Teologia, em São Leopoldo – RS) em parceria com a teóloga colombiana Maricel Mena López e dentre outros a Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo / ASETT³⁷⁰.

3.1.5. Grupo Identidade

É construído por negros e negras num ambiente acadêmico de maioria branca na Faculdades EST (Escola Superior de Teologia), em São Leopoldo – Rio Grande do Sul, ligada à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) – pelo o programa “Negritude na Bíblia e na Igreja Luterana”, em 1996, sob a responsabilidade dos alunos de graduação³⁷¹. O nascedouro desse Grupo de Negros e Negras da EST é estimulado a partir das aulas do Dr. Peter Theodore Nasch, um pastor luterano estadunidense que leciona Antigo Testamento e Línguas Semíticas que chega ao Brasil em 1995 (ele é quem orientará o Grupo). O antropólogo e teólogo Günter Bayerl Padilha – que foi aluno de Nasch – relata que a experiência de um professor negro (aliás sendo o primeiro preto a lecionar na EST) causou, para alguns, inquietação e para outras pessoas significava o começo da redução de uma ótica teológica luterana centrada no germanismo³⁷². Dr. Nasch apresenta aos discentes o teólogo James Cone, considerado o pai da Teologia Negra por sistematizá-la com maestria.

Segundo Padilha, Peter T. Nasch preocupou-se com a falta de subsídios – de letramento racial, no labor teológico bíblico e missional – para que as comunidades religiosas discutissem a temática da negritude. Essa falta de recurso ou capacitação

³⁶⁹ DOMINGUES, P.; ANDRADE, C. S., Decolonialidade e teologia negra no Brasil, p. 553.

³⁷⁰ DOMINGUES, P.; ANDRADE, C. S., Decolonialidade e teologia negra no Brasil. 553.

³⁷¹ Revista Identidade In. <https://revistas.est.edu.br/Identidade/about>, acessado: 09/04/2025

³⁷² PADILHA, G. B., As gênesis das reflexões sobre negritude na igreja evangélica de confissão luterana no Brasil, p. 74.

histórica, socioantropológica e teológica destinada à Comunidade Negra, tendo o contexto negro em chave para a interpretação bíblica – para o desbranqueamento da Escritura, impossibilita e inibe uma “reflexão dos membros das comunidades da IECLB sobre negritude e a necessidade de incluir na missão de Deus a população afrodescendente³⁷³. A partir de suas constatações com o envolvimento dos estudantes de graduação e posteriormente de pós-graduação “de diferentes denominações eclesiais e religiosa”³⁷⁴ nasceu o “Identidade”. Complementa Padilha acerca deste Grupo que também se torna boletim:

“O boletim informativo dos negros e negras da EST, Identidade, nasceu como a missão de fazer chegar até as comunidades os resultados das pesquisas e das reflexões realizadas no âmbito acadêmico. O entendimento era que as descobertas acadêmicas não deveriam ficar enclausuradas nas bibliotecas das universidades, mas, deveriam alcançar as pessoas para proporcionar-lhes o enriquecimento dos saberes. O Identidade, deveria propagar aquilo que estava sendo pensado na EST sobre Teologia e realidade da população negra.”

De acordo com o site da “Revista Identidade!”, este grupo de pesquisa acadêmica altera o nome, em 2018, denominando-se “Identidade Étnica e Interdisciplinar” em que o enfoque é interdisciplinar, intercultural e macroecumênico – tendo a participação de docentes e discentes da EST e de outras instituições com a meta de “fortalecer o diálogo na área das ciências humanas a partir do fenômeno religioso, considerando à realidade das comunidades afrobrasileiras, indígenas, comunidades de fé, movimentos e organizações sociais”³⁷⁵. O grupo ainda aplica curso de capacitação e realiza palestras para professores e agentes comunitários – é uma abertura para a interlocução com grupos formais através do ensino de cunho sistematizado, mas sem perder a formação intelectual (para maior eficiência do engajamento social) de lideranças comunitárias, como as igrejas e outros setores da sociedade civil – em âmbito nacional e internacional³⁷⁶, para assim atingir concretamente a base. Também é ativo na participação de congressos e de simpósios, publicando seus artigos em periódicos e na organização de livros³⁷⁷.

³⁷³ PADILHA, G. B., As gênesis das reflexões sobre negritude na igreja evangélica de confissão luterana no Brasil, p. 76.

³⁷⁴ Revista Identidade In. <https://revistas.est.edu.br/Identidade/about>, acessado: 09/04/2025

³⁷⁵ Revista Identidade In. <https://revistas.est.edu.br/Identidade/about>, acessado: 09/04/2025

³⁷⁶ Site da Faculdades EST In. <https://est.edu.br/identidade/>, acessado: 10/04/2025.

³⁷⁷ Revista Identidade In. <https://revistas.est.edu.br/Identidade/about>, acessado: 09/04/2025

Portanto a “Revista Identidade!” – hoje um periódico online semestral da Faculdades EST – sendo interdisciplinar, intercultural e macroecumênico (do Grupo de Pesquisa Identidade Étnica e Interculturalidade) estimula o debate através de temas que orbitam entorno das relações étnico-raciais (especialmente na questão afrobrasileira) a partir da perspectiva das diferentes ciências analisando contexto sociocultural, religioso, da diversidade e da identidade. Então, o pastor e professor Peter Nasch, o Grupo Identidade e o periódico Identidade! estão diretamente imbricados, e, a partir do Legado de Nasch, isto contribuiu e ainda coopera para o cenário acadêmico, também às igrejas e para a sociedade em geral mediante as suas pesquisas e do diálogo concernente a negritude.³⁷⁸

3.1.6. Movimento Negro Evangélico – MNE

De acordo com o site oficial, o Movimento Negro Evangélico (MNE) surge em 2003 onde durante o II Congresso Brasileiro de Evangelização (CBE-II): o Fórum de Lideranças Negras Evangélicas apresenta um manifesto – de caráter político-teológico – ressaltando a realidade racial e discriminatória presentificada no meandro protestante³⁷⁹ e que, este setor religioso, encarnou posteriormente o discurso dominante de apagamento da história de racismo e opressão escrava dos negros sem retratar-se e, então, na sociedade hodierna com a insistência do mito da democracia racial – com a ideia de sucesso individual (argumento que não ludibria negros militantes descolonizados), as igrejas permanecem com seus púlpitos de teologia euro-estadunidense pactuadas com a branquitude silenciando-se quanto ao racismo interno e fora do “templo”.

Na verdade – para a Aliança de Negras e Negros Evangélicos do Brasil, os militantes que fundam de modo orgânico o MNE foram movidos pelo Espírito Santo porque desde o início quando o membro Hernani Silva convocou o grupo Afrodescendentes Evangélicos, que se reunia desde 2001, e depois com ativistas e pesquisadores torna-se Fórum de Lideranças Negras Evangélicas, para representá-lo enquanto grupo e sendo o facilitador na temática “discriminação, exclusão e inclusão” no CBE-II e estando na incumbência de elaborar um manifesto o qual é

³⁷⁸ Site da Faculdades EST In. <https://est.edu.br/identidade/>, acessado: 10/04/2025.

³⁷⁹ Site Movimento Negro Evangélico: <https://mnebrasil.org/quemsomos>, acessado: 12/04/2025.

unanimemente aceito pelo Fórum: houve um entusiasmo de tal modo do documento ter uma enorme repercussão no Congresso com a presença do pastor Marco Davi – que em seu discurso comoveu um público de mais de mil pessoas sendo ovacionado, o pastor Welinton e a jornalista Nilza Valéria (estes são membros do Fórum de Lideranças Negras de São Paulo que se destacam como articuladores e agentes de mobilização para a visibilidade da questão da negritude, no II Congresso Brasileiro de Evangelização).³⁸⁰ Dois pontos importantes a ressaltar aqui, o Fórum de Lideranças Negras Evangélicas – além de batistas, anglicanos, metodistas e outros protestantes – também era composto por católicos e, o segundo, é que o CBE-II tinha como tema central a ação missionária das igrejas evangélicas no país e não a questão racial e da negritude nas denominações de cunho protestante. “Foi a partir da participação e articulação das lideranças de grupos do MNE (como Hernani Silva, Nilza Valéria e Marco Davi de Oliveira) que o tema foi apresentado e o manifesto divulgado”³⁸¹.

O Manifesto ao CBE-II aborda sobre um novo tempo de Deus no cenário cristão – em meio ao povo negro, nos afrodescendentes evangélicos – onde não há mais espaço para lamentações, mas de profetizar e denunciar o racismo dessa sociedade opressora reproduzido pelas igrejas levando-as ao reconhecimento da opressão e no engajamento para ações afirmativas numa luta antirracista para viver a missão integral: porque “não havendo profecia, o povo se corrompe” (Pv. 29.18); é necessário comunhão com a pluriculturalidade e o plurirracial na prática e não somente no púlpito, e ressalta-se na manifestação:

“Somos **afrodescendentes e evangélicos** sim, pois em meio ao sentimento de dor, tristeza e indignação, enchem-nos de esperança as experiências de Deus em Jesus Cristo, através das quais vivemos a nossa fé como negros e negras. Não queremos apenas lamentar, é tempo de profetizar e denunciar, mas também de proclamar que a Igreja Evangélica brasileira só poderá viver verdadeiramente a sua **Missão Integral** se contemplar a questão do afrodescendente. Temos a convicção de que estamos vivendo tempos da manifestação de Deus entre nós e entendemos que os cristãos foram postos no mundo para ser a consciência da sociedade. A Igreja tem de ser a voz que fará a diferença no mundo descendo até os excluídos, como resultado da tragédia da escravidão e marginalização. É preciso sim que os afrodescendentes recebam um tratamento diferenciado porque foi assim que Deus fez a Israel quando foi escravizado no Egito.

Somos **afrodescendentes e evangélicos** sim, e compreendemos que a verdadeira espiritualidade do povo de Deus se expressa em sua integralidade. A igreja que proclama as boas novas do reino deve ser a mesma que estende a mão ao necessitado. Vimos por esse meio apelar ao **II Congresso Brasileiro de Evangelização – CBE2** que dê um basta na

³⁸⁰Site Aliança de Negras e Negros Evangélicos do Brasil (ANNEB/Bahia):<http://annebbahia.blogspot.com/p/quem-somos.html>, acessado: 12/04/2025.

³⁸¹ OLIVEIRA, R. S., “Hoje eu orei, Ele é negro”, p. 180.

omissão da Igreja Evangélica brasileira e quebre o silêncio dos púlpitos com a temática negra e que não fique só nas palavras, nos sermões e nas declarações, mas também através de ações concretas: programas, campanhas, ações afirmativas e reparações. E juntos vamos “Proclamar o reino de Deus, vivendo o evangelho de Cristo”.³⁸²

Numa pesquisa empírica – de cunho etnográfico com o Movimento Negro Evangélico, o filósofo e antropólogo Rosenilton Silva de Oliveira afirma que enquanto movimento o grupo articula-se numa espécie de rede que interconecta atores, instituições e ações de variáveis posicionamento confessional devido a pluralidade denominacional do campo protestante, mas tendo em comum o combate ao racismo dentro das igrejas e, extra muro das instituições religiosas, na sociedade em geral.³⁸³ Sua forma de atuar na política – como nos direitos humanos e no campo da ecológico-climático – consiste na investigação científica com estudos teológico progressistas desdobrado pelas ciências humanas³⁸⁴, por isso há membros vinculados à instituições de pesquisas como é o caso do coordenador nacional do MNE, Jackson Augusto, que é conselheiro do Instituto Fogo Cruzado Brasil e que também já trabalhou na organização de direitos humanos Instituto Vladimir Herzog. O Movimento também envia membros para congresso e conferência de âmbito nacional e internacional ligado aos direitos humanos e do clima, pois a tradição negra é ligada a natureza (o que revela uma ecoteologia do MNE) enquanto a modernidade colonizadora oprimiu a Comunidade Negra geograficamente: o ativismo teológico-político denuncia o racismo ambiental.

Portanto, o Movimento é fruto das ações de outros grupos consolidados (destaca-se organizações como Simeão Niger, Associação Evangélica Palmares, Cenacora, Fórum de Mulheres Cristã Negras de São Paulo, Ministério Azusa, Missões Quilombo, Grupo de reflexão Martin Luther King e Visão Mundial³⁸⁵) e seus atores classificam-se como evangélicos e negros e, primordialmente, mas sem enclausuramento, as atividades destinam-se àquelas pessoas negras que integram alguma igreja evangélica³⁸⁶. Entretanto, as ações pedagógicas atuais de formação e seminário, quer dizer, o estudo para letramento racial, religioso e climático – com

³⁸² Manifesto ao II Congresso Brasileiro de Evangelização (CBE 2), autoria: Fórum de Lideranças Negras Evangélicas Belo Horizonte, 27 de outubro de 2003, acessado: <https://afrokut.com.br/manifesto-do-forum-de-liderancas-negras-evangelicas/>.

³⁸³ OLIVEIRA, R. S., “Hoje eu orei, Ele é negro”, p. 172.

³⁸⁴ OLIVEIRA, R. S., “Hoje eu orei, Ele é negro”, p. 173.

³⁸⁵ Site Aliança de Negras e Negros Evangélicos do Brasil (ANNEB/Bahia): <http://annebbahia.blogspot.com/p/quem-somos.html>, acessado: 12/04/2025.

³⁸⁶ OLIVEIRA, R. S., “Hoje eu orei, Ele é negro”, p. 170.

um componente referencial de intelectuais negros, é aberta para comunidade num todo tendo comumente a presença de católicos: num sistema online e também presencial nos espaços cedidos por igrejas.

Oliveira, recorrendo a um dos fundadores do MNE, Hernani Silva, diz que a marca distintiva deste Movimento é a descentralização das ações, “que segue a lógica de configuração do campo protestante que se apresenta de maneira fragmentária e plural, e dá também as especificidades de cada contexto eclesial”³⁸⁷. De acordo com o antropólogo Rosenilton S. Oliveira, é justamente esta diversidade denominacional do campo evangélico dentro do Movimento Negro Evangélico que cunhará uma atuação diferenciada com o situacional, com a demanda de cada localidade³⁸⁸. Por isso, apesar da pluralidade de pertencimento confessional, mas com o objetivo em comum que é a “luta por justiça, igualdade e equidade racial”³⁸⁹: o Movimento propaga-se (sendo um dos grupos antirracistas mais visíveis no cenário sociopolítico e nos veículos de notícia) e já se encontra em quatro regiões e dez estados da federação. E cada militância local com suas especificidades – destacando por suas diferenças, porque os núcleos são interdependentes e autônomos desde que sigam a visão, missão e valores do MNE.

Esta autonomia que está simultaneamente associada a um posicionamento – de aliança – constituído coletivamente, para o mínimo de convergência entre os núcleos, de acordo com Jackson Augusto possivelmente oriunda-se da influência de pessoas batistas na construção do Movimento como, por exemplo, o pastor Marco Davi, fundador da Nossa Igreja Brasileira Batista, que antes mesmo de existir a estrutura de núcleos: esse pastor, em 2005, já lidera o MNE a partir do formato de uma rede de pessoas e organizações das quais a governança concentra-se no que se denominava, como já dito aqui, de Fórum de Lideranças Negras Evangélicas; não existia uma efetiva territorialização das ações. O sistema de núcleos materializa-se em 2017 sendo as igrejas batistas aquelas mais abertas para acolhê-los – essa denominação evangélica funciona no modelo autônomo, com um corpo diretivo local composto por leigo, diácono e pastor, mas associada ou aliado a uma convenção com diretrizes comumente aceitáveis por todas às congregações (igrejas locais).

³⁸⁷ OLIVEIRA, R. S., “Hoje eu orei, Ele é negro”, p. 174.

³⁸⁸ OLIVEIRA, R. S., “Hoje eu orei, Ele é negro”, p. 173-174.

³⁸⁹ Site Movimento Negro Evangélico: <https://mnebrasil.org/quemsomos>, acessado: 12/04/2025.

E “a chegada da Década Internacional de Afrodescendentes³⁹⁰ da ONU impulsionou o crescimento do MNE”³⁹¹. Mas o Movimento, na configuração atual – com 60% da coordenação nacional formada por mulheres, reconhece as lutas do passado dos atores evangélicos participantes de movimento negro que impulsionaram o surgimento dele, porém é um grupo que se organiza em torno da questão religiosa procurando fazê-la contribuir na luta antirracista:

“Através de uma agenda de promoção dos direitos humanos, da democracia e do estado laico, combatendo assim uma cultura de violência e intolerância que sustentam o racismo. Nosso objetivo é fazer a disputa de narrativa da fé a partir da realidade das pessoas negras evangélicas, formando um grupo social comprometido com a justiça e a equidade racial. Além disso, produzir uma prática político-teológica que abrace o povo negro e sua ancestralidade, denunciando qualquer forma de racismo, sobretudo religioso.”³⁹²

Vale destacar que o Movimento Negro Evangélico, em sua liderança ou nas representações nacionais e estaduais, é composto por negras e negros graduados e pós-graduados cuja maior parte não advém da ramificação pentecostal e neopentecostal, mas não é incomum ter dissidentes dessas denominações de teologia com ênfase no Espírito Santo (com a prática da glossolalia). Naquelas da teologia do domínio (e prosperidade) que enunciam a conquista material e individual a penetração do MNE é quase nula já que o púlpito é sedutor por enquadrar-se ao discurso dominante da meritocracia e daí o fiel negro desejoso no sucesso individual, que dizer, ao internalizar a ideia do êxito da prosperidade financeira e material, bloqueia-se a concepção de coletivo, opressão e racismo – até porque a pregação e o cuidado pastoral autoritativo o impede de ruminar criticamente. Tanto a pentecostal clássica e a neopentecostal é comum lideranças centralizadoras e personalista.

E o Movimento com suas formações e seminários tornam o sujeito reflexivo e crítico (desperta o profeta) engajado para denunciar a discriminação racial de cor, étnica e do saber, inclui-se sobretudo o religioso; também que ninguém deve arrogar a superioridade, não se moldando ao padrão deste mundo porque o crente tem que se transformar pela renovação da sua mente em Cristo (a metanoia) para assim viver

³⁹⁰ Organização das Nações Unidas (ONU): “Ao declarar esta Década, a comunidade internacional reconhece que os povos afrodescendentes representam um grupo distinto cujos direitos humanos precisam ser promovidos e protegidos.” Site: <https://decada-afro-onu.org/index.shtml>, acessado: 12/04/2025.

³⁹¹ Site Movimento Negro Evangélico: <https://mnebrasil.org/quemsomos>, acessado: 12/04/2025.

³⁹² Site Movimento Negro Evangélico: <https://mnebrasil.org/quemsomos>, acessado: 12/04/2025.

a vontade de Deus³⁹³. Deve-se ter equilíbrio, amar com sinceridade odiando o mal e apegando-se o bem e honrando os outros mais do que a si mesmo: dedicando-lhes, aos irmãos e irmãs, com fraternidade³⁹⁴, porque tal procedimento é a negação da egolatria reconhecendo que Deus está no outro e daí percebendo que biblicamente é saudável lutar contra quaisquer tipos de racismo porque uma verdadeira comunhão não discrimina, mas agrega os membros diferentes num só corpo, pois cada indivíduo e grupo com suas peculiaridades racial são membros que o compõem (o corpo que é Cristo)³⁹⁵. A descentralização, a reflexão e a análise crítica, trazidas pelo MNE, que (como profecia) divergem do dispositivo de racialidade, a branquitude – traduzida em teologia hegemônica euro-estadunidense, incomodam a ramificação pentecostal tradicional, neopentecostal e as igrejas históricas fundamentalistas que negam a ação libertária e o antirracismo.

Outra questão que inviabiliza a aceitação do Movimento pelos negros destas igrejas fundamentalistas e conservadoras é que o MNE não tem a estrutura financeiro-material e máquina política, empresarial e midiática, das denominações evangélicas de massas que influenciam às locais dando-lhes capilaridades, assim dificultando ou bloqueando a pedagogização – a criticidade teológico-política e racial – das negras e dos negros ingressos neste meio religioso. O Movimento Negro Evangélico conscientiza-se que não dialoga com a massa negra não descolonizada (amalgamada à meritocracia e ao mito da democracia racial), e que isto é um desafio do movimento antirracista.

3.1.7.

Alguns ativistas e intelectuais da Teologia Negra no Brasil hodierno

A filósofa Sueli Carneiro elucida que o epistemicídio é um elemento constitutivo do dispositivo de racialidade³⁹⁶ e que no âmbito acadêmico os ativistas e os intelectuais negros são deslegitimados e por isso mais vistos como *fonte de saber* do que como uma autoridade na temática das questões raciais, pois quem detém hegemonicamente esse poder são os brancos que dialogam entre si nas universidades³⁹⁷. Mas a militância e a intelectualidade negra vão agir numa forma

³⁹³ Romanos 12.2.

³⁹⁴ Romanos 12.9-10.

³⁹⁵ Posicionamento com referência em Romanos 12. 4-5.

³⁹⁶ CARNEIRO, S. Dispositivo de racialidade, p. 87.

³⁹⁷ CARNEIRO, S. Dispositivo de racialidade, p. 48.

de quilombagem sendo também interlocutora no espaço sociopolítico e na produção de conhecimento, que não se restringe ao academicismo porque a epistemologia negra constrói-se na práxis por sê-la situacional – tendo aí o ativismo vez e voz, indo na contramão daqueles que produzem a ideia da inferiorização do povo preto. Acerca dos intelectuais e ativistas (militantes) da Teologia Negra no Brasil destaque-se figuras importantíssimas que contribuem para justiça e equidade racial; diálogo inter-religioso, feminismo negro, educação popular, combate ao racismo de cor e religioso e a busca por uma igreja antirracista:

- Leonardo Camargo de Almeida

Teólogo e pastor (da Igreja da Garagem Rio) cujo cognome é Léo Maltrapilho, que foi criado em periferia da cidade de Belford Roxo – local de alta periculosidade, na região da Baixada Fluminense, no Rio de Janeiro, é conhecido nacionalmente por sua pastoralidade favelada. Segundo o próprio, o sacerdócio dele imerge no cotidiano dos lugares pobres sendo a favela uma escola teológica. Sendo também pedagogo atua como educador social com jovens em estado de vulnerabilidade e ressocialização. A visão acerca do mundo, de fé e o trato com aquele despossuído é resultante da leitura bíblica através da Teologia Negra numa hermenêutica – corpo, território e afrocentricidade – a qual ele denomina de “Pedagogia do Papo Reto”, que consiste no método de rodas de conversa onde – em diálogo pedagógico – se compartilha uma formação política cidadã no meandro das favelas e em espaço de medida socioeducativa com a juventude preta, quer dizer, com crianças e adolescentes que estão em cumprimento de medida de privação da liberdade.

A experiência de preto favelado pobre que se converteu na Assembleia de Deus num centro de recuperação de dependência química e, posteriormente, o contato com a Teologia da Missão Integral deu ao Maltrapilho o significado do pobre de Nazaré levando-o ao “ministério do encontro” – percebendo Deus no outro oprimido e excluído, em situação de marginalidade. A missiologia antirracista de Léo caracteriza-se pela atuação na rua não restringindo-se ao “templo”: com gente em presídios a partir da alfabetização (como em Brangu 4); acolhendo e servindo àquelas pessoas em situação de rua e no sistema socioeducativo Degase onde a maioria dos ocupantes é preto e pobre.

O pastor Léo Maltrapilho, que também é do MNE, além de duas graduações, tem pós-graduações nas áreas de missão integral e direitos humanos e em educador social; é especialista em Alfabetização para Jovens e Adultos e em Atenção Psicossocial. Sendo também pós-graduado em Ciências da Religião – o que facilita o diálogo inter-religioso, o ecumenismo, o combate a intolerância ou racismo religioso e valorização da laicidade. Vale ressaltar que o bacharelado em Teologia é pela Faculdade Teológica Sul Americana que se preocupa com lado missional, bíblico contextual e ação transformadora. Esses atributos potencializam a evangelização realizado por Maltrapilho: sendo um referencial quando o assunto é “teologia de favela”, que inclusive é o título do livro que ele é o organizador.³⁹⁸

- Lídia Maria de Lima

É mestra em ciências da religião e teóloga feminista: nascida em contexto periférico, na cidade de Cotia, São Paulo, sendo a filha caçula de nove irmãos com pais analfabetos cuja ocupação para o sustento da família era o trabalho rural – ela é a única a concluir os estudos. Cresceu num cenário religioso pentecostal assembleiano e na adolescência ingressa na Igreja Metodista que, além de ter um grupo discutindo as questões raciais, compromissava-se com as causas e lutas do povo preto o que a leva ao descobrimento da história do negro e da sua negritude e assim Lídia Maria apaixona-se pela espiritualidade relacionada com às questões concretas – contextuais – da vida e do cotidiano. Desde então, permaneceu sempre atenta e envolvida com as pautas de educação e negritude. Daí é ordenada ao pastorado nesta denominação evangélica; e, em continuidade aos estudos, forma-se também em comunicação social e pedagogia. Entretanto, na atualidade, ela não responde mais como pastora principalmente pelo afastamento da igreja dos temas sociais relevantes e urgentes. E por muito tempo dedicou-se à docência na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Agora o ministério dela realiza-se no chão da vida e entre os grupos periféricos, que se dedicam a inclusão (negritude, feminismo, gênero e crianças).

Lídia Pesquisa, escreve e publica artigos em obras coletivas, como: o livro Teologia Feminista Negra: Vozes que ecoam da África e da América Latina

³⁹⁸ Conteúdo concedido em depoimento ao autor da dissertação.

(organizado por Cleusa Caldeira); *Hermenêutica Negra e Feminista: outras possibilidades de leitura da Bíblia*; *As mulheres escolhem a vida*. Publicou também o livro: *Entre o amém e o axé - O trânsito religioso de evangélicos rumo às religiões afro-brasileiras*, que é resultado da pesquisa do mestrado. Há outras publicações nas temáticas voltadas para as questões étnicas, do feminismo negro e da teologia negra feminista.³⁹⁹

- Ronilso Pacheco

O pastor e mestre em teologia Ronilso Pacheco – sendo hoje um dos intelectuais das causas e lutas da Comunidade Negra com maior expressividade no Brasil, também conhecido internacionalmente – cresceu em Porto da Pedra que é um bairro periférico da cidade de São Gonçalo, no Rio de Janeiro, numa família com muitas limitações composta de quatro irmãos contando com ele: sendo o seu pai pedreiro o qual Ronilso auxiliava-o como servente de obra e a mãe uma doméstica que também tinha um terreiro por sê-la sacerdotisa (mãe de santo) umbandista. Na adolescência o Ronilso Pacheco converte-se na igreja Nova Vida, uma denominação de viés pentecostal. A dificuldade financeira por custear algumas despesas da família – inclusive no tratamento da mãe que adoece – faz com que Ronilso abandone duas vezes a faculdade de história, mas em 2010 consegue uma bolsa de estudo em Teologia na PUC-Rio onde se abre o horizonte acadêmico em que publica artigos e torna-se um dos fundadores do Coletivo Nuvem Negra, que é um grupo que acolhe alunos negros e de periferia que ingressavam a universidade. Sendo orientado pela prestigiada teóloga Maria Clara Bingemer ajudou-o a transitar nos círculos acadêmicos – e ao dominar a Teologia Negra assume um diferencial e a teologia política torna-se um “estilo acadêmico”.

