



Ronan Lima Franco de Oliveira

O SURGIMENTO DAS AFRO-PASTORAIS
Estudo sobre as Teologia(s) Negra(s) e algumas implicações
pastorais no Brasil

Dissertação de Mestrado

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia Sistemático-Pastoral pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Abimar Oliveira de Moraes

Rio de Janeiro
Julho 2021



Ronan Lima Franco de Oliveira

O SURGIMENTO DAS AFRO-PASTORAIS
Estudo sobre as Teologia(s) Negra(s) e algumas implicações
pastorais no Brasil

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

Prof. Abimar Oliveira de Moraes
Orientador
PUC-Rio

Prof. Cesar Augusto Kuzma
PUC-Rio

Profa. Cleusa Caldeira
FAJE

Rio de Janeiro, 30 de julho de 2021.

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

Ronan Lima Franco de Oliveira

Graduado em Publicidade e Propaganda na Universidade Castelo Branco em 2012 e em Teologia pela Faculdade Batista do Rio de Janeiro (STBSB) em 2018. Com experiência de 12 anos no trabalho com juventudes, atualmente exerce o pastoreio de pré-adolescentes, adolescentes na Igreja Batista em Parque Alian, localizada em São João de Meriti, Baixada Fluminense. Pesquisador na área de negritude, espiritualidade cristã e pastoral, é co-fundador do coletivo O Que Tem No Brasil e participante e palestrante do coletivo Pais Pretos Presentes.

Ficha Catalográfica

Oliveira, Ronan Lima Franco de

O surgimento das afro-pastorais: estudo sobre as teologia(s) negra(s) e algumas implicações pastorais no Brasil / Ronan Lima Franco de Oliveira ; orientador: Abimar Oliveira de Moraes. – 2021.

148 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2021.

Inclui bibliografia

1. Teologia - Teses. 2. Afro-pastoral. 3. Pastoralidade negra. 4. Negritude decolonial. 5. Teologia afro-americana. 6. Teologia negra. I. Moraes, Abimar Oliveira de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Às gerações passadas, gratidão;
às gerações presentes, força;
às gerações futuras, entusiasmo.

Agradecimentos

A Deus que soprou em mim sonhos e desejos de libertação coletiva.

À minha maior entusiasta, que abdicou de tempo e compreendeu o momento de gestação desta escrita. Não tenho palavras para descrever o amor parceiro que estamos construindo juntos. Te amo, Natane Dias.

À minha filha Alice, mesmo pequena, sofrendo as consequências dessas abdições, mas que certamente colherá os frutos deste tempo sonhante.

À minha mãe dona Ronilda e irmã Rayne por serem casa quando precisei;

Ao meu padrasto Marcos por sempre buscar o carro me otimizando tempo de estudo;

À minha sogra Nini, cunhada Lidi e cunhado Pedro, por ficarem com a nossa filha enquanto buscamos ferramentas para realizarmos nossos sonhos.

Somos uma família-quilombo que “um ao outro ajudou”.

Ao meu pai que, mesmo distante, se mostra interessado e exigente em minha formação.

À PUC-Rio, por incentivar a pesquisa acadêmica ao longo dos seus 81 anos de existência, sendo os últimos 53 destinados à relevante pesquisa teológica de impacto internacional, e por fornecer bolsa integral para os alunos de pós-graduação pois, sem esta iniciativa, não seria possível eu me tornar mestre em Teologia neste tempo.

Ao meu orientador, Abimar Oliveira de Moraes, que, com sua intrínseca pastoralidade, me constrangeu de cuidado, compaixão, destreza e paciência para que este trabalho fosse feito com qualidade e entregue a tempo.

Aos professores e professoras do PPG em Teologia que pude conhecer, ouvir, aprender e admirar, e aos colegas de turma da PUC-Rio que viraram abrigo em meio ao temporal pandêmico. Dian, Fernando, Letícia, Thiago, conseguimos viu!

Aos amigos de seminário, onde tudo começou – destaque para Filipe Machado e José Luiz, juntos na luta do mestrado. Ao Chrystiano Ferraz por ser um entusiasta da pesquisa acadêmica em nosso ciclo de amizade.

A todos aqueles e aquelas que me emprestaram livros, enviaram materiais, fizeram apontamentos, investiram finanças e conhecimentos nessa pesquisa. Nosso “corre” é coletivo, vocês também estão nestas páginas.

Aos funcionários do California Coffee do Shopping Nova Iguaçu, que me acolheram num período de bloqueio da escrita; ao pessoal do Twitter que confiou a mim discussões, indagações e livros; à Gabriela Leite, que revisou esse texto com muita alegria e dedicação.

A todos e todas as pessoas negras que me fizeram compreender a minha negritude e sigo compreendendo. Dentre muitos, Élide Aquino, Juliana Costa, Gustavo Barreto, Jackson Augusto e ao time do projeto O Que Tem No Brasil – Iza Vicente, Lucas Sales, Luiz Gustavo, Maria Paula, Matheus Telles, Timóteo André e Thaines Recila.

A todos e todas que pude liderar em algum momento da vida, pois me ajudaram a descobrir e desenvolver a vocação pastoral, em especial à Juventude Sou Nós, da Igreja Batista em Parque Alian e ao Pr. Mauro por compreenderem pacientemente meu nobre momento acadêmico.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) – modalidade Mestrado, categoria GM.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Resumo

Oliveira, Ronan Lima Franco de; Moraes, Abimar Oliveira de. **O surgimento das afro-pastorais: Estudo sobre as Teologia(s) Negra(s) e algumas implicações pastorais no Brasil**, 2021. 148p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta pesquisa tem por objetivo conhecer o surgimento das afro-pastorais no Brasil a partir do desenvolvimento das Teologia(s) Negra(s). A partir do Vaticano II, o mundo caminhou em direção a novos caminhos para diversas áreas de conhecimento, dentre elas a Teologia. Devido às viragens epistêmicas ocorridas no século XX, percebe-se o surgimento de novidades teológicas, a contar da ambientação contextual em que o ser humano está inserido. Este impacto antropológico se encontra com a estrutura racial que o mundo ocidental cunhou para dominação de povos ditos primitivos e inferiores, gerando a narrativa racial e, conseqüentemente, o racismo. Ainda que seja negado, o racismo perpassa as comunidades religiosas e a Igreja não está imune a ele. Urgiu a necessidade de uma teologia, nascida em contexto diaspórico, que afetasse essas marcas seculares de opressão. A Teologia Negra encontra-se nesse lugar e percebe-se “teologias negras” emergentes em diversos solos continentais, que influenciam umas às outras, como um grande quilombo mundial. Este cuidado coletivo nasce pela gestação de pastorais que, numa perspectiva cristológica, compreendem a Revelação pelo rosto do Cristo negro. Seja nos séculos das colônias, seja no pós-abolição, as afro-pastorais são lugar de acolhida e entendimento das (inter)subjetividades negras, que se dá no encontro da pessoa negra com a sua própria negritude perpassada pela fé cristã. Conclui-se que o nascimento da Teologia Negra sistematizada verbalizou o que já era vivido há épocas anteriores no Brasil no que tange a afro-pastoral, potencializou o que foi criado após a sua organização sistemática e afetará a Igreja de forma futura, trazendo um novo olhar para o objeto da Revelação e produzindo uma pastoral cada vez mais horizontalizada e descentralizada da figura sacerdotal.

Palavras-chave

Afro-pastoral; pastoralidade negra; negritude decolonial; Teologia Afro-americana; Teologia Negra.

Abstract

Oliveira, Ronan Lima Franco de; Moraes, Abimar Oliveira de. **The emergence of Afro-pastorals: Study on Black theology(s) and some pastoral implications in Brazil**, 2021. 148p. Master's thesis – Theology Department, Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro.

This research aims to understand the emergence of Afro-pastoralists in Brazil from the development of Black Theology(ies). Since Vatican II, the world has moved towards new paths for different areas of knowledge, among them theology. Due to the epistemic changes that took place in the 20th century, the emergence of theological novelties can be seen, based on the contextual setting in which the human being is inserted. This anthropological impact meets the racial structure that the Western world coined for the domination of so-called primitive and inferior peoples, generating the racial narrative and, consequently, racism. Although it is denied, racism permeates religious communities and the Church is not immune to it. There was an urgent need for a theology, born in a diasporic context, that would affect these secular marks of oppression. Black Theology is in this place and it is possible to see “black theologies” emerging in several continental soils, which influence each other, like a great world quilombo. This collective care is born from the gestation of pastorals that, from a Christological perspective, understand the Revelation through the face of the black Christ. Whether in the centuries of the colonies or in the post-abolition period, Afro-pastorals are a place of acceptance and understanding of black (inter) subjectivities, which takes place in the encounter of the black person with his own blackness permeated by the Christian faith. It is concluded that the birth of systematized Black Theology verbalized what was already experienced in previous times in Brazil with regard to Afro-pastoralism, enhanced what was created after its systematic organization and will affect the Church in the future, bringing a new looking at the object of Revelation and producing an increasingly horizontalized and decentralized pastoral care of the priestly figure.

Keywords

Afro-pastoral; black pastorality; decolonial blackness; African American Theology; Black Theology.

Sumário

1. Introdução	11
2. Contextos sobre teologia e raça no século XX	18
2.1. A virada antropológica	21
2.1.1. Antecedentes da virada: transcendência e existencialismo	23
2.1.2. O surgimento da antropologia teológica	26
2.1.3. Cultura, teologia e missão inculturada	28
2.1.4. Concílio Vaticano II: impactos e desafios	34
2.2. Raça e racismo: significados e contextualizações brasileiras	37
2.3. Fé cristã como ferramenta de manutenção de vantagens e privilégios	43
2.4. A descolonização da teologia e o fazer teológico negro	49
2.4.1. Teologia assumindo a condição negra e a condição colonizada	49
2.4.2. O fazer teológico negro	51
3. A(s) Teologia(s) Negra(s)	53
3.1. O surgimento da Teologia Negra nos EUA ao longo da história	55
3.1.1. Igrejas Negras nos séculos XVIII e XIX: a teologia nasce na plantação	58
3.1.2. Primeiras colheitas no século XX	61
3.1.3. A Teologia Negra a partir de James Cone	64
3.2. Conceitos, diferenciações e críticas	67
3.2.1. Conceitos	67
3.2.2. Diferenciações	69
3.2.3. Críticas	71
3.3. Fontes e chaves hermenêuticas	74
3.3.1. Fontes	74
3.3.2. Chaves hermenêuticas	78
3.4. Características de uma teologia identificada como negra	81
3.5. Teologia Negra no Brasil: caminhos de um teoquilombismo	85
3.5.1. Breve histórico da TN no Brasil	86
3.5.2. Caminhos de uma Teologia Afroamericana brasileira	88
3.5.3. Pistas de um teoquilombismo	90
4. Pastoralidades negras brasileiras	94
4.1. Figuras afro-pastorais do período colonial	97
4.1.1. Rosa Egipcíaca, a Flor do Rio de Janeiro	98
4.1.2. Agostinho José Pereira, o Divino Mestre	101
4.1.3. Maria da nação Nagô, a Mãe Maria	104
4.2. Teologia pastoral em perspectiva afro-latino-americana	107
4.2.1. Breve histórico de Teologia pastoral	107
4.2.2. Conceituações da Teologia pastoral e prática	110
4.2.3. Experiência afro-latino-americana: território e perspectivas	113
4.3. Movimentos brasileiros pós-viragens: o surgimento das afro-pastorais	115
4.3.1. CEBs como canais de pastorais antirracistas	116
4.3.2. Agentes de Pastoral Negros – APNs	118

4.3.3. Pastoral Afro-Brasileira na Igreja Católica	120
4.3.4. Pastoral de Combate ao Racismo na Igreja Metodista	122
4.4. Alguns temas para uma afro-pastoral brasileira no século XXI	125
4.4.1. Contribuições contemporâneas das afro-pastorais coloniais	126
4.4.2. Novos passos a partir das afro-pastorais pós-viragens	129
5. Conclusão	134
Referências bibliográficas	138

1 Introdução

“Comunicaram a Mardoqueu as palavras de Ester. Ele pediu que respondessem a ela: “Não fique pensando que você será a única dos judeus a escapar, pelo fato de viver na casa do rei. Se você se calar agora, a salvação e a libertação dos judeus virá de outro lugar, mas você e sua família morrerão. E que sabe se você não chegou a reino exatamente para esta ocasião?” (Et 4, 12-14). Esta é a fala de Mardoqueu, tio de Ester, que, sendo uma rainha hebreia nos tempos do exílio, viu-se numa situação conflitante. Para salvar o seu povo, ela deveria se arriscar. A situação é similar ao que Jesus precisou passar, quando foi morto na cruz, em decorrência da pregação sobre um reino totalmente diferente do que o império romano oferecia àquela época. Assemelha-se ao que alguns grupos sociais precisam passar para serem ouvidos, respeitados e valorizados numa sociedade em que eles não são prioridade. No geral, são chamados de maiorias minorizadas, que são grupos formados por muitas pessoas, mas, como não são prioridade, são inferiorizados. Dentre esses inúmeros grupos, este trabalho focará em um: os negros.

Para muitos, ainda é difícil identificar tal grupo na sociedade brasileira. O IBGE trabalha essa nomenclatura unificando pessoas que se autodeclaram pretas e pardas, porém já há questionamentos e revisões quanto a este método científico de classificação estatística. Quando falamos sobre raça no Brasil, é necessário lembrar que vivemos sob a sombra de uma falsa democracia racial, em que muitos acham que somos um país alegremente miscigenado. Não foi assim. Esta história carrega dores, traumas, genocídio, epistemicídio e silenciamento de culturas, e há marcas das mãos da igreja neste processo.

Ao longo dos séculos de escravidão e tomadas de territórios em África, América, Ásia e Oceania, a igreja, católica e protestante, pouco agiu para pôr um fim nesta dinâmica desumana, caminhando de maneira paralela ao Evangelho e sua mensagem redentora, acolhida por nós a partir da Revelação. Entretanto, nestes mesmos séculos, surgiram vozes insurgentes, que promoveram insurreições de diversas maneiras, deixando suas vidas serem sopradas pela *Ruah* que liberta.

A partir daqui, segue um relato pessoal que, ao longo do processo, influenciou diretamente na escolha do tema deste trabalho, gerando uma metanoia no intelecto de quem aqui escreve.

Em meados de 2015, fomos afetados pela expressão “genética desfavorável”, dita pela professora de seminário durante uma aula sobre Frantz Fanon, na ocasião, atrelou a expressão à pessoa de pele mais escura. À época, não tínhamos ciência da importância deste psiquiatra antilhano para o entendimento da negritude mundial sobre nossas subjetividades. A fala docente que nos marcou e a apatia discente que nos revoltou encontraram acolhimento num vazio que começou a ser preenchido lentamente. E assim a gente se descobre negro.

A partir do ano de 2018, fechando a graduação em Teologia, já com a estética negra assumida, vendo “autobeza”, coisa impossível até os 25 anos, começamos a falar sobre negritude e racismo em alguns lugares. Ao mesmo tempo, houve um primeiro contato com a Teologia Negra através de um vídeo do Ronilso Pacheco, teólogo e pastor carioca. No primeiro momento, o estranhamento, mas a semente foi plantada e, em alguma hora, começaria a germinar. O vazio seguiu sendo preenchido.

Conflitantes emoções foram vividas em julho de 2019. Ao mesmo tempo que celebramos a entrada no Programa de Pós-Graduação de Mestrado na PUC-Rio, houve a necessidade de isolamento para lidar com um rechaço mental ante às acusações de ser conivente com o silenciamento de duas pessoas negras, o pastor Marco Davi e a educadora e teóloga Fabíola Oliveira, no Congresso Despertar, da Juventude Batista Brasileira. Não há como expressar todos os sentimentos vividos naquela ocasião mas, no lugar de permanecer numa autocomiseração, essas situações impulsionaram o trilhar de uma vida cada vez mais afrocentrada.

Cabem duas perguntas aqui: qual é o nosso ponto de partida? Será que não chegamos até aqui para esta ocasião? A participação em inúmeras iniciativas acadêmicas, juntaram-se a tudo o que foi vivido e seguiram preenchendo o vazio e nos fortalecendo como homem negro produtor de epistemologias no tempo presente. Surgiram algumas dificuldades durante a pandemia, mas em 10 de novembro de 2020, o isolamento numa cafeteria somado ao contato com escritos anteriores endossaram esse texto na perspectiva que ele é apresentado hoje.

É comum pessoas negras desistirem deste espaço acadêmico. “Você não vai conseguir”, “é muito para você”, “você está gostando disso agora?”, “virou

militante, é?”, “mas esse negócio de teologia negra não vem dos EUA também?” O que fazer diante de tantos questionamentos? Compilar experiências de forma que virem conteúdos consumíveis e palatáveis ao povo, quebrando as barreiras acadêmicas que tentam impedir determinados grupos de serem alcançados pela graça inenarrável. Ou seja, produzir teologia entendendo nossa identidade, negra e pastoral, compreendendo o “eis-me aqui” enviado para nós (Is 6,8).

Esta dissertação nasce do chão da vida que temos caminhado e da história que temos costurado. Homem, negro, pastor, morador da Baixada Fluminense, classe média baixa, que pega trem e fica em pé em quase todos os horários, que foi travado na porta do banco algumas vezes, que foi rejeitado emocionalmente na adolescência. Que viu e ouviu a esposa ter que lidar com o seu cabelo crespo, em meio a falas, no seio da igreja, como “por que você fez isso? Estava tão bom de trança...”, “teu cabelo é mais duro, né?!”, “por que ele não fica cacheado que nem o da fulana?”. Em menos de um mês de aula do mestrado, foi dolorido ouvir de um dos colegas que não teríamos a capacidade de compreender um autor novo em um curto espaço de tempo. Essas informações não estão registradas em papéis ou boletins de ocorrência, mas estão em nossa pele.

O tema desta dissertação é “O surgimento das afro-pastorais: Estudo sobre as Teologia(s) Negra(s) e suas implicações pastorais no Brasil”. Temos como objetivo conhecer a Teologia Negra desde seus pressupostos e nascimento das igrejas negras estadunidenses, gênese experiencial até a sistematização de uma teologia enegrecida nos EUA, diante do cenário teológico pós-Vaticano II. Consequentemente, verificar como essa compilação sistemática afetou o fazer pastoral no Brasil. O “s” está entre parênteses, pois será investigado se é possível hoje afirmar que existe uma teologia negra única.

Como justificativa, resgatemos uma fala do pastor e sociólogo Clemir Fernandes uma vez disse “somos todos racistas, pois a sociedade é racista”. Numa sociedade racista, não basta citar Angela Davis, é necessário colocar em prática o seu antirracismo. E para isso é necessária uma série de ações que atinjam, tanto quem está dominando os diversos ambientes sociais, como quem está historicamente subalternizado. Logo, cremos que este escrito poderá ajudar a identificar o racismo e o racista que há em cada um de nós, de forma a extirpá-lo tanto das nossas comunidades de fé quanto na sociedade de uma forma geral, a partir da fé cristã exercida numa prática pastoral antirracista.

O tema torna-se relevante pois a Teologia Negra é mundialmente conhecida por seu percussor, James Cone, mas ela não se resume a uma pessoa e suas identidades. Há uma multiplicidade de teologias negra que precisam ser conhecidas pela sociedade em geral. Além disso, falar sobre Teologia Negra, com foco no segmento pastoral, é algo raro. Não há dez dissertações de mestrado em Teologia que falem sobre Teologia Negra, e isso se afunila ainda mais no doutorado. Há algumas contribuições no campo de Ciências da Religião, como os trabalhos de Marcos Rodrigues da Silva e Charlisson Silva de Andrade. Na Teologia tem-se as contribuições de Maricel Mena Lopez, Lilian e Cleusa Caldeira, dentre outras e outros. Em algumas áreas de conhecimento é possível ver pesquisas pastorais afro-católicas, com redações sobre os Agentes de Pastoral Negros, Confrarias católicas, dentre outras. Na própria PUC-Rio, há poucas pesquisas que se inclinam a falar sobre negritude e teologia, mas em 1996, José Geraldo da Rocha apresentou a tese “Teologia e Negritude: um estudo sobre os Agentes de Pastoral Negros” na instituição, e esta descoberta nos deu fôlego para continuar esta história.

Há alguma hipótese que possa ser antecipada? É possível perceber a latência atual na igreja brasileira em falar sobre racismo, tendo quebrado os muros que separavam movimentos ditos progressistas evangélicos, quilombos acadêmicos e pastorais em algumas igrejas evangélicas e católicas. Por entre *lives*, textos, publicações, cursos e grupos de estudos, muitos cristãos e não-cristãos tiveram acesso a inúmeras informações de maneira orgânica, sem depender de seus pastores e líderes para lhe fornecer este conhecimento, e isso, conseqüentemente, afeta a pastoralidade exercida neste chão, mas não se pode esperá-la apenas de líderes eclesiásticos.

Sobre o que falará este texto? No primeiro capítulo, falaremos sobre “Contextos sobre teologia e raça a partir do século XX”, discorrendo sobre a virada antropológica na Teologia, Vaticano II, a questão do homem (antropologia) e a questão do povo (cultura). Aqui falaremos especificamente sobre raça, e no Brasil, essa raça é majoritariamente negra (56,1%), o “não-ser” e o “não-lugar” que o negro ocupa na sociedade e na igreja. Passando pelas teologias que referendaram a escravidão, será evidenciada a necessidade da descolonização da teologia, e como o fazer teológico negro pode ser um caminho para tal matéria. Este capítulo demonstra como o desenvolvimento teológico mundial foi propício para a gestação de teologias contextuais, dentre elas, a Teologia Negra.

O segundo capítulo tratará da(s) “Teologia(s) Negra(s)” em si, sua gestação, desenvolvimento, aportes teóricos, características específicas, críticas e pluralidades para além de James Cone. No decorrer do capítulo, será possível perceber que o termo “teologias negras” é o mais indicado em nossos dias, pois os territórios africanos e diaspóricos contemplam um fazer teológico negro próprio. Afunilando a ideia de um fazer teológico negro próprio, conheceremos um pouco da Teologia Negra no Brasil, sua história e consonância com o desenvolvimento da Teologia Afroamericana, tal qual as pistas futuras de um teoquilombismo, a partir do olhar para os teóricos raciais relatados no primeiro capítulo e alguns teólogos contemporâneos. Vê-se a gestação dessa teologia negra brasileira como um caminho presente e futuro para o florescer pastoral enegrecido na nação majoritariamente negra que somos.

As consequências dos dois primeiros capítulos são relatadas no terceiro e último capítulo, denominado “Pastoralidades negras brasileiras”. Olhando o passando, percebe-se que há histórias invisibilizadas de pastorais que, com o seu desenvolvimento, podem influenciar o tempo presente. Este tempo é dotado de uma teologia pastoral que está amadurecendo como categoria acadêmica, sem abrir mão de sua prática. Se antes era vista como matéria unicamente catequizante e capacitadora de ministros, a teologia pastoral é enxergada atualmente como o próprio fazer da Igreja toda, numa confluência de pastoralidades que se encontram com as identidades e culturas múltiplas. Isto é visto, por exemplo, na América Latina, e especialmente no Brasil, falaremos sobre as Comunidades Eclesiais de Base, APNs, a Pastoral de Combate ao Racismo da Igreja Metodista e Pastoral Afro-brasileira da Igreja Católica. O final do capítulo traz luz a algumas temáticas da pastoral que devem se inclinar para a condição negra e, não necessariamente resolvê-la, mas afetá-la.

Não trataremos de maneira aprofundada da sistemática da Teologia Negra, compilada por James Cone. Nem traremos um perfil delineado das muitas teologias negras, pois não haveria páginas suficientes para tal feito. O olhar deste trabalho é pastoral, e sua delimitação se dá na gênese da pastoralidade negra brasileira e, conseqüentemente, as Teologias Negras que ali surgem ou afetam essa pastoralidade. Por conta disso, cabe ressaltar que o foco é demonstrar o caráter pastoral na Teologia Afro-americana que se desenvolve no Brasil, não necessariamente se aprofundar no desenvolvimento global da mesma. É um texto

feito por um pastoralista protestante, mas o foco não é a esta tradição de fé, e sim a teologia negra, que é ecumênica – embora as questões pastorais aqui tratadas sejam católicas, em sua maioria, respeitando o locus acadêmico que a dissertação nasce. Também cabe ressaltar que, no primeiro capítulo, há uma intenção de pontuar brevemente os temas propostos, dando uma base de entendimento teológico-racial para quem lê este material, mas eles merecem devida atenção e profundidade no desenvolvimento de trabalhos futuros.

A metodologia utilizada é a análise bibliográfica e alguns referenciais teóricos se destacam nesta dissertação. Numa perspectiva decolonial, ao longo dos capítulos são utilizadas as contribuições teológicas de Cleusa Caldeira, Marcos Rodrigues da Silva, Antônio Aparecido da Silva, o Padre Toninho, e José Geraldo Rocha. Os quatro são grandes nomes da Teologia Afro-americana (ou Negra) no Brasil. O aporte pastoral é com o pastoralista Agenor Brighenti. O aporte para a Teologia Negra norte-americana é James Cone, algumas contribuições de Rosino Gibellini e Deotis Roberts, e Ronilso Pacheco, sendo este último colaborador de outras partes mais amplas no que tange às teologias negras. Em assuntos específicos, temos Karl Rahner como contribuinte do material sobre as viragens e o Vaticano II, além das encíclicas papais da época. Sobre raça e racismo, Neusa Santos Souza, Silvio Almeida, Francisco Bethencourt e Carlos Moore, e Ivan Bilheiro contribui com o relato das hermenêuticas escravistas. Outros autores e autoras são utilizados no resgate histórico das pastorais negras e do surgimento das igrejas negras nos EUA.

Gente que ama e que se compadece: este escrito é para vocês. Que nossas vozes endossem outras vozes, no poder do Espírito que gera comunhão, libertação, cura e evangelização. Que nossos corpos sejam libertos do racismo e isso afete diretamente o labor da igreja brasileira. Que sejamos, todas e todos, pastoras e pastores do nosso povo, no nosso tempo, enquanto houver tempo. O longe está perto, é tudo para ontem. Agora, vamos!

2

Contextos sobre teologia e raça no século XX

Ouçõ a tempestade. Falam de progresso, de realizações, de doenças curadas, de níveis de vida elevados acima de si próprios. EU, eu falo de sociedades esvaziadas de si próprias, de culturas espezinheadas, de instituições minadas, de terras confiscadas, de religiões assassinadas, de magnificências artísticas aniquiladas, de extraordinárias possibilidades suprimidas¹.

A parte da paisagem que nos é mais difícil enxergar é o terreno em que estamos parados².

A Teologia pode ser considerada, inicialmente, um discurso sobre Deus. Apesar das disputas iniciais do uso do termo se inclinarem para a identificação discurso de múltiplos deuses, tradicionalmente, esta ciência se refere ao Deus uno e trino, vivo e verdadeiro, que se encarnou em Jesus e foi soprado como Ruach neste mundo, sendo identificado como Espírito Santo. Especificamente na teologia natural, ela se propõe a responder se Deus existe e qual é a sua essência. Ela também se coloca como um compêndio científico sistemático sobre a revelação de Deus e seus atributos, sejam eles comunicáveis ou incommunicáveis; sua palavra, manifestação, pregação, pastoralidade, ensino e liturgias; sua proposta comum de vida abundante a todo aquele que nele crê (Jo 3,16); sua missão salvífica e legado missional transgeracional; sua relação com a própria criação, e dentre essa relação, a especial e histórica relação entre Deus e o homem.

Se a Teologia é essa sequência de movimentos que terminam em Deus³, qual é o movimento que atinge as subjetividades de todas as pessoas? A cultura teológica que se expandiu no mundo traduziu um deus partido para todos os povos além-Europa, o centro teológico da Idade Moderna. Com isso, a teologia sistemática tradicional não se propôs a expressar a relação de Deus com o homem todo, se valendo do viés científico que tocou algumas vidas e descartou outras. O homem ali representado tinha especificidades que não condizem com todas as culturas existentes na terra, gerando distorções na identificação destes outros habitantes de outros continentes com Deus e seu projeto salvífico.

O processo de construção teológica é cultural. Ele expressa características inerentes ao indivíduo que o gera, inserido numa sociedade que fez parte da sua

¹ CÉSAIRE, A., Discurso sobre o colonialismo, p. 25.

² GONZÁLEZ, J., Desafios do século 21 para o pensamento cristão, p. 129-130.

³ LIBÂNIO, J. B.; MURAD, A., Introdução à Teologia, p. 67.

formação intelectual. Muitos teólogos não assumiram isso, mas Karl Rahner foi um dos que olharam a história da igreja e o seu desenvolvimento teológico a partir dos recortes culturais, e elencou três momentos distintos⁴. O primeiro momento é caracterizado pela cultura judaico-cristã, que prega a mensagem cristã fundamental — morte e ressurreição de Cristo —, em Israel para Israel. O segundo momento, o mais longo até então, é situacional nas regiões helenizadas, que contempla desde o “cristianismo dos pagãos” da pregação de Paulo, que desloca o centro do cristianismo de Israel para Roma, passando pela virada da antiguidade para o período medieval e a consequente virada para os tempos modernos. Por último, o terceiro momento da história se dá a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965), onde, pela primeira vez, observou-se uma igreja-mundo, que produz uma teologia que se importa com o mundo, sendo falada e tratada por diversos representantes de diferentes culturas. É um momento de ruptura fundamental para o desenvolvimento teológico, que vê o encerramento da cristandade e do etnocentrismo europeu⁵ e o início de novos tempos e contextos.

A teologia continua a falar de Deus, mas falando do ser humano, situado no contexto da Modernidade, dotado de uma razão emancipada diante da fé e imerso numa realidade autônoma em relação ao sagrado. Passa-se de um contexto teológico de unanimidade cristã e cultural para a busca de justificação da contribuição da fé para a realização humana e o aperfeiçoamento da sociedade secular⁶.

A contextualização da Teologia para novos territórios mundiais só se torna possível depois de quase 2000 anos rondando os mesmos territórios dominantes. Através da identificação dos países subdesenvolvidos ou em desenvolvimento econômico como países de Terceiro Mundo, expressão cunhada pelo economista francês Albert Sauvy em 1952⁷, gera-se uma nova identidade para os territórios que compõem a Ásia, África e América Latina e também Oceania e Caribe. Nesse ínterim, o conceito de indigenização é gradativamente afastado, pois não há mais como adaptar-se à realidade até então dada, e sim romper-se com ela, gestando

⁴ In: RAHNER, Karl. Towards a Fundamental Theological interpretation of Vatican II. *Theological Studies*, vol. 40, ed. 4, 1979, p. 716-727. Disponível em: <<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/004056397904000404?journalCode=tsja>>. O texto traduzido encontra-se disponível no site da Unisinos: <<http://www.ihu.unisinos.br/548511-interpretacao-teologica-fundamental-do-concilio-vaticano-ii-artigo-de-karl-rahner>>.

⁵ LIBÂNIO, J. B., Concílio Vaticano II, p. 54.

⁶ BRIGHENTI, A. A pastoral dá o que pensar, p. 48.

⁷ Disponível em: <http://desafios.ipea.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=741:catid=28&Itemid=23>. Acesso em 06 jul. 2021.

novos saberes teológicos. Partilhando de desigualdades internacionais parecidas, teólogos e teólogas dos países localizados no hemisfério Sul fundaram a Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo - EATWOT, juntando-se paralelamente ao esforço do Conselho Mundial de Igrejas - WCC - a manter a produção e educação teológica nesses lugares, gerindo um material contextual através de congressos, assembleias e fundos de investimento.

O termo “contextual” aplicado à Teologia aparece em 1971, sendo usado por Nikos A. Nissiotis, diretor do Instituto Ecumênico do Conselho Mundial de Igrejas — WCC, em uma carta que compôs a consulta *Teologia Dogmática ou Contextual*⁸. Era a reafirmação de uma autêntica construção teológica que se importasse com os problemas locais antes de inclinar-se para discussões dogmáticas europeias. A visão da cultura local encorajava esforços missionários locais com características e estratégias mais assertivas, a começar pela educação teológica. Como disse Kwan, “contextualização, enquanto não ignora isto, leva em consideração o processo de secularização, tecnologia e a luta por justiça humana, que caracteriza o atual momento histórico das nações do Terceiro Mundo”⁹. Como Sanches declara,

As iniciativas institucionais do WCC, somadas aos esforços pessoais de teólogos do Terceiro Mundo, resultou em Teologias contextuais que foram protagonistas em seus contextos, ultrapassando-os inclusive, como a Teologia da Libertação, na América Latina; a teologia negra na África do Sul; a teologia negra e a teologia feminista nos Estados Unidos; as teologias da cultura e a teologia do diálogo religioso, na Ásia¹⁰.

O desenvolvimento destas teologias contextuais também ocorreu juntamente com a aplicação de novas pedagogias, tendo Paulo Freire e sua educação libertadora como entusiasta, mas este ambiente favorável de um novo quadro amplamente aplicado encontrou barreiras comunicacionais, uma vez que os movimentos sociais eram mais próximos destas teologias que as igrejas nascidas nestes contextos. Católicos em sua catolicidade conseguem ampliar teologicamente suas vozes, enquanto protestantes seguem paralelos em suas próprias lutas denominacionais, desagregando valores científico-acadêmicos e, conseqüentemente, práticos no fazer teológico contextual. A liturgia ainda não foi plenamente afetada, a pastoral ainda reflete a cultura euroamericana, que é a norma. O desafio de abrir mão de uma

⁸ SANCHES, S. M., A contextualização da teologia, p. 4.

⁹ KWAN, S. S. From Indigenation to Contextualization. In: SANCHES, S. M. A contextualização da teologia: conceitos, história, tensões, métodos e possibilidades. Revista Tecer, v. 2, n. 3, 2009, p. 5.

¹⁰ SANCHES, S. M., A contextualização da teologia, p. 6.

teologia eurocêntrica, norte-americana é muito grande, pois estas tradições teológicas são milenares. Sobretudo, ao longo dos últimos 50 anos, especificamente em 2020, muitas barreiras caíram e mais pessoas do povo tiveram acesso a essas teologias.

A virada antropológica na Teologia foi o cenário propício para as transformações teológicas que este terceiro momento da história da Igreja precisava viver. Foi um lugar da mudança de paradigma, que deslocou a subjetividade para o lugar central¹¹, não somente sobre a questão de pensamento, conhecimento ou espiritualidade, mas sobre a pessoa humana “na sua unidade e integridade: corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade”¹². Esse deslocamento afeta a compreensão da Revelação histórico-salvífica, da matéria escatológica da historicidade, cultura, liberdade e pluralidade, e respinga, por exemplo, no fazer teológico emergente das “filhas do Concílio”¹³.

Se é crido que a teologia pressupõe a fé, é importante compreender que o objeto da fé comunicou algo para que a humanidade cresça. Essa comunicação da Palavra revelada é feita através da Igreja, na pregação (*querigma*) que se fala por todo o corpo e vivência, que consegue acolher e adaptar esta mensagem objetiva na sua própria subjetividade¹⁴. Não há teologia cristã sem fé. Ainda que o ser humano, refém do conceito kantiano crítico de conhecimento, queira a todo custo compreendê-la, esta será uma barreira. Porém, se o homem quiser compreender a fé, a partir do século XX, ele precisa compreender o caráter situacional da fé, em quais condições ela nasceu, as distorções que ela sofreu, os sorrisos que ela produziu e as feridas que ela abriu, mas ainda pode cuidar.

A partir desta análise, o indivíduo poderá realizar o seu próprio conhecimento na fé em Jesus, de maneira prática, ampla e possível, seja quem for esta pessoa.

2.1

A virada antropológica

¹¹ SUREKI, L. C., A virada antropológica da Teologia, p. 1.

¹² GS 3.

¹³ BRIGHENTI, A., Vaticano II, p. 6. As filhas do Concílio são as Conferências do CELAM em Medellín (1968), Puebla (1969), Santo Domingo (1992) e Aparecida (2007), que abraçaram as ideias do Vaticano II e gestaram teologias e práxis consistentes no contexto latino-americano.

¹⁴ É o que LIBÂNIO e MURAD apontam como “Fides Que” e “Fides Quae” em “Introdução à Teologia”, p. 69.

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. Ao longo do tempo, esses pensamentos foram dissolvidos e a crença de que é necessário conhecer sobre o homem para conhecer sobre Deus permeou a mente de teólogos e demais pessoas interessadas nesta novidade, desenvolvida a partir da ligação de muitos pensadores sobre as questões filosóficas, ontológicas, sociológicas, antropológicas e, conseqüentemente, teológicas também. A afirmação da fé não é mais suficiente; passa a ser fundamental o encontro com a Revelação — Jesus — e a experiência com a mesma em seu próprio corpo.

Rahner pontua que a teologia não pode ser colocada como “a mais alta depositária de todo conhecimento humano”¹⁵, como se todas as outras ciências fossem apenas executoras de um pensamento macro, qual o governo supremo e adequado lhe pertencesse. É uma ideia de cosmovisão que pode funcionar em muitos aspectos, mas quando se fala de ciência, da observação das múltiplas culturas, encara-se barreiras até então não trabalhadas. O tempo presente já contempla a Teologia que se importa e se comporta a partir das relações humanas, no qual o ser humano está inserido em um local e, neste local, ele é afetado e o afeta, resultando em um fazer teológico ampliado. Como nos lembra Moraes,

Se ao longo de séculos a investigação teológica se interessou quase unicamente pelo tema de Deus, a reflexão atual leva em conta aquilo que os seres humanos estão descobrindo sobre si e sobre as demais realidades, num movimento de crescente atenção à pessoa humana e seus contextos vitais¹⁶.

Ele também reforça que “todo conhecimento de Deus passa pela via de elaboração do conhecimento humano, não podendo haver conhecimento de Deus sem mútuo, profundo e, até mesmo, prévio conhecimento do humano”¹⁷. Logo, é a partir de meados dos anos 1960 que a Teologia, como ciência e prática, passa a dar a devida atenção às questões da pessoa humana. E é por essas reflexões que se entende que todas as mazelas da pessoa humana, e tudo que a envolve, possui solução em um único caminho, que é o Cristo e seu plano de salvação a partir de sua própria vida. Como diz Moraes: “a história é o lugar do diálogo entre o divino e o humano e, conseqüentemente, o lugar onde a construção do pensar teológico se

¹⁵ RAHNER, K., Teologia e Ciência, p. 40-41.

¹⁶ MORAES, A., Entre mistério divino e humano, p. 151.

¹⁷ MORAES, A., Entre mistério divino e humano, p. 152.

faz”¹⁸. Deus se revela nela ao mesmo tempo em que o ser humano se acolhe neste mesmo lugar de revelação.

“A subjetividade humana é considerada como um valor em si, não devendo ser reduzida e dominada pela racionalidade subjetiva”¹⁹. A razão não é mais um lugar de encontro da felicidade, pois agora ela pode ser realizada nas dimensões plurais da vida humana. O cientificismo desce gradualmente do pedestal, enquanto o sentimento, emoções, corpo, espiritualidade são vistos como habitações possíveis de saber. Entretanto, esse não é um convite à vida partida, mas sim uma celebração da unidade diante da diversidade e complexidade do ser humano. A interdisciplinaridade toma lugar e torna-se um mecanismo de compreensão habitual. Se antes o saber era solitário, agora ele é múltiplo e coletivo.

2.1.1.

Antecedentes da virada: transcendência e existencialismo

No século XIX, o início do neotomismo representa a tentativa de retomada dos pensamentos escolásticos de Tomás de Aquino, agora desenvolvida conforme as exigências do homem moderno²⁰, numa filosofia cristã apologética e doutrinadora, que refuta os movimentos modernos e conservava o essencialismo credor de uma Revelação divina estática. Quase todos os fundadores do neotomismo são da Ordem Dominicana do Colégio Alberoni e da Companhia de Jesus na Itália, tendo Buzzetti e Roselli²¹ como nomes iniciantes do movimento neotomista, e alguns jesuítas posteriores como Serafino e Domenico Sordi, Luigi Taparelli e Liberatore e o alemão G. Kleugten e o francês Thuault. Os Pontífices do período entre o Concílio Vaticano I e II²² também foram promotores desta retomada do pensamento de São Tomás.

Ao longo do tempo, o neotomismo tem lugar nas cadeiras filosóficas dos seminários teológicos para além do território italiano. Este retorno aos pais da Igreja

¹⁸ MORAES, A., Entre mistério divino e humano, p. 153.

¹⁹ CARNEIRO DE ANDRADE, P. F., Novos paradigmas e Teologia Latino-Americana, p. 59.

²⁰ MONDIM, B., Os grandes teólogos do século XX, p. 19.

²¹ Roselli é o autor da *Summa philosophica* (1777), porém a Buzzetti é atribuído o lugar de verdadeiro iniciador da retomada tomista no século XIX.

²² Segundo Mondim, “Leão XIII com a encíclica *Aeterni Patris* (1897), Pio X com o *motu próprio Doctoris Angelici* (1914), Bento XV com as disposições do direito canônico, Pio XI com a encíclica *Studiorum duces* (1923) e Pio XII com a encíclica *Humani generis* (1950)”. In: MONDIN, B., Os grandes teólogos do século XX, p. 19.

foi fruto de uma exigência teológica moderna, que precisava rever a temática da Revelação ante aos pensamentos modernos que conflitavam com o esquema filosófico dos Padres. O modernismo e os primeiros sinais de uma nova teologia foram momentos de crise no processo de retomada tomista²³. A teologia escolástica já não sacia completamente os anseios do tempo presente e os teólogos começam a perceber novas demandas críticas a serem tratadas em seus conteúdos.

Ao longo das primeiras décadas do século XX, o movimento tomou novos formatos em escolas na França, Bélgica, Itália e Alemanha. O tomismo transcendental, pensamento gestante do que, futuramente, se desenvolve como virada antropológica, pode ser representado pelo jesuíta belga Joseph Maréchal. O tomismo existencial em Etienne Gilson e Jacques Maritain, rompeu barreiras católicas e influenciou ambientes protestantes e leigos, influenciando na arte, na ciência, na história, na moral e na política²⁴, na afirmação de que o ser é a perfeição absoluta. Há também o tomismo escolástico em Garrigou-Lagrange, o tomismo fenomenológico em Lublin, entre outros.

Contemporâneo do isolamento que a teologia escolástica sofreu nas primeiras décadas do século XX, o tomismo transcendental em Marechal cria um fundamento crítico à filosofia de Tomás de Aquino, afirmando que mostrar a necessidade da metafísica era afirmar a necessidade do Ser, que é o ponto de partida da metafísica. Nisso, o conhecimento não estava apenas atrelado na afirmação do que se experimenta, mas também no questionar, na negação do conhecimento recebido. A unidade limitada se relaciona com a unidade ilimitada e dinâmica, que é transcendente e referência última do conhecimento. Mas, antes, se conheceu algo, e esse algo (sujeito) era apresentado e se questionava como conhecê-lo pelo que há de complexidade em que está conhecendo o sujeito. Concluiu-se que a subjetividade cognoscente determinava o campo do objeto. Se esse processo acontecia com objetos diversos, também poderia acontecer com o próprio sujeito conhecendo a si mesmo e suas complexidades que o formam.

O tomismo transcendental também é influenciado pela filosofia transcendental de Emmanuel Kant, mas não se propõe a traduzir toda a filosofia para uma linguagem teológica, e vice-versa. Como Sureki reforça,

²³ MONDIM, B., Os grandes teólogos do século XX, p. 23-25.

²⁴ MONDIM, B., Os grandes teólogos do século XX, p. 20.

não se trata nem de outra filosofia (alheia às grandes questões humanas do conhecimento, da ética, da religião, da própria antropologia), nem de outra teologia (alheia às grandes questões de Deus, da revelação, da salvação), mas de um modo de proceder na investigação, na reflexão, de um método que parte fundamentalmente do homem/do sujeito e sua autocompreensão, e que traz consequências muito profundas também no campo religioso-teológico no qual a pergunta kantiana: “o que me é permitido esperar?”²⁵

A filosofia transcendental é um processo que Kant inicia a partir da afirmação de que o conhecimento do objeto é objetivamente *a priori* ao sujeito cognoscente (que sabe), ou seja, eu trato o objeto como eu já sei que ele o é, tornando o conhecimento passível de reflexão. Com a sua *Crítica da Razão Pura*, ele refuta a metafísica como lugar conhecedor primeiro e último da realidade. O ser humano precisa conhecer o dado sensível, o fenômeno, para conhecer plenamente o objeto, que não inclui Deus, pois este é uma ideia regulativa, mas não possuidora do conhecimento. Em Kant, Deus não pode ser conhecido pois o conhecimento e a fé não habitam no mesmo lugar. Em Kant, o homem é compreendido muito além do seu intelecto, mas começa a ser observado em suas demais configurações.

O desenvolvimento de uma mudança de paradigma humano, da essência para a existência, é denominado de existencialismo. Como grande entusiasta do existencialismo ateu, Jean-Paul Sartre compreende que a existência precede a essência e desconsidera a ideia de que existam pensamentos pré-existentes em um ser divino. Este é o ponto-chave para a virada antropológica, onde o ser humano encontra espaço para viver uma experiência, exercer autoconsciência e cultivar liberdade, interpretando suas relações consigo, com o outro, com o mundo a sua volta e com o transcendente.

Neste cenário, a ênfase teológica é o significado da revelação e seu sentido para o hoje. Segundo Libânio, a existência é marcada pela existência situada, marcada pelo mundo já existente, e pela existência-possibilidade, realidade a ser criada²⁶. Aqui mora, por um lado, o esforço hermenêutico de interpretação das realidades existentes e as conversas/relações que o indivíduo constrói com essa realidade, e por outro, a visão de futuros possíveis no cultivo de uma esperança escatológica. Ambos impulsionam um fazer teológico que se inclina para as subjetividades como não se tinha visto até então na história da teologia.

²⁵ SUREKI, L. C., A virada antropológica da Teologia, p. 4.

²⁶ LIBÂNIO, J. B., Diferentes paradigmas na história da Teologia, p. 40.

Contudo, um alerta é dado por Tillich: o existencialismo não pode dar respostas²⁷. As respostas até então são dados normativos de uma tradição específica, e contribuir da mesma maneira que os pensamentos filosóficos essencialistas ofereceram até aquele momento era continuar de mãos dadas com o passado. Neste movimento de caminho presente rumo ao futuro, algumas influências diretas ocorreram na teologia, dentre elas Bultmann e sua teologia dialética, debruçando-se especificamente nos estudos da mitização do Novo Testamento e na busca da compreensão do Jesus histórico como evento que acolhe o *querigma* da salvação²⁸. Influenciado pela filosofia de Heidegger, ele compreendeu duas bifurcações do conceito de existência, inautêntica e autêntica. A autêntica é correlacionada à fé, à liberdade e à compreensão de si mesmo e suas consequências. A inautêntica é o pecado, o fechamento ao futuro, o fracasso. Ambas se encontram na fé como apelo dirigido à consciência do ser humano²⁹.

