



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**TEOLOGIA EM PERSPECTIVA AFRODIASPÓRICA E ANTIRRACISTA:
UMA ANÁLISE DO POTENCIAL CORRELATIVO ENTRE A TEORIA
DECOLONIAL E A TEOLOGIA NEGRA DA LIBERTAÇÃO**

CHARLISSON SILVA DE ANDRADE

**SÃO CRISTÓVÃO/SE
2020**



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

TEOLOGIA EM PERSPECTIVA AFRODIASPÓRICA E ANTIRRACISTA:
UMA ANÁLISE DO POTENCIAL CORRELATIVO ENTRE A TEORIA DECOLONIAL E
A TEOLOGIA NEGRA DA LIBERTAÇÃO

CHARLISSON SILVA DE ANDRADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, da Universidade Federal de Sergipe, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Joe Marçal Gonçalves dos Santos

SÃO CRISTÓVÃO/SE
2020

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

Andrade, Charlisson Silva de
A553t Teologia em perspectiva afrodiaspórica e antirracista : uma análise do potencial correlativo entre a teoria decolonial e a teologia negra da libertação / Charlisson Silva de Andrade ; orientador Joe Marçal Gonçalves dos Santos. – São Cristóvão, SE, 2020.
177 f.

Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) –
Universidade Federal de Sergipe, 2020.

1. Religião. 2. Racismo 3. Teologia. 4. Hermenêutica. I. Santos, Joe Marçal Gonçalves dos, orient. II. Título.

CDU 2-484.7-054(=2/=8)

AGRADECIMENTOS

À minha família ancestral, à minha família biológica e à minha família afetiva: há interseções!

Aos passos que vieram antes: à minha vó Carmosa (*in memoriam*), à minha vó Liette (*in memoriam*), à minha vó Margarida, ao meu avô Antônio (Tonho), ao meu avô Beca e ao meu avô Duda. Obrigado por todo ensinamento afetivo!

Aos passos que vieram antes e me ensinaram a dar os primeiros passos: à minha mãe Rosemeire e ao meu pai José Vieira. Vocês me inspiram a seguir, a enfrentar os desafios, a recomeçar. Sem vocês nada disso seria possível.

Aos passos que a vida escolheu para serem meus companheiros de aprendizado, de tropeços e recomeços: ao meu irmão Charles e à minha irmã Nelle. Ter irmãos faz a experiência da vida ser menos solitária.

Aos passos que vieram depois: aos meus sobrinhos Theo, Wallace, Clara, Waizac e Neto. Vocês me devolvem a esperança e o senso de responsabilidade com o mundo.

Aos passos que cruzaram o meu caminho e deixaram pegadas na estrada por onde andei, por ando e andarei:

À Aline Braga, por todo carinho, afeto, cumplicidade, companheirismo, por me fazer enxergar e sentir que o amor é um lugar para estar e um caminho para caminhar... juntos.

À Thyty Meneses, por me presentear com o livro *Teologia Afroamericana*, em 2016. Esse foi o meu primeiro contato com a Teologia Negra e aqui estou eu, quatro anos depois, redigindo agradecimentos numa dissertação que tratou sobre esse tema.

Ao professor e amigo Romero Venâncio e à minha amiga Gaby, que foram as duas pessoas que mais me incentivaram a me submeter ao exame de seleção de mestrado, após 8 anos distante do mundo acadêmico. Vocês acreditaram no meu potencial quando eu mesmo duvidava de mim.

Ao meu orientador Joe Marçal, pelo conhecimento compartilhado, pelas sugestões que foram cruciais para o início, desenvolvimento e “conclusão” da pesquisa e do texto, pela parceria acadêmica e para além da academia, pela confiança, pelo espaço me dado, sem deixar de acompanhar, observar, comentar, corrigir, sugerir e tudo mais que diz respeito ao meu processo de pesquisa nesses dois anos de mestrado.

Ao professor Calvani, pelo conhecimento compartilhado durante as aulas, no exame de qualificação, na defesa da dissertação, no grupo de pesquisa, em conversas informais, por e-mail e rede social. Um intelectual que me inspira.

Ao professor Petrônio Domingues, pelo privilégio de tê-lo como membro da banca examinadora no exame de qualificação, pela leitura atenciosa e criteriosa do meu texto e pelas sugestões. Uma honra para mim poder compartilhar momentos na academia com um dos maiores intelectuais da atualidade.

Ao professor, teólogo e cientista da Religião, Marcos Rodrigues da Silva, por todo conhecimento transmitido enquanto examinador na defesa da dissertação. Sinto-me privilegiado por ter presente nesse momento importante um dos precursores da Teologia Afro-americana no Brasil, que vem acumulando experiências teóricas e práticas acerca do meu objeto de estudo.

Ao corpo docente do PPGCR, especialmente à Marina Correa, pelo conhecimento compartilhado durante as aulas, pelas inúmeras caronas, que se tornavam aulas e orientações extras, pelo incentivo acadêmico e intelectual e por si só ser uma fonte de inspiração enquanto professora e pessoa. Ao professor Péricles Andrade, pelo incentivo, pela parceria em publicação de texto e em participação em mesa-redonda a respeito da “Missa dos Quilombos”. À professora Maria Jeane, pelo incentivo e pela compreensão da minha dificuldade em produzir textos durante o mês de outubro de 2018, enquanto as forças reacionárias confirmavam o projeto político excludente, vil e desastroso da elite brasileira.