Já moldado pela Teologia da Libertação, fruto da formação da PUC-Rio, e engajado na Teologia Negra, Ronilso Pacheco se afasta da igreja conservadora para a qual migrou após a sua saída da Nova Vida: a Comunidade S8 (hoje, Comunidade Cristã Ajuntamento das Tribos), que apesar de ser uma denominação alternativa por dialogar artística e culturalmente com as tribos urbanas mantendo-se sempre um vínculo estilístico com a atualidade, a teologia fundamenta-se em tradição

³⁹⁹ Conteúdo concedido em depoimento ao autor da dissertação.

hegemônica. Chega a frequentar a igreja Batista do Caminho à qual pertence o hoje deputado Henrique Vieira, mas sem vínculo de pertença religioso-denominacional, e, por algumas vezes, lhe assume inclusive o púlpito para a ministração da Palavra. Até que posteriormente integra-se efetivamente a Comunidade Batista em São Gonçalo um local no qual prega com muita frequência e é ordenado, em 2018, ao ministério pastoral, entretanto em 2019 Ronilso parte para os Estados Unidos iniciando o mestrado no Union Theological Seminary estudando Religião e Sociedade. Mas o interesse por esta instituição estadunidense de teologia progressista inicia-se com a primeira viagem em que Pacheco faz para os EUA, em 2017, para entrevistar James Cone: o pai da Teologia Negra, que era, no momento, integrante do corpo docente do Union Theological Seminary.

O teólogo Ronilso Pacheco como ativista político e articulador social passou por diversas instituições como a Crescer e Viver uma organização de circo social a qual transforma vidas a partir do mundo da arte. E através da aproximação do corpo diretivo executivo dessa organização Pacheco aprende muito de participação e articulação política e lidar com questões sociais e políticas diretamente. Outra escola para formação e experiência política dele foi a Rede Fale: uma rede nacional de jovens evangélicos que organizam campanhas de conscientização sobre temas diversos (violência, desarmamento, saneamento básico, direito à água, manipulação de votos por pastores, etc.) e que fazia um importante *advocacy* em Brasília.

Também teve uma passagem no Viva Rio, uma das mais importantes organizações do Rio, fundada pelo Betinho e o antropólogo Rubem Cesar Fernandes. Pode-se dizer que o Pacheco tem sido uma figura muito atuante no Brasil, mas principalmente no Rio de Janeiro sobre as grandes questões da realidade da cidade. Da violência policial ao acesso a moradia, do direito à educação a intolerância religiosa.

Em 2016, inicia-se como escritor – na temática da negritude – com “Ocupar, resistir, subverter”, pela editora Novos Diálogos. Em 2019, lançou o Teologia Negra: o sopro antirracista do Espírito, o qual recebe nova edição em 2023. Para o pastor e teólogo Ronilso Pacheco escrever sempre lhe pareceu uma forma fundamental de escoar ideias e deixar legados de reflexão.⁴⁰⁰

⁴⁰⁰ Conteúdo concedido em depoimento ao autor da dissertação.

- Aline Frutuoso

Economista e teóloga Aline Frutuoso é integrante do Movimento Negro Evangélico e também da Agar – Sociedade Teológica de Mulheres Negras, um coletivo que busca promover o protagonismo das mulheres negras na produção teológica e na vivência cristã. É nascida e criada no bairro de Realengo, na zona Oeste do Rio de Janeiro, numa família muito pobre e que o grau de dificuldade aumenta quando perde o pai aos dezesseis anos de idade – mesmo na precariedade financeira, pois a mãe sendo pensionista, a família a mantém no curso universitário de ciências econômicas na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). É no início da adolescência que se torna membro da igreja Batista Central de Realengo e atualmente permanece na mesma denominação, mas na Batista do Méier onde lidera um grupo auxiliando-o na edificação espiritual e comunitária em que perpassa também as questões negras. Frutuoso gradua-se em teologia pelo Seminário Teológico Batista Carioca (SBTC) e especializa-se em Gestão Empresarial. Entretanto, dando ênfase ao movimento e articulação teológica feminista e o estudo do fenômeno religioso, ela ingressa no mestrado em Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) e agora está doutorando em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-SP) onde desenvolve pesquisa voltadas às intersecções entre teologia, raça e gênero.

- Ronan Lima

O pastor batista e mestre em teologia, pela PUC-Rio, Ronan Lima que é membro e assistente pedagógico do Movimento Negro Evangélico é conhecido por articular e participar de congressos e seminários com a temática da negritude nos quais contribui com sua especialização que é afropastoralidade (a qual é autor de livro na área): que é o cuidado e o serviço pastoral com o povo preto que é ativo nas comunidades religiosas de fé, mas são invisibilizados pela instituição religiosa. Então o trabalho do pastor Ronan Lima é justamente trazer visibilidade e protagonismo aos negros reforçando-lhes teologicamente à negritude tanto dentro quanto fora da igreja. Na afropastoralidade não há espaço para destaque conforme às regras do individualismo ou a personificação de uma figura central porque é no

“chão da vida”, com a solidariedade e coletividade, que o Reino se faz presente junto aos marginalizados sem distinção de pessoas.

O pastor Lima teve uma infância pobre na cidade de Nilópolis, na região da Baixada Fluminense, no Rio de Janeiro, sendo fiel da denominação batista por onde desde a sua juventude assume cargos de liderança em nível municipal, estadual e nacional – chegando mesmo a ser representante da Juventude no conselho da Convenção Batista Brasileira. Mas foi na Juventude Batista Carioca, onde ele transitou nas funções de conselheiro, coordenador executivo e na vice-presidência, que, de fato, teve o contato com cristãos que comunicam publicamente a consciência racial. É aí o início da identidade social através da música e da estética da Comunidade Negra percebendo o quanto o corpo negro experiencia uma fé dançante que exalta, demarca, ou então exala nos movimentos sincronizados a presença e sua contribuição para com a igreja brasileira.

Ronan Lima afirma que nesta identidade cristã – evangélica, periférica e com consciência racial, ele vê-se como um alguém negro possível de sentir-se bonito, de ser pastor e de ser um fiel ao Senhor Cristo que pode dançar e servi-lo pela via da congregação religiosa e atividades extra eclesiais a partir da própria ancestralidade. Ainda elucida que compreender a forma como a teologia negra se dá na vida da Comunidade Negra no Brasil é entender que se vive uma espiritualidade cristã específica, marginal e silenciosa.⁴⁰¹

- Thalita Oliveira

A pastora, teóloga e musicóloga Thalita Rocha de Oliveira, que atualmente está mestrando ciências da religião pela Faculdade Unidade de Vitória, é compromissada com as ações sociais e teológicas especialmente em relação à mulher negra e à periferia. Ativista das causas e da luta negra dedica-se também ao ensino de música a jovens em situação de vulnerabilidade. É nascida e criada num bairro periférico de Belo Horizonte, em Minas Gerais, onde é envolvida desde a infância com a igreja de ramificação pentecostal e posteriormente, ainda adolescente, junto à família ela migra para uma igreja Batista também de cunho pentecostal. Então aos dezoito anos de idade, Thalita ingressa na Escola de

⁴⁰¹ Conteúdo concedido em depoimento ao autor da dissertação.

Treinamento e Discipulado da JOCUM (Jovens com uma Missão) na qual trabalha com comunidades indígenas e ribeirinhas na região amazônica.

Sua jornada pessoal e de experiência espiritual lhe fez afastar-se do tradicional conservadorismo daí envolvendo-se com uma comunidade progressista com vínculos com a esquerda política e é neste local que é ordenada ao pastorado. Mas por divergências teológicas deliga-se e passa pastorear o espaço ecumênico A Casa de Betânia. As pesquisas dela concentram-se em temas como teologia negra feminista, mulherismo africano e teologia mulherista, com ênfase no impacto dos discursos do pós-feminismo evangélico sobre mulheres negras periféricas.⁴⁰²

- Jackson Augusto

Jackson Augusto é de origem pobre de Recife, em Pernambuco, que para frequentar uma escola particular de bairro jamais teve um quarto e dormia com a sua “mãe solo”, por sê-la viúva, até os dezessete anos. Então, vive a realidade da insegurança alimentar e sequer tinha passagem de transporte público para se locomover – teve a infância e a adolescência de limitação, com escassez financeira. Hoje graduado em teologia na Faculdade Unida de Vitória e jornalismo pela Universidade Católica de Pernambuco, ele é ativista da Teologia Negra no Brasil sendo coordenador nacional do Movimento Negro Evangélico e da Coalização Negra Por Direitos; também integra o conselho do Instituto Fogo Cruzado Brasil. É coordenador geral do Programa Martin Luther King de Formação e Articulação Política

Faz parte da Aliança de Batistas do Brasil e é membro da Igreja Ubuntu, uma comunidade de fé fundada por pessoas negras, e que acontece no centro do Recife. E, além de já ter trabalhado para o Instituto Vladimir Herzog, fez parte do movimento global Anistia Internacional Brasil – presente em mais de 150 países – que realiza campanhas e mobilizações para o respeito e proteção dos direitos humanos. Jackson é cofundador do Instituto Commbne: uma organização voltada para a comunicação antirracista na diáspora africana. Foi colunista no The Intercept Brasil e já publicou na Folha de São Paulo. Atualmente é representante do MNE como sociedade civil no Fórum Permanente de Afrodescendentes da Organização

⁴⁰² Conteúdo concedido em depoimento ao autor da dissertação.

das Nações Unidas (ONU), sendo a única organização latino-americana de negros evangélicos.⁴⁰³

- Fabíola Oliveira

A teóloga e pastora Fabíola Oliveira é educadora popular com formação em pedagogia pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), e é integrante da Comissão de Direito Socioeducativo da OAB/RJ. Como gosta de identificar-se é mulher preta de dupla pertença religiosa porque, não está somente na liderança de igreja – numa função sacerdotal evangélica, ordenada pela Comunidade Batista em São Gonçalo, ela é do candomblé sendo ekedi confirmada (aquela responsável de cuidar do terreiro).

Passou toda infância e juventude com escassez de alimento, e é esta experiência de risco social e nutricional que lhe impulsionou hoje, enquanto educadora e criadora do Programa Odarah Cultura e Missão – que tem a finalidade em partilhar saberes e vivências através das oficinas de formação cidadã e o investimento no fomento ao empreendedorismo social e cultural mediante a mentoria e o acompanhamento na criação de novos negócios sociais de impacto –, a exercer o compromisso pedagógico com a população em vulnerabilidade social e com juventudes em situação de restrição e privação de liberdade no sistema socioeducativo. A partir do Odarah também atua com oficinas de dinâmicas raciais em ambientes eclesiais: onde fomenta discussões acerca da prática do racismo religioso e institucional. Ainda contribui com o Movimento Negro Evangélico.⁴⁰⁴

- Emiliano Jamba

Emiliano Jamba António João é angolano residente no Brasil desde 2014 e tem se destacado no cenário da Teologia Negra – contribuindo para o campo intelectual e religioso evangélico com seus estudos a partir de artigos, livros e ministrações em conferências. É membro da Primeira Igreja Batista de Campinas com graduação em teologia na Faculdade Nazarena do Brasil e, pela Universidade Paulista, graduou-se em direito. Obtém o mestrado em história social e está

⁴⁰³ Conteúdo concedido em depoimento ao autor da dissertação.

⁴⁰⁴ Conteúdo concedido em depoimento ao autor da dissertação.

doutorando na mesma área, ambos na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Também é membro e cofundador do GT-Teologia e Negritude, que é vinculado a Fraternidade Teológica Latino-Americana: um grupo onde se dá sua militância para questões étnico-raciais e produção de uma teologia de perspectiva negra, africana e afro-americana. Enquanto escritor, é coautor dos livros *Teologia e Negritude* (2019), *Teologia Africana em perspectiva* (2020) e *Teologias Africanas em diálogo com as teologias latino-americanas* (2022).⁴⁰⁵

É nítido que na maioria dos casos aqui citados os ativistas e teólogos da Teologia Afroamericana tem a origem em bairro pobre ou nas periferias, o que proporciona vez e voz – um protagonismo – para quem experiencia diariamente, no próprio corpo, a realidade do racismo cujo histórico é carregado de insegurança alimentar, precariedade em políticas públicas na educação, saúde e moradia; atravessando-lhe também a violência do Estado a partir do aparato de segurança pública. Outra característica – por advirem de lugar invisibilizado, anulado e apagado, mas não sendo um fator determinante, é de algum modo a presença do pentecostalismo na gênese da caminhada religiosa destes militantes da Teologia Negra de cunho protestante ou evangélico. Entretanto maior parte transita para uma igreja histórica com viés progressista ou, então, rompe com a linha denominacional tradicional e vincula-se a uma comunidade religiosa independente sempre numa orientação mais à esquerda política.

E possuem graduações e cursos de pós-graduações – mas apesar da intelectualização mantêm o modo da construção epistemológica da Comunidade Negra: o relacional, a intersubjetividade que prioriza o contato com a base porque daí energiza-se a quilombagem: a organização e a luta coletiva do negro contra a colonialidade com sua branquitude cujo poder oprime às diversas áreas da vida daquele marginalizado, excluído e racializado. Neste momento, convém ratificar que a colonialidade, apesar de significar um declínio formal das empresas coloniais, alude ainda a persistência das dimensões epistêmicas e étnico-raciais – “a colonialidade é a materialização das consequências do colonialismo”⁴⁰⁶: a

⁴⁰⁵ Conteúdo concedido em depoimento ao autor da dissertação.

⁴⁰⁶ LOPES, A. L. L., *Chaves descoloniais*, p. 32.

dominação econômica, política, jurídica e administrativa; o silêncio e o aniquilamento de povos e culturas confrontados⁴⁰⁷.

3.2.

Teologia Negra: uma expressão decolonial

Charlisson S. Andrade e Petrônio Domingues argumentam que para uma vertente teológica ser decolonial somente é possível quando aceita ou assume o compromisso ético-político com aqueles colonizados e tendo a colonialidade como resíduo – uma partícula – da Modernidade cujo efeitos colaterais atingem não apenas setores político e econômico, mas na elaboração de conhecimento – do saber – e de subjetividade. E como a teologia colonial, que também é política, com o seu poder epistêmico hegemônico, no colonialismo invalidou, silenciou e subontologizou o Outro e é persistente com a colonialidade, cabe, portanto, a teologia descolonizar “a sua hermenêutica dos textos sagrados e da situação na qual está inserida, valendo-se da cultura e identidade dos povos oprimidos como fonte para sua reflexão ontológica”⁴⁰⁸.

Ronilso Pacheco é assertivo em dizer que a Teologia Negra no Brasil se insere num conjunto de “reações” com novas leituras feitas a partir das margens nas quais perde-se a centralidade euro-norte-americana, onde desvincula-se mesmo da totalidade ou da homogeneidade corrompida euro-estadunidense, por buscar uma realidade onde tudo é periférico.⁴⁰⁹ A Teologia Afroamericana é o que é não simplesmente pelo fato de sê-la produzida numa localidade onde sociologicamente considera-se oprimida e excluída do Norte Global; sendo assim periférica; não eurocentrista com uma enunciação de fronteira, mas ela é da libertação negra por causa do seus atores (ativistas e intelectuais) pensarem “epistemicamente a partir do lugar epistêmico subalterno”⁴¹⁰ – ao carregarem os atributos marginais daqueles distantes do centro mundial. “Em outras palavras, o que é decisivo para se pensar a partir da perspectiva subalterna é o compromisso ético-político em elaborar um conhecimento contra-hegemônico”⁴¹¹. E um saber contra-hegemônico a partir da teologia decolonial ao realizar uma hermenêutica bíblica das experiências dos

⁴⁰⁷ LOPES, A. L. L., Chaves descoloniais, p. 31.

⁴⁰⁸ ANDRADE, C. S.; DOMINGUES, P., Decolonialidade e teologia negra no brasil, p.549.

⁴⁰⁹ PACHECO, R., Teologia Negra no Brasil é decolonial e marginal, p. 240.

⁴¹⁰ BERNADONO-COSTA, J.; GROSFUGUEL, R., Decolonialidade e perspectiva negra, p. 19.

⁴¹¹ BERNADONO-COSTA, J.; GROSFUGUEL, R., Decolonialidade e perspectiva negra, p. 19.

oprimidos racializados – daqueles que sofrem com o racismo antinegro – é mediante às lentes da periferia: locus majoritário da Comunidade Negra.

De acordo com o doutor em teologia Carlos Alberto Motta Cunha, “toda ação e reflexão de resistência às iniciativas hegemônicas e colonizadoras são tidas como contra hegemônicas e decoloniais”⁴¹², por pensarem através de outras línguas e categorias de pensamentos para além daquelas ocidentais dominadoras, portanto pode-se incluir aqui, nesta afirmação de Cunha: a igreja católica e as evangélicas com teologias dominantes cuja Teologia Afroamericana denuncia-lhes o viés da branquitude.

3.2.1

Teologia e territorialidade da espiritualidade negra

O teólogo Ronilso Pacheco expressa a importância da localidade – do territorial – para o povo negro concernente ao seu aspecto material e imaterial. Sendo a espacialidade simultaneamente *lócus* de formação (da experiência, da subjetivação subalterna) e de construção de identidade, e, portanto, a espiritualidade negra está estreitamente atrelada ao lugar de pertença.⁴¹³ Envolve aí o corpo-geopolítico do negro porque é atravessado por racialização; subjugação e subontologização; silenciamento cultural; apagamento religioso; invisibilidade espacial e identitária e outros tipos de anulação como o pensamento a partir de uma epistemologia marginal, mas é desse território que emana uma intensa espiritualidade no sentido de fé e ânimo para à construção da história do negro a partir do próprio espaço sem desvencilhar-se da negritude. “O território é solo indissociável da manifestação do povo negro. No território se dá a experiência do povo negro, e experiência e território nunca são separados”⁴¹⁴. Daí Pacheco endossa que a Teologia Negra não ignora a senzala, as favelas, o quilombo e os assentamentos, também ratifica que enquanto objeto de estudo: a violência que assola as periferias na sociedade brasileira é motivo de reflexão e denúncia, até mesmo porque nestes locais, além de pessoas vulnerabilizadas, há uma grande quantidade de igrejas de inúmeras denominações.⁴¹⁵

⁴¹² CUNHA, C. A. M., Teologia e pensamento decolonial, p. 137.

⁴¹³ PACHECO, R., Descolonizar a revelação, p. 66.

⁴¹⁴ PACHECO, R., Descolonizar a revelação, p. 67.

⁴¹⁵ PACHECO, R., Descolonizar a revelação, p. 68.

3.2.2.

Teologia e Alteridade do povo preto

Seguindo o raciocínio de Henrique Dussel, de rompimento com o mito da Modernidade (mítico este onde a relação centro-periferia, ou a dinâmica Norte-Sul, é gerenciada unilateralmente pela ótica eurocentrista onde nega-se a alteridade dos demais espaços socioculturais, da outra raça, do outro sexo e gênero; do outro modo econômico, pedagógico, religioso e da relação ecológica⁴¹⁶) é possível construir uma teologia decolonial – pautada na Comunidade Negra – por valorizar e situar-se no diálogo pluriversal e na diversidade, porque se transcende a razão moderna eurocêntrica; a razão violenta, a desenvolvimentista e a hegemônica. Daí o negro não é “culpável” pela violência sofrida em seu corpo, mas, pelo contrário, percebe-se historicamente como vítima inocente do sacrifício ritual, isto é, da passagem de um estado deformado, da “barbárie”, para o “progresso” civilizador imposto pela brancura europeizante. O filósofo Dussel explicita que: “apenas quando se nega o *mito civilizatório e da inocência* da violência moderna se reconhece a injustiça da práxis sacrificial fora da Europa (e mesmo na própria Europa) e, então, pode-se igualmente superar a limitação essencial da “razão emancipadora”⁴¹⁷. Portanto se supera a razão emancipadora por “razão libertadora” ao desvendar o “eurocentrismo” negando-lhe e “quando eticamente se descobre a dignidade do Outro”⁴¹⁸.

A Teologia Negra afirma a alteridade do Outro, ao revelar a outra face antes negada e vitimada pela Modernidade: o corpo-periférico negro. Ao dignificar a negritude tem a consciência da importância do diálogo com às outras culturas marginais e lutas periféricas, por tê-la em si plural. O que faz da Teologia Afroamericana transmoderna porque se supera a Modernidade (esta da autonomia da razão onde emancipação do sujeito refere-se apenas ao “eu Europeu” e não aos “outros periféricos” que sofrem com o caráter mítico-sacrificial, contraditoriamente, portanto, destacando-se a irracionalidade do “progresso” humano de racionalidade difundido pelo centro do Mundo)⁴¹⁹ com o seu

⁴¹⁶ DUSSEL, H., Europa, modernidade e eurocentrismo, p. 67.

⁴¹⁷ DUSSEL, H., Europa, modernidade e eurocentrismo, p. 65.

⁴¹⁸ DUSSEL, H., Europa, modernidade e eurocentrismo, p. 66.

⁴¹⁹ DUSSEL, H., Europa, modernidade e eurocentrismo, p. 65.

eurocentrismo, hegemonia, violência, desenvolvimentismo e imperialismo que orbitam em torno da “razão emancipadora” já sobrelevada por causa da epistemologia negra com a sua perspectiva e potencial libertário do Outro silenciado. Sobre o transcender, a dignidade e a solidariedade, das culturas, saberes, localidades, raças, identidades, antes negadas, silenciadas, invisibilizadas, superando-se agora à Modernidade, o Dussel expõe:

“Trata-se de uma “Trans-Modernidade” como projeto mundial de libertação em que a Alteridade, que era co-essencial à Modernidade, igualmente se realize. A “realização” não se efetua na passagem da potência da Modernidade à atualidade dessa Modernidade europeia. A “realização” seria agora a passagem transcendente, na qual a Modernidade e sua Alteridade negada (as vítimas) se co-realizariam por mútua fecundidade criadora. O projeto transmoderno é uma co-realização de solidariedade, que chamamos de analéptica, de: Centro/Periferia, Mulher/homem, diversas raças, diversas etnias, diversas classes, Humanidade/Terra, Cultura Ocidental/Culturas do mundo periférico ex-colonial, etc.; não por pura negação, mas por incorporação partindo da Alteridade.”⁴²⁰

Portanto essa Alteridade negada (a “outra-face” oculta, dominada e explorada), como a dos negros periféricos vítimas da irracionalidade do eurocentrismo – liberta-se por sê-la ressignificada com a transmodernidade que reconhece a dignidade do Outro começando ao não admitir à inocência da Modernidade em relação a práxis violenta (agenciada por brancos cristãos, em nome de Deus). É nisto que se empenha uma teologia cunhada no locus negro e direcionada aos receptores desta mesma periferia: denunciando à violência simbólica e material e psicológica e física a partir da estrutura teológica, político-econômica e sociocultural dominantes e, simultaneamente, esperançando ao dignificar negras e negros – e isto tem sido amadurecido com intelectuais pretos e com os movimentos negros que articulam o protagonismo do povo negro em relação a sua história e expressão religiosa. A respeito desse rompimento com a colonialidade do saber (afirmando a própria figura, identidade, cultura, modo religioso e luta política) e tendo o lugar de fala como chave hermenêutica porque o processo decolonial – por sê-la de epistemologias descentralizadas – é uma oportunidade de recuperação histórica ao propor reintegração de saberes dos povos colonizados, o teólogo e cientista da religião Alonso Gonçalves, evocando Dussel, comenta:

“Romper com a colonialidade é uma tarefa premente, ainda que árdua quanto ao imaginário herdado. Um passo imprescindível para esse processo de releitura se dá a partir do conhecimento do lugar de fala como principal chave hermenêutica para o

⁴²⁰ DUSSEL, H., Europa, modernidade e eurocentrismo, p. 66.

reconhecimento de quem se é. (...) O sujeito passa a ser o protagonista da sua história, que passa ser elaborada a partir das consequências da colonialidade, mas agora com uma significativa percepção quanto a reivindicação de poder produzir o próprio conhecimento, rompendo com a colonialidade do saber, aquela que afirma que só há um *locus* de conhecimento plausível, a Europa. É nesse sentido que emerge o decolonial.”⁴²¹

A Teologia Negra, de encontro ao pensamento crítico negro e com os movimentos negros – que numa perspectiva de Alonso estes enquadram-se aos estudos decoloniais ou epistemologias descentralizadas cuja importância é de um ferramental hermenêutico para se cogitar os aspectos religioso-teológicos⁴²², expõe que a dignidade passa pela reparação histórica porque a riqueza de hoje concentrada nas mãos dos herdeiros do senhor de escravos – da elite branca, com capital advindos do privilégio epidérmico-racial – resulta-se mesmo do violento trabalho compulsório dos negros que, após abolição da escravatura, não tiveram a humanidade restituída por sê-los abandonados e excluídos pelo dispositivo de poder racial no qual a Comunidade Negra ainda permanece oprimida. Não houve justiça: os bens e a concentração de riqueza oriundos da subjugação, da extorsão dos corpos negros, não são econômico-politicamente partilhados, ou, então, justamente divididos, pela sociedade tida como cristã. Convém ressaltar que o chefe dos publicanos Zaqueu – ao encontrar-se com Jesus –, sendo transformado pela mensagem do Reino arrependendo-se possivelmente por prevalecer-se dos outros, divide os seus bens com os pobres. O publicano indica, também, restituir àqueles extorquidos por ele, e assim, de acordo com Cristo, há salvação em sua casa (Lc. 19.8-9).

3.2.3.

Teologia dos subalternizados: o negro enquanto sujeito das bordas

A teologia Afroamericana como saber subalternizado, de pensamento liminar (aquele construído a partir da liminaridade, nas margens, na fronteira, quando se é notada a diferença colonial com a desigualdade e ocultação do Outro buscando tornar os conhecimentos sobre si irrelevantes com a força da colonialidade, mas, por resistência dos periféricos, isto não exterminou a subjetividade subalterna), realmente identifica e anuncia a outra parte teológica e da história que não é

⁴²¹ GONÇALVES, A., Revelação e decolonialidade, p. 23.

⁴²² GONÇALVES, A., Revelação e decolonialidade, p. 25.

contada⁴²³. Os negros estando na lacuna realizam à intermediação entre territorialidade, bíblia, pastoralidade, comunidade de fé, teologia – para descolonizar a revelação cristã –, cultura, identidade e outras epistemologias marginais, mas também com a colonialidade porque ela é quem posiciona o sujeito negro neste “entre-lugar”, isto é, nas bordas, o lugar fronteiro, tornando-o resultado e interlocutor dela mesma.⁴²⁴ Aí rompendo a visão monotópica devido a desobediência epistêmica, que é o desprendimento à única lente de conhecimento: “quando se aprende a desaprender, para que assim seja possível o surgimento de um conhecimento/entendimento que seja operado na chave da experiência”⁴²⁵.

Então, a teologia produzida no *lócus* negro é endereçada à própria Comunidade Negra que, enquanto localização, se percebe periférica por sê-la resultado da colonialidade aí estando entre aquela alteridade ocultada e o discurso dominante. De fato, é uma “teologia das bordas” já que se condiciona ao “paradigma outro evocado por Mignolo, que é uma “força crítica do sujeito que não quer ‘estudar’ a si mesmo como objeto, mas sim ‘pensar’ por si mesmo em projetos libertadores e emancipadores””⁴²⁶. Portanto a Teologia Negra desenvolve-se nas lacunas da colonialidade – anunciando a alteridade do povo preto, quer dizer, a produção de conhecimento afrodiaspórico parte destes espaços ao invés de começar nas categorias universais: onde postula-se uma cosmovisão na qual o mundo é visto desde um centro, numa posição dominante; e não pluritópica ou diatópica (a qual não existe conhecimento definido, completo, fechado: a não ser dialógico a qual se deixa falar as vítimas)⁴²⁷.