2.1.2. O surgimento da antropologia teológica

Assim como foi identificada a necessidade de uma virada antropológica no período da Grécia Antiga, gestada nas produções filosóficas dos sofistas influenciados por Platão, onde Protágoras declara que “o homem é a medida de todas as coisas”, um efeito parecido se encontra na virada ocorrida no século XX. Neste período, porém, a questão explorada é o ser humano e todas as dimensões que o compõem como um ser “singular, histórico e único em suas peculiaridades”³⁰.

Karl Rahner desenvolve seus escritos a partir da compreensão de mundo que deixa de ser cosmocêntrica e passa a ser antropocêntrica. O ser parte do homem, e não do mundo³¹. É o pano de fundo para o caráter racional-filosófico dado à teologia rahneriana, que se caracteriza pelo seu fundamento crítico desenvolvido em obras como “Curso Fundamental da Fé”. Ele se encontra no entendimento do dinamismo do conhecimento para o Ser, que se encontra em cada episódio de conhecimento. Como os conteúdos filosóficos não abarcavam as questões escolásticas de maneira

²⁷ TILLICH, P., Teologia da cultura, p. 90.

²⁸ GIBELLINI, R., A Teologia do século XX, p. 33-56.

²⁹ GIBELLINI, R., A Teologia do século XX, p. 33-56.

³⁰ CAZAROTTO, J. L., Pastoral vocacional, p. 10.

³¹ MONDIM, B., Os grandes teólogos do século XX, p. 101.

tradicional, a influência de autores como Heidegger, Kant e Marechal foi tamanha que sua primeira tese de doutorado foi refutada, acusada de não ser suficientemente tomista, questionada pelos métodos e resultados, distante da filosofia moderna em relação aos escritos de Tomás de Aquino.

No dilatante desenvolvimento da sua tese, ele defendeu a transformação da teologia dogmática para a antropologia teológica. Ele traça um caminho primeiro ao trabalhar o problema do fundamento crítico da teologia, naquele período da história. Rahner compreende a teologia transcendental (ou metafísica transcendental, ou antropologia transcendental) como o interrogar-se as questões dogmáticas no próprio teólogo e suas condições de conhecimento, que denota um conhecimento a priori, mas não anula o conhecimento a posteriori. Entretanto, é importante conhecer o caráter transcendental de cada tema dogmático, uma vez que tanto as questões sob o objeto quanto às questões do sujeito cognoscente são necessárias para a compreensão do objeto em si. Mondim exemplifica da seguinte forma:

Para uma verdadeira cristologia, por exemplo, não basta apenas ver no homem o ser que, por força de sua natureza *real* (ou seja, sobrenaturalmente elevado e finalizado pela graça), volta-se em direção a um “salvador absoluto”; para a salvação, é necessário também que encontre em Jesus de Nazaré esse salvador, o que, evidentemente, não é suscetível de dedução transcendental.³²

Rahner também afirma por este estudo que a teologia é, essencialmente, teologia da salvação, uma vez que a revelação é a revelação da salvação. Nisto, cabe ao fazer teológico identificar o quanto cada objeto a ser conhecido expressa uma parte da salvação, o quanto cada homem recebeu esse conteúdo salvífico.

Houve também o desenvolvimento de uma perspectiva antropocêntrica, ou antropologia teológica transcendental, ou teologia antropológica. Utilizando aportes teológicos e bíblicos como ponto de partida, ele se inclina à problemática da linguagem teológica, pouco inteligível até então para leigos e leigas. A autocompreensão do ser humano já se desenvolvia antropocêntrica, enquanto a teologia se mantinha cosmocêntrica. Logo, entende-se que o Logos não pode mais ser limitado a um viés de interpretação do Ser, pois a presença em si e a transcendência indicam a possibilidade do conhecimento do Ser nas realidades diversas. Karl Rahner defende que teologia e antropologia devem andar juntas e

³² MONDIM, B., Os grandes teólogos do século XX, p. 104.

que não há mais nenhuma área da teologia que deva estar separada da antropologia. Aponta que o homem e o mundo possuem finalidades sobrenaturais, e a Trindade, a encarnação e a graça, três mistérios fundamentais do cristianismo, são compreensíveis a partir do homem, sem perder o caráter de mistério e liberdade. Ainda que seja novo ou que pareça forçar a Revelação a um esquema filosófico, a antropologia da teologia contribui para o avanço do caráter existencial do ser humano e, conseqüentemente, da sua compreensão do mundo em que está inserido³³.

Sobre o existencial sobrenatural, Rahner entende o termo “existencial” como a forma de aceitação da determinação do ser humano³⁴, enquanto o “sobrenatural” é entendido como realidade dada que não se consegue escapar, pois é uma característica da essência do ser humano. Neste lugar encontra-se a graça, sempre presente e disponível ao sujeito ontológico, que se responsabiliza pela compreensão de si mesmo. Esse sujeito se torna o “ser-aí”, a presença na qual deve inclinar-se para a interpretação e desenvolvimento teológico, ou seja, um movimento fenomenológico. E foi nesse sentido que ele indicou o “tematizar Deus a partir do homem, bem como o homem à luz da revelação”³⁵, compreendendo que o Ser é o ponto de partida e de chegada, a partida e o norte³⁶.

Os conteúdos de Rahner são chocantes para a época — e para alguns, até os dias de hoje —, sobretudo, pela possibilidade aberta do Espírito Santo estar sobre todos, inclusive aqueles que não acreditam nele, e pela aproximação com outras religiões. Porém, esta virada transcendental foi fundamental e é necessária a toda a teologia³⁷, e neste deslocar de epistemologias, a cultura é um fator emergente a ser debatido no ambiente teológico.

2.1.3. Cultura, teologia e missão inculturada

Para designar o ser humano e os valores que o compunha, palavras como “*paideia*” e “*humanitas*” foram utilizadas no período clássico da humanidade. O

³³ MONDIM, B., Os grandes teólogos do século XX, p. 105-108.

³⁴ DE MORI, L., Crer e interpretar, p. 817.

³⁵ CARRARA, P. S.; MACHADO, J. F. R. Antropologia transcendental, p. 371-372.

³⁶ Referência a música homônima de Estevão Queiroga. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tJ_zR6KKNII>. Acesso em 06 jul. 2021.

³⁷ DE MORI, L., Crer e interpretar, p. 817.

termo cultura foi popularizado somente no século XIII, em que seu uso era atrelado à aristocracia alemã e sua tendência intelectual à investigação humana. O iluminismo traduz a ideia de cultura como algo totalitário, consistente, intrínseco e imutável, refletido no pleno conhecimento da razão. A cultura pode ser lida de forma empírica, como um conjunto de significados e valores que informam um modo de vida, sendo estes passíveis de inalteração, lento desenvolvimento ou rápida desintegração³⁸. Ela também pode ser lida como um processo evolutivo, que compila a uniformidade de ações de causas uniformes, ainda que vários graus sejam denotados como estágio de desenvolvimento ou evolução³⁹. O Papa João Paulo VI conceitua a cultura como

todas as coisas por meio das quais o homem apura e desenvolve as múltiplas capacidades do seu espírito e do seu corpo; se esforça por dominar, pelo estudo e pelo trabalho, o próprio mundo; torna mais humana, com o progresso dos costumes e das instituições, a vida social, quer na família quer na comunidade civil; e, finalmente, no decorrer do tempo, exprime, comunica aos outros e conserva nas suas obras, para que sejam de proveito a muitos e até à inteira humanidade, as suas grandes experiências espirituais e as suas aspirações.⁴⁰

A cultura é, em si, um conceito antropológico em constante disputa. Não se consegue defini-la unicamente⁴¹, mas é possível afirmá-la como característica da espécie humana, que se desenvolve também a partir da fisiologia do homem. O antropólogo Roque de Barros Laraia defende que a cultura: a) condiciona a visão de mundo do homem, que é resultado da operação de determinada cognição; b) interfere no plano biológico, de maneira que o que se crê afeta o que se sente, gerando morte ou cura⁴²; c) cada indivíduo participa de maneira diferente de sua cultura e é necessário que todo indivíduo tenha ao menos um mínimo de participação na sociedade que está inserido, com um conhecimento prévio dos acordos e regras de tal grupo, sem exclusão de convivência; d) tem uma lógica própria que forma sistema simultâneo e não-sucessivo, onde vale ressaltar que

³⁸ LONERGAN, B., Método en Teología, p. 9.

³⁹ TYLOR, E., O desenvolvimento do conceito de cultura. In: LARAIA, R. B., Cultura, p. 30.

⁴⁰ GS 53.

⁴¹ Murdock (1932) declara que “os antropólogos sabem de fato o que é cultura, mas divergem na maneira e exteriorizar este conhecimento”. In: LARAIA, R. B., Cultura, p. 63.

⁴² O autor usa exemplos como dos africanos que se suicidaram ou morreram da doença denominada banzo, quando foram cruelmente retirados de suas terras (ecossistema e contexto cultural); dos índios Kaapor, que, ao verem um “añan” (fantasma), acreditam que vão morrer, e, afundados numa apatia, morrem dias depois; ou da nossa cultura popular que acredita que a mistura do leite com a manga pode causar um desarranjo no sistema digestivo, gerando dores e desconforto reais. In: LARAIA, R. B., Cultura, p. 75-79.

tentar repassar a lógica de um sistema para o outro é um etnocentrismo; e) e é dinâmica, estando em contínuo processo de modificação⁴³.

Quando falamos do encontro entre teologia e cultura, compreendemos que o panorama teológico cristão já nasceu com um rosto europeizado. A imagem vendida para todas as nações era apenas uma centelha das inúmeras culturas espalhadas pelo globo, e o uso desta cultura como dominante distanciou a possibilidade de outros olhares para o conteúdo do evangelho, numa lógica impositiva de poder e domínio. Como disse González, “o supostamente universal na maioria das vezes não passa de uma particularidade do que se impõe”⁴⁴.

Até os séculos XV e XVI, a cultura era territorial, mas no movimento moderno das grandes navegações, ela se tornou forçadamente globalizada para além das terras do Ocidente, onde a supressão do aporte cultural foi uma ferramenta de domínio e apagamento de povos, que deveriam acatar o modo de vida dos navegadores-invasores de suas terras. É um processo que demarca historicamente as Américas, a Ásia e Oceania, a África, e trouxe destruições infindáveis sem dó nem consciência dita cristã. Como González ressalta,

o Ocidente estava tão convencido de que no futuro sua cultura seria imposta que não faltaram estratégias missionárias que pensassem que, com a imposição da cultura ocidental, o cristianismo também se faria dono das almas da humanidade⁴⁵.

Séculos depois, nos tempos do iluminismo, cientificismo e escravidão moderna em crise, com movimentos abolicionistas e a abolição em si acontecendo, vê-se a cultura dando passos de enfrentamento ao discurso monopolizado. As reações ao genocídio negro são populares e confrontam os impérios, que está de mãos dadas com a Igreja e suas aplicações teológicas sectárias e interessadas apenas em parte da população.

Moltmann faz uma breve descrição de como, por exemplo, a escatologia é um resultado da dinâmica política no território europeu, que é expandida pelo mundo, responsável pela visão utópica de uma vida que só será afetada nos últimos dias, com a segunda vinda de Jesus:

Por mais divididos que igrejas e povos cristãos estivessem no século XIX, o quiliasmo político havia tomado conta de todos. O que mobilizou milhões nos EUA, como sonho americano de um “Novo Mundo”, transformou-se, na Rússia czarista, no sonho russo da redenção escatológica do mundo: Moscou é a “Terceira Roma” e

⁴³ LARAIA, R. B., *Cultura*, p. 87; 96.

⁴⁴ GONZÁLEZ, J., *Desafios do século 21 para o pensamento cristão*, p. 131.

⁴⁵ GONZÁLEZ, J., *Desafios do século 21 para o pensamento cristão*, p. 131.

não haverá uma quarta. A partir do messianismo do reino bizantino surgiu a escatologia ortodoxa. Esta deu forma à “Ideia russa”, de que após a queda de Constantinopla, Moscou teria assumido a liderança do reino cristão-ortodoxo único e, assim sendo, teria herdado também a pretensão bizantina ao domínio mundial. No império mundial britânico, essa pretensão era transfigurada religiosamente de muitas formas e tinha uma motivação missionária. No império mundial espanhol, submissão e batismo eram uma coisa só na propagação da “cristiandad”. Na Prússia-Alemanha, o “protestantismo cultural” puxou a escatologia para dentro da história. A ética de Kant e a filosofia da história de Hegel forneceram-lhe a moldura e o fundamento. A França via a si mesma, de uma maneira secular, como vanguarda e sentinela da “civilisation” dos povos nas suas colônias africanas⁴⁶.

Toda essa ideia de “Novo Mundo” caiu por terra ao longo dos séculos, deixando evidente a falha da proposta de uma escatologia messiânica que foi gerida por interesses políticos humanos. A proposta política vinda de Deus é infalível, uma vez que ela se preocupa com todas as pessoas, e não somente com o estabelecimento de um reino parcial e dominador. “O Mundo Cristão juntamente com a sua Era Cristã naufragou de uma forma terrível: em duas guerras mundiais ele destruiu a si mesmo”⁴⁷, diz Moltmann lembrando as duas guerras mundiais do início do século XX, o genocídio judeu em Auschwitz, e os ataques atômico e ecológico de Hiroshima e Chernobil, respectivamente.

A destruição deste Mundo Cristão é impulsionada pela desmitologização da teologia defendida por Bultmann, e o caminho é tarefa hermenêutica, que, de acordo com De Mori, possui uma missão específica de dar uma interpretação antropológica e existencial dos enunciados do Novo Testamento (Revelação e encarnação, serviço, mistério, morte e ressurreição de Jesus), de modo que, para além de toda representação mítica, a palavra escatológica veiculada possa se tornar decisiva e definitiva⁴⁸.

A antropologia e a cultura são o lugar do ser humano. Este entendimento, “caracterizado mais pelos confrontos que pelos encontros, mais pelas tensões do que pelas relações com a “mentalidade” moderna”⁴⁹, demorou a acontecer na teologia, mas aconteceu. Católicos se aproximaram timidamente e influenciaram protestantes a desenvolver uma teologia que se inclinasse para a cultura.

⁴⁶ MOLTSMANN, J., A vinda de Deus, p. 20.

⁴⁷ MOLTSMANN, J., A vinda de Deus, p. 20.

⁴⁸ DE MORI, Crer e interpretar, p. 816.

⁴⁹ SUREKI, L. C., A virada antropológica da Teologia, p. 1.

A relação entre teologia e cultura foi gradualmente superada no século XX. Lonergan traz uma definição muito interessante de teologia, em que ele afirma que “a teologia é uma mediação entre uma determinada matriz cultural e o significado e função de uma religião dentro desta matriz”⁵⁰. Paul Tillich já entende a religião como uma “preocupação suprema com aquilo que nos preocupa em última análise”, e fé como o “estado em que somos tomados pela preocupação suprema e Deus é seu nome e conteúdo”⁵¹. Este é um olhar existencial⁵² para a religião, que se aproxima do conceito prático de cultura, concluindo que religião e cultura são intrínsecas, onde a cultura é a forma da religião e a religião é a substância da cultura, sendo cada fato religioso formado culturalmente.

Numa sociedade industrial, Tillich elenca o existencialismo como protesto ao espírito daquela sociedade, através da cultura como linguagem que se expressa também a partir da religião. É um movimento de chave criativa que emerge no meio das destruições e efeitos pós-Guerras, que não alimenta limites e adaptações, mas encontra-se com o não-ser e revela a situação humana no mundo presente e no universo, adquirindo significado religioso. Se para ele a cultura é a forma da religião, tanto vocal como silenciosa, a linguagem traduz um conteúdo teológico como resultado do encontro com as expressões e manifestações do Ser.

Compreender que ambos não são contrapontos e sim convergentes é um avanço na aplicação teológico-prática. Esta compreensão afeta diretamente a manifestação da Igreja no mundo, que é responsável por revelar as estruturas dinâmicas da sociedade, num fluxo convergente, e denunciar o poder demoníaco dentro e fora dela, demarcando os caminhos opostos⁵³.

O pós-colonialismo, surgido no pós-Segunda Guerra pelo pensamento de intelectuais do Terceiro Mundo radicados no território estadunidense, apresenta-se

⁵⁰ LONERGAN, B., Método en Teología, p. 9.

⁵¹ TILLICH, P., Teologia da cultura, p. 81.

⁵² Tillich elenca algumas consequências derivadas deste conceito existencial da religião. A primeira delas é a reivindicação do cristianismo ao evento que ele se baseia - a criação de uma nova realidade a partir de Jesus. Neste ponto, a Igreja cristã não é o centro, e inclusive ele critica protestantes e católicos, que caem na tentação de tratarem a cultura por um julgamento que eles mesmos não seriam capazes de se submeter. Uma outra consequência é o sugestivo fim da separação entre sagrado e secular. Embora sejam paralelos, entende-se que o universo é o santuário de Deus e Ele - a preocupação suprema - está presente em toda a nossa trajetória diária, consagrando cada preocupação consequente. Por fim, ele elenca a relação entre religião e cultura como intrínsecas, onde a cultura é a forma da religião e a religião é a substância da cultura, sendo cada fato religioso formado culturalmente. In: TILLICH, P., Teologia da cultura, p. 81-83.

⁵³ TILLICH, P., Teologia da cultura, p. 92.

como uma releitura do mundo moderno, e a teologia se vale deste cenário também. Segundo o sociólogo Stuart Hall, esse movimento é marcado pela passagem da transposição de estruturas de poder de uma época para a outra, pois problemas como o subdesenvolvimento e a marginalização persistem no período pós-colonial.⁵⁴ Ele vem como um “processo global essencialmente transnacional e transcultural”, que “produz uma reescrita descentrada, diaspórica ou ‘global’ das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação”, que não se dá necessariamente ao mesmo tempo nem da mesma maneira no mundo inteiro, mas ocorre a partir dos movimentos pós-independência ou pós-descolonização (processo político-ideológico de encarar o mundo fora dos olhos do colonizador, lê-se aqui continente europeu)⁵⁵. Juntamente com o pós-colonialismo, aparece um olhar decolonial⁵⁶ para a sociedade em que se vive.

Compreendendo o pós-colonialismo e decolonialidade, vê-se a inculturação como caminho para uma relação saudável entre a teologia cristã e a cultura local, e possibilidade de resolução de questões coloniais enraizadas. Entende-se por inculturação a encarnação da vida de Cristo e da sua mensagem num contexto cultural particular, onde a cultura se torna o princípio da experiência, que criará um paradigma cristão próprio desta cultura. Também pode ser entendida como adaptação da prática cristã no meio em que se quer difundí-la ou, de maneira geral, a introdução de uma cultura ou valores culturais de um outro povo em sua própria cultura. Os significados do termo caminham para o entendimento de que a cultura não precisava ter sido demonizada, porém, o grande problema para a sociedade ocidental era a cultura do outro, uma ameaça ao domínio.

O cardeal Gianfranco Ravasi é pontual ao dizer que

A escolha da inculturação não é uma tática missionária, nem mesmo uma vasta estratégia pastoral; a inculturação faz parte da estrutura da fé cristã. A Revelação bíblica é o fruto da união entre "Lógos" e "sarx", entre a Palavra e a carne, entre o divino e o humano, entre o transcendente e a história, em analogia com o que se realiza em Cristo, Filho de Deus e filho da humanidade⁵⁷.

⁵⁴ HALL, S., Da diáspora, p. 56

⁵⁵ HALL, S., Da diáspora, p. 107-109.

⁵⁶ A decolonialidade é o processo de reivindicação epistêmica do conhecimento de todas as sociedades, localizadas no hemisfério sul, em todas as esferas que compõem a vida humana, trazendo narrativas outras que não as produzidas no locus-universal-vertical do pensamento europeu. Logo, decolonial é a qualidade das epistemologias, pensamentos ou narrativas que decorrem desta nova possibilidade do saber.

⁵⁷ RAVASI, G., Aculturação ou inculturação. Disponível em: <https://www.snpcultura.org/aculturacao_ou_inculturacao.html>. Acesso em 05 jun. 2021.

Graças aos movimentos do empirismo científico, o entendimento da cultura foi acolhido com muito mais seriedade e, conseqüentemente, a inculturação pôde ser plenamente contemplada, ainda que tivesse sido realizada pelos jesuítas em suas missões ao longo dos últimos séculos. Se é reconhecido que a inculturação foi uma ferramenta para a construção dos textos sagrados, vislumbra-se a possibilidade de aplicá-la na realização da missão do corpo de Cristo.

2.1.4. Concílio Vaticano II: impactos e desafios

O Concílio Vaticano II é um evento único na história. Ele se destaca por ser uma ruptura com a tradição da Igreja Católica, até então plenamente estabelecida, não sendo um concílio que deu continuidade aos anteriores. Inúmeras questões foram tratadas ao longo dos três anos conciliares (1962-1965), e, por aqui, serão destacados os conteúdos consonantes com o objetivo deste trabalho.

O primeiro ponto a ser destacado aqui é o desenvolvimento da Doutrina Social da Igreja. A declaração *Dignitatis Humanae* indica a liberdade religiosa, aparecendo pela primeira vez na discussão sobre o Estado Democrático de Direito. Ela é antecedida por *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris*, de João XXIII, que são encíclicas transitórias para o paradigma da justiça social. Passa-se a compreender e defender o direito do indivíduo na sociedade, onde a própria sociedade só é compreendida a partir da defesa do direito a todas as pessoas.

A todos os homens de boa vontade incumbe a imensa tarefa de restaurar as relações de convivência humana na base da verdade, justiça, amor e liberdade: as relações das pessoas entre si, as relações das pessoas com as suas respectivas comunidades políticas, e as dessas comunidades entre si, (...) ⁵⁸

O Concílio afetou profundamente a eclesiologia, simbolizando a realização da igreja como Igreja-mundo, que ouve vozes plurais de diversas culturas e afeta diversas nações a partir da sua construção realmente planetária. É uma ampliação do significado de *ekklesia* e *koinonia*, e uma nova noção sobre a sociedade, corpo de Cristo e povo de Deus ⁵⁹. Também consiste numa nova compreensão eclesiológica que enfatiza a catolicidade eclesial emergente de uma eclesiologia da comunhão (*ad intra*), que reflete e valoriza a família de Cristo, e uma eclesiologia

⁵⁸ PT 162.

⁵⁹ Para melhor entendimento deste tópico, ler o artigo “Eclesiologia do Concílio Ecumênico Vaticano II: antecedentes históricos”, do Prof. Dr. Luiz Catelan.

da amizade (*ad extra*), que reflete a responsabilidade da Igreja ante o outro⁶⁰, num corpo que se realiza na missão do Espírito, que atua além da igreja que se pode ver. Esse desenvolvimento é visto na teologia do Papa Francisco, que defende uma “igreja em saída”⁶¹, conduzindo à fraternidade e à amizade social⁶². Quanto ao lugar da igreja local (*ecclesia particularis*) e da inculturação para o primeiro plano⁶³, a Igreja se percebe enriquecida pelo outro e não somente mediadora dos conteúdos da fé para o outro⁶⁴.

Em consonância com os rumos de uma igreja-mundo, a inculturação é uma temática consequencial no conteúdo missionário e reflete ao novo olhar eclesial que o Concílio apresenta. À época, Rahner declarou que

a diferença entre a situação histórica do cristianismo judaico e a situação na qual Paulo implantou o cristianismo como numa nova criação radical não é maior que a diferença que pode haver entre a cultura ocidental e as culturas da Ásia e da África nas quais hoje o cristianismo deve inculturar-se caso queira chegar a ser realmente uma Igreja mundial, como já começou a ser⁶⁵.

Outro ponto importante no Concílio é a questão do diálogo inter-religioso, que se traduz na encíclica *Ecclesiam Suam* e sua “atualização”, como estímulo à vitalidade sempre renascente da Igreja⁶⁶. Também se encontra conteúdo consistente na *Gaudium et spes*, que tem como possível ponto de partida perguntas existenciais comuns, como “de onde viemos e para onde vamos? Qual o sentido da existência humana? Do sofrimento e da morte?”. Como declara Jacques Dupuis, a pergunta sobre o homem leva a pergunta sobre Deus e por isso é um ponto de partida segura para o diálogo teológico inter-religioso⁶⁷.

Também há avanços sobre o tema do ecumenismo, que, pela *Unitatis Redintegratio*, indica “que o Espírito Santo opera além das fronteiras de cada Igreja, e as conduz à unidade para a salvação do mundo”⁶⁸, algo inteiramente novo a ser dito naquele tempo pela Igreja Católica. Há registros de protestantes participando

⁶⁰ DADOSKY, J. D., Towards a Fundamental Theological re-interpretation of Vatican II, p. 745.

⁶¹ EG 20 a 23.

⁶² FT 1 e 99.

⁶³ DADOSKY, J. D., Towards a Fundamental Theological re-interpretation of Vatican II, p. 743.

⁶⁴ Aqui lê-se “outro” como confissões cristãs, culturas, religiões e cultura secular. In: DADOSKY, J. D., Towards a Fundamental Theological re-interpretation of Vatican II, p. 746.

⁶⁵ RAHNER, K., Towards a Fundamental Theological interpretation of Vatican II, p. 723.

⁶⁶ ES 27.

⁶⁷ DUPUIS, J., Diálogo inter-religioso. In: LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. (Org.) Dicionário de Teologia Fundamental. Petrópolis: Vozes, 2018.

⁶⁸ VERCRUYSSSE, J. E., Ecumenismo. In: LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. (Org.) Dicionário de Teologia Fundamental. Petrópolis: Vozes, 2018.

do Concílio e este movimento ressalta a restauração de um caminho de unidade cristã.

Finalizando, o caráter pastoral é o tema principal do Concílio⁶⁹. Ainda que tenha gerado conflitos, pois o termo era novo à sua época, as decisões ali tomadas e expressas na *Gaudium et spes* são dotadas de pastoralidade, onde a ideia é não somente aplicar os “princípios teológicos, mas também os dados das “ciências profanas”, principalmente da psicologia e sociologia, para que assim os fiéis sejam conduzidos a uma vida de fé mais pura e adulta⁷⁰. Como o mundo tornou-se gradativamente indiferente à doutrina da Igreja, essa recondução dos aportes educacionais e preparatórios, que comunicam os conteúdos da fé para fiéis, leigos e na formação de ministros, foi necessária para fazer uma ponte com o homem do século XX, sua história e posição transitória.

Sobre todas as discussões do Concílio Vaticano II, vale ressaltar que a sua aplicação foi e tem sido criticada com veemência, onde alguns analíticos afirmam que apenas no exercício papal de Francisco que algumas proposições estão sendo realizadas. Rahner dá um ultimato promissor em seu artigo:

ou a Igreja vê e reconhece estas diferenças essenciais das outras culturas, no seio das quais deve chegar a ser Igreja mundial, e desse reconhecimento tira as consequências necessárias com audácia paulina, ou então permanece como uma Igreja ocidental, afinal de contas traindo desta maneira o sentido que teve o Vaticano II⁷¹.

O resultado é visto no fazer teológico pós-Concílio, que reverbera hoje, no século XXI. Apesar de muitas críticas e falhas na aplicação das teologias, tivemos avanços nas discussões e na práxis, sobretudo na mentalidade teológica que permeou a população cristã, num ambiente da pós-verdade. Ainda é um lugar de nicho e privilégio, mas alguns muros já estão caindo, e assim conseguimos ver a singularidade dos corpos pertencentes ao corpo de Cristo.

⁶⁹ Brighenti resume os elementos conciliares em 3 questionamentos: “a) o que pode a Igreja oferecer ao mundo de hoje, diante dos problemas que ele apresenta? b) Desde onde fala a Igreja quando se pronuncia sobre estes assuntos? Qual é o seu lugar no mundo, na sociedade? c) Como a Igreja se autocompreende? Será que seu novo lugar de presença no mundo não a obriga a revisar sua própria autocompreensão?” (BRIGHENTI, 2009, p. 9).

⁷⁰ GS 62.

⁷¹ In: LANGER, A. Interpretação teológica fundamental do Concílio Vaticano II. Artigo de Karl Rahner. São Leopoldo, Instituto Humanitas Unisinos, 03. nov. 2015. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/548511-interpretacao-teologica-fundamental-do-concilio-vaticano-ii-artigo-de-karl-rahner>>. Acesso em: 04. jun. 2021

2.2.

Raça e racismo: significados e contextualizações brasileiras

Em 2013, no seu artigo sobre a superação do termo raça na Ilha de Santiago, em Cabo Verde, o sociólogo e professor José Carlos dos Anjos declarou que “um século de história do Brasil nos ensina que, apesar da insistência do Estado em não falar de raça, a raça persistiu na realidade brasileira. Portanto, é momento de o Estado começar a falar em raça”⁷². Oito anos se passaram, vemos diversas instituições falando sobre racismo, porém numa perspectiva financeira. Oito anos se passaram e o Estado continua numa lógica de necropolítica⁷³ que mata e fere pessoas negras, destrói e retira indígenas de seus territórios, estigmatiza e maltrata pessoas asiáticas por conta de uma pandemia que foi iniciada na China⁷⁴. Mas essas lacerações raciais não acontecem de hoje.

O desenvolvimento da história natural nos séculos XVIII e XIX levou ao estabelecimento inúmeras ciências, como a química, fisiologia, anatomia comparativa, dentre outras, como disciplinas estruturadoras do pensamento de viragem biológica do ser humano⁷⁵. E isso gera impacto no desenvolvimento epistemológico das palavras raça e racismo. O advogado e teórico negro Silvio Almeida, lembra-nos que “por trás da raça sempre há contingência, conflito, poder e decisão, de tal sorte que se trata de um conceito relacional e histórico”⁷⁶. Ele afirma que raça não possui um sentido estático, pois varia de acordo com o momento histórico. Isso é apresentado no livro “Racismos”, do historiador Franciso Betthencourt:

a palavra começou a ser usada na Idade Média como sinônimo de casta, aplicada à cultura de plantas e à criação de animais. No fim do período medieval, era usada como definição de linhagem nobre na Itália e na França. Durante a longa contenda ibérica entre mulçumanos e cristãos, seguida da expansão ultramarina, o termo “raça” adquiriu um sentido étnico - originalmente aplicado aos descendentes de judeus e de mulçumanos, referindo-se à impureza do sangue, e foi depois usado para nativo africanos e americanos. (...)

⁷² DOS ANJOS, J. C., A variação ontológica de raça na modernidade, p. 24.

⁷³ A necropolítica é o poder decisório que aponta quem deve viver ou morrer, uma expressão máxima da soberania indicada em Foucault. O conceito de necropolítica foi cunhado Joseph-Achille Mbembe, um filósofo teórico político camaronês, conhecido como um dos grandes nomes do pensamento pós-colonial. In: MBEMBE, A. Necropolítica. Arte & Ensaios, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, dez.2016.

⁷⁴ Disponível em: <<https://noticias.r7.com/internacional/pandemia-de-coronavirus-gera-surto-de-racismo-contra-asiaticos-15032020>>.

⁷⁵ BETHENCOURT, F., Racismos, p. 341.

⁷⁶ ALMEIDA, S., Racismo estrutural, p. 24.

No século XVIII, o termo “raça” era usado na Europa para referir o gênero feminino e, de um modo geral, para indicar variedades de seres humanos. No seio das teorias das raças o termo adquiriu um papel ambíguo na catalogação de subespécies, praticamente transformadas em espécies pelo racismo científico⁷⁷ de meados do século XIX⁷⁸.

O termo “raça” sofre modificações⁷⁹ de significado entre o final do século XIX e início do século XX, por conta do estabelecimento do nacionalismo, onde o ocidente refere-se à palavra como “nação”. Entretanto, a Segunda Guerra Mundial traz à tona novos debates sobre raça por conta das teorias raciais que impulsionaram o massacre étnico judeu na Alemanha, por exemplo. Nesta linha, o poeta Aimé Césaire entra para a história ao cunhar em 1935, a partir do jornal “*L’Etudiant Noir*” (O Estudante Negro), o termo negritude⁸⁰.

Nesse ínterim, Almeida aponta dois vieses necessários para o entendimento do conceito de raça hoje:

1) como característica biológica, em que a identidade racial será atribuída por algum traço físico, como a cor da pele, por exemplo; 2) como característica étnico-cultural, em que a identidade será associada a origem geográfica, a religião, a língua ou outros costumes, a uma certa forma de existir⁸¹.

⁷⁷ O racismo científico apontado aqui por Betthencourt é denunciado como racismo científico por Silvio Almeida, em “Racismo estrutural”. Este conceito é antecedido especificamente pela divisão filosófico-antropológica do ser humano entre civilizado e selvagem, pensamento iluminista surgido no século XVIII, e também pelo ideal do colonialismo, que traz a máxima de universalização da civilidade, onde as comunidades primitivas, lidas como selvagens pois não estampavam o padrão estabelecido de homem universal, eram inclinadas à necessidade de serem civilizadas pelos colonizadores. Já no século XIX este pensamento se transpõe, onde o homem deixa de ser apenas objeto filosófico, passando a ser objeto científico. “Nasce a ideia de que características biológicas - determinismo biológico - ou condições climáticas e/ou ambientais - determinismo geográfico - seriam capazes de explicar diferenças morais”, ressalta Almeida, p. 29.

⁷⁸ ALMEIDA, S., Racismo estrutural, p. 29.

⁷⁹ Por conta de tanta volubilidade do termo, pesquisadores começaram a utilizar a palavra “etnia”, que vem do grego *ethnos* (nação ou raça) e é usado para designar povos desde o período helênico e, mais tarde no século XIII, influencia o termo latim cristão *ethnicus* a ser estabelecido para identificar os pagãos ou gentios.

⁸⁰ À época, o termo significou a revolta e a rejeição do saber eurocêntrico e seus discursos da verdade— “ideia do negro bárbaro, primitivo, promíscuo”, valorizando a cultura negra em vistas ao racismo francês. Sendo um termo normativo e “atitude ativa e ofensiva do espírito”, “negritude” serviu para delinear os movimentos de independência dos países africanos ao longo da década de 1960. Um resgate e renovação cultural também era visto, assim como a prática política e revolução social, como “*fighting words*”, armas que potencializavam as pessoas negras escreverem sua própria história. Ou seja, a memória, consciente e inconsciente, é fator elucidativo na identidade negra. Não sendo considerado um termo biológico, mas cultural e diaspórico, a negritude também se caracteriza como uma “comunidade particular (...), pelo fato de seus membros terem uma experiência compartilhada de opressão, exclusão e discriminação, mas também de resistência, luta pela liberdade e esperança” (FERNANDÉZ, p. 46). Com este saber gestado, evidencia-se a “natureza racista do saber europeu”. In: FERNANDÉZ, M., Aimé Césaire, p. 37-53.

⁸¹ ALMEIDA, S., Racismo estrutural, p. 29.

Sobre o conceito de raça no Brasil, a psicanalista Neusa Santos Souza aponta que o termo é entendido como noção ideológica, usado como critério social para a distribuição na estrutura de classes. Ela não exclui a classificação pela cor da pele e demais características biológicas, mas aglutina as especificidades de determinado grupo social, como bagagem cultural, contingente de prestígio, graduação social⁸². Ou seja, a situação financeira também está atrelada à raça em nosso território.

As relações raciais no Brasil são sustentadas a partir de um tripé: a) contínuo de cor, que reforça a ideia de que brancos e negros estão numa posição extrema, e quanto mais clara a pele do indivíduo for, maior as chances de ascender socialmente; b) ideologia do embranquecimento, uma crença enganosa na superioridade racial branca, que impulsionou uma política social de estupros e uso de corpos negros e indígenas para fins sexuais ao bel-prazer de pessoas brancas, além da entrada levemente amistosa de imigrantes europeus, asiáticos e árabes, no intuito de embranquecer o país e acabar com o povo negro local⁸³; c) e democracia racial⁸⁴, que cultiva o engano da harmonia entre as raças presentes no território brasileiro e sua consequente ausência de discriminação⁸⁵, reforçado por frases como “somos todos iguais” ou “somos todos criaturas e filhos de Deus”. A sustentação deste cenário é excludente para negros e indígenas, onde

a discriminação inclui os padrões de beleza, cultura e civilidade em relação aos padrões do branco. Nem mesmo a cultura do indígena é levada em consideração. De igual modo, em relação ao negro, a cultura indígena também é considerada exótica, própria de quem é incivilizado. É evidente a maneira como os meios de comunicação social, formadores de opinião, confirmam o que afirmamos. As novelas, reportagens e filmes mostram quase sempre os negros em funções subalternas, como empregados domésticos, em papéis secundários, ou praticando atos que ferem a ética social⁸⁶.

As discussões abertas sobre a natureza possibilitaram inúmeras reflexões sobre a humanidade, que geraram sistemas de classificação estereotipados por uma “hierarquia de diferenças”⁸⁷ a partir de características físicas, biológicas e

⁸² SOUZA, N. S., Tornar-se negro, p. 20.

⁸³ Sobre este tema, ler o texto “A ideologia do branqueamento: tudo que você precisa saber”, de Luana Mendes Daltro, para o portal Geledés. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/a-ideologia-do-branqueamento-tudo-que-voce-precisa-saber/>>. Acesso em 25 mai. 2021.

⁸⁴ Para Abdias Nascimento, esta é a “metáfora perfeita para designar o racismo estilo brasileiro”. In: NASCIMENTO, A., O genocídio do negro brasileiro, p. 82.

⁸⁵ SOUZA, N. S., Tornar-se negro, p. 22.

⁸⁶ SANTOS, J. M. G.; ANDRADE C. S., A Teologia Negra da Libertação em James Cone, p. 219.

⁸⁷ BETHENCOURT, F., Racismos, p. 341.

comportamentais, interpretadas de maneira enviesada⁸⁸. Dentre os resultados disso, nasce uma das maiores mazelas do mundo moderno, que gerou morte física e moral de milhões de corpos: o racismo.

Enquanto Bethencourt categoriza o racismo a partir de da sua reflexão histórico-semântica, onde compreende o “conjuntos de traços físicos, e/ou mentais reais ou imaginários a grupos étnicos específicos” passados de geração em geração, que são “considerados inferiores, divergentes ou concorrentes da norma representada pelo grupo de referência”⁸⁹ e sofrem ações discriminatórias, Almeida é categórico ao detalhar que o racismo é a “forma sistêmica de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertencem”⁹⁰.

Carlos Moore defende que o racismo só acontece a partir do processo simbólico que resulta na rejeição e dominação grupal de um alteridade fenotípica em detrimento de uma dominação permanente; da organização sistêmica também fenotípicos, concluindo na exclusão de recursos globais das mãos do grupo subalternizado; e da elaboração de ideologias regulamentadoras das relações entre dominados e dominantes, onde os primeiros são perseguidos por um permanente sentimento de derrota, e os segundos vivem em função da narcísica certeza de dominância⁹¹.

O racismo ocorre desde a Idade Antiga e “se desenvolveu em torno da luta pela posse e a preservação monopolista dos recursos vitais da sociedade”⁹². Nos tempos da Antiguidade, os recursos que interessavam eram o território (terra, água, rios e montanhas) e bens (rebanhos, cidades, etc.); ao longo da Idade Moderna, a própria força de trabalho alheio (escravos) se tornou alvo de interesse, assim como a produção alheia (produtos agrícolas ou manufaturados) e as riquezas do meio ambiente e subsolo de outros povos (minerais, sal, especiarias, madeiras, marfim, entre outros)⁹³.

⁸⁸ Para melhor entendimento desta hierarquia das diferenças, ler a parte IV do livro de Bethencourt, denominada “Teorias de raça”, onde ele fala sobre as classificações dos seres humanos entre os séculos XVII e XIX, racialismo científico e a evolução social de Darwin, p. 339-418.

⁸⁹ BETHENCOURT, F., Racismos, p. 30-31.

⁹⁰ ALMEIDA, S., Racismo estrutural, p. 32.

⁹¹ MOORE, C., Racismo e sociedade, p. 247-248.

⁹² MOORE, C., Racismo e sociedade, p. 283.

⁹³ MOORE, C., Racismo e sociedade, p. 283.

O contexto de discriminação racial no Brasil do século XX era minado pelo apagamento cultural do povo brasileiro, uma vez que as classes brancas dominavam o sistema educativo, os meios de comunicação de massa (imprensa, rádio e televisão), e a produção literária, elementos de controle social e cultural⁹⁴. Os elementos que compõem a cultura africana não tiveram reconhecimento no Brasil, tanto teóricos como práticos, mantendo-se sob a resistência periférica. Era como se a África estivesse na cozinha, a América nas selvas e a Europa nas salas de visitas⁹⁵. Os movimentos de independência nas nações geraram a necessidade do resgate da cultura própria, porém, por aqui, o nacionalismo serviu como ferramenta exacerbada de perpetuação de dominação da população, e até mesmo os imigrantes “convidados” – especificamente japoneses e árabes- sofreram retaliações. Gilberto Freire e sua obra “Casa grande e senzala” ajudam a construir um paradigma racial que esconde as nossas disparidades⁹⁶. A visão nacional oferecida no cenário mundial era de uma harmonia racial, como se as raças tivessem aprendido a “viver juntas e a trabalhar juntas, uma exemplar comunidade”⁹⁷. Um conceito tipicamente cristão (At 2, 42-47).

O neocolonialismo⁹⁸ alargou as fronteiras e abraçou a agenda mundial, resultando na precarização da vida outra, que é preta e pobre. De maneira geral, para o homem branco que dita a história, o outro é étnico, mas eles assim se identificam? Isso traz à memória a identificação entre judeus e gentios, onde todo aquele que não era judeu era considerado um gentio. Essa evolução de termos também evidencia o conteúdo cristão como suporte racista e classista e como uma das ferramentas biopolíticas de biopoder. O conhecimento biológico foi usado para perpetuar os estigmas nessas peles. Perpetua-se também o domínio do homem sobre a mulher, a normatividade da heterossexualidade, a demonização de religiões, entre outros aspectos. As armas, as penas de morte, as execuções estão apontadas, em sua maioria, para essas pessoas. Quem não está dentro do padrão estabelecido, pode ser

⁹⁴ NASCIMENTO, A., O genocídio do negro brasileiro, p. 82.

⁹⁵ NASCIMENTO, A., O genocídio do negro brasileiro, p. 83. Neste trecho, Nascimento cita uma frase do jornalista Silvio Romero.

⁹⁶ BETHENCOURT, F., Racismos, p. 472.

⁹⁷ Para maior aprofundamento do tema, ler “Imagem racial internacional”, título do cap. VIII do livro “O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo massacrado”, de Abdias Nascimento. In: NASCIMENTO, A., O genocídio do negro brasileiro, p. 78-81.

⁹⁸ O neocolonialismo se dá na “inferioridade racial dos povos colonizados que, segundo seus formuladores, estariam fadados à desorganização política e ao subdesenvolvimento”. In: ALMEIDA, S., Racismo estrutural, p. 30.

executado sem reservas, assolados pelo conceito de razão branca e o terror. É o exercício da soberania necessária para extinguir corpos que deveriam “ser”, mas não são.

A partir do Maafa⁹⁹ (o holocausto negro), foi retirado da pessoa africana e afrodiáspórica o direito de ser. Ao inventar e referendar a categoria negro e branco, numa construção enraizada desde o século XVIII, o Outro como não-ser reforça novas tecnologias de poder, que expurgaram o conceito de mal do corpo branco e o redirecionaram para negros e índios, que inclusive foram cobaias nos experimentos que resultaram neste pensamento¹⁰⁰. O dispositivo de racialidade/biopoder afeta as subjetividades da pessoa negra, dentre elas a forma como a imagem dessa pessoa está construída nela mesma. A imagem influencia no estabelecimento da identidade. A linguagem, seja ela qual for, comunica essa identidade estabelecida de maneira una, gerando assim um padrão a ser seguido. A diferença não está distante disso, também. Para que haja o diferente, é preciso ter o que deve ser “igual a todo mundo”.

Aquino nos lembra que a criação da linguagem está diretamente ligada à vida sociocultural de quem define o que é a identidade e o que é a diferença. Se eu declaro que “eu sou brasileiro”, conseqüentemente também afirmo que “eu não sou argentino”. Se eu declaro que “eu sou branco”, também declaro que “eu não sou negro”. Nisso, é estabelecida a outridade, que, segundo ele, é o agente principal da construção identitária¹⁰¹. O senador e intelectual Abdias Nascimento ressalta esta negação:

⁹⁹ Cunhado pela antropóloga africanista Marimba Ani em sua obra “Let the Circle Be Unbroken: The Implications of African Spirituality in the Diaspora (1998)”, o termo “maafa” pode ser lido como holocausto africano, da escravidão ou negro, como a grande tragédia ocorrida em detrimento do povo de África, simbolizando a negação da humanidade africana. Cleusa Caldeira aprofunda o entendimento do significado a partir do artigo “Educação afrocêntrica como via de luta antirracista e sobrevivência na Maafa”, de Aza Njeri, relatando que “os fenômenos de sequestro, cárcere, escravidão, colonização, objetificação, guetificação e genocídio que a população negra, independente da territorialidade, sofre diretamente desde 1500 até hoje, chama-se Maafa, isto é, holocausto negro. Maafa é o processo de sequestro e cárcere físico e mental da população negra africana, além do surgimento forçado da afrodiáspora”. In: CALDEIRA, C. Teoquilombismo. Pistas para uma cartografia das resistências espirituais afrodescendentes, p.1-23. Conteúdo disponibilizado como uso privado da pesquisadora, em vistas de publicação.

¹⁰⁰ A tese de Sueli Carneiro “A construção do Outro como não-ser como fundamento do ser” aborda este assunto de maneira brilhante, num espectro racializado, usando Foucault, Lévinas, Fontana, Bertani, dentre outros como aportes teóricos. Disponível em: < <https://repositorio.usp.br/item/001465832> >. Acesso em 15 jun. 2021.

¹⁰¹ AQUINO, D. Teologia negra e a representatividade da identidade negra - desconstrução das fronteiras do racismo. In: JOÃO; E. J. A.; BUENO, R. D. (Orgs.) Teologia e Negritude: os deslocamentos da Teologia a partir das experiências negras. São Paulo: Recriar, 2019, p. 169-182.