Ao Grupo de Pesquisa Correlativos – Estudos em Cultura e Religião (GPCOR), por ser um espaço de pesquisa, estudos, reflexão, debate coletivo e de exposição de resultados de pesquisa que me proporcionou a autoestima acadêmica necessária para seguir em frente.

Ao corpo discente do PPGCR, alunos ativos e egressos. Obrigado por todos os momentos compartilhados, os de angústia e os de celebração: Douglas, Ramon, Nayra, Nivaldo, Antônio Santos, Carlos, Jorge, Maicon, Ivan, Laudileia, Itania, Genisson, Rogério, Luciana, Almir, Ludmilla e José Antônio.

À Kate, pelo seu excelente trabalho na secretaria do PPGCR.

À CAPES, pelo financiamento da pesquisa. Sem esse apoio o mestrado seria inviável para mim.

Obrigado!

RESUMO

A Teologia Negra da Libertação, sistematizada em meados do século XX, constitui-se a partir da experiência afrodiáspórica nas Américas e no contexto de protesto contra o domínio colonial branco na África. Orientada pelos princípios de *Libertação* e *Justiça*, esta perspectiva teológica correlaciona a mensagem cristã com a situação histórico-cultural em que está inserida, objetivando uma transformação concreta na história, ao engajar-se na luta antirracista. A partir da constatação da crítica teológica negra à pretensa universalidade da teologia euro ocidental, tomamos como objetivo geral analisar o potencial correlativo entre a teoria decolonial e a Teologia Negra da Libertação, considerando as situações históricas que condicionam a hermenêutica de ambas, sobretudo no que diz respeito à relação entre modernidade, religião e colonialidade. Para realizar a análise, recorreremos a autores como Paul Tillich e Claude Geffré, no que se refere à compreensão dos teóricos mencionados sobre a condição hermenêutica da teologia, sintetizada no “método de correlação” e na concepção de “virada hermenêutica”, respectivamente. No primeiro momento, traçamos um panorama da Teologia Negra da Libertação, nos Estados Unidos e no Brasil, destacando a constituição correlacional entre teologia e “situação”, identificando a hermenêutica implicada nessa teologia, radicalizada na afirmação do corpo do sujeito teológico como uma condição sem a qual não há hermenêutica teológica, e a luta contra o racismo como o seu ponto de partida. Em seguida, identificamos os principais argumentos críticos e propositivos da teoria decolonial em sua hermenêutica engajada contra o eurocentrismo, que, ao compreender a colonialidade enquanto constitutiva da modernidade, e não derivativa desta, sugere a reconstituição epistêmica dos povos subalternizados. A partir disso, analisamos a correlação entre teoria decolonial e produção intelectual afrodiáspórica e o possível lugar da teologia no projeto decolonial, nos apropriando de um critério estabelecido pelos teóricos decoloniais, em que a articulação entre lugar social e lugar epistêmico é imprescindível para a formulação de um discurso contra-hegemônico comprometido com os oprimidos. Por fim, analisamos o potencial correlativo entre a teoria decolonial e a Teologia Negra da Libertação. Após termos abordado a hermenêutica da modernidade realizada pelos teóricos decoloniais e identificar a presença de sua perspectiva na hermenêutica teológica negra e sua resposta teológica às perguntas implícitas na “situação”, privilegiando a análise do livro *O Deus dos oprimidos*, de James Cone, pudemos afirmar a Teologia Negra da Libertação como uma teologia afrodiáspórica, antirracista e decolonial.

Palavras-chave: Hermenêutica; Modernidade; Decolonialidade; Racismo; Teologia.

ABSTRACT

Black Liberation Theology, systematized in the mid twentieth century, is based on the afro-diasporic experience in the Americas and in the context of protest against white colonial rule in Africa. Guided by the principles of *Liberation* and *Justice*, this theological perspective correlates the Christian message with the historical-cultural situation in which it is inserted, aiming at a concrete transformation in history, by engaging in the anti-racist struggle. From the observation of the black theological criticism to the supposed universality of western Euro theology, our general objective is to analyze the correlative potential between decolonial theory and Black Liberation Theology, considering the historical situations that condition the hermeneutics of both, especially with regard to the relationship between modernity, religion and coloniality. To carry out the analysis, we used authors such as Paul Tillich and Claude Geffré, with regard to the understanding of the theorists mentioned about the hermeneutic condition of theology, synthesized in the "method of correlation" and in the conception of "hermeneutic turn", respectively. At first, we draw a panorama of Black Liberation Theology, in the United States and in Brazil, highlighting the correlational constitution between theology and "situation", identifying the hermeneutics involved in this theology, radicalized in the affirmation of the theological subject's body as a condition without which there is no theological hermeneutics, and the fight against racism as its starting point. Then, we identify the main critical and propositional arguments of decolonial theory in its hermeneutics engaged against Eurocentrism, which, when understanding coloniality as constitutive of modernity, and not derivative of it, suggests the epistemic reconstitution of subalternized peoples. From this, we analyze the correlation between decolonial theory and afro-diasporic intellectual production and the possible place of theology in the decolonial project, appropriating a criterion established by decolonial theorists, in which the articulation between social place and epistemic place is essential for the formulation of a counter-hegemonic discourse committed to the oppressed people. Finally, we analyze the correlative potential between decolonial theory and Black Liberation Theology. After having addressed the hermeneutics of modernity carried out by decolonial theorists and identifying the presence of their perspective in black theological hermeneutics and their theological answer to the questions implicit in the "situation", privileging the analysis of the book *God of the Oppressed*, by James Cone, we were able to state Black Liberation Theology as an afro-diasporic, anti-racist and decolonial theology.