A teologia Negra por sê-la fronteira – de um conhecimento aberto que parte das bordas daí sendo dialogal – caracteriza-se por quilombagem ao não aceitar a oficialidade teológico-política e histórico-sociocultural que, por ser dominadora, oprime e silencia a alteridade do Outro (neste caso o povo negro excluído e explorado) a partir do poder e do saber hegemônicos, já que, para esta teologia – cuja Comunidade Negra é portadora de experiência e formuladora de realidade –, “no interior de culturas e raças grassa uma infinidade de outros saberes que depõe

⁴²³ LOPES, A. L. L., Chaves decoloniais., 48.

⁴²⁴ LOPES, A. L. L., Chaves decoloniais., p. 44-48.

⁴²⁵ GONÇALVES, A., Revelação e decolonialidade, p. 28-29.

⁴²⁶ GONÇALVES, A., Revelação e decolonialidade, p. 30.

⁴²⁷ LOPES, A. L. L., Chaves decoloniais., p. 51-54.

contra um poder colonial que lhes solapou suas formas de organização social e política e seus modos de exercício de poder e de saber”⁴²⁸.

A Teologia Negra, sendo uma das epistemologias marginais da decolonialidade⁴²⁹, por emergir do próprio contexto da negritude: o enunciado é através da subjetividade subalterna contrariando a colonialidade do poder; e “compreender isto implica em corroborar que as raças e culturas subalternas são sujeitos que têm o que dizer sobre sua história e o que fazem dela”⁴³⁰. Como um agir de quilombo, de aversão ao status quo por sê-lo opressor de cosmovisão hegemônica – e de não perceber com naturalidade a desigualdade e a violência impostas pelos dominantes, a Teologia Afroamericana condena o estado de subalternidade que a Modernidade condicionou a população negra como um processo natural e inevitável de uma realidade econômica, político e sociocultural, para o desenvolvimentismo. “O sentido da humanidade dos subalternos não está no reconhecimento deste por parte dos conquistadores, mas na própria autoconsciência subalterna de sua situação de vítima e da irracionalidade da dominação que tem sobre si”⁴³¹.

3.2.4.

Movimento de quilombagem: um deslocamento do saber teológico

O movimento de quilombagem teológica ao descentralizar, deslocar, a “verdade” – e a revelação divina – oriunda de único local central-modelo, que é a Europa com seu universalismo, para compreensão de outro referencial e imagem é uma libertação da forma de perceber Deus externo à cartilha greco-latina e germânica. Entretanto, essa alteração de lentes tem o continente africano como um tipo de contexto primevo de toda narrativa da Teologia Negra ao invés do eurocentrismo, mas, de acordo com o teólogo Ronilso Pacheco, “não é substituição da Europa pela África no lugar central e detentor do conhecimento e da revelação

⁴²⁸ LOPES, A. L. L., Chaves decoloniais., p. 60.

⁴²⁹ De acordo com Lustosa, “uma atitude decolonial consiste, pois, na ruptura com o modo de conhecer proposto pelo discurso colonial e propõe que se perceba o novo sujeito cognitivo que atua desde e com referência às fronteiras, ao mesmo tempo em que reposiciona os limites entre o conhecimento, o conhecido e o sujeito que conhece. O que sempre esteve em voga foi um conhecimento enunciado pelos sujeitos composto pela hegemonia colonial, sem levar em conta a alteridade de grupos locais portadores de experiências e formulações sobre a realidade.” In. LOPES, A. L. L., Chaves decoloniais., p. 39.

⁴³⁰ LOPES, A. L. L., Chaves decoloniais., p. 60-61.

⁴³¹ LOPES, A. L. L., Chaves decoloniais., p. 38.

(...), é implosão do lugar central ocupado pela Europa, de tal maneira que não haja lugar central, mas convivência e equidade em perspectivas com o mesmo valor”⁴³². Pacheco ainda aborda que reconhecendo a gênese da história, de África e da realidade dos afrodiáspóricos: não há espaço entre Teologia Negra e demonização das demais manifestações religiosas de matriz africana, já que por ser uma teologia inconclusiva e dialogal ela não se entende como portadora única da Revelação e nem da salvação porque é impossível sozinha inteirar-se do mistério de Deus – o Espírito sopra onde quer e se “autorrevela de maneira que lhe apraz e sem imposições”⁴³³.

Essa quilombagem como processo decolonial é um desafio, pois sendo teologia dos subalternizados leva em consideração o sujeito invisibilizado e silenciando pelo processo de invasão e catequização: dando-lhe voz e vez⁴³⁴. Por isso é pluriversal alavancando o pensamento daqueles ocultos, na liminaridade, e busca desengessar, e desprender-se, do visível ocidentalismo (a metáfora que explicita o imaginário dominante do sistema mundial colonial/moderno)⁴³⁵ porque, segundo o teólogo Alonso Gonçalves, qualquer tentativa de propor uma teologia decolonial que não enfrente a teologia hegemônica e estabeleça uma postura diatópica quanto ao conhecimento teológico, estará reafirmando a condição colonizadora da teologia ocidental cristã⁴³⁶.

3.3 Hermenêutica contextual do povo negro

A teologia articulada – produzida ou construída – desde ou para o contexto da comunidade religiosa local que simultaneamente reverbera extramuro da igreja por sê-la pastoral-comunitária e política por lidar com as questões do Sul Global⁴³⁷, quer dizer, a Teologia Contextual, é tomada como um recurso de análise do

⁴³² PACHECO, R., Descolonizar a revelação, p. 69.

⁴³³ PACHECO, R., Descolonizar a revelação, p. 74.

⁴³⁴ GONÇALVES, A., Revelação e decolonialidade, p. 31.

⁴³⁵ LOPES, A. L. L., Chaves decoloniais., p. 58-59.

⁴³⁶ GONÇALVES, A., Revelação e decolonialidade, p. 33.

⁴³⁷ De acordo com Juan José Tamayo, “Sul” não se relaciona com uma questão geográfica do Hemisfério Sul que nesta situação nada contribui do ponto de vista sociológico, mas, evocando Boaventura de Sousa Santos, alude a um Sul Global que é “una metáfora de la injusticia estructural y del sufrimiento sistémico de las clases y los pueblos oprimidos, provocado por los diferentes sistemas de dominación que actúan en alianza y complicidad: el capitalismo, el colonialismo, el patriarcado, el imperialismo, los fundamentalismos de todo tipo, el racismo y xenofobia (...)” In. TAMAYO, J. J., El giro descolonizador de las teologías del sur global, p. 29.

situacional para ir à Bíblia e, ao mesmo tempo, tomá-la como norteadora da práxis cristã prestando serviço ao seu receptor: o corpo-político, que é o indivíduo subjetivado pela realidade cultural, social, econômica, racial, religiosa e demais características periféricas em que está inserido. Esta teologia elaborada a partir da concretude dos invisibilizados cujo destino é retorná-la para realidade dos excluídos para emancipá-los do poder da colonialidade: inicia-se nos anos sessenta do século XX, através do conceito sociológico Terceiro Mundo cunhado pelo economista francês Albert Sauvy para retratar a geopolítica mundial acontecida a partir de 1950. Terceiro-mundista é a expressão utilizada para identificar as ex-colônias europeias compreendendo não somente a África e a Ásia oriental, mas a América Latina, Caribe e a Oceania meridional, quer dizer, neste momento retrata o mundo das nações subdesenvolvidas (as periferias distantes do centro que é a Europa, e da dimensão norte-americana).⁴³⁸

O doutor em teologia Sidney de Moraes Sanches afirma que o Concelho Mundial de Igrejas (WCC) investindo na educação teológica nos antigos campos de missão do Terceiro Mundo somando-se também a Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo a qual seu intuito é a produção de uma teologia autóctone: são movimentos que impactam a teologia no cenário terceiro-mundista. Portanto é desde 1960 que o termo “contexto”, como método, se torna crucial a elaboração e para o produto final dos teólogos caracterizando histórico-socioculturalmente o local onde se expressa essa teologia “A maneira de avaliar uma teologia passou a ser em que medida ela representava legitimamente o seu lugar”⁴³⁹.

Com o doutor Sanches compreende-se que a teologia contextual é uma produção teológica para e a partir do povo – estão mesmos imbricados povo e contexto dimensionando a questão da pobreza, opressão, marginalização, e privação de direitos. E este contexto de povo é estabelecido pela situação socioeconômica como é indicado nas teologias da libertação e negra norte-americana, mas o teólogo Sanches comenta que também pode definir-se pelo viés cultural: como ocorre nas teologias da cultura e da religião; asiáticas ou negra sul-africana. Daí há outras situações em que o socioeconômico concorre ou converge-se com a teologia cultural e àquela política, quer dizer – segundo Sidney M.

⁴³⁸ SANCHES, S. M., A contextualização da teologia, p. 1-3.

⁴³⁹ SANCHES, S. M., A contextualização da teologia, p. 1.

Sanches, os pobres marginalizados também veem sua cultura marginalizada e até perseguida⁴⁴⁰. Mediante esta análise pode-se afirmar que a Teologia da Libertação Negra, a Teologia Afroamericana, além de não se desvincular da socioeconômica e da cultural, também é política por refletir a opressão da elite branca.

A missão da igreja é correlacioná-la a realidade do contexto hodierno e com o da Bíblia para o auxílio, o serviço ou o socorro da comunidade local: e isto a partir do teólogo animado pelo Espírito de Deus, mas essa atividade dialógica hermenêutica não hesita a criticidade do próprio contexto, diz Sanches:

“Os contextos culturais são sistemas completos e complexos que as pessoas utilizam para atender necessidades essenciais, inclusive crenças filosóficas e religiosas, que dão condições de viver humanamente e também de responder às questões mais profundas da vida. A contextualização crítica é efetuada quando a igreja local investiga sua própria cultura e a avalia à luz das normas bíblicas.

Por fim, é preciso discutir o papel do teólogo junto à igreja local. Para Pedro Savage, o teólogo é alguém chamado por Deus para escutá-lo a partir das exigências da vida diária e das experiências com Deus na vida da igreja local. Seu trabalho é feito a serviço da igreja, por meio de uma atividade pedagógica, profética e querigmática. Cabe-lhe falar à igreja e ao mundo a partir da vivência pastoral e comunitária, em diálogo com o Espírito Santo, que o ilumina em suas ideias e intuições. Ele faz isto comparando dois contextos: o contexto de hoje e aquele da Bíblia, procurando discernir, por meio desta, a missão da igreja local ao seu contexto atual.”⁴⁴¹

De acordo com Sanches – recorrendo ao teólogo equatoriano René Padilla – “a contextualização acontece na medida em que a Palavra de Deus se encarna na igreja e o evangelho toma forma na cultura, cabendo à hermenêutica a tarefa de mediação entre a Palavra de Deus e a cultura do leitor”⁴⁴². Podemos afirmar, então, que esta mesma Palavra – Cristo – encarna-se nas tradições, nas culturas, no corpo de intensa espiritualidade e no ímpeto comunitário do povo preto.

Contribuindo com a teologia contextual afroamericana, o pastor e teólogo Peter T. Nasch contraria o argumento das massas de que é desnecessário falar de negritude na igreja e para isto ele invoca o apóstolo Paulo em carta aos Gálatas, em 3. 28, onde relata que para Deus não tem a distinção de – não existe – servo ou livre e ademais todo povo e independente de gênero pertence a Ele; são um em Cristo, entretanto, na denúncia de Nasch, essa teologia ou passagem bíblica não é uma realidade encarnada, pois a estrutura socioantropológica internamente e fora dos muros da igreja ainda distinguem, quer dizer, fazem distinção das pessoas através

⁴⁴⁰ SANCHES, S. M., A contextualização da teologia, p. 7-8.

⁴⁴¹ SANCHES, S. M., A contextualização da teologia, p. 11.

⁴⁴² SANCHES, S. M., Hermenêutica Latino-americana da contextualização do texto bíblico, p. 5.

da epiderme – das características fenotípicas – , por isso destaca a importância em falar da negritude na igreja e na Bíblia.⁴⁴³ Ainda desmonta a colonização na qual às narrativas da Escritura chegam aos negros numa imagética embranquecida, “mas o povo santo nunca caminhou na Europa! Caminhou na África e no Oriente Próximo; terras dos povos negros e morenos. Dificilmente podemos crer que a Família Sagrada, com pele clara, desceu até o Egito para esconder-se do alcance de Herodes!”⁴⁴⁴. O euro-estadunidense conservador e fundamentalista com sua bibliolatria e bibliocentrismo realiza uma hermenêutica ególatra que nega o contexto negro na Bíblia invisibilizando a negritude na atualidade. Uma interpretação bíblica advinda do contexto negro pelo próprio indivíduo preto denuncia o racismo e comunica a Revelação encarnada na Comunidade Negra.

3.3.1

Teologia Negra – outro *locus* periférico

O sociólogo Boaventura de Sousa Santos comenta que o pensamento abissal – que é o pensamento moderno ocidental – demarca dois universos distintos: os invisíveis, “do outro lado da linha”, e os visíveis que é o “deste lado da linha”. Neste modelo, é impossível a copresença dos dois lados porque a linha visível é prevalecida ao esgotar-se a relevância do outro, quer dizer, quando se anula a realidade do lado oposto tornando-o mesmo inexistente e invisível⁴⁴⁵. Esse pensamento abissal é referente ao mundo europeu (este lado da linha – com o universalismo da ciência, com sua filosofia e teologia) e, o outro lado, aqueles que foram colonizados ou todo tipo de prática e saber distantes da estrutura do que é realidade ou verdadeiro na concepção social visível.

Assim a metrópole mundial, que é esse lado da linha, silencia as outras culturas considerando-as apagadas. E o território – a geografia – dos demais povos e nações é classificado como marginal, fronteiro e periférico (por estar distante do centro-moderno, a Europa) ao ponto de não haver diálogo e sim uma violenta imposição não somente do poder e do ter, mas do saber aí constituindo localmente um epistemicídio. Isto é, a não produção do pensamento e o silenciamento dos excluídos. Então uma hermenêutica negra – para enegrecer a interpretação bíblica

⁴⁴³ NASH, P. T., Negritude na Bíblia e na Igreja, p. 8.

⁴⁴⁴ NASH, P. T., Negritude na Bíblia e na Igreja, p. 9.

⁴⁴⁵ SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal, p. 32.

– é justamente, ao contrariar o lado daqueles que invalidam outro, um clamor e protesto dos periféricos com uma coerência intelectual contextual, sendo aberto-dialogal e de cunho libertário por perceber biblicamente Deus encarnado em Jesus libertador que habita no meio dos excluídos e oprimidos. É uma hermenêutica que traz visibilidade e que agencia à gente preta.

É por isso que a teóloga Cleusa Caldeira, que constrói o teologizar numa perspectiva decolonial, explica que a Teologia Negra deve priorizar a ótica daqueles habitantes da “zona do não-ser” – também denominado por ela de “o outro lado da modernidade”. Consequentemente, essa movimentação teológico-hermenêutica articula-se para “positivar a cartografia dos sujeitos subalternizados por meio de um pensamento outro, fronteiriço; capaz de superar a modernidade excludente-colonizadora”⁴⁴⁶. A hermenêutica do povo preto não faz leitura da Bíblia com um ímpeto universal, padronizador, hegemônico, mecânico e monocultural – como rege a tradição teológica e eclesiástica –, mas a partir do pluriversal e da pluriculturalidade já que por sê-la fronteiriça preza pela alteridade; dando primazia o situacional do negro e dos seus vizinhos subalterno-periféricos da modernidade.

Após expor a importância do diálogo Norte-sul para convencer o mundo moderno à renunciar sua pulsão totalitária e colonizadora – e também notificando que não existe comensalidade cristã sem a busca de justiça às vítimas e arrependimento dos opressores, Cleusa Caldeira aborda a importância da dimensão política e pública da Teologia Negra ao citar que “não pode prescindir do diálogo Sul-sul, capaz de construir conexões entre os múltiplos subcentros suburbanos; um diálogo crítico entre as periferias da modernidade e intercultural.”⁴⁴⁷ Do mesmo modo, ela elucida o quanto é importante que se recorra ao pensamento negro crítico para que a teologia rompa com as “lentes eurocêntricas”. Quer dizer, desvincular-se com a ótica do imperialismo intelectual e cultural da Europa que à interdita ou censura a compreensão da realidade – do mundo – da experiência – afrodiaspórica nessa “sociedade estruturalmente racista, onde a presença negra e suas potências de experiências são invisibilizadas e suas referências simbólicas e culturais demonizadas”⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ CALDEIRA, C., Questões críticas nos estudos de teologia negra em perspectiva decolonial, p. 8.

⁴⁴⁷ ⁴⁴⁷ CALDEIRA, C., Questões críticas nos estudos de teologia negra em perspectiva decolonial., p. 8.

⁴⁴⁸ ⁴⁴⁸ CALDEIRA, C., Questões críticas nos estudos de teologia negra em perspectiva decolonial., p. 9.

Esse apagamento e o estatuto de inferior a toda produção dos “outros modernos” parte do pensamento abissal, que, no campo do conhecimento, deu uma concessão à ciência para universalmente especificar o falso e o verdadeiro – sendo ela mesma a verdade, mas mesmo não se enquadrando ao método científico há outras verdades: a da razão, que é a filosofia e no campo da fé a teologia; estas são alternativas tencionadas e simultaneamente aceitáveis por estarem deste lado da linha, no mesmo ethos europeu. A visibilidade destes conhecimentos firma-se na invisibilidade dos conhecimentos daqueles “do outro lado da linha”, que por sê-los inexistentes não produzem uma realidade admitida pela ciência nem pelas verdades inverificáveis da filosofia e da teologia (deste lado da linha)⁴⁴⁹. “Do outro lado da linha, não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos”⁴⁵⁰

Agora entende-se que a Teologia Negra está “no outro lado” de acordo com a modernidade colonizadora – partindo desse critério de Santos do pensamento abissal. Então pode-se argumentar que Caldeira converge com o sociólogo Boaventura S. Santos quando tem a teologia com sua hermenêutica negra, da Bíblia, priorizando, enquanto preocupada com a dimensão pública e política, os habitantes “da zona do não-ser”. Por ser fronteira, sua primazia são as questões afrodiáspórica brasileiras a partir dos corpo-geopolíticos, símbolos e culturas da negritude, isto é, do próprio cenário de subalternação moderna, mas sem desvencilhar da interculturalidade e da interdisciplinaridade com o pensamento crítico negro; e demais epistemologias negadas.

Por isso, a interpretação da Bíblia parte dos códigos culturais e das religiões afros, como: o mito, a lenda, a oralidade, a ancestralidade e a vivência comunitária. Soma-se isto à realidade contextual ou situacional advinda do aspecto social e político-econômico – atravessado pela colonialidade – que marginaliza, nega, exclui, apaga, invalida, invisibiliza, o negro. É uma leitura da Bíblia antirracista com Cristo encarnado nos pretos, nos quilombos, nas favelas, nas comunidades pobres, nos terreiros, porque Deus encarnou num periférico de Nazaré que sempre caminhou e habitou entre os oprimidos.

⁴⁴⁹ SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal, p. 33-34.

⁴⁵⁰ SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal., 34.

3.3.2

Hermenêutica corpórea – assumido o corpo-geopolítico negro

A teologia, por muito tempo, foi classificada como um saber superior a ponto das demais formas de conhecimento subordinar-se a ela por se considerar como a única ou autêntica expressão de Deus pelo campo cognoscível. O teólogo Ronan Lima Franco de Oliveira sendo, aparentemente, irônico diz que: “A perspectiva teológica mundial nasce, cresce e se desenvolve a partir da ideia mítica de supremacia, colocando Deus como fonte primária e única do saber. Quem não acreditasse era demonizado e, conseqüentemente, nada sábio”. Entretanto, esse modelo teológico, ao longo do tempo, é substituído pela crença da necessidade de se conhecer o homem (a sua subjetividade) para se conhecer sobre Deus, e acrescenta Oliveira: “A afirmação de fé não é mais suficiente; passa ser fundamental o encontro com a Revelação – Jesus – e a experiência com a mesma em seu próprio corpo”.⁴⁵¹ E é justamente a partir da afirmação do corpo negro com suas experiências, política, social, histórica e religiosa, que a Teologia Negra realiza a própria hermenêutica – da Bíblia e sobre o mundo – de caráter libertário⁴⁵² para o oprimido e o injustiçado. Não é possível uma teologia afrodiáspórica sem passar pelo corpo-geopolítico de produção epistêmica.

“Trata-se de uma hermenêutica teológica antirracista, na qual a fé está organicamente vinculada às condições materiais de existência. Nela, busca-se uma compreensão dos textos bíblicos que efetivamente responda à realidade da vida da comunidade negra, objetivando, por meio de valores cristãos, uma transformação concreta de tal realidade.”⁴⁵³

Essa teologia contextual, de acordo com a teóloga Cleusa Caldeira, tem a finalidade de responder com esperança de redenção: os dramas históricos da humanidade. Quer dizer, opondo-se à violência racial e lutando pela dignidade da população negra⁴⁵⁴. A Bíblia é usada para gerar inconformidade com a disparidade socioeconômica baseada no fenótipo, pois é contrária a desigualdade, o preconceito e a discriminação por questão étnico-racial. A interpretação bíblica volta-se ao

⁴⁵¹ OLIVEIRA, R. L. F., O surgimento das afro-pastorais, p. 22.

⁴⁵² ANDRADE, C. S., Teologia em perspectiva afrodiáspórica e antirracista, p. 40.

⁴⁵³ SANTOS, J. M. G.; ANDRADE, C. S., A Teologia Negra da Libertação em James Cone, p.356.

⁴⁵⁴ CALDEIRA, C., Questões críticas nos estudos da teologia negra em perspectiva decolonial, p. 5.

fenômeno existencial – com a experiência do corpo, da subjetividade ou do saber – da Comunidade Negra. Assim, busca-se romper com o engessamento da colonialidade reivindicando a igualdade e a equidade – por uma humanidade, que é a expressão salvífica realizada na cruz – porque o cenário social é excludente e racista; marginaliza, oculta e invisibiliza os “pequeninos”. Por isso, a teóloga Caldeira afirma que é impossível Teologia Negra da Libertação sem ser emancipatória e antirracista:

“Dado que a Teologia Negra da Libertação surgiu para desvelar o aspecto racial da dominação e lutar pela emancipação e dignidade dos afrodiaspóricos (africanos e descendentes que foram forçados à diáspora), não há teologia negra que possa se eximir da crítica política ao sistema mundo moderno colonial (...)”⁴⁵⁵

A Teologia Afroamericana brasileira por sê-la situacional emerge-se num locus do pobre mais pobre, que é a Comunidade Negra, percebendo a revelação de Deus não desprendida dos corpos pretos porque a Revelação comunica-se pela *Kénosis*, no Jesus humilhado pré-cruz, que, ao desvelar um Deus entre os pobres – contrariando o sistema hierárquico opressor da sua época, se coaduna com à sensação, os sentimentos e os estigmas do povo negro. Simultaneamente, enfatiza-se a esperança porque pós-cruz há ressurreição, um Jesus exaltado, mas óbvio que não desvinculado aos eventos anteriores do processo pascal, por isso a hermenêutica negra busca a compreensão dos códigos que condicionam os negros tais como o antropológico, o sociológico, o histórico, o psicológico, o econômico, o ontológico, para ir a Bíblia desfazendo a monolítica leitura de dominação europeia ou euro-americana que reforça colonialidade com o apregoamento de um Jesus simpático ao dominador e não antirracista. O preparo pascal começa no momento histórico da encarnação do Verbo em Cristo Jesus, que não é constituído somente de miraculoso, mas da perseguição, de anulamento, da violência e do enxovalho, enfim, afeta às diversas áreas da vida. Como a hermenêutica negra correlaciona a Bíblia à negritude, comente Caldeira:

“Isso significa que a teologia já não poderá pretender dizer a última palavra como um novo universal imperial, antes ela apresenta-se como um saber localizado e inacabado, visto que toda teologia é contextualizada. Ela, a partir da *kénosis*, conclama a todos ao diálogo, acolher e reconhecer a alteridade e busca formas de escutar os distintos gritos daquelas alteridades outrora silenciadas e negadas. Neste horizonte, a interlocução

⁴⁵⁵ CALDEIRA, C., Questões críticas nos estudos da teologia negra em perspectiva decolonial, p. 5.

interdisciplinar da Teologia Negra passa pela antropologia, psicologia social, história, sociologia, educação, a psiquiatria, etc.⁴⁵⁶,”

“Importa recordar, também, que o núcleo da mensagem cristã reside no advento da nova humanidade e, sob o binômio *kénosis/theosis*, o evento salvífico deve ser assumido como um processo de humanização. O racismo, por sua vez, consiste exatamente numa prática sistemática de desumanização, uma violação constante e permanente da dignidade humana inerente a todo ser humano criado à *imagem e semelhança de Deus* (cf. Gên 1.26)⁴⁵⁷.”

Essa hermenêutica emite um redentor em simetria com a realidade da negritude e não disposta à branquitude, por isso a análise interdisciplinar busca uma compreensão integral do negro e das demais circunstâncias ao seu redor denunciando político-teologicamente o racismo e a opressão numa esperança de eliminar a desumanização – e aí descortina um Deus contextualizado ou localizado por sê-lo nazareno (periférico e marginalizado), pobre, comunitário, plurirracial, pluricultural.

A Teologia Afroamericana brasileira, além de inacabada por compreender que o seu enunciado – assim como todas as teologias – pertence a um lugar não sendo então universal porque está aberta à complementação das demais vozes historicamente ocultadas, não absolutiza a Bíblia como uma bússola espiritual a todos porque isto invalida a conexão com outros grupos cultural-religioso-periféricos, agora tê-la como contendo Revelação para si e fonte de alteridade para comunhão e irmandade torna-a dialogal. Entende-se, portanto, a *Kénosis* explicitada por Caldeira porque com humildade – no processo do esvaziar-se – há o desprendimento do “eu” para ir até o “tu” para uma simbiose de compreensão e construção do saber.

O antropólogo e teólogo Günter Bayerl Padilha explica que, no fazer teológico das Comunidades Negras, a discriminação racial foi o fator determinante para sua situação de povo oprimido, entretanto chegou a essa conclusão a partir da hermenêutica bíblica latino-americana que, rompendo com a interpretação eurocêntrica e valorizando o “corpo-político-periférico”⁴⁵⁸, desvelou um cenário –

⁴⁵⁶ CALDEIRA, C., Questões críticas nos estudos da teologia negra em perspectiva decolonial, p. 9.

⁴⁵⁷ CALDEIRA, C., Teologia Negra e cristianismo decolonial, p. 28.

⁴⁵⁸ Refere-se ao homem-fronteiriço ou corpo-fronteiriço, que é justamente aquele que não habita o centro-moderno colonial, pois está situado na América do Sul – uma periferia (à margem) em relação ao centro, portanto é um subalterno-do-sul que carrega, em si mesmo, a “experivência” como locus

na Bíblia – de experiências dos excluídos e marginalizados com fé em Deus ansiando por libertação. E, discorre Padilha, o Divino não somente caminha em direção deles, Ele identifica-se mesmo com essas pessoas oprimidas e elas identificam-se também com o Deus libertador e daí reconhecendo-se como Povo de Deus.⁴⁵⁹ A hermenêutica da Teologia Negra age com a autoafirmação racial, ratificando que “o povo negro se reconhece como filhos e filhas de Deus”⁴⁶⁰ do mesmo modo como aqueles socialmente invisibilizados – nos evangelhos, mas manifestos por Jesus. Dessa forma, o teólogo Padilha é enfático: “a realidade vivida pelo povo negro é determinante para seu fazer teológico e para leitura da Bíblia em suas comunidades”⁴⁶¹.