— O racismo não é um problema apenas de cor da pele — ele afirmou no Senado. — Sua natureza mais profunda reside na tentativa de desarticular um grupo humano pela negação de sua identidade coletiva. Assim, ao rotular de “negros”, “ladinos”, “pretos” ou “crioulos” os africanos e seus descendentes, o dominador pretendia arrancar-lhes a referência básica à sua condição humana, reduzir sua identidade à cor da pele, feita sinônimo de condenação à inferioridade e à condição de escravo. Até hoje as comunidades de origem africana nas Américas sofrem a falta de uma referência histórica que lhes permita construir uma autoimagem digna de respeito e autoestima. A identidade “negra” fica confinada às surradas categorias do ritmo, do esporte, do vestuário e da culinária, e parece que as atividades intelectuais, políticas, econômicas, técnicas e tecnológicas não estão a seu alcance. Assim, a criança de origem africana tende a não identificá-las como áreas de aspiração, reproduzindo, ela própria, a imagem excludente implícita na versão da história que lhe é passada¹⁰².

No âmbito da Teologia, isso é colocado a partir de conceitos pré-estabelecidos por um grupo de pessoas que viveu experiências específicas. Essas experiências tornaram-se a norma, que, ao longo do tempo, foi moldada pelo e para os grupos que estavam em situação de privilégio. Esses grupos, os europeus, vieram de uma localidade, possuíam características específicas e um aporte cultural exclusivo. Entretanto, num desejo econômico de se apossar de territórios, estimularam a universalização de sua cultura ocidental, fundamentando teologicamente a dominação e escravidão de outros povos.

2.3. Fé cristã como ferramenta de manutenção de desvantagens e privilégios

Se as perguntas existenciais sobre o homem levam às perguntas sobre Deus, a comunidade negra é mais específica em suas questões existenciais, como “como Deus deixou o povo negro ser escravizado?”, ou “onde está Deus diante do genocídio negro?”¹⁰³ Alguns ainda podem se perguntar: “que genocídio negro?” quando temos ciência de que cerca de 670 mil africanos morreram no caminho rumo aos novos continentes explorados¹⁰⁴; quando, no Brasil, o negro/pardo tem

¹⁰² Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2021-05-10/senador-abdias-nascimento-uma-vida-dedicada-a-luta-contra-o-racismo.html>>. Acesso em 25 mar. 2021.

¹⁰³ Pergunta dialética feita por Cleusa Caldeira, numa palestra intitulada “Perspectivas da Teologia Negra”. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=VpCHz9M8N8o>>. Acesso em 22 jun. 2021.

¹⁰⁴ Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-45092235#:~:text=4%2C8%20milh%C3%B5es%20de%20africanos,670%20mil%20morreram%20no%20caminho.>>. Acesso em 22 jun. 2021.

2,7 mais chances de morrerem assassinados do que brancos¹⁰⁵, quando morrem Agathas, Joãos, Camilas, Henriques, Maicons, Shayenes, Rayannes, Kellys, Enzos, Valentinas, Marias, Josés, chamamos de quê? Todas essas movimentações mundiais perpassam os interesses diversos que gestaram o processo de colonização na Idade Moderna.

O processo colonizador da sociedade começou por um interesse econômico dos europeus no século XV, porém, pouco explorado historicamente é o papel do cristianismo nesta exploração. Numa época em que a Bíblia era inacessível e traduzida em poucas línguas, alguns clérigos pertencentes à elite dominante foram responsáveis por utilizarem a Bíblia como ferramenta dominadora. Já acostumados a terem o prestígio popular, eles possuíam status de disseminadores de ideologias sem serem refutados¹⁰⁶. Alguns argumentos teológicos foram preparados para dominar e escravizar os povos africanos e indígenas.

Um dos argumentos **foi a doutrina da guerra justa**¹⁰⁷, que traduz a escravidão como preservação da vida do povo preto (dom de Deus) ao invés de matá-lo, frente a eminente guerra na tomada de terras africanas dos séculos XVI e XVII. A ideia de **maldição divina**, tendo a escravidão como fruto do pecado de Adão e Eva, é outra teologia que referenciou a opressão. Nesse ponto, justifica-se a escravidão ampla como um castigo divino (Gn 3,1-19). Também há a lógica dos africanos como **descendentes de Caim**, onde a marca do seu pecado estava na cor de sua pele (Gn 4,11-15), atrelando ele a imagem de primeiro homicida da história. A **maldição de Cam** né uma das mais conhecidas deturpações teológicas escravistas, onde o personagem é amaldiçoado por ter visto a nudez de seu pai (Gn 9,20-25). Outros versículos, como Lc 12,47-48, Ef 6,5, Cl 3,22, 1 Tm 6,1, Tt 2,9-10, 1 Pd 2,18, entre outros, fora de seus contextos, foram instrumentos teológicos de opressão do povo negro.

O teólogo Jorge H. Pádua relembra que

a teologia cristã que procura aplacar a exploração do ser humano — fosse este indígena ou africano — não nasceu com a modernidade dos séculos XV e XVI. Ela possui raízes mais profundas, podendo ser encontrada desde a Antigüidade, até nas Escrituras Sagradas. Assim é que no Antigo Testamento temos o exemplo do pai que vende a filha (Êxodo), da viúva que vende os filhos (Reis), além das experiências da escravidão no Egito e do cativo na Babilônia. No Novo Testamento, a

¹⁰⁵ Disponível em: < <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2019-11/negros-ou-pardos-tem-27-mais-chances-de-serem-mortos-do-que-brancos> >. Acesso em 22 jun. 2021.

¹⁰⁶ BUENO, R. D., Continente africano, p. 26.

¹⁰⁷ BILHEIRO, I., A legitimação teológica do sistema de escravidão negra no Brasil, p. 99.

admoestação “Escravos, obedecei em tudo aos senhores desta vida”, relatada em Cl 3,22, foi utilizada sem maiores pudores em épocas posteriores, para pregar a acomodação ao sistema escravista¹⁰⁸.

Logo, é uma teologia colonial, que serve aos interesses humanos, e não divinos. Pádua também afirma que, para muitos, a Bíblia dá aportes teológicos e registros históricos que referendam mais a teologia escravista do que a refutam. Entretanto, o conteúdo de Filemom promove a ressignificação do tratamento entre escravo e senhor, assim como o capítulo 21 de Êxodo também descreve uma tentativa de justiça humanizadora da pessoa escravizada no povo hebreu. Do capítulo citado, alguns versículos foram esquecidos por essa teologia tendenciosa do século XV, como por exemplo os versos 26 e 27: “se alguém ferir o olho do seu escravo ou o olho da sua serva, e o inutilizar, deixa-lo-á livre pelo seu olho. Se fizer cair um dente do seu escravo ou um dente de sua serva, dar-lhe-á liberdade pelo seu dente”.

Se a palavra é única regra de fé e prática, por que não houve a prática fiel deste conteúdo aqui? A resposta se dá pelo interesse econômico, mas perpassa a maldade humana, a carne corrompida, o espírito opressor. Deveria ter sido “olho por olho, dente por dente, pé por pé, queimadura por queimadura, ferida por ferida, golpe por golpe” (Ex 21,24-25), mas não foi e nem será.

Ainda em Bilheiro, vemos que

A força da teologia acabou por criar uma ideologia na qual – de acordo com as bases bíblicas da escravidão, dando caráter de praga divina – os mercadores e senhores de escravos se tornavam imunes a qualquer imagem de antiéticos. Pelo contrário, eram tomados (e se consideravam) como instrumentos de Deus na execução de seus desígnios com os negros. (...) Além de tudo e ampliando a imagem de instrumentos dos desígnios de Deus dos escravocratas, havia a noção de que os negros eram privilegiados por serem tirados da África, considerada terra do demônio, e trazidos para novas terras, as quais viviam sob os auspícios da Igreja e do próprio Deus. Se permanecessem em sua terra natal, sob esse aspecto, os negros estariam destinados ao inferno, inevitavelmente. Contudo, ao serem inseridos na Cristandade – pelos escravagistas –, tornavam-se beneficiados pela garantia de salvação¹⁰⁹.

Citando Giovanni Munari, o teólogo José Geraldo Rocha destaca quatro posturas da Igreja Católica na história brasileira em relação ao povo negro¹¹⁰. Num primeiro momento, ocorre a habitual negação da humanidade negra, que não se sustenta e se desenvolve para um segundo momento, que aceita a humanidade negra, entretanto acentuada de uma diferença: aceita-se a alma e religião negras,

¹⁰⁸ PÁDUA, J. H., Teologia Negra da Libertação, p. 145.

¹⁰⁹ BILHEIRO, I., A legitimação teológica do sistema de escravidão negra no Brasil, p. 99-100.

¹¹⁰ ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, p. 70-71.

porém elas conduzem para o mal¹¹¹. Ao longo do tempo, a postura da Igreja em usar a máxima “somos todos irmãos”, numa tentativa de remediar as desigualdades e o passado de mãos sujas, não gerou práticas significativas que demonstrassem isso. As consequências dessas posturas letárgicas perduram em desconforto até hoje, mas, a partir da quarta fase, a Igreja brasileira se posicionou na necessidade de compreender o negro. A Conferência de Puebla, em 1979, torna-se o divisor de águas na relação entre a Igreja e os negros no Brasil¹¹², que evolui nos outros encontros do CELAM, como em Santo Domingo¹¹³, desenvolvendo consequentes estudos teológicos e pastorais.

Ainda existem pastores e lideranças políticas da dita bancada evangélica que reforçam as mesmas “teologias modernas” em pleno século XXI. Apesar da virada antropológica e nova compreensão sistemática da Revelação, na reposição da figura do Jesus histórico; do consequente surgimento e desenvolvimento das teologias contextuais, com metodologias sólidas e pertinentes; dos inúmeros materiais teológicos desenvolvidos por teólogos e teólogas da África, América Latina, Ásia, Oceania e EUA (por afro-americanos); das diversas pastorais afro desenvolvidas nestes territórios; nossa história recente continua encontrando barreiras transmitidas de geração em geração.

De maneira geral, a Igreja ainda anda de mãos dadas com o colonialismo¹¹⁴ e sua consequente alienação teológica e sacralização de lideranças, pois ainda não houve plena ruptura com o passado escravocrata. Césaire grifa que, antes de mais

¹¹¹ Esta fase tem sérias consequências no entendimento do povo brasileiro em relação {as religiões de matrizes africanas, que são demonizadas por cristãos e não-cristãos, reforçando o distanciamento entre a pessoa negra, especificamente as cristãs, e as religiões afro e filosofia africanas, especialmente as cristãs.

¹¹² ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, p. 71 e 75.

¹¹³ CABRAL, C. Itinerário Afro-Teológico-Pastoral, p. 246-247.

¹¹⁴ Segundo Achile Mbembe, o colonialismo foi um processo de organização política e social que influenciou o Estado e o mercado a serem bases de uma razão universal que supunha a existência de um “sujeito homônimo, cuja universalidade é encarnada por sua humanidade”, não importando seu lugar de origem, etnia, costumes, ou seja, cultura. Silvio Almeida ainda relata o resumo do colonialismo da seguinte maneira: “As revoluções inglesas, a americana e a francesa foram o ápice de um processo de reorganização do mundo, de uma longa e brutal transição das sociedades feudais para a sociedade capitalista em que a composição filosófica do homem universal, dos direitos universais e da razão universal mostrou-se fundamental para a vitória da civilização. Esta mesma civilização que, no século seguinte, seria levada para outros lugares do mundo, para os primitivos, para aqueles que ainda não conheciam os benefícios da liberdade, da igualdade, do Estado de direito e do mercado. E foi esse movimento de levar a civilização para onde ela não existia que redundou em um processo de destruição e morte, de espoliação e aviltamento, feito em nome da razão e a que se denominou colonialismo”. In: MBEMBE, A. Crítica da razão negra. São Paulo: n-1 edições, 2019; ALMEIDA, S. L. Racismo estrutural. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019, p. 19.

nada, é preciso primeiro estudar os efeitos degenerativos da colonização no colonizador, pois

a colonização se esmera em descivilizar o colonizador, em embrutecê-lo, na verdadeira acepção da palavra, em degradá-lo, em despertá-lo para os instintos ocultos, para a cobiça, para o ódio racial, para o relativismo moral, e mostrar que (...) no fim desta arrogância racial encorajada, desta jactância ostensiva, há o veneno instilado nas veias da Europa”¹¹⁵.

Em materiais mais recentes, nem a igreja nem a academia tocam com profundidade nas questões que envolvem o povo negro no Brasil. Quando pessoas negras falam em seus espaços de fé ou em outros espaços, como as redes sociais, sobre as subjetividades que as atravessam, são estigmatizadas de progressistas, militantes, descrentes ou até hereges. Quando se trata de racismo, as pessoas procuram conteúdos internacionais e nacionais de homens brancos, teólogos conhecidos, mas que possuem uma fala pouco aprofundada da questão. John Piper, por exemplo, ao escrever “O racismo, a cruz e o cristão”¹¹⁶, aborda o assunto a partir da sua experiência racista como homem branco, percebendo o seu pecado e afirmando que tem uma dívida a pagar, mas já utilizando que não o faz mais, afirmação que não abarca a estrutura racial que permeia as nossas relações diariamente. N. T. Wright, em seu texto “Minando o racismo: quando a igreja tenta ser politicamente correta, ela se torna patética”¹¹⁷, faz uma minuciosa crítica ao posicionamento da igreja ante a pauta racial. Suas afirmações são, em sua maioria, pertinentes, porém ele finaliza o texto com soluções simplistas que não assumem o local da análise histórico-cultural na questão. Ou ainda grande teólogo Tim Keller, de muita aceitação no território brasileiro, que lançou, no ano passado, uma síntese perspicaz, assertiva e em alguns pontos corajosa, porém ainda incompleta e distante de uma realidade que, como ele mesmo assume, não pode ser entendida por cristãos brancos¹¹⁸.

Dizer que é preciso orar e ler a Bíblia em comunidade, reunir lideranças, apontar erros e arrependimento é um caminho óbvio, mas ainda falta a esses teólogos, além de assumirem os seus privilégios e pedirem perdão, dissolvê-los na aplicação da justiça que o evangelho propõe. Se o jejum de Isaías 58 ou a períclope

¹¹⁵ CÉSAIRE, A. Discurso sobre o colonialismo, p. 17.

¹¹⁶ PIPER, J. O racismo, a cruz e o cristão: a nova linhagem em Cristo. trad. Marisa K. A. de Siqueira Lopes. São Paulo: Vida Nova, 2020.

¹¹⁷ Disponível em: <<https://www.ultimato.com.br/conteudo/minando-o-racismo-quando-a-igreja-tenta-ser-politicamente-correta-ela-se-torna-patetica>>. Acesso em 15 jun. 2021.

¹¹⁸ KELLER, T. Racismo e justiça à luz da Bíblia, p. 106.

dos rechaçados em Mateus 25 fosse realmente entendida e praticada por todos os pertencentes ao corpo de Cristo, teríamos um caminho de redenção social muito mais apropriado da vivência bíblica de Jesus e seus seguidores. A pessoa negra não pede piedade a pessoas brancas, mas reconhecimento dos privilégios, seguido de dissolução dos mesmos, pois só assim o assunto será resolvido. Espiritualizar o assunto é um caminho perigoso se trilhado unicamente nessa dimensão da vida. O racismo afetou e afeta todas as dimensões, e deve ser tratado na igreja da mesma maneira.

É possível traduzir o sentimento de teólogas negras e teólogos negros no relato da escritora Carolina Maria de Jesus:

O céu está belíssimo. As nuvens estão vagueando-se. Umhas negras, outras cor de cinza e outras claras. Em todos os recantos existe a fusão das cores. Será que as nuvens brancas pensam que são superior as nuvens negras? (...) Aqui na terra é assim: o preto quando quer predominar é morto. São os brancos que predominam.¹¹⁹

Este é um retrato do pensamento colonial em nossa sociedade, que tende a nos empurrar a um afropessimismo¹²⁰. Porém, não há como seguir dependente da posição epistemológica periférica, em detrimento da predominância de discurso de pessoas brancas. Em seu artigo de 1971, Karl Rahner assume que os europeus não estão em condições de dizer conceitos e aspectos da pregação nos continentes do hemisfério Sul¹²¹. Esse trabalho pode ser feito a partir de um “dinâmico trabalho de memória”, que o conceito de diáspora¹²² pode trazer, sendo a diáspora lida como um empreendimento político, histórico, e filosófico multicêntrico, que possibilita novos lugares e narrativas¹²³. Para que não haja mais lacerações nos povos sul-sul, os pressupostos devem ser geridos e escolhidos por quem aqui habita. Esses esforços também devem uma reformulação do conteúdo fundamental da fé, sendo esse um dos caminhos para a descolonização da teologia, que não encontra mais espaço para pressupostos desumanizantes, e conseqüente animação. O céu está belíssimo para nós.

¹¹⁹ JESUS, C. M., Casa de alvenaria, p. 148.

¹²⁰ O afropessimismo é um conceito epistêmico que lida com as questões temporais da anti-negritude e as más-notícias sobre a vida da pessoa negra, sustentando uma narrativa de que não haverá superação da escravidão e seus conseqüentes efeitos. Para compreender melhor o tema, ver “Afropessimismo”, de Frank B. Wilderson III.

¹²¹ RAHNER, K., Towards a Fundamental Theological interpretation of Vatican II, p. 725.

¹²² A diáspora é a dispersão de um povo em conseqüência de preconceito ou perseguição política, religiosa ou étnica. O povo negro diaspórico consiste em todo negro que se encontra fora do continente africano.

¹²³ GILROY, P., O atlântico negro, p. 16-17.

2.4.

A descolonização da teologia e o fazer teológico negro

Infelizmente, não conseguimos retirar por completo a colonização nos países sul. Os efeitos estão registrados nas periferias mundiais e colhemos os frutos deste estupro social até os dias de hoje. Entretanto, com a oportunidade da decolonialidade, não como foi a primeira descolonização, considerada a partir das "independências" dos territórios ocupados forçadamente e explorados pelos europeus, mas como resgate epistêmico e tomada das rédeas da própria história, os territórios e pessoas oprimidas podem respirar e viver melhor.

O processo descolonizante surge a partir das críticas à colonialidade presente em todos os setores da sociedade:

nos modos de produção de conhecimento (colonialidade do saber), na maneira como opera o etnocentrismo europeu do ponto de vista econômico e sociocultural (colonialidade do poder) e na forma como os modos de ser, que prioriza a racionalidade ocidental, oprimem outros modos de ser igualmente válidos (colonialidade do ser/ da subjetividade) e o controle e a exploração do meio ambiente (colonialidade da natureza)¹²⁴.

Percebendo essas questões, a substituição ante às novas epistemologias alcança a teologia e o fazer teológico, que assume um rosto. No Brasil, dentre outros rostos, ele possui um rosto negro e pobre dos pobres, que vive segregado e em situações desumanas¹²⁵. Isso se dá devido a dilacerante história dos povos africanos neste território. Segundo a Pastoral Afro-Brasileira, o passado dos afro-brasileiros pode ser entendido a partir do processo escravagista, da abolição da escravatura e da resistência da população negra ante a escravidão, como uma “santa teimosia” na busca por caminhos de sobrevivência num ambiente hostil que repele o negro¹²⁶.

2.4.1.

Teologia assumindo a condição negra e a condição colonizada

A Teologia “deve apresentar-se como um convite ao diálogo, acolhendo e reconhecendo a alteridade e buscando formas de escutar os distintos gritos daquelas alteridades outrora silenciadas e negadas”¹²⁷. Este processo se torna impossível se feito a partir dos aportes teóricos da cultura moderna única, uma vez que esta

¹²⁴ CALDEIRA, C., Teologia Negra, p. 998.

¹²⁵ DP 31-34.

¹²⁶ Disponível em: <<https://pastoralafrobrasileira.com.br/quem-somos/>>. Acesso em 24 jun. 2021.

¹²⁷ CALDEIRA, C., Teologia Negra, p. 1001.

mesma cultura reforçou o colonialismo e a escravidão como única maneira de compreensão da subjetividade negra¹²⁸. A cultura moderna é ocidental e aniquiladora de culturas periféricas; dentre as culturas periféricas, situada nos territórios de Terceiro Mundo, podem ser divididas entre as elites “ilustradas” que davam as costas para a cultura ancestral local e os grupos populares que carregam as tradições de seus países nas próprias costas¹²⁹. Nessa situação onde segundo Dussel, a pós-modernidade euro-americana é paralela à transmodernidade¹³⁰, cabe o desenvolvimento de uma trans-teologia, que nasce num contexto pluriversal de culturas sul-sul¹³¹, para que aconteça o desenvolvimento teológico periférico outrora negado.

Com isso, é necessário sustentar o antirracismo como luta intrínseca à Igreja. A pós-doutora em Teologia Cleusa Caldeira nos lembra que a igreja ainda não assumiu o racismo como tarefa ingente e urgente, refutando a “condição negra”. Para ela isso é evidente, por exemplo, nos cursos de graduação e pós-graduação latino-americanos, que pouco oferecem a disciplina de Teologia Negra, caracterizando um racismo epistêmico¹³². Ela ainda exalta a necessidade de outras formas de construção do saber, mas para isso é preciso fazer uma crítica decolonial no pensamento teológico, tendo como fonte as “margens do conhecimento e da história de dominação”, e gerar uma universalização da condição negra, tal como Achille Mbembe afirmava, gerando novas referências no imaginário social. O pensamento decolonial nos convida a uma revisão epistemológica em diferentes saberes e isso influi na teologia¹³³.

¹²⁸ CALDEIRA, C., Teologia Negra, p. 1015.

¹²⁹ DUSSEL, E. Transmodernidade e interculturalidade, p. 52-53.

¹³⁰ Segundo Dussel, “o conceito estrito de “transmoderno” indica essa novidade radical que significa o surgimento – como se a partir do nada – da exterioridade, da alteridade, do sempre distinto, de culturas universais em desenvolvimento, que assumem os desafios da Modernidade e, até mesmo, da pós-modernidade euro-americana, mas que respondem a partir de outro lugar, other location (Dussel, 2002), do ponto de sua própria experiência cultural, diferente da euro-americana, portanto capaz de responder com soluções completamente impossíveis para a cultura moderna única. Para melhor entendimento da questão, ler “Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação”. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/se/a/wcP4VWBVw6QNBvq8TngggQk/?lang=pt>>. Acesso em 07 jun. 2021.

¹³¹ CALDEIRA, C., Teologia Negra, p. 1001.

¹³² CALDEIRA, C., Teologia Negra, p. 992.

¹³³ CALDEIRA, C., Teologia Negra, p. 995. Segundo Cleusa Caldeira, é o racismo epistêmico que “segue afirmando a inferioridade do pensamento negro e a superioridade do pensamento branco”, invisibilizando teólogas negras e teólogos negros na academia. Há inúmeras produções destas e destes nas últimas décadas, mas são conhecidas por poucos. Há quem interessa esta invisibilidade?

Uma das consequências desse processo descolonizador também deve ser a percepção da igreja à sua “condição colonizada”¹³⁴. Cone lembra que “teólogos brancos não foram escravizados e linchados e não são guetificados por causa de sua cor” e isso influencia na negação da raça como ponto de partida teológico¹³⁵. Keller afirma que “Não se pode praticar a justiça sem reconhecer como o poder foi usado para explorar e abusar, mas também não se pode praticar a justiça sem que você exerça o poder”¹³⁶. Logo, as pessoas brancas que fazem teologia, ao se depararem com a “condição colonizada” da igreja, devem se utilizar de seu poder de privilégio e produzir novas narrativas, com um olhar descentralizado, aproximado de uma teologia fronteira.

2.4.2. O fazer teológico negro

Historicamente, as comunidades negras resistiram à escravidão pelo viés da fé, e, segundo o teólogo Antônio Aparecido da Silva, o Padre Toninho, essas resistências produziram profundas sensibilidades teológicas¹³⁷. O fazer teológico negro não nasce em qualquer lugar, ele tem um lugar de habitação. Qual é o ponto de partida do negro que pensa teologicamente? Segundo Marcos Rodrigues da Silva, a referência básica são as experiências de Deus vividas pelas comunidades negras nos locais que habitam, e o mesmo é válido para o pensamento teológico nas realidades indígenas e mestiças. Trata-se da experiência da fé numa sociedade marcada pelo racismo e pela opressão sobre tantos e de maneira particular sobre os negros¹³⁸.

Como o negro ocupa um "não-lugar"¹³⁹, isso também afeta a sua reflexão teológica. Diego Aquino relata,

¹³⁴ ZABATIERO, J., Contextualização e Decolonialidade, p. 4.

¹³⁵ CONE, J. H., Deus dos oprimidos, p. 104.

¹³⁶ KELLER, T., Racismo e justiça à luz da Bíblia, p. 110.

¹³⁷ SILVA, A. A., Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras, p. 72.

¹³⁸ SILVA, M. R., Teologia Afro (ou Negra) da Libertação, p. 107.

¹³⁹ O “não-lugar” é um termo cunhado pioneiramente por Marc Augé, que o define como espaço onde os seres humanos se apresentam como anônimos, uma vez que não há tempo hábil para pertencer a alguém, tendo uma relação enviesada para o consumo. Meios de transporte, hotéis, dentre outros, podem ser exemplo de não-lugares, porém, a percepção deste espaço pode ser subjetiva, onde o indivíduo pode identificar outros lugares como um não-lugar para si. Pessoas em desvantagem social ocupam não-lugares uma vez que a relação da sociedade com esses corpos é enviesada para consumo também. Historicamente, o negro é um corpo recreativo, para dança, desempenho sexual, musicalidade, mas sua opinião não é digna de ser ouvida, não há lugar para sua epistemologia, que

A fixação de uma identidade sobre a outra gera a exclusão do diferente e cria estereótipos que ora distanciam e ora criam mecanismos que têm como fim moldar o “diferente” com relação à identidade dominante, ou seja, criar uma fronteira imaginária que marginaliza o diferente. É nesse ponto que a Teologia Negra trabalha como um agente que problematiza e subverte, por meio de uma representatividade do negro, a visão sobre a identidade negra. (...) Esse é o agente discursivo que desfaz as fronteiras do racismo e cria uma nova relação com o “outro negro”¹⁴⁰.

A outridade imposta para o povo negro é rechaçada e o corpo negro torna-se o “lugar teológico por excelência”¹⁴¹. O preconceito a este lugar epistêmico mora na má interpretação do “sacrifício vivo, santo e agradável a Deus” (Rm 12,1), na péssima aplicação de “já não sou que vivo, mas é Cristo que vive em mim” (Gl 2,20). Louvamos a Deus que neste século podemos nos reencontrar com a possibilidade de ser, de viver uma vida em abundância (Jo 10,10) oferecida por Jesus em seu ministério salvífico de sacrifício e redenção, aproximada dos oprimidos, excluídos e rechaçados. Louvamos a Deus porque um povo de pele escura resgatou essa mensagem, a aproximou de si e sistematizou uma teologia, a negra, que escancara libertação, situada

na virada hermenêutica encabeçada pela filosofia no século passado, como um desdobramento da crítica à metafísica do pensamento moderno. Hans-Georg Gadamer, em *Verdade e método* (1999), demarca significativamente esse deslocamento crítico em relação à tradição filosófica cartesiana, privilegiando a experiência simbólica para o conhecimento do humano e, na esteira de Heidegger, toma a própria linguagem como “horizonte de uma ontologia hermenêutica”¹⁴².

É nela, por ela e a partir dela que, por diversos territórios, o povo negro vislumbra a negritude como elemento indispensável para adquirir a dignidade como filhos de Deus¹⁴³, reconecta sua ligação com o divino na essência da sua própria existência sem precisar do outro para validá-la. É um movimento do Espírito que habita em nós e se sente livre (2 Co 3,17), alimentando possível liberdade a todas as pessoas.

nem reconhecida é. O negro é o outro, ele ocupa um “não-lugar” e todos podem transitar por ele - inclusive apropriar-se de sua cultura.

¹⁴⁰ AQUINO, D., Teologia negra e a representatividade da identidade negra, p. 177.

¹⁴¹ SILVA, M. R., Teologia Afro (ou Negra) da Libertação, p. 110.

¹⁴² SANTOS, J. M. G.; ANDRADE, C. S., A Teologia Negra da Libertação em James Cone, p. 356.

¹⁴³ ROCHA, J. G., Teologia Negra, p. 18.

3. A(s) Teologia(s) Negra(s)

Deus está sempre trabalhando para perturbar o atual estado das coisas¹⁴⁴

A revelação divina é palavra ativa, eficaz e criadora¹⁴⁵. Ela é comunicada como realidade dinâmica, que “cumpre os desígnios de Deus na história humana”¹⁴⁶ e como mensagem traduzida por seres humanos através de palavras e ações intimamente ligadas entre si. Conforme a *Dei Verbum*, “a verdade profunda tanto a respeito de Deus como a respeito da salvação dos homens, manifesta-se-nos, por esta revelação, em Cristo, que é, simultaneamente, o mediador e a plenitude de toda a revelação”¹⁴⁷.

Sendo Cristo a encarnação da revelação, que é pública e social, ele

atinge as pessoas, não como unidades isoladas, fechadas umas às outras, mas como membros da mesma coletividade, para que os homens sejam cômnicos de sua comunhão interpessoal na revelação, como na fé e na glória. (...) afim de constituírem o Povo de Deus, a Esposa e o Corpo de Cristo, a Igreja¹⁴⁸.

Aqui temos um problema. A mensagem revelada foi destinada a todas as pessoas que já passaram, estão e ainda passarão por essa terra, porém a leitura desta mensagem se dá a partir das experiências pessoais e coletivas de um grupo específico, os euro-americanos. Nesta “tradução” da mensagem revelada a outros povos, foi negado o direito de negros, indígenas, mestiços e outros povos não-brancos compreenderem a fé a partir de sua cultura, gerando distopias raciais na compreensão de quem é o próprio Criador das pessoas que compõem estes grupos étnicos.

O inconsciente coletivo, conceito gestado pelo psiquiatra C. G. Jung e tratado por Frantz Fanon em “Pele negra, máscaras brancas”, é nada mais que um “conjunto dos preconceitos, mitos, atitudes coletivas de um grupo determinado”¹⁴⁹. Essa ferramenta de poder cultural, adquirida no convívio¹⁵⁰, reforçou o hábito da representação renascentista da imagem divina ideal, como um homem branco, de cabelos lisos, olhos azuis, com uma expressão serena. Essa ideia reflete a imagem

¹⁴⁴ TUTU, D., Deus não é cristão, p. 135.

¹⁴⁵ LATOURELLE, R., Teologia, p. 12.

¹⁴⁶ LATOURELLE, R., Teologia, p. 11.

¹⁴⁷ DV 2.

¹⁴⁸ LATOURELLE, R., Teologia, p. 12.

¹⁴⁹ FANON, F., Pele negra, p. 159.

¹⁵⁰ FANON, F., Pele negra, p. 160.

do ser humano universal, focado em si mesmo, e nós podemos chamar de branquitude¹⁵¹. Ela gera opressões em todas as instâncias sociais e o pacto narcísico invisível destes privilegiados — “eu olho pra você pois, você é igual a mim, enquanto os outros são os outros, aquém de nós” —, mantém este assunto em silêncio, pois falar sobre seus privilégios é sinônimo de perder a posição triunfal.

A opressão refere-se não apenas a privação econômica, social e política; há a privação da mente, dos valores espirituais e morais que mantêm a identidade de uma pessoa na comunidade. Ser oprimido é ser definido, excluído ou colocado em determinado local de acordo com a perspectiva de outra pessoa¹⁵².

Como compreender a revelação dinâmica, acessível, verdadeira, atrativa, se o inconsciente coletivo nos distancia da imagem real de Deus, oprimindo nossos pensamentos e nosso próprio direito de ser gente? Se em Cristo não há mais condenação, e qualquer opressão imposta por um padrão específico a ser seguido, por si só, já é uma sentença, há de se encontrar a liberdade que o Evangelho oferece por caminhos outros que não o euro-americano.

Em algum momento dessa história, os negros se encontraram com a gênese do plano redentor e identificaram a opção preferencial de Deus pelos oprimidos — que a Igreja Católica identifica como pobres, a partir do Concílio Vaticano II. Se esta opção começou lá em Israel há milhares de anos antes de Cristo, hoje ela é representativa no povo africano e seus descendentes, que sofreram a maior diáspora dos últimos séculos (12,5 milhões de pessoas arrancadas de suas terras para serem escravos do outro lado do Atlântico¹⁵³), o incalculável genocídio corpóreo, cultural e mental. Essas pessoas de peles escuras veem nessa representação um Jesus palatável, não inalcançável; oprimido, não supremacista; negro, não “alvo mais que a neve”¹⁵⁴. E a Teologia Negra nos ajuda a enxergar o cristianismo a partir deste viés.

¹⁵¹ In: BENTO, M. A. S. Branqueamento e negritude no Brasil. In: CARONE, I; BENTO; M. A. S. Psicologia social do racismo - estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 25-58.

¹⁵² CONE, J. H., Teologia Negra, p. 61.

¹⁵³ Disponível em: <<https://super.abril.com.br/especiais/a-era-da-escravidao/>>. Acesso em: 02 abr. 2021.

¹⁵⁴ Referência ao tradicional hino “Bendito Cordeiro”, de Eden R. Latta e Henry S. Perkyns, com nome inicial “The Blood of The Lamb” e mais tarde “Blessed be the Foutain (of Blood)”. Esta canção está presente em diversas coletâneas de hinos das igrejas evangélicas, como o Cantor Cristão (n. 123) e Harpa Cristã (n. 39). Em sua estrofe, o hino reforça a branquitude da teologia eurocentrada, ao ter a pele alva por ser lavado pelo sangue de Jesus: alvo mais que a neve / alvo mais que a neve / sim nesse sangue lavado / mais alvo que a neve serei.

Mas por que uma teologia diferente da qual estamos acostumados? Ela não é suficiente para atingir todas as opressões, nem tem uma narrativa expressivamente libertadora, pois a branquitude almeja uma libertação espiritual, enquanto a negritude e os demais grupos oprimidos socialmente anseiam por uma libertação de toda a sua existência. Almejamos re-existir.

Em seu livro “Teologia Negra”, James H. Cone diz o seguinte:

A teologia cristã é a teologia da libertação. Trata-se de um estudo racional relacionado ao ser de Deus no mundo sob a luz da condição existencial de uma comunidade oprimida, relacionando as forças da libertação à essência do evangelho que é Jesus Cristo. Isto significa que a única razão para a sua existência é decodificar o significado da atividade de Deus no mundo, de forma que a comunidade das pessoas oprimidas reconheça que seu impulso interior para a libertação não só está de acordo com o evangelho, como é o evangelho de Jesus Cristo¹⁵⁵.

Esta fala dá um novo sentido ao conteúdo eclesial, onde é evidenciado o caráter acessível do evangelho a todas as pessoas, sem cor e/ou traços específicos. Aqui mora uma exaltação à horizontalidade do evangelho, especificidade pouco difundida nos últimos séculos de cristianismo. Nessa horizontalidade é que mora o acesso evangelical, pois Jesus é aquele que era, o Cristo da fé, que se fez carne, foi um homem-não-universal, hebreu que sofreu e estava inserido historicamente na libertação. Também é aquele que é, pois ressuscitou e se apresenta na comunidade negra, experimentando sua força libertadora. E segue sendo aquele que será, que “há de vir para julgar a história e dar o remate às lutas de libertação”¹⁵⁶.

3.1.

O surgimento da Teologia Negra nos EUA ao longo da história

Toda teologia é contextual¹⁵⁷ e nasce de uma experiência que, conseqüentemente, torna-se um compêndio sistemático sobre aquilo que foi revelado à pessoa ou ao grupo/povo sobre Deus. A prática máxima é valorizar somente as teologias sistematizadas, e esse é um pensamento reforçado pelo que se compreende e se aceita historicamente como conhecimento.

Pedro Acosta Levya relembra isso, reafirmando que a Teologia Negra não nasce na década de 1960, e atrelar o seu nascimento a esta data é reforçar a cosmovisão embranquecedora que foca na luta de Martin Luther King e o

¹⁵⁵ CONE, J. H., Teologia Negra, p. 61.

¹⁵⁶ GIBELLINI, R., A Teologia do século XX, p. 402.

¹⁵⁷ SANCHES, S. M., A contextualização da teologia, p. 8; 17.

movimento dos Direitos Civis, invisibilizando diversas personagens necessárias nesta construção teológica¹⁵⁸. Ela se apresenta sistematizada nesta época? Sim, porém desde muito tempo ela já está acontecendo em diversos territórios, inclusive no Brasil. Para sistematizar a Teologia Negra, houve uma observação dos fenômenos religiosos, culturais e sócio-políticos que a precederam.

As manifestações espirituais corpóreas dos escravizados e escravizadas norte-americanos são um desses fenômenos. Nos campos de algodão, a partir da opressão da escravidão e do racismo que os persegue, negros e negras entoam

Ó vamos todos deixar o cativeiro / Deixem meu povo ir
E todos sejamos libertos em Cristo / Deixem meu povo sair
Não precisamos sempre chorar e murmurar / Deixem meu povo ir
Nem usar estas correntes miseráveis da escravidão / Deixem meu povo sair¹⁵⁹

Esta canção é emblemática na história de Harriet Tubman (1822-1913). Mulher negra nascida no período da escravidão que foi liberta e, anos mais tarde, tornou-se a primeira mulher a ser comandante do exército americano, ocupando outras funções também. Ela se voluntariou para ser uma espiã do Exército da União; como enfermeira, procurou a cura da disenteria dos soldados em campo; com sua fé, inspirou pessoas a prosseguirem na batalha através da esperança de uma terra prometida e ficou conhecida como “Black Moses”¹⁶⁰ (Moisés Negra), dentre outros nomes. Em sua jornada abolicionista, ela entoava canções para dizer seus planos aos escravizados, como um código secreto. Através de 19 missões, Harriet levou à liberdade cerca de 300 homens e mulheres escravizados, juntamente com a ajuda de uma rede antiescravagista chamada Underground Railroad. Sua ferramenta de comunicação era os hinos cristãos familiares ao povo, como “*Go Down Moses*”, o hino acima citado, e “*Wade in the water*”, canção bastante conhecida até os dias de hoje¹⁶¹. Uma teóloga que encarnou a mensagem e a usou a partir da linguagem e da

¹⁵⁸ Fala contextualizada no “Teologia Negra”, episódio 13 do podcast “O Hebreu”, veiculado em diversas plataformas digitais. Disponível em: <<https://anchor.fm/o-hebreu/episodes/Ep-13---Teologia-Negra-euhbl9>>. Acesso em 06 abr. 2021.

¹⁵⁹ Tradução de trecho da música “Go Down, Moses”, um tradicional *spirituals*. In: SANTOS, J. P. Trânsitos (trans)culturais na literatura estadunidense, p. 48-49.

¹⁶⁰ Em “Teologia Negra”, Ronilso Pacheco diz o seguinte: “Quando empreendeu um incrível plano de libertação de suas irmãs escravizadas e seus irmãos escravizados nas fazendas dos Estados Unidos, a ex-escravizada Harriet Tubman evocou o seu ancestral Moisés, e seu chamado para conduzir o povo hebreu, escravo no Egito, à liberdade, atravessando o deserto e o mar”. In: PACHECO, R., Teologia Negra, p. 73.

¹⁶¹ *Wade in the water*, em tradução livre “caminhem na água”, é o primeiro *spirituals* lançado em 1901 por dois irmãos afro-americanos, Frederick J. Work e John Wesley Work Jr., na coletânea “New Jubilee Songs as Sung by the Fisk Jubilee Singers.”.

necessidade do seu povo até o fim de sua vida, no qual suas últimas palavras foram “eu irei preparar um lugar para vocês”¹⁶² — a coletividade escatológica encarnada.

É o fazer teológico negro cristão surgindo do corpo escravizado. Um grito sonoro, em divisão de vozes, dores e lamentos coletivos. A dor do oprimido se mistura à sua fé e gera os *spirituals*, uma forma de canção que se tornou um marco musical do povo negro norte-americano, sendo a gênese de inúmeros estilos musicais de identidade negra do século XX¹⁶³. Porém, um significado histórico que estas canções possuem é o de expressar a fé e religiosidade destes negros do século XIX. A música acima expressa a passagem registrada em Êxodo 5,1, quando Moisés e Arão estão diante do Faraó e pedem a libertação do povo de Israel da escravidão vigente. A canção faz uma ligação entre os oprimidos escravos israelitas e os escravizados norte-americanos, colocando os egípcios e as famílias escravagistas branco-europeias na mesma posição de opressores. O êxodo é a solução, rumo à terra prometida. Situações históricas que cunham a libertação somente em YHWH / Cristo. A liberdade está no âmbito espiritual e chega hoje, não espera a morte. E, ainda que a morte venha, o corpo é livre

Ó Liberdade! Ó Liberdade!
 Ó Liberdade eu amo você!
 E antes de escravo eu me tornar,
 No meu túmulo vão me enterrar.
 E vou para casa, para meu Senhor, e serei livre¹⁶⁴.

Muitos fazendeiros proibiram o canto dos *spirituals* em suas plantações, mas isso não foi o suficiente para calar suas “propriedades”. A comunicação musical dos escravizados serviu como resistência à dor, à política da época, à liberdade do exercício da fé religiosa e à possibilidade de redenção. Esse legado foi um

¹⁶² STRIETELMEIER, N. Harriet Tubman, posição 41.

¹⁶³ Em seu artigo “A herança musical da escravidão”, Denis-Constant Martin elabora um importante resumo histórico da influência deste período na música mundial, que, segundo ele, foi ainda mais estimulado pela globalização. Sobre a música dos negros escravizados, ele ressalta a participação dos ritmos ditos seculares para o desenvolvimento da mesma. “Esses cantos evangélicos surgiram como resultado da inclusão, na música, de cânticos com elementos provenientes dos gêneros profanos, blues e jazz, exemplo da interação permanente entre músicas negras sagradas e profanas, e que, posteriormente, estimulará a evolução das músicas religiosas e alimentará a criação de estilos profanos novos, notadamente a *soul music* dos anos 1960, e depois do Rap, inspirado em todas as suas formas pela palavra afroamericana, tal como ela é pregada e cantada notadamente nos templos. A música gospel e a música soul irão também viajar, da mesma forma como o fizeram os *spirituals* em fins do século XIX, e o reggae talvez nunca pudesse ter sido criado se os jovens da Jamaica não tivessem sido acalentados com essa música sacra”. In: MARTIN, D.C., A herança musical da escravidão, p. 26.

¹⁶⁴ CONE, J. H., Deus dos oprimidos, p. 50.

combustível para a Emancipação¹⁶⁵, ultrapassou sua época e ajudou na construção das igrejas negras, onde também nasce a Teologia Negra. É o marco do primeiro e segundo Grande avivamento que acontece nas plantações dos EUA¹⁶⁶.

3.1.1. Igrejas Negras nos séculos XVIII e XIX: a teologia nasce na plantação

A luta do povo negro norte-americano contra a injustiça racial nasce nas igrejas negras. Apesar das pessoas em condição escrava já terem contato com a religião branca dos seus senhores desde 1619, data da chegada dos primeiros escravos africanos aos EUA, as primeiras igrejas negras do país surgem cerca de 150 anos depois. A década de 1770 é marcante nessa fundação¹⁶⁷. Seu surgimento é a partir da adoração informal, não-contida e não-oficializada dos negros afro-americanos, que, a partir desta manifestação, dão corpo a esta “instituição invisível” que resgata a espiritualidade de África no continente americano¹⁶⁸. A “*black religion*” norte-americana é protestante e caminha para o limiar da libertação, influenciando nos processos de Emancipação. Em 1878, aconteceu a Conferência de Baltimore da Igreja Episcopal Metodista Africana¹⁶⁹, onde o então Bispo Payne declara “*sinners won't get converted unless there is a ring*” (pecadores não serão convertidos enquanto não houver uma aliança), grito usado desde o século 17, quando inúmeros africanos chegaram naquelas terras. Para eles, a igreja é como se fosse o que foi para nós, brasileiros, o quilombo¹⁷⁰.

¹⁶⁵ Termo relativo à abolição para nós, brasileiros.

¹⁶⁶ Um bom resumo sobre os Despertamentos / Avivamentos que ocorreram na América do Norte pode ser encontrado no livro “Black Church Beginnings: The Long-Hidden Realities of the First Years”, de H. H. Mitchel.

¹⁶⁷ Mitchell chama isso de “o silêncio dos anos 1619-1750”. In MITCHELL, H. H. Black Church Beginnings, p. 29. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=T8YnhqReFKYC&oi=fnd&pg=PR9&dq=first+black+church+in+america&ots=gWwFl6GzBn&sig=GO4ycyo5tnmKln9qumOep2AovUI&redir_esc=y#v=onepage&q=first%20black%20church%20in%20america&f=false>.

¹⁶⁸ MITCHELL, Black Church Beginnings, p. 9.

¹⁶⁹ A A.M.E. Church (African Methodist Episcopal Church) foi fundada em 1787 na Filadélfia, Pensilvânia, com uma membresia majoritariamente branca. Anos mais tarde, depois de 1794, o Bispo Francis Asbury funda a Bethel African Methodist Episcopal Church, sendo esta a primeira igreja metodista negra dos EUA.

¹⁷⁰ Segundo a Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana, o quilombo, o kibumdo *kilombo* (arraial, acampamento, povoação), era o aldeamento de escravos fugidos na época da escravidão, que, segundo Clóvis Moura, estabeleciam uma fronteira “social, cultural e militar” contra o sistema escravo, agindo mais em favor próprio do que em ataque ao sistema (MOURA, 1992, p. 23). O número mínimo de cinco escravos fugitivos já era considerado um quilombo. Assim como os quilombos, aqui no Brasil, as igrejas negras nos EUA são lugar de refúgio, re-existência, preservação das raízes e papel de esperança. Quanto à aliança proferida por esses primeiros cristãos negros norte-

Toda movimentação desta *ekklesia* negra vai de encontro com a teologia branca deste tempo, que esquece de Moisés e o êxodo hebreu, focando em passagens como Efésios 6,5 “Servos, obedeei, com tremor e temor, em simplicidade de coração, s vossos senhores nesta vida, como a Cristo;”. Os afro-norte-americanos em sua teologia são pontuais ao trazer outro escrito do epistolário paulino “Não vos iludais; de Deus não se zomba. O que o homem semear, isso colherá (...) Não desanimemos na prática do bem, pois, se não desfalecermos, a seu tempo colheremos” (Gl 6,7;9).