Keywords: Hermeneutics; Modernity; Decoloniality; Racism; Theology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
CAPÍTULO 1 – PANORAMA DA TEOLOGIA NEGRA DA LIBERTAÇÃO COMO UMA TEOLOGIA PÓS-VIRADA HERMENÊUTICA: A CONSTITUIÇÃO CORRELACIONAL ENTRE TEOLOGIA E “SITUAÇÃO”	20
1.1 – A virada hermenêutica da teologia.....	21
1.2 – A constituição correlacional da Teologia Negra da Libertação e sua hermenêutica contextual	30
1.3 – Desdobramentos da Teologia Negra da Libertação no Brasil	57
CAPÍTULO 2 – DECOLONIALIDADE: UMA HERMENÊUTICA DA MODERNIDADE ENGAJADA CONTRA O EUROCENTRISMO.....	77
2.1 – Giro Decolonial: constituição do Grupo <i>Modernidade/Colonialidade</i> e conceitos-chave.....	78
2.2 – Decolonialidade e a perspectiva afrodiaspórica: é a intelectualidade negra decolonial?	91
2.3 – Decolonialidade e as Teologias da Libertação: o possível lugar da teologia no projeto decolonial.....	96
CAPÍTULO 3 – CORRELAÇÃO ENTRE A TEORIA DECOLONIAL E A TEOLOGIA NEGRA DA LIBERTAÇÃO	102
3.1 – Aspectos teóricos e metodológicos da hermenêutica teológica negra em James Cone e as correlações com a teoria decolonial.....	103
3.2 – Decolonialidade e a resposta da Teologia Negra da Libertação às perguntas implícitas na “situação”.....	117
3.2.1 – Contexto histórico de opressão e Revelação bíblica.....	117
3.2.2 – Cultura e Cristo.....	123
3.2.3 – Ideologia e Transsubjetividade: correlação entre estória negra e estória bíblica para a superação do subjetivismo	125
3.2.4 – Cristologia: contexto social racista, o Cristo negro e o Cristo bíblico.....	130
3.2.5 – Colonialidade e Libertação	136
3.2.6 – Sofrimento Negro, sofrimento na Bíblia e a intervenção divina a favor dos oprimidos	140
3.2.7 – Violência, luta antirracista e ética cristã.....	145
3.2.8 – Segregação racial, reconciliação e justiça divina na história	150
3.3 – A Teologia Negra da Libertação é uma teologia decolonial.....	155
CONCLUSÕES.....	163
REFERÊNCIAS	169

INTRODUÇÃO

*Se o povo não alimenta sonhos,
ele aceitará o mundo como ele é
e não procurará modificá-lo.
Sonhar é saber que
“o que é não deveria ser”.*

James Cone

A Teologia Negra, como veremos no decorrer dos capítulos que estruturam a presente dissertação, é uma teologia cristã sistematizada a partir da segunda metade do século XX, situando-se em contextos e regiões diversos, como nos Estados Unidos, na América Latina, no Caribe e na África, elaborada a partir da experiência afrodiáspórica nas Américas e no contexto de protesto contra o domínio colonial branco na África. Orientada pelos princípios de *Libertação* e *Justiça*, esta perspectiva teológica empreende um discurso religioso a partir de uma hermenêutica da mensagem cristã dialeticamente relacionada com a situação histórico-cultural da qual faz parte, objetivando uma transformação concreta na realidade histórica, ao compreender a revelação bíblica como a intervenção divina na história para a libertação dos oprimidos. Formulada por sujeitos subalternizados em uma sociedade marcada pelo racismo e heranças culturais e sociais da colonização e escravidão, e inscritos na tradição cristã negra, caracteriza-se como uma teologia engajada contra os poderes opressores identificados nas hegemonias política e econômica europeia e euro-descendente.

A Teologia Negra sofre variações em seu nome, seja por ênfase temática, como a Teologia Negra da Libertação, Teologia Negra da Esperança, Teologia Política Negra, *Womanist Theology* (Teologia na perspectiva da mulher negra), seja pela diversidade geográfica, histórica e cultural do povo negro, a exemplo da Teologia afro-americana, no Caribe e na América Latina, Teologia inculturada e Teologia em contexto, em regiões da África. Contudo, a *Libertação* como princípio norteador permeia todas as variações da Teologia Negra, caracterizando-a como uma Teologia da Libertação.