A experiência de Deus que constitui a Comunidade Negra pode e deve ser lida à luz da Bíblia – diz o teólogo José G. Rocha, mas, devido ao modo como foi utilizada na história, a Teologia Negra tem que a recolocar no situacional da negritude. É uma interpretação bíblica que norteia caminhos de libertação da população preta; não o agrilhoamento, conforme o discurso dominador, das igrejas históricas ou tradicionais com o seu conservadorismo e fundamentalismo, que, por aprisionar através da hermenêutica euro-estadunidense como dispositivo de poder, é um impeditivo a busca da liberdade por conformar-se ao *status quo*.⁴⁶² Inclusive, enquanto aparelho ideológico do capitalismo, da modernidade ocidental colonizadora, a religião cristã monocultural venda-se quanto à prática racista histórica descartando, simultaneamente, o processo de escravidão negra para causar amnesia social e desvencilhar a ideia da existência de uma hermenêutica bíblica a partir do contexto de imperialização filosófico-teológica branca, onde anula-se a Verdade – nega-se Jesus Cristo – pela epistemologia negra por sê-la sempre vista como uma periculosidade (um outro lado não eleito por Deus). Portanto a Teologia Afroamericana por sê-la contextual, quer dizer, por germiná-la na corpo-geopolítico do povo negro, tem a Bíblia como um instrumento que, além de desvelar a

enunciativo cuja produção epistêmica é não moderno-eurocêntrica; contribuindo para o diálogo Sul-Sul. No nosso caso, o diálogo com às culturas periféricas locais. In. VALE, F.; NOLASCO, E. C., Os transeuntes subalternos habitantes das fronteiras, p. 27-28.

⁴⁵⁹ PADILHA, G. B., Considerações Preliminares para uma Hermenêutica Negra, p. 7.

⁴⁶⁰ PADILHA, G. B., Considerações Preliminares para uma Hermenêutica Negra, p. 7.

⁴⁶¹ PADILHA, G. B., Considerações Preliminares para uma Hermenêutica Negra, p. 7.

⁴⁶² ROCHA, J. G. Teologia e Negritude, p.265-266.

branquitude na leitura hegemônica da própria Escritura, comunica a “vida querida por Deus, e não arma com a qual se busca dominar a vida dos povos e das culturas”⁴⁶³

Vale a pena aqui ratificar que além das pesquisas bíblicas, a Teologia Afroamericana no Brasil procura reescrever o histórico-sociocultural da Comunidade Negra – destacando o sofrimento e a resistência – para esperar um mundo fraterno, de comunhão, sem discriminação racial, de gênero, de orientação sexual e sem discrepância socioeconômica excludente imposta pelo domínio capitalista do mundo moderno colonial. A hermenêutica do povo negro advém de um teologizar descolonizado, sendo, então, uma produção epistemológica não eurocêntrica (que se coloca teologicamente como universal, absoluta e sem abertura a alteridade). Ultrapassa o cunho abstrato-reflexivo europeizante, porque ela é corpórea ao assumir o corpo-geopolítico da negritude numa intelectualidade amalgamada a práxis. Isto significa que se elabora a hermenêutica negra a partir do chão da comunidade preta cuja relação histórica com a Bíblia é de muito sofrimento devido o racismo usá-la para explorar, violentar físico e psicologicamente o negro, mas também de alegria por que encontrou nela, na Escritura Sagrada, esperança para livrar-se da opressão através de um Deus encarnado no meio dos excluídos. Sobre isso Padilha diz:

“Importante é ressaltar que a Bíblia é vista pelo povo negro nesta dialética de dor e alegria. Para sentir o quão doce é a mensagem de libertação da Bíblia ao povo negro, é necessário que, primeiramente ou simultaneamente, ele descubra o amargo que é, que pode ser, e que foi a interpretação bíblica na sua história. Isto leva a pessoa negra a relativizar a Bíblia e faz com que ela resgate a história de seu povo, valorize sua vida e busque a identidade divina comprometida com suas lutas. Assim, nasce a hermenêutica bíblica negra enraizada na realidade do povo negro⁴⁶⁴.”

3.3.3

A Bíblia na ótica do povo negro

Cleusa Caldeira cunhou o termo Teoquilombismo que é justamente a construção teológica que prioriza a resistência afro-brasileira, à semelhança de um quilombo, mas especificamente ao conceito de quilombismo de Abdias do Nascimento que é o emponderamento e o protagonismo da identidade negra – destacando a resistência, a cultura e a sabedoria do povo preto. Para a teóloga,

⁴⁶³ ROCHA, J. G. Teologia e Negritude, p. 266.

⁴⁶⁴ PADILHA, G. B., Considerações Preliminares para uma Hermenêutica Negra, p. 8.

quando se rompe com a tradição, colocando no centro da reflexão os sujeitos afrodiáspóricos ao invés da Bíblia não significa diminuí-la, ignorá-la ou torná-la obsoleta, mas, igualmente à Teologia da Libertação, é uma hermenêutica reversa que primazia o contexto e não a tradição. Esse é um modo teológico cuja interpretação bíblica busca o agenciamento negro.⁴⁶⁵

De acordo com Padilha, a Bíblia, querendo ou não, é uma grande ferida à população negra já que ela se inclinou para um lado, a favor do branco racista-desumano, na história da escravidão de africanos e afro-brasileiros. As interpretações bíblicas racistas, acomodadas ao senhor de escravos, submeteu negros e negras a uma condição de inumanidade. Para esse antropólogo e teólogo, os negros, através da sua leitura da Bíblia, perceberam a divergência entre o Deus opressor projetado pelo branco e o Deus libertador que é contrário a qualquer escravidão. Portanto, a Bíblia tornou-se sinônimo de companheirismo para lutar e uma fonte de esperança.⁴⁶⁶ Concernente a isto, os cientistas da religião Nakano e Ferreira explicam:

“Na prática uma perícopes ou passagem pode servir de fonte para construção de sentidos inerentes à opressão baseada na cor da pele, desembocando para práticas discriminatórias. Por outro lado, pode também servir para legitimar práticas libertadoras contra a opressão, sendo este o sentido da hermenêutica negra⁴⁶⁷.”

O teólogo Reinaldo João de Oliveira propõe uma hermenêutica de não “tradição” ocidental onde se valorize componentes do cotidiano ainda não tão bem arranjados sistematicamente: como é o caso da “Tradição Oral”. Chega a fazer uma analogia da cultura e das religiões africanas e afro-brasileiras com a Teologia Oriental que é mais compreendida por “sabedoria” voltada para o mistério – ou uma “teologia da experiência do “inefável”” –, portanto, a partir dos diversos elementos trazidos pelas diásporas (como metáforas, fábulas, mitos, histórias vivenciadas e outros códigos), pode-se propor uma teologia “de uma “razão integrada à imaginação e a oralidade””. Oliveira pontuando a importância do simbolismo africano para teologia afro-americana, sente a necessidade de outras categorias de âmbito “mais Cultural” do que acadêmico, descortinadas por manifestações de fé

⁴⁶⁵ CALDEIRA, C., Teologia Negra e mulherismo africana, p. 218-219.

⁴⁶⁶ PADILHA, G. B., Considerações Preliminares para uma Hermenêutica Negra, p. 8.

⁴⁶⁷ NAKANO, V. W. S. M.; FERREIRA, L., Interpretação da Bíblia a partir da hermenêutica negra, p. 395.

como “Tradição Oral” e “Ritual”, que são expressas nas culturas e nas religiões Africanas e Afro-brasileiras.⁴⁶⁸

Analisando a hermenêutica aberta à oralidade e ao imaginário do arcabouço cultural e religioso afro-brasileiro, pelo teólogo Oliveira, concluímos que o debruçar sobre a Bíblia requer um enegrecimento de sua interpretação porque, não é somente o quesito situacional sociopolítico econômico e geográfico a primazia da leitura, se apropriar dos códigos ou elementos das crenças afrodiaspóricas para teologizar e os percebendo bíblicamente e, simultaneamente, utilizados para decodificar as narrativas textuais – da Escritura – assemelham-se o recurso dos mitos, dos poemas e das filosofias gregas pelos europeus para torná-la entendível e confortavelmente encaixada à sua cosmovisão. A hermenêutica negra é a desconstrução de interpretações racistas da Bíblia⁴⁶⁹ – resgatando vozes antes silenciadas, negadas, apagadas, com o apoio do cristianismo hegemônico e monocultural.

Pertinente a hermenêutica bíblica negra, não existe aquele método único e acabado porque é um desenvolvimento em que a concretude, a fenomenologia existencial, da Comunidade Negra ilumina a Sagrada Escritura numa dimensão diretamente proporcional, quer dizer, indispensavelmente a Bíblia também norteia o povo preto com o discernimento de não ser a única palavra de Deus; isto é, relativiza-se a Escritura e a cultura.⁴⁷⁰ Ao relativizá-la – considerando-a como palavra segunda e que contém a mensagem de Deus, esclarece Padilha, o povo negro busca superar toda forma de opressão, fundamentalismo e bibliocentrismo⁴⁷¹. Dessa forma, na hermenêutica negra, também se recorre a elementos sociocultural-religiosos que podem ser considerados numa leitura bíblica⁴⁷². O teólogo Padilha expõe três elementos da hermenêutica bíblica negra⁴⁷³:

1. Axé – Essa palavra significa princípio de vida ou energia vital, portanto tudo aquilo que é criação divina possui axé, isto é, tem vida: os seres humanos, os minerais e os vegetais. Nessa perspectiva, a tradição afro considera a

⁴⁶⁸ OLIVEIRA, R. J., Existe um pensar hermenêutico-teológico negro?, p. 33-34.

⁴⁶⁹ JACOBSEN, E.; SOUZA, E., *Hermenêutica intercultural e teologia negra*, p. 15.

⁴⁷⁰ PADILHA, G. B., *Hermenêutica bíblica negra* (2ª parte), p. 9.

⁴⁷¹ PADILHA, G. B., *Considerações preliminares para uma hermenêutica negra*, p.7.

⁴⁷² PADILHA, G. B., *Hermenêutica bíblica negra* (2ª parte), p. 9.

⁴⁷³ PADILHA, G. B., *Hermenêutica bíblica negra* (2ª parte), p. 9-10.

criação como uma totalidade que possui vida provida por Deus pai-mãe. Nesse sentido, a bíblia para o povo negro deve ser uma ferramenta que proteja, mantenha e promova a vida. Sendo assim a vida é um parâmetro para a interpretação dos textos bíblicos.

2. Vida comunitária – A Bíblia tem como centro a vida. Sua leitura comunitária é de forma atenta para perceber Deus na história do povo negro. Na comunidade há uma intersubjetividade – uma escuta atenta à experiência do outro; daí a importância de uma hermenêutica bíblica que respeite a história divina com a Comunidade Negra. Para fazer essa hermenêutica é necessário aproximação, presença e viver comunitariamente com a gente preta para entender a sua história, mitos e costumes para contribuir na luta por libertação.
3. Vida engajada na ação política – É reconhecer Deus encarnado em um Jesus Cristo libertador, colocando-o ao lado dos oprimidos em suas lutas políticas. Portanto, diz Padilha que, na hermenêutica bíblica negra, há uma convicção de que o evangelho de Jesus é anúncio de liberdade e luta por libertação aí, então, exige-se um posicionamento político porque ao assumir essa leitura bíblica não pressupõe somente uma questão de cor da pele, mas, também, por uma luta de libertação que transforme radicalmente as estruturas sociais e os preconceitos da humanidade.

3.3.4.

Experiência e leitura acerca de Cristo

Deus, na pessoa de Jesus Cristo, coloca-se ao lado dos negros que são rotulados por causa da epiderme, da condição econômica, da identidade sociocultural e do local de moradia – considerada uma geografia de alta periculosidade. Tudo isso fruto da discriminação, do preconceito e do racismo cunhado ainda na colonização política e persistente pelas práticas da colonialidade ao anular, excluir; hierarquizar a sociedade e subontologizar o outro. Quando o negro sai da periferia – zona marginalizada, do “não-ser” – para o centro da cidade ou desce do morro para o asfalto, ele é notado, a grosso modo, como um estrangeiro;

não pertencente aquele lugar. Assim os poderosos e religiosos judeus negligenciavam os estrangeiros e miscigenados – estes eram oprimidos por causa de costumes e por uma experiência com Deus não pautada no conservadorismo.

Quando aqui se fala de poderosos ou conservadores e religiosos hipócritas na Bíblia é de acordo com o teólogo Jon Sobrino numa alusão a Jesus desmascarando a submissão do homem em nome da religião; e que explicou que o mistério de Deus não se baseia na manipulação ou nas tradições humanas. Jesus Cristo desmascara a hipocrisia religiosa que usava o mistério de Deus como álibi para não ouvir a exigência de justiça do povo invisibilizado, excluído, invalidado e oprimido socialmente. Prontamente os poderes religiosos entenderam que Jesus pregava um Deus oposto ao deles.⁴⁷⁴ E é justamente esse Deus libertador que está ao lado dos negros que clamam por justiça, porém estes são ignorados pelo silêncio das igrejas com teologia hegemônica na qual relacionam o pecado do racismo apenas à “queda do homem” ou mistério de Deus – justificando ainda que essa pauta é para os palácios governamentais, e não de engajamento eclesial. O Deus apresentado pela Teologia Negra de hermenêutica periférica é inversamente proporcional à envergadura das teologias tradicional-hegemônicas e monocultural, que são omissas para com os subalternizados e injustiçados. O Deus do povo preto é próximo, amoroso e de equidade, pois no Filho Ele experimentou tanto a injustiça quanto a desumanidade oriunda dos poderosos e, simultaneamente, revelou-se contrário a essas atrocidades.

No esvaziamento descrito pelo o Apóstolo Paulo (Fp. 2. 6-8), é inquestionável que Jesus Cristo é Deus com o rosto negro porque se fez um oprimido numa região miscigenada, na Galileia – no periférico vilarejo de Nazaré. De modo que Deus não está somente ao lado da Comunidade Negra, está dentro dela. Ele compreende a dor dos seus filhos que saíram da senzala para as favelas – sendo os últimos dessa sociedade excludente. Neste Deus encontra-se um valor igualador a dos negros já que Ele, em Cristo Jesus, experiencia o desprezo ao assumir o pecado dos outros (2Cr. 5. 21) e por sê-lo pobre e que na infância foi refugiado: estrangeiro no Egito (Mt. 2. 14-15). O negro sofreu e ainda padece a dor do pecado do racismo cometido pelo branco. Com a diáspora africana que negro não teve sentimento de estrangeiro? Qual a sensação do negro hoje fora do local

⁴⁷⁴ SOBRINO, J., *Cristologia a partir da América Latina*, p. 374.

que lhe destinaram ou impuseram como pertença? A morte de Jesus Cristo na cruz é muito significativa para os negros porque é algo que eles carregam em seu corpo, que é o pecado do racismo que traz consigo: a violência, a humilhação, a tortura, o preconceito, a truculência, a discriminação, a marginalização e o assassinato. O fardo do estigma, do sofrimento, da exclusão e da violência contra o corpo, Deus sentiu na pessoa de Jesus. Logo seu amor para com os oprimidos tem propriedade na Kénosis porque se fez pobre e humilhado percebendo no estado humano de Cristo a dor do outro, e isto podemos entender no filósofo e teólogo Raimon Panikkar:

“o protótipo do santo perfeito, que nunca pecou, que nunca caiu, que nunca prejudicou, falta esta experiência da queda, da falibilidade, da contingência; falta esta dor na própria carne, sem o que é muito difícil a compreensão, a assunção da condição humana, da comunidade, do encontro com o outro; sem o que, desde logo, não é possível o amor. O amor (diferentemente da misericórdia ou da paixão) é um vínculo igualador, comunitário. Não se pode amar desde cima. É preciso estar no mesmo plano. Sem a Kénosis de Jesus Cristo não seria compreensível sua “redenção” por amor. “A quem não conhecia o pecado, [Deus] o fez pecado (...)”.”⁴⁷⁵

A cristologia apresentada, nesta situação, é aquela que ao mesmo tempo ressalta o Cristo da fé e o Jesus da história que abraça a população da cruz (todos aqueles humilhados e desprezados), porém com maior peso sobre a população negra. Amplia-se a compreensão de Deus ao lado dos oprimidos quando se foca na figura quenótica de Jesus onde “embora ele sendo divino não se apegou a igualdade com Deus”. Assumiu-se como homem sendo obediente até a morte de cruz – e essa humilhação aponta sua preferência por aqueles desassistidos ou excluídos devido sua raça e pela conjuntura político-econômica e sociocultural. Esse Jesus traz à tona um Deus dos humildes.⁴⁷⁶

O agir de Jesus Cristo é comunitário – sendo da escuta por sê-lo da intersubjetividade – é aquele que se coloca no mesmo patamar do outro dando-lhe dignidade. E o negro historicamente era o não-ser, ou ser negado⁴⁷⁷ no campo jurídico, por causa do seu aprisionamento num sistema escravista, porém os negros perceberam na figura de Cristo a esperança de liberdade por sê-lo um Deus contrário a opressão e a desigualdade. A liberdade inaugurada por Jesus é revolucionária, pois se coloca no lugar do desinteressante, do insignificante;

⁴⁷⁵ PANIKKAR, R., Ícones do Mistério, p. 200-201

⁴⁷⁶ SILVA, A. A. (org.), Existe um pensar teológico negro?, p. 43.

⁴⁷⁷ SILVA, M. R.; SILVA, A. A. (org.), Existe um pensar teológico negro?, p. 17.

daquele considerado o resto. Mas a liberdade é perigosa, ainda mais quando contraria o pensamento dominante, e o resultado disso para o Nazareno foi a morte na qual ele era considerado politicamente como um subversivo e, para autoridade religiosa, como um blasfemador. Sem dúvida, esse evento é o máximo de exclusão e a condição extrema de pobreza (aquele que é último e não tem direitos)⁴⁷⁸. Para Sobrino, ser condenado por blasfêmia não significa que apenas a concepção acerca de Deus é diferente, mas opositora a religião do status quo; e ao dessacralizar o acesso a Deus, Jesus indica que o lugar privilegiado de aproximação a Deus não é o culto, nem a ciência nem a oração, mas o serviço ao oprimido.⁴⁷⁹ Na verdade, o Deus que Jesus Cristo traz nas suas falas e gestos é inovador porque esse Deus não se identifica com as instituições dos dirigentes da sociedade. Daí Jesus desestabiliza a configuração religiosa judaica com um Deus que está embaixo e não no ápice social⁴⁸⁰.

A figura de Jesus Cristo – na proposta cristológica – não causou barreira para os afro-americanos. Só não o via pela lógica do opressor-escravocrata cuja mensagem religiosa era submetida a interesses ideológicos. A Comunidade Negra enxergava Jesus Cristo, na mística divino-humana e solidariedade com os pobres, pelo lado libertário-salvífico contrariando a pregação do colonizador de um Jesus que forçava uma conformação de escravidão. Desde cedo os negros duvidaram da doutrina ensinada já que a fé anunciada, pelos colonizadores, acerca de Jesus Cristo e a fé vivida eram incoerentes.⁴⁸¹

Neste pensamento hermenêutico acerca de Cristo, o teólogo Emiliano Jamba discorre que o Verbo habitou na experiência negra de resistência e reexistência. Cristo e sua mensagem não somente encontram amparo, mas como também partilha dos elementos dos terreiros e quilombos para a enunciação do Reino com maior acessibilidade, entendimento e caráter libertário por se contextualizar teologicamente aos componentes de matriz africana como à cultura comunitária; também a musicalidade, a oralidade, a ancestralidade e outros aspectos. “Ao proceder desta forma o evangelho de Cristo e conseqüentemente o próprio Cristo,

⁴⁷⁸ FABRIS, R., A opção pelos pobres na Bíblia, p. 55.

⁴⁷⁹ SOBRINO, J., Cristologia a partir da América Latina, p. 374.

⁴⁸⁰ FABRIS, R., A opção pelos pobres na Bíblia, p. 54.

⁴⁸¹ SILVA, A. A., Existe um pensar teológico negro?, p. 38-39.

não somente estão armando tenda entre a comunidade negra, mas encarnando-se nesta comunidade”.⁴⁸²

3.4. Teologia Negra e práxis comunitária

A Teologia Negra no Brasil, a Afroamericana, por sê-la libertária é por si só, em seu cerne, prático-missional porque ela emerge do corpo-político-territorial negro onde tais elementos contextuais com o teólogo que, reivindica politicamente e articula questões emergenciais imediatas – para socorrer aquele vulnerável, sistematiza essa vivência produzindo uma epistemologia através das relações, da intersubjetividade advindas da valorização do comunitário dos africanos e assumida osmoticamente pelos afrodiaspóricos: tornando assim a vivência ancestral. Ancestralidade porque todo aquele que não age egoisticamente por sê-lo fraternal – animado pela e para a comunidade – cultivando o sentimento familiar (por contribuir e participar da vida comunitária), jamais morre e aí permanece vivo, amalgamado, na subjetividade subalterna das periferias de onde germina à práxis comunitária.⁴⁸³ E esta irmandade – característica do Reino de Deus – está no centro dos valores culturais africanos: nos quais a “família está como sacramento comunitário”⁴⁸⁴, e isto é uma realidade constante no meandro da Comunidade Negra em bairros periféricos e nas favelas quando, por exemplo, igrejas pentecostais independentes, que nascem nesta localização de exclusão – e sendo elas majoritariamente negra e parda, prestam serviço de assistência social à comunidade local. Nessa perspectiva, a Teologia Afroamericana não somente é comunitária, mas tem um viés de ancestralidade.

3.4.1. Oikoumene: expressão comunitária

Para a Comunidade Negra o macroecumenismo – ou ecumenismo integral – é importantíssimo porque, dentro de uma sociedade que reverbera às medidas de

⁴⁸² JOÃO, E. J. A., “Porque na esperança fomos salvos”: caminhos para uma teologia negra diaspórica e encarnacional. p. 42.

⁴⁸³ SILVA, A. A., Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras, p. 70.

⁴⁸⁴ SILVA, A. A., Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras, p. 70.

branqueamento e ainda adoece com o mito da democracia racial, busca “superar os limites que dificultam os laços maiores de convivência, e de respeito”⁴⁸⁵; porque as teologias hegemônicas atreladas ao dispositivo de racialidade são antiecumênicas já que é a engrenagem da branquitude que, com o poder da colonialidade, define as relações religiosas qualificando-as e daí depreciando a espiritualidade negra. Portanto, na ótica teológica da população preta – referenciando as dimensões universais do Povo de Deus na diversidade e na pluralidade, a “oikoumene” é comunitário-familiar porque é “toda terra habitada” não se restringindo ao exclusivismo religioso e denominacional.⁴⁸⁶ Sendo assim, “o lugar próprio da Teologia Afro-americana é a práxis da comunidade negra. (...) Uma teologia dialogal e dialogante, que reconhece em outras práticas religiosas e expressões de fé procedimentos teológicos legítimos”⁴⁸⁷, e ainda complementa Antônio Aparecido da Silva (o padre Toninho): “A teologia não é propriedade privada de nenhum sistema religioso, é prática de discernimento mediada pela graça de Deus e pela ação sistematizadora do engenho humano”⁴⁸⁸.

4. Teologia em perspectiva da quilombagem

A Teologia Afroamericana, que se constitui pela graça de Deus e pelo labor intelectual da práxis negra – ao dar abrigo e dignidade àqueles subumanizados e marginalizados, a partir de uma convivência não realizada por gradação de cor, contraria o *status quo* pautado na branquitude cuja concepção teológica é monocultural e eurocentrista que situa a Bíblia e o divino à realidade dos dominadores: que praticam à violência psicológica, física e simbólica contra a Comunidade Negra. Então, a Teologia Negra da Libertação tem como *lócus* as atuais configurações de quilombo – favelas e bairros periféricos – e por sê-la aquilombada (desalienada daí inconformada, insurgente e decolonial) busca em sua reflexão à equidade no âmbito racial, religioso, gênero, educacional e

⁴⁸⁵⁴⁸⁵ SILVA, A. A., Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras, p. 66.

⁴⁸⁶ SILVA, A. A., Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras, p. 66-67.

⁴⁸⁷ SILVA, A. A., Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras, p. 70-71.

⁴⁸⁸ SILVA, A. A., Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras, p. 71.

socioeconômico; prezando sempre pelo comunitário, o coletivo. É um novo modo de viver no mundo sem o determinismo da fé eurocentrada que submete as culturas e a espiritualidade africanas e afrodiaspóricas ao lugar do negativo, ou do medo⁴⁸⁹.

Portanto como o enunciado da Teologia Afroamericana diverge do discurso dominante – indo na contramão do dispositivo de racialidade – ela torna-se alvo de crítica das igrejas e dos teólogos amalgamados à estrutura social capitalista em que a marginalização, o racismo, a opressão, a desigualdade e a exclusão são uma marca distintiva deste sistema político-econômico. Teólogos do pensamento hegemônico, que advogam uma importância da fé e também da sua autonomia aponto de torná-la autossuficiente e independente da política⁴⁹⁰, acusam a Teologia Negra de ser politizada, mas a fala e o comportamento deles, ou o silêncio concernente aos pecados vigentes da colonialidade do poder, expressa uma fé perigosa porque, de acordo com Puebla – diz o teólogo Francisco de Aquino Júnior: “a pretensão de anunciar “um Evangelho sem conexões econômicas, sociais, culturais e políticas”, no fim das contas, “equivale a certo conluio – embora inconsciente – com a ordem estabelecida””⁴⁹¹. A Teologia Negra no Brasil é animada pelo Espírito que deu vivacidade aos quilombos (de luta pelos oprimidos e sendo um espaço social alternativo): sendo aí coerente a koinonia plurirracial, pluricultural e pluriversal na contemporaneidade. O ‘quefazer teológico’ é de uma constância política contra o racismo antinegro e, como um contínuo do quilombo – ao conscientizar negros para desalienação e ocupação de espaço (o aquilombamento), é um desgaste permanente ao sistema da branquitude, por isso a Teologia Negra da Libertação é uma quilombagem.

“O quilombo foi, incontestavelmente, a unidade básica de resistência do escravo. Pequeno ou grande, estável ou de vida precária, em qualquer região em que existisse a escravidão lá se encontrava ele como elemento de desgaste do regime servil. O fenômeno não era atomizado, circunscrito a determinada área geográfica, como a dizer que somente em determinados locais, por circunstâncias mesológicas favoráveis, ele podia afirmar-se. Não. O quilombo aparecia onde quer que a escravidão surgisse. Não era simples manifestação tópica. Muitas vezes surpreende pela capacidade de organização, pela resistência que oferece; destruído parcialmente dezenas de vezes e novamente aparecendo, em outros locais, plantando sua roça, construindo suas casas, reorganizando a sua vida social e estabelecendo novos sistemas de defesa. O quilombo não foi, portanto, apenas um fenômeno esporádico. Constituíu-se em fato normal dentro da sociedade escravista. Era

⁴⁸⁹ PACHECO, R., Teologia Negra, p. 133.

⁴⁹⁰ JÚNIOR, F. A., A dimensão socioestrutural do Reino de Deus, p. 174.