Alguns estados protagonizam esta história, como Virgínia e “as Carolinas”, que receberam um grande número de africanos, Georgia, Mississippi, Pensilvânia e Louisiana e as cidades de Baltimore e Nova Iorque. Fazem parte deste momento batistas, metodistas, presbiterianos, episcopais, congregacionais e católicos. Chegando a ter milhares de membros, três igrejas se destacam neste limiar: a Primeira Igreja Batista, localizada em Petersburg, Virgínia, fundada em 1774, dirigida na época por John Michaels; a Igreja Batista Silver Buff, na Carolina do Sul, fundada entre 1774-1775 por David George; e a Primeira Igreja Batista Bryan, em Savannah, Georgia, que foi iniciada com o nome de Primeira Igreja Batista Africana, com data de fundação em 1777, embora sua congregação já se reúna desde 1774¹⁷¹. “First Bryan” como é conhecida, possui uma linda história de presença e resistência negra protestante.

Nascido na Virgínia em 1751, George Liele¹⁷² se converteu em 1774¹⁷³ ainda em condição escrava e passou a pregar para os demais escravizados nas lavouras vizinhas, percorrendo todo o rio Savannah. Nesta empreitada missionária, ele encontra Andrew Bryan, que juntamente com Hagar Simpson¹⁷⁴, uma importante

americanos, o ecumenismo se encontra presente na filosofia da religião, influenciada pelo pensamento Iorubá, mas o destaque é para o caráter de corporeidade, como veremos mais pra frente.

¹⁷¹ A história da Igreja Batista Silver Buff e da Primeira Igreja Batista Africana se entrelaçam, uma vez que seus líderes se encontram ao longo dos anos, devido à ocupação inglesa na cidade de Savannah.

¹⁷² Além de fundar a “First Bryan”, ele também fundou a Primeira Igreja Batista em Kingston, na Jamaica, território britânico até então.

¹⁷³ DAVIS, J. W. George Liele and Andrew Bryan, Pioneer, p. 123. Ao se converter, ele foi batizado e aceito na Igreja Batista Burke County, uma igreja branca, dirigida pelo Rev. Matthew Moore. Foi Henry Sharpe, o seu mestre, quem incentivou sua liberdade e permitiu que ele fosse até as lavouras vizinhas para pregar a palavra aos que estavam como ele, em condição de escravidão.

¹⁷⁴ Hagar se converteu a partir da pregação de Hannah, esposa de Andrew Bryan.

pregadora daquele tempo, também se converte e passa a pregar da mesma maneira, agora também para brancos, autorizado pelo seu senhor, o Sr. Bryan¹⁷⁵.

A igreja cresce e se estabelece de tal forma que chama a atenção dos brancos, gerando a oportunidade de terem um local próprio de culto em 1788. O terreno ficou marcado como o lote mais antigo sob a posse contínua de pessoas negras nos EUA. A expansão foi tanta que em poucos anos ele e os demais membros fundaram a Segunda Igreja Batista Africana e a Terceira Igreja Batista Africana. Anos mais tarde, líderes destas igrejas foram fundamentais na negociação de terras para os negros, cuidando da justiça distributiva para o seu povo, que, uma vez libertos, receberia o patrimônio de “40 acres e uma mula”¹⁷⁶ para, em teoria, recomeçar suas vidas.

A denominação batista é o impulsionador da igreja negra em sua gênese. Numa publicação do ano de 1922, o Rev. Walter H. Brooks ressalta no *The Journal of Negro History* o ambiente propício das igrejas batistas para o desenvolvimento de um protagonismo negro protestante, onde ele declara que “a liberdade e a democracia local da Igreja Batista permitiram que os negros participassem de seus negócios muito mais cedo do que eles eram estimulados nas outras denominações. Pregadores e igrejas negras pioneiras, portanto, apareceram pela primeira vez na Igreja Batista”¹⁷⁷. Importante ressaltar que estas igrejas foram e são relevantes até hoje na área de ensino, usando o letramento de crianças escravizadas e livres como impulso para libertação, pelo desenvolvimento de um Black Social Gospel, um movimento de reconciliação militante atrelado a Martin Luther King Jr, pastor batista. Isso teve um preço, e foi sangue derramado. Andrew, que declarava constantemente que morreria por Jesus, chegou a ser preso duas vezes por se recusar a parar os seus serviços espirituais, e numa ocasião apanhou juntamente com outras cinquenta pessoas escravizadas. Liele sofreu bastante ao habitar as terras da

¹⁷⁵ Interessante perceber que ele utiliza o mesmo sobrenome do seu senhor, como forma de legitimação da sua pessoa e mensagem.

¹⁷⁶ Segundo o professor de filosofia política, especializado em justiça distributiva, Karl Widerquist, este foi o patrimônio oferecido pelo General William Sherman em uma reunião com deste com 20 líderes religiosos afro-americanos, no dia 12 de janeiro de 1865, na cidade de Savanna, Georgia. 40 acres (o equivalente a 16 hectares) e uma mula foram entregues, porém anos mais tarde o Governo Federal revogou o acordo, devolvendo o direito de terra aos antigos proprietários brancos, levando os “libertos” a trabalharem novamente para os donos dessas terras. Para melhor entendimento desta política distributiva, ler o capítulo *Forty Acres and a Mule? Implications of Respecting Personal Independence*. In: WIDERQUIST, K. *Freedom as the Power to Say No: Independence, Propertylessness, and Basic Income*. Georgetown University: Bepress, 2013, p. 51-71.

¹⁷⁷ BROOKS, W. H., *The Journal of Negro History*, p. 11.

Jamaica e agir durante o processo de independência do estado da Geórgia. Todos só se tornaram livres após a morte de seus senhores. É triste perceber como este contexto da história é escondido sistematicamente pelos conteúdos tradicionais que contam a história da igreja. Um exemplo simples: ao escrever no campo de pesquisa do Google “o surgimento das igrejas negras nos EUA”, o segundo texto que aparece (o primeiro texto é do site Wikipedia relatando o histórico do protestantismo nos Estados Unidos) é de uma sessão de história da igreja de um importante centro presbiteriano de pós-graduação no Brasil, onde neste mesmo texto a história negra está silenciada, minimizada por breves citações que induzem a pouca participação dos negros no protestantismo norte-americano entre o século XVII e XIX¹⁷⁸.

3.1.2. Primeiras colheitas no século XX

Nas primeiras décadas do século XX, pode-se ver uma teologia vivida, pregada, orada e cantada, dando liga a esta ekklesia que se tornou sinônimo de refúgio e existência às pessoas negras. Só batistas, nos anos 1920, eram 20.000 igrejas espalhadas no país¹⁷⁹. Anos mais tarde, em 1956, padres africanos e haitianos lançam em Paris o livro “*Des Prêtres Noirs s’Interrogent*” (Padres negros Interrogam-se). Considerada como a “certidão de nascimento da teologia africana”, esta obra contracultural consiste num manifesto testemunhal de treze clérigos que expressaram suas dificuldades no labor de uma fé religiosa vinda de um “ocidente colonizador”.

Nos EUA, enquanto as igrejas negras cresciam em números, resgatando a identidade de pessoas negras através do Evangelho de Jesus e da reunião solene do corpo de Cristo, a sociedade americana seguia renovando sua segregação racial de todas as formas, onde o “nós por nós” foi entendido pelos negros e a espiritualidade cristã não ficou fora disso. Com isso, as igrejas negras foram plenamente influenciadoras no Movimentos dos Direitos Civis, já na metade do século.

¹⁷⁸ O Protestantismo Norte-Americano: Século 17 a 19, Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, São Paulo, 04 abr. 2021. Disponível em: <<https://cpaj.mackenzie.br/historia-da-igreja/o-protestantismo-norte-americano-seculos-17-a-19/>>. Acesso em 12 abr. 2021.

¹⁷⁹ BROOKS, W. H, The Journal of Negro History, p. 21-22.

Em consonância com o cenário teológico mundial desenvolvido ao longo das décadas e culminado pela “virada de chave” no Concílio Vaticano II, três fatores principais motivaram a sistematização da Teologia Negra nos Estados Unidos¹⁸⁰.

O primeiro fator foi o Movimento pelos Direitos Civis, datado entre as décadas de 1950 e 1960, amplamente ligado à figura do pastor batista Martin Luther King Jr. Segundo Cone, as pessoas expoentes da Teologia Negra se envolveram profundamente com as manifestações a favor dos Direitos Civis dos negros, pois tinham propósitos parecidos: justiça e libertação para os oprimidos. “A luta dos negros por justiça política na América do Norte sempre esteve localizada em suas igrejas”¹⁸¹, diz Cone. O cristianismo é a *black religion* representativa dos negros estadunidenses e os teólogos brancos não estavam tão preocupados com esses temas e sua urgência, pois, na época, além de afirmarem que religião e política não se misturam, estavam se debruçando com a controvérsia da morte em Barth e Bultmann¹⁸².

A publicação do livro *Black Religion*, em 1964, do historiador negro Joseph Washington, foi o segundo fator motivante. Para este autor, as igrejas negras não tinham validade como uma igreja cristã, pois era uma igreja sem teologia, uma vez que as igrejas negras nasceram da exclusão dos negros nas igrejas brancas. “Congregações negras não são igrejas, mas sociedades religiosas - a religião pode adorar qualquer deus que lhe agrade”, afirma Washington¹⁸³, acreditando que o evangelho não se alia à justiça social. Insatisfeito com a existência de uma religião negra, considerando-a apenas popular, afirmou que a cultura negra única, distinta das demais religiões judaico-cristãs, não é idêntica nem equivale ao protestantismo branco ou qualquer outra expressão do cristianismo euro-americano. James Cone assume que a Teologia Negra sistematizada surge, em parte, para refutar o historiador.

¹⁸⁰ CONE, J. H., *Black Theology*. In: RICHARDSON, A.; BOWDEN, J. *The Westminster Dictionary of Christian Theology*. Philadelphia: Westminster Press, 1983, p. 72.

¹⁸¹ CONE, J. H., *Black Theology*, p. 73.

¹⁸² É importante ressaltar que, ao contrário do que o imaginário popular pensa, King não foi popular assim para toda a cristandade, mas sim rejeitado em seu discurso e prática confrontadores, como o boicote aos ônibus de Montgomery, caminhada até Selma, entre outras ações.

¹⁸³ Citação do livro “*Black Religion*”, inserida no artigo de James H. Cone sobre a *Black Theology*. In: RICHARDSON, A.; BOWDEN, J. *The Westminster Dictionary of Christian Theology*. Philadelphia: Westminster Press, 1983, p. 73.

Por fim, o crescimento expoente do movimento Black Power (Poder Negro), que surge nos guetos, em 1966, influenciado pela filosofia do nacionalismo negro de Malcolm X. A integração negra perde força a partir da marcha sobre Washington, em 1963, que reforça certa desilusão das pessoas mais jovens com o movimento não-violento de MLK. Julgavam ser pouco eficaz para mudar a atitude de pessoas brancas. Conseqüentemente, o “poder negro” e os aportes filosóficos e de Malcolm ganham mais e mais adeptos, crendo na premissa defendida por ele de que “a América não era um sonho, mas um pesadelo”¹⁸⁴. O legado de Malcolm perpassou sua morte e ganhou novos adeptos. Stokely Charmichael e muitos outros ativistas negros se colocaram em posição radical na luta, abandonando a intenção de conciliação com os brancos, sendo a violência uma possibilidade. Esse posicionamento foi o pano de fundo para as igrejas brancas se levantarem contra o *Black Power*, e convocaram irmãs negras e irmãos negros também a serem contrários ao movimento, pois o consideravam ser anti-cristão.

Alguns ministros negros se manifestaram contrários a essa posição e formaram o Comitê Nacional do Clero Negro, anos mais tarde conhecido como Conferência Nacional do Clero Negro. No dia 31 de julho de 1966, o New York Times publicou a Declaração do Comitê Nacional do Clero Negro, que pode ser considerada como “o início do movimento consciente de uma teologia negra em que os ministros negros conscientemente separaram sua compreensão do evangelho de Jesus do cristianismo branco, e identificou com as lutas dos pobres negros por justiça”¹⁸⁵. O documento consiste em quatro demarcações denunciantes e esperançosas direcionadas a quatro grupos específicos e marca o levante organizado do povo negro cristão para o início de uma epistemologia teológica que expressasse toda a espiritualidade negra norte-americana. Clérigos de diversas denominações assinaram, desde metodistas até presbiterianos, batistas, congregacionais, episcopais. Mesmo conscientes do risco que tal declaração poderia significar para os direitos já conquistados — que eles apontam que, caso realmente tivessem sido conquistados, não seriam perdidos, mas sim reforçariam os clamores contidos no texto — eles prosseguiram e emitiram suas potentes vozes para serem ouvidas.

¹⁸⁴ CONE, J. H., *Black Theology*, p. 73.

¹⁸⁵ DUNAWAY, F., *Teologia Negra*, p. 5.

3.1.3. A Teologia Negra a partir de James Cone

Historicamente, é James Cone quem se desponta como um nome representativo da Teologia Negra. Nascido em Arkansas, criado em Bearden, ele foi pastor metodista da Igreja Metodista Episcopal Africana Macedônia. Em seus estudos sobre Barth, Bultmann e Tillich, juntamente com a sua experiência de fé, ele enxergou uma virada hermenêutica, onde percebeu que, até então, a leitura interpretativa da Bíblia não era feita de forma imparcial ou neutra, sempre partia de um ponto. Esse ponto de partida era o próprio texto, a cultura e a experiência que, no seu caso, era totalmente diferente do ponto que os seus autores-objetos-de-estudo partiram. Com esse olhar, Cone transmitiu a mensagem cristã a partir da vivência do povo africano e diaspórico, onde o Jesus Cristo, negro, usou sua mensagem para libertar o seu povo, negro, e está sempre do lado dos oprimidos¹⁸⁶, em busca de sua liberdade. Nisso, ele lançou duas obras sistemáticas: “*Black Theology and Black Power*” (1969) e “*Black Theology of Liberation*” (1970). Esta última foi recentemente traduzida para o português com o título “Teologia Negra”, uma vez que, quando se trata de teologia, a terminologia “libertação”, que seria correlata ao termo “*liberation*”, faz lembrança direta à Teologia da Libertação¹⁸⁷. Os conteúdos teológicos de Cone são uma interpretação crítica gestada na relação dialógica entre movimentos negros emancipatórios e pensamento teológico¹⁸⁸, numa teologia que observa e vive a experiência religiosa das igrejas negras e da história da resistência negra contra a escravidão.

Cone aprendera com seus mestres que toda teologia é condicionada por uma realidade concreta; mas evoca sobre essa relação uma realidade particular, na diferença de sua condição étnica sob a negação racista e a violência segregatória reiterada pelo próprio cristianismo. Nessa diferença incide a experiência que Tillich define como “choque ontológico”, quando a “ameaça do não-ser (...) se apodera da mente [...] e se experiencia o lado negativo do mistério do ser”. Ora, a reivindicação de Cone por uma teologia negra se desdobra a partir da percepção e denúncia de uma

¹⁸⁶ Há uma crítica a Teologia Negra em repetir o erro da teologia branca em ser dominada por homens héteros em posição de vantagem social. Falaremos sobre isso mais a frente.

¹⁸⁷ Cabe ressaltar que a Teologia Negra da Libertação é diferente da Teologia da Libertação. Segundo SANTOS (2018), a TL possui pressupostos marxistas que não olham especificamente para as opressões vividas pelo povo preto, enquanto a TNdL tem no próprio povo a sua chave hermenêutica. Logo, a TL se inclina para a classe social-econômica, enquanto a TNdL caminha pela raça oprimida. No Brasil, o povo oprimido é majoritariamente o povo negro e indígena.

¹⁸⁸ CALDEIRA, C., Teologia Negra, p. 992.

estrutura social que, para a comunidade negra, institucionalizava a “ameaça do não-ser”¹⁸⁹.

A Teologia Negra foca na libertação, salvação, justiça e redenção do corpo negro aqui na terra, sem esperar este corpo morrer para seu espírito chegar redimido ao céu. Tira-se a ideia da redenção pelo sofrimento, contextualizado pela espiritualidade cristã apresentada pelos tomadores de terras africanas e senhores de engenho brancos. A relação do negro, africano e diaspórico, com a espiritualidade cristã se torna libertadora e os versículos isolados, que foram usados para referendar a escravidão, como visto no capítulo anterior, perdem a força de opressão incutida pela cultura cristã europeia. Pontuando algumas questões teológico-sistemáticas, a Teologia Negra sistematizada por James Cone se apresenta num âmbito que antecede a seguinte argumentação: a teologia cristã como ponte de libertação de todo e qualquer oprimido. Em “Teologia Negra”, ele argumenta esta afirmação sob três aspectos: 1- a eleição do povo de Israel como povo escolhido vinda a partir do êxodo, que foi gerido na condição de opressão; 2- a origem da profecia no meio do povo de Israel que nasce diante da ausência de justiça no meio da comunidade; 3- a libertação reafirmada pela própria encarnação de Jesus e seu ministério, onde ele se importa com a libertação corpórea e vigente das pessoas no qual encontra. O argumento da libertação apenas espiritual torna-se enfraquecido quando nos deparamos com a organização dos conteúdos bíblicos frente a esta temática. Logo, Cone conclui que

Diante da ênfase bíblica sobre a libertação, não parece apenas apropriado, mas necessário definir a comunidade cristã como a comunidade dos oprimidos que se une a Jesus Cristo em sua luta pela libertação da humanidade. Portanto, a missão da teologia é explicar o significado da atividade libertadora de Deus para que as pessoas que estão submetidas aos poderes escravizadores percebam que a força da libertação é a verdadeira atividade de Deus. A teologia cristã nunca é apenas um estudo racional a respeito do ser de Deus. Trata-se, todavia, de um estudo sobre a atividade libertadora de Deus no mundo, atividade Dele em favor das pessoas oprimidas¹⁹⁰.

Ele ainda afirma

Se a história de Israel e a descrição do Jesus histórico no Novo Testamento revelam que Deus é um Deus que se identifica com Israel porque é uma comunidade oprimida, a ressurreição de Jesus significa que todos os povos oprimidos se tornam seu povo. (...) O acontecimento da ressurreição significa que a obra libertadora de

¹⁸⁹ SANTOS, J. M. G.; ANDRADE, C. S., A Teologia Negra da Libertação em James Cone, p. 356.

¹⁹⁰ CONE, J. H., Teologia Negra, p. 55.

Deus não é somente para a casa de Israel, mas para todos aqueles que estão escravizados pelos principados e potestades. A ressurreição transmite esperança em Deus. Não é “esperança” que promete uma recompensa no paraíso a fim de amenizar a dor da injustiça na terra. Pelo contrário, trata-se da esperança focada no futuro cujo objetivo é fazer com que nós nos recusemos a tolerar as injustiças atuais. Compreender o futuro de Deus, conforme revelado na ressurreição de Jesus, e compreender também a contradição de toda injustiça terrena com relação à existência de Jesus Cristo¹⁹¹.

Essas afirmações de James H. Cone se correlacionam à “esperança de olhos abertos”, defendida pelo teólogo alemão Jürgen Moltmann em 1964, onde o seu livro “Teologia da esperança” indica o futuro desta terra não necessariamente como a eternidade única no céu, mas um futuro que se encontra no presente. Sua argumentação defende a escatologia que se completa com a realidade da plenitude do Reino de Deus no hoje, trilhando o caminho da libertação e a redenção da criação¹⁹². Uma ideia semelhante ao desenvolvimento recente da esperança em Francesco O. Piazza, em 2004. O teólogo defende duas vertentes da esperança: a esperança *de*, que é humana, possível; e a esperança *em*, sobre-humana, “impossível”. Na esperança *de*, o esperar é coletivo, ninguém espera sozinho. Na esperança *em*, o sacrifício, morte e ressurreição de Jesus é o caminho que liga a humanidade ao que se espera¹⁹³. Essas ideias escatológicas são traduzidas na teologia negra que, diante da teologia branca, euro-americana, que legitimou o sistema escravista americano, emerge para fazer cultivar a esperança de sobrevivência do povo negro¹⁹⁴. O conteúdo escatológico apresentado e mantido nas igrejas, em sua maioria, ainda é aquele que reforça a ideia de que “o nosso lugar não é aqui”.

James H. Cone, Gayraud S. Wilmore, Deotis Roberts, Henry H. Mitchell, Jacqueline Grant, Delores Willians, Alice Walker, Major Jones, Cecil Cone, Manas Buthelezi, dentre outras e outros são peças fundamentais na luta antirracista estadunidense a partir da teologia. As décadas de 1970 e 1980 foram de grandes embates e conquistas por demarcarem o território de direito do negro na sociedade cristã norte-americana. Em África, não foi diferente, com inúmeros clérigos fomentando a descolonização africana, recebendo inclusive a primeira reunião da

¹⁹¹ CONE, J. H., Teologia Negra, p. 55.

¹⁹² MOLTSMANN, J. Teologia da esperança. São Paulo: Loyola, 1971.

¹⁹³ PIAZZA, O. F. A esperança: lógica do impossível. Trad. Joao Carlos Rosalino. São Paulo: Paulinas 2004.

¹⁹⁴ CALDEIRA, C., Hermenêutica negra, feminista, p. 1192.

Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (ASETT), em 1976. Destacam-se alguns nomes como Desmond Tutu, Mercy Oduyoye, que é pioneira no desenvolvimento da teologia da mulher africana¹⁹⁵. O próprio líder político Nelson Mandela, grande nome político, reconhecido pela sua luta contra o apartheid na África do Sul, era um cristão metodista.

Dentre os teólogos atuais, nos EUA destacam-se: Kelly Brown Douglas, Dwight N. Hopkins, Anthony G. Reddie, Pamela Ayo Yetunde, dentre outros. No continente africano, destacam-se Bénézet Bujo, Mercy Amba Oduyoye, John Mbiti, Charles Nyamiti, François Kabasélé, Isabel Apawo Phiri, Emiliano Jamba, Julio Macuva. Estes dois últimos são africanos em diáspora no Brasil.

3.2. Conceitos, diferenciações e críticas

3.2.1. Conceitos

O que é Teologia Negra? Numa perspectiva geral, assim apresenta Santos e Andrade:

A Teologia Negra da Libertação (TNdL) é uma teologia cristã que ganha corpo no decorrer do século XX, a partir da experiência afro-diaspórica, constituindo-se em um complexo soteriológico-escatológico determinado pela ideia de libertação e justiça em relação ao povo negro. 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. Portanto, trata-se de uma teologia engajada, que se situa criticamente em uma sociedade marcada pela segregação racial e heranças culturais e sociais da colonização e da escravidão, e que, diante desse cenário, se empenha por processos de transformação¹⁹⁶.

Deotis Roberts declara que a TN “é uma expressão de fé cristã na experiência negra para todos os cristãos negros, inclusive os que estão em denominações brancas”¹⁹⁷, e que ela é “essencialmente Teologia da Igreja Negra”, pois faz “referência especial àqueles negros que estão profundamente inseridos nas

¹⁹⁵ In: KANDJIMBO, L. Mercy Oduyoye, a decana das teólogas africanas e suas discípulas, *Jornal de Angola*, 04 out. 2020. Disponível em: <<https://jornaldeangola.ao/ao/noticias/detalhes.php?id=459696>>. Acesso em 11 mai. 2021.

¹⁹⁶ SANTOS, J. M. G.; ANDRADE, C. S., A Teologia Negra da Libertação em James Cone, p. 356.

¹⁹⁷ ROBERTS, D., Resposta criativa ao racismo, p. 53.

congregações negras em comunidades negras”¹⁹⁸. Cone (2020) já declara que ela é “uma teologia do povo negro para o povo negro”, no locus mais exclusivista. Ele também defende que a teologia negra é a teologia cristã, pois é a teologia que de fato expõe o evangelho como proclamação da ação libertadora de Deus, onde “a comunidade cristã é a comunidade oprimida que participa dessa atividade” e, conseqüentemente, a teologia nasce dentro desta comunidade, como a tradução de uma linguagem adequada a comunicação desta mensagem¹⁹⁹.

Caldeira afirma que a TN é uma autêntica teologia da libertação negra, que, sendo fulcral para o seu nascimento, a “afirmação da humanidade negra e a emancipação do racismo branco”²⁰⁰, o povo se apropria do Evangelho como um ato de resistência. Já Pacheco a ressalta como o sopro antirracista do Espírito, o “desconforto na consciência da sociedade ocidental que se recusa a reconhecer os legados nocivos e injustos de seu passado escravocrata e colonizador”²⁰¹, reafirmando o pensamento de Cone em conceituar a TN como teologia da negritude.

A pastora Eliad Santos compreende que a Teologia Negra “é a forma que a comunidade negra encontrou para sobreviver na igreja cristã”²⁰², pois, quando se compreende que o mundo dominado pelo colonialismo emite um deus opressor, foi preciso “acreditar que o libertador parece conosco para que continuemos cristãos”. A questão da imagem-referência — ou ícone —, assim como aconteceu no desenvolvimento cristão dos países asiáticos, dos povos originários da América Latina, dentre outros.

Dentro da perspectiva latino-americana, Rocha afirma que a TN é uma teologia preocupada com o negro cristão, comprometida com a história do povo negro e aberta ao diálogo interreligioso²⁰³. Enquanto Tutu afirma que, dentro da

¹⁹⁸ Aqui entende-se toda comunidade/região que tem a população negra como a maioria de seus habitantes.

¹⁹⁹ CONE, J. H., Teologia Negra, p. 63.

²⁰⁰ CALDEIRA, C., Teologia Negra, p. 992.

²⁰¹ PACHECO, R., Teologia Negra, p. 54.

²⁰² Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2020/11/20/foi-preciso-enegrecer-deus-diz-pastora-metodista-eliad-santos-sobre-teologia-negra>>. Acesso em 24 mar. 2021.

²⁰³ Rocha ainda relembra que, na Primeira Semana de Teologia Afro-Latino-Americana, realizado em julho de 1992, em Nova Iguaçu, RJ, ela teve algumas terminologias, como Teologia Afro-Cristã, Teologia Afro-Latino-Americana e Caribenha, Teologia Negra Cristã, Teologia Negra Católica, Teologia Negra Ecumênica e Teologia Negra da Libertação. Este último é usado em algumas literaturas norte-americanas, como no livro “Black Theology of Liberation” de James Cone, mas num outro sentido, a ser explicado no decorrer desta dissertação. In: ROCHA, J. G. Teologia e Negritude: um estudo sobre os Agentes de Pastoral Negros. Santa Maria: Pallotti, 1998, p. 135.

teologia africana, a teologia negra está preocupada com o negro e sua totalidade, o ajudando a fazer as pazes com a sua própria existência²⁰⁴.

A partir deste ponto de entendimento, é possível caminhar com a questão um pouco mais ampliada, para além da Teologia Negra emblemática de James Cone, compreendendo essas teologias como reflexões teológicas contextualizadas nas vivências e práticas afro, conforme declara Silva²⁰⁵.

3.2.2. Diferenciações

Existe mais de uma Teologia Negra? É correto falar em Teologias Negras? E quanto a Teologia Africana? Afro-americana? Tentaremos responder de maneira breve a questão, através de pontos de convergência entre essas teologias que recebem influências da Teologia Negra (da Libertação) norte-americana.

A nomenclatura “Teologia Negra” ou “Teologia Negra da Libertação”²⁰⁶ é a mais conhecida, atrelada a reflexão teológica negra dos EUA. Durante muito tempo a TN norte-americana se viu distanciada do aspecto cultura negro mundial, tocando pouco no passado escravocrata, se inclinando mais para as questões territoriais do século XIX e XX. Nomes como Dwight Hopkins e George Cummings se levantam com recentes contribuições epistemológicas nesta questão²⁰⁷.

Como uma “ancestralidade afastada, mas não perdida”²⁰⁸, a Teologia Negra se desenvolve em diversos territórios que receberam pessoas negras vindos de África. No ano de fundação da Associação Ecumênica dos Teólogos do Terceiro Mundo (ASETT / EATWOT), 1976, analisou-se considerar a teologia negra norte-americana como uma teologia de terceiro mundo, por ser uma teologia diaspórica, porém em 1971 surge a teologia sul-africana, endossando então a TN norte-americana como uma expressão teológica do Terceiro Mundo²⁰⁹.

Atualmente, a Teologia Africana, ou Teologia em Contexto, como em algumas partes da África, é entendida como teologias africanas, com a letra t em

²⁰⁴ TUTU, D., Deus não é cristão, p. 141.

²⁰⁵ SILVA, M. R., Mulangos e mulangas registram a possibilidade de uma Reflexão Teológica Afroamericana, p. 15.

²⁰⁶ Nem sempre se vê o termo com o complemento “da Libertação” pois, estar terminação é ligada a teologia latino-americana, que possui outro aporte teórico, a ser explicado no próximo tópico.

²⁰⁷ GIBELLINI, R., A Teologia do século XX, p. 414.

²⁰⁸ PACHECO, R., Teologia Negra, p. 129.

²⁰⁹ GIBELLINI, R., A Teologia do século XX, p. 413.

minúsculo e no plural, pois remete ao caráter ontológico desta teologia²¹⁰. Para alguns teóricos, ela é a reflexão teológica feita por cristãos africanos, para outros ela é a libertação da própria alma da África diante “da prisão dos subterrâneos do conceitualismo e discurso ocidentais, da celebração e do pseudo-cientificismo, para a humanidade”²¹¹.

As teologias africanas podem ser vistas como teologias políticas, que se debruçam na questão do pensamento negro crítico, e também pela classificação de teologia negra da inculturação, que promove o diálogo entre as periferias mundiais e produz um novo pensamento teológico. Ambrose M. Moyo apresenta a teologia africana como uma tentativa de traduzir a mensagem de Jesus pelo pensamento africano, enquanto W. Z. Kurewa afirma de forma mais abrangente que

a teologia africana [é] o estudo que procura refletir sobre e expressar a fé cristã em idiomas e formas de pensamentos africanos tais como são experimentados nas comunidades africanas, estando sempre em diálogo com o resto da cristandade.²¹²

Ainda em África, Desmond Tutu vai afirmar que a teologia negra é “uma teologia engajada, não uma teologia acadêmica e distante. É uma teologia visceral, baseada nas preocupações reais nos assuntos vitais para o negro”. Ele ainda define os objetivos da teologia negra, apontando que ela investiga se é possível ser negro e cristão, que ela aponta se Deus tem lado e que trata de se preocupar com pessoas, pois “aqueles que roubam a nossa humanidade desumanizam-se a si mesmos”²¹³.

No ambiente latino-americano, ela tomou formas de libertação. Influenciados pelas reflexões quanto aos pobres do continente americano, teólogas e teólogos negros afirmas através de seus trabalhos que o pobre tem cor. Como nos relembra Caldeira,

a Teologia da Libertação e a Teologia Negra, e suas hermenêuticas, impulsionaram o aparecimento de uma Teologia Afro-Americana, ou melhor, as suas limitações possibilitaram o surgimento dessa nova teologia. É a partir da constatação de que a discriminação racial é o fator determinante para a situação do povo oprimido que emerge a hermenêutica negra.²¹⁴

José Geraldo da Rocha a chamou de Teologia Negra, mas a terminação que marca mais o continente é a Teologia Afro-americana (e caribenha). Marcos Rodrigues da Silva declara que esta teologia é gestada nas experiências de um povo

²¹⁰ JOÃO, E. J. A.; ESTENDAR, J. M. Teologia Africana em perspectiva, p. 145.

²¹¹ JOÃO, E. J. A.; ESTENDAR, J. M. Teologia Africana em perspectiva, p. 146.

²¹² JOÃO, E. J. A.; ESTENDAR, J. M. Teologia Africana em perspectiva, p. 146.

²¹³ TUTU, D., Deus não é cristão, p. 134-135.

²¹⁴ CALDEIRA, C., Hermenêutica negra feminista, p. 1193.

que “em sua maioria, vive num estado de abandono quase total, acentuada ainda mais pela exclusão determinada pela vigente política econômica neoliberal”²¹⁵. Logo, a Teologia Afro-americana é um retrato amplo e plural das teologias vividas pelos países latinos, que se unem para elaborar reflexões teológicas a partir do impacto das ações pastorais já acontecidas previamente.

Uma Teologia Afrocentrada, trabalhada por Maricel Mena Lopez e Peter Nash, é a que se inclina área exegética e trabalha a hermenêutica bíblica, com uma leitura afrocentrada dos textos. A Teologia Negra aparece no Caribe como Teologia Antilhana. Pedro Costa Nevyta defende uma Teologia Afro-Negra, num perspectiva mais pan-africanista. Para Ronilso ela também se caracteriza como uma Teologia Diaspórica.

3.2.3. Críticas

A Teologia Negra tem uma potência de representatividade da identidade negra. Há uma missão de desconstrução dos padrões embranquecedores ao mesmo tempo em que novas epistemologias são apresentadas, gerando novas imagens, aproximação e possibilidades. Como disse Aquino,

essa construção/desconstrução é feita, por exemplo, quando em seu exercício de reflexão, o sujeito que produz teologia negra representa o negro na bíblia - como protagonista e/ou participante - e/ou não história da igreja, de modo que o interlocutor da mesma raça se veja representado, e ainda os demais conjuntos étnico-raciais se conscientizem dessa desconstrução²¹⁶.

Essa é uma das bases para a crítica que a TN recebe por ser enegrecida, sendo acusada como exclusiva para pessoas negras, o que não é. Muitos preferem acolher ideias soltas dos ensinamentos de Cone, e acabam não se dando chances de perceber sua afirmação quanto ao que ele entende ser o objetivo da teologia: ajudar pessoas oprimidas em seu processo de libertação²¹⁷. Observando os inúmeros autores e autoras da TN, é possível observar que ela tem como proposta atingir e alcançar a vida de todas as pessoas que ocupam o lugar de opressão na sociedade²¹⁸.

Veja esta fala de Desmond Tutu:

²¹⁵ SILVA, M. R., Caminhos da teologia afro-americana, p. 10.

²¹⁶ AQUINO, D. Teologia Negra e representatividade da identidade negra, p. 177.

²¹⁷ CONE, J. H., Teologia Negra, p. 56.

²¹⁸ Para conhecer brevemente a multiplicidade de pensadores da Teologia Negra, ver “Teologia nera”, de Rosino Gibellini.

Quando praticamos a teologia negra, deixamos de usar o termo “negro” como mero epíteto étnico. Ele se refere a todos os que são oprimidos de alguma maneira e que estão dispostos a se apropriar das inspirações da teologia negra à medida que ela se faz relevante em situação de vida particular²¹⁹.

É vida particular de todas e todos os excluídos por uma característica físico-biológica, cultural, de gênero, sexual, social sendo afetada pela TN. Libertação é a palavra evidente na teologia feita pelo povo preto e ela atinge a todo aquele que se sente preso em alguma situação, seja ela histórica ou temporária. E nisso, alcançará todas as pessoas.

Uma crítica necessária para o aprofundamento da TN foi feita em relação à ausência feminina. Em sua primeira década, o contexto teológico da teologia negra vê raça e classe, mas não vê as mulheres invisibilizadas na igreja e ambientes teológicos, estando em pleno silêncio²²⁰. Não há mulheres que componham o Clero Negro que assinou o documento de 1966, por exemplo. A teóloga Jacqueline Grant apresenta a afirmação de que as mulheres negras inexistiam na Teologia negra, na época representando mais de 50% da comunidade negra e mais de 70% da Igreja Negra. Grant declara que

Há uma tradição segundo a qual Deus age na experiência da mulher negra. Esta tradição, no contexto da experiência negra total, pode fornecer dados para o desenvolvimento de uma Teologia negra global. Esta teologia repudiará o Deus da teologia clássica, apresentado como patriarca absoluto, pai desertor que criou os negros de ambos os sexos e depois “foi embora” diante da responsabilidade. Essa teologia considerará o significado do evento total Jesus Cristo²²¹.

Ainda segundo ela, somente quando houvesse participação teológica e eclesial das mulheres é que a Teologia Negra poderia ser considerada uma teologia de libertação. A teóloga Delores Willias foi precursora da *Womanist Theology*, conhecida no Brasil como Teologia mulherista, numa missão de desenvolver a Teologia Feminista na perspectiva da mulher negra, uma vez que a própria TF era embranquecida e não abarcava todas as subjetividades necessárias para o fazer teológico aplicável²²². A crítica afetou positivamente o entendimento teológico acerca da libertação do povo feminino e, conseqüentemente, o masculino, gerando inúmeras reflexões teológicas gestadas por corpos de mulheres “negras, feministas,

²¹⁹ TUTU, D., Deus não é cristão, p. 135.

²²⁰ CALDEIRA, C., Hermenêutica negra feminista, p. 1193.

²²¹ GRANT, J., Teologia Negra e a mulher negra, p. 320.

²²² LOPEZ, M. M., Sou negra e formosa, p. 30. Segundo a teóloga Maricel Mena Lopez, “o termo *womanist* foi introduzido pela escritora Alice Walker, autora do romance *A Cor Púrpura*, 1982”.

queer, mulheristas, nativas americanas e sul-africanas”, afro-latino-americanas e caribenhas²²³.

Há uma crítica no âmbito teórico interdisciplinar. A Teologia Negra sistematizada norte-americana não possui um aporte de teoria social que condiga com a subjetividade do corpo e pensamento negros. Ela acaba lidando com as falas de Karl Marx, um homem branco, e isso deixa certas lacunas na construção deste aporte teológico. Cornel West registra essa crítica no seu artigo “Teologia Negra e pensamento marxista”²²⁴, onde ele declara que a análise ortodoxa do marxismo acaba por ler a cultura e a religião como elementos de dominação, fato que respinga no fazer teológico dos primeiros homens negros que se apoiam unicamente nessa questão.

Outro fator também levantado por West é que a maioria dos teólogos negros não se debruça em críticas à estrutura social que mantém “a riqueza, o poder, e a influência das empresas multinacionais que monopolizam a produção no mercado e prosperam em parte em virtude de sua dependência do apoio público”²²⁵, onde o interesse das empresas e governo se entrelaçam e reforma as dominações sociais. Para West, os teólogos negros deveriam se preocupar mais com a questão econômico-social, enquanto os teólogos da libertação deveriam fazer uma autocrítica de seus privilégios e verificar a questão de gênero e classe no locus que ocupavam também.

Cleusa Caldeira também ressalta essa crítica, pontuando que

uma consequência desta ausência de interlocução com as teorias sociais resulta na inexistência de uma crítica mais contundente pela teologia negra ao conceito raça e do negro, bem como, sua intrínseca relação com a estrutura do capitalismo global e, portanto, com sua pulsão genocida²²⁶.

Como uma teologia “nova”, a Teologia Negra tem acolhido críticas e se desenvolvido, onde seus autores produzem comumente novas epistemologias, que abraçam outras interseccionalidades, como a de orientação sexual, por exemplo, a partir da experiência espiritual, eclesial, social e nos ambientes acadêmicos.

²²³ No prefácio da edição de 1997 do livro “Deus dos oprimidos, James Cone declara que, ainda que não concordasse com a avaliação crítica da perspectiva teológica que apresentou, ele compartilhava das preocupações levantadas por elas naquele momento.

²²⁴ In CONE, J. H.; WILMORE, G. S (Orgs.). Teologia negra. tradução: Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 456-475.

²²⁵ WEST, C., Teologia Negra e pensamento marxista, p. 463.

²²⁶ CALDEIRA, C., Teologia Negra, p. 996.

Contudo, é uma teologia que tem a sua “humanidade exposta e a vocação de uma teologia aberta a diálogos plurais e embates para libertação”²²⁷.

3.3.

Fontes e chaves hermenêuticas

A liberdade sentida nos cultos da Igreja negra que James Cone sentia é a mesma liberdade que ele deseja para todo povo preto. Ele desejava que todo negro sentisse o seu corpo liberto de qualquer opressão mantida pelos homens e seus sistemas institucionais, e seu instrumento de libertação integral foi a espiritualidade cristã. Conforme Santos e Andrade, a Teologia Negra da Libertação “se radicaliza na corporeidade como território elementar do pensar e discursar teológico”²²⁸. Ou seja, para entender a Teologia Negra, é preciso entender sua raiz epistemológica, que é o corpo negro e suas experiências.

Cada comunidade, cada pessoa possui subjetividades. Como estudante da teologia negra, toda teóloga e todo teólogo precisa compreender qual é o seu ponto de partida subjetivo para entender a epistemologia que baseia a espiritualidade negra, traduzida nesta teologia. Clodovis Boff afirma que a teologia é a fé em estado de ciência e que “toda pessoa de fé, na medida em que procura entender o porquê daquilo que crê, é, a seu modo e à sua medida, “teóloga”²²⁹. Porém, nem só de corpo e experiência vive esta epistemologia. Assim como toda teologia, a Bíblia e a tradição também estão presentes nesse fazer teológico, mas é a Bíblia lida a partir da experiência negra, portanto evidenciando o contexto da opção pelos oprimidos²³⁰ e fazendo o encontro da tradição negra com o conteúdo do Evangelho. Vejamos, pois, as fontes e chaves que embasam esta velha novidade.

3.3.1.

Fontes

Dentre as fontes levantadas em “Teologia Negra” de 1970, caracterizam-se a experiência negra, a história negra, a cultura negra, a Revelação, as Escrituras e a Tradição.

²²⁷ PACHECO, R., Teologia Negra, p. 52. Para conhecer melhor o assunto sobre interseccionalidades no Brasil, ler “Por um feminismo afro-latino-americano” de Lélia Gonzalez.

²²⁸ SANTOS, J. M. G.; ANDRADE, C. S., A Teologia Negra da Libertação em James Cone, p. 357.

²²⁹ BOFF, C., Teoria do Método Teológico, p. 17.

²³⁰ CONE, J., Deus dos oprimidos, p. 137.

Quanto à **experiência negra**, ela precisa ser vista como uma vida de sofrimento e humilhação²³¹. O que Jesus significa quando o racismo branco nos confronta? É uma pergunta a se fazer diante dessa fonte. Essa experiência não é privada, a totalidade da existência negra sofre, num mundo onde “bebês são torturados, mulheres são estupradas e os homens são baleados”²³². Dentro desta experiência, também cabe o poder negro, que influi na tomada de decisão que as pessoas negras possuem em relação a sua identidade, pois, quando tomam ciência da sua negritude, compreendem melhor os seus limites e dizem à sociedade branca até onde elas podem ir. É o “poder de amar a si mesmo por ser uma pessoa negra e estar pronto para morrer se a sociedade branca tentar fazer com que seu comportamento seja outro”²³³.

Quanto à **história negra**, ela influi no conhecimento da chegada dos africanos nos EUA e sua história de escravidão. Lá, até 1857, a Suprema Corte determinava que os negros “não tinham direitos que o homem branco fosse obrigado a respeitar”. Entretanto, essa história também é marcada por vidas negras como Nat Turner, Denmark Vesey e Gabriel Proser, na condução de rebeliões de escravizados. A gênese das igrejas negras norte-americanas também foram ferramenta de ressignificação da história negra, influenciando na formação da identidade negra no país. A ação divina é inseparável da história negra²³⁴.

Quanto à **cultura negra**, é um conceito ligado a história negra, que se traduz em formas criativas de expressão à medida que reflete a história, suporta a dor e vivencia a alegria²³⁵. Levando a sério essas expressões para falar sobre a condição negra, assume-se as características culturais do negro no entendimento da existência de Deus. A existência de Deus é a nossa existência, e, para Cone, a cultura negra é a “maneira de Deus atuar nos Estados Unidos, é a participação de Deus na libertação da população negra”²³⁶.

No que tange à **Revelação**, Cone defende que, se a revelação é a autorrevelação de Deus pelo ato histórico de libertação humana, seja no acontecimento do Êxodo ou na vinda de Jesus, como reforça Karl Barth, ou ainda

²³¹ CONE, J. H., Teologia Negra, p. 81.

²³² CONE, J. H., Teologia Negra, p. 82.

²³³ CONE, J. H., Teologia Negra, p. 83.

²³⁴ CONE, J. H., Teologia Negra, p. 85.

²³⁵ CONE, J. H., Teologia Negra, p. 86.

²³⁶ CONE, J. H., Teologia Negra, p. 87.

seja um acontecimento recente, é preciso entendê-la como um acontecimento negro²³⁷. A perspectiva cristológica se dá a partir do rosto de Jesus, que é negro, da pneumatologia, que compreende o Pentecostes como um acontecimento negro, da experiência de Jesus que, segundo Pannenberg, possui um significado para nós²³⁸. Compreende-se isso pois a manifestação contemporânea de Deus assume um lado, e a neutralidade neste caso reforça a análise branca da situação de necessidade de libertação²³⁹.

No que tange às **Escrituras Sagradas**, afirma-se que a teologia negra é teologia bíblica, pois leva em consideração o discurso teológico contido nas Escrituras. O testemunho bíblico é fonte primária para pessoas cristãs pensarem sobre Deus, e é ele quem expressa o caráter libertador deste Deus. “A comunidade negra hoje se aproxima da Bíblia porque acredita que ela pode ser também uma fonte de alegria e prazer, quando pessoas negras tornam-se sujeitos na leitura bíblica”²⁴⁰. A história da salvação descrita na Bíblia inspira, porém ela vai além das letras. Acredita-se na Teologia Negra que a Bíblia não é infalível pois a palavra é refém de seu tempo e, interpretações literais cultivam opressões e ideias que conservam racismos²⁴¹. A própria mensagem bíblica aponta para além de si a realidade da revelação, que é a libertação das pessoas negras, neste caso.

Por fim, a **tradição** é fonte impossível de ser ignorada no estudo teológico, pois ela gestou todo o material primitivo que se tem acesso. Porém, cabe uma crítica e um deslocamento desta tradição, que antes era usada para cristianizar e oprimir, obrigar a religião cristã a ser uma religião obrigatória e demais tradições que nada tem a ver com Jesus. Não foi só Constantino, os reformadores ou os cristãos contemporâneos que fizeram isso, mas um conjunto de ações que perpetuaram uma tradição cristã preciosista e sem proximidade com a causa do negro. Cabe a TN levantar-se como uma teologia que identifica momentos de identificação autêntica com a ética de Jesus²⁴².

Um relato de Cone (2020) transpõe outro ponto crucial como fonte da Teologia Negra norte-americana:

²³⁷ CONE, J. H., Teologia Negra, p. 88.

²³⁸ CONE, J. H., Deus dos oprimidos, p. 173.

²³⁹ CONE, J. H., Teologia Negra, p. 89.

²⁴⁰ CALDEIRA, C. Hermenêutica negra feminista, p. 1992.

²⁴¹ CONE, J. H., Teologia Negra, p. 91.

²⁴² CONE, J. H., Teologia Negra, p. 92-94.

A Igreja Negra introduziu-me na essência da vida como expressa no ritmo e sentimentos do povo negro em Bearden, Arkansas. Na Igreja Metodista Episcopal Africana Macedônia, encontrei a presença do Espírito Divino, e minha alma se comoveu e se encheu de uma aspiração por liberdade. Através da oração, do cântico e do sermão, Deus fez frequentes visitas à comunidade negra de Bearden e tranquilizou o povo com o seu interesse pela felicidade desse povo e com o seu desejo de levá-lo seguramente ao lar.