A nossa análise, no presente trabalho, se deu a partir de textos escritos que expressamente se vinculam a essa corrente teológica e que contribuem significativamente para a sua consolidação, interessando-nos as produções relevantes desde a década de 1960/70 até

escritos mais recentes, considerando tanto as produções de teólogos estadunidenses como os trabalhos desenvolvidos no Brasil. Contudo, considerando o tempo de duração de um curso de mestrado, na impossibilidade de abarcarmos a quantidade de obras adquiridas no decorrer da pesquisa, optamos por privilegiar o exame do livro *O Deus dos Oprimidos* (originalmente publicado em 1975), de James Cone, de maneira mais demorada. A escolha se deu pela importância qualitativa da obra e do autor, que será oportunamente evidenciada.

A escolha do tema e o seu recorte se deu a partir da constatação da crítica da Teologia Negra da Libertação à pretensa universalidade da teologia euro ocidental, ao questionar a sua validade para outros contextos, possibilitando correlacioná-la à descentralização das narrativas e dos sujeitos e à reivindicação epistemológica efetuadas pela teoria decolonial. Formulada no final do século XX por intelectuais latino-americanos que empreenderam uma crítica à modernidade eurocêntrica, a perspectiva decolonial denuncia a articulação dos saberes com as relações coloniais e a pressuposição do caráter universal da experiência europeia. Para tais teóricos, o modelo eurocêntrico de modernidade implicou na negação epistêmica e até mesmo da humanidade dos povos subalternizados pelo processo colonizador e que ainda orienta a organização do mundo moderno na atualidade, constatação traduzida no conceito de colonialidade, que demarca a continuidade da lógica colonial, não obstante o término do colonialismo (BALLESTRIN, 2013).

Ao povo pertencente ao continente africano, por exemplo, foi afirmada uma crença, por parte dos colonizadores europeus e legitimada pelo cristianismo institucionalizado na Europa, de inferioridade de capacidade cognitiva (OLIVA, 2005, p. 102-103) e de que estavam condenados à perdição. Argumentava-se que o tráfico negreiro abria caminho para a salvação dos negros, pois, pelo fato de não serem cristãos, estariam condenados eternamente se continuassem em seus locais de origem. Outro argumento era de que os negros seriam descendentes de Cam, personagem bíblico que foi amaldiçoado por flagrar seu pai (Noé) nu e embriagado, e por isso condenados à escravidão eterna (MALOWIST, 2010, p. 8; OLIVA, 2005, p. 96).

Ao considerarmos as distintas áreas do conhecimento mencionadas, que estão no centro da nossa análise, perguntamo-nos sobre uma possível correlação hermenêutica entre a teoria decolonial e a Teologia Negra da Libertação, tendo em vista que ambas, situadas nas

margens do poder político, econômico e epistêmico dominantes, formulam interpretações da realidade a partir de contextos marcados pelo problema das relações coloniais e raciais, no contexto da modernidade.

A nossa análise parte do método de correlação, elaborado pelo teólogo e filósofo teuto-americano Paul Tillich (1886-1965) e ilustrado na introdução de uma das suas principais obras: a *Teologia Sistemática*, com o primeiro volume publicado em 1951. Como forma de unir mensagem e situação, enquanto os dois polos constitutivos de toda teologia, o método de correlação sugere a afirmação da verdade eterna da mensagem cristã e a interpretação desta verdade no contexto de cada nova geração (TILLICH, 2005, p. 21). Segundo o teólogo Carlos Alberto Motta Cunha:

O método da correlação surge a partir da insatisfação de Tillich diante de propostas teológicas que não dão conta de “responder” aos questionamentos das sociedades modernas. Ele criticava sistemas teológicos que ou sacrificavam o conteúdo da Revelação ou não levavam em conta a situação dos seus interlocutores (CUNHA, 2015, p. 137).

Sem excluir a reivindicação da teologia querigmática, de reconhecer “o querigma como substância e critério de cada uma de suas afirmações”, e sem evitar o problema da “situação”, caro à teologia apologética, o método de correlação “tenta correlacionar as perguntas implícitas na situação com as respostas implícitas na mensagem” (TILLICH, 2005, p. 25). Cunha sintetiza a identificação dos dois polos do método tillichiano da seguinte maneira: “O polo da mensagem é o Evangelho, o querigma; já o outro polo, a situação, é a condição existencial” (CUNHA, 2015, p. 145).

O polo “situação” pressupõe uma experiência histórica comum entre a teologia e as interpretações criativas da existência que estão fora do “círculo teológico”. Nesse sentido, para Tillich, não há necessariamente incompatibilidade entre a teologia e a investigação científica, considerando o elemento filosófico presente em ambas como o ponto de contato (TILLICH, 2005, p. 35). Entendendo que não há conflito nem síntese entre filosofia e teologia, considerando que são duas áreas de conhecimento distintas (TILLICH, 2005, p. 43), Tillich compreende que ambas formulam a pergunta pelo ser, sendo na perspectiva filosófica, a pergunta pela estrutura do ser em si mesmo, e na perspectiva teológica, a pergunta pelo

sentido do ser para nós (TILLICH, 2005, p. 39). Sendo assim, a “tarefa do teólogo é interpretar as respostas da Revelação, de maneira que permaneçam fiéis à mensagem cristã original enquanto passam também a ser relevantes para as perguntas postas pelas sociedades modernas” (CUNHA, 2015, p. 144).

De acordo com Cunha, uma das qualidades do método de correlação está na “possibilidade de diálogo fecundo entre a teologia e a cultura. Ao correlacionar os dois polos: situação e mensagem, o método tillichiano aponta para o comprometimento da situação ao conteúdo da mensagem religiosa” (CUNHA, 2015, p. 146).