⁴⁹¹ JÚNIOR, F. A., A dimensão socioestrutural do Reino de Deus, p. 174.

reação organizada de combate a uma forma de trabalho contra a qual se revolta o próprio sujeito que a sustentava.”⁴⁹²

Os quilombos como sociedade alternativa ao sistema escravista é uma resistência que mostra outra possibilidade de estrutura social – organizada por homens livres na base da coletividade, de uma economia comunitária não individualista opondo-se aos senhores de escravo. Portanto, não é somente insurgência (quilombagem) militarizada, de ataques localizados e guerrilhas: é de pensamento, porque o seu dinamismo de refúgio aos vários grupos marginalizados pela sociedade escravista (não importando a cor dos indivíduos) “era um “perigo” e criava as premissas para reflexão de grandes camadas da população oprimida”⁴⁹³. Clóvis Moura afirma que o quilombo é o exemplo de democracia racial, algo que é bastante propagado no Brasil, mas nunca existiu fora dos circuitos quilombolas⁴⁹⁴. Os negros aquilombados são um desgaste à estrutura escravagista – em nível nacional – criando mecanismos de crise permanente a esta sociedade de ethos europeizante: dominador e opressor do Outro.

O “quilombo foi a unidade básica de resistência do escravo”⁴⁹⁵ e o seu desdobramento de luta (sendo permanência, contínuo e constância do quilombo) a partir das revoltas de cunho político, das insurreições, das guerrilhas e também das fugas para a mata, na qual resulta outros quilombos com corpos insurretos: é o que Clóvis Moura denomina de quilombagem, que é o quilombo em si e todos os elementos de sua extensão (os quais o quilombo está presentificado) que são caracterizados como movimento rebelde dos escravizados.⁴⁹⁶ Sendo assim, a quilombagem é uma reação de negação ao *status quo* que parte dos oprimidos num modo de conflito social causando crises – instabilidades à branquitude – sendo daí um desgaste ao sistema opressor, excludente. Partindo desse princípio, conforme o teólogo Ronilso Pacheco descreve – ao propor uma Teologia Negra a partir dos próprios dilemas do Brasil, há necessidade de reconciliar a África em nós para impedir a demonização aos códigos sociocultural-religiosos africanos e afrodiáspóricos⁴⁹⁷. De acordo com Pacheco, “uma hermenêutica quilombista

⁴⁹² MOURA, C. Rebeliões da senzala, p. 103.

⁴⁹³ MOURA, C., Quilombos, p. 37.

⁴⁹⁴ MOURA, C., Quilombos, p. 37.

⁴⁹⁵ MOURA, C., Quilombos, p. 14.

⁴⁹⁶ MOURA, C., Quilombos, p. 14-15.

⁴⁹⁷ PACHECO, R., Teologia Negra, p. 131.

carrega todo sentido de resistência, vida comunitária e insurgência que marcaram os quilombos”⁴⁹⁸, a qual a leitura bíblica “ver na comunhão e na coletividade, sobretudo entre os pobres e mais vulnerabilizados, uma resistência explícita – uma leitura que fala de esperança e de luta, de afeto e de disputar limites”⁴⁹⁹.

4.1.

Teologia da quilombagem: posicionamento insurgente

O sociólogo Clóvis Moura comenta que onde há algum pique do escravismo também ali há pique de revoltas. E “é exatamente nesse período que vai da Colônia até meados do Segundo Império que as revoltas de escravos, assumindo diversas formas, contestam e desgastam mais violentamente o sistema. A quilombagem é uma constante nacional (...)”⁵⁰⁰. Ainda em Moura sabe-se que a insurgência escrava (a quilombagem) enfrenta, em simultaneidade, à criação de leis repressivas embasadas numa síndrome do medo para combate-la⁵⁰¹. “O contato dos negros fugidos ou aquilombados com outras camadas oprimidas, quer durante a Colônia, quer durante o Império, será uma constante preocupação política e militar das autoridades e da classe senhorial”⁵⁰².

Como a Teologia Afroamericana é libertária – de luta dos mais pobres e marginalizados – é tida, pelos conservadores e fundamentalistas (controladores até do sexo e do gênero), como um “perigo” por sê-la facciosa querendo dividir a igreja, ainda mais por sê-la epistemologicamente aberta a outras hermenêuticas das bordas, como: queer, feminista, indígena. Grupos estes que são historicamente invisibilizados onde seus algozes sempre encontraram abrigo numa teologia de teor fundamentalista buscando conservar o discurso dominante. “Quando mulheres, negros, indígenas, LGBTQIAPN+ e toda diversidade da comunidade humana tomaram coragem para assumir e disputar teologia, ela se tornou mais próxima do que se pode entender da expressão “multiforme sabedoria de Deus”⁵⁰³, e sobre esta questão de quilombagem (insurgência) teológica Ronilso Pacheco ainda remata: “Um Deus de sabedoria múltipla não diria tudo de uma única vez em um único

⁴⁹⁸ PACHECO, R., Teologia Negra, p. 131-132.

⁴⁹⁹ PACHECO, R., Teologia Negra, p. 132.

⁵⁰⁰ MOURA, C., Sociologia do negro brasileiro, p. 225.

⁵⁰¹ MOURA, C., Sociologia do negro brasileiro, p. 227.

⁵⁰² MOURA, C., Sociologia do negro brasileiro, p. 231.

⁵⁰³ PACHECO, R., Teologia Negra, p. 45.

verso (universo). A teologia é multiversal”.⁵⁰⁴ Neste aquilombamento tem-se aproximação com às demais outras camadas oprimidas expressando aí uma koinonia: diálogo e partilha para convivência saudável e por articulação de caminhadas – lutas – comuns.

Não são poucos os teólogos do pensamento hegemônico que pregam o mito da democracia racial, negando a realidade racista, e isto vai ao encontro à denúncia da teóloga Cleusa Caldeira de que “optar por ignorar o racismo ou negar sua existência é situar-se geopoliticamente do lado da opressão e, consciente ou inconscientemente, tornar-se cúmplice do racismo ontológico-existencial e epistêmico”⁵⁰⁵. Quando a Teologia Negra gera conscientização tirando pessoas da alienação: esse é um processo de aquilombamento (metanoia) no qual os sujeitos negros não são capturados pelo sistema mundo moderno colonial.

Para Caldeira, os negros “nunca se deixam capturar totalmente, pois sempre encontram uma forma de demonstrar resistência ontológica, de afirmar sua presença no mundo. Desta maneira, parece impossível falar de resistências espirituais afro-brasileiras fora da cartografia do quilombo”⁵⁰⁶. A teóloga Cleusa Caldeira expressa que o quilombismo ou quilombo é sempre reatualizado e contextualizado para atender às demandas históricas; e, então, a Teologia Negra por ser aquilombada tenta compreender a presença da Ruah divina animando as lutas e resistências de negras e negros fazendo disto germinar uma subjetividade afrodiaspórica⁵⁰⁷.

4.1.1. Teologia Negra é política

O sociólogo peruano Aníbal Quijano elucida que a formação do mundo colonial do capitalismo propiciou uma estrutura em que, além de seus elementos que orbitam em torno das relações de exploração e trabalho (como escravidão, servil e trabalho assalariado), demarca na América novas identidades: o negro, o índio, o branco e o mestiço – que se impõe como categorias de relações de dominação fundamentando-se como uma cultura de racismo e etnicismo. As relações sociais – não apenas pautada no aspecto material, mas também

⁵⁰⁴ PACHECO, R., Teologia Negra, p. 45.

⁵⁰⁵ CALDEIRA, C., Teologia negra e das resistências espirituais afrodescendentes, p. 185.

⁵⁰⁶ CALDEIRA, C., Teologia negra e das resistências espirituais afrodescendentes, p. 189.

⁵⁰⁷ CALDEIRA, C., Teologia negra e das resistências espirituais afrodescendentes, p. 192.

intersubjetivas, são racializadas definindo a cultura e a localização dos sujeitos na sociedade e isto mesmo após o fim do colonialismo como sistema político formal.⁵⁰⁸ Essas categorias presentificadas nas relações hodiernas pela colonialidade (cujo caráter teologal da política é de negação ao dinamismo de vida suscitado por Jesus e seu Espírito, portanto é de pecado e condenação⁵⁰⁹) diverge do Reino empregado por Jesus Cristo que é de coletividade contrária à dominação do Outro, mas que se opera numa fraternidade entorno da alteridade daqueles oprimidos pelo poder político e religioso. Como expõe Leonardo Boff, Jesus viveu para o Grande Outro (Deus) e para os outros, quer dizer, vazio de si mesmo para estar repleto e realizando-se no Outro; “não sendo nada para si, mas tudo para os outros e para Deus”⁵¹⁰, e, portanto, por sê-lo aberto a todos nunca discriminava; jamais rejeitando quem se achegasse nele⁵¹¹ (Jo 6.37).

Concernente a este panorama da práxis quilombola de Jesus (de comunidade e coletividade), em que só há complementariedade no Outro, na alteridade, a teologia política, que é comprometida com às lutas e resistências da negritude, deve, numa forma de quilombagem desgastando a epistemologia hegemônica egóica (por validar e sê-la própria da colonialidade), prontificar-se “com o desengate da matriz colonial de poder e, evidentemente, do eurocentrismo da teologia tradicional e abrir-se às epistemologias outras que foram silenciadas”⁵¹². O tópico da categoria racial, na modernidade colonial, atravessa e opera à invisibilidade, o anulamento e a sujeição dos marginalizados e dos oprimidos – os afrodiaspóricos aqui em questão – à condição de subalternos porque nesta configuração socioeconômica aquele eurocentrista não se doa ao Outro à semelhança de Jesus Cristo, pelo contrário, estando inflado pelo ego da branquitude, apropria-se indevidamente deste Outro explorando-o para se locupletar.

Sobre doar-se para o outro, o teólogo Boff comenta que “o fazer-se vazio significa criar espaço interior para ser plenificado pelo outro. É saindo de si que o ser humano se constrói mais profundamente para si e fica em si: é dando que recebe e possui o seu ser”⁵¹³. Então, nesta perspectiva, a teologia negra por ser em si

⁵⁰⁸ QUIJANO, A., *Cuestiones y horizontes*, p. 757.

⁵⁰⁹ Aquino Júnior, F., *A dimensão socioestrutural do Reino de Deus*, p. 186.

⁵¹⁰ BOFF, L., *Cristologia a partir do Nazareno*, p. 35.

⁵¹¹ BOFF, L., *Cristologia a partir do Nazareno*, p. 34-35.

⁵¹² CALDEIRA, C., *Theoquilombism. Black Theology between Political Theology and Theology of Inculturation*, p. 146. [tradução da autora]

⁵¹³ BOFF, L., *Cristologia a partir do Nazareno*, p. 35.

política – profética por denunciar o pecado e sê-la de anúncio à esperança –, além de aquilombar (conscientizar, levar à desalienação os periféricos), pode movida pelo dinamismo de vida suscitado por Jesus e seu Espírito articular medidas teológicas, de fé e política, para denunciar o individualismo – que a Bíblia denota como egoísmo – engendrado pela ganância aos bens materiais e o amor ao dinheiro (Lc 12.15; 1Tm 6.10; 2Tm 3.2-4); também sobre à discriminação e ricos oprimindo os pobres (Tg 2.3-6). Em todas estas características não existe o esvaziamento e nem a entrega ao outro e ao Grande Outro para à construção de si mesmo, no sentido de tornar-se repleto ou completar-se: num valor quilombola (de tornar-se um só corpo ou comunidade) dignificando a Alteridade. As relações materiais e epistemológicas, do mundo colonial capitalista, afastam-se da prática de vida do Jesus de Nazaré.

Desse modo, mantendo-se em Leonardo Boff assegura-se que “Jesus é o *ecce homo*: porque sua radical humanidade foi conquistada, não pela autárquica afirmação de si mesmo mas sim pela entrega irrestrita de seu ser aos outros e ao Grande Outro: “Eu dou minha vida pelas ovelhas (Jo 10,15)”⁵¹⁴. Tendo o racismo como engrenagem, a colonialidade que é ressignificação do colonialismo: subontologiza e desumaniza, daí percebe-se o pecado do indivíduo eurocentrista por não se deslocar até a Alteridade esvaziando-se porque não há como complementar-se com aquele que se relega, ou nega-se; os outros estão num estado de “não ser”, quer dizer, é “a negação da condição humana do outro com base na racialização”⁵¹⁵. A teologia política aquilombada tem que permanentemente dismantlar o racismo a partir de bases teóricas do pensamento crítico negro e, nos últimos tempo – diz Caldeira, do pensamento decolonial⁵¹⁶. Contudo, a Teologia Negra, segundo o teólogo Antonio Aparecido da Silva, o padre Toninho, tem que prosseguir sempre com o testemunho do protesto e com aversão ao status quo opressor, excludente e racista, entretanto não perdendo aquilo que lhe caracteriza: a dimensão do perdão⁵¹⁷. Mas a teóloga Cleusa Caldeira constata que a negação ou

⁵¹⁴ BOFF, L., *Cristologia a partir do Nazareno*, p. 35.

⁵¹⁵ CALDEIRA, C., *Theoquilombism. Black Theology between Political Theology and Theology of Inculturation*, p. 143. [tradução da autora]

⁵¹⁶ CALDEIRA, C., *Theoquilombism. Black Theology between Political Theology and Theology of Inculturation*, p. 139.

⁵¹⁷ SILVA, A. A., *Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras*, p. 72.

fechar os olhos à realidade das vítimas históricas compreende numa impossibilidade para a abertura do horizonte da *koinonia*⁵¹⁸.

4.1.2.

A quilombagem do Nazareno

A Cleusa Caldeira ao ratificar a resistência do quilombo contra o sistema desumano da escravidão, a partir de Clovis Moura, atenta-se ao modo subversivo de resistência ontológica e de construção política e normativa divergente ao contexto latifundiário e escravista. É uma unidade de protesto radical contínuo com uma experiência social⁵¹⁹ que abriga os oprimidos servindo-lhes uma liberdade: é um local de esperança aos negros e para o outro lado, das autoridades e da classe senhorial, é um lugar oculto perigoso. O próprio padre Antônio Vieira vê-lo (a quilombagem) como um castigo – em seus sermões, quando os senhores tinham um comportamento reprovável eram ameaçados com castigos do Céu – que é a interdição do paraíso e a condenação eterna – e castigos da Terra que, neste caso, é a rebelião e a sedição⁵²⁰. É no quilombo que mulheres e homens negros recuperam sua humanidade que está em conformidade com a prática de Jesus de Nazaré: de ser para si mesmo (liberto e aberto) e ser com e para os outros (complementariedade)⁵²¹.

Jon Sobrino, na obra *A fé em Jesus Cristo*, ilustra que o reino de Deus é compreendido pelo conceito de esperança, entretanto corresponde simultaneamente ao sentido de prático, quer dizer, não deve concebê-lo apenas como esperado como aquilo ou pelo qual se prometeu – deve-se, do mesmo modo, encará-lo como um serviço a construir-se do qual sem a disponibilidade de praticá-lo é impossível o compreender, especifica Sobrino, e isto fica mais evidente na práxis de lutar contra o anti-reino. O teólogo ainda perfaz o raciocínio com a analogia de que a ressurreição, apesar de sê-la diferente do reino, de que igual modo ela conceitua-se na práxis⁵²²: é impossível captá-la não se destinando, sem se dispor, à prática em favor das vítimas; sendo ressuscitador dos crucificados pelo poder; descendo das

⁵¹⁸ CALDEIRA, C., *Teologia Negra e das resistências espirituais afrodescendentes*, p. 185.

⁵¹⁹ CALDEIRA, C., *Teologia negra e das resistências espirituais afrodescendentes*, p. 189.

⁵²⁰ REIS, J. J.; GOMES, F. S., *Liberdade por um fio*, p. 72.

⁵²¹ CALDEIRA, C., *Teologia negra e das resistências espirituais afrodescendentes*, p. 189.

⁵²² SOBRINO, J., *A fé em Jesus Cristo*, p. 75.

cruzes diárias os violentados. Então, por ser esta práxis passiva àqueles crucificados pela injustiça histórico-estrutural isto também lhe faz conflitiva em consequência de opor-se aos verdugos ⁵²³. Esta esperança de justiça às vítimas são “sinais de ressurreição e da vinda do reino”⁵²⁴.

Uma práxis evangélica aquilombada (no sentido extensivo do conceito de quilombo, como estratégia anti-reino) não é centrada em si mesma, e negras e negros que experienciam a ressurreição parcial, praticando-a ao modo do reino, também à leva aqueles crucificados ressuscitando-os ao tirá-los do lugar da morte: as cruzes diárias erguidas para negros e demais grupos marginais. “Quem ama as vítimas, quem sente a última compaixão para com ela, quem está disposto a entregar-se a elas e a correr o seu mesmo destino, este pode ver também na ressurreição de Jesus uma esperança para si”⁵²⁵. Como a Teologia Negra com os seus ressuscitados (ativistas e intelectuais) é essencialmente missional, comunitário e coletiva, de manifestação da esperança e denunciativa combatendo o anti-reino – o poder desumano que abate o sofredor –, com o racismo anti-negro e demais manifestações opressivas e de repressão, na expectativa de tornar realidade o seu enunciado na esperança da ressurreição: a vida, que é o triunfo da justiça de Deus por combater a injustiça produtora de vítimas; então recorrendo ao teólogo Sobrino entende-se que “por ser uma práxis a serviço da ressurreição dos *mortos*, isto é, a ressurreição de muitos, deve ser também uma práxis social, política, que deseje transformar as estruturas, *ressuscitá-las*”⁵²⁶.

“Dizíamos então que as atividades libertadoras de Jesus são apenas “sinais” e “forças” do reino, isto é, não sua plenitude, mas aponta para ela e geram esperança em sua possibilidade. Da mesma maneira deve-se dizer que as “ressurreições” parciais na história não são, evidentemente, a ressurreição final, mas geram a esperança de que é possível – a ajudam a compreendê-la. O específico da realidade-símbolo da ressurreição é que o momento negativo que a práxis deve superar não é só a injustiça e a opressão, e sim a morte e a cruz.”⁵²⁷

Portanto o conceito de quilombo – como a comunidade, o comunitário, a comunhão; a família ou fraternidade; o abrigo e alívio aos pobres, aos marginalizados, aos oprimidos; e aberto por sê-lo pluricultural – pode sinonimizar

⁵²³ SOBRINO, J., A fé em Jesus Cristo, p. 77-78.

⁵²⁴ SOBRINO, J., A fé em Jesus Cristo, p. 79.

⁵²⁵ SOBRINO, J., A fé em Jesus Cristo, p. 74.

⁵²⁶ SOBRINO, J., A fé em Jesus Cristo, p. 79.

⁵²⁷ SOBRINO, J., A fé em Jesus Cristo, p. 80.

com o reino de Deus ao considerar que na pregação de Jesus os pobres ocupam lugar de centralidade no Reino, onde nas bem-aventuranças destacam-se a natureza desse Quilombo de Deus: “a disposição de Deus de exercer seu Reinado em favor dos mais deserdados deste mundo”⁵²⁸. O quilombo com sua política e organização social – alternativa – de resistência ao sistema que se enriquece oprimindo o outro despossuído e desinteressante: analiticamente dá uma base para concepção de quilombagem do Jesus de Nazaré porque a sua humanização a favor dos excluídos, ao disponibilizá-los abrigo e amparo, é um contínuo de “resistência contra-hegemônicas-narrativas”⁵²⁹, e aqui pode-se evocar o teólogo João Batista Libanio ao especificar que Lucas é taxativo ao formular: ““Felizes vós, que sois pobres, porque o Reino dos céus vos pertence!” (Lc 6:20). Como não bastasse, virou a bem-aventurança em mal-aventurança em relação aos ricos: “Mas ai de vós, que sois ricos, porque já tendes o vosso consolo!” (Lc 6,24)”⁵³⁰.

Ronilso Pacheco corrobora com a hermenêutica quilombista que é engendrada em resistência que estão contidas no quilombo, tanto numa percepção territorial quanto como conceito – percebendo que Jesus forma um quilombo, não como tal, mas como uma hermenêutica coletiva cujo milagre da multiplicação é o episódio crucial de aquilombamento onde ao romper com o individualismo pedagogiza a “lógica da solidariedade e da partilha, incluindo os outros e outras da multidão”⁵³¹. O Nazareno, num contexto de ocupação e dominação da Palestina, de acordo com Pacheco, converteu a reunião entre multidão rechaçada pelas autoridades, do Estado e do templo, num espaço de esperança, resistência e autoafirmação. E Jesus consciente do julgo da escravidão nos corpos-periférico faz dos encontros um *locus* de denúncia explicitada na mensagem dos ais⁵³². A concepção de ameaça de fragmentação, de crise, de instabilidade, à estrutura dominante a partir do seguimento de Jesus relacionado ao quilombismo: “ajuda a entender como a mensagem de Jesus ameaçava o Império Romano e a elite sacerdotal ao ser acolhido pela multidão e romper o totalitarismo das “verdades” políticas e religiosas estabelecidas”⁵³³.

⁵²⁸ LIBANIO, J. B., A redescoberta do Reino na Teologia, p. 195.

⁵²⁹ PACHECO, R., Teologia Negra, p. 138.

⁵³⁰ LIBANIO, J. B., A redescoberta do Reino na Teologia, p. 195.

⁵³¹ PACHECO, R., Teologia Negra, p. 141.

⁵³² PACHECO, R., Teologia Negra, p. 138-139.

⁵³³ PACHECO, R., Teologia Negra, p. 141.

Africanos e afrodescendentes por causa dos seus traços fenotípicos foram desontologizados e submetidos à condição subumana da escravidão pelo colonialismo e ainda sofrem com o racismo antinegro devido ao processo histórico atrelado às características corporais – há na sociedade um pacto narcísico da branquitude para o domínio e a manutenção do poder, onde as relações materiais e intersubjetivas operam-se pela racialização. Hodiernamente, muitos dos corpos negros são “dominados” ou “controlados” ao serem direcionados pela estrutura socioeconômica e cultural a posto de emprego socialmente considerado para os subalternos com um salário baixíssimo que não corresponde a complexidade e carga horária destinada ao trabalho (mecanismo de poder do qual a exploração é legislada), e, não poucas vezes, mesmo o sujeito negro qualificado é descartado para uma função privilegiada por não ser imageticamente padrão. Como Deus se fez humano, encarnou-se em Jesus Cristo, sente-se ofendido com a dominação e a exploração de corpos humanos. Sendo contrário a humilhação e qualquer tipo de menosprezo para com o corpo humano por causa de características ou traços corporais⁵³⁴; e, nos evangelhos, o corpo também é lugar de encontro com Deus daí podendo senti-lo corpo a corpo porque Cristo ressuscitado é corpo espiritual, ressalta Stefan Silber: “O ressuscitado é um ser corporal, do qual os evangelhos nos relatam que comia e se deixou tocar por seus amigos”⁵³⁵.

Clovis Moura informa que existe uma conexão entre a insurgência escrava – a quilombagem – e a legislação repressiva⁵³⁶. Jesus por causa do seu ministério de pregação e práxis do reino de Deus dos pobres e marginalizados incomodou a ordem vigente: aí as autoridades recorrem ao mecanismo legislativo para condená-lo como blasfemo, no campo religioso, e politicamente por sedição. Quando se investia contra um quilombo destruindo-o ele ressurgia em outro local; e também criava-se mais quilombos à medida que surgisse o sistema escravista e o seu modo de estratificação em alguma outra região⁵³⁷. A quilombagem de Jesus (ausente da violência) é perceptível em seu impacto na história e para a espiritualidade através da sua palavra com força, incluindo-se aqui a gesta libertadora e sua liberdade perante à lei e, após o escândalo da morte, sua ressurreição gloriosa⁵³⁸.

⁵³⁴ SILBER, S., Os Cristos ocultos: cristologia(s) a partir dos excluídos, p. 265.

⁵³⁵ SILBER, S., Os Cristos ocultos: cristologia(s) a partir dos excluídos, p. 266.

⁵³⁶ MOURA, C., Sociologia do negro brasileiro, p. 227.

⁵³⁷ MOURA, C., Rebeliões da senzala, p. 106.

⁵³⁸ BOFF, L., Cristologia a partir do Nazareno, p. 30.

A ressurreição – como ápice da quilombagem – pode significar um modo de resistência contínuo para à vida: uma insurgência, por não a ser vencida pelos seus algozes políticos e religiosos, daí despertando uma incansável esperança salvífica de combate à injustiça (o mal histórico e estrutural). Para o teólogo Jon Sobrino “a ressurreição de Jesus é esperança em primeiro lugar para os crucificados da história. Deus ressuscitou um crucificado e a partir de então há esperança para os crucificados. Desse modo, convém aquilombar – desalienar e descolonizar – para desprender os oprimidos da cruz, da situação de morte, e aí fazer deles um ressuscitador (um destemido) na base assim como na política. A quilombagem teológica expressa sinais de ressurreição e da vinda do reino. Numa analogia ao Ressurreto – e sinalizando o reino, comenta Sobrino: “por isso poderão ter a coragem da esperança em sua própria ressurreição, e poderão ter ânimo de viver já na história. (...) Por tanto há uma correlação entre ressurreição e crucificados, análoga à correlação entre reino de Deus e pobres”⁵³⁹.

“Mas o símbolo “reino de Deus” tem, além disso, uma determinada concretude de como os homens experimentam a história e sua utopia: na história existe o mal, esse mal permanece, apesar dos esforços dos homens no sentido de superá-lo e, não obstante, os homens continuam esperando que exista salvação. Na tradição bíblica e de Jesus – novamente, não de forma absolutamente especificante – esta utopia está suficientemente determinada. Em primeiro lugar, o mal cuja superação desencadeia a esperança de uma utopia não simplesmente o mal natural, porém um mal histórico, produto da vontade dos homens. Em segundo lugar, esse mal histórico é fundamentalmente a injustiça, a organização injusta da vida dos homens, a opressão de uns homens pelos outros; por isso, o reino de Deus está associado ao triunfo da justiça e à prática da justiça. Em terceiro lugar, esse reino é pensado parcialmente a partir dos pobres e para os pobres, embora a plenitude realizada do reino de Deus possa alcanças a todos. Desde as primeiras origens desta utopia, o rei justo, que se espera, é justo porque será parcial para os pobres e os desvalidos.”⁵⁴⁰

Quando recorre ao quilombo, numa expressão de comunhão, liberdade e resistência ao mal histórico do racismo, análogo ao reino é porque esta utopia pode manifestar-se em contexto de cunho secular sem referir-se a Deus, porém, numa formulação religiosa – algo bem característico da Comunidade Negra, o reino não se refere somente a humanidade e sim também a Deus. Daí todo o conceito e prática de quilombo, apresentado na santidade de mulheres e homens negros dos quais transparece “algo da santidade e realidade de Deus”⁵⁴¹ – onde o aspecto histórico

⁵³⁹ SOBRINO, J., A fé em Jesus Cristo, p. 71.

⁵⁴⁰ SOBRINO, J., Espiritualidade da libertação, p. 144.