É fundamental exaltar a experiência negra nas **Igrejas Negras** dos EUA como fonte da Teologia Negra norte-americana. Elas deram o tom para a sistemática da TN, numa valorização da manifestação corpórea para o alcance espiritual. James Cone elenca algumas características em “Deus dos oprimidos”, que explora novos pontos da Teologia Negra, inclusive como ela cria diálogo e afeta a questão social.

O sermão é uma das fontes levantadas. Neste sentido, valoriza-se o “sentir a palavra”. A Palavra é mais sentida do que racionalizada, sendo um “acontecimento poético, uma evocação de uma realidade indescritível na vida do povo”²⁴³. O evangelho é correlacionado com a busca da comunidade negra por liberdade. Portanto, se o evangelho significa liberdade, esta liberdade revelada nesse evangelho deve também ser revelada no evento da proclamação. E o povo ratifica a presença da verdade no meio da situação problemática que vivem, através de retumbantes “améns”, “posso ouvir um amém?” e quem não interagir com essa glorificação antecipadora da Nova Jerusalém, ouvirá “Não acredito que estejam orando comigo!”, pois a interação é entendida como a ratificação da Palavra no meio do povo²⁴⁴.

Segundo Santos, a Palavra se expressa no ritmo e nas emoções da linguagem²⁴⁵. A oração é outra chave hermenêutica, que expressa o resgate da humanidade integral. Em uma situação de opressão, a oração do negro revela a afirmação da identidade negra em busca da liberdade de ser o que se é: “Deus é o Espírito de Jesus que guia e move o povo negro em sua luta para ser o que eles foram criados para ser”²⁴⁶. Podemos pensar: “mas isso não acontece com todos?” A resposta é não. Para o povo negro foi-lhe tirada a expressão visual de humanidade, que é o direito de ser corpo. Historicamente ele não se torna corpo pessoal nem

²⁴³ CONE, J. H., Deus dos oprimidos, p. 60.

²⁴⁴ CONE, J. H., Deus dos oprimidos, p. 61.

²⁴⁵ SANTOS, J. M. G.; ANDRADE, C. S., A Teologia Negra da Libertação em James Cone, p. 369.

²⁴⁶ CONE, J. H., Deus dos oprimidos, p. 64.

corpo de Cristo, e as representações da figura cristológica no períodos medievais e modernos evidenciam isso²⁴⁷.

O humor também será presente nas orações, contos ilustrativos de animais e demais expressões artísticas. Veja esta oração registrada em “Deus dos oprimidos”:

E, Ó, Senhor, nós te agradecemos pelo irmão pregador que veio falar com a gente, nós te agradecemos pelo céu, e te agradecemos porque todos vamos poder ir pro céu, mas quanto a esta divisão, Senhor, nós te agradecemos porque somos um povo que grita, nos te agradecemos que podemos gritar tão alto no céu até quebrar essa divisão e nos espalharmos por todo o céu, e nós te agradecemos porque se o povo branco não aguentar com isso, eles podem cair fora do céu e ir pra outro canto!²⁴⁸

Os cânticos do evangelho, os *spirituals* cantados pelos negros formaram o pensamento teológico do povo diaspórico dos EUA. A partir da força que o canto e suas letras têm, eles encontraram uma atualização da sua espiritualidade diante do ambiente em que agora vivem. O canto promove a encarnação musical do povo negro em Jesus.

(...) quando os filhos e as filhas de escravos negros a cantaram, “Maravilhosa Graça” foi resignificada e impregnada de poder negro. Para as pessoas negras em Bearden, os “perigos, labutas e armadilhas” se referiam à sua luta diária para sobreviver, aos altos e baixos da existência negra e à tentativa de ter um pouco de liberdade em uma situação extrema de opressão. “Maravilhosa graça” foi o milagre da sobrevivência, (...) ²⁴⁹

Por fim, a experiência secular evidencia outras formas de manifestação do sagrado, que não se prende aos conteúdos religiosos sistematizados pelas eurocentricidades. O Espírito perpassa o ambiente religioso e se apresenta em contos, músicas seculares, blues, literatura negra, histórias populares, relatos pessoais²⁵⁰. Todos indicando a libertação e sobrevivência do povo negro. Algo que se aproxima da ideia de secularização de Schillebeeckx, que a compreende não como invalidadora do discurso teológico, mas como a possibilidade da autocompreensão humana sobre as coisas de Deus, que transcende em si mesma e abre-se para o caminho do mistério e da vida e da realidade”²⁵¹.

3.3.2. Chaves hermenêuticas

²⁴⁷ Disponível em: <<https://revistagalileu.globo.com/Sociedade/Historia/noticia/2020/08/como-jesus-cristo-passou-ser-representado-como-um-europeu-branco.html>>. Acesso em 07 jul. 2021.

²⁴⁸ CONE, J. H., Deus dos oprimidos, p. 63-64.

²⁴⁹ CONE, J. H., Deus dos oprimidos, p. 43.

²⁵⁰ CONE, J. H., Deus dos oprimidos, p. 67-76.

²⁵¹ GIBELLINI, R., A Teologia do século XX, p. 327.

As chaves hermenêuticas são consequência das fontes da TN. A partir da vivência espiritual que o corpo negro viveu/vive, podemos destacar três chaves importantes para a Teologia Negra, evidenciadas por Ronilso Pacheco. A primeira se revela no Êxodo e a experiência do povo israelita no deserto: “muito tempo depois morreu o rei do Egito, e os israelitas, gemendo sob o peso da servidão, gritaram; e do fundo da servidão o seu clamor subiu até Deus” (Ex 2,23-24). Para além do apontamento ao Deus libertador que a Teologia da Libertação indica, o autor afirma que o Êxodo é o posicionamento radical de Deus contra o colonialismo e a escravidão²⁵². Não basta apenas a libertação, mas o deserto é onde se move, se migra num caminho rumo a liberdade. “Deus se revela por meio de atos em favor de um povo fraco e indefeso”²⁵³. E este caminho é um caminho coletivo do povo que o trilha. Por Delores Williams, a experiência do deserto é masculina/feminina/familiar/inclusiva; sugestiva ao papel essencial da vida humana e suas nuances, como sobrevivência, construção de comunidade e trabalho de libertação; religiosa e também secular; indica ingenuidade e inteligência em toda pessoa, criando cultura de resistência²⁵⁴.

O Evento do Pentecostes é outra chave hermenêutica: “de repente, veio do céu um ruído como o agitar-se de um vendaval impetuoso, que encheu toda a casa onde se encontravam. Apareceram-lhes, então, línguas como de fogo, que se repartiam e que pousaram sobre cada um deles” (At 2,2-3). Segundo Pacheco, “a Teologia Negra é pentecostal por conta da sua relação com ação do Espírito Santo, uma pneumatologia rebelde, não dada ao controle e que o povo negro acredita que o manteve de pé, e vivo (...)”²⁵⁵. É a própria presença do Espírito Santo no meio do povo, movendo-se livremente sobre os corpos diversos, sem hierarquias ou religiosidades. O povo aprende no Pentecostes novas linguagens, e elas se traduzem na teologia negra – em especial na caribenha – como formas múltiplas de vida coletiva e sobrevivência, em meio ao cenário da diáspora²⁵⁶. O que o homem separou, o Espírito unificou e ressignificou.

Por último, a crucificação e a ressurreição aparecem como uma conexão da história do povo negro com a experiência do filho de Deus; “era desprezado e

²⁵² PACHECO, R., Teologia Negra, p. 81.

²⁵³ CONE, J. H., Deus dos oprimidos, p. 116.

²⁵⁴ WILLIAMS, D. S., Sisters in the wilderness, p.84.

²⁵⁵ PACHECO, R., Teologia Negra, p. 84.

²⁵⁶ PACHECO, R., Teologia Negra, p. 85.

abandonado pelos homens, homem sujeito à dor, familiarizado com o sofrimento, como pessoa de quem todos escondem o rosto; desprezado, não fazíamos caso nenhum dele” (Is 53,3.7-8)

“O que nos resta da crucificação?”²⁵⁷ A cruz está no centro da memória da resistência negra. Ela traz à memória os açoites, as mortes por motivos de cor, as dilacerações, amputações, os enforcamentos, o peso e os efeitos cortantes do racismo Kelly Brown Douglas a entende localizada no centro da fé negra, se comunicando com o linchamento negro que, para além de violências, passa também uma mensagem que se liga à história de sofrimentos²⁵⁸. A ressurreição é antípoda da cruz²⁵⁹. Ela não é de alma e as feridas não desaparecem. As feridas reafirmam o lugar da primazia do corpo e elas e mantê-las ali tem o poder pedagógico de relembrar que o sofrimento marca, mas a ressurreição o supera, assim como fez com a morte²⁶⁰. E o reconhecimento disso se dá no partir do pão, na coletividade da ação. O sacrifício é comunitário, assim como o resgate também o foi. “E, uma vez à mesa com eles, tomou o pão, abençoou-o, depois partiu-o e deu-o a eles. Então seus olhos se abriram e o reconheceram; ele, porém, ficou invisível diante deles” (Lc 24,30-31).

Seja no Êxodo, no Pentecostes ou na morte e ressurreição, as chaves hermenêuticas da Teologia Negra nos impelem a resignificar nossa leitura bíblica, aproximando-a do sofrimento do povo afro correlação dos judeus ao seus antepassados africanos²⁶¹, e até também da gênese da reflexão teológica feita por negros no mundo²⁶².

²⁵⁷ PACHECO, R., Teologia Negra, p. 87.

²⁵⁸ DOUGLAS, K. B., Stand your ground, p. 88.

²⁵⁹ PACHECO, R., Teologia Negra, p. 88.

²⁶⁰ PACHECO, R., Teologia Negra, p. 89.

²⁶¹ ANDRADE, E. L., Existe um pensar teológico negro?, p. 81.

²⁶² Para melhor entendimento deste ponto, ver “Teologia Afro e hermenêutica bíblica”, registro das discussões da oficina de trabalho de mesmo tema, composto na Terceira Consulta Ecumênica de Teologia no Contexto da América latina e Caribe. Neste capítulo, são elencados quatro momentos afro-hermenêuticos: nos séculos XV e XVI, perante as resistências escravas quanto à religião negra, inspiradas na fé cristã; nos movimentos abolicionistas a partir do século XIX até a década de 1960, como crítica radical ao racismo institucional; na segunda metade do século XX, onde nasce a teologia negra norte-americana; nos movimentos recentes das últimas décadas, caracterizado pelo crescente número de mulheres envolvidas no desenvolvimento teológico. In: SILVA, A. A.; SANTOS, S. Q. Teologia Afroamericana II: avanços, desafios e perspectivas. São Paulo, ATABAQUE, 2004, p. 211-218.

3.4.

Características de uma teologia identificada como negra

Ao longo do século XX, os negros em diáspora de diversos territórios conseguiram identificar sua relação com Deus e a revelação a partir do seu próprio ponto de partida, gerando um leque de epistemologias decoloniais. A partir do seu contato com as diversas teologias negras, especificamente a norte-americana, africana, caribenha e latino-americanas, Ronilso Pacheco sintetiza cinco características evidentes em uma Teologia Negra.

A **territorialidade** é vista no âmbito do resgate de uma espiritualidade amplamente vivida no lugar original do negro, o continente africano. No território de nascença, os negros tinham uma conexão com a terra e com o sagrado, e essa os fora arrancada. Numa tentativa de reconectar-se com o sagrado no novo território então habitado, surgem expressões espirituais e religiosas em concomitância com os novos conteúdos de fé que tiveram contato²⁶³. A Teologia Negra tem uma característica territorial justamente por isso, por ser uma maneira de reconexão com o sagrado a partir da vida de Cristo, tendo a terra habitada como ponto de partida.

Por isso a Teologia Negra se mostra também comprometida em refletir a favela, a periferia, o campo, os quilombos, os assentamentos, as reservas indígenas, os demais territórios. Uma certa “geografia bíblica” sempre foi importante para a teologia clássica. (...) Mas para a Teologia Negra, também foi importante racializar estes territórios. Sim. Visto que oracismo e o pensamento antinegro, antiafricano, ocupou um lugar crucial nas construções teológicas do ocidente, fez-se necessário reivindicar que o povo negro estava na Bíblia, e não como “objeto passivo de conversão”, mas como protagonistas relevantes de grande parte da nossa história²⁶⁴.

O Israel bíblico é negro, foi composto de famílias negras²⁶⁵, e isso nos foi escondido. Tamar, Asenet, Rute, Agar, são matriarcas negras, e não nos informaram sobre isso. Na Teologia Negra, as violências e sofrimentos perpassados nos territórios periféricos são objetos, não só de reflexão, mas também de denúncia.

Quanto à **afrocentricidade**, Pacheco declara que a epistemologia e método das teologias negras não entram numa disputa nem numa substituição da

²⁶³ PACHECO, R, Teologia Negra, p. 64.

²⁶⁴ PACHECO, R, Teologia Negra, p. 65.

²⁶⁵ Dentre as diversas evidências que tem sido levantadas para endossar a negritude do povo de Israel, estudos recentes se inclinam para a vida de Hagar, serva de Abraão e Sara, mãe de Ismael, expulsa do arraial abraâmico; Zípora como etíope; os descendentes de Cam sendo habitantes antecessores de Canaã, onde se encontraram com o povo de Israel posteriormente; o próprio contato com a nação egípcia à época da escravidão. Outras evidências são endossadas por Peter Nash, focadas na antropologia, geografia, genealogia e teologia. In: NASH, P. Relendo raça, Bíblia e religião. São Leopoldo: CEBI, 2005; TEIXEIRA, E. V. O.; CARVALHO, J. J. O. Israel nasceu negro e negra: círculos bíblicos para uma leitura étnica da Bíblia. PNV. CEBI, 2017.

centralidade teológica com a teologia branca, mas sim uma “implosão do lugar central ocupado pela Europa, de tal maneira que não haja mais lugar central, mas convivência e equidade em perspectivas com o mesmo valor”²⁶⁶. O espaço valorizado se junta às características expostas e construídas nesses espaços que carregam elementos da cultura africana e se chocam com a cultura europeia que está incutida em nossas mentes. Com isso, percebemos que o Egito bíblico é África, que Cuxe e Etiópia estão ali, que os reinos mal referenciados na nossa memória têm cor e também têm poder. A Teologia Negra “sabe onde a história do povo negro começa, tanto quanto onde a história do povo hebreu começa”²⁶⁷, e é uma maneira de impulsionar a libertação que, de pronto, precisa começar pelo imaginário, atingindo gradativamente todas as dimensões da vida.

Pacheco declara que a Teologia Negra tem Jesus como o seu arquétipo²⁶⁸. Diferente da maneira que Ele se apresenta nas teologias ditas tradicionais, Jesus é o nosso ancestral, pois ressuscita antes que todos nós. Aqui está o lugar da **ancestralidade e tradição** na Teologia Negra, que se coloca como enfrentadora do status quo de um conhecimento controlador, controlado por poucas mãos, que limita o poder de Deus a partir do significado estigmatizado das coisas. “A tradição quase sempre é evocada pelo saber e pela “norma” que dita. A ancestralidade, por sua vez, quase sempre está ligada a quem deu corpo e vivência a esta tradição”²⁶⁹.

A tradição é fundamental para repassar o legado de um povo, e a ancestralidade, um conceito de culturas africanas, não teve espaço na construção das teologias tradicionais euroamericanas²⁷⁰. Foi preciso enegrecer os espaços e mentes para reconhecer o lugar dos antepassados de maneira fluida, não impositiva. A partir disso, conseguimos entender melhor a relevância das inúmeras genealogias existentes nos textos bíblicos, a menção ao “Deus de nossos pais”, as frequentes citações dos nomes de Abraão, Isaque e Jacó, patriarcas ancestrais do povo hebreu, a valorização da memória e legado pela tradição oral, essência que não se perde no contexto judaico neotestamentário. Jesus valoriza sua ancestralidade e a encara com muita tradição, assim como os povos africanos. “Quando Deus se apresenta dizendo

²⁶⁶ PACHECO. R, Teologia Negra, p. 66.

²⁶⁷ PACHECO. R, Teologia Negra, p. 68.

²⁶⁸ PACHECO. R, Teologia Negra, p. 69.

²⁶⁹ PACHECO. R, Teologia Negra, p. 70.

²⁷⁰ PACHECO. R, Teologia Negra, p. 69.

ser “o Deus de teus pais”, ele está sim dizendo que é o “Deus dos teus ancestrais”²⁷¹. Percebemos que “somos criados e criadas à imagem e semelhança de Deus, criados/as da terra, com cor e cheiro de terra, saímos com a cara de nosso Pai/Mãe”. Temos um rosto parecido com a divindade que nos criou”²⁷².

A **corporalidade** na TN é relevante no sentido de compreender o lugar do corpo na teologia cristã. Sem ela não seria Teologia Negra. “A revelação tocou o corpo, e o compromisso de libertação do Deus libertador veio operar sobre o corpo”. Logo, não importa somente o componente imaterial da pessoa (espírito), mas também a matéria (corpo), os “corpos na luta cotidiana pela vida”²⁷³. Para Pacheco, na Teologia Negra, o corpo está sempre nu, sem proteção às violências, vulnerável, desprotegido de toda proteção. Jesus se encontra com este corpo para vesti-lo com seu próprio corpo, que também sentiu o abandono do Pai no sacrifício da cruz, e sabe o que é estar despido. O corpo é estrangeiro, indesejável, indigno de um lugar. Ocupa um não-lugar, reforçado pelo motivo da própria vinda do povo negro para as terras americanas e caribenhas. O motivo mercadológico transformou o corpo estrangeiro em produto. Jesus se encontra com esse corpo e o redime amplamente. “Afirmar o corpo não é negar a espiritualidade e o que se dá no plano espiritual. Afirmar o corpo significa tão somente afirmar o corpo”²⁷⁴.

Andrade aponta em sua dissertação que James Cone e sua Teologia Negra norte-americana trabalham diretamente com a questão do corpo geopolítico, embora não utilizem o termo. Como Cone afirma, uma pessoa negra ser estadunidense e cristã não significa que essa pessoa detém uma posição privilegiada no mundo moderno/colonial. Há uma consciência incutida da necessidade de intelectuais negros produzindo novos materiais baseados no seu olhar da história. A Teologia não escapará disso, visto que ela é feita por homens brancos e Igrejas brancas, que também estavam no processo de organização racista da sociedade e reforçaram a segregação racial, dando força para o então nascimento das Igrejas negras. Logo, cristãos negros ocupam o lugar das margens, produzindo uma teologia de fronteira, que entra em choque com a colonialidade²⁷⁵.

²⁷¹ PACHECO, R, Teologia Negra, p. 73.

²⁷² RIBEIRO, O. X., Agentes de Pastoral Negros e a bíblia no contexto afro, p. 256.

²⁷³ PACHECO, R, Teologia Negra, p. 74.

²⁷⁴ PACHECO, R, Teologia Negra, p. 74-77.

²⁷⁵ ANDRADE, C. S. Teologia em perspectiva afrodiáspórica e antirracista, p. 158.

Sobre a **cosmovisão dialogal e inclusiva**, o autor ressalta o caráter ecumênico da TN. Não há como uma teologia feita por um povo que saiu do seu lugar de origem forçadamente, chegando em um território desconhecido com culturas desconhecidas e uma cosmovisão inteiramente diferente, considerar apenas uma forma de ver Deus, como se estivesse dentro de uma caixa de espelhos em que se vê apenas a mesma imagem. Fora da caixa, existem outras possibilidades e o diálogo com “o candomblé no Brasil, a resistência do vodu haitiano, a *santería* cubana, o *shango* de Trinidad, o *winti* do Suriname”²⁷⁶. A teóloga Maricel Mena Lopez chama de macro-ecumenismo²⁷⁷ o que Pacheco chama de diálogo interreligioso.

O racismo enraizado colocou as religiões de matrizes africanas no lugar da demonização e, como cristãos, ter diálogo com o “*diabolos*”²⁷⁸ é inteiramente refutável. Entretanto, a partir do estudo histórico-teológico da construção da fé cristã em sociedade, o inimigo agora é outro²⁷⁹, e ele se chama colonialismo. Há, sim, principados e postestades que oprimem e por vezes possuem pessoas, fazendo a manutenção de uma escravidão espiritual ao ser humano vulnerabilizado, eles só não estão estampados nessas religiões e muito menos possuem a cor preta. Quem disse que eles são africanos, se eles rondam o mundo e nasceram antes do Éden? As opressões malignas que os negros sofreram vieram de mãos brancas, que legitimaram a escravidão em nome de Deus, um ato extremamente diabólico que serviu de base para a construção da sociedade moderna e contemporânea.

Compreendemos a multiplicidade de povos e fés no próprio povo de Israel que, segundo Pacheco, antes do exílio, carregou consigo diversos povos também escravizados pelos egípcios. “Israel não se formou a partir de um pai comum, constituiu-se sim a partir de uma fé comum em um Deus que protegia diferentes clãs e tribos de um inimigo em comum”²⁸⁰. Ou seja, todos reconheceram quem Deus era a partir de suas culturas, e isso influenciou na história dos hebreus e,

²⁷⁶ PACHECO, R. Teologia Negra, p. 77.

²⁷⁷ Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/505912-cristaos-negros-e-nao-por-acaso>>. Acesso em 24 mar. 2021.

²⁷⁸ Palavra grega para diabo, que significa adversário.

²⁷⁹ Referência ao filme “Tropa de Elite”, conhecido mundialmente por trazer denúncias que desmascaram o sistema político e policial no Brasil.

²⁸⁰ PACHECO, Teologia Negra, p. 78. Para referendar essa informação, o autor se baseia no texto de Ex 12.37-39, onde acontece uma “fuga solidária” de uma “multidão misturada” saída do Egito.

consequentemente, na nossa cultura judaico-cristã, que também fora influenciada pela cultura grega e seus mitos e cosmovisão.

Deotis Roberts lembra que “o ecumenismo negro que nasceu da sede de liberdade nunca foi provinciano”²⁸¹. Ele entende que os movimentos nacionalistas exalam a culturalidade do povo negro onde quer que eles estejam e superam as rixas e picuinhas quanto à questão religiosa. É o “tendo tudo em comum” transcendendo o sectarismo, praticado para além do espectro religioso, proporcionando “uma base comum para uma unidade operacional contra um inimigo comum, o racismo, e para uma meta unificada, a libertação”²⁸².

3.5.

Teologia Negra no Brasil: caminhos de um teoquilombismo

A Teologia Negra nasce a partir da dor, da alegria, da solidariedade negras e da esperança evangélica, que também se descobre negra. Essa esperança se traduz numa evangelização que começa pela solidariedade característica da comunidade afro-americana, sensível às necessidades da sociedade e empenhada na luta pela justiça e pela libertação integral²⁸³. É em Jesus Cristo que superamos todos os obstáculos, inclusive as raízes da escravidão²⁸⁴. É possível crer nisso? Sim, é possível.

Isso é latente no Brasil, onde uma das expressões dessa esperança solidária é o quilombamento, um encontro solidário de pessoas negras, não-brancas e não-negras, que abraçam com veemência a causa negra e a abraçam com a população fronteiriça. Como declarou Beatriz Nascimento, “no momento em que o negro se unifica, se agrega, ele está sempre formando um quilombo, está eternamente formando um quilombo, e o nome em africano é união”²⁸⁵. Desta união nascem experiências e saberes que dão material epistemológico para o desenvolvimento de uma teologia negra brasileira. Seja a teologia afroamericana brasileira, seja o teoquilombismo, ambas refletem características muito específicas do nosso país.

²⁸¹ ROBERTS, D., Resposta criativa ao racismo, p. 55.

²⁸² ROBERTS, D., Resposta criativa ao racismo, p. 55.

²⁸³ DGAE, cap. IV, sumário. In: CNBB. Pastoral Afro-Brasileira. São Paulo: Paulus, 2002, p. 38.

²⁸⁴ CNBB, Pastoral Afro-Brasileira, p. 27.

²⁸⁵ NASCIMENTO, M. B., Historiografia do quilombo, p. 2.

3.5.1. Breve histórico da TN no Brasil

O sopro do Espírito dado à época da escravidão no território estadunidense também aconteceu por aqui. Os primeiros passos de uma Teologia Negra genuinamente brasileira foram dados por alguns personagens popularmente desconhecidos que, devido à relevância deles neste tema específico, consideraremos suas biografias e legado ministerial no próximo capítulo e damos um salto para os anos 1980, tal como a nossa própria história fez.

Em 1985 foi lançado no Brasil o livro a primeira edição de “*God of the oppressed*”, livro de 1975 que teve sua segunda edição lançada em 2020. Um ano depois foi a vez de “*Black Theology, a Documentary History, 1966-1979*”, traduzido também por “Teologia Negra”, contendo uma coletânea de textos que resumem os primeiros anos da Teologia Negra sistematizada nos EUA. Estes dois livros foram importantes para o conhecimento e desenvolvimento da TN em solo brasileiro, porém teólogas e teólogos não ficaram presos ao pensamento estadunidense.

A Teologia Negra de Cone e seus compatriotas não expressava as mazelas de todo o povo negro afro-americano, ao passo que a crescente teologia da libertação não tocava na questão negra, além de ser feita por pessoas majoritariamente brancas e em posição de privilégios. Mulheres negras e homens negros latino-americanos e caribenhos se organizaram teologicamente e aos poucos surge a Teologia Afro-Americana, também chamada de teologia da libertação negra, pois é uma teologia comprometida com “rostos concretos que vivem a opressão cultural e étnica”²⁸⁶. Esta teologia também abre os olhos para a questão do machismo, no qual surge mulheres negras no trabalho teológico, que se inclina à questão de classe, do racismo e do sexismo, como declara López²⁸⁷.

A partir deste lugar, elas e eles se reuniram em julho de 1985 na cidade de Duque de Caxias, no Rio de Janeiro, para fazer a primeira consulta sobre cultura negra e teologia. Organizada pelo Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, com o apoio de ASETT (Associação de Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo),

²⁸⁶ PADILHA, G. Hermenêutica bíblica negra, p. 111. In: MENA LÓPEZ, M; NASH, P. T. (org.). Abrindo sulcos: para uma teologia afro-americana e caribenha. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 110-130.

²⁸⁷ LÓPEZ, M. M., Sou negra e formosa, p. 34.

o tema foi “Identidade e religião”, reuniu cristãs e cristãos de diversas denominações e pessoas do Vudú, Candomblé e Lumbalú, e as discussões foram compiladas no livro de mesmo nome, lançado em 1986. A segunda consulta aconteceu em 1994, na cidade de São Paulo, com o tema “Afro-América, cultura e teologia”, com 30 pessoas de 8 países diferentes. Esta consulta gerou um livro “Teologia Afro-americana” (1997), que registra os debates e propostas deste encontro teológico. Em 2003 ocorreu uma terceira consulta, que também gerou um livro, “Teologia Afro-americana II: avanços, desafios e perspectivas” (2004), que registrou as atuais reflexões teológicas da negritude latino-americana.

Participam desta história nomes brasileiros como padre Antônio Aparecido da Silva, pastora Eliad Dias dos Santos, padre José Geraldo Rocha, professor Marcos Rodrigues da Silva, teóloga Nancy Cardoso Pereira, professora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, teóloga Silvia Regina de Lima Silva, dentre outros. Jacquelyn Grant também esteve por aqui. Joaquim Beato, falecido em 2015, é um grande nome da luta antirracista a partir da experiência cristã, promovendo um diálogo ecumênico nas esferas políticas, pois foi deputado e senador pelo Espírito Santo.

Nos tempos presentes temos nomes como o pastor e teólogo Ronilso Pacheco, o pastor Rás André Guimarães, a ativista Liz Guimarães, a teóloga Vanessa Barbosa, o ativista Jackson Augusto, o Afrocrente, a teóloga Cleusa Caldeira, a pró-reitora da UFC Valdenice Raimundo, o teólogos Donizete Bueno e Murilo Augusto, o cientista da religião Charlisson Andrade, entre outras e outros. Desde o início da pandemia, mais e mais pessoas têm conhecido sobre a Teologia Negra, reencontrando-se com sua negritude e potencializando o discurso antirracista dentro e fora das igrejas, mesmo algumas pessoas ainda tentando desacreditar da possibilidade da pessoa negra se encontrar na fé evangélica. Uma proposta decolonial.

Ronilso Pacheco propõe a característica decolonial (e marginal) da Teologia Negra em um artigo de 2017²⁸⁸ e, dois anos depois, em “Teologia Negra”, indicando que as teologias precisam aprender a não se acomodarem ante às injustiças sociais, tal qual as mães, quase todas negras, que perderam seus filhos para a violência do

²⁸⁸ PACHECO, R. A Teologia Negra no Brasil é Decolonial e Marginal. *CrossCurrents* 67, nº 1, p. 233–242, mar.2017. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/26605801?seq=1>>. Acesso em: 02 abr. 2021.

Estado, a partir de uma perspectiva racista que reforçou estereótipos em cima desses filhos. Elas ousam em ter a coragem de gritar “Nós vamos te derrubar!” assim com as parteiras hebreias no Êxodo (Ex 1,15-21), assim como as “negras escravizadas ou inseridas numa sociedade racista”, que protegem seus descendentes da dor e os preparam para enfrentar este mundo desajustado.

A mulher negra evangélica brasileira, ao escrever, é capaz de colocar a si mesma no centro, ao lado de confissões de fé e com suas vivências; construir um legado documental relevante para corrigir e rever a deturpação do cristianismo que vemos hoje²⁸⁹.

Em 2020, Charlisson Andrade reafirma a TN como uma teologia decolonial através de sua dissertação de mestrado. Cone e demais teólogos e teólogas negras, e também de teóricos decoloniais, como Joaze Bernardino Costa, Nelson Maldonado Torres e Ramón Grosfoguel, que defendem a identificação de decolonialidade²⁹⁰ no discurso de intelectuais negros. Ele faz um paralelo do conceito de “transsubjetividade” de Cone com o pensamento de fronteira decolonial, pois ambos caminham no âmbito do diálogo crítico com outras epistemologias, sem distinção, não se colocando como uma nova verdade, mas sim em uma conversa dialética com diversos pensamentos²⁹¹. Isso é um choque para a teologia que, durante tanto tempo, se viu intocável e nada acessível.

3.5.2. Caminhos de uma Teologia Afroamericana brasileira

A Teologia Afroamericana vai compreender que Deus é negro porque assume a causa da vítima, como também é indígena e mulher²⁹². Não conseguiremos dar conta de falar todo os componentes necessários para a Teologia Afroamericana, entretanto, cabe aqui pitadas de informação sobre esta teologia negra que, até então, é a que mais se aproxima da realidade brasileira.

Olhando para a história e características do povo afro-americano, Marcos Rodrigues da Silva fala sobre um fazer teológico afro-americano que se inclina para

²⁸⁹ SEL ZAU (Org.), *Vozes que não se calam*, p. 6.

²⁹⁰ Segundo Andrade, “os autores caracterizam o pensamento decolonial como um pensamento de fronteira, que estabelece um diálogo crítico com a modernidade, porém, sem prescindir de falar a partir da articulação dos lugares social e epistêmico dos que estão nas margens do poder hegemônico moderno/colonial, ou seja, sem abrir mão do protagonismo dos subalternos”. (ANDRADE, 2020, p. 156).

²⁹¹ ANDRADE, C. S. *Teologia em perspectiva afrodiáspórica e antirracista*, p. 156-157.

²⁹² SILVA, A. A., *Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras*, p. 72.

três dimensões pungentes na vida negra: **factual** (a realidade como ela é, o que acontece atualmente), **pecado** (a realidade negada, que não deveria ser) e **carisma** (a utopia negra, o que poderá ser).

Na dimensão **factual**, vemos o fato da população afro-americana ser majoritariamente pobre, que o autor apresenta ser um problema político e cultural. No âmbito político, a pobreza se desenvolve a partir da marginalização histórica de povos originário, levando a pessoa a ter os piores sentimentos possíveis, agindo com violência e revolta a quem mantém a roda girando da mesma maneira. Em relação à questão cultural, vê-se uma perpetuação do estilo de vida colonial. Negros e indígenas continuam nas posições de subalternidade, visível ou invisivelmente, enquanto que os mais ricos (brancos) possuem feições e um jeito de ser e de manter todos neste lugar de privilégio social. “Neste contexto de pobreza estrutural, sistemática, imposta, a teologia se faz presente em forma de denúncia profética”²⁹³, declara Silva (1998).

No que tange a realidade negada, o **pecado** tem nomes. Escravidão, racismo, discriminação, marginalização, exclusão, preconceito. Por vezes, passamos por essas palavras, mas não as escalamos como pecados, mas elas fazem parte da vida negra e, para alguns ainda não conscientes de sua negritude, se torna o único modo de existência. É o pecado social, resgatado recentemente pela Teologia da Libertação, que faz parte da tradição teológica, mas caiu no esquecimento nos últimos séculos. Algumas frases resumem o pensamento do autor quanto aos pecados sociais que permeiam a existência negra²⁹⁴:

- Escravidão - “A escravidão é para o afro-americano o pecado original. (...) A escravidão é pecado porque significa reduzir o outro à condição de posse, de objeto, de mera força de trabalho. (...) A escravidão penetrou a medula da sociedade, e ainda hoje é difícil arrancá-la”.

- Racismo - “Se a escravidão é o pecado da posse do outro, o racismo o é na medida em que se ignora o outro, negando-lhe toda possível e efetiva participação”.

- Discriminação - “Ser discriminado é ser negado. (...) na prática discriminadora, quem produz é totalmente ignorado e desprezado já na sua produção”.

²⁹³ SILVA, M. R., Caminhos da teologia afro-americana, p. 16.

²⁹⁴ SILVA, M. R., Caminhos da teologia afro-americana, p. 17-19.

- Marginalização – “o pecado maior praticado em relação à população negra (...) Ser colocado e mantido à margem significou para os negros e negras deste continente a perda da dignidade através das formas desumanas de existência”.

- Exclusão – “o nome do pecado social hoje (...) Quando o desemprego atinge aqueles(as) que, pela sua condição de brancos, eram privilegiados pelo sistema escravista, o que dizer daqueles (as) que já então eram discriminados? (...) onde estarão os negros?”

- Preconceito - “Mesmo no caso de exceções em que alguns negros(as) conseguem furar o bloqueio das restrições e conseguem projetar-se na sociedade, são sempre preteridos até que não demonstrem o seu status”.

Silva relembra ainda que “a população negra continua sendo humilhada, e a humilhação é a expressão concreta do pecado”²⁹⁵.

Ao falar sobre o **carisma** da utopia negra, ele ressalta ser uma graça especial que supera a realidade imediata, que transcende um só corpo e se expressa coletivamente. É uma intimidade com o outro, com Deus e consigo mesmo. Modos de dançar, expressar-se, caminhar, vestir, artes, culinária, tudo transmite o carisma da pessoa negra, detentora de uma visão positiva de mundo e futuro²⁹⁶. Essa perspectiva tem sido menos visível nos últimos anos devido ao cenário político e econômico do nosso país, mas, basta andar pelas periferias para perceber como a resiliência e a força surgem para bater uma laje, fazer um churrasco ou virar a noite numa roda de samba / baile funk. O jeito de viver o “corre” do brasileiro, expressa a maneira negra de ser carismático. “Na comunidade negra tudo é esperança, sonho, utopia, sem deixar de ser realidade”²⁹⁷ e isso se dá também na capacidade de perdão ao opressor.

3.5.3. Pistas de um teoquilombismo

James Cone afirma que a teologia é um discurso subjetivo sobre Deus, onde este discurso diz muito mais sobre as esperanças e sonhos de certos oradores sobre Deus do que sobre o Criador do céu e da terra”²⁹⁸. Essa subjetividade é vivida na

²⁹⁵ SILVA, M. R., Caminhos da teologia afro-americana, p. 19.

²⁹⁶ SILVA, M. R., Caminhos da teologia afro-americana, p. 20.

²⁹⁷ SILVA, M. R., Caminhos da teologia afro-americana, p. 20.

²⁹⁸ CONE, J. H., Deus dos oprimidos, p. 89.

experiência que Schillebeeckx reflete ser a fonte dos textos bíblicos, como uma interpretação de tal realidade, que se torna interpretada na realidade de quem o lê²⁹⁹. Como isso impacta a sociedade brasileira e a construção de uma teologia negra que expresse sua brasilidade?

Confuso em sua identidade negra, é interessante perceber que o brasileiro evangélico involuntariamente, mas por identificação, faz a opção pelo pentecostalismo como religião cristã identitária. "O inimigo é sujo", "o diabo tá furioso", "eu prefiro um culto racional", são falas que reforçam o lugar do negro como sujo, fedido, mais sensível, mais levado pelo Espírito e, por conta disso, menos inteligente. Entretanto, se falamos de pentecostalismo no Brasil, falamos de uma religião negra brasileira, de matriz africana, mas não de uma Teologia Negra, pois o aporte teológico pentecostal ainda anda de mãos dadas com o eurocentrismo, como temos visto ao longo das últimas décadas³⁰⁰.

“Uma teologia negra brasileira implica fazer justiça cognitiva e epistêmica ao pensamento negro e, de modo especial, ao pensamento negro brasileiro”³⁰¹, diz Caldeira. Uma teologia afro-brasileira precisa compreender que

É Deus quem ocupa os espaços, sai do seu canto e toma a atitude, pelo encanto que tem com o seu povo. Ele cria e recria continuamente, suas atitudes e suas ações que se destacam. Ele vê, ouve, conhece e desce e envia. Ele se mostra e deixa ser visto³⁰².

Os caminhos da Teologia Negra no território brasileiro indicam uma epistemologia de tequilombismo. Mais que locais de fuga, os quilombos eram organizações sociopolíticas comunitárias alternativas ao sistema escravista³⁰³, mas as políticas nacionalistas foram suficientes para “apagar” a cultura negra como uma cultura brasileira, e nosso fazer teológico acolheu isso. Para além da religião, se tinha a fé em um Criador, As culturas eram instrumentos de congraçamento, a sociedade era igualitária e pluriétnica, valorizava-se a própria vida, seus traços, costumes identidade, e a integração ecológica³⁰⁴.

Refletindo o apagamento da pessoa negra no Brasil e sua consequente luta por resistência à vida, o caminho teológico deve perpassar a conversão ética,

²⁹⁹ GIELLINI, R., Teologia do século XX, p. 326-327.

³⁰⁰ OLIVEIRA, M. D., O lado escuro da união: negros e pentecostais, p. 81-94.

³⁰¹ Este trecho faz parte do resumo do artigo “Questões Críticas nos Estudos da Teologia Negra em perspectiva decolonial” de Cleusa Caldeira, como uso privado da pesquisadora. Conteúdo oferecido em uma aula na Faculdade Unida de Vitória no dia 27/02/21, via Zoom.

³⁰² RIBEIRO, O. X., Agentes de Pastoral Negros e a bíblia no contexto afro, p. 256.

³⁰³ SILVA, A. A., Comunidade Negra, p. 179.

³⁰⁴ CNBB, A Igreja e as Comunidades quilombolas, p. 23-25.

epistemológica, política e espiritual, se encontrando com as nossas raízes africanas³⁰⁵. Isso se dá numa característica típica da TN, que é a experiência com os elementos da fé como categoria teológica primária, somada ao resgate cultural africano. Porém, como lidar com a leitura bíblica literal que a maioria dos brasileiros cristãos cultiva em sua prática devocional, afastando o povo de um olhar bíblico afrocentrado? Como produzir um teoquilombismo no país de preconceitos com a cultura afro? E o caráter ecológico do quilombo, como será traduzido nesta teologia, em meio ao debate de tomada de terras quilombolas?

Cleusa defende que, primeiramente, é necessário reconhecer a construção racial do Brasil, que desemboca no racismo presente aqui, um processo de auto-aniquilação, que se resultam, dentre outras questões, no genocídio da população negra³⁰⁶. Este caminho pode se juntar ao que Boff defende como três momentos da construção teológica: o momento positivo, correspondente da escuta da fé (hermenêutica); o momento especulativo, a explicação da fé (teoria); e o momento prático, que atualiza ou projeta a fé na vida³⁰⁷. Aqui há uma inversão ou repetição de etapas, pois a fé na vida já será vista no momento hermenêutico através da experiência e da fé que problematiza e estimula a busca de uma nova teologia de realidade brasileira.

O racismo impossibilita a *koinonia* e tira a possibilidade da própria comunidade, pois nega a sua humanidade e retira da pessoa o direito de ser. Nisso, o quilombo torna-se o lugar propício para que contra-poderes sejam construídos e a possibilidade de ser reencontre o indivíduo. Isso acontece coletivamente, como na diáspora, e ela pode acontecer de joelhos, numa gestação iluminada, cheia de sabedoria, ciência e conselho³⁰⁸, que vem desde os ancestrais, passada pelo Espírito de geração em geração. É uma descolonização radical expressa por modos de resistência afrodiaspóricos, sendo a teologia negra um desses, que, na acolhida de pessoas cientes de suas subjetividades como pessoa negra, podem desenvolver reflexões teológicas comunitárias.

Com isso, tornar-se negro, é a “única possibilidade de redenção histórica”³⁰⁹, onde haverá a descolonização da própria subjetividade negra, antes partida, agora

³⁰⁵ CALDEIRA, C., Teoquilombismo, p. 76.

³⁰⁶ CALDEIRA, C., Teoquilombismo, p. 77.

³⁰⁷ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 41.

³⁰⁸ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 32-33.

³⁰⁹ CALDEIRA, C., Teoquilombismo, p. 76.

completa neste reencontro com o “ser”, formando o locus de caráter coletivo de reflexão teológica do teoquilombismo, numa intersubjetividade que ocupa o espaço de reconciliação e paz em meio a “história violenta e conflitiva”³¹⁰.

Muitas perguntas e investigações ainda serão feitas, mas é primordial perceber as características do povo negro brasileiro e como se dá esse movimento de negritude na cristandade do Brasil, para que o teoquilombismo reflita o caráter coletivo que os quilombos possuem, renovando a eclesiologia, pneumatologia, ecoteologia, dentre outras matérias teológicas.

³¹⁰ CALDEIRA, C., Da Europa à América Latina, p. 317.

4. Pastoralidades negras brasileiras

O trabalho que você faz, seja ele qual for, se não tiver qualidade, não tem futuro, e o que tem futuro não tem fronteira. Olhos abertos o longe e perto³¹¹.

Compreendemos os contextos sobre teologia e raça no século XX, a virada antropológica, decolonialidade e a própria teologia negra em si, passando pela sua gênese, seus primeiros passos, desenvolvimento e abrangência, especialmente no território brasileiro. Agora, perguntamos, como isso afeta o trabalho da pastoralidade no Brasil? Como se dá uma pastoralidade negra? Podemos falar sobre pastoralidades negras? Eis alguns caminhos a serem explorados.

A história colonial nos dá exemplos de pastoralidades disfuncionais, que serviram basicamente para anunciar um evangelho que fez a manutenção da escravidão. Pe. Clovis Cabral nos lembra que os escravos foram catequisados por uma “teologia da resignação”, que tinha reflexos na moral, na catequese e na estrutura sacramental³¹². Neste ínterim, quatro evangelhos foram anunciados para referendar esta teologia.

O “Evangelho da Compaixão”, que dizia que não havia escravos no Brasil, num reforço da ideia animalésca do corpo negro; o “Evangelho do Patrão Racional”, que eram recomendações aos senhores de engenho para serem bondosos aos seus escravos, porém continuavam escravos; o “Evangelho da Conformidade, da Consolação e da Resignação”, com pregações que diziam aos escravos que os sofrimentos da terra seriam recompensados no céu, e que eles teriam de aguentar; por fim, “Economia Cristã”, de Benci, com mais normas de conduta para os senhores escravagistas³¹³. A Igreja catequizou a Senzala a partir da Casa Grande, sem inculturação, com muita imposição na escravidão de pessoas que deveriam ter sido vistas como ser humano.

O ser humano é

um ser situado em todas as suas dimensões, e que é o que é agora e amanhã será diferente. porque sua história se modificou, seu espaço se alterou, e suas relações também não são as mesmas. E tem mais, essas três dimensões não são neutras, no sentido de que são as mesmas para todos. (...) É como se vivêssemos um emaranhado de encruzilhadas, de momentos e de contatos³¹⁴.

³¹¹ ROCHA, J. G., Teologia Negra, p. 12.

³¹² CABRAL, C., Itinerário Afro-Teológico-Pastoral, p. 237.

³¹³ CABRAL, C., Itinerário Afro-Teológico-Pastoral, p. 238-239.

³¹⁴ CAZAROTTO, J. L., Pastoral vocacional, p. 10-11.

O sujeito de pele escura, que abarca grande parte da humanidade, nasce da “diferença colonial”, sob a construção histórica do negro e da raça, e se desenvolve a partir de uma ideia sub-ontológica de invisibilidade e subumanidade³¹⁵. Isso se dá individualmente e abarca o coletivo. Essa lógica contribuiu para a ascensão social do negro brasileiro, porém destruiu sua negritude. Essa destruição atingiu enfaticamente a sua relação com as matrizes africanas e o colocou em situação de abraçar a pastoralidade que lhe era disponível, pois, como o país é majoritariamente cristão, o cristianismo significa um lugar para pertencer e fazer parte da sociedade. É um sair da fronteira. Havia poucas possibilidades de uma pastoralidade afrocentrada — ou negra, e isso apenas se desenvolve de maneira mais aparente a partir do desenvolvimento das teologias contemporâneas.

A partir do novo paradigma do fazer teológico nascido no Concílio Vaticano II, novas práticas eclesiais e pastorais se tornam possíveis na Igreja. Algo que corroborou com a justiça e a igualdade horizontal no corpo em que o cabeça é o Cristo, mediador e fim último, que reconciliou todos os seres, tanto os da terra quanto os dos céus (Cl 1,20), e oportunizou a participação de todos os crentes na manifestação do Reino de Deus e proclamação do Evangelho. É importante assumir o pensamento atual sobre o significado da teologia, que passa a ser lida como um produto humano “sobre” o Absoluto, um discurso sobre a experiência do homem na fé, no divino e sua revelação, localizado na vida contingenciada e historicamente situada³¹⁶ que termina em Deus. Nosso corpo tem uma linguagem teológica e, assim como nosso próprio corpo, os postulados teológicos também se tornam temporais e são substituídos a partir das necessidades do tempo. Mas Cristo continua sendo o centro da mediação salvífica e o corpo continua tendo sua dimensão universal.