É a partir dessa mediação tillichiana, que implica na compreensão da constituição hermenêutica de toda teologia, que nos empenhamos em analisar o potencial correlativo entre a teoria decolonial e a Teologia Negra da Libertação. Apesar das diferenças no campo disciplinar, consideramos as condições históricas que condicionam a hermenêutica de ambas, sobretudo no que diz respeito à relação entre modernidade, religião e colonialidade.

Diante da pluralidade de perspectivas investigativas que compõem a área das Ciências da Religião, recorreremos ao método tillichiano tendo em vista a compreensão da teologia enquanto ciência hermenêutica, como propõe o teólogo e professor em pós-graduação em Ciências da Religião Etienne Higuét, para quem, a teologia enquanto um campo de conhecimento das Ciências da Religião, se apresenta

(...) como uma hermenêutica da dimensão radical de sentido ou da dimensão religiosa das culturas (incluindo a esfera especificamente religiosa das mesmas). Ela não investiga o fenômeno religioso a partir de fora, mas desenvolve um esforço de auto-compreensão no interior da vida de fé. Enquanto visa uma compreensão sistematizante capaz de aprofundar-se a partir de recursos metodológicos próprios, merece ser considerada como “ciência” (HIGUET, 2006, p. 41).

Nesse sentido, o método de correlação se nos apresenta como uma mediação adequada para o que nos propomos desenvolver no presente trabalho, uma vez que nos oferece uma abordagem compreensiva sobre a constituição correlacional do discurso teológico – o nosso objeto de estudo –, no caso, o da Teologia Negra da Libertação, que, ao mesmo tempo que resguarda a sua orientação para o transcendente, não escapa da sua contingência histórica.

Posto isso, a presente dissertação formula as seguintes questões norteadoras: Quais elementos teóricos e históricos constituintes da Teologia Negra da Libertação são determinantes para a sua (auto)compreensão hermenêutica? Quais são os principais argumentos críticos e propositivos da teoria decolonial em sua hermenêutica da modernidade? A resposta da Teologia Negra da Libertação às perguntas implícitas na “situação” da qual ela participa estabelece uma condição de correlatividade com a teoria decolonial?

Para desenvolver uma investigação demandada por essas questões, tivemos por objetivo geral analisar o potencial correlativo entre a teoria decolonial e a Teologia Negra da Libertação, destrinchado em objetivos específicos que se distribuem nos capítulos da dissertação:

Primeiro, visamos traçar um panorama da Teologia Negra da Libertação a partir da constituição correlacional entre teologia e história, compreendendo a Teologia Negra entre as teologias situadas na “virada hermenêutica”, abordando a constituição de sua hermenêutica teológica nos Estados Unidos, e, identificando os seus desdobramentos no contexto brasileiro.

Em seguida, identificamos os principais argumentos críticos e propositivos da teoria decolonial em sua hermenêutica da modernidade a partir de seus conceitos-chave, tendo em vista a situação histórica que determina a sua perspectiva, analisando a relação entre teoria decolonial e produção intelectual afrodiáspórica, e analisando o possível lugar da teologia no projeto decolonial.

Por fim, analisamos o potencial correlativo entre a teoria decolonial e a Teologia Negra da Libertação, abordando os aspectos teóricos e metodológicos propostos em função da particularidade da hermenêutica teológica negra e o discurso decorrente dessa hermenêutica, a partir da identificação dos principais temas tratados, considerando a resposta teológica às perguntas implícitas na “situação”, investigando as correlações com a perspectiva dos teóricos decoloniais.

Para realizar a análise, recorreremos a Paul Tillich e a Claude Geffré como referenciais teóricos, no que concerne à compreensão desses dois teólogos sobre a condição hermenêutica da teologia, sintetizada no “método de correlação” e na concepção de “virada hermenêutica”, respectivamente. Já para a análise da teoria decolonial, tomamos como ponto de partida a

pesquisadora brasileira Luciana Ballestrin, recorrendo oportunamente aos teóricos propriamente decoloniais.

A metodologia aplicada se deu pela pesquisa bibliográfica, partindo do reconhecimento da obra de James Cone e de sua trajetória intelectual, seguido pela investigação sobre a autocompreensão de teologia na modernidade e o tema central da hermenêutica, pela identificação da hermenêutica da Teologia Negra da Libertação em teologias contextuais, com atenção aos desdobramentos no contexto brasileiro. A pesquisa também se deu mediante fichamentos e análises de textos sobre decolonialidade e escritos dos autores que compõem essa corrente, buscando reconhecer os argumentos centrais da teoria decolonial.