⁵⁴¹ SOBRINO, J., Espiritualidade da libertação, p. 145.

da vida destes dimensiona a fraternidade e a justiça, revela um Deus do reino que se torna presente concretamente a partir dos sinais dos ressuscitadores (aquilombados) que manifesta o Deus libertador dos oprimidos, dos pobres, dos negros, e de gays, lésbicas, indígenas, mulheres.⁵⁴²

A descrição de Leonardo Boff sobre Jesus e o seu local de pertença, Nazaré – lugar considerado desprezível no qual há ignorantes que desconhecem a lei (Jo 1,45-46; 6,42; 7,4), aproxima-o a realidade de um quilombado e seu quilombo. Nazaré e quilombos são ambos a “zona do não-ser” (obscuros e anônimos) nas lentes dos poderosos, mas, apesar do domínio e exploração dos corpos-periférico-marginal, tem-se aquele como o Nazareno e negros insurgentes que resistem ao hegemônico discurso opressor. “Dizer que Jesus é Nazareno (...) significa que Jesus é do mundo dos pobres e marginalizados”⁵⁴³. Portanto ao identificá-lo nas bordas da geografia – em Nazaré – é também evocar que os primeiros cristãos eram denominados de nazarenos: socialmente considerados, por alguns, como sediciosos, subversivos e perturbadores da ordem⁵⁴⁴ (At 24,5). Portanto – em relação ao saber teológico negro, a quilombagem analogamente é caminho, seguimento, do nazareno por sê-la persistente à vida de liberdade e comunhão fraterna.

4.1.3. Perfil político da Teologia Negra

“Nós já sabemos bem como opera a desigualdade, e nos desempenhamos em aplacá-la e denunciá-la de muitas maneiras, uns mais, outros menos. Mas o que ainda não está sendo dito, e a gente está se recusando a dizer, é que a maioria esmagadora desses que estão na ponta da desigualdade é preta, ou estão na linha temporal direta dos instrumentos de exclusão, repressão e descarto que a sociedade colonial-escravocrata brasileira dedicou à população negra. O sujeito negro no Brasil, não é só da pele preta como a minha, mas é todo homem e mulher, e criança, cuja única política pública do Estado, e única percepção construída na sociedade que sobrou foram aquelas mesmas pensadas, construídas, impostas e praticadas para a população escravizada”

Como constata-se sob o tutelamento da Teologia da Libertação, em meados da década de 1970, o povo preto nas comunidades começaram levantar questionamento sobre o papel das negras e dos negros na categoria de pobre –

⁵⁴² SOBRINO, J., Espiritualidade da libertação, p. 145.

⁵⁴³ BOFF, L., Cristologia a partir do Nazareno, p. 31.

⁵⁴⁴ BOFF, L., Cristologia a partir do Nazareno, p. 31.

surgindo aí uma análise de correspondência entre racismo e classismo, já que há uma diferença entre “ser pobre” e “ser pobre negro”; e, em simultaneidade, denuncia a desumanidade desse sistema racista de desalento ao oprimido, de repressão e marginalização e, também, “anunciam uma vida em plena para o povo negro”⁵⁴⁵ a partir do Evangelho de Jesus Cristo que lhes dão vigor de resistência e libertação – realizando-se aí uma verdadeira quilombagem com a potência da ancestralidade, porque a Teologia Negra, cuja notoriedade é na década de 1980, por tê-la em si mesma da práxis constrói-se academicamente ressaltando o saber popular expresso no comunitário – de onde emana a espiritualidade da Comunidade Negra – dando-lhe o mesmo valor.⁵⁴⁶

Como evidencia-se os fatos sociorreligiosos brasileiros, a crítica ao racismo e sua denúncia política, também engendrada na desigualdade econômica, apontando que o pobre mais pobre é o preto é algo recente no campo teológico. E a teologia aqui é marcada por uma epistemologia filosófica e socioantropológica hegemônica – católica e protestante – que conjunturalmente estruturou uma subumanidade dos corpos negros: negando o dinamismo de vida suscitado por Jesus e seu Espírito (que é a fé no Deus do Reino tomando corpo nas dimensões da vida, sendo, de acordo com o reino empregado por Jesus, passiva às necessidades e os clamores da humanidade sofredora – às vítimas de injustiça e descarte pelas autoridades, inclui-se aqui as instituições e aquelas lideranças cuja ação política e religiosa – de anti-reino – converge com o teologal político de obstáculo à dinâmica do Reino)⁵⁴⁷.

O teólogo Francisco de Aquino Júnior explica que a fé sendo dom de Deus é transformadora porque uma vez assumida pelo sujeito este é inserido no próprio dinamismo deste dom para que a vida – em Cristo Jesus – manifesta-se no modo de proceder no mundo, porque a fé reverbera-se nas obras (Tg 2,18). É isto que Aquino Júnior destaca: a fé se traduz num dinamismo de vida; consiste em como conceber a vida; e sendo mais específico, aponta que o dom da fé se atrela numa práxis configurada ao seguimento de Jesus, isto é, vivê-lo em todas as dimensões da vida

⁵⁴⁵ López, M. M.; PAULA, M.; NASH, P.; LVYA, P. C.; BUENO, V., Teologia Afro e hermenêutica bíblica, p 212.

⁵⁴⁶ López, M. M.; PAULA, M.; NASH, P.; LVYA, P. C.; BUENO, V., Teologia Afro e hermenêutica bíblica, p 212-213.

⁵⁴⁷ AQUINO JÚNIOR, F., A dimensão socioestrutural do Reino de Deus, 180.

desde a sexual, de gênero à economia, e cultura.⁵⁴⁸ “A fé se realiza ou toma corpo nas diversas dimensões da vida do crente, que, por sua vez, se constitui como medida ou mensura da fé”⁵⁴⁹.

Aquino Júnior é enfático em expressar que a fé não se desvencilha do modo de vida, portanto, não é descontextualizada. “É um dinamismo de vida suscitado por Jesus e seu Espírito que, uma vez apropriado por nós, vai conformando ou configurando a nossa vida e nosso mundo segundo esse mesmo dinamismo”⁵⁵⁰. O dinamismo é a ação de Deus no sujeito e a própria forma de vida ou configuração deste sujeito (transformado em Cristo) agindo na sociedade, mas sempre dizendo respeito ao Deus do reino – e sugere a Francisco que tal configuração é relativo à totalidade da vida “que de pende, em boa medida, da situação ou do contexto em que nos encontramos e das possibilidades reais de que dispomos”⁵⁵¹ (que é a tarefa à executar com o que há de disponível no situacional – a partir do discernimento do dinamismo suscitado por Jesus e seu Espírito, e sendo antagônico a qualquer tipo de idealismo e espiritualismo; fatalismo e determinismo). Partindo dessa perspectiva, o teólogo Francisco de Aquino Júnior ao destacar sobre às dimensões ou áreas da vida argumenta que: o “dinamismo salvífico-criador de Jesus, não nos oferece receita sexual, política, econômica etc., mas, antes, constitui-se como desafio e missão”⁵⁵².

Sobre as dimensões da vida – cultural, econômica, social, política, educacional, gênero, sexual – configuradas através do dinamismo suscitado por Jesus e seu Espírito vale-se destacar que Deus se fez homem no Nazareno que, na ótica teológica do Ronilso Pacheco, é uma chave fulcral para realização crítica à coibição da equidade no país. Já que Deus se fez corpo – diz Pacheco, também afirmando que Deus assume corpo, e corpos: o “racismo e a violência interditam corpos”⁵⁵³ Ronilso Pacheco inda insiste a importância de à semelhança de Deus assumir os corpos das margens – o Deus do reino em Jesus de Nazaré, a “zona do não-ser”: de descarte, de invisibilidade e desalentados pelos poderosos. Abordando

⁵⁴⁸ AQUINO JÚNIOR, F., A dimensão socioestrutural do reino de Deus, p. 177-178.

⁵⁴⁹ AQUINO JÚNIOR, F., A dimensão socioestrutural do reino de Deus, p. 178.

⁵⁵⁰ AQUINO JÚNIOR, F., A dimensão socioestrutural do reino de Deus, p. 178.

⁵⁵¹ AQUINO JÚNIOR, F., A dimensão socioestrutural do reino de Deus, p. 179.

⁵⁵² AQUINO JÚNIOR, F., A dimensão socioestrutural do reino de Deus, p. 180.

⁵⁵³ PACHECO, R., Profetismo, p. 41.

a respeito do impedimento a equidade aos corpos racializados, marginalizados, oprimidos e violentados – os quais têm pouco deslocamento da igreja direcionando-se a eles ou sendo nulo, dependendo do contexto, para assumi-los, o teólogo Pacheco expõe alguns impeditivos:

“A violência contida na homofobia, está sistematicamente executando, eliminando copos e mentes cheios de sonhos, desejos, projetos e ávidos por vida em abundância. Deus que se fez humano, se fez corpo, assume as dores de qualquer corpo e este corpo *gay*, lésbica, trans, travesti, sejam quais forem, também. A equidade não chega a estes corpos porque a violência não deixa. À vezes é o racismo e a violência que não deixam, e a desigualdade neles e nelas se tronam intransponíveis. (...) Deus que se fez humano, e se fez corpo, sangra no corpo dos encarcerados torturados, tratados como restos de gente numa lógica punitivista e geradora de violência que não cessa. A equidade não chega aos corpos das penitenciárias porque é basicamente um consenso entre a sociedade de que estes corpos não são passíveis de equidade.”⁵⁵⁴

Convém notar que aquela antropologia dicotômica da cultura e filosofia grega é ultrapassada, segundo Stefan Silber, quando Apóstolo Paulo expõe o corpo dos ressuscitados como “um corpo espiritual (1Cor 15.44)”⁵⁵⁵, afirmando-se a valia e a relevância dos corpos sendo mais do que apenas recipiente frágil – ou algo menos importante, porque o espírito liberta-se dele. O Cristo ressuscitado é corpo espiritual, portanto a relação com este Cristo não é somente pelo o espírito humano, mas também corpo a corpo. E os corpos privilegiados para o encontro com Cristo são justamente os marginalizados – as ovelhas herdeiras do Reino: aquela e aquele que tem fome, os sedentos, os estrangeiros, os nus, os doentes e os presidiários (Mt 25,34-46).⁵⁵⁶ Acolhê-los e incumbindo-se por estes copos, assumidos por Cristo como pequeninos, é o mesmo que fazer por Deus e ao contrário disto, uma vez negligenciando-os, significa negar a Deus (Mt 25:40, 45).

Perante aos corpos excluídos, apagados, silenciados e reprimidos pelo racismo, xenofobia, homofobia, misoginia e outras constituições de marginalização e violências operadas pelo mal histórico e estrutural, compete-se à realização de um discernimento sobre as reais possibilidades disponíveis (biológicas, psicológicas, socioculturais, religiosas e demais elementos) que se adequem “a configuração da nossa vida e de nosso mundo segundo o dinamismo suscitado por Jesus e seu

⁵⁵⁴ PACHECO, R., Profetismo, p. 41.

⁵⁵⁵ SILBER, S., Os Cristos ocultos, p. 266.

⁵⁵⁶ SILBER, S., Os Cristos ocultos, p. 266.

Espírito”⁵⁵⁷. Aquino Júnior indica que o critério avaliativo para discernir os elementos (as possibilidades dadas, isto é, as tarefas a se cumprir) e daí tomar partido ou ser parcial a algo, em qualquer dimensão da vida, são as súplicas da humanidade sofredora⁵⁵⁸. E Stefan Silber ratifica que nos corpos humanos pode-se reconhecer a presença de Cristo neles respondendo adequadamente ou rechaçá-los – “e rechaçar ao mesmo tempo Cristo e negar o encontro com ele”⁵⁵⁹. Portanto, a violência e o racismo anti-negro, com os corpos pretos, são um impeditivo ao encontro com Deus e aí quem os pratica ou comportam-se omissivamente em relação a este pecado anti-reino rechaça Cristo, nega-o ao dispensar sua presença nos corpos negros.

A Teologia Afroamericana tem um perfil político de santidade que é “repetir o gesto de Deus de aproximar-se libertadoramente das maiorias pobres”⁵⁶⁰, e dentre estas maiorias aqueles de pele preta são os mais pobres. Jon Sobrino relata que a política disponibiliza materialidade para a santidade enquanto o inverso é a santidade que auxilia a política ser mais humanizante. E como o desenvolvimento da santidade é uma resposta a vontade de Deus – de que as maiorias pobres, oprimidas e marginalizadas, tenham vida em abundância nas diversas dimensões da humanidade⁵⁶¹ – isto significa que: a Comunidade Negra deve, também, adquirir equidade em todas áreas da vida. Sobrino aponta que a resposta a esta vontade primaria de Deus é o amor às pessoas privadas de vida numa luta de levar tê-las. “A esse amor, que é ao mesmo tempo resposta à vontade de Deus e à ingente dor da humanidade atual, chamamos de amor político”⁵⁶². Por ter características específicas diferenciando-o de outros modos de amor, o teólogo Jon Sobrino pontua alguns tópicos acerca da relação amor (santidade) e política para distingui-lo dos quais destacaremos dois:

- Este amor supõe uma transformação, a metanoia, para perceber o real do mundo nas expressões de morte e suas causas estruturais. É um amor que busca a eficácia sendo proporcional à morte para erradicá-

⁵⁵⁷ AQUINO JÚNIOR, F., A dimensão socioestrutural do reino de Deus, p. 180.

⁵⁵⁸ AQUINO JÚNIOR, F., A dimensão socioestrutural do reino de Deus, p. 180.

⁵⁵⁹ SILBER, S., Os Cristos ocultos, p. 266.

⁵⁶⁰ Espiritualidade da libertação, p. 102.

⁵⁶¹ SOBRINO, J., Espiritualidade da libertação, p. 98-99.

⁵⁶² SOBRINO, J., Espiritualidade da libertação, p. 99.

la e, simultaneamente, à vida dos pobres e dos oprimidos que se quer implantar. “Além do mais, os pobres, por causa dos poderosos e em contradição com eles, são dialeticamente pobres e, por sua própria existência, conflitivos.”⁵⁶³ Neste ponto, pode-se acrescentar ao raciocínio de Sobrino: os corpos negros racializados que somente por sê-los preto historicamente – reprimido pelas igrejas protestante e católica e o cientificismo – é uma “ameaça”, um “perigo”, “conflitante”. Este amor político tem que procurar uma eficiência estrutural: “denunciar a opressão e desmascarar suas causas estruturais, advogar seus direitos básicos, humanos, sociais e políticos”⁵⁶⁴.

- O amor político é o elemento ou a matéria fundamental da santidade política. Propiciando uma prática virtuosa no meandro histórico-político onde existe a tentação dos poderosos, e realiza-se junto à comunidade; e também “remete a ascese fundamental cristã: a *Kénosis* e o abaixamento ao mundo da pobreza e dos pobres, como despojamento de si mesmo”⁵⁶⁵. Desse amor político gera-se a ascese cuja articulação é denunciativa, desmascarando toda forma de injustiça e exclusão – daí contribuindo para solidariedade com os pobres. Este abaixamento e esvaziamento, acrescento eu, propicia o desenvolvimento dialogal entre os periféricos onde a maioria é negra e o exercício da misericórdia para o perdão. Através deste amor político – pelos desvalidos – muitos cristãos já foram perseguidos e torturados; então esta oferenda da vida se traduz como martírio. “Com isto se dá o testemunho do maior amor aos pobres e se testemunha também obviamente o Deus da vida”⁵⁶⁶.

Analogamente, o que é o quilombo e a quilombagem se não a *Kénosis* e o abaixamento ao mundo dos africanos e afro-brasileiros e demais oprimidos pelo

⁵⁶³ SOBRINO, J., Espiritualidade da libertação, p. 99.

⁵⁶⁴ SOBRINO, J., Espiritualidade da libertação, p. 100.

⁵⁶⁵ SOBRINO, J., Espiritualidade da libertação, p. 100.

⁵⁶⁶ SOBRINO, J., Espiritualidade da libertação, p. 101.

sistema escravista – agindo conforme à vontade primária de Deus: o amor aos despossuídos para dar-lhes vida liberta. Como o Espírito sopra onde quer, este amor a vida – de denúncia e conflitividade com os mecanismos do poder, está traduzido nas lutas dos negros quilombados e demais marginalizados (a quilombagem) a favor do comunitário e daqueles ainda submetidos aos senhores de escravo quilombando-os para a liberdade. Conceitualmente – numa dimensão de insurreição profética, na práxis, a quilombagem da Teologia Negra por sê-la em si mesma este amor específico enquadra-se à santidade política: “enfrentando aos demônios reais que operam a partir do Estado, do mercado, da lei e da religião, dos quais o racismo e a violência parecem ser os principais”⁵⁶⁷.

4.1.4.

O teologal da Teologia Negra

Como o *locus* enunciativo da Teologia Afroamericana é o próprio lugar geopolítico e corpo-político dos negros que são desumanizados pelo racismo, isto é, o povo que foi subalternizado e invisibilizado a partir da escravidão que era oficializada pelo Estado e abençoada pela Igreja e que se mantém, presentificada na sociedade hodierna nos moldes da colonialidade, como aquele sofredor por vivenciar a pobreza, a opressão, a repressão e o racismo anti-negro: os teólogos brasileiros – que encarnam a luta da Comunidade Negra – através do pensamento decolonial por sê-lo, em si mesmo, da práxis já que é uma epistemologia-política, tomam partido ou são passivos à política acolhedora daqueles humilhados pela estrutura socioeconômica e cultural hegemônica. A teóloga Cleusa Caldeira afirma que a “decolonialidade é, antes de tudo, um projeto político-epistêmico. Isso significa que a decolonialidade deve vir acompanhada de uma prática política outra, como resposta à modernidade vindo dos sujeitos desontologizados e invisibilizados”⁵⁶⁸.

A Teologia Negra brasileira é uma “prática política outra” sendo resposta à vontade de Deus, no sentido do amor político descrito por Jon Sobrino, e, relacionando-a com Francisco de Aquino Júnior, por sê-la inclinada ao caráter teologal da política afinado com o dinamismo de vida suscitado por Jesus e seu

⁵⁶⁷ PACHECO, R., Profetismo, p. 45.

⁵⁶⁸ CALDEIRA, C., Decolonialidade e experiência religiosa da “dupla-pertença”, p. 252.

Espírito – onde à primazia é atender a humanidade sofredora, combatendo a injustiça, a pobreza e a opressão. Quer dizer, é uma outra política contra-hegemônica cuja sua articulação é indutora da graça do Reino (salvação) e não a pecaminosidade (condenação)⁵⁶⁹. Sobre o caráter teologal da política, Aquino Júnior compreende:

“Evidentemente, a fé cristã não tem nem se identifica com nenhum modelo político. Mas nem por isso é compatível com ou se deixa mediar por qualquer forma de interação social e de organização política – pelo menos na mesma proporção. E aqui, precisamente, reside o teologal de todo o dinamismo social/político: em sua maior ou menor afinidade com o dinamismo de vida suscitado por Jesus e seu Espírito, cujo critério permanente e radical são as necessidades e os clamores da humanidade sofredora, das vítimas de toda e qualquer forma de injustiça e exclusão (Mt 25,31-46; Lc 10,25-37; Mt 20, 1,16). Ele pode tanto permitir ou facilitar (dinamismo gracioso) quanto impedir ou dificultar (dinamismo pecaminoso) esse dinamismo. De uma forma ou de outra, no pecado ou na graça, aqui reside o teologal da política.”

4.2.

Quilombo: “lugar teológico”

“Pelo conteúdo, o quilombo brasileiro é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos. Escravizados, revoltados, organizaram-se para fugir das senzalas e das plantações e ocuparam partes de territórios brasileiros não-povoados, geralmente de acesso difícil. Imitando o modelo africano, eles transformaram esses territórios em espécie de campos de iniciação à resistência, campos esses abertos a todos os oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos) prefigurando um modelo de democracia plurirracial que o Brasil ainda está a buscar. (...) Apesar de o quilombo ser um modelo bantu, creio eu que, ao unir africanos de outras áreas culturais e outros descontentes não-africanos, ele teria recebido influências diversas, daí seu caráter transcultural. Com efeito, a transculturação parece-me um dado fundamental da cultura afro-brasileira.”⁵⁷⁰

O quilombo em seu conceito e dimensão geopolítico e corpos-territorial-político sempre sinonimizou resistência e insurreição contrariando e causando crise ao sistema político pecaminoso e indutor de condenação por sê-lo desumano com os desprezados – tornando o negro socialmente um inumano apesar de, religiosamente a partir de uma estratégia de coesão social, batizá-lo impondo com uma cultura religiosa fechada, não-dialogal – gerida imperialmente, por estar configurada filosoficamente num *ethos* em que a Europa é o centro do mundo: onde a universalidade, a verdade, parte deste *locus* enunciativo e às demais periferias (outros locais) competem aceitá-la. Os negros aquilombados da África – que viviam

⁵⁶⁹ AQUINO JÚNIOR, F., A dimensão socioestrutural do Reino de Deus, p. 186-187.

⁵⁷⁰ MUNANGA, K. Origem e história do quilombo na África, p. 63.

na diversidade, na transculturalidade, e numa luta em comum – implantaram aqui os quilombos brasileiros numa plurirracialidade: o seu dinamismo expressa o reino empregado por Jesus em que a coletividade e a comunidade fraternal são à base e endereçado aos pobres, os marginalizados, os desamparados; independente de etnicidade. Sobre a transculturação, comenta Kabengele:

“Apesar de o quilombo ser um modelo bantu, creio eu que, ao unir africanos de outras áreas culturais e outros descontentes não-africanos, ele teria recebido influências diversas, daí seu caráter transcultural. Com efeito, a transculturação parece-me um dado fundamental da cultura afro-brasileira.”⁵⁷¹

Nos quilombos – *locus* periférico da liberdade – estavam os oprimidos da sociedade constituída pelo domínio de uma classe senhorial e escravista; e nada mudou com os atuais quilombos urbanos porque neles estão os desassistidos e excluídos. Cotidianamente, Deus encarna-se nos favelados e periféricos. E “Deus é deles pelo mero fato de ser pobres”⁵⁷² (inclui-se à racialização por sê-los de uma maioria de rosto preto) – isto é o que se denomina, de acordo com Jon sobrinho, de “ótica da parcialidade” porque a universalização, da fé cristã, precede de algo mais concreto, que são os pontos onde Deus se revelou e dinamizou a utopia do reino por Jesus⁵⁷³. E a partir deles descobre-se às verdades dos fatos ao redor, da verdade de Deus, sobre o pecado, da graça, da libertação e outros elementos de cunho salvíficos (humanizados) e condenatórios⁵⁷⁴, portanto, os pobres são um lugar teológico. E é neste lugar que a Teologia Afroamericana tem a Comunidade Negra – os pobres mais pobres da sociedade – como um lugar teológico. Sendo quilombos presentificados – nos quais estão os sofrendores, a partir da consciência bíblica de que o oprimido é lugar privilegiado de Deus, nas favelas e nas periferias estão a diversidade, a transculturalidade, a plurirracialidade, a pluriversalidade. O cientista social Frank Andrew Davies a respeito da continuidade do quilombo – ressignificados – no espaço brasileiro:

“Em nível representacional, quilombos e *palenques* vão além das formas figuradas e reforçadas por historiografias oficiais, demandando outras formas de imaginação para além daquelas ensinadas nas escolas. A dispersão e a atualidade desses espaços denotam sua prevalência no curso do espaço e tempo, em desafio às análises que as subestimam como resíduos de um passado ultrapassado. Ao contrário disso, quilombos e *palenques* seguem orientando as formações espaciais de grupos racializados, uma vez que não foram extintas ou esvaziadas ao longo dos anos. Em vez disso, no curso das últimas décadas têm

⁵⁷¹ MUNANGA, K. Origem e história do quilombo na África, p. 63.

⁵⁷² SOBRINO, J., Espiritualidade da libertação, p. 152.

⁵⁷³ SOBRINO, J., Espiritualidade da libertação, p. 152.

⁵⁷⁴ SOBRINO, J., Espiritualidade da libertação, p. 152.

persistido nos *sertões*, ao passo que nas cidades foram *transmutadas* em metonímias como favelas, *villas*, conjuntos e comunas.”⁵⁷⁵

O quilombo é atual, afirma Davies, e não resíduo de um passado ultrapassado e é consolidado por motivo forçoso – em seu espaço oprimido historicamente – relacionando-se ou designado a grupos racializados nas favelas que se articulam e fazem mutirões como mecanismo de coletividade e resistência (destes racializados)⁵⁷⁶. Sobre a análise da contextualização territorial: “a formação urbana permite considerar que a presença de quilombos foi a origem de muitos bairros pobres, ocupados em maioria pelas populações negras. Na disposição geográfica comum a esses processos, favelas, subúrbios e periferias se fizeram espaços quilombolas”⁵⁷⁷.

Locais estes – de uma população tida como “problema social” – onde com a justificativa da pacificação no combate às drogas e à criminalidade: o Estado, com seu aparato repressivo de segurança pública – com base na desigualdade racial, age com violência física contra grupos e territórios negros por sê-los considerados “perigosos” e “ingovernados”⁵⁷⁸. É a política do medo equivalente àquela atribuída ao quilombo durante o sistema colonial onde criava-se leis para combater os negros por serem subversivos, uma ameaça ao *status quo*. O cientista Social Davies, ainda, elucida que “em cidades onde corpos racializados são representados em oposto à ideia de humanidade, bairros negros e quilombos urbanos têm desempenhado um papel histórico de proteção e resistência para esses grupos”⁵⁷⁹. Concernente a esta mesma temática Caldeira, também, salienta e compreende à atualização do quilombismo – a partir das favelas brasileiras – em que o povo preto resiste e reexiste o Estado que num modelo de recolonização, isto é, de atualização ou permanência da colonialidade, nutre-se da violência contra o povo oprimido, repreendido, excluído e racializado. “O quilombismo se atualiza como opção decolonial”⁵⁸⁰.

Os quilombos urbanos são os destinatários privilegiados do reinado de Deus. Numa correlação com Aquino Júnior sobre assumir a densidade teológica dos

⁵⁷⁵ DAVIES, F. A. A colonialidade do “problema da favela”, p. 345.

⁵⁷⁶ DAVIES, F. A. A colonialidade do “problema da favela”, p. 351.

⁵⁷⁷ DAVIES, F. A. A colonialidade do “problema da favela”, p. 346.

⁵⁷⁸ DAVIES, F. A. A colonialidade do “problema da favela”, p. 350.

⁵⁷⁹ DAVIES, F. A. A colonialidade do “problema da favela”, p. 352.

⁵⁸⁰ CALDEIRA, C., Teologia Negra e das resistências espirituais afrodescendentes, p. 191.

pobres, são nestes corpos-periférico racializados – em contexto de discriminação, semelhantes aos pobres em que pela encarnação Deus assumiu toda a carne humana (a partir da carne crucificada), que Jesus Cristo continua sendo rejeitado e crucificado: neles revela-se, apenas por sua existência, o pecado do mecanismo de poder. O Deus de Jesus é parcial, quer dizer, não opta pelo lado daqueles mais fortes que praticam à injustiça, mas destina-se aos pobres (os mais fracos) e somente a partir deles que o Reino chega ou aproxima-se – havendo salvação – aos demais indivíduos e grupos sociais, então daí torna-se universal partindo dos subjugados.⁵⁸¹ Contrabalanceando a parcialidade de Deus e a injustiça dos que oprimem, expõe o teólogo Aquino Júnior:

“E assim os ama, não por méritos pessoais (piedade, simplicidade, bondade et.), mas simplesmente pela situação em que se encontram. Por um ato de justiça. O Deus de Jesus não é imparcial nem ama igualmente a todos. E nem poderia fazê-lo, em vista mesmo da igualdade. Em um mundo onde a balança pende sempre para o lado mais forte, para que haja verdadeira igualdade, é preciso privilegiar o lado mais fraco. Onde há, de fato, dois pesos, tem que haver duas medidas.”⁵⁸²

Notar os quilombos urbanos – favelas, periferias e bairros pobres – correlacionados a Deus do mesmo modo em que Jesus escandalosamente o fez ao realizar sua atividade de anúncio e serviço do reino naqueles pobres e desprezados: equivale perceber e denunciar a dificuldade da aceitação da alteridade de Deus, porque o outro – a alteridade do pobre negro – sinonimiza racismo, opressão, violência, repressão, “perigo”, “ameaça”. Os pobres em sua entrega de serviço comunitário, de amor, de fraternidade, convertem-se, na ótica de Jon Sobrino, em lugar de ser e fazer o bem no qual o “sentido de relacionar-se com outro é acompanhado da experiência de que algo de bom nos foi dado”⁵⁸³. Nos quilombos de agora, às bordas onde Deus habita, o outro pobre de rosto negro sempre tem algo a oferecer: a coletividade, o amor fraternal, a acolhimento, o saber filosófico popular e cultural-religioso, a efervescência ou relação intimista com Deus no pentecostalismo e cultos de matriz africana. Portanto, “existem lugares históricos que são fonte de bem com capacidade para fazer-nos bons”⁵⁸⁴.