Este entendimento contribui para um novo desenvolvimento pastoral, tanto prático como teórico. Gesta-se a teologia pastoral propriamente dita, autônoma,

³¹⁵ CALDEIRA, C. Teologia negra, p. 1013-1014. Cleusa utiliza o conceito de Mignolo para compreender a diferença colonial que é o “espaço onde emerge a colonialidade do poder. A diferença colonial é o espaço onde as histórias locais que estão inventando e implementando os projetos globais encontram aquelas histórias locais que os recebem; é o espaço onde os projetos globais são forjados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou ignorados. A diferença colonial é [...] o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta”. In: MIGNOLO, W. Histórias locais, projetos globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 10.

³¹⁶ BRIGHENTI, A., A pastoral dá o que pensar, p. 44.

sistematizada e organizada, saindo de uma concepção “terra-terra” e transformando a iniciação pastoral em verdadeira teologia prática³¹⁷. Brighenti relembra que o olhar para pastoral se desloca de um paternalismo verticalizado e endeusado de “clero-leigos” e passa a enxergar “comunidades-ministérios”, comunidades-sujeito que, tanto na ação quanto na reflexão pastoral em o Espírito do Pentecostes como sujeito atuante em seu meio³¹⁸. Silva reforça que “uma prática eclesial e teológica centrada na comunidade permitiu ao(à) teólogo(a) entrar em contato com a riqueza do cotidiano e este novo contexto foi fundamental para teólogas e teólogos retomarem temas como a história da salvação, mas sob uma nova ótica³¹⁹”. Consonante com o novo momento teológico mundial, a ótica negra encontrou um novo sentido na mensagem evangélica e isso afetou diretamente a práxis eclesial, seja no ambiente físico da igreja, seja nos movimentos de uma “igreja em saída”³²⁰.

Por muito tempo, caminhamos numa prática pastoral pré-determinada, unicamente eclesial, que não direcionou o uso do evangelho para as necessidades de evangelização. Não podemos mais desenvolver uma pastoral que parece não se interessar com “o que pensamos, com o que somos, o que sentimos, o que aspiramos, como vivemos”, ou que assiste a permanência de projetos evangelizadores que exalam uma não-crença da capacidade de um corpo negro trabalhar a evangelização por conta própria, como sujeitos que hoje compreendemos ser³²¹. É a urgência da quebra de espirais que situam a atuação da Igreja dentro de um mundo sedento por sua postura profética e transformadora³²². Logo, atraído por sua necessidade afrocêntrica, o Brasil se vê impelido a construir comunidades sensíveis e abertas ao Espírito Santo, à história do povo negro, com suas riquezas, valores e novidades.³²³ Comunidades genuinamente fraternas, focadas na pertença de todas as pessoas, criando laços entre gerações e comunidades outras que ajudam a compor a nossa terra³²⁴.

³¹⁷ LATOURELLE, R., Teologia, p. 171.

³¹⁸ BRIGHENTI, A., A pastoral dá o que pensar, p. 10.

³¹⁹ SILVA, M. R., Teologia Afro (ou Negra) da Libertação, p. 109.

³²⁰ Termo muito utilizado pelo Papa Francisco para designar a ação missionária da Igreja no mundo.

³²¹ ROCHA, J. G., Teologia Negra, p. 9.

³²² BRIGHENTI, A., A pastoral dá o que pensar, p. 10.

³²³ ROCHA, J. G., Teologia Negra, p. 18.

³²⁴ FT 53.

Estas comunidades expressam uma prática pastoral que não nasce de hoje, já tem séculos de caminhada. Como declara a célebre frase de Jurema Werneck, “nossos passos vêm de longe”³²⁵. Conheçamos alguns deles.

4.1. Figuras afro-pastorais do período colonial

A gênese histórica do fazer pastoral negro é gestada a partir de uma lógica quilombista. Desde 1530, tanto mulheres negras quanto homens negros batizados, ocupantes dos Quilombos, mocambos³²⁶, senzalas e favelas operavam uma pastoralidade, onde catequistas e rezadeiras negras prestavam serviços ministeriais em nome da Igreja, mesmo sem designação oficial³²⁷. Ao longo da história também apareceram as Irmandades afro-católicas³²⁸.

Juntamente com os “malembes”³²⁹ marianos cantados nas Congadas, nas igrejas construídas pelos negros e para os negros, o fazer pastoral das Irmandades afro-católicas era oração e obtenção de recursos para as alforrias. Os Quilombos também foram locais de resistência negra cristã no período colonial, onde o povo negro pôde desenvolver sua fé nestes espaços interreligiosos. Como relembra Rocha, “os cultos praticados pelos negros se constituíam em elementos unificadores e congregadores da resistência, pois eram lugares privilegiados de comunicação com os ancestrais”³³⁰. É o teoquilombismo acontecendo desde os séculos coloniais em nossas terras.

³²⁵ Esta frase, que se tornou um dos lemas da negritude brasileira, foi popularizada pela médica, doutora em Comunicação e ativista Jurema Werneck em seu livro “O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe”, publicado pela primeira vez em 2000.

³²⁶ Neste caso, mocambo é o mesmo que quilombo. Segundo Lopes, “a acepção de “quilombo” relaciona-se com os conceitos de “cabana”, “palhoça”, “habitação miserável”. O termo se aproxima mais do sentido de “telhado”, mas também foi nome de um povoado sergipano e era atrelado a uma festa de pagamento de músicos no terreiro. In: LOPES, N. Enciclopédia brasileira da diáspora africana [recurso eletrônico]. 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2011, p. 859.

³²⁷ CNBB, Pastoral Afro-Brasileira, p. 18.

³²⁸ As Irmandades Católicas eram entidades evangelizadoras vindas não-racializadas da Europa, porém algumas delas foram acolhidas e contextualizadas pelos afro-diaspóricos daqui. Dentre elas destacam-se as Irmandades de São Benedito, Santa Efigênia, Homens Pretos de Goiânia, Nossa Senhora do Rosário, sendo esta última dedicada a santa que é tida como protetora dos negros africanos e em diáspora.

³²⁹ Segundo a “Enciclopédia brasileira da diáspora africana”, os malembes (ou malemes) eram cânticos de misericórdia, pedido de perdão às divindades entoado nos candomblés bantos. Em “Pastoral Afro-Brasileira” da CNBB, é indicado como cânticos direcionados à Nossa Senhora, entoados por afro-americanos das Congadas. In: LOPES, N. Enciclopédia brasileira da diáspora africana [recurso eletrônico]. 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2011, p. 792; CNBB. Pastoral Afro-Brasileira. São Paulo: Paulus, 2002, p. 21.

³³⁰ ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, p. 70.

Para além da vida de Pedro Claver³³¹, um catequista espanhol dedicado aos escravizados, insurreições cristãs negras também existiram e foram invisibilizadas. Dentre muitas histórias pastorais, se destacam 3 personagens que exalam pastoralidade e trazem reflexões confluentes, pertinentes para os dias atuais.

4.1.1. Rosa Maria Egipcíaca, a Flor do Rio de Janeiro

Rosa Maria Egipcíaca da Vera Cruz foi uma mulher africana que viveu por cerca de 46 anos³³². Pertencente à nação courá ou courana³³³, nascida em 1719, chegou ao Brasil em 1725, com seis anos de idade, sendo batizada na Igreja da Candelária, provavelmente identificada como “gentio da Mina” ou “gentio da Guiné”³³⁴. Aos 14 anos, já tinha sido violentada pelo seu primeiro senhor, José de Souza de Azevedo, sendo vendida conseqüentemente para dona Ana Garcez de Morais, moradora da freguesia de Nossa Senhora do Inficcionado, local próximo de vila de Mariana e das minas de Catas Altas³³⁵. Por ali, Rosa morou até os seus 32 anos.

Enquanto moradora das regiões mineradoras, ela viveu da prostituição³³⁶, cena muito comum na região. Poucas mulheres habitavam naquele espaço, sendo Rosa Courá a única mulher entre 77 escravos, e esse tempo de meretriz durou 15 anos³³⁷, até que foi “o tempo que teve o Espírito Maligno”³³⁸. Quando tinha 30 anos,

³³¹ Pedro Claver foi um importante jesuíta e missionário espanhol que viveu no século XVI e XVIII, empenhado na luta abolicionista. Seu testemunho foi relevante ao ponto deste homem ser canonizado como um santo e tornar-se padroeiro dos escravos e da República Dominicana.

³³² MOTT, L., Rosa Egipcíaca, p. 1.

³³³ Segundo a “Enciclopédia negra”, fora registradas diversas grafias para os africanos que chegavam nos portos setecentistas do Brasil oriundos da pequena vila de Curamo, que tinha ilha e lagoa de mesmo nome, situados no Reino de Benin: courá, curá, curamo, couramo, curano, couxaina, karam, courá-mina, courá-baxé ou courano da Costa da Mina. Os estudos indicam que os courás eram inimigos do rei do Daomé, habitavam o os arredores da atual cidade de Lagos, na Nigéria, e chamavam a atenção por conta dos tecidos de alta qualidade e beleza que vendiam na Costa do Ouro. Provavelmente foi em uma destas batalhas de povos inimigos que Rosa fora despachada no porto de Judá e chegou no Brasil pelo Porto do Rio, que ainda não tinha o Cais do Valongo (datado na década de 1770). In: GOMES, F. S. et. al. Enciclopédia negra. São Paulo: Companhia das Letras, 2021, p. 514; MOTT, L. Rosa Egipcíaca: uma santa africana no Brasil Colonial. Caderno IHU Ideias, São Leopoldo, Ano 3, n. 38, p. 1-20, 2005, p. 2.

³³⁴ ROSA EGIPCÍACA. In: GOMES, F. S. et. al. Enciclopédia negra. São Paulo: Companhia das Letras, 2021, p. 514.

³³⁵ Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/africanas/rosa-egipciaca-1719-1778/>>. Acesso em 28 jun. 2021.

³³⁶ GOMES et al, Enciclopédia Negra, p. 515.

³³⁷ Apesar de sua vida ser marcada por violências sexuais, não há registros de sua vida reprodutiva.

³³⁸ MOTT, L., Rosa Egipcíaca, p. 5.

uma estranha doença afetou sua história para sempre. Rosa sentiu uma sonolência incontrolável, fortes dores, inchaço no estômago e perdeu os sentidos³³⁹. A partir deste episódio, largou a vida do meretrício, vendeu seus bens e distribuiu os valores aos pobres. Tornou-se beata assídua nos ofícios divinos e liturgias realizados nas igrejas católicas recém-construídas pela região³⁴⁰.

Nesta caminhada católica, passou por alguns exorcismos pois ela mesma afirmava estar possuída por sete demônios. Ela descreveu seu primeiro exorcismo, feito pelo padre Francisco Gonçalves Lopes, o Xota-Diabos, dizendo que “viu e sentiu que do ar lhe deitaram um caldeirão de água fervendo, com o que caiu logo desacordada, e, quando se restituiu, se achou lançando sangue da cabeça, que estava rachada e metida nos pés de São Benedito³⁴¹”.

Por conta desses rituais, que se tornaram constantes e públicos, passou a ser vista como “vezada pelo demônio”. Numa dessas, foi presa e levou uma surra no pelourinho de Mariana que quase a levou à morte, porém a sequela foi o corpo semiparalisado até o fim de sua vida. Ao sair, o bispo da Diocese convocou um grupo de teólogos para confirmar se realmente ela estava possessa, a deixando com a língua na chama de uma vela por 5 minutos, e a conclusão desta tortura foi de que ela estava mentindo. Depois deste tempo, ela retornou para o Rio de Janeiro, acompanhada do padre Francisco.

Ao longo do tempo, tornou-se “espiritada”. Foi considerada “a maior santa do céu”, onde, tanto brancos como mulatos e negros, inclusive toda a família de seu ex-senhor e alguns sacerdotes respeitáveis, a adoravam de joelhos, “beijando-lhe os pés, venerando suas relíquias, intitulado-a “a flor do Rio de Janeiro”³⁴². Eis uma parte de um dos hinos cantados nas celebrações

Cheguemos a nossa Mãe
cheguemos com devoção
pois nela está encerrada
toda a nossa salvação.
Vitória demos a nossa boa fortuna
Porque tivemos a dita
Que Rosa fosse mãe

³³⁹ GOMES et al, Enciclopédia Negra, p. 515.

³⁴⁰ MOTT, L., Rosa Egípcíaca, p. 6.

³⁴¹ MOTT, L., Rosa Egípcíaca, p. 6. “Não deixa de ser emblemática a coincidência de seu primeiro transe religioso ter acontecido exatamente ao pé de um santo negro, ex-escravo e depois irmão leigo franciscano da Sicília.”, diz Mott.

³⁴² LEYVA, P. A., Crônicas de la afronegitud en América, p. 114.

De tão pecadoras filhas³⁴³

Rosa teve inúmeras visões com Nossa Senhora da Conceição, Santo Antônio, Sant'Ana e foi discípula de São Francisco de Assis. Em seu tempo de franciscana, cultivou jejuns prolongados, autoflagelação, uso de silício, novenas intermitentes e a comunhão frequente³⁴⁴. Ela mesma acatou o nome de Santa Maria Egípcíaca - uma prostituta santa - ao seu. Entretanto, foi na Igreja Nossa Senhora do Parto que desenvolveu o seu ministério com as “recolhidas”. O Recolhimento do Parto foi um convento destinado às “mulheres da vida” e moças-donzelas, metade delas negras e mulatas, que desejavam viver a vocação ministerial. Nesta época, já era chamada de Madre Rosa por seus devotos e seguidores.

Uma das características da vida desta mulher foi a dança, “muita dança, batuque, fandango: até o fim da vida, mesmo vestida de freira no Recolhimento, Rosa não resistira à tentação de dançar”³⁴⁵. A dança fazia parte da liturgia das cerimônias do Recolhimento de maneira sincrética, pois nela continha elementos tradicionais cristãos e ritos característicos das regiões de África. O que antes era traduzido como demônio, se torna um espírito do bem, o Afecto, que remete ao espírito africano Avreku³⁴⁶.

Outra característica sua foi a escrita. À época de sua volta ao Rio de Janeiro, aprendeu a ler e a escrever e, anos mais tarde, registrou suas experiências no livro “Sagrada Teologia do Amor de Deus Luz Brilhante das Almas Peregrinas”, tornando-se a primeira mulher negra escritora do Brasil que se tem conhecimento. Seu livro possuía mais de 250 folhas e, embora não se tenha o exemplar dele completo, as partes que perduram trazem fortes experiências de Rosa Maria com Deus, como ela afirma que o menino Jesus mamava todo dia em seu peito e a penteava, agradecido; que o Senhor trocara seu coração com o dela; além da afirmação de ter morrido e ressuscitado, além de ser Mãe de Justiça, esposa da Santíssima Trindade e a nova Redentora do mundo³⁴⁷.

³⁴³ MOTT, L., Rosa Egípcíaca, p. 14.

³⁴⁴ MOTT, L., Rosa Egípcíaca, p. 8.

³⁴⁵ MOTT, L., Rosa Egípcíaca, p. 5.

³⁴⁶ Segundo Mott, um anjo ou mensageiro de luz da cultura Gêge da Nigéria, vizinha próxima da região natal de Rosa Coura” que age como um misto de mensageiro do além e espírito protetor, através do qual seu portador profetizava o futuro – exatamente como se comportava nossa biografada” (MOTT, 2005, p. 12).

³⁴⁷ GOMES et al, Enciclopédia Negra, p. 515

Essas afirmações são consideradas heréticas e, por conta da Inquisição, Rosa e o padre Xota-Diabos foram presos em 1762. Entre 1763 e 1764 ela foi enviada até Lisboa para ser processada pelo Tribunal do Santo Ofício, pela acusação de possuir poderes paranormais, supostamente diabólicos³⁴⁸. Seu julgamento não foi finalizado, porém é provável que tenha cumprido prisão perpétua como pena pela sua religiosidade sincrética e vida transgressora. De acordo com Mott, Rosa é

certamente, a mulher negra africana do século XVIII de quem existem mais documentos detalhados sobre sua vida, sonhos, escritos e paixão, tanto na África como na diáspora afro-americana e no Brasil. Melhor que ninguém, Rosa tipifica a riqueza e força do sincretismo religioso católico afro-brasileiro-carioca³⁴⁹.

Sua vida está registrada detalhadamente no Arquivo Nacional Torre do Tombo em Lisboa, Portugal, e o antropólogo, historiador e pesquisador Luiz Mott registrou sua história no livro de 1993, intitulado “Rosa Egípcia: Uma Santa Africana no Brasil.”

4.1.2. Agostinho José Pereira, o Divino Mestre

Nascido em 1799, Agostinho José Pereira ficou conhecido em sua época como o “Divino Mestre”³⁵⁰. De acordo com o Diário de Pernambuco de 25/09/1846, ele era “um crioulo, sem dúvida demasiadamente ardiloso, pôde iludir algumas pessoas simples, inculcar-se-lhes como pelos céus encarregado de fundar uma nova seita, e fazê-los persuadir da vinda de um messias, que diz ser verdadeiro”³⁵¹.

Como pastor, foi um homem negro que conduziu à fé enegrecida cerca de 300 pessoas negras livres, em sua maioria mulheres. Todos os irmãos e irmãs³⁵², forma como se tratavam, aprenderam a ler e a escrever com ele, tendo nesta capacitação o objetivo de dar acesso dos seus seguidores à leitura das Escrituras.

³⁴⁸ LEYVA, P. A., Crônicas de la afronegitud en América, p. 115.

³⁴⁹ MOTT, L., Rosa Egípcia, p. 1.

³⁵⁰ DIVINO MESTRE. In: GOMES, F. S. et. al. Enciclopédia negra. São Paulo: Companhia das Letras, 2021, p. 160.

³⁵¹ Diário de Pernambuco, 25/09/1846, Ano XXII, nº 211. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=029033_02&pasta=ano%20184&pesq=mestre&pagfis=8144>. Acesso em 25 jun. 2021.

³⁵² É interessante perceber essa identificação entre os seguidores do Divino Mestre pois este lugar de pertença foi demarcado por eles mesmo diante de uma situação em que os pertencentes a igreja dos seus senhores, uma igreja branca, retiraram a possibilidade de ambos os grupos congregarem no mesmo espaço físico. Quem tem a oportunidade de visitar inúmeras igrejas históricas no Brasil se depara com frequência com os espaços destacados destinados aos negros.

Diante de uma sociedade em que até mesmo os proprietários de terra eram analfabetos³⁵³, a estratégia de Agostinho é plenamente disruptiva.

Ele foi um homem multifacetado para o seu tempo. Aprendeu a ler por estímulo de sua mãe, uma escrava de dentro de casa que, segundo depoimento de Agostinho em sua prisão, era muito estimada por sua “yayá” (sua senhora)³⁵⁴. Como um negro liberto, exerceu a profissão de soldado, oficial de milícias e também alfaiate. Foi sua experiência como militar que o ajudou a romper com os padrões incutidos naquela época, gerando uma nova narrativa e um novo fazer teológico em pleno século XIX escravocrata, que obrigava os povos escravizados a professarem somente a fé católica no território brasileiro. Não há indícios de sua ordenação, mas sua pastoralidade é reconhecida pela prática pastoral ante aos marginalizados do tempo em que viveu.

Numa sociedade obrigatoriamente católica, ele tinha em sua posse um livro chamado ABC, que foi tido como uma prova do seu trabalho de alfabetização com as alforriadas e alforriados. O livro é um manifesto contra a dominação racial branca, sem relatar a palavra negro, pois à época a palavra moreno expressava parcialmente a negritude. No livro, ele ressalta a negritude dos reis do “princípio do mundo”, o “rosto morno do verdadeiro Messias”, Jesus/Deus como “acaboclado”. Ele também combate à discriminação contra pessoas negras e profeticamente prediz a abolição da escravatura, tendo relatos da proclamação da independência do Haiti (1804)³⁵⁵.

Como um cristão audacioso, criou a Igreja do Divino Mestre, primeira igreja protestante do Brasil no Recife de 1841³⁵⁶. Sua congregação se desenvolve a partir de uma leitura popular da bíblia, que gera independência nas irmãs e irmãos que ali compõem a membresia. É interessante perceber a identificação de “irmãos” entre os seguidores do Divino Mestre, pois este lugar de pertencimento foi demarcado por eles mesmos diante de uma situação em que, ao adentrar no ambiente da igreja dos seus senhores, uma igreja branca, era costumeiro os negros ficarem do lado de fora, sendo direcionados a ambientes marginais separados para os negros cultuarem

³⁵³ SILVA, H. D., O Movimento Negro Evangélico, p. 9.

³⁵⁴ GALVÃO, J. A. P. C., Agostinho Pereira, p. 233.

³⁵⁵ GOMES et al, Enciclopédia Negra, p. 161.

³⁵⁶ SILVA, H. D., O Movimento Negro Evangélico, p. 9.

os santos católicos. Não era possível uma irmandade com os seus senhores, mas foi possível uma irmandade cristianizada com o seu próprio povo.

Como um pastor consciente de sua missão, ele foi inspirado pelos movimentos de independência do Haiti, que foi um exemplo para toda a América na luta contra a abolição. Como sua mensagem era afrocentrada, obviamente isso causou estranhamento e revolta numa sociedade escravocrata. Agostinho e mais de dezessete seguidores seus foram presos no ano de 1846, acusados de promover uma insurreição de escravos e promover uma seita cismática, que não corrobora com os ensinamentos da Igreja Católica, instituição religiosa oficial do Império³⁵⁷.

O Divino Mestre não se identificava com uma denominação específica, pois compreendia a necessidade de uma reforma religiosa diante do contexto em que vivera. Sobre isso, Galvão declara:

Quando indagado sobre a doutrina que seguia, respondeu mais de uma vez que seguia a Jesus Cristo. As autoridades tornaram-se insistentes no sentido de perguntar se o mesmo era “Catholico romano” ou se acreditava na comunhão da Igreja. Agostinho respondeu, em mais de um momento, que acreditava nas escrituras sagradas da Igreja Romana, que a Igreja dava “conhecimento da lei de Jezu-Christo”, contudo não daria cumprimento aos mandamentos. O divino mestre colocava-se, dessa forma, como alguém dedicado a uma reforma religiosa³⁵⁸.

Foi Charles B. Mansfield, um naturalista inglês, quem o denominou “Lutero Negro”. Sua prisão chamou a atenção da sociedade e tomou conta dos jornais da época. O Diário de Pernambuco denominou os *agostinhos* como “subversivos, cismáticos, iconoclastas, numerosos, supersticiosos, ignorantes”³⁵⁹. A eles foram ligados alguns movimentos de revolta abolicionista, como a Sabinada, entre 1837 e 1838, em Salvador, movimento abolicionista onde inúmeras mulheres e homens ex-escravizados entraram em conflito rumo à autonomia política³⁶⁰. Agostinho confessou conhecer o líder da revolução, porém negou que tenha participado da mesma.

Agostinho foi condenado a três anos de pena³⁶¹. Não se sabe o que aconteceu com o Divino Mestre após a sua soltura, nem se pode afirmar a data de sua morte, mas sua vida deixou um legado para o povo negro deste país, que ecoa para além

³⁵⁷ JESUS, A.S., Identidades e representações no Brasil Império, p. 149.

³⁵⁸ GALVÃO, J. A. P. C., Agostinho Pereira, p. 235.

³⁵⁹ JESUS, A.S., Identidades e representações no Brasil Império, p. 13.

³⁶⁰ GOMES et al, Enciclopédia Negra, p. 161.

³⁶¹ GOMES et al, 2020, p. 161.

do mundo protestante. Também não se pode afirmar com plena certeza que Agostinho teve contato com os missionários protestantes que estavam no RJ e que isso tenha influenciado seu ministério³⁶². Porém, ainda que tenha tido, sua pregação era um conteúdo diferenciado, voltado para a libertação a partir de um Jesus que possuía um corpo negro. Certamente, ele deu os primeiros passos de uma pastoral afro genuinamente brasileira que, de acordo com os depoimentos colhidos à época, fora soprada pelo Espírito Santo.

4.1.3. Maria da Nação Nagô, a Mãe Maria

Em 1826 foi formada a Colônia Alemã Protestante de Três Forquilhas, no litoral norte do Rio Grande do Sul. Inúmeros alemães adeptos do protestantismo de Lutero foram ali acolhidos, numa época de forte controle do Império, que controlava a Igreja Católica, como religião oficial da colônia³⁶³. O protestantismo no Brasil dava seus primeiros passos tímidos, porém consistentes, tendo fortalecimento entre seus fiéis sem um grande impacto na sociedade local. Era necessária a concentração dos membros em suas colônias, que também eram formadas pelos seus escravizados.

Ainda que fossem uma colônia de imigrantes e eram proibidos de usufruir de mão de obra subjugada, os alemães de Três Forquilhas possuíam escravos, contrariando a narrativa histórica dominante de que os imigrantes europeus não praticaram a escravidão em nosso território. Para além de uma necessidade financeira, era uma questão de “crescimento econômico, projeção política e obtenção de status junto à sociedade hospedeira”³⁶⁴ e os textos bíblicos ainda não eram lidos como ferramentas de metanoia em relação à condição escrava. No Livro de Registros de Batismos desta colônia, é possível encontrar a datação dos primeiros escravizados habitantes daquele lugar. Eram cerca de 250 e, dentre este número, ¼ deles se consideravam evangélico-luteranos. Há registros dos que foram batizados, os nascimentos de seus filhos e o desenvolvimento da sua descendência. No Registro Eclesiástico, que narra o movimento histórico da congregação local,

³⁶² JESUS, A.S., *Identities and representations in Brazil Império*, p. 19.

³⁶³ Segundo o Pe. Luis J. Benini, os protestantes alemães só foram descobertos depois de estarem aqui, e foram impedidos de fazerem templos com torres, para não “ostentarem sinais externos de identificação” (MÜLLER, 1992, p. 3).

³⁶⁴ WITT, M. A., *Sobre escravidão e imigração*, p. 21; 24.

consta que o primeiro cidadão a possuir escravos na colônia foi o pastor Carl Leopold Voges, líder religioso daquele grupo. Ele quem batizara os filhos de escravos também, assim como permitia aos negros habitantes da colônia que não eram adeptos ao protestantismo a exercer sua religiosidade em espaços específicos da comunidade. Maria, da Nação Nagô, perpassa esses dois *locus* religioso.

Nascida em 1825, em África, Maria era pertencente à nação Nagô³⁶⁵, e foi trazida ao Brasil em 1846. De acordo com os registros, sua entrada na colônia se deu em 1848, onde, após a Revolução Farroupilha, o pastor Carl e demais alemães locais se interessaram em adquirir escravos próprios para a construção de um novo templo e uma escola. Segundo Silva, os primeiros anos de Maria foram dedicados à adaptação na casa do seu senhor, demonstrando sua posição como escrava de casa³⁶⁶. Ela foi alfabetizada na língua alemã pela sua senhora, dona Elisabetha, a esposa do pastor, e tornara-se escrava da própria. Sua senhora a tinha por pessoa de grande confiança e os escravizados a consideravam uma líder local. “Em sinal de submissão e respeito”³⁶⁷, a chamavam de “Mãe Maria”, uma vez que ela se levantou como uma voz negra consciente de sua negritude africana diante de uma colônia europeia no Brasil.

A partir de 1860, Mãe Maria tem um encontro com a sua própria identidade. A essa altura, a colônia já possui uma característica multiétnica, pois era composta por índios, lusos e açorianos³⁶⁸ e negros, e então ela decide ocupar o lugar de orientadora dos afrodescendentes da colônia. Disposta a preservar a cultura de sua terra natal no meio do seu povo, ela solicita aos seus senhores uma oportunidade de ensinar sobre os costumes de seus ancestrais aos seus filhos, filhas, filhos de outras mulheres escravas, e até mesmo às mulheres e homens adultos. Este ensino acontece no Pátio do Engenho, localizado a cerca de 15 metros da igreja luterana da colônia. Nestas reuniões ela contava histórias, ensinava passos de dança e canto.

³⁶⁵ De acordo com a Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana, o nome nagô é comumente atrelado aos iorubás, um dos três grupos étnicos mais representativos da República da Nigéria. “Segundo R. C. Abraham (1981), o nome nàgó designa os iorubás de Ìpó Kiyà, localidade na província de Abeokutá, entre os quais vivem, também, alguns representantes do povo popo, do antigo Daomé. (...) Segundo W. Bascom (1969), o nome nàgó ou nago se refere ao subgrupo iorubá Ifonyin. Na Jamaica, o nome nago designa o culto de origem iorubá”. In: LOPES, N., Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana, p 661, 904.

³⁶⁶ SILVA, H. D., O Movimento Negro Evangélico, p. 10.

³⁶⁷ MÜLLER, E. E., Afro-descendentes da Colônia Alemã Protestante de Três Forquilhas, p. 81.

³⁶⁸ Estes eram antigos moradores que retornam ao território depois das disputas com Silveira Marques, um explorador que expulsou os índios daquele lugar.

Também se tornou uma sacerdotisa e curandeira, receitando chás e xaropes feitos com plantas medicinais, colocando sua sabedoria ancestral em ação. Inicialmente, todas estas práticas chamaram a atenção dos colonos, porém ao longo do tempo, a cultura nagô passou a fazer parte da rotina da colônia, sem chamar a atenção como algo curioso.

O trabalho desenvolvido por Maria no Pátio de Engenho não anulou o trabalho com seus senhores e na fé luterana. Ela se declarava como uma mulher evangélica e desejava que sua descendência seguisse os passos do pastor Carl. Segundo Müller, Sadi Moreira, tetraneto de Maria, ingressou na Faculdade de Teologia da IECLB em 1969³⁶⁹. Entretanto, devido ao racismo germanista ainda ascendente na comunidade, reflexo da estrutura colonial, a Igreja não foi capaz de aceitar um pastor de origem negra. Sadi foi aconselhado a tornar-se diácono, e passou a atuar em Panambi-RS.

A vida de Maria também afetou a seus senhores e os descendentes deles, que tinham muito apreço por ela. Ela tinha a função de fazer os quitutes para as festas da igreja, como boa cozinheira e doceira que era, utilizando produtos da terra como mel, leite de vaca, fubá, frutas silvestres, leite de milho verde, açúcar mascavo, e até mesmo na feitura de alguns afrodisíacos, que possivelmente foram usados pelos seus donos³⁷⁰.

Maria morreu no ano de 1894, vítima de uma epidemia que se desenvolveu após a Revolução Federalista (1893-1895). Sua vida, a de seus 5 filhos³⁷¹ e sua descendência estão intimamente ligadas ao desenvolvimento pastoral da colônia luterana de Três Forquilhas, que futuramente contemplou a gênese de uma pastoral afro, desenvolvida pelo pastor Ernst Theodor Lechler, a partir de 1899, com a composição de um coro afrocentrado, que entoavam canções em português e também em alemão, e cultos feitos exclusivamente para pessoas negras, que a esta época já era bastante numerosa na região³⁷².

³⁶⁹ MÜLLER, E. E., Afro-descendentes da Colônia Alemã Protestante de Três Forquilhas, p. 81.

³⁷⁰ MÜLLER, E. E., Afro-descendentes da Colônia Alemã Protestante de Três Forquilhas, p. 83.

³⁷¹ Seus filhos, em ordem de nascimento, são: Anton, nascido em 18/11/1847; Johannes Heinrich, nascido em 20/02/1850; Rosária, nascida em 28.09.1852; Manoel, nascido em 21/10/1854; e Amália, nascida em 20/09/1855. Até o presente momento, não foi encontrado registros sobre seu companheiro.

³⁷² MÜLLER, E. E., Afro-descendentes da Colônia Alemã Protestante de Três Forquilhas, p. 84.

4.2. Teologia Pastoral em perspectiva afro-latino-americana

A pastoral analisa a realidade a partir da fé³⁷³. Na Igreja Católica, a pastoral é considerada como zelo apostólico com o povo, que objetiva a continuação da missão de Jesus, na plena vivência do Evangelho, como discípulos e imitadores de Cristo, atentas e atentos aos apelos do mundo, indo ao encontro das necessidades humanas³⁷⁴. Já no âmbito protestante, a pastoral é atrelada à figura do líder eclesiástico, sendo o pastor (ou a pastora) gestor desta vocação com “cheiro de ovelha”³⁷⁵, que se distancia do desenvolvimento como teólogo.

A partir destes pressupostos, cabe reconhecer a teologia pastoral aqui delineada como uma teologia católica. O âmbito protestante é muito diverso, as visões teológico-pastorais não caberiam aqui. O caminho assumido nestes textos é a pastoral como a autorrealização da igreja toda, como Rahner assume, e será visto nos tópicos seguintes. A experiência do Reino de Deus é pastoral e gesta uma teologia encarnada no negro latino-americano que vale a pena conhecer.

4.2.1. Breve histórico da Teologia Pastoral

Em 1215, no Quarto Sínodo Lateranense, a teologia pastoral tinha o corpo de teologia prática, focada na educação do clero para o exercício pastoral e prática da confissão. A teologia pastoral propriamente dita terá sua gênese na Áustria, por Stephan Rautenstrauch, entre 1774 e 1777. O imperador José II estava interessado numa ação pastoral mais qualificada nos seminários que tinha fundado, e então Stephan fez um projeto de reforma de ementa, colocando “a formação dos pastores em sua profissão”, como uma matéria específica. Aqui, a teologia pastoral tem pouco de teologia em si, não sendo uma ciência ainda, mas uma disciplina teológica. Ela se preocupa unicamente com as normas para o ensino, administração dos sacramentos e administração paroquial, pois os pastores são apenas os ministros ordenados³⁷⁶.

³⁷³ CNBB, Pastoral Afro-brasileira, p. 18.

³⁷⁴ CNBB, Pastoral Afro-Brasileira, p. 16.

³⁷⁵ LOPES, E.; LOPES, N.; DE DEUS, P. G., Fundamentos da Teologia pastoral, p. 25.

³⁷⁶ BRIGHENTI, A., A pastoral dá o que pensar, p. 50-51.

A partir do século XIX, Johann Michael Sailer contribui para o avanço da disciplina, com sua obra “*Vorlesungen ans der Pastoraltheologie*”, na Faculdade de Teologia de Tübingen. De acordo com Brighenti, “com ele se dá na teologia pastoral o deslocamento da preocupação e temática pedagógica ao conteúdo querigmático”³⁷⁷. O pastor não é mais entendido unicamente como um funcionário institucional, seja da Igreja ou do Estado, mas sim o colaborador de Deus na salvação de toda pessoa humana. Logo, a pastoral é gestada na vocação de ser mediador da salvação, anunciante da revelação, com identidade firmada em Cristo, o Bom Pastor (Jo 10, 11-14), que apresenta a economia da salvação na realidade pastoral. O pastor é propagador da fé cristã na qual a igreja é a mediação. A partir daqui, a pastoral passa a ter a Escritura e a história como fonte teológica, e encontra-se no interior da teologia dogmática³⁷⁸.

Chegando em meados do século XIX, a teologia pastoral começa a ser entendida como a autoconsciência da Igreja. A. Graf, discípulo de J. A. Möhler desloca a pastoral da dogmática para a eclesiologia, apoiando-se em afirmações de J. S. Drey. Em suma, Graf entende que

a revelação não é algo estático e a Igreja, seu mero depósito. Revelação e tradição são duas realidades vivas, permanentes e dinâmicas na história. Não é simplesmente a pastoral, mas a Igreja como um todo, com suas diferentes ações, que atualiza, ininterruptamente, os atos salvíficos do “acontecimento primitivo”³⁷⁹.

Schleiermacher já afirmava, porém Graf reforça a teologia pastoral como objeto da autoconsciência científica da Igreja, com uma autocompreensão contínua da pastoralidade que é característica do ser humano que é Igreja. Não é sobre as questões práticas, mas sobre a preocupação com o Corpo e as pessoas que o compõem e o constroem permanentemente. A partir daqui, a teologia pastoral assume definitivamente o seu caráter científico, o sujeito da ação passa a ser toda a Igreja e o objeto de reflexão teológica se dá no acontecimento histórico desta Igreja que se auto-edifica em relação ao futuro³⁸⁰. Matérias como liturgia pastoral, catequese, homilética, sociologia pastoral, psicologia pastoral, pastoral missionária,

³⁷⁷ BRIGHENTI, A., A pastoral dá o que pensar, p. 52.

³⁷⁸ BRIGHENTI, A., A pastoral dá o que pensar, p. 52.

³⁷⁹ BRIGHENTI, A., A pastoral dá o que pensar, p. 53.

³⁸⁰ BRIGHENTI, A., A pastoral dá o que pensar, p. 53. Importante observar que a diferença entre a teologia pastoral e a eclesiologia nesta época está neste ponto da auto-edificação. O caráter pastoral é o da troca, enquanto que o caráter eclesiológico está no deslocamento da Igreja em si.

entre outras, aparecem interligadas, no intuito de capacitar o padre para seu apostolado³⁸¹.

Como já visto, o século XX é marcado pelas viragens. Na questão pastoral, F. X. Arnold, P. A. Liége e K. Rahner se destacam. Arnold afirmava que a teologia pastoral tinha como pressuposto as teologias bíblica, histórica e sistemática, tendo como seus objetos as ações eclesiais (testemunho e anúncio da palavra, vivência dos sacramentos e o exercício da caridade), sendo uma teologia que "teologiza as práticas eclesiais"³⁸², sendo uma tarefa de todos para todos, e não apenas do clero. Liége também dialoga com a eclesiologia, definindo-a como a "ciência da ação eclesial", uma reflexão sistemática das mediações da graça que está depositada na Igreja, considerando-a a "teoria da práxis da Igreja", formulada a partir de Mt 28.18-20, no livro *Positions de la théologuue pastorale* (Posições de Teologia Pastoral). Rahner, em seu livro *Handbuch der Pastoraltheologie* (Manual e Teologia pastoral), confirma a independência da disciplina pastoral, como sistemática e autônoma, que se autorrealiza, sendo a Igreja toda o sujeito e a própria Igreja e o mundo o objeto desta autorrealização.

Latourelle aponta que, além da autoconsciência da Igreja em perceber que é ela inteira a agente de pastoral, "também se compreenderam melhor as consequências (...) da economia de encarnação e de historicização escolhida por Deus para operar a salvação da humanidade"³⁸³. Alguns problemas devem ser enfrentados pela teologia pastoral, como a incidência na atividade apostólica da Igreja, vivendo como um todo unificado; a relações da Igreja com a sociedade secularizada, seguida de uma nova forma de apostolado; as relações da Igreja com outras "sociedades religiosas", sejam elas comunidades cristãs ou "grandes religiões de salvação"; o papel dos batizados nos países ditos pobres, refletindo sobre como a Igreja acolherá a opção preferencial conciliar que assumiu; e por fim, as relações da Igreja com a sociedade civil, questões de liberdade religiosa e tolerância³⁸⁴. Segundo Brighenti, este é um desafio a ser assumido anos à frente, por outros continentes, descentralizando o desenvolvimento da teologia pastoral da Europa³⁸⁵.

³⁸¹ LATOURELLE, R., Teologia, p. 171.

³⁸² BRIGHENTI, A., A pastoral dá o que pensar, p. 54.

³⁸³ LATOURELLE, R., Teologia, p. 172.

³⁸⁴ LATOURELLE, R., Teologia, p. 173.

³⁸⁵ BRIGHENTI, A., A pastoral dá o que pensar, p. 55.

As últimas décadas são demarcadas aqui pela reflexão da práxis libertadora que a teologia latino-americana inclina a teologia pastoral. O método ver-julgar-agir, cunhado da *Mater et Magistra*, é um fator que colabora, somado ao fato mais recente do Papa da Igreja Católica ser deste continente. O método aproxima pessoas outras do entendimento da Palavra, ao passo que o Papa Francisco se aproxima das pessoas como Igreja até então distante. Brighenti pontua três contribuições latinas para a teologia pastoral.

Na América Latina, entende-se, primeiramente, a teologia pastoral como a autorrealização do Reino de Deus, ainda mais ampliada que as conceituações de Rahner. Os “cristãos anônimos, pessoas que não estão na Igreja, mas em outras tradições de fé, são considerados. As ações eclesiais acontecem dentro do mundo, e não somente na Igreja, pois “a Igreja está dentro do mundo e existe para ele”³⁸⁶.

Por conseguinte, as reflexões pastorais, além de atingir o mundo para além da Igreja, atingem especificamente os pobres. A opção preferencial pelos pobres, assumida pela Igreja Católica, é o conhecimento interessado que desenvolve a teologia pastoral no território latino-americano, libertando-se de ideologias excludentes, situando-se nas demandas do grupo então escolhido. A teologia pastoral se transforma “numa teoria crítica da contingência do sujeito, dos lugares e dos interesses subjacentes a toda prática, incluindo a prática teórica”³⁸⁷.

Em terceiro, entende-se toda pessoa conectada com o sujeito pobre e seu lugar social, ou seja, dentro da realidade-objeto da questão, e disposta a refletir popularmente sobre essas práticas eclesiais e das pessoas em geral, podem ser os sujeitos pastorais. Na América Latina, teologia pastoral, na perspectiva católica, não é refém da academia nem dos líderes eclesiásticos. Os corpos pobres produzem pastorais, e a condição para a prática prático-teórica é a prática prático-prática. Ou seja, quem está inserido na questão e coloca a mão na massa, já está teologizando pastoralmente³⁸⁸.

4.2.2. Conceituações da Teologia pastoral e prática

³⁸⁶ BRIGHENTI, A., *A pastoral dá o que pensar*, p. 56.

³⁸⁷ BRIGHENTI, A., *A pastoral dá o que pensar*, p. 56.

³⁸⁸ BRIGHENTI, A., *A pastoral dá o que pensar*, p. 57.

Segundo K. Rahner, a teologia pastoral é “a autorrealização da Igreja (objeto material), à luz de uma reflexão teológica sobre a situação atual da Igreja e do mundo (objeto formal)”³⁸⁹, num carisma único feito por pessoas batizadas por uma Igreja única, de única fé comum e, inseridos na dimensão humana, estão na única vida social. Esta autorrealização da igreja acontece tanto nas dimensões múltiplas no espaço-mundo — o culto litúrgico, o anúncio da Palavra, os sacramentos, a catequese, a vida eclesial do indivíduo, por exemplo—, quanto na vida de todas e todos que fazem parte dela — ministras e ministros ordenados, leigas e leigos, comunidade local, grupos eclesiais, a Igreja em geral³⁹⁰. Entretanto, a autorrealização acontece em um determinado lugar da história: o presente, o agora. Entre este objeto material e formal que, segundo ele, o entendimento atual sobre a teologia prática apresenta que “só é possível saber o que a Igreja deve fazer na medida em que sabemos o que ela é”³⁹¹.

Para Brighenti, a teologia pastoral é a reflexão sobre a ação eclesial, que é teologicamente ampla, ou seja, alcança as demais áreas da teologia, e objetiva a ação evangelizadora³⁹². É diferente da teologia prática, que, em sua aplicação, obedece a conteúdos preconcebidos. A pastoral profética se dá no testemunho (*martýria*), no anúncio (*querigma*), na catequese (*didaskalia*), e no ministério profético da teologia (*krisis*). Já a pastoral litúrgica se dá nos elementos que compõem a liturgia, nos sacramentos, na oração, pregações e homilias emitidas na celebração eclesial. A pastoral do serviço e da comunhão (*diakonia*) se dá no exercício da caridade na própria vida e na comunhão com os santos, a *koinonia* eclesial. Esta ação pastoral acontece tanto no âmbito da pessoa, como na comunidade eclesial e na sociedade também³⁹³.

Em Latourelle, distingue-se a teologia pastoral em teologia pastoral fundamental e teologia do ministério pastoral, demarcando o lugar da teologia e da atividade pastoral. A teologia pastoral fundamental se preocupa com os princípios básico da teologia pastoral, estudando o ministério da Igreja e sua presença no mundo, sua experiência, essência permanente e condição presente, como uma

³⁸⁹ BRIGHENTI, A., A pastoral dá o que pensar, p. 57.

³⁹⁰ RAHNER, K., Fondamenti della Teologia Pastorale, p. 67.

³⁹¹ VIGUERAS, A., La teología práctica de Karl Rahner, p. 448.

³⁹² BRIGHENTI, A., A pastoral dá o que pensar, p. 43.

³⁹³ Este é um breve resumo da estruturação do livro de Brighenti que, de maneira didática, explicitou a teologia pastoral a partir da visão latino-americana.

“eclesiologia existencial”³⁹⁴. Já a teologia do ministério pastoral é considerada a teologia pastoral em si, como uma “reflexão metódica” sobre a ação desenvolvida pela Igreja no mundo, reflexão feita sobre os ministérios (da palavra, culto, caridade), os sujeitos (clérigos, leigos, hierarquias e religiosos), os beneficiários (da criança até o idoso e suas famílias, paróquias, dioceses, nações, etc.) e as relações com as sociedades que a rondam³⁹⁵. Nisso, a atividade pastoral é a realização desses princípios observados, sem se prender a uma resposta exata, mas se debruçar no diálogo com outras ciências para “melhor responder às diversas necessidades religiosas”³⁹⁶.

Segundo Libânio e Murad, pode-se definir a teologia pastoral como o “pensar sobre a fé, de forma relativamente orgânica e elaborada, guardando relação próxima com as perguntas suscitadas pela prática pastoral”³⁹⁷.

A teologia pastoral apresenta “lógica de ação refletida”, ao mesmo tempo concreta, profética e impulsionadora da evangelização. Ela ganhou sistematicidade e lógica, ao adotar, muitas vezes, os passos metodológicos da Ação Católica: VER, JULGAR, AGIR. Além disso, acrescentou dois novos passos: CELEBRAR e AVALIAR. Não se compreende tal método de forma rígida; seus momentos internos se interpenetram³⁹⁸.

Eles afirmam que a teologia pastoral habita entre a reflexão existencial completa e a teologia acadêmica³⁹⁹, e a teologia latino-americana experimenta esse lugar, produzindo mais que um compilado de informações frias, mas uma teologia pastoral encarnada anteriormente. É uma teologia que quem elabora a sua prática teórica, está no interior dela⁴⁰⁰.

Embora os termos se confundam em alguns momentos, a teologia pastoral é uma das teologias práticas. Nos seminários teológicos protestantes, atrelam a Teologia pastoral ao aconselhamento cristão, administração eclesiástica, ética geral e profissional, liturgia, oratória, teoria da comunicação e educação cristã⁴⁰¹. Algumas denominações possuem graduações exclusivas para a área de educação, e extensões para as demais áreas, porém cabe ressaltar que o desenvolvimento destas áreas por pessoas não-ordenadas é caracterizado amplamente como uma pastoral,

³⁹⁴ LATOURELLE, R., Teologia, p. 174.