Para reconhecer a produção acadêmica em torno da temática *Teologia Negra* e identificar as abordagens realizadas visando uma melhor compreensão da viabilidade e contribuição do nosso trabalho, situamo-nos no seguinte Estado da Arte:

No levantamento realizado, nota-se uma escassez de produção acadêmica acerca do tema “Teologia Negra” na área das Ciências da Religião, tendo uma maior quantidade de publicações, sobretudo de artigos em periódicos, na área da Teologia. Em grande parte, os textos analisam a relação entre Teologia Negra, hermenêutica, epistemologia, cultura e engajamento antirracista. Embora identifiquemos nos trabalhos analisados textos que estabelecem aproximações com o pensamento decolonial, não encontramos pesquisas sobre a hermenêutica teológica negra que dialoguem com as reflexões sobre a constituição correlacional da teologia, como compreendida por Paul Tillich, e sobre a “virada hermenêutica” da teologia, como compreendida por Claude Geffré, com a exceção de um artigo de nossa autoria que será comentado mais à frente. De modo geral, as pesquisas vinculam a Teologia Negra a problemáticas de um determinado contexto histórico, abordando o problema da colonização, racismo e eurocentrismo, como veremos nos comentários a seguir:

No artigo *Hermenêutica intercultural e teologia negra*, publicado em 2009, Eneida Jacobsen e Ezequiel de Souza, desde uma perspectiva da Teologia, recorrem a Boaventura de Souza Santos para discutir o problema do epistemicídio, que é a morte do conhecimento acumulado pelas diferentes culturas, prevalecendo uma epistemologia de bases eurocêntricas, sendo uma consequência da colonização e que persiste assumindo novas formas na

globalização hegemônica: “A monoculturalidade silenciadora ocidental não foi totalmente superada com o fim do colonialismo. As relações desiguais entre o Norte e o Sul persistem até hoje” (JACOBSEN; SOUZA, 2009, p. 11). Segundo os autores, a interculturalidade assume uma postura crítica em relação a essa homogeneização, manipulação e silenciamento das diversas culturas: “A interculturalidade é uma proposta de intercâmbio cultural que pressupõe o fim das ‘trocas desiguais’ entre as culturas rumo à interculturalização” (JACOBSEN; SOUZA, 2009, p. 12). É nesse sentido que os autores identificam uma hermenêutica intercultural na Teologia Negra, que assume esse papel de dar voz a culturas e epistemologias não-eurocêntricas. Sendo assim, para os autores, a Teologia Negra produz uma interpretação teológica a partir da realidade do povo negro, em detrimento de uma concepção do conhecimento ocidental como universal.

José Geraldo Rocha, em seu artigo *E Deus se fez Negro*, publicado em 2010, aborda os Agentes de Pastoral Negros enquanto grupos que vão compreender o negro enquanto sujeito teológico. O autor realiza a sua análise a partir das canções executadas pelos Agentes de Pastoral Negros em que se evidencia um pensamento que relaciona Deus e negritude, destacando a importância dos Agentes de Pastoral Negros em sua dimensão estética musical como um elemento fundamental para uma compreensão teológica na perspectiva negra.

Josuel dos Santos Boaventura, em artigo intitulado *O pensar teológico numa perspectiva afro-americana e caribenha*, publicado em 2012, apresenta o contexto histórico e elementos da formulação de uma Teologia Negra na América Latina e Caribe. Segundo o autor, o problema do racismo, negligenciado pela teologia europeia, foi um dos principais fatores para o surgimento de uma Teologia Negra. Boaventura destaca a importância do Concílio Vaticano II e das conferências episcopais latino-americanas de Medellín (1968) e Puebla (1979), enquanto legitimadores da prática pastoral da Igreja na América Latina, como a Teologia da Libertação e as Comunidades Eclesiais de Base, contando com a presença de negros entre seus membros, que vai respaldar o pensamento teológico afro-americano: “Este novo projeto da Igreja permitiu um estímulo recíproco entre práticas eclesiais e reflexões teológicas, possibilitando a descoberta dos múltiplos rostos de Deus, inclusive o seu ‘rosto negro” (BOAVENTURA, 2012, p. 140). Deste modo, o autor reforça a ideia de uma teologia intrinsecamente ligada às causas sociais da comunidade negra, formulando um pensamento que diverge do pensamento dos grupos sociais dominantes: “O surgimento da teologia afro-

americana é expressão da luta e resistência dos povos negros diante da imposição de um padrão de pensamento excludente e elitista” (BOAVENTURA, 2012, p. 151).

Marcos Rodrigues da Silva, em seu artigo *Teologia Afro (ou Negra) da Libertação: balanço e perspectivas*, publicado em 2013, desde uma perspectiva teológica, sinteticamente aborda a influência teórica e metodológica da Teologia da Libertação em relação à Teologia Negra no Brasil: “Na elaboração deste pensamento teológico afro está presente a preocupação de fundo da Teologia da Libertação, ou seja, a explicação do contexto a partir de uma realidade que se quer teologizar” (SILVA, 2013, p. 1772). Também identifica a História enquanto lugar da reflexão teológica negra: “Para o(a) teólogo(a) que está refletindo a partir da realidade das comunidades negras no continente, a história é o precioso lugar do desvelamento de Deus” (SILVA, 2013, 1773).