Mas o racismo é impeditivo para admissão e aproximação de uma alteridade dos periféricos a ponto de não os aceitar como locus epistêmico-político – e de levar

⁵⁸¹ AQUINO JÚNIOR, F., Viver segundo o espírito de Jesus Cristo, p. 82.

⁵⁸² AQUINO JÚNIOR, F., Viver segundo o espírito de Jesus Cristo, p. 82.

⁵⁸³ SOBRINO, J., Espiritualidade da libertação, p. 153.

⁵⁸⁴ SOBRINO, J., Espiritualidade da libertação, p. 153.

à salvação – do reinado de Deus. Mas somente “a partir do reverso da história aparece a verdade da história”⁵⁸⁵: o racismo, a discriminação, a opressão, a repressão, a desigualdade – engendrados no discurso dominante sociopolítico e religioso cristão sinonimizados como consequência das medidas de estabilidade social, e, neste reverso, não somente expõe os pecados da branquitude, mas desloca o lugar teológico ao revelar que o Deus de Jesus toma partido dos pobres; não está ao lado dos poderosos e, portanto, as favelas e as periferias com seus corpos negros são um lugar teológico. A problemática do lugar social da teologia, de acordo com o teólogo Aquino Júnior, é que “a objeção mais comum a essa discussão é que ela comprometeria a universalidade da salvação. O curioso é que normalmente quem faz esse tipo de objeção, o faz, explícita ou implicitamente, a partir e em função das classes ou dos setores dominantes da sociedade”⁵⁸⁶. E Aquino Júnior em relação esta temática insiste que: “toda teologia, consciente ou inconscientemente, é feita a partir de algum lugar social. Não existe teologia socialmente neutra”⁵⁸⁷.

“A problemática do lugar social da teologia é, certamente, o aspecto mais complexo e mais conflitivo, mas também o mais bíblico, mais profético e mais eficaz da teologia da libertação. É mais complexo e mais conflitivo porque toca em interesses bem concretos e desmascara a instrumentalização ideológica da teológica. Não se deve esquecer que a teologia foi e continua sendo usada para legitimar as mais diferentes formas de injustiça: econômica, social, política, cultural, étnico-racial, religiosa, de gênero, sexual, ecológica etc. É mais bíblico porque recupera a característica mais marcante da ação de Deus e da relação com ele na história de Israel e na práxis de Jesus de Nazaré: o direito e a justiça aos pobres e oprimidos. Mais profética e mais eficaz porque se confronta com situações históricas concretas atuais de injustiça e opressão e favorece teórica e praticamente processos históricos concretos atuais de libertação.”

Em consonância com Aquino Júnior sobre o desnudamento da instrumentalização ideológica da teologia cuja intenção é a permanência de legitimação das injustiças nas diversas áreas da vida, Ronilso Pacheco – um dos expoentes da Teologia Negra no Brasil – afirma que o Evangelho de Jesus será sempre linguagem de disputa: e que grupos de filosofia e teologia hegemônicas os aplicou e insistem hodiernamente em utilizá-lo para oprimir e condenar⁵⁸⁸. Daí crendo que o Evangelho de Jesus se renova, o teólogo R. Pacheco aborda a importância e a contribuição das teologias periféricas: “da Teologia Negra, da

⁵⁸⁵ SOBRINO, J., Espiritualidade da libertação, p. 152.

⁵⁸⁶ Aquino Júnior, F., Teologia em saída para as periferias, p. 68.

⁵⁸⁷ Aquino Júnior, F., Teologia em saída para as periferias, p. 68-69.

⁵⁸⁸ PACHECO, R., Profetismo, p. 26-27.

Teologia Feminista, da Teologia Indígena, da Teologia Gay, Lésbica e Queer.”⁵⁸⁹ Pacheco também comenta o quanto problemático e egoísta é o saudosismo por uma busca de ‘teologia pura’ conforme aos ‘Pais da Igrejas e aos “pais Reformadores. E Pacheco conclui: “Egoísta porque é uma construção que não quer perder sua hegemonia. Quem a defende, não se percebe defendendo uma linguagem, mas uma verdade inquestionável que não pode perder lugar”⁵⁹⁰. Antônio Aparecido da Silva, o padre Toninho, é enfático ao dizer que o lugar da Teologia Afro-americana é a práxis da Comunidade Negra, sendo ela dialogal e dialogante⁵⁹¹.

4.3. Corpos Negros: os Cristos ocultos

O cenário religioso das igrejas históricas, do catolicismo ao protestantismo, é permeado pela colonialidade – presentificando o que outrora comungava-se com os poderosos e autoridades do sistema latifundiário e escravista: o racismo antinegro, mas de modo ressignificado ao desprezar, por exemplo – no âmbito de culto, nos quilombos urbanos, à intensa espiritualidade dos negros desprendida de teologia academicista e o seu absurdo intimismo de experienciar Cristo; e atacam não somente os pentecostais das bordas, mas também os de matriz africana nessa zona oposta ao “centro”, quer dizer, às características eurocentristas. Neste sentido Pacheco discorre:

“Não obstante, o racismo opera em muitas dessas denominações, que atacam tanto as religiões de matriz africana quanto os próprios pentecostais, associados quase sempre a uma forma “negra” de se portar (são barulhentos, pouco escolarizados, há “espírito” demais, eloquência de menos, são pretos e pobres demais para a racionalidade teológica intelectual, refinada e bem elaborada dos históricos). Em todos esses casos, o racismo é a linha que atravessa fronteiras e orienta relações e formas de conceber, de olhar e de crer.”⁵⁹²

O território com corpos racializados significa para a classe elitista, nas relações de poder, um lugar apenas silenciado e invisibilizado – sendo o outro anulado, porque fora da espacialidade intelectual e geográfica deste elitismo há ausência de “verdade” – onde o saber teológico germinado em periferias e favelas com sujeitos quase não letrados, a partir da experiência histórica deles e do seu

⁵⁸⁹ PACHECO, R., Profetismo, p. 27.

⁵⁹⁰ PACHECO, R., Profetismo, p. 27.

⁵⁹¹ SILVA, A. A., Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras, p. 70-71.

⁵⁹² PACHECO, R., Teologia Negra, p. 136.

modo de compreender a fé em Cristo e vivê-lo na simplicidade, é desprestigiado e invalidado por sê-lo pobre e preto. Em relação aos lugares ocultos – em que o Cristo vivenciado em tais locais também é oculto, de acordo com Stefan Silber, “as experiências de Cristo que são feitas nesses lugares são experiências inexistentes para a teologia oficial”⁵⁹³ O teólogo Ronilso Pacheco questiona a teologia popular que deixou de sê-lo por ser sequestrada pelos poderosos e autoridades:

“O testemunho de homens e mulheres na história, que experimentaram a fé e o *mistério*, caminantes do deserto, seguidores e seguidoras de Jesus, gente simples, popular e quase todas e todos pobres, periféricos e poucos letrados, essa gente que viveu (e vive) esta teologia primeira, o discurso sobre Deus, foi posta em silêncio. Os poderosos e autoridades vieram sequestrar a teologia e o seu sentido, e a teologia deixou de ser popular.”

Mesmo em um contexto progressista, a autoridade acadêmica dos “especialistas” se sobrepôs à compreensão simples de quem fala da fé, de Deus e da Bíblia como algo que aconteceu consigo e não como elucubração especulativa do que deve ser”. Contudo, a serviço da colonialidade esse domínio se revestiu de perversidade e autoritarismo e foi usado em benefício da negação da diferença e da imposição de verdades universalizadas.”⁵⁹⁴

Stefan Silber, evocando Michel Foucault, especifica que na sociedade existem ambientes construídos como “outros lugares” que são considerados “diferentes” daquilo padronizado como normal e há um esforço para esquecê-los, ocultá-los. Partindo deste princípio, Silber comenta que na teologia também há “outros lugares”⁵⁹⁵ – com nenhuma importância para a teologia hegemônica por considera-los inexistentes. E, quanto ao valor teológico, desses lugares ocultos, não há contribuição original para o desenvolvimento teológico. Nestes locais invisibilizados, tem-se Cristos ocultos, “porque são experiências corporais do Ressuscitado, abnegado e desmentidos por parte de uma teologia que pretende que já sabe de Jesus Cristo tudo o que se pode e deve saber”⁵⁹⁶.

O teólogo Stefan Silber complementando a linha de pensamento ainda afirma: “são Cristos escondidos que aparecem em lugares ocultos a pessoas excluídas e aparentemente inexistente”⁵⁹⁷. Mas pelo fato do Espírito Santo, em sua liberdade, soprar onde quer: esses Cristos ocultos são, na verdade, as revelações de Deus que manifesta o Filho encarnado nos excluídos e oprimidos nestes territórios apagados. Portanto, Silber argumenta que a Teologia da Libertação se incumbiu em resgatar

⁵⁹³ SILBER, F., Os Cristos ocultos, p. 266.

⁵⁹⁴ PACHECO, R., Teologia Negra, p. 43-44.

⁵⁹⁵ SILBER, F., Os Cristos ocultos, p. 266-267.

⁵⁹⁶ SILBER, F., Os Cristos ocultos, p. 267.

⁵⁹⁷ SILBER, F., Os Cristos ocultos, p. 267.

as experiências desses Cristos ocultos em que, recorrendo a Puebla, os rostos dos pobres expressam as afeições sofredoras de Cristo.⁵⁹⁸ Enquanto a Teologia Negra faz a indagação de que o pobre mais pobre – de afeições sofredoras de Cristo – tem o rosto negro.

Permanecendo com a experiência dos corpos-periférico com Cristo nos quilombos urbanos, seja com os elementos do pentecostalismo, do sincretismo afrocatólico, dos cultos afro-brasileiros ou da matriz africana e dupla-pertença, não compete qualquer teologia arrogar para si o esgotamento do conhecimento cristológico. O próprio Jesus, nos Evangelhos, acolhe pessoas de outras religiões concedendo-os aquilo que lhe pediam e, às vezes, expõe tais praticantes de outro pertencimento de crença ou sagrado como exemplo de fé ou para sê-los imitados. E o teólogo José M. Castillo descreve que “Jesus nunca exigiu de tais pessoas que mudasse suas convicções religiosas, suas crenças de antes ou suas práticas rituais e cerimoniais”⁵⁹⁹. Desse modo, Castillo em sua cristologia sustenta que Jesus é encarnação de Deus no humano e não a presença de Deus na condição religiosa; portanto, Jesus transcende qualquer religião e inclusive o cristianismo – daí a cristologia remeter para uma realidade *anterior* a qualquer sistema religioso⁶⁰⁰.

Assim sendo, os Cristos expressos nos corpos negros, a *sarx* das margens, em lugares ocultos são autênticos e sendo cunhado por uma sabedoria (teológica) popular advinda da experiência de fé e mistério; e também do seu situacional histórico-social independente da crença. Então, não compete teologia hegemônica e monocultural legislar sobre a manifestação de Deus – na encarnação do Filho – nos corpos de território racializado buscando oprimi-los com a invalidação: negando-lhes Cristo. É inviável o embaraço acerca de Cristo com outras expressões de crença não histórica, porque Jesus Cristo, como Deus encarnado em humano, diz Castillo, é uma realidade *anterior* a toda cultura e religião e, do mesmo modo, “que o minimamente humano é *anterior* a toda religião, assim também Jesus nos remete a algo que está antes de toda religião concreta, seja qual for e se entenda como se quisesse essa religião”⁶⁰¹.

⁵⁹⁸ SILBER, F., Os Cristos ocultos, p. 267.

⁵⁹⁹ CASTILLO, J. M., Jesus, p. 407.

⁶⁰⁰ CASTILLO, J. M., Jesus, p. 391-392.

⁶⁰¹ CASTILLO, J. M., Jesus, p. 392.

4.4.

Jesus de Nazaré, um Orixá na Teologia Negra

“(...) Se a libertação fosse uma obra realizada por um governo, por um grupo revolucionário, inclusive pela Igreja, não seria verdadeira libertação. Ninguém liberta outra pessoa. A experiência das comunidades é a de uma autolibertação. Elas próprias experimentaram uma libertação na ação de se libertarem. A experiência de liberdade realiza-se na luta de libertação. Os cristãos sentem-se envolvidos numa experiência coletiva de libertação”⁶⁰²

O Teólogo José Comblin articulando a concepção de que o Espírito Santo presentifica-se no agir ou na ação de uma pessoa enquanto essa tal experiencia o comunitário no mundo por nascê-la de novo, e não a partir de atividade egoística, e daí, tendo à experiência espiritual como ponto de partida, o agir torna-se uma vocação de estender-se o comunitário fazendo outros indivíduos (que transforma a mente) adentrarem ao “espírito” da comunidade para a liberdade levando-os a ação de organizar-se, raciocinar e conseguir efeitos. Para Comblin os efeitos (o agir) advindos do Estado, da classe elitista, dos líderes políticos ou da elaboração de grupos revolucionários não há o extraordinário porque buscam apenas um agir objetivo – na capacidade natural –, enquanto pobres e oprimidos tem o Espírito Santo por isso sê-los de um agir extraordinário porque envolve *metanoia* mediante à espiritualidade na coletividade e no comunitário com mundo; é uma comunhão vital.⁶⁰³

Com este conceito de Comblin, pode-se argumentar que com a libertação dos corpos racializados – a partir da transformação da mente (o aquilombamento), com o nascer de novo pelo Espírito (Jo 3: 3-7) – haverá um agir de protestação contra o julgo e o fardo da branquitude; sem acomodação, o “espírito” de agir denuncia todas às leis que os poderosos e as autoridades criam e as quais os mesmos não se submetem; também luta-se e exige, não somente que o legislativo seja aplicados a todos integralmente, mas por medidas de maior solidariedade e equidade. Concernente a esta libertação e vocação da pessoa, que é por si só – o aquilombamento pela força do Espírito, de ação no mundo correlacionado ao comunitário, sendo de fato uma comunhão vital à experiência espiritual, o teólogo

⁶⁰² COMBLIN, J., O Espírito Santo e a libertação, p. 42.

⁶⁰³ COMBLIN, J., O Espírito Santo e a libertação, p. 39-44.

José Comblin: “Agora nasceu uma pessoa capaz de agir a partir de si própria e não como um reflexo do mundo exterior. A passagem de um estado para outro, eis a experiência da força do Espírito”⁶⁰⁴.

Há com a força do Espírito a liberdade religiosa para o modo de experienciar Cristo sem o julgo e o domínio de pastores e padres engessados em teologia oficial, ou sem a intervenção das igrejas históricas atravessadas pelo o racismo da colonialidade. Daí a realidade dos quilombos urbanos é ressignificativa: é a cristologia outra no pentecostalismo preto periférico – daquele de pouco letramento – e amalgama-se (Jesus Cristo, produzindo-se cristologia popular) nas culturas e na espiritualidade afro-brasileira. Um Cristo original e mítico de narrativas orais – esta cristologia (realizada por sujeitos de cultura não eurocentrista) não afirma dogmas. Quer dizer, é nem um pouco dogmática e sequer constrange-se por sê-la incompleta, sendo de um saber teológico oral inconclusivo, até porque é o oposto de um cristocentrismo exclusivista.⁶⁰⁵ O teólogo Carlos Alberto Motta Cunha comenta que somente um modelo teológico/cristológico absolutista, de expressar a crença e a fé, é um empobrecimento à humanidade de Jesus a qual é esquecido ou, então, põe de lado a sua história humana – aí impossibilitando uma percepção conjuntural do evento Cristo. Cunha ainda completa: “a teologia/cristologia decolonial é capaz de pôr sob crítica teologias/cristologias ideologizadas sujeitas à manipulação, à alienação e à dominação”⁶⁰⁶.

O teólogo Marcelo Barros discorre acerca da maior liberdade das religiões afros dedicar-se aos Orixás, sem a necessidade de sincretismo apesar de haver aqueles que honram os Orixás e, simultaneamente, permanece devotos a Jesus Cristo e estes ouvem o Evangelho apregoado por padres católicos e pastores evangélicos, “entretanto, esse Jesus é recebido e acreditado a partir de uma cultura religiosa própria e original”⁶⁰⁷. Barros comenta que as narrativas bíblicas pascais – do nascimento à ressurreição – pregadas por estes padres e pastores são ouvidas e assimiladas, mas pela compreensão de uma cosmovisão própria.⁶⁰⁸

Uma das expressões populares visíveis – ainda sob à gerência escravista, nos primeiros anos oitocentista – é o grupo sociorreligioso afro-brasileiro que

⁶⁰⁴ COMBLIN, J., O Espírito Santo e a libertação, p. 44.

⁶⁰⁵ BARROS, M., Jesus de Nazaré, Orixá da compaixão, p. 27-28.

⁶⁰⁶ CUNHA, C. A. M., Teologia e pensamento decolonial, p. 140.

⁶⁰⁷ BARROS, M., Jesus de Nazaré, Orixá da compaixão, p. 23.

⁶⁰⁸ BARROS, M., Jesus de Nazaré, Orixá da compaixão, p. 23.

aproveitava a data católica consagrada ao Senhor do Bonfim (representação de Jesus ressuscitado) para festejar Oxalá, deste modo – diz Clovis Moura, o negro candomblecista exibe fora dos terreiros “a sua força, o poder e influência que exercia no conjunto da sociedade”⁶⁰⁹, o sociólogo Moura ainda complementa com o argumento de que esta festa religiosa tem significado de autoafirmação social já que este orixá poderoso – da experiência dos negros associado, ou sendo o próprio Cristo – mostrava-se, ou presentificava-se, com toda sua potência no mundo dos brancos de uma teologia hegemônica do “centro” do mundo.⁶¹⁰

Mas houve críticas e intervenção dos legisladores da cristologia que creem esgotar o conhecimento sobre Jesus Cristo e por vê-lo somente num cristianismo mecânico e intelectualizado, porque a “zona do não ser” – na qual encontram-se os afrodiáspóricos com Oxalá, o seu Cristo – sinonimiza Nazaré (periferia miscigenada): um lugar em que na ótica de Natanael ao saber de Jesus de Nazaré, antes da sua conversão por sê-lo engessado à cultura e à prática religiosa dominante, indaga se deste local marginal “pode vir coisa boa” (Jo 1: 46-50). A partir de tal lente etnocêntrica, Moura destaca que “grande parte da polêmica que as autoridades eclesiásticas baianas criaram, objetivando impedir a lavagem, era que os negros estavam transformando a festa católica em um ritual pagão”⁶¹¹ – percebiam socialmente um contraste ou algo conflitante, no dia do Senhor do Bonfim, porque no aspecto de liderança, no âmbito religioso, dividia-se a espiritualidade entre catolicismo oficial e mundo religioso afro-brasileiro.⁶¹² Liderança daquelas igrejas cujo *ethos* é eurocentrista com seus teólogos de epistemologia dominante obstaculizaram e ainda negam, invalidam, a experiência dos periféricos – de outras culturas, de um pensamento fronteiro – com Jesus Cristo.

No meandro católico – desde o Concílio Vaticano II, Marcelo Barros elucida que muitos adeptos da comunidade afro-brasileira começaram a participar de estudos bíblicos nas comunidades eclesiais de base (CEBs) e isto possibilitou mais conhecimento de Jesus de Nazaré no cunho histórico aponto de ser absorvido pela comunidade afro e aí assimilado – assertivamente – pelos seus elementos de culto e fé comum. Daí como os diversos orixás foram antepassados: príncipes ou reis dos

⁶⁰⁹ MOURA, C., Sociologia do negro brasileiro, p. 124-125.

⁶¹⁰ MOURA, C., Sociologia do negro brasileiro, p. 125.

⁶¹¹ MOURA, C., Sociologia do negro brasileiro, p. 125.

⁶¹² MOURA, C., Sociologia do negro brasileiro, p. 125.

antigos reinos Ioruba associados a elementos como o fogo, o ferro, à terra e a mata⁶¹³, de acordo com as comunidades negras – elenca Marcelo Barros: “Cristo é como alguém que viveu em tudo a existência humana e, a partir da sua morte, foi assumido por Deus e se tornou divino. É como um Orixá. É um homem que, por ter vivido de forma justa e santa, foi divinizado, como toda a pessoas humana é chamada a ser”⁶¹⁴.

Dom José Maria Pires, o Dom Zumbi, foi profético, sobre algo já existente no catolicismo e sendo, cada vez mais, comum no recinto evangélico, ao ver a possibilidade de ser um negro discípulo de Jesus Cristo vivendo institucionalmente no cristianismo – na Igreja – sem desvencilhar-se da negritude; isto é, sem o abandono da cultura e da religião e da sua espiritualidade nos Orixás.⁶¹⁵ Afins de exemplo, como já citado no capítulo antecedente, a pastora evangélica Fabíola Oliveira que, por sê-la de dupla-pertença, é candomblecista na função de ekedi confirmada. Na verdade, isto é um caso isolado porque, no geral, a dupla-pertença é vivenciada como se fosse uma clandestinidade já que no lado evangélico e do catolicismo não se oficializa no rol da membresia; nega-se a comunhão. A respeito da dicotomia platônica alicerçando a teologia hegemônica contrapondo Cristo e os Orixás e invalidando à pertença de dois cosmos religiosos, a teóloga Cleusa Caldeira expõe:

“A teologia cristã monocultural afirma a incompatibilidade entre fé cristã e culturas africanas, sobretudo, por causa do culto aos ancestrais e aos Orixás¹¹. Essa aparente contradição, entre Cristo e os Orixás, constitui um nó para a construção da identidade afro-brasileira, de modo especial para as negras e negros cristãos. Muitas negras e negros cristãos, especificamente católicos, vivem clandestinamente o que se chama de “dupla pertença”, aguardam com certa expectativa o dia de assumirem abertamente a sua identidade afro-brasileira. Com efeito, essa designação de “dupla pertença” só faz sentido do ponto de vista da civilização ocidental, fundada que está na dicotomia platônica e do maniqueísmo excludente. Para as culturas africanas – e consequentemente afro-brasileiras – não faz sentido essa expressão, uma vez que elas são constitutivamente abertas à alteridade e ao diferente, porque se autocompreendem incompletas e são intrinsecamente relacionais”⁶¹⁶

O Deus da vida – incriado e criador – nas diversas culturas religiosas africanas não cabe no politeísmo, mas no monoteísmo pois os negros advindos de África acreditavam, afirma Dom Zumbi, num Ser supremo: aquele criador de tudo e

⁶¹³ Jesus de Nazaré, Orixá da Compaixão, p. 26.

⁶¹⁴ Jesus de Nazaré, Orixá da Compaixão, p. 26.

⁶¹⁵ PIRES, D. J. M., O Deus da vida nas comunidades afro-americanas e caribenhas, p. 31.

⁶¹⁶ CALDEIRA, C., Theoquilombism, 151-152. [tradução da autora]

inatingível. No Brasil, por causa dos povos de cultura nagô-yorubá este Ser Supremo é mais conhecido como Olorum (o Inacessível) “como os hebreus o denominaram de Elohim, que os bantos o chamem de Nzambi (Aquele que diz e faz) ou Kalunga (Aquele que reúne)”. Deixando ainda mais próximo ao entendimento cristão, expressa Dom Zumbi: “como os gregos denominaram Theos, ou nós chamamos Deus e os indígenas Tupã. Ele é sempre o supremo, o inatingível, senhor do céu e da terra”⁶¹⁷.

E Olorum comunica-se e torna-se presente no humano, e na comunidade, por intermédio dos Orixás e pelos quais as mulheres e os homens entram em comunhão com Ele. Nesta perspectiva – de um pertencimento espiritual ao Orixá (por ter-se à proteção, ser guardado e guiado pelo Orixá e dever-lhe obediência), Dom Zumbi declara que o negro vive a mística da pertença e também acredita que os seus antepassados recorreram a mesma fonte dos discípulos de Cristo: “O Espírito Santo, o grande Orixá, aquele que vem e permanece, nos santifica, nos transforma, nos ensina a chamar Deus de *abbá*, nosso Pai querido, Aquele cuja orientação devemos seguir constantemente para podermos ser filhos”. E Dom Zumbi complementa com o seguinte trecho bíblico: “todos que são conduzidos pelo o Espírito de Deus são filhos de Deus (Rm 8, 14)”⁶¹⁸. Ainda aludindo ao conceito de ancestralidade das culturas africanas, Jesus de Nazaré sendo o eixo da Teologia Negra é aquele que morre em favor dos oprimidos dando-lhes esperança ao ressuscitar, e em corpo ressurreto come com os discípulos (Lc 24:42-43), isto significa sê-lo ancestral⁶¹⁹.

Oposto a dicotomia ocidental grega em que há separação do corpo e à alma (espírito) onde o primeiro submete-se ao segundo, porque a alma é parte mais eminente e exímio do homem: a epistemologia dos povos negros não se separa o corpo da alma já que Deus os uniu formando-se uma unidade inseparável aqui e no além, comenta Dom Zumbi, que discorrendo acerca da sabedoria e das culturas religiosas afros, explica: “o corpo é bom ou ruim tanto quanto a alma. Reza-se e celebra-se com a pessoa toda e é muito importante, indispensável mesmo, a participação do corpo. Não há parte do culto que se destinem só ao espírito”. Então Dom Zumbi indaga se este é o motivo da população mais simples associar-se, no catolicismo, com as procissões e menos com as missas e a pregação; esta mesma

⁶¹⁷ PIRES, D. J. M., O Deus da vida nas comunidades afro-americanas e caribenhas, p.23.

⁶¹⁸ PIRES, D. J. M., O Deus da vida nas comunidades afro-americanas e caribenhas, p. 28-29.

⁶¹⁹ PACHECO, R., Teologia Negra, p. 68.

participação do corpo na celebração e na oração – não desassociada do espírito – que conduz os pequeninos ao pentecostalismo e para a vertente carismática.⁶²⁰

É o Deus da Vida – o Olorum, na cultura nagô-yorubá – que fortalece a caminhada da Comunidade Negra para ratificar a negritude; anima cada indivíduo para não perder a experiência comunitária nem o vínculo familiar (na fé) da utopia do reino empregado pelo Orixá Jesus Cristo; sustenta “na luta contra opressão, que o estimula na formação dos quilombos, onde experimenta uma vida igualitária, fraterna e solidária”⁶²¹. E a Teologia Afroamericana por sê-la aberta, dialogal, periférica, inconclusiva, não hesita compreender e aceitar uma cristologia popular e oralizada na configuração sociocultural-religiosa afro-brasileira, porque não há como consumir o todo de Deus. Antonio Aparecido da Silva, o padre Toninho, especifica que é uma teologia da inculturação respondendo à fé cristã a partir das culturas da Comunidade Negra e outras periféricas – é “uma prática onde é dada prioridade ao povo, com suas culturas que, por certo, não superam os evangelhos, mas integram no próprio viver”⁶²².