³⁹⁵ LATOURELLE, R., Teologia, p. 175.

³⁹⁶ LATOURELLE, R., Teologia, p. 176.

³⁹⁷ LIBÂNIO, J. B.; MURAD, A. Introdução à Teologia, p. 202.

³⁹⁸ LIBÂNIO, J. B.; MURAD, A. Introdução à Teologia, p. 202.

³⁹⁹ LIBÂNIO, J. B.; MURAD, A. Introdução à Teologia, p. 202.

⁴⁰⁰ LIBÂNIO, J. B.; MURAD, A. Introdução à Teologia, p. 203.

⁴⁰¹ LOPES, E.; LOPES, N.; DE DEUS, P. G., Fundamentos da Teologia pastoral, p. 27-28.

sendo a função pastoral ligada diretamente à figura do pastor ou pastora. Há uma diferença, portanto, da teologia prática que, segundo Zabatiero, é gestada por aquele/aquela que faz⁴⁰².

A referência primária das teologias práticas é o público da sociedade, inclinados no interesse das "problemáticas sociais, políticas, culturais e pastorais, tidas como de especialíssima importância". Elas têm menor interesse pelas teorias e argumentações teóricas, tendo a práxis como um critério adequado, uma prática informante muitas vezes transformante. Estão focadas num grupo específico e possuem um compromisso responsável e envolvimento particular com a prática deste grupo, e assumem uma participação de relevância religiosa nesta causa. Afirmam as verdades teológicas a partir do viés ético-religioso, como "sexismo, racismo, classismo, anti-semitismo, exploração econômica, crise ecológica, mediante análises sociais científicas e culturais", numa abordagem profética que tem papel dominante naquele contexto em relação a qualquer outra verdade. Assim como é visto em Cone, esse caminho prático é evidente na pastoralidade negra trilhada pelos caminhos latino-americanos⁴⁰³.

4.2.3.

Experiência afro-latino-americana: território e perspectivas

Enquanto, no seu tempo, Agostinho preservou o pensamento da fé ser superior à razão e não considerou o espaço sócio-histórico em que estava inserido, nos anos vigentes, a fé se encontra não somente com a razão, mas com todas as dimensões da vida. Quem é a pessoa que exerce a pastoral nas igrejas latino-americanas? Se olharmos as congregações, veremos que são os pobres e os mais pobres, as pessoas negras ou não-brancas. São as massas.

No fazer teológico latino-americano, o sujeito se encontra integralmente. E é importante dizer que o sujeito de uma boa teologia cristã é a comunidade eclesial. Esta comunidade vive e produz teologia na sua própria carne, encarnando o cristianismo, que tem como centro um Jesus-Caminho, pobre e itinerante, quer ser um deserto de passagem, não terra de certezas⁴⁰⁴. São passos que caminham

⁴⁰² Zabatiero afirma que "toda pessoa que serve a Deus liderando a igreja através de ministérios "ordenados" (ou, se não "ordenados", reconhecidos e estruturados nas instituições eclesiais), se considere, mais que ministra ou ministro, teóloga prática e teólogo prático". In: ZABATIERO, J. Fundamentos da teologia prática. São Paulo: Mundo Cristão, 2019, e-book.

⁴⁰³ TRACY, D., Necessidade e insuficiência da teologia fundamental, p. 33-34.

⁴⁰⁴ BRIGHENTI, A., A pastoral dá o que pensar, p. 12;50.

comprometidos com a “libertação das pesadas consequências do racismo, base ideológica da escravidão colonial”⁴⁰⁵.

Se a experiência para Ebeling se dá com a vida, com a história, com a realidade e com a percepção⁴⁰⁶, a pastoral na perspectiva latino-americana reafirma esse lugar, compreendendo as (inter)subjetividades dos cidadãos latinos como (inter)locus de uma práxis libertadora, despojada de uma (inter)realidade acontecida num modelo dialógico e intercambiável, não mais unidirecional⁴⁰⁷. Neste caminho, algumas experiências da comunidade negra nas pastorais ao longo dos últimos anos têm produzido essas reflexões teológico-pastorais.

As ações afro-pastorais deram início ao desenvolvimento teológico afro-latino-americano, validando a experiência do indivíduo e da comunidade negra como locus teológico no Brasil e na América Latina. Segundo Silva, alguns movimentos são importantes nesta gênese: os Congressos de Cultura Negra, Os Movimentos Negros, Grupo União e Consciência Negra, os Agentes de Pastoral Negros (APNs) e os Encontros de Pastoral Afro-americana. Todos foram referência para o Centro ATABAQUE. Como este trabalho tem por objetivo focar nas implicações pastorais que as teologias tiveram no Brasil, cabe falarmos brevemente sobre os Encontros de Pastoral Afro-Americana.

Os Encontros de Pastoral Afro-americana (EPAs) foram uma articulação de independência institucional realizada por diversos grupos de pastoral da América Latina e Caribe⁴⁰⁸. O Primeiro Encontro aconteceu no ano de 1980, na cidade de Buenaventura, na Colômbia, tendo o tema “Religiosidade popular e cultura negra”, tratando sobre temas como o valor da tomada de consciência da pessoa negra sobre sua negritude, o uso cuidadoso das expressões religiosas da pessoa negra, o perigo da superficialidade e folclorizada questão cultural latino-americana e a necessidade da pesquisa científica.

Os dois encontros seguintes — em 1982, em Esmeraldas, Equador, no ano de 1982, e em Porto Belo, no Panamá, no ano de 1986 — trataram sobre a questão da identidade. Um destaque para o Terceiro Encontro, que teve como tema “Identidade Afro-americana e Pastoral”, onde se identificou a contribuição da população negra

⁴⁰⁵ MIDALI, M., Teologia pratica, p. 279.

⁴⁰⁶ TORRELL, J. P., Novas correntes de teologia fundamental no período pós-conciliar, p. 28.

⁴⁰⁷ BACHER MARTÍNEZ, C., Nos habla en el camino, p. 319.

⁴⁰⁸ SILVA, M. R., Uma história Afro-americana, p. 204.

na difusão da religiosidade popular de características alegre e festeira, defendendo a preservação dessas culturas em meio ao exercício pastoral. No Quarto Encontro organizado em 1989, na cidade de Puerto Limon, em Costa Rica, foi tratado o tema da família e o modo de vida afro-americano, e o Quinto, realizado em 1991, em Quibdo, na Colômbia, tratou da questão educacional na pastoral. Silva ressalta que o objetivo do Encontro era “motivar a elaboração de um projeto de educação afro-americana, chamando à discussão da causa negra as igrejas e os governo”⁴⁰⁹, tendo avanços significativos. O Sexto Encontro foi novamente acolhido em Esmeraldas, no Equador, no ano de 1994, na temática da espiritualidade negra, valorizando as comunidades cristãs com o rosto negro e estimulando as vivências espirituais atreladas à cultura e tradições religiosas negras⁴¹⁰. Outros encontros ocorreram ao longo das últimas décadas, chegando ao XIV Encontro, no ano de 2018, realizado na cidade colombiana de Cali⁴¹¹.

4.3. Movimentos brasileiros pós-viragens: o surgimento das afro-pastorais

O século XX é o locus onde a teologia pastoral amadurece como matéria acadêmica. É também onde novos agentes de pastoral emergem e novas possibilidades de práticas pastorais são desenvolvidas num sentido que alcança as margens, em consonância com as viragens antropológica e teológica. Deste amadurecimento, nascem dentre elas as afro-pastorais, consistentes em reflexões, organização e práxis⁴¹².

Enquanto o Movimento Negro Unificado (1978) levava o debate sobre o racismo para a esfera civil, o Grupo União e Consciência Negra denunciava a reprodução do racismo no interior das Igrejas⁴¹³. Pela influência histórica de insurgência social, os Metodistas também se organizavam nas suas discussões internas e externas, enquanto que o Movimento Negro Evangélico, pelas mãos de

⁴⁰⁹ SILVA, M. R., Uma história Afro-americana, p. 205.

⁴¹⁰ SILVA, M. R., Uma história Afro-americana, p. 205.

⁴¹¹ Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2018-07/xvi-encontro-pastoral-afro-americana-caribe-colombia.html>>. Acesso em 29. jun. 2021.

⁴¹² As afro-pastorais são ações pastorais e/ou organizações pastorais gestadas por pessoas negras, africanas ou afro-diaspóricas.

⁴¹³ CNBB, Pastoral Afro-Brasileira, p. 16.

personagens específicos e não por representantes denominacionais, tomava força em consequente organização.

A Missa dos Quilombos, celebrada em 1981 no Recife, e a Campanha da Fraternidade⁴¹⁴, de 1988, no centenário da Abolição, também são marcos importantes na caminhada afro-pastoral brasileira. Ambos episódios ajudaram “a própria Igreja, e a sociedade civil de modo geral, a perceber a dura realidade em que vive este segmento da população brasileira”⁴¹⁵. Conheceremos brevemente alguns movimentos afro-pastorais relevantes no século XX.

4.3.1. CEBs como canais de uma pastoral antirracista

As Comunidades Eclesiais de Base são uma organização pastoral latino-americana feita pelo povo fora dos espaços eclesiais, onde atuam leigas e leigos da Igreja Católica, em comunhão com a igreja-base. Nas CEBs “a Igreja se faz povo e o povo se faz Igreja”⁴¹⁶. Como “rosto de uma Igreja pobre”⁴¹⁷, as CEBs são consideradas “o primeiro e fundamental núcleo eclesial, a célula inicial de estruturação eclesial, foco de evangelização e fator primordial de promoção humana e desenvolvimento”⁴¹⁸. Como uma igreja em saída, caminham “à luz do projeto de Jesus, chamado por Ele de Reino de Deus”, dentro da eclesiologia consagrada na *Lumen Gentium*, à luz do *sensus fidei*, ou seja, do sentido e “da sabedoria de fé que está na vida do povo”⁴¹⁹.

Criadas nos anos 1970 a partir da Conferência de Medellín, possui 18 regionais da CNBB espalhadas pelo Brasil, representadas pelo organismo Ampliada Nacional das CEBs, com sede itinerante. Os Encontros Intereclesiais acontecem

⁴¹⁴ A Campanha da Fraternidade é uma promoção temática da CNBB que influencia nas linhas pastorais que serão trabalhadas na Igreja e CEBs. No ano de 1988, o título era “Fraternidade e o Negro” tendo como lema “Ouvi o clamor deste povo!”. Com o objetivo de “assumir com redobrado empenho a nobre luta pela justiça e contra qualquer tipo de preconceito, racismo e ou discriminação”, essa opção assumida pela Igreja brasileira gerou fortes reações e marcou a luta antirracista na Igreja. Milton Nascimento, Pedro Casaldáliga, dentre outros nomes, foram os envolvidos nesta celebração. Disponível em: <<https://www.cnbb.org.br/ouvi-o-clamor-deste-povo/>>. Acesso em 05 jul. 2021.

⁴¹⁵ CNBB, Pastoral Afro-Brasileira, p. 23.

⁴¹⁶ LIBÂNIO, J. B., Teologia da revelação a partir da modernidade, p. 449.

⁴¹⁷ DM 15,10.

⁴¹⁸ BRIGHENTI, A., Vaticano II, p. 22.

⁴¹⁹ Disponível em: <<http://cebsdobrasil.com.br/quem-somos/>>. Acesso em 28 jun. 2021.

desde o seu início, e são espaços pertinentes para teólogas e teólogos acompanharem o seu desenvolvimento⁴²⁰.

Nestes espaços, acontecem os Círculos Bíblicos, acreditando que “a escuta da Palavra de Deus levava a uma ação prática em favor da vida”, sendo desenvolvida também a prática sacramental e oração renovadas, numa catequese que potencializou uma novidade no exercício ministerial. Também há propostas de cursos profissionalizantes, fóruns de debates, ações diversas por melhoria de vida, incentivo de participação em grupos de influência política e outras atividades ligadas à prática social. O objetivo das CEBs é “viver uma fé articulada com a vida”⁴²¹ e isso é possível porque elas são “experimentais, ágeis e pluriformes”⁴²².

Esses grupos serviram para demarcar o lugar à mesa do Reino daqueles que, até então, viviam nas periferias eclesiais, como a mulher. Nas CEBs “elas participam como coordenadoras, na catequese, na liturgia, na leitura da Palavra, exercendo vários ministérios”⁴²³. Isso mexe com a questão eclesiológica, juntando-se a outras preocupações estruturais, como a questão dos ministérios não-ordenados, a eclesialidade das CEBs e sua articulação com as demais comunidades eclesiais, a noção teológica do termo “povo de Deus” desenvolvida a partir do Vaticano II, o perigo de uma sociologia em excesso na eclesiologia, a participação dos membros das CEBs na Igreja e as atividades político-partidárias de membros da comunidade⁴²⁴. Todos estes desafios não foram suficientes para paralisar o trabalho das CEBs, contrariando aqueles que afirmavam ser elas enfraquecidas pelo crescimento do movimento carismático ou rechaçadas pelo paradigma do pluralismo⁴²⁵.

Ao longo do tempo, por ser um espaço do povo, as CEBs se tornam “instrumentos articuladores dos pobres e dos negros e negras pobres”⁴²⁶, pois, a partir do seu desenvolvimento, a pessoa negra, que é povo, se desloca de seu lugar eclesial, deixando de ser mero ouvinte para ser participante. A fé é transmitida no

⁴²⁰ FRANÇA MIRANDA, M., A situação da teologia no Brasil hoje, p. 372.

⁴²¹ TEPEDINO, A. M., De Medellín a Aparecida, p. 383-384.

⁴²² SOUZA, L. A. G., As CEBs vão bem, obrigado, p. 107.

⁴²³ TEPEDINO, A. M., De Medellín a Aparecida, p. 388.

⁴²⁴ FRANÇA MIRANDA, M., A situação da teologia no Brasil hoje, p. 372.

⁴²⁵ Para melhor entendimento deste assunto, ver o artigo “As CEBs vão bem, obrigado”, de Luiz A. G. de Souza. Disponível em: <<https://doi.org/10.29386/reb.v60i237.2203>>. Acesso em: 26. jun. 2021.

⁴²⁶ SILVA, M. R., Teologia Afro (ou Negra) da Libertação, p. 110.

meio popular pelo próprio povo, e isso revela no pobre o caráter e força renovadora da história que ele possui. Para o povo afro-americano, as CEBs se tornaram um espaço em que há comunicação e vivência de suas histórias, tradições e espiritualidade, através de profunda oração, conversas e projetos, que levam a pessoa negra a se conhecer como negro e povo⁴²⁷.

No desenvolvimento de um estudo bíblico afrocentrado, alguns temas são colocados nas CEBs, como a família afro à luz do Antigo Testamento e do Novo Testamento; a cristologia desde a família afro-americana; a presença e ação da mulher negra; como manter uma relação de tradição com os ancestrais à luz do povo de Deus na Bíblia⁴²⁸. A eclesiologia também é provocativa para pastores e teólogos pensarem na família negra como elemento da prática evangelizadora, na identidade comum da família afro-americana e nas influências da crise econômica e do sentido de viver em comunidade no povo negro. Para Silva, ficam algumas provocações para teólogos e teólogas:

como retomar na educação religiosa o conteúdo e a prática de via comunitária afro? Como concretizar – assembleias, reuniões e grupos – com a especificidade do tema afro? Além desses elementos, surge a possibilidade de pastorais específicas: da juventude afro, do ancião afro, da criança afro⁴²⁹.

4.3.2. Agentes de Pastoral Negros - APNs

O grupo organizado como Agentes de Pastoral Negros (APNs) surgiu em 1983. Inicialmente aprendizes da Teologia da Libertação⁴³⁰, eles se lançaram no “contexto de movimento negro marcando sua ação e militância na perspectiva da crença religiosa”⁴³¹, sendo

constituída por pessoas que atuam em diversos setores da sociedade e na Igreja com o objetivo primeiro de refletir sobre a situação do negro, o compromisso de somar com os demais empobrecidos que buscam a transformação social. Assumem a missão de enegrecer a Igreja, ou seja, trabalhar a fé cristã a partir das culturas e práticas religiosas afros nas comunidades de fé espalhadas por todo o Brasil⁴³².

Sua organização administrativa se dá a partir de Quilombos locais em diversos estados do país que, quando reunidos, formam um Grande Quilombo, o

⁴²⁷ SILVA, M. R., Teologia Afro (ou Negra) da Libertação, p. 110-111.

⁴²⁸ SILVA, M. R., Teologia Afro (ou Negra) da Libertação, p. 111.

⁴²⁹ SILVA, M. R., Teologia Afro (ou Negra) da Libertação, p. 112.

⁴³⁰ ROCHA, J. G.; SILVA, C. C., Ser Agente de Pastoral Negros no contexto da realidade brasileira, p. 240.

⁴³¹ ROCHA, J. G., Teologia e Negritude p. 80.

⁴³² SILVA, M. R., Uma história Afroamericana, p. 203-204.

Quilombo Central. Sua articulação se dá através da dimensão sócio-política, religiosa e cultural, trabalhando com outros segmentos negros já existentes no país e, principalmente, movimentos populares⁴³³.

Anos antes, na preparação dos bispos para o CELAM de Puebla, um grupo de religiosos populares foi convocado para, junto com os bispos brasileiros, pensar na questão negra em território brasileiro. O “grupo tarefa” perdurou, mas não se sustentou na ligação com a CNBB, pois o trabalho foi para além do âmbito católico e eclesial e, a partir das características do movimento, considerar o grupo como uma pastoral da Igreja não condizia com a realidade de sua composição. Desde o início, a participação ficou condicionada à questão da consciência de negritude, independente de cargo⁴³⁴.

Desde os primeiros encontros dos APNs, é nítido o entusiasmo em ter representação católica e protestante — o Rev. Antônio Olímpio de Sant’Ana, pastor metodista e membro-fundador da Comissão Nacional de Combate ao Racismo da Igreja Metodista (CENACORA)⁴³⁵, foi um dos colaboradores⁴³⁶. Também já se vê a mulher negra como protagonista, organizando os grupos de reflexão e mobilização de ações públicas⁴³⁷.

Logo no primeiro encontro, levantou-se a questão da falta de representatividade negra no clero, em contraste com o contingente de negros nas congregações e CEBs. Ao longo dos anos, eles foram se aprofundando nas questões relativas às religiões africanas, tendo no sétimo encontro participantes do candomblé e umbanda⁴³⁸. Também se preocuparam com o desenvolvimento da

⁴³³ SILVA, M. R., Uma história Afroamericana, p. 199.

⁴³⁴ ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, p. 77;80.

⁴³⁵ A Comissão Ecumênica Nacional de Combate ao Racismo, um organismo-revolução criado pelo reverendo metodista Antônio Olímpio Sant’Ana nos anos 80, que atualmente conta com a participação da Igreja Metodista do Brasil (IM), Igreja Evangélica de Confissão Luterana (IECL), Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR), Igreja Católica Ortodoxa Siriana do Brasil (ICOS), Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB), Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (IEAB) e Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPI). Esta organização visa atuar inicialmente nas igrejas, contribuindo para uma sociedade mais justa e de alcance do Direitos Humanos para toda pessoa. Disponível em: <<https://construindohistoriahoje.blogspot.com/2011/04/missao-e-visao-da-cenacora-comissao.html>>. Acesso em 27 jun. 2021.

⁴³⁶ O Reverendo foi uma voz importante no terceiro encontro, trazendo à luz a importância de desmitologizar a democracia racial no país e da necessidade de entender que “a liberdade não é dada de mãos beijadas pelos opressores. São os oprimidos que precisam conquistá-la”. In: ROCHA, J. G. Teologia e Negritude: um estudo sobre os Agentes de Pastoral Negros. Santa Maria: Pallotti, 1998, p. 89.

⁴³⁷ SILVA, M. R., Uma história Afroamericana, p. 199.

⁴³⁸ ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, p. 93.

educação, envolvimento do e no clero, representatividade local, movimentos comunitários, liturgia, reforma agrária, violência policial, vivência e cultura afro, questões da terra, identidade e mártires negros da nossa história, participação política na sociedade, questões de gênero⁴³⁹. Faz-se um destaque para o 14º encontro, realizado em Alagoas, na serra da barriga, local em que Palmares existiu. Além de reflexões e liturgias, uma longa caminhada foi feita debaixo de chuva (101-102). Segundo Rocha, estes primeiros anos serviram como reconstrução da memória histórica negra, da cultura negra e da religiosidade negra no Brasil⁴⁴⁰.

O desenvolvimento das APNs resultou na grande formação do lugar em que deseja fazer teologia negra no Brasil, e algumas coisas mudaram com o tempo. Percebeu-se também a grande sabedoria presente entre os participantes, característica da oralidade africana e afrodiáspórica entre os “mais velhos”. Viu-se a possibilidade da Teologia Feminista Negra, a partir do grupo Mulheres Negras APNs; a figura restauradora do pobre e do negro a partir de Agar, mulher negra criada da família fundante do povo de Israel — Sara e Abraão; o diálogo interreligioso para além do ecumenismo, uma vez que as religiões de matriz africana não são reconhecidas nos espaço ecumênicos; a consequente luta pela liberdade religiosa; a hermenêutica bíblica e desenvolvimento de uma teologia pós-colonial; e a manifestação diversa de Deus, que não se apresenta somente como Pai, mas também mãe, terra, irmã e irmão, amiga e amigo⁴⁴¹. Mesmo antes de serem organizados com o seu reconhecido nome, foi a partir das movimentações dos APNs que se desencadeou uma série de reflexões e ações teológicas e pastorais. De acordo com Silva, “os APNs, atualmente, são reconhecidos como uma instituição afro-brasileira orgânica na sociedade, de maior difusão em todo o país⁴⁴².”

4.3.3. Pastoral Afro-Brasileira na Igreja Católica

A Pastoral Afro-Brasileira foi um dos desdobramentos colhidos pela CF de 1988. Composto a pasta de Pastorais Sociais da CNBB e tendo Padre Toninho,

⁴³⁹ No capítulo “A memória a partir dos encontros”, J. G. Rocha discorre resumidamente sobre os 14 encontros nacionais ocorridos na primeira fase dos APNs (1983-1995). In: ROCHA, J. G. Teologia e Negritude: um estudo sobre os Agentes de Pastoral Negros. Santa Maria: Pallotti, 1998, p. 83-103.

⁴⁴⁰ ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, p. 103-110.

⁴⁴¹ RIBEIRO, O. X., Agentes de Pastoral Negros e a bíblia no contexto afro, p. 253-262.

⁴⁴² SILVA, M. R., Uma história Afroamericana, p. 203.

como seu patriarca⁴⁴³, a PAB se apresenta como um “instrumento importante para a eliminação de preconceitos e atitudes racistas” e também para “animação da pastoral na comunidade afrodescendente”⁴⁴⁴. É uma ação afro-pastoral solidária à luta do povo negro, que tem a trindade como inspiração pastoral e o movimento nacional do povo negro como referencial de ação evangelizadora⁴⁴⁵. Através do sentido de pertença à Igreja Católica, mesmo à sombra do escravismo, a comunidade negra percebeu a necessidade de contribuição dos valores e riquezas da tradição africana no desenvolvimento da fé cristã brasileira⁴⁴⁶.

O trabalho da PAB afeta o mundo dentro e fora dos muros eclesiais. Através das celebrações litúrgicas inculturadas que exalam beleza e fidelidade aos ritos sagrados somados aos elementos da cultura afro, a PAB tem contribuído para os fiéis compreenderem a fé cristã pelos próprios contextos culturais que estão inseridos⁴⁴⁷. Além disso, contribuem para a implementação de políticas afirmativas às vistas da lei, organizando pré-vestibulares em comunidades carentes, bolsas de ingressos na universidade, reivindicação de terras quilombolas, dentre outras ações de democratização da terra e moradia. Em muitos lugares, ainda falta interesse e/ou recursos mínimos e múltiplos para a implementação de uma ação afro-pastoral.

O desenvolvimento da PAB contribui para que a pessoa negra compreenda a importância da sua história e do seu papel na sociedade⁴⁴⁸. Acredita-se também que a CNBB tenha estimulado a responsabilidade racial das igrejas locais, através de ações efetivas que combatam toda a forma de racismo, valorizem as culturas e demonstrem solidariedade com a população afrodescendente na busca de suas aspirações justas⁴⁴⁹. A pastoral também tende a ser responsável por um novo despertar de pessoas que foram batizadas na Igreja Católica, mas se viam como não-praticantes da fé, vendo um contato entre a vida e a palavra proferida pela Igreja.

A PAB se vê no locus de contribuição no âmbito eclesial, através do desenvolvimento e capacitação dos grupos paroquiais, formados por leigos e leigas, padres e outras lideranças, e no âmbito civil, pelas ações em prol das políticas

⁴⁴³ OLIVEIRA, C. M., A importância da Pastoral Afro-Brasileira, p. 7.

⁴⁴⁴ CNBB, Pastoral Afro-Brasileira, p. 7.

⁴⁴⁵ CNBB, doc. 63, p. 140. In: CNBB. Pastoral Afro-Brasileira. São Paulo: Paulus, 2002, p. 8.

⁴⁴⁶ Disponível em: <<https://pastoralafrobrasileira.com.br/quem-somos/>>. Acesso em 24 jun. 2021.

⁴⁴⁷ CNBB, Pastoral Afro-Brasileira, p. 17-18.

⁴⁴⁸ OLIVEIRA, C. M., A importância da Pastoral Afro-Brasileira, p. 12.

⁴⁴⁹ CNBB, Pastoral Afro-Brasileira, p. 8.

afirmativas anteriormente faladas (ver 4.3.3). O impacto também é visto a nível nacional e internacional, desde a formação do grupo de reflexão teológica (GRT), até o impulsionamento de vários outros grupos, como o Instituto Mariama, (IMA), Congresso Nacional das Entidades Negras Católicas (CONENC), o grupo teológico Atabaque, Cultura Negra e Teologia (ATABAQUE), e os APNs, dentre outros⁴⁵⁰, apoiados pelo Grupo de Trabalho Afro (GTA).

4.3.4. Pastoral de Combate ao Racismo na Igreja Metodista

Fundada em 1985, a Pastoral de Combate ao Racismo é fruto da oficialização denominacional da Comissão de Combate ao Racismo da Igreja Metodista⁴⁵¹. Apesar da IECLB, ter uma história de aproximação com o povo negro⁴⁵², a IM é a única denominação brasileira que possui uma pastoral antirracista⁴⁵³ — as demais pastorais protestantes são feitas pelas próprias comunidades locais e independentes da denominação. Suas raízes são de justiça social, onde o próprio John Wesley, que declarava que “o racismo é uma desonra à própria humanidade”⁴⁵⁴, se comprometeu com o combate à escravidão, através do apoio à parlamentares britânicos abolicionistas e da organização de uma sociedade que lutou pelo fim do tráfico africano⁴⁵⁵. Também é notória a tradição das igrejas metodistas dos EUA no enfrentamento da condição negra, como vimos na gênese da Teologia Negra norte-americana.

⁴⁵⁰ CNBB, Pastoral Afro-Brasileira, p. 40-41.

⁴⁵¹ MAIA, A. S.; VICENTINI, B. H., A contribuição metodista às políticas afirmativas no Brasil, p. 74.

⁴⁵² Para conhecer essa história, ler “Afro-brasileiros/as, teuto-brasileiros/as e a IECLB: uma esperança de reconciliação”, de José Alencar Lhulhier Jr. In: MENA LÓPEZ, M; NASH, P. T. (org.).

Abrindo sulcos: para uma teologia afro-americana e caribenha. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 47-60.

⁴⁵³ VENERANO, I. M., Liturgia e Negritude, p. 19. Entretanto, outras denominações possuem uma ação formal no combate ao racismo em sua estrutura: Igreja Episcopal, com a sua Comissão Nacional de Combate ao Racismo, e a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, com o Grupo Identidade!, que é extremamente relevante em sua contribuição teológica e pastoral, e a Missão Quilombo, composta por algumas igrejas pentecostais. Para conhecer os efeitos pastorais do Grupo Identidade! No Brasil, ler “A gênese das reflexões sobre negritude na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB)”, de Günter Bayerl Padilha. Disponível em: <<http://www.periodicos.est.edu.br/index.php/identidade/article/view/4275>>. Acesso em 29 jun. 2021.

⁴⁵⁴ COLÉGIO EPISCOPAL DA IGREJA METODISTA, Racismo, p. 15.

⁴⁵⁵ Disponível em: <<http://www.metodista.org.br/pastorais#combate-ao-racismo>>. Acesso em 27. jun. 2021.

No documento doutrinal Credo Social, de 1968, já se encontra a crença de uma justiça social pela vida de Cristo que a IM possui, declarando que “a plena dimensão humana só se encontra nas novas relações criadas por Deus em Jesus Cristo”⁴⁵⁶, não somente no crescimento econômico e justiça social. Afirma-se também sobre a “responsabilidade do cidadão e da cidadã para com a justiça e a ordem pública na comunidade”⁴⁵⁷, no intuito de liberdade política, ética e religiosa. Como convocação entusiasmada, provoca sua membresia a “propugnar por mudanças estruturais da sociedade que permitam a desmarginalização social dos indivíduos, grupos e das populações”⁴⁵⁸; e a “amar efetivamente as pessoas, caminhando com elas até às últimas consequências para a sua libertação dos problemas e sua autopromoção integral”⁴⁵⁹.

Foi realizada no ano de 2005 a Consulta Nacional da Igreja Metodista sobre Racismo, em São Bernardo do Campo (SP), promovida pela Secretaria Nacional de Ação Social da Igreja Metodista, as pastorais regionais de Combate ao Racismo e o Ministério de Ações Afirmativas Afrodescendentes⁴⁶⁰ da 3ª Regional, também de São Paulo, que gestou o documento “Recomendações à Igreja Metodista”⁴⁶¹. Este último promoveu o debate “Diálogo sobre a igualdade racial”, em parceria com a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB),⁴⁶² no mesmo ano de lançamento do Estatuto da Igualdade Racial (2010).

Durante este tempo, a postura nacional e regional foi de buscar a aplicação de diversas propostas, como “a inclusão da temática racial dentro da programação das igrejas e dos currículos educacionais das instituições metodistas; programas de

⁴⁵⁶ DO CREDO SOCIAL, Art. III, 7h.

⁴⁵⁷ DO CREDO SOCIAL, Art. IV, 3b.

⁴⁵⁸ DO CREDO SOCIAL, Art. V, 13a.

⁴⁵⁹ DO CREDO SOCIAL, Art. V, 13e.

⁴⁶⁰ Criado em 2005, o Ministério AA-Afro busca “atuar na construção de uma relação étnico/racial justa, com ênfase na população afro-descendente”. Algumas bases bíblicas são levantadas para defender a criação do Ministério, como Gl 5.1 e 6, assim como a condição social do negro no Brasil e até mesmo a vida e luta de John Wesley, fundador do metodismo, e o Credo Social da Igreja Metodista, ressaltando que “os programas para aumentar a renda nacional precisam criar distribuição equitativa de recursos, combater a discriminações, injustiças econômicas e libertar o ser humano da pobreza”. Valorizando a inclusão e não a exclusão, se preocupa em manter o diálogo com todas as frentes da Igreja Metodista, valorizando o diálogo com a membresia, a capacitação de lideranças e formação de grupos locais de ações afirmativas afrodescendentes. Compreendendo que a Igreja deve investir na defesa do ser humano, independentemente de sua origem, a AA-Afro vê a importância de ações afirmativas serem tratadas na igreja pois são “formas de mostrar que o amor de Deus é incondicional e inclui todas as pessoas” e “todos merecem os mesmos direitos e chances”. Disponível em: <<http://www.metodista.org.br/ministerio-afro>>. Acesso em 27 jun. 2021.

⁴⁶¹ COLÉGIO EPISCOPAL DA IGREJA METODISTA, Racismo, p. 21.

⁴⁶² PEREIRA, C. K. S., Religião e negritude, p. 96.

inclusão de negros na educação; mapeamento dos negros metodistas; elaboração de uma Carta Pastoral que aponte as diretrizes da Igreja Metodista em relação à questão racial”⁴⁶³. Entretanto a igreja em si ainda tem em processo de assimilação das urgências da causa negra, e nisso bispos afrodescendentes se propuseram a proclamar a palavra enegrecida e elaborar textos sobre políticas afirmativas. Além disso, a sociedade civil, pelo Movimento Negro brasileiro, impeliu as igrejas protestantes ditas históricas a pedir perdão pela participação na escravidão e silenciamento diante do racismo⁴⁶⁴.

A Carta Pastoral Sobre o Racismo foi lançada em 2010. Com uma linguagem eclesial, didática e palatável a toda a membresia, ela é constituída de um resgate histórico, bíblico, sociológico e denominacional, num material muito bem elaborado para ninguém mais “coar mosquito nem engolir camelo” no assunto⁴⁶⁵. A Carta é finalizada com 10 orientações pastorais inspiradoras. Anos mais tarde, em 2016, a sede nacional lançou o seu Programa Nacional Antirracismo da Igreja Metodista, que traz algumas informações já veiculadas na Carta Pastoral, porém como um projeto sistematizado que torne a aplicação do Programa viável nas mãos das lideranças eclesiais.

Atualmente, o site da Igreja Metodista disponibiliza gratuitamente todos os documentos, materiais produzidos para campanhas contra o racismo, textos, vídeos e cartilhas produzidos ao longo do tempo, dando suporte a qualquer pessoa que quiser trabalhar essa questão dentro de sua congregação, escola e outros espaços sociais⁴⁶⁶. Tudo numa perspectiva protestante de “um Deus que deu Sua vida para resgatar todas as pessoas e reconciliar a criação com Seu Criador”⁴⁶⁷.

Há muitas outras iniciativas pastorais relevantes que já foram e/ou vêm sendo gestadas nas últimas décadas: a Pastoral das favelas no Rio de Janeiro-RJ; o documento “A relação da Igreja Católica com as Comunidades Quilombolas”; a

⁴⁶³ MAIA, A. S.; VICENTINI, B. H., A contribuição metodista às políticas afirmativas no Brasil, p. 76.

⁴⁶⁴ MAIA, A. S.; VICENTINI, B. H., A contribuição metodista às políticas afirmativas no Brasil, p. 77.

⁴⁶⁵ Expressão popular utilizada na Carta, no intuito de dizer que os metodistas norte-americanos foram inicialmente míopes à escravidão, e no Brasil a história não foi diferente. Entretanto, os olhos se abriram.

⁴⁶⁶ Disponível em: < <http://www.metodista.org.br/posts/pastoral-do-combate-ao-racismo> >. Acesso em 29 jun. 2021.

⁴⁶⁷ PROGRAMA NACIONAL ANTIRRACISMO DA IGREJA METODISTA, p. 1. Disponível em: <<https://www.metodista.org.br/programa-nacional-antirracismo-da-igreja-metodista>>. Acesso em 27. jun. 2021.

Pastoral de Negritude do Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI); a Pastoral Negritude Rosa Parks, na Igreja Batista em Coqueiral, no Recife-PB; a Pastoral Negritude da Igreja Batista do Pinheiro, em Maceió-AL. Os efeitos do MNE e Grupo Identidade! também são pastorais.

Desde o ano passado, novos projetos estão surgindo. As mais velhas e mais velhos passaram o legado e as novas gerações têm abraçado a causa negra dentro dos espaços eclesiais, sem precisar desconectar a luta racial da fé cristã, pois, como declara o ativista de Teologia Negra Jackson Augusto, de 26 anos, “Essa mesma juventude sabe que essa luta não é algo novo, que não estão inventando uma trajetória. (...) Devemos contar a história para não deixar a branquitude apagar quem nos trouxe até aqui”⁴⁶⁸.

4.4. Alguns temas para uma afro-pastoral brasileira no século XXI

“Se a Igreja quer que o Evangelho encontre eco no coração dos homens do nosso tempo, está obrigada a levar em consideração a conjuntura histórica na qual vivem os homens deste tempo”⁴⁶⁹. No Brasil, a conjuntura histórica perpassa brancos, indígenas e negros, que testemunharam histórias múltiplas, dentre elas, algumas relatadas aqui. O caráter testemunhal deste capítulo é o pano de fundo que encaminha a continuação do desenvolvimento pastoral prático nas igrejas cristãs do Brasil, assim como inclina as reflexões teológicas na direção da elaboração de conteúdos sistematizados da pastoralidade negra no Brasil.

Pedro Costa Levy aponta que grandes correntes de pensamento, como o pan-africanismo, o conceito de negritude e o afrocentrismo, deram impulso para a autonomia do pensamento cristão, numa confluência de saberes e interlocuções entre povos e teóricos que ajudaram a gestar novas formas de compreender a fé, agora enegrecida⁴⁷⁰. José Geraldo Rocha assume a influência da Teologia Negra norte-americana, juntamente com a Teologia latino-americana, no desenvolvimento do fazer teológico negro no Brasil, mundo leigo e eclesial, que se tornou crescente a partir da “conscientização da marginalização vivenciada pelos empobrecidos, acentuado para a comunidade negra no que tange às dificuldades de superação das

⁴⁶⁸ Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/a-juventude-negra-evangelica-tem-algo-a-afirmar-nao-somos-modinha/>>. Acesso em 27. jun. 2021.

⁴⁶⁹ LATOURELLE, R., Teologia, p. 171.

⁴⁷⁰ LEYVA, P. A., Crônicas de la afronegitud en América, p. 198-199.

desigualdades e discriminações”⁴⁷¹. É o cenário propício para contínuos passos afro-pastorais no século XXI.

Dentro da Ciências das Religião, Marcos Rodrigues da Silva traz algumas questões pertinentes para a pastoral:

como facilitar e oportunizar que as populações afro-americanas reafirmem seus espaços e territórios de autonomia nas práticas de fé, culturas específicas e direitos de cidadania plena? Que mediações podem ser estabelecidas para que seja vivido um diálogo ecumênico entre as religiões tradicionais africanas: Candomblé, Tambor de Mina, Reisados, Congo, por exemplo, e as Igrejas Cristãs? Que práticas litúrgicas ecumênicas podem responder a essa vontade comum das comunidades de fé de querer celebrar o Deus da vida? Quando poderemos participar do grande banquete do Senhor congregando os valores comuns das tradições afro-americanas? Que atitudes proféticas devem ser assumidas para pôr fim, definitivamente, nas igrejas, com as atitudes que pretendem inferiorizar as mulheres em todos os níveis, principalmente nos ministérios?⁴⁷²

Temos nós hoje, pastores, pastoras, líderes, leigos, plena consciência das mazelas atuais que afetam o fazer pastoral no Brasil? O nosso fazer pastoral enegrecido pode ser amplificado? É possível refletir sobre uma Teologia Pastoral Negra? Quais questões podemos levantar para começar este debate? A partir dos exemplos pastorais aqui relatados, seguem alguns pontos.

4.4.1.

Contribuições contemporâneas das afro-pastorais coloniais

Ao observar a pastoralidade nas vidas de Rosa Maria Egipcíaca, Divino Mestre e Mãe Maria, podemos elencar alguns temas pastorais que ele e elas inspiram:

Gestão acolhedora da *ekklesia* – Peter Nash declara que não basta a Igreja ter lugar para o negro, é necessário que ela se torne um lugar aconchegante e faça o convite⁴⁷³, esteja em saída. O acolhimento feito por Rosa Egipcíaca e Mãe Maria remete às características maternas do nosso Deus, que é acolhimento, gestação de vida em si (ou fora de si) para o mundo, e essa vida é abundante. Essa abundância se traduziu no aquilombamento proposto tanto no Recolhimento do Parto quanto Pátio do Engenho para negros e não-negros, assim como o acolhimento aos libertos que Lutero faz. Não há necessidade de caminhada solitária, visto que o reino é comum. A comunidade deve exercer uma acolhida eficiente a partir das lideranças,

⁴⁷¹ PAULA, C. R., Pilares negros, p. 114-115.

⁴⁷² SILVA, M. R., Uma história Afro-americana, p 207.

⁴⁷³ NASH, P. T., Negritude na Bíblia e na Igreja, p. 101.

mas não somente por elas, e sim por toda a membresia, ligada ao sábio movimento do Espírito para estarmos atentos às necessidades amplas da pessoa que já faz parte ou ainda não faz parte do corpo.

Liturgia cristã afro-diaspórica – se nosso povo é um povo composto também de povos africanos, por que nossos cultos eclesiais devem refletir apenas a cultura europeia? Rosa é pioneira na inculturação católica, Maria parece ser na tradição protestante. Sabemos que, de maneira geral, as denominações protestantes foram implantadas aqui de maneira desorganizada e desuna, com propósitos de fuga, e não necessariamente de missão. A partir desse saber, urge a necessidade de novas propostas e novos fazeres cúlticos, que expressem a brasilidade que nos forma e forma o nosso povo. As danças, os cantos, os ritmos, as cores e saberes podem ser explorados nas nossas liturgias, superando o racismo religioso com o que vem de África, destruindo o imaginário demoníaco atrelado à cultura africana.

Esta liturgia afro-inculturada é a celebração da vida, da esperança e do clamor do povo negro sofrido e daqueles que padecem as mesmas penúrias⁴⁷⁴. É um dos grandes desafios para a pastoral, pois ainda existe muito preconceito e racismo com tal questão. Porém, como declara Rocha, “é urgente trabalharmos para uma adaptação de nossa liturgia, de nossos cantos, de nossa oratória, à mentalidade e às exigências das massas populares”⁴⁷⁵. Mesmo sendo uma fala dita em 1998, ela continua atual, pois o desenvolvimento litúrgico do Brasil continua sendo influenciado pela “indústria” musical neopentecostal, pelas tradições eurocêntricas e norte-americanas.

Leitura bíblica libertadora – através da hermenêutica negra, o Divino Mestre potencializou sua congregação à liberdade física, espiritual e intelectual. Segundo JESUS, muitos teriam aprendido os conteúdos da fé “diretamente das escrituras, posto que o letramento estimulava a livre interpretação, e muito do que disseram praticar, partia das visões individuais, onde Deus confirmava a sua vontade para o círculo”⁴⁷⁶. Ou seja, a leitura popular da Bíblia quebra a lógica de dependência a partir da liderança desde o século XIX, colocando o fiel como protagonista do seu próprio conhecimento, responsável pela sua própria

⁴⁷⁴ CNBB, Pastoral Afro-Brasileira, p. 37.

⁴⁷⁵ ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, p. 192.

⁴⁷⁶ JESUS, A.S., Identidades e representações no Brasil Império, p. 100.

espiritualidade. Embora Rosa crie um ambiente de veneração à sua pessoa, ela deixa um legado escrito através de seu livro, e isso também é importante, pois é possível observar que se dá na oralidade que Maria usa para repassar o seu legado ancestral para as próximas gerações também, onde a vivência não-escrita gera impacto na construção de uma congregação cada vez mais conectada com Deus e com sua ancestralidade.

A Bíblia é instrumento comunicador da vida querida por Deus⁴⁷⁷. É instrumento comunicador da negritude de Deus. Ao longo desses anos, saímos do lugar teológico de ver pontos de negritude na Bíblia e hoje se compreende que a Bíblia é um livro negro, que Israel nasce negra e negro, que o território é negro, que os primeiros cristãos são negros. A leitura bíblica tem uma exigência de passar essas informações, olhando os textos com outros olhos, lentes enegrecidas e conscientes de como se dava a geografia e a sociedade dos tempos bíblicos.

Insurgência social⁴⁷⁸ – as três figuras históricas afetam a dimensão social da pessoa negra na sociedade em que estão vivendo. Como vimos no ponto anterior, as igrejas católicas são historicamente mais imergidas numa teologia pública e prática social. A pequenos passos, estamos conquistando este espaço em poucas igrejas evangélicas, através das pastorais de negritude já citadas anteriormente, o Movimento Negro Evangélico, a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito, dentre outras organizações que afetam a questão política. Porém, é preciso amplificar o fazer pastoral que denuncie o racismo na e para a congregação, de forma que afete as relações de trabalho, família, amizade, políticas e demais relações que a pessoa negra desenvolva ao longo da vida. E toda pessoa será impactada por essa insurgência, pois haverá de fato abolição, sem precisar manter as correntes invisíveis que ainda prendem corpos e mentes negras.

O resultado destes quatro pontos anteriormente citados influencia num quinto ponto importantíssimo, que é a **imagem-referência** de lideranças negras para uma igreja majoritariamente negra, como é a congregação cristã do nosso país. Se somos a maioria nos espaços eclesiais, por que nossas diretorias, conselhos executivos, bispados, pastorados, dentre outros, não refletem isso? Faltam referências negras

⁴⁷⁷ ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, p. 204.

⁴⁷⁸ Cabe lembrar que Cone declara que “o princípio hermenêutico para uma exegese das Escrituras é a revelação de Deus em Cristo como o Libertador dos oprimidos da opressão social e para a luta política, onde os pobres reconhecem que sua luta contra a pobreza e a injustiça não só é coerente com o evangelho, mas é o próprio evangelho de Jesus Cristo”. (CONE, Deus dos oprimidos, p. 136).

para pessoas negras se identificarem como seres capazes de ocupar espaços de liderança. Temos uma facilidade maior de identificação nos ambientes periféricos, dentre favelas e subúrbios, mas olhando para o macro isso ainda é bem deficiente. Nos ambientes acadêmicos de formação ainda é deficiente, apesar de percebermos pequenos avanços quanto a isso. Estamos chegando, mas ainda somos poucos e poucas.

As lideranças negras têm um papel fundamental no desenvolvimento de uma pastoral antirracista, que não exclui a responsabilidade do restante da sociedade. Cornel West declara que, nos EUA, os líderes negros transcenderam a raça, criticam os poderes estabelecidos, inclusive os negros integrados ao “sistema”, e se encaminham para a elaboração de uma regeneração moral para toda a sociedade⁴⁷⁹. É possível crer que isso acontecerá aqui no Brasil (ou já está acontecendo)? As lideranças eclesiais negras devem ampliar a visão sem perder o foco da justiça que vem da aplicação do Evangelho à vida. Nessa nova ampliação, líderes devem ser referências de relações eclesiais e inter/para-eclesiais, pois a prática da mensagem de Cristo deve afetar o mundo inteiro. As relações interreligiosas devem ser um dos pontos focais de cuidado e construção no país que sustenta o racismo religioso com as religiões de matrizes africanas. Por exemplo, estamos preparados para compreender uma dupla pertença religiosa a nível eclesial⁴⁸⁰?

Uma vez que o indivíduo se enxerga nos lugares-referência, ele se sente mais próximo daquele lugar. Isso afeta diretamente sua autoestima, que é um dos assuntos do próximo e último tópico.