Ezequiel de Souza em artigo intitulado *Desafios contemporâneos para a Teologia Negra no Brasil*, publicado em 2014, desde a Teologia, recorrendo a um viés histórico, faz uma análise política e social do Brasil a partir do século XIX. O autor identifica a continuidade do racismo na estrutura da sociedade brasileira em seus vários momentos, seja na legitimação do racismo pela ciência no pós-abolição, seja no discurso da morenidade e o mito da democracia racial durante o Estado Novo e a sua persistência durante o período de ditadura civil-militar. O autor destaca a reação do movimento negro organizado através da fundação do Movimento Negro Unificado (MNU), em 1978, citando também o eixo reivindicatório na Constituição Brasileira de 1988, chegando à análise das novas conjunturas, onde aponta a pauta de políticas públicas de inclusão, no que diz respeito à comunidade negra. É justamente no âmbito desse quadro social e pautas reivindicatórias atuais que o autor situa os desafios contemporâneos para a Teologia Negra no Brasil. Ele reafirma em seu texto as fontes e método propostos pelos adeptos da Teologia Negra: “O chão de onde a Teologia Negra retira suas fontes ao que *fazer* teológico é a experiência histórica de um povo, e dela retira as pautas no enfrentamento dos desafios atuais à *inteligência da fé*”. (SOUZA, 2014, p. 103).

O já citado Marcos Rodrigues da Silva, em 2014, defendeu sua tese de doutorado em Ciências da Religião, na PUC-SP, intitulada *Mulangos e Mulangas registram a possibilidade de uma Reflexão Teológica Afroamericana – Centro Atabaque – Teologia e Cultura Negra*,

onde o autor trata da contribuição da instituição “Centro ATABAQUE – Teologia e Cultura Negra” para um exercício de formulação de elementos epistemológicos afro para uma Teologia Afro-americana. Para isto, Marcos R. da Silva recorre às teorias decolonial e pós-colonial, à luz de Aníbal Quijano e Albert Memmi. O autor, sendo também membro do Centro ATABAQUE, afirma a contribuição fundamental da Teologia da Libertação latino-americana para esse exercício epistemológico, sendo complementada e particularizada por referenciais ligados a elementos identitários do negro. O autor conclui que o Centro ATABAQUE, através das publicações de livros dos seus membros, tem uma importância fundamental para a reflexão teológica negra no Brasil e contribui para a elaboração de um pensamento que tem por referência o pensamento epistemológico africano na diáspora brasileira e americana.

No artigo *Por uma Teologia Negra no Brasil*, publicado em 2017, Leontino Faria dos Santos expõe um texto de caráter propositivo, justificando a necessidade de uma Teologia Negra no Brasil, como claramente é sugerido no título. Para isso, o autor recorre à História para traçar um retrospecto do racismo no Brasil a fim de apresentar os pressupostos básicos que justificam a existência dessa perspectiva teológica em nosso país. O texto denuncia a responsabilidade de interpretações teológicas europeias que legitimavam o racismo, a colonização e a escravidão, a exemplo da associação entre o povo negro e a “maldição de Cam”, além de outras passagens bíblicas e a emissão de documentos pontifícios, como os dos Papas Nicolau V (1452) e Leão X (1514), que autorizavam reinos católicos (Portugal e Espanha) a conquistar terras e escravizar os povos considerados pagãos. Contudo, o autor faz questão de apontar que dentro da própria Igreja Católica algumas vozes se pronunciaram de modo contrário, cita como exemplo Frei Antonio de Montesinos, Bartolomeu de las Casas, o Bispo Antonio de Valdivieso, os Padres Manoel da Nóbrega, José de Anchieta e Antonio Vieira, frisando que o protesto se dava muito mais na defesa dos povos indígenas do que dos povos de origem africana. O autor registra também que os protestantes procedentes do Sul dos Estados Unidos, a partir do século XVI, chegaram no Brasil defendendo a escravidão e possuindo escravos negros. Em relação ao protestantismo, o autor também registra a existência de uma posição contrária à escravidão, citando como exemplo o pastor presbiteriano Rev. Eduardo Carlos Pereira. Com isso, o autor defende a atuação da Igreja no combate ao racismo na atualidade, sendo necessária uma reflexão teológica negra que realize uma releitura dos textos bíblicos a partir da realidade da comunidade negra.

O teólogo Ronilso Pacheco, em artigo intitulado *A Teologia Negra no Brasil é Decolonial e Marginal*, publicado em 2017, propõe um diálogo entre a Teologia Negra e o pensamento Decolonial, devido às aproximações das respectivas reivindicações hermenêuticas e lugar histórico, social, político e cultural dos sujeitos que lhe dão voz. Entendendo a decolonialidade, a partir de Ramón Grosfoguel, como a potencialização de uma reflexão e de uma “resposta epistêmica dos subalternos ao projeto eurocêntrico-estadunidense, hegemônico, seja na teologia, na política, seja nas relações sociais e formas de presença no mundo, mas que, sempre, se encontram na fronteira (nas margens)” (PACHECO, 2017, p. 238), o autor caracteriza a Teologia Negra no Brasil como uma teologia decolonial por estar inserida nesse conjunto de “reações” com leituras feitas a partir da margem, descentralizando a narrativa, considerando que “as fronteiras não são somente um espaço onde as diferenças são inventadas, são também lócus enunciativo de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos” (PACHECO, 2017, p. 238).

Em 2018, em coautoria com Joe Marçal Gonçalves dos Santos, publicamos o artigo intitulado *A Teologia Negra da Libertação em James Cone: aspectos de sua hermenêutica contextual a partir de “O Deus dos Oprimidos” (1975)*, destacando a definição hermenêutica de James Cone, precursor da Teologia Negra nos Estados Unidos, a partir de pontos convergentes e divergentes com a teologia contemporânea. Analisando a obra de James Cone referenciada no título, propomos afirmar a Teologia Negra da Libertação entre as teologias situadas na “virada hermenêutica”, recorrendo à caracterização proposta pelo teólogo Claude Geffré (2004), que se alinha ao método de correlação entre “mensagem” e “situação cultural” proposta pelo teólogo Paul Tillich (2005). Neste artigo, definimos aspectos importantes para nossa pesquisa, destacando a guinada de perspectiva da Teologia Negra da Libertação em relação à teologia e filosofia ocidentais, reconhecendo o contexto e a condição existencial e política do sujeito dessa teologia, radicalizada na corporeidade, e, notavelmente marcada pelo problema do racismo.

Neste quadro, a presente dissertação se aproxima dos trabalhos acadêmicos sobre Teologia Negra no que diz respeito à análise da proximidade hermenêutica e crítica do pensamento decolonial. No entanto, a nossa contribuição específica está na proposta de análise acerca do tema, orientada pela constituição correlacional entre “mensagem” e

“situação” em toda teologia, como argumenta Tillich, mediante a qual analisaremos o potencial correlativo entre a teoria decolonial e a Teologia Negra da Libertação no contexto da modernidade.

A partir disso, a pesquisa sobre a Teologia Negra da Libertação, analisando o seu potencial correlativo com a teoria decolonial, mediante o método de correlação de Tillich, contribui para uma análise da hermenêutica teológica como uma condição interpretativa vinculada a uma determinada realidade histórica, apontando para a condicionalidade histórico-cultural da interpretação teológica, nesse caso, a partir da experiência histórica da comunidade negra em sociedades racialmente segregadas e o seu engajamento na superação das relações de opressão, que se dão também na dimensão hermenêutica, epistemológica e religiosa. Esse estudo nos possibilita também a reflexão sobre a diversidade do discurso teológico, evitando reducionismos acerca do discurso religioso: se, por um lado, houve e/ou há discursos cristãos que legitimem a colonização e o racismo, por outro, há os que se comprometem com a superação destas opressões, ainda que isso não signifique uma absoluta ausência de contradições históricas que permeiam esses engajamentos ou uma total coerência entre discurso e prática.

Já em relação à teoria decolonial, pensamos ser importante que os cientistas da religião se inteirem dessa perspectiva, a fim de identificarem as possíveis contribuições (ou não) para a nossa área. O momento se torna, então, oportuno, uma vez que o 32º Congresso Internacional da Soter (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião), realizado entre os dias 9 e 12 de julho de 2019, em Belo Horizonte/MG, teve como tema “Decolonialidade e práticas emancipatórias – Novas perspectivas para a área de Ciências da Religião e Teologia”.¹ O título sugere novos olhares teóricos e metodológicos no ramo da pesquisa em Ciências da Religião ao abordar a decolonialidade, evidenciando a necessidade de considerar a possível contribuição de tal teoria e os seus limites.

Ademais, a pesquisa se propõe a contribuir com o estudo sobre a produção intelectual afrodiáspórica nos séculos XX e XXI, que, no caso da Teologia Negra da Libertação, nos arriscamos a afirmar, ainda é pouco estudada na área das Ciências Humanas.

1 Mais informações sobre o congresso podem ser encontradas no seguinte link: <http://www.soter.org.br/congresso/2019#comunicacoes>.

Importa ainda destacar que, tendo em vista o debate sobre a identidade epistemológica e metodológica das Ciências da Religião no Brasil e o lugar da Teologia nessa área², em nosso trabalho a teologia se apresenta em dois aspectos, o que não significa uma absoluta distinção entre as duas faces, mas a ênfase dada para cada lugar ocupado: a teologia enquanto discurso, no que diz respeito ao objeto de estudo, e enquanto mediação de análise de abordagem compreensiva. Sem a pretensão de esgotar o debate acerca da contribuição e do limite da Teologia no corpo interdisciplinar que compõe as Ciências da Religião, o nosso trabalho apresenta-a como uma possível mediação investigativa para a nossa área.

2 Temos como referência acerca desse debate o artigo *Reflexos no espelho: Reflexão Sobre as Ciência(s) da(s) Religião(ões) nos Programas de Pós-graduação Brasileiros*, de Rodrigo Portella, publicado em 2011.

CAPÍTULO 1 – PANORAMA DA TEOLOGIA NEGRA DA LIBERTAÇÃO COMO UMA TEOLOGIA PÓS-VIRADA HERMENÊUTICA: A CONSTITUIÇÃO CORRELACIONAL ENTRE TEOLOGIA E “SITUAÇÃO”

*Não basta que seja pura e justa
a nossa causa.
É necessário que a pureza e a justiça
existam dentro de nós.*

Agostinho Neto

O objetivo desse capítulo é compreender a Teologia Negra da Libertação entre as teologias situadas na “virada hermenêutica”, segundo a concepção do teólogo francês Claude Geffré, em seu livro *Crer e interpretar* (2004). Para esse fim, abordamos o argumento de Geffré a respeito da concepção hermenêutica de teologia e autores a quem este recorre para fundamentar a sua reflexão, como Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur, considerados pelo citado teólogo as grandes figuras da hermenêutica filosófica contemporânea. Outros autores que orientaram a