Cleusa Caldeira, quando comenta que a Teologia Negra deve assumir no seu quefazer a cosmovisão africana e as epistemologias afrocentrada – e aí destacando à cristologia dos ancestrais, reitera que “se Cristo é o Messias para os judeus, Logos e Kyrios para os gregos, parece legítimo e indispensável pensar em Cristo a partir do marco distintivo da devoção aos ancestrais das culturas africanas”⁶²³. Portanto, segundo a teóloga Caldeira, para uma cristologia dos ancestrais é necessário o cristianismo esvaziar-se da helenização e simultaneamente a descolonização da cristologia⁶²⁴.

4.4.1

Sincretismo não sinonimiza passividade

Uma das resistências dos negros oriunda-se do seu aparelho ideológico que é religião dos Orixás nos quilombos e nos terreiros em que Ronilso Pacheco afirma “cuja espiritualidade e religiosidade ou sincretizaram o catolicismo português ou se

⁶²⁰ PIRES, D. J. M., O Deus da vida nas comunidades afro-americanas e caribenhas, p. 28.

⁶²¹ PIRES, D. J. M., O Deus da vida nas comunidades afro-americanas e caribenhas, p. 31.

⁶²² SILVA, A. A., Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir da comunidade negras, p. 71.

⁶²³ CALDEIRA, C., Theoquilombism, p. 154. [tradução da autora]

⁶²⁴ CALDEIRA, C., Theoquilombism, p. 154. [tradução da autora]

mantiveram fiéis às suas ritualidades originárias”⁶²⁵ Clovis Moura confirma que a aculturação (ou assimilação de valores espirituais) dos negros, quanto ao catolicismo, não foi mecânica e isto dependia muito da situação em que este se encontrava na sociedade estratificada e o seu status; e o que identifica à resistência são as mulheres e os homens escravizados irrompendo sediciosamente – de modo repentino – nas festas religiosas cristãs desrespeitando-as⁶²⁶

Muito do que há no sincretismo pode-se considerar prática inculturada, comenta Antonio Aparecido da Silva, o padre Toninho, ainda mais nos aspectos do cristianismo afro-popular, e esta percepção dos elementos afros convergidos ao catolicismo popular sendo uma constância no cenário religioso auxilia romper com a docilidade do negro concernente a catequese, entretanto desvincula, também, aquela concepção de que este processo de inculturação é constituído pelo embate entre as religiões africanas e catolicismo popular (na teoria do disfarce numa relação entre Santos e Orixás⁶²⁷). O negro tem vontade própria e muitos não se acomodaram às relações de poder do período de escravidão, que diga às insurgências, mas, em contrapartida, a cultura e a religiões afros são por natureza da inclusão, da assimilação, da inculturação – de um ecumenismo permanente, por sê-las abertas. Então competindo a cada indivíduo e grupo sociocultural-religioso aderir ou negar os novos elementos (códigos) dados pela sociedade. Não sendo à regra, tinha-se quilombos com santos católicos, aliás, estes eram um espaço composto por brancos e indígenas por ser plurirracial e pluricultural.⁶²⁸

Portanto, o padre Toninho é categórico expondo que ao invés de considerar-se um disfarce – a relação Santos e Orixás – convém a constatação de que a inculturação é do próprio dinamismo da cultura, portanto o que se tem são recriações afro-religiosas na diáspora⁶²⁹. Na Consulta sobre Cultura Negra e Teologia na América Latina – na temática: “sagrado, Deus, sincretismo” – evocando Leonardo Boff destaca-se que: o sincretismo é um fato inevitável sendo um processo de evolução para a religião, e é presente no cristianismo e naquelas

⁶²⁵ PACHECO, R., Teologia Negra, 133.

⁶²⁶ MORA, C., Rebeliões da senzala, p. 121.

⁶²⁷ SILVA, A. A., A Teologia Afroamericana no atual contexto brasileiro, p. 73.

⁶²⁸ SILVA, A. A., A Teologia Afroamericana no atual contexto brasileiro, p. 73.

⁶²⁹ SILVA, A. A., A Teologia Afroamericana no atual contexto brasileiro, p. 73.

afro-brasileiras, “pois, como ocorre em todos os processos sociais, as religiões tem uma evolução histórica”⁶³⁰.

5 Conclusão

Percorremos nesta dissertação o cenário do negro desde o Brasil Colônia através de um recorte histórico e sociocultural destacando-se o modo de uma epistemologia filosófica e teológica eurocentrista, que coadunada com o Estado submeteu os corpos negros a uma inferiorização – subontologizando-os com a argumentação bíblica, aí apoiando à engrenagem capitalista alicerçada na escravização dos africanos e afro-brasileiros. Posteriormente – ultrapassando a verdade teológica, o cientificismo (de viés antropológico) com o evolucionismo e o darwinismo social destacadará também a superioridade da raça branca, em que na virada do século XX tais teorias não somente invisibiliza os negros, mas os culpabilizam pelo o atraso socioeconômico do país devido a miscigenação. Em consequência, desemboca-se no mito da democracia racial e na meritocracia – numa sociedade marcada pela desigualdade de classe e racial – onde procura-se culpabilizar o desempenho individual dos negros porque a disponibilidade de espaço no mercado é competitiva; tem que merecer, quer dizer, esforçar-se, e isto como se a oportunidade de escola e de tempo útil ou o aporte cultural fossem o mesmo entre brancos e negros.

A quilombagem da dissertação está em denunciar a disparidade socioeconômica, de modo que assim iniciamos o primeiro capítulo, abordando da violência que os corpos dos territórios racializados sofrem pelo aparelho ou política da segurança do Estado. O policiamento agressivo com os negros e a psicologia do medo em relação aos periféricos dos quilombos urbanos revelam o quanto está presentificado a ideia de superioridade branca construída com a modernidade colonialidade – e esta persistência da colonização (com filosofia, teologia e ciências que engendram culpabilização e dominação do negro) denomina-se colonialidade. Com o desenvolvimento do quilombo durante a escrita, como resistência social, política e religiosa, a partir de uma estrutura plurirracial, pluriétnico-racial e transcultural – cujo referencial é a República de Palmares, articulamos

⁶³⁰ ASETT (org.), *Identidade Negra e Religião*, p. 47.

paulatinamente a quilombagem da teologia inspirando-se em Clovis Moura. A Teologia Negra no Brasil surge justamente dessa resistência: de um contínuo incômodo à branquitude; é a permanência do quilombo ou insistência dele ao denunciar o racismo e ao engajar-se na luta antirracista, e sobretudo contra o racismo religioso.

Objetivo de percorrer pela branquitude, pelo dispositivo de racialidade, pela teoria do branqueamento, pela teologia hegemônico-monocultural (“centrista”), pelo mito da democracia racial e outros elementos do sistema mundo moderno colonial, é que tais questões desembocaram na configuração social hodierna – da colonialidade – mediante à política, a divisão territorial, o dinamismo religioso, o racial, de gênero e de sexo. E desde da década 1980 a Teologia Negra no Brasil aponta a opressão, a marginalização e a exclusão dos grupos das bordas por sê-la fronteira.

Como a Teologia Negra é em si mesma de práxis missional de combate ao racismo antinegro torna-a um contínuo político (quilombagem) de contestação, de insurgência. Portanto, a exemplo de um quilombo, solidariza-se com os demais oprimidos da sociedade abrigando-os no seu quefazer teológico que, oposto a universalização do eurocentrismo, é inconclusivo, aberto e dialogal como toda epistemologia periférico-marginal.

Destacamos que a quilombagem da Teologia Afroamericana está também em representar os quilombos urbanos – as favelas, as periferias e os bairros pobres – levando-os ao campo acadêmico com o pensamento crítico negro, mas sem negar à intersubjetividade surgida no contexto da Comunidade Negra. Entretanto, a teologia aquilombada combate o racismo a partir das epistemologias negras, quer dizer, pelo pensamento crítico negro, da teologia negra e das demais teologias subversivas. Mas, ao tempo que representa os quilombos urbanos, a Teologia Negra é produzida a partir deste *locus* enunciativo.

Acreditamos na necessidade de ampliar o estudo já que uma dissertação – assim como o tempo para elaborá-la – não esgota um tema tão complexo e ainda de poucas pesquisas. A intenção não foi somente relatar a Teologia Negra no Brasil, mas, ao ressaltar à insurgência dos quilombolas contra o *status quo* – denunciando os mecanismos de racismo, identificar a sua quilombagem no cenário sociocultural-religioso e político que se identifica com a utopia do reino.

Comparativamente, apontamos que o reino empregado pelo Nazareno no que concerne a sua liberdade e a estrutura coletiva e comunitária fraternal assemelha-se ao quilombo – tendo na partilha dos pães e dos peixes uma hermenêutica quilombista. E a ressurreição de Jesus Cristo e a continuidade do reino pelos seguidores do nazareno é sinônimo de quilombagem por sê-los um contínuo ou uma insistência dos oprimidos, dos injustiçados, dos invisibilizados.

Discutimos que a Teologia Negra brasileira – no sentido de prática política – responde a vontade de Deus, no que se refere ao amor político descrito por John Sobrino, e, com relação ao teólogo Francisco de Aquino Júnior, afinada com o dinamismo da vida suscitado por Jesus e seu Espírito. Atende-se a humanidade sofredora: negro, mulher, gay, indígena, travesti e outros oprimidos, excluídos e marginalizados. É uma teologia cujo perfil político é de santidade porque repete o gesto libertador de Deus ao aproximar-se de uma maioria pobre.

A experiência com Cristo nos quilombos urbanos é real e uma quilombagem por sê-la uma resistência à cristologia engessada da teologia hegemônico-monocultural. A teologia “centrista” (hegemônica) busca – por sê-la convergente ao discurso dominante – ocultar os lugares dos Outros e ainda os nega o Cristo expresso na crença e na fé dos corpos-político desses territórios racializados. Os Cristos dos quilombos urbanos, no pentecostalismo pouco letrado, no sincretismo afrocatólico, na umbanda, na dupla-pertença e outros modos populares de vivenciá-lo, são invalidados por não se acomodarem a teologia oficial.

Conclui-se, com a Teologia Afroamericana, que o sincretismo não é aceitação passiva, mas, além de resistência, é uma característica da estrutura cultural-religiosa africana de sê-la aberta e não dogmática, e que isto não é um dado tão incomum em outras religiões durante o percurso histórico. O sincretismo faz parte da evolução da própria religião por estar situada num tempo e espaço.

6

Referências Bibliográficas

ANDRADE, C. S., **Teologia em perspectiva afrodiaspórica e antirracista**: uma análise do potencial correlativo entre a teoria decolonial e a teologia negra da libertação. Sergipe, 2020, 177p. Dissertação. Ciências da Religião, Universidade Federal de Sergipe.

ANDRADE, C. S.; DOMINGUES, P., Decolonialidade e a Teologia Negra no Brasil: o lugar afrodiaspórico no projeto decolonial. **Contemporânea**, v. 13, n. 2, p. 539-564, mai./ago. 2023.

BARROS, M., Jesus de Nazaré, Orixá da compaixão. Elementos de uma cristologia afro-brasileira. In. VIGIL, J. M., (org.). **Descer da cruz os pobres**. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 19-29.

BERNADINO-COSTA, J.; GROSFOLGUEL, R., Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 15-24, jan/abr. 2016.

BERNADINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSFOLGUEL, R., (org.). Introdução: Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. In. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2023. p. 09-26.

BENTO, M. A. S., Branqueamento e branquitude no Brasil. In. CARONE, I.; BENTO, M. A. S., (orgs). **Psicologia social do racismo**: estudos sobre a branquitude e branqueamento no Brasil. 2. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 25-57.

BENTO, CIDA., **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BIEHL, J. G. **De igual pra igual**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1987.

BOFF, L., Cristologia a partir do Nazareno. In. VIGIL, J. M., (org.). **Descer da cruz os pobres**. São Paulo: Paulinas, 2007. p.30-36.

BOFF, L., **Novas fronteiras da Igreja**: o futuro de um povo a caminho. São Paulo: Verus Editora, 2004.

BOFF, L. **A voz do arco-íris**. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

BOFF, L., **Tempo de transcendência**: o ser humano como um projeto infinito. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

BOFF, L., **Nova evangelização**: perspectiva dos oprimidos. São Paulo: Vozes, 1990.

CALDEIRA, C., Decolonialidade e experiência religiosa da “dupla-pertença”: um olhar a partir da subjetividade fronteiriça. **REVER**, v. 23, n. 1, p. 247-263. 2023.

CALDEIRA, C., Teologia negra e mulherismo africana. *Perspectiva Teológica*, v. 55, n. 1, p. 213-237, jan./abr. 2023.

CALDEIRA, C. Questões críticas nos estudos da teologia negra em perspectiva decolonial. **Theologica Xaveriana**, vol. 72, p. 1-27, jan./dez. 2022.

CALDEIRA, C., Teologia Negra e Cristianismo Decolonial. **INTERAÇÕES**, v. 17, n. 01, p. 15-32. Jan./Jun. 2022.

CALDEIRA, C., Teologia negra e das resistências espirituais afrodescendentes. **Estudos Teológicos**, v. 62, n. 01, p. 181-196, jan./jun. 2022.

CALDEIRA, C. Theoquilombism. Black Theology between Political Theology and Theology of Inculturation. **Perspectiva Teológica**, v. 53, p. 137-159, 2021. DOI: <https://doi.org/10.20911/21768757v53n1p137/2021>.

CALDEIRA, C., Teologia Negra: a fenomenologia do *damné* como caminho de humanização. **Horizonte**, v. 17, n. 53, p. 991-1020, mai./ago. 2019.

CARNEIRO, S., **Dispositivo de racialidade**: a construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CASTILLO, J. M., **Jesus**: a humanização de Deus: ensaio de cristologia. Petrópolis – RJ: Vozes, 2015.

COMBLIN, J., **O Espírito Santo e a libertação**. 2 ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 1988.

CUNHA, C. A. M., Teologia e pensamento decolonial: em busca de novos lugares para a enunciação da fé cristã. **Interações**, v. 16, n. 1, p. 132-148, jan./jun. 2021.

DAVIES, F. A., A colonialidade do “problema da favela”: ensaio sobre a cidade latino-americana. **Revista Eletrônica da ANPHLAC**, n. 134, p. 334-356, ago./dez. 2022.

DAMASCO, M. S.; MAIO, M. C.; MONTEIRO, S., Feminismo negro: raça, identidade e saúde reprodutiva no Brasil (1975-1993). **Estudos Feministas**, v. 20, n. 1. p. 133-151, jan./abr. 2012.

DIAS, Camila Loureiro; ZERON, Carlos. A Igreja e a escravidão no mundo atlântico: notas historiográficas sobre a doutrina católica no mundo moderno e contemporâneo. **Portuguese Studies Review**, v. 25, p. 85-106. 2017. Disponível em: https://www.academia.edu/38273826/_A_Igreja_e_a_escravid%C3%A3o_no_mundo_atl%C3%...

DUSSEL, H., Europa, modernidade e eurocentrismo. In. LANDER, E. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. 1. Ed. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 55-70.

ELLER, J. D., **Introdução à antropologia da religião**. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.

FABRIS, R. **A opção pelos pobres na Bíblia**. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

FAUSTO, B., **História concisa do Brasil**. 2. Ed. São Paulo: Edusp, 2006.

FOUCAULT, M., **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. 20 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

GEFFRÉ, C., **Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

GILROY, P. **O atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. 2. Ed. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

GONÇALVES, A., **Revelação e decolonialidade**. São Paulo: Recriar, 2021.

GUIMARÃES, A. S. A., **Modernidades Negras: a formação racial brasileira (1930-1970)**. São Paulo: Editora 34, 2021.

HALL, S., **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HASENBALG, C., Raça, classe e mobilidade. In. GONZALES, L.; HASENBALG, C., (orgs). **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022. p. 85-120.

HOOKS, B., **Olhares negro: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019.

JACOBSEN, E.; Souza, E., Hermenêutica Intercultural e teologia negra. **Identidade!**, v. 14, n. 2009, p. 11-18. 2021. Recuperado de <https://revistas.est.edu.br/Identidade/article/view/1955> (2022). Disponível em: <https://revistas.est.edu.br/Identidade/issue/view/61>. Acessado em: 06/01/2025.

JOÃO, E. J. A. (2021). “Porque, na esperança fomos salvos”: caminhos para uma teologia negra diaspórica e encarnacional. **Identidade!**, v. 25, n. 2, p. 32-50. 2020. Recuperado de <https://revistas.est.edu.br/Identidade/article/view/180>.

JUNIOR, J. S. M., Racismo no Brasil e racismo à brasileira: traços originários. **O Social em Questão**, n. 50, p. 63-82, mai./ago. 2024.

JÚNIOR, F. A., **Teologia em saída para as periferias**. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: UNICAP, 2019.

JÚNIOR, F. A., **Viver segundo o espírito de Jesus Cristo**: espiritualidade como seguimento. São Paulo: Paulinas, 2014.

JÚNIOR, F. A., **A dimensão sociocultural do Reinado de Deus**: escritos de teologia social. São Paulo: Paulinas, 2011.

KINITTER, P. F., **Introdução às teologias das religiões**. São Paulo: Paulinas, 2008.

LIBÂNIO, J. B., A redescoberta do Reino na teologia. In. VIGIL, J. M., (org.). **Descer da cruz os pobres**. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 189-198.

López, M. M.; PAULA, M.; NASH, P.; LVYA, P. C.; BUENO, V. Teologia afro e hermenêutica bíblica. In. SILVA, A. A.; SANTOS, S. Q. (org). **Teologia afroamericana II: avanços, desafios e perspectivas**. São Paulo: Centro Atabaque, 2004. p. 209-2016.

LOPES, A. L. L., **Chaves descoloniais**: para uma leitura da prática pastoral. Campinas: Editora Saber Criativo, 2021.

LOURENÇO, C., Uma sociedade desigual: reflexões a respeito de racismo e indicadores sociais no Brasil. **Serviço Social & Sociedade**, v. 146, n. 1, p. 75-96, 2023.

MALDONADO-TORRES, N., **Sobre a colonialidade do ser**: contribuições para o desenvolvimento de um conceito. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.

MALDONADO-TORRES, N., Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In. BERNADINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSFOLGUEL, R., (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2023. p. 27-53.

MARCONDES, D., **Iniciação à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 2. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. 2. Ed. São Paulo: N-1 Edições, 2022.

MOURA, C. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 1988.

MOURA, C., **Rebeliões da Senzala**. 4 ed. Porto Alegre - RS: Mercado Aberto, 1988.

MOURA, C., **Quilombos**: resistência ao escravismo. São Paulo: Editora Ática, 1987.

MUNANGA, K., Origem e história do quilombo na África. **Revista USP**, v. 28, p. 56-63, dez./fev. 1995/96.

MUNANGA, K., As facetas de um racismo silencioso. 213-229. In. SCHWARCZ, L. M.; QUEIROZ, R. S., (orgs.). **Raça e Diversidade**. São Paulo: Edusp, 1996.

MUNANGA, K., **Negritude**: usos e sentidos. 2. Ed. São Paulo: Editora Ática, 1988.

Nash, P. T., Porque falar de negritude na Bíblia e na Igreja. **Identidade!**, v. 1, n. 2 e 3, p. 8–10. 2023. Recuperado de <https://revistas.est.edu.br/Identidade/article/view/2383>.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombolismo**: documentos de uma militância pan-africanista. Brasília / Rio de Janeiro: Fundação Palmares, 2002.

NEVES, A. T. C. (Org.), **Identidade negra e religião**: consulta sobre cultura negra e teologia na América Latina. Rio de Janeiro: Edições Liberdade, 1986.

NOGUEIRA, A. M. R., A construção e o apagamento de territórios negros. **Revista da ABPN**, v. 12, n. 34, p. 157-181, set./nov. 2020.

NUNES, S. S., Racismo no Brasil: tentativas de disfarce de uma violência explícita. **Psicologia USP**, v. 17, n. 1, p. 89-98. 2006.

OLIVEIRA, R. L. F. **O surgimento das afro-pastorais**: estudo sobre as teologias (s) negra(s) e algumas implicações pastorais no Brasil. Rio de Janeiro, 2021, 148p. Dissertação. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

OLIVEIRA, R. J. Existe um pensar hermenêutico-teológico negro? **Identidade!**, v. 14, p. 09-12. 2009.

OLIVEIRA, A. J. M. Igreja e escravidão africana no Brasil. **Cadernos de Ciências Humanas – Especiaria**, v. 10, n. 18, p. 355-387, jul./dez. 2007.

PACHECO, R., **Teologia negra**: o sopro antirracista do espírito. Rio de Janeiro: Zahar, 2024.

PACHECO, R. A Teologia Negra no Brasil é Decolonial e Marginal. **CrossCurrents**, v. 67, n. 1, mar. 2017, p. 233–242. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/26605801?seq=1>>. Acesso em: 02 abr. 2021.

PACHECO, R., Decolonizar a revelação: Teologia Negra e a afirmação do deus antirracista. In. KUZMA, C.; ANDRADE, P. F. C., (org.). **Decolonialidade e práticas emancipatórias**: novas perspectivas para a área de ciências da religião e teologia. São Paulo: Paulinas, 2019. p. 65-75.

PACHECO, R., **Profetismo**: utopia & insurgência. São Paulo: Recriar, 2019.

PADILHA, G. B. Espírito de liberdade: considerações preliminares para uma hermenêutica negra. **Identidade!**, v. 1, n. 2 e 3, p. 6-8. 2000. Recuperado de <https://revistas.est.edu.br/Identidade/article/view/2382> (2023). Disponível em: <https://revistas.est.edu.br/Identidade/article/view/2382>. Acessado em: 04/01/2025.

PADILHA, G. B. Hermenêutica bíblica negra (2a parte). **Identidade!**, v. 2, n. 1, p. 9–12. 2001. Recuperado de <https://revistas.est.edu.br/Identidade/article/view/2374> (2023). Disponível em: <https://revistas.est.edu.br/Identidade/article/view/2374>. Acessado em: 05/01/2025.

PADILHA, G. B., A gênese das reflexões sobre negritude na Igreja Evangélica de Confissão Luterana. **Identidade!**, v. 25, n. 2, p. 27-41, jul./dez. 2020. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/identidade>. Acessado em: 04/04/2025.

PÁDUA, J. H., Teologia Negra da Libertação: expressão teológica dos oprimidos na América Latina. **Estudos Teológicos**, v. 39, n. 2, p. 143-166. 1999.

PANIKKAR, R. **Ícones do mistério**: a experiência de Deus. São Paulo: Paulinas, 2007.

PEREIRA, A. M., **Para além do racismo e do antirracismo**: a produção de uma cultura de consciência negra na sociedade brasileira. Itajaí: Casa Aberta Editora, 2013.

PIRES, J. M., O Deus da vida nas comunidades afro-americanas e caribenhas. In. SILVA, A. A., **Teologia Afro-americana**: II Consulta ecumênica de Teologia e culturas afro-americana e caribenha. São Paulo: Paulus, 1997. p. 17-33.

PIXLEY, J.; BOFF, C. **Opção pelos pobres**. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

QUIJANO, A., **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. 1 Ed. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

QUIJANO, A., Colonialidade do poder e classificação social. In. SANTOS, B. S.; MENESES, M., P., (orgs). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130.

REIS, J. J.; GOMES, F. S. (Org.). **Liberdade por um fio: histórias dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

ROCHA, J. G., E Deus se fez negro. **Horizonte**, v. 8, n. 18, p. 214-219, jul./set. 2010.

ROCHA, José Geraldo da. **Teologia e Negritude**: um estudo sobre os Agentes de Pastoral Negros. Rio de Janeiro, 1997, Doutorado. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. (não informa a quantidade de páginas)

SANTOS, J. M. G.; ANDRADE, C. S. Teologia negra da libertação em James Cone: aspectos de sua hermenêutica contextual a partir de “O Deus dos Oprimidos” (1975). **INTERAÇÕES**, v. 13, n. 24, p. 355-374, ago./dez. 2018.

SANTOS, B. S., Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31-83.

SANCHES, S. M., A contextualização da teologia: conceitos, história, tensões, métodos e possibilidades. **Revista Tecer**, v. 2. N. 3, p. 1-20, nov. 2009.

SEGATO, R., **Crítica da colonialidade em oito ensaios**: e uma antropologia por demanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SCHWARCZ, L. M., **Racismo no Brasil**. São Paulo: Publifolha, 2001.

SCHWARCZ, L. M., **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILBER, S., Os Cristos ocultos: cristologia (s) a partir dos excluídos. In: VIGIL, J. M., (org.). **Descer da cruz os pobres**. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 260-268.

SILVA, A. A., Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras. In: SILVA, A. A., **Teologia Afro-americana**: II Consulta ecumênica de Teologia e culturas afro-americana e caribenha. São Paulo: Paulus, 1997. p. 49-72.

SILVA, A. A., Teologia Afroamericana no atual contexto brasileiro. In: SILVA, A. A.; QUERINO, S. S. (Org.). **Teologia Afroamericana II**: avanços, desafios e perspectivas. São Paulo: Centro Atabaque, 2004. p. 71-80.

SILVA, A. A. (org.). **Existe um pensar teológico negro?** São Paulo: Paulinas, 1998. p. 37-74.

SILVA, M. R. Caminhos da teologia afro-americana. In: SILVA, A. A. (org.). **Existe um pensar teológico negro?** São Paulo: Paulinas, 1998. p. 9-25.

SILVA, M. R., Uma história afroamericana: caminhos para uma reflexão teológica e epistemológica afro. **Identidade!**, v. 19, n. 2, p. 28-45, jul./dez. 2014. Disponível: <http://periodicos.est.edu.br/identidade>. Acessado em: 14/01/2025.

SILVA, M. R., **Mulangos e Mulangas registram a possibilidade de uma reflexão teológica afroamericana – Centro Atabaque – Teologia e Cultura Negra**. São

Paulo, 2014, 153p. Doutorado. Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

SOBRINO, J., **A fé em Jesus Cristo**: ensaio a partir das vítimas. Petrópolis – RJ: Vozes, 2000.

SOBRINO, J., **Espiritualidade da libertação**: estrutura e conteúdos. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

SOBRINO, J. **Cristologia a partir da América Latina**: esboço a partir do seguimento do Jesus histórico. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1983.

SODRÉ, M., **O fascismo da cor**: uma radiografia do racismo nacional. Rio de Janeiro: Vozes, 2023.

SODRÉ, M., **O terreiro e a cidade**: a forma social do negro brasileira. 3. Ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

SODRÉ, M., **Pensar Nagô**. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

SOUZA, J., **Como o racismo criou o Brasil**. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2021.

SOUZA, N. S., **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

STÖRIG, H. J., **História Geral da Filosofia**. 2 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

STRIDER, Inácio. A IGREJA E ESCRAVIDÃO NEGRA NO BRASIL. **Perspectiva Teológica**, v. 8, n. 15, p. 69. 1976. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2316>. Acesso em: 02 nov. 2024.

TAMAYO, J. J., El giro descolonizador de las teologías de sur global. In. KUZMA, C.; ANDRADE, P. F. C., (org.). **Decolonialidade e práticas emancipatórias**: novas perspectivas para a área de ciências da religião e teologia. São Paulo: Paulinas, 2019. p. 29-44.

VALE, F.; NOLASCO, E. C., Os transeuntes subalternos habitantes das fronteiras: o corpo-político-periférico a partir do sul decolonial. **Revista Latino-Americana de Estudos Científicos**, v. 02, n. 07, p. 26-37, 2021.