4.4.2. Novos passos a partir das afro-pastorais pós-viragens

Nos anos 90, Silva sugeriu alguns temas, tendo a Bíblia Sagrada e a realidade vivida e experienciada⁴⁸¹. Olhando para a estrutura da teologia pastoral, a partir de Brighenti, podemos fazer novas reflexões temático-eclesiais, somando as experiências pastorais relatadas aqui e as demandas do tempo presente.

⁴⁷⁹ WEST, C., Questão de raça, p. 35.

⁴⁸⁰ ROCHA, J. G., Teologia Negra, p. 46.

⁴⁸¹ SILVA, M. R., Por uma Teologia afro-americana, p. 22.

No **testemunho** (*martyria*), ele pode se dar no seio das comunidades negras, periferias da humanidade⁴⁸², que vivem e agem em unidade⁴⁸³ nas salas de casa, cozinhas de escolas, no quintal, na rua, favelas, morros, becos e vielas, quilombos, comunidades de identidades múltiplas⁴⁸⁴. É a vivência encarnada da Palavra aprendida e acolhida nas pastorais negras que alcançam corações, seja num encontro das CEBs, num pequeno grupo de uma igreja evangélica ou no som alto do vizinho tocando “Volte a sonhar”⁴⁸⁵.

Ainda na questão testemunhal, pastores e agentes de pastoral devem ser exemplos de acolhimento à cultura negra, senão continuaremos “distantes ou pretensamente acima do povo”⁴⁸⁶, com dedos em riste, julgando costumes, cultivando um ódio evangélico ao diferente. Logo, o desafio para os pastoralistas, teólogos práticos e demais envolvidos na questão pastoral é eliminar a ignorância e o preconceito rasteiro quanto à religião e demais assuntos da negritude⁴⁸⁷.

No **anúncio** (*querigma*), “devemos falar em negritude na Bíblia quando quisermos entregar a palavra de Deus em qualquer contexto que inclua afro-descendentes”⁴⁸⁸, como disse Nash. Devemos também deixar evidente que a mensagem da Revelação não exclui o axé em nós. O axé significa energia vital. Na Teologia Negra, pela fé cristã, crê-se que “a fonte do axé está no Deus da Vida, Senhor Absoluto de toda criação. Em Cristo Jesus, o Libertador e Salvador, está a superação de todos os obstáculos, incluindo a escravidão”⁴⁸⁹. O entendimento do axé como energia vital estimulará o ser humano a ter uma nova relação com o sagrado e com a Criação, identificando a ação de Deus na terra, água, matas⁴⁹⁰, em todas as coisas que foram criadas (Ap 4, 11). Se a palavra axé ainda te causa incômodo, o racismo religioso está introjetado em você.

Este anúncio prevê libertação, pelo acesso enegrecido ao objeto da Revelação. O Cristo Revelado é a economia da salvação que afeta a realidade da pessoa negra

⁴⁸² ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, p. 199.

⁴⁸³ CNBB, Pastoral Afro-Brasileira, p. 27.

⁴⁸⁴ HALL, S., A identidade cultura na pós-modernidade, p. 65.

⁴⁸⁵ Música da cantora Elaine Martins, que resgata o desejo de sonhar pois “Deus ainda realiza sonhos”. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=anKUF3d64Bc>>. Acesso em 01 jul. 2021.

⁴⁸⁶ SILVA, A. A., Comunidade Negra, p. 197.

⁴⁸⁷ SILVA, A. A., Comunidade Negra, p. 197.

⁴⁸⁸ NASH, P. T., Negritude na Bíblia e na Igreja, p. 108.

⁴⁸⁹ CNBB, Pastoral Afro-Brasileira, p. 27.

⁴⁹⁰ ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, p. 198.

e não se resume a uma teologia só. Se a teologia negra no Brasil é decolonial e marginal, ela deve ser voz de justiça racial libertadora e restauradora, que liberta o cativo da possessão do demônio colonizador (Lc 13, 10-17) e desmitologiza os mitos sociais de segurança, justiça e economia⁴⁹¹, promovendo a salvação de gerações, pois “uma pastoral que não serve para salvar, não serve para nada”⁴⁹².

Na catequese, no **ensino** religioso (*didaskalia*), indica-se a realização de uma pastoral educacional encontrada com a cultura africana e afro-brasileira. A valorização e apoio às políticas afirmativas, feito a partir de uma perspectiva bíblica e teológica, também são de extrema importância, uma vez que no país os negros possuem “indicadoras de extrema inferioridade em relação ao grupo branco na educação e no mercado de trabalho”⁴⁹³. Uma das coisas a ser falada no ensino é o lugar primário da igreja na luta contra o racismo: assumir a culpa e pedir perdão⁴⁹⁴,

Na profecia pela **teologia** (*krísis*), ela se dá nas reflexões teológicas atualizadas às necessidades do tempo presente. Num período de identidades múltiplas, oportuna-se resistências múltiplas⁴⁹⁵, intersubjetividades e coesões temporárias na identificação com pautas diversas, é importante teólogas negras e teólogos negros estarem atentos a esses movimentos. Júlio Zabatiero nos lembra que “o papel do teólogo na igreja é partilhar a reflexão e estimular o pensamento e a ação críticos e construtivos”⁴⁹⁶. Nessa ação e construção, também será impossível continuar desenvolvendo uma afro-pastoral sem leituras outras, que vão além do material teológico e bíblico. O povo negro cristão deve ler Neusa Santos Souza, Abdias Nascimento, Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez, Clóvis Moura, Muniz Sodré, Florestan Fernandes, Carolina Maria de Jesus, entre outros “griôs e anciãos” brasileiros que nos ensinam sobre nossa história⁴⁹⁷, sociologia, filosofia, antropologia, psicologia e literatura brasileira.

Na **liturgia**, alguns apontamentos. Em relação à oração, é necessário o cultivo de uma militância orante, com oração militante. E para isso só nos resta o clamor “Senhor, ensina-nos a orar”. Quanto à pregação, a mensagem espiritual deve se

⁴⁹¹ PACHECO, R., A Teologia Negra no Brasil é decolonial e marginal, p. 240.

⁴⁹² BRIGHENTI, A., A pastoral dá o que pensar, p. 52.

⁴⁹³ SILVA, A. A.; SANTOS, S. Q., Teologia Afroamericana II, p. 222.

⁴⁹⁴ Para este assunto, ver “O protestantismo e a escravidão no Brasil”, de Hernani Francisco da Silva.

⁴⁹⁵ CALDEIRA, C., Da Europa à América Latina, p. 318.

⁴⁹⁶ ZABATIERO, J., Fundamentos de teologia prática, posição 35.

⁴⁹⁷ PACHECO, R., Teologia Negra, p. 152.

encontrar com a vida social do negro e trazer libertação, cura e reencontro com a sua própria identidade em Deus, em si, no outro e no mundo. Essas duas ações implicarão numa ministração sacramental ligada à cultura negra no Brasil, atenta às especificidades e necessidades locais e individuais numa cultura brasileira multi-identitária⁴⁹⁸. A inculturação importa e o negro pode viver essa experiência intrínseca, através do livre acesso de elementos atrelados à cultura negra (cultura do cabelo afro, roupas de estampas africanas, ritmos musicais próprios das comunidades negras, como hip hop, samba, axé, etc.)⁴⁹⁹ nas nossas igrejas.

No **serviço** (*diakonia*), muita escuta para lidar com a questão da autoestima da pessoa negra. Se as identidades são complexas, plurais e intersubjetivas⁵⁰⁰, cabe ao agente de pastoral, negra ou negro, ser sensível a essas especificidades, pois a rejeição da pessoa negra é uma realidade que “vem desde a arrancada dos africanos de suas terras, que, desconectados de suas raízes, viram-se transtornados, inseguros, sem referência espacial”⁵⁰¹.

A pastoral poderá ser uma ponte de reencontro da pessoa negra com a sua dignidade, e isso resultará num efeito-corrente na nação, que continuará servindo uns aos outros, mas conscientes de quem são, conectados com o seu primeiro chão. Deus como um rosto negro nos faz resgatar a dignidade e fortalecer a nossa autoestima, caminhando em busca de libertação e ocupação de novos lugares⁵⁰². Como disse seu Octávio Melo, uma das vozes-referência das APNs na década de 1990: “é preciso gostar de ser negro. O resto, nós conquistaremos por acréscimo”⁵⁰³.

Na **comunhão** (*koinonia*), partir do pão na mesa com aquelas que cultivamos um parentesco espiritual. Não é sobre mesma fé e ordem, é sobre mesmo lugar de origem: Deus. Numa sociedade em que “todas as relações recém-formadas envelhecem antes de poderem ossificar-se”⁵⁰⁴, a cultura africana resgata um ensino bíblico através da visão unitária do homem, das coisas e do mundo, e até mesmo a criança que está na barriga de sua mãe já é importante na dinâmica comum⁵⁰⁵.

⁴⁹⁸ HALL, S., A identidade cultura na pós-modernidade, p. 65.

⁴⁹⁹ SILVA, A. A., Comunidade negra, p. 198.

⁵⁰⁰ BACHER MARTÍNEZ, C., Nos habla en el camino, p. 315.

⁵⁰¹ CAZAROTTO, J. L., Pastoral vocacional, p. 11.

⁵⁰² RIBEIRO, O. X., Agentes de Pastoral Negros e a bíblia no contexto afro, p. 256.

⁵⁰³ ROCHA, J. G., Teologia Negra, p. 32.

⁵⁰⁴ MARX E ENGELS, p.70. In: HALL, S. A identidade cultural da pós-modernidade, p. 14.

⁵⁰⁵ SILVA, A. A., Comunidade Negra, p. 187.

Essa comunhão se dá numa cidade que favorece violências intersubjetivas estruturadas no racismo epistêmico e ontológico ameaçador do futuro da humanidade e do planeta⁵⁰⁶. Mas ela pode ser superada para além da questão física, criando laços cultivados também pelo virtual⁵⁰⁷. Com isso, todas e todos se sentirão parte de algo maior, em comum com a Igreja do Reino, a Noiva, que carrega valores e antivalores que são evidentes nas relações intra e extra-templo. Somos irmãs e irmãos solidários “numa mesma história e companheiros numa mesma busca”.⁵⁰⁸

Finalizo esta sessão com algo que foi falado ao longo das últimas décadas no desenvolvimento das teologias negras, mas ainda se mantém como um assunto urgente: **questões de gênero e possibilidades**. O registro da fala de duas mulheres resume a potência de uma pastoral enegrecida.

Quando descobri que eu podia pegar a Bíblia, que eu podia ler a Bíblia, que eu podia interpretar o que Jesus veio ensinar, e que eu podia aprender um pouco daquilo que Ele ensinou - e botar isso na vida - aí eu senti: eu sou comunidade! Eu sou filha de Deus! Eu sou capaz!⁵⁰⁹

Esta fala de Dona Sinhá, líder de CEBs no estado de Minas Gerais, evidencia o impacto que o desenvolvimento de uma pastoral enegrecida tem na vida de uma mulher leiga e pobre, por exemplo. E elas sentem a necessidade de falar sobre questões específicas, falando sobre saúde em diversas áreas, promovendo a educação regular, bíblica e/ou teológica, derrubando mitos sobre a mulher.⁵¹⁰ Também precisamos falar sobre outros gêneros, outras sexualidades, as generalidades precisam ser um assunto pastoral, pois não é refém de pauta política. É uma pauta do ser humano.

Em uma palestra numa congregação negra, Cleusa Caldeira declarou: "quando as mulheres negras estiverem sentadas de frente, de igual pra igual, pros religiosos, pros bispos, pros cardeais, aí então o Senhor veio, então chegou o tempo do Messias, então o Cristo se fez presente"⁵¹¹. As mulheres são discípulas do Senhor (Lc 8,1-3). Os demais gêneros também podem ser?

⁵⁰⁶ CALDEIRA, C., Da Europa à América latina, p. 321.

⁵⁰⁷ CAZAROTTO, J. L., Pastoral vocacional, p. 12.

⁵⁰⁸ ROCHA, J. G., Teologia e Negritude, p. 198;204.

⁵⁰⁹ CAVALCANTI, T. M. P., A leitura popular da Bíblia e a V Conferência do CELAM, p. 90.

⁵¹⁰ SILVA, A. A., Teologia Afro-americana, p. 132.

⁵¹¹ Palestra “Perspectivas da Teologia Negra”. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=VpCHz9M8N8o>>. Acesso em 24 jun. 2021.

5 Conclusão

A partir da análise bibliográfica desenvolvida para a construção deste texto, algumas hipóteses foram confirmadas, outras surgiram, juntamente com mais ideias e entusiasmo em continuar a pesquisa sobre as Teologias Negras e suas implicações pastorais no Brasil. Dentro de uma lógica pastoral do ver-julgar-agir, somado ao grifo feito por Libânio e Murad, celebrar e avaliar, também construiremos uma conclusão atrelada a este método pastoral.

Em primeiro lugar, concluímos que o termo plural “teologias negras” é o mais correto a ser dito atualmente. Não há como sustentar o fardo teológico nas mãos de James Cone, pois ao longo dos mais de 50 anos desde a primeira publicação de seu trabalho, muitas outras vozes e publicações surgiram no cenário mundial. Essas vozes são norte-americanas, africanas, latino-americanas, caribenhas, e até mesmo na Europa surgiram pessoas que se inclinaram ao estudo das Teologias Negras, como Rosino Gibellini.

A Teologia Negra norte-americana influenciou diretamente o desenvolvimento pastoral negro no Brasil. O trabalho de Cone e seus contemporâneos teve seu caráter teológico-acadêmico, porém a teologia negra pressupõe a experiência do povo negro. Logo, a experiência das igrejas negras norte-americanas não seriam acolhidas por aqui, pois não temos esse histórico evangélico. Mas como influenciaram então? Os agentes de pastoral brasileiros olharam o desenvolvimento teológico e começaram a refletir sobre elas ações pastorais, somados às tradições brasileiras e, por vezes, denominacionais. Ressalta-se então a necessidade do resgate histórico para a gestação de uma teologia negra, aqui chamada de teologia afroamericana.

Dentre as vozes afroamericanas do Brasil, vimos que os materiais produzidos nos anos 80 e 90 ainda são atuais para as temáticas da Igreja e se juntam às urgências deste tempo. Isso se dá devido ao lento desenvolvimento da Teologia Negra no Brasil, seu recente conhecimento popular, um tímido crescimento de pesquisas na área, dentre outras questões que não couberam à esta pesquisa discorrer. Também é correto afirmar que, na sociedade brasileira, o assunto “negritude”, “racismo” e demais questões que envolvem as raças no Brasil tiveram um crescente debate

desde o último ano, mas ainda é muito recente para que todas as pessoas consigam compreender a importância da pauta.

Quanto a questão pastoral, as afro-pastorais no Brasil são mais antigas do que se conhece popularmente. Desde as resistências coloniais, passando pelos exemplos de Rosa Egipcíaca, Divino Mestre e Mãe Maria, até chegar nos movimentos antirracistas nas CEBs, os APNs e as pastorais Metodistas e Afro-brasileira, somos contemplados com exemplos que inspiram as gerações recentes e futuras a prosseguir no enegrecimento de uma pastoral genuinamente brasileira, preocupada com a inculturação na evangelização, com material e exemplos suficientes para não repetir o passado. Enquanto isso, o desenvolvimento da teologia pastoral preparou pistas para uma teologia latino-americana, que se valeu das decisões do Vaticano II e colocou em prática o que se delineou em teoria.

Sobre uma teologia negra brasileira, a história nos mostra que seu desenvolvimento já está acontecendo, mas pouca gente sabe ou conhece acerca disso. Cabe uma maior publicização deste material? Cabe um maior incentivo de pesquisadores e pesquisadoras na área, onde instituições de ensino e pesquisa realmente se interessem por esta epistemologia? Cabem as duas coisas, somadas a maior ocupação de pessoas negras nestes lugares, sendo professores, professoras, coordenadores, coordenadoras, pastores, pastoras.

Sobre a pastoralidade negra brasileira, ela poderá se dar a âmbito nacional, institucional, estrutural? Sonhos não envelhecem, mas a realidade é ainda um pequeno bebê. Se Clóvis Pinho, músico cristão brasileiro, declara que “a vida é nossa mãe e tá grávida da esperança”, Emicida declara que “Minha pele, Luanda Antessala, Aruanda, tipo T'Challa, Wakanda”, a cultura cristã e a cultura popular, se juntam para incentivar as pessoas negras no dia a dia a se conectarem com a sua negritude, e isso se dará de joelhos no chão, com a Bíblia na mão, em comunidade-quilombo, prontos para a comunhão que milita no serviço, na justiça e na liberdade do povo negro.

Também deveremos andar com outros livros além da Bíblia. O negro brasileiro precisa ter sede de conhecer a sua história. Os referenciais teóricos desta dissertação são um bom caminho para conhecimento histórico-teológico, e continuaremos construindo esta história. Cremos que haverá novos nomes, homens e mulheres que se já estão se levantando para conhecer e estudar, incomodados com a nossa atual situação. Cremos que líderes religiosos não ficarão mais de braços

cruzados e se encaminharão para um incômodo que produza uma nova forma de lidar com as questões pastorais diárias da sua comunidade. Cremos que esse trabalho poderá ajudar mais pessoas a se encontrarem com a sua negritude e sua intrínseca voz insurgente. Como dito – e visto –, estamos nos movendo.

“Ver” as viragens e o cenário teológico do século XX, somado às questões sobre raça e racismo ante a negritude no Brasil, nos fez enxergar caminhos outros que estão delineando uma teologia decolonial e diaspórica, a Teologia Negra, Afroamericana, genuinamente brasileira. Ela não está “arrumada” como uma Teologia Fundamental ou Sistemática, mas ela existe. Ela não está nas casas acadêmicas, mas ela existe. Por muito tempo não estivemos cientes disso, nem nos entendíamos como pessoas, mas nós existimos e estamos gestando novas epistemologias que, ao longo dos anos, continuarão a ser estudadas.

“Julgar” o desenvolvimento destas teologias negras nos fez compreender que a vida negra, dotada de identidade cultural, possui outras subjetividades que não são universais, mas, em vias de resistências, viu a necessidade do aquilombamento mundial e, a partir do conceito de negritude, aproxima pessoas que nunca se viram, mas se sentem mais vivas ao saberem que em outros continentes há pessoas como nós, resistentes, incipientes e elucidativas da nossa própria trajetória no mundo, em diversas áreas de conhecimento.

“Agir” diante desta escrita é saber que ela é limitada a um espaço de tempo, às delimitações colocadas na introdução, e saber que ainda há muito o que se debruçar a conhecer sobre pastoral, pastoralidades, teologia pastoral e prática, principalmente ante à condição negra. Cientes disso, nos sentimos estimulados a caminhar nesta linha de pesquisa, pois a elaboração deste trabalho confirmou que é para este tempo que fui chamado, tal qual Ester no reino Persa.

“Celebrar” os feitos conquistados até aqui é o que podemos fazer. Contemplar os passos teológicos-pastorais dados por pessoas negras, especialmente as brasileiras, é concluir que o novo amanhã está sempre às portas e a Teologia Negra se dá num lugar de novidade divina para nós, pessoas negras, que estamos convictos de nossa negritude, quebrando preconceitos, revendo nossos olhares, vendo beleza em nós.

“Avaliar” é o que fizemos desde a primeira leitura sobre o tema. Seguimos avaliando, percebendo as pistas, aproveitando espaços, escutando. Ouvir a voz de

Deus neste processo é o primeiro passo para continuar esta caminhada, senão nos distanciaremos do real motivo da nossa existência e celebração.

Em suma, concluímos que o nascimento da Teologia Negra norte-americana sistematizada verbalizou o que já era vivido a épocas anteriores no Brasil, potencializou o que foi criado após a sua organização sistemática e afetará a Igreja de forma futura, trazendo um novo olhar para o objeto da Revelação e produzindo uma pastoral cada vez mais horizontalizada e descentralizada da figura sacerdotal. Seguimos esperando dias cada vez mais inspiradores para as pessoas negras, que afetarão toda pessoa pertencente a Igreja de Cristo, que também afetarão qualquer pessoa que tiverem contato, gerando um movimento de resgate a valorização da vida humana e Evangelho acolhedor, celebração da diversidade identitária e da criatividade divina que nos fez como somos.

Agradecemos a oportunidade, em nome de Jesus.

Referências bibliográficas

ACOSTA LEYVA, P. **Crônicas de la afronegitud en América: la autonomía interpretativa de los afrodescendientes en la tradición Cristiana.** São Leopoldo, 2009. 226f. Tese. Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia.

ALMEIDA, S. L. **Racismo estrutural.** São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ANDRADE, C. S. **Teologia em perspectiva afrodiáspórica e antirracista: uma análise do potencial correlativo entre a teoria decolonial e a teologia negra da libertação.** São Cristóvão, 2020. 177p. Dissertação. Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião, Universidade Federal de Sergipe.

ANDRADE, E. L. Existe um pensar teológico negro? In: SILVA, A. A (Org.). **Existe um pensar teológico negro?** São Paulo: Paulinas, 1998, p. 75-91.

AQUINO, D. Teologia negra e a representatividade da identidade negra - desconstrução das fronteiras do racismo. In: JOÃO, E. J. A.; BUENO, R. D. (Orgs.) **Teologia e Negritude: os deslocamentos da Teologia a partir das experiências negras.** São Paulo: Recriar, 2019. p. 169-182.

BACHER MARTÍNEZ, C. Nos habla en el camino: Consideraciones preliminares en torno al sujeto, objeto y método de una Teología Pastoral Inter Loci. **Teología y Vida**, Santiago, v. 53, n. 3, p. 307-323, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492012000200005&lng=es&nrm=iso>. Acesso em 14 jun. 2021.

BENTO, M. A. S. Branqueamento e negritude no Brasil. In: CARONE, I; BENTO; M. A. S. **Psicologia social do racismo - estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 2002, p. 25-58.

BETHENCOURT, F. **Racismos: Das cruzadas ao século 21.** trad. Luis Oliveira Santos, João Quina Edições. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BILHEIRO, I. **A legitimação teológica do sistema de escravidão negra no Brasil: congruência com o estado para uma ideologia escravocrata.** CES Revista, Juiz de Fora, v.22, n.1, p. 9-101, 2008.

BOFF, C. **Teoria do método teológico.** Petrópolis: Vozes, 1998.

BRIGHENTI, A. **A pastoral dá o que pensar: a inteligência da prática transformadora da fé.** São Paulo; Paulinas; Valência, ESP; Siquem, 2011.

BRIGHENTI, A. Vaticano II – Medellín: Intuições básicas e eixos fundamentais. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 69, n. 273, p. 5-26, 2009. Disponível em: <<https://doi.org/10.29386/reb.v69i273.1369>>. Acesso em 15 jun. 2021.

BROOKS, W. H. The Evolution of the Negro Baptist Church. **The Journal of Negro History**, v. 7, n. 1, p. 11-22, jan. 1922. Disponível em: <<https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.2307/2713578>>. Acesso 12 abr. 2021.

BUENO, R. D. AQUINO, D. Continente africano: de protagonista na propagação do evangelho a escravizado em nome de Deus. In: JOÃO, E. J. A.; BUENO, R. D. (Orgs.) **Teologia e Negritude: os deslocamentos da Teologia a partir das experiências negras**. São Paulo: Recriar, 2019. p. 169-182.

CABRAL, C. Itinerário Afro-Teológico-Pastoral. In: SILVA, A. A.; SANTOS, S. Q. **Teologia Afroamericana II: avanços, desafios e perspectivas**. São Paulo, ATABAQUE, 2004, p. 233-248.

CALDEIRA, C. Teologia negra: a fenomenologia do *damné* como caminho de humanização. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 17, n. 53, p. 991-1020, mai./ago. 2019.

CALDEIRA, C. Da Europa à América Latina. A vulnerabilidade como *locus theologicus*. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 50, p. 307-323, 2018a.

CALDEIRA, C. Teoquilombismo: resistências espirituais afrobrasileiras. **Concilium**, França, 384, p. 75-86, 2020/1.

CALDEIRA, C. Hermenêutica negra feminista: um ensaio de interpretação de Cântico dos Cânticos 1.5-6. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 21, p. 1189-1210, 2013.

CARNEIRO DE ANDRADE, P. F. Novos paradigmas e Teologia Latino-Americana. In: DOS ANJOS, M. F. (Org.). **Teologia e Novos paradigmas**. São Paulo: Soter; Loyvsola, 1996.

CARRARA, P. S.; MACHADO, J. F. R. Antropologia transcendental: uma leitura e Karl Rahner. **Interações**, Belo Horizonte, Brasil, v.12 n. 22, p. 369-392, ago./dez. 2017

CAVALCANTI, T. M. P. A leitura popular da Bíblia e a V Conferência do CELAM. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, ano XI, n. 25, p. 76-103, jan./abr.2007. Disponível em: <10.17771/PUCRio.ATeo.18583>. Acesso em 26 jun. 2021.

CAZAROTTO, J. L. et. al. **Pastoral vocacional: fundamentos antropológicos, teológicos e pastorais**. São Paulo: Loyola, 1991.

CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Sá da Costa, 1978.

COLÉGIO EPISCOPAL DA IGREJA METODISTA. **Racismo: abrindo os olhos para ver e o coração para acolher**. Carta Pastoral dos Bispos e Bispa Metodistas. São Paulo, Biblioteca Vida e Missão, 2011.

CONE, J. H., **Black Theology**. In: RICHARDSON, A.; BOWDEN, J. The Westminster Dictionary of Christian Theology. Philadelphia: Westminster Press, 1983.

CONE, J. H. **Deus dos oprimidos**. 2 ed. São Paulo: Recriar, 2020.

CONE, J. H. **Teologia Negra**. São Paulo: Recriar, 2020.

CONFERÊNCIA NACIONAL DO BISPOS DO BRASIL. **A Igreja e as comunidades quilombolas**. Brasília: Edições CNBB, 2013.

CONFERÊNCIA NACIONAL DO BISPOS DO BRASIL. **Pastoral Afro-Brasileira**. São Paulo: Paulus, 2002.

DADOSKY, J. D. Towards a Fundamental Theological re-interpretation of Vatican II. **HeyJ XLIX**, Oxford, Malden, 2008, p. 742-763. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1468-2265.2007.00345.x>>. Acesso em: 04. jun. 2021.

DAVIS, J. W. George Liele and Andrew Bryan, Pioneer Negro Baptist Preachers. **The Journal of Negro History**, Chicago, v. 3, n. 2, p. 119-127, abr. 1918. Disponível em: <<https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.2307/2713485>>. Acesso 12 abr. 2021.

DE MORI, G. L. Crer e interpretar: uma nova ‘virada’ hermenêutica da teologia? Curitiba, **Rev. Pistis Prax.**, Teol. Pastor., v. 12, n. 3, p. 806-825, set./dez. 2020. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/pistispraxis/article/view/27306>>. Acesso em: 07. jun. 2021.

DO CREDO SOCIAL. In: METODISTA, C. E. I. **Cânones da Igreja Metodista 2017**. São Paulo: Angular, 2019. Disponível em: <<http://www.metodista.org.br/content/interfaces/cms/userfiles/arquivos/outros/canones2017-impresso-918.pdf>>. Acesso em 29 jun. 2021.

DOCUMENTO DE MEDELLÍN. **Conclusões da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano**. Presença da Igreja na atual transformação da América latina à luz do Concílio Vaticano II. Medellín, 1968. Disponível em: <<https://www.faculdadejesuita.edu.br/eventodinamico/eventos/documentos/documento-FwdDtt9v3ukKPDZq.pdf>>. Acesso em 28 jun. 2021.

DOCUMENTO DE PUEBLA. **Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano**. Evangelização no presente e no futuro da América Latina. Puebla de los Ángeles: Paulinas, 1979. Disponível em: <http://portal.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20130906182452.pdf>. Acesso em 04 jul. 2021.

DOS ANJOS, J. C. A variação ontológica de raça na modernidade: Brasil e Cabo Verde. **Ciências Sociais Unisinos**, São Leopoldo, Vol. 49, N. 1, p. 20-25, jan/abr 2013.

DOUGLAS, K. B. Stand your ground: black bodies and the justice of God. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2015, p. 173-174. In: PACHECO, R. **Teologia negra: o sopro antirracista do Espírito**. Brasília: Novos Diálogos; São Paulo: Editora Recriar, 2019, p. 88.

DUNAWAY, Filipe. **A Teologia Negra: uma introdução**. Disponível em: <http://www2.teologica.br/webportal/home/images/stories/enade/teologia_negra.pdf> Acesso em 24 mar. 2021.

DUSSEL, H. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, n. 1, p. 51-73, jan./abril. 2016.

DUPUIS, J. Diálogo inter-religioso. In: LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. (Org.) **Dicionário de Teologia Fundamental**. Petrópolis: Vozes, 2018.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDÉZ, M. Aimé Césaire: as exclusões e violências da modernidade colonial denunciadas em versos. In: TOLEDO, A. **Perspectivas pós-coloniais e decoloniais em relações internacionais**. Salvador: EDUFBA, 2021, p. 35-56.

FRANÇA MIRANDA, M. A situação da teologia no Brasil hoje. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 19, n. 49, p. 367-376, setembro-dezembro 1987. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1698>>. Acesso em 26 jun. 2021.

FRANCISCO, P. P. **Carta Encíclica Fratelli Tutti**, sobre a fraternidade e a amizade social. Roma, 2020. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html>. Acesso em 30 jun. 2021.

FRANCISCO, P.P. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**. Roma, 2013. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html>. Acesso em 28 jun. 2021.

GALVÃO, A. P. C. Agostinho Pereira, o Divino Mestre: um estudo de caso na perspectiva micro histórica. In: **Colóquio de História da UNICAP; XI; Colóquio do Programa de Pós-graduação em História da UNICAP, I**. Anais... Recife: UNICAP, 2017, p. 230-242.

GIBELLINI, R. **A Teologia do Século XX**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

GILROY, P. **O atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo; Ed. 34; Rio de Janeiro; Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOMES, F. S. et. al. **Enciclopédia negra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

GONZÁLEZ, J. L. **Desafios do século 21 para o pensamento cristão: esboços teológicos**. São Paulo: Hagnos, 2014.

GRANT, J. Teologia Negra e a mulher negra. In CONE, J. H; WILMORE, G. S. **Teologia Negra**, 1986, p. 303-321.

HALL, S. **A identidade cultural da pós-modernidade**. trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 7 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HALL, S. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. trad. Adelaine La Gaurdia Resende. Belo Horizonte, Editora UFMG; Brasília, Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

JESUS, A. S. **Identidades e representações no Brasil Império: o caso do Divino Mestre (1846)**. Recife. 2003. Universidade Federal de Pernambuco. História. (Mestrado).

JESUS, C. M. **Casa de alvenaria: diário de uma ex-favelada**. E-book. LeBooks editora, 2020.

JOÃO, E. J. A.; ESTENDAR, J. M. **Teologia Africana em perspectiva: religiosidade, cultura e política**. São Paulo: Recriar, 2020.

JOÃO XXIII, P.P. **Carta Encíclica Pacem in Terris**. Roma, 1963. Disponível em: < https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html >. Acesso em 26 jun. 2021.

KELLER, T. **Racismo e justiça à luz da Bíblia**. Trad. Jonatha Silveira. São Paulo: Vida Nova, 2020.

KANDJIMBO, L. Mercy Oduyoye, a decana das teólogas africanas e suas discípulas, **Jornal de Angola**, 04 out. 2020. Disponível em: <<https://jornaldeangola.ao/ao/noticias/detalhes.php?id=459696>>. Acesso em: 11. mai. 2021.

KWAN, Simon Shui-man. From Indigenation to Contextualization: a Change in Discursive Practice rather than a Shift in Paradigm. In: *Studies in World Christianity* 11/2, 2005, p. 236-250. In: SANCHES, S. M. A contextualização da teologia: conceitos, história, tensões, métodos e possibilidades. **Revista Tecer**, v. 2, n. 3, p. 1-20, 2009.

LANGER, A. Interpretação teológica fundamental do Concílio Vaticano II. Artigo de Karl Rahner. São Leopoldo, **Instituto Humanitas Unisinos**, 03. nov. 2015. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/548511-interpretacao-teologica-fundamental-do-concilio-vaticano-ii-artigo-de-karl-rahner>>. Acesso em: 04. jun. 2021. LARAIA, R. B. **Cultura: um conceito antropológico**. 21. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

LATOURELLE, R. **Teologia, ciência da salvação**. São Paulo: Paulinas, 1971.

LIBÂNIO, J. B. **Concílio Vaticano II - em busca de uma primeira compreensão**. São Paulo: Loyola, 2005.

LIBÂNIO, J. B. Diferentes paradigmas na história da Teologia. In: DOS ANJOS, M. F. (Org.). **Teologia e Novos paradigmas**. São Paulo: Soter; Loyola, 1996.

LIBÂNIO, J. B. **Teologia da revelação a partir da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1992.

LIBÂNIO, J. B.; MURAD, A. **Introdução à Teologia: perfil, enfoques, tarefas**. 5 ed. São Paulo: Loyola, 2006.

LONERGAN, B. **Método en Teología**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

LOPES, E.; LOPES, N.; DE DEUS, P. G. **Fundamentos da teologia pastoral**. Editora Mundo Cristão, 2019.

LOPES, N. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana** [recurso eletrônico]. 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.

LÓPEZ, M. M. **Sou negra e formosa: raça, gênero e religião**. In (Org.). Corporeidade, etnia e masculinidade: Reflexões do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: Sinodal, 2015, p. 29-46.

MAIA, A. S.; VICENTINI, B. H. A contribuição metodista às políticas afirmativas no Brasil. **Revista de Educação do Cogeime**, São Paulo, ano 21, n. 40, jan./jun., p. 66-85, 2012. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.15599/0104-4834/cogeime.v21n40p65-85>>. Acesso em 27 jun. 2021.

MARTIN, D. C. A herança musical da escravidão. **Tempo** (online), v. 15, n. 29, p. 15-41, 2010. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/tem/v15n29/02.pdf>>. Acesso 07 abr. 2021.

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2019.

MBEMBE, A. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, dez.2016.

MIDALI, M. **Teologia pratica**. 2. Attuali modelli e percorsi contestualli di evangelizzazione. 4 ed. Roma: LAS, 2008.

MITCHELL, H. H. **Black Church Beginnings: The Long-Hidden Realities of the First Years**. Wm.B Eerdmans Publishing Co.: Grand Rapids, Cambridge, 2004. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=T8YnhqReFKYC&oi=fnd&pg=PR9&dq=first+black+church+in+america&ots=gWwFl6GzBn&sig=GO4ycyo5tnmKln9qumOep2AovUI&redir_esc=y#v=onepage&q=first%20black%20church%20in%20america&f=false>. Acesso em 02. abr. 2021.

MOLTMANN, J. **A vinda de Deus: escatologia cristã**. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

MOLTMANN, J. **Teologia da esperança**. São Paulo: Loyola, 1971.

MONDIM, B. **Os grandes teólogos do século XX**. trad. José Fernandes. São Paulo, Paulinas, 1979.

MORAES, A. Entre mistério divino e humano: cinquenta anos de pesquisa teológica da PUC-Rio. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 66, p. 149-179, jan./abr.2019. Disponível em: <[10.17771/PUCRio.ATeo.37777](https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.37777)>. Acesso em: 01. Jun. 2021.

MOTT, L. Rosa Egipcíaca: uma santa africana no Brasil Colonial. **Caderno IHU Ideias**, São Leopoldo, Ano 3, n. 38, p. 1-20, 2005.

MOURA, C. **História do negro brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 1992.

MÜLLER, E. E. Afro-descendentes da Colônia Alemã Protestante de Três Forquilhas. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 41, n. 2, p. 75-85, 2001.

MÜLLER, E. E. **Três Forquilhas** – o livro que Padre Benini quis escrever. Livreto nº 1. Curitiba: Italprint, 1992.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, M. B. Historiografia do Quilombo. 1977. In: NASCIMENTO, M. B. Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidades nos dias da destruição. São Paulo: Diáspora Africana; Editora Filhos da África, 2018. In: BRITO, E. P. P. E.; SANTOS, A.; MATOS, M. Pode um currículo aquilombar-se? **Cadernos de Pesquisa**, v. 50, p. 429-443, 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/198053146924>>. Acesso em 27. jun. 2021

NASH, P. T. Negritude na Bíblia e na igreja. In: MENA LÓPEZ, M; NASH, P. T. (Org.). **Abrindo sulcos: para uma teologia afro-americana e caribenha**. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 99-109.

NASH, P. **Relendo raça, Bíblia e religião**. São Leopoldo: CEBI, 2005.

OLIVEIRA, C. M. A importância da Pastoral Afro-Brasileira. **CONGRESSO ALAS, XXXI**. Montevideo: ALAS, 2017.

OLIVEIRA, M. D. O lado escuro da união: negros e pentecostais. In: OLIVEIRA, M. D. **A religião mais negra do Brasil: por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo?** Viçosa: Ultimato, 2015, p. 81-94.

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. **Teologia negra: o sopro antirracista do Espírito**. Brasília: Novos Diálogos; São Paulo: Editora Recriar, 2019.

PADILHA, G. Hermenêutica bíblica negra. In: MENA LÓPEZ, M; NASH, P. T. (Org.). **Abrindo sulcos: para uma teologia afro-americana e caribenha**. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 110-130.

PÁDUA, J. H. Teologia negra da libertação: expressão teológica dos oprimidos na América Latina. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 39, n. 2, p. 143-166, 1999.

PAULA, C. R. **Pilares negros: educação, fé e política na Diocese de Duque de Caxias (1988-2000)**. 179f. Tese. Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

PAULO VI, P.P. Carta Encíclica *Ecclesiam Suam*. Roma, 1964. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html>. Acesso em 05 jul. 2021.

PAULO VI, P.P. **Constituição Dogmática Dei Verbum**, sobre a revelação divina. Roma, 1965. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html>. Acesso em 30 jun. 2021.

PAULO VI, P.P. **Constituição Pastoral Gaudium et Spes**, sobre a igreja no mundo actual. Roma, 1965. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em 29 jun. 2021.

PEREIRA, C. K. S. Religião e negritude: discursos e práticas no Protestantismo e nos Movimentos Pentecostais. **Corelatio**, São Paulo, v. 9, n. 18, p. 95-113, 2010.

PIAZZA, O. F. **A esperança: lógica do impossível**. Trad. Joao Carlos Rosalino. São Paulo: Paulinas 2004.

PIPER, J. **O racismo, a cruz e o cristão: a nova linhagem em Cristo**. trad. Marisa K. A. de Siqueira Lopes. São Paulo: Vida Nova, 2020.

PROGRAMA NACIONAL ANTIRRACISMO DA IGREJA METODISTA. São Paulo, 2016. Disponível em: <<https://www.metodista.org.br/programa-nacional-antirracismo-da-igreja-metodista>>. Acesso em: 27. jun. 2021.

RAHNER, K. **Fondamenti della Teologia Pastorale**. Roma: Herder; Brescia: Moecelliana, 1969.

RAHNER, K. Teologia e ciência. São Paulo: Paulinas, 1971. In: MORAES, A. Entre mistério divino e humano: cinquenta anos de pesquisa teológica da PUC-Rio. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 66, p. 149-179, jan./abr.2019.

RAHNER, K. Towards a Fundamental Theological interpretation of Vatican II. **Theological Studies**, vol. 40, ed. 4, 1979, p. 716-727. Disponível em: <<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/004056397904000404>>. Acesso em 04. jun. 2021.

RAVASI, G. Aculturação ou inculturação? **Secretariado Nacional da Pastoral da Cultura**, Lisboa, 19. jul. 2016. Disponível em: <https://www.snpcultura.org/aculturacao_ou_inculturacao.html>. Acesso em 05 jun. 2021.

RIBEIRO, O. X. Agentes de Pastoral Negros e a bíblia no contexto afro: uma hermenêutica de anos de encanto. **CrossCurrents**, v. 67, n. 1, p. 252-264, mar. 2017. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/26605803>>. Acesso em: 26. Jun. 2021.

ROBERTS, D. Resposta criativa ao racismo: a Teologia Negra. In: DAVIES, A.; DUSSEL, E.; ELIZONDO, V. **A igreja e o racismo**. Vozes, Concilium, 171, 1982/1, p. 51-61.

ROCHA, J. G. **Teologia e Negritude**: um estudo sobre os Agentes de Pastoral Negros. Santa Maria: Pallotti, 1998.

ROCHA, J. G. **Teologia Negra** - retalhos de nossa história. Duque de Caxias, 1994.

ROCHA, J. G.; SILVA, C. C. Ser Agente de Pastoral Negros no contexto da realidade brasileira. **CrossCurrents**, v. 67, n. 1, p. 243-251, 2017. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/26605802>>. Acesso em 29. jun 2021.

SANCHES, S. M. **A contextualização da teologia**: conceitos, história, tensões, métodos e possibilidades. Revista Tecer, v. 2, n. 3, 2009, p. 1-20.

SANTOS, J. P. Trânsitos (trans)culturais na literatura estadunidense. **Rev. Moara**, Belém, n. 35, p. 39-63, jan./jul. 2011.

SANTOS, J. M. G.; ANDRADE, C. S. A Teologia Negra da Libertação em James Cone: aspectos de sua hermenêutica contextual a partir de “O Deus dos Oprimidos” (1975). **Interações**, Belo Horizonte, Brasil, v. 13, n. 24, p. 355-374, ago./dez. 2018.

SELO ZAU (Org.). **Vozes que não se calam** - cartas de um evangelho brasileiro, feminino e negro. São Paulo: Selo Zau, 2020.

SILVA, A. A. Comunidade Negra: 500 anos de resistência. In: ZWETSCH, R. (Org.). **500 anos de invasão, 500 anos de resistência**. São Paulo: Paulinas; CEDI, 1992, p. 179-198.

SILVA, A. A. Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras – Brasil. In: SILVA, A. A (Org.). **Teologia Afro-Americana - II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-americana e Caribenha**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 49-72.

SILVA, A. A (Org.). **Teologia Afro-Americana - II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-americana e Caribenha**. São Paulo: Paulus, 1997.

SILVA, A. A.; SANTOS, S. Q. **Teologia Afroamericana II**: avanços, desafios e perspectivas. São Paulo, ATABAQUE, 2004.

SILVA, H. D. **O movimento negro evangélico**, um mover do Espírito Santo. Selo Negritude Cristã, 2011.

SILVA, M. R. Teologia Afro (Ou Negra) da Libertação: balanços e perspectivas. In: ASETT. **Dossiê Teologia da Libertação - 40 anos**. Voices (New Series), v. XXXVI, n. 2013/4, p. 107-112, out/dez. 2013.

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. **Mulangos e mulangas registram a possibilidade de uma Reflexão Teológica Afroamericana** – Centro Atabque – Teologia e Cultura Negra. São Paulo, 2014. 135p. Tese. Doutorado em Ciências da Religião, Pontífica Universidade Católica de São Paulo.

SILVA, M. R. Uma história Afro-americana: caminhos para uma reflexão teológica e epistemológica afro. **CrossCurrents**, v. 67, n. 1, p. 192-212, 2017. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/26605799>>. Acesso em 29 jun. 2021.

SOUZA, L. A. G. As CEBs vão bem, obrigado. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 60, n. 237, p. 93-110, mar. 2000. Disponível em: <<https://doi.org/10.29386/reb.v60i237.2203>>. Acesso em 26 jun. 2021.

SOUZA, N. S. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

STRIETELMEIER, N. **Harriet Tubman**: a symbol of black liberation and black theology. (e-book). Lost My Puppy Publishing, 2020.

SUREKI, L.C. A virada antropológica da Teologia. In: XII Simpósio Internacional Físico-Teológico, XXII, 2016. **Anais...** Belo Horizonte: FAJE, 2016. Disponível em: <<http://faje.edu.br/simposio2016/arquivos/seminarios/Luiz%20Carlos%20Sureki.pdf>>. Acesso em 07 jun. 2021.

TEIXEIRA, E. V. O.; CARVALHO, J. J. O. **Israel nasceu negro e negra: círculos bíblicos para uma leitura étnica da Bíblia**. PNV. São Leopoldo: CEBI, 2017.

TEPEDINO, A. M. De Medellín a Aparecida: marcos, trajetórias, perspectivas da Igreja Latino-americana. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, ano XIV, n. 36, p. 376-394, set./dez.2010. Disponível em: <[10.17771/PUCRio.ATeo.17718](https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.17718)>. Acesso em 26. jun. 2021.

TILLICH, P. **Teologia da cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TORRELL, J. P. Novas correntes de Teologia Fundamental no período pós-conciliar. In: LATOURELLE, R.; COLLINS, G. O. (Org.). **Problemas e perspectivas de Teologia Fundamental**. Brescia: Queriniana, 1980, p. 15-29.

TRACY, D. Necessidade e insuficiência da Teologia Fundamental. In: LATOURELLE, R.; COLLINS, G. O. (Org.). **Problemas e perspectivas de Teologia Fundamental**. Brescia: Queriniana, 1980, p. 31-46.

TUTU, D. **Deus não é cristão**. trad. Lilian Jenkino. Rio de Janeiro Thomas Nelson Brasil, 2012.

VENERANO, I. M. **Liturgia e Negritude**: uma aproximação ao tema na perspectiva da Igreja Presbiteriana Unida do Brasil – IPU. São Leopoldo, 2003.

50p. Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia.

VERCRUYSSSE, J. E. Ecumenismo. In: LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. (Org.) **Dicionário de Teologia Fundamental**. Petrópolis: Vozes, 2018.

VIGUERAS, A. La teología práctica de Karl Rahner: Una teología pastoral en perspectiva escatológica. **Teología y Vida**, Santiago, v. 51, n. 4, p. 445-476, 2010.

WIDERQUIST, K. Forty Acres and a Mule? Implications of Respecting Personal Independence. In: WIDERQUIST, K. **Freedom as the Power to Say No: Independence, Propertylessness, and Basic Income**. Georgetown University: Bepress, 2013. Disponível em: <<https://basicincome.org/news/2019/10/basic-income-as-40-acres-and-a-mule/>>. Acesso em 03 abr. 2021.

WILLIAMS, D. S. Sisters in the wilderness: the challenge of womanist God-talk. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993, p. 160. In: PACHECO, R. **Teologia negra: o sopro antirracista do Espírito**. Brasília: Novos Diálogos; São Paulo: Editora Recriar, 2019, p. 84.

WITT, M. A. Sobre escravidão e imigração: relações interétnicas. **Revista História: Debates e Tendências**, Passo Fundo, v. 14, n.1, p. 21-35, jan./jun.2014.

ZABATIERO, J. Contextualização e decolonialidade: repensando a Epistemologia Teológica. **Reflexão**, Campinas, 45: e204900, 2020.

ZABATIERO, J. **Fundamentos da teologia prática**. São Paulo: Mundo Cristão, 2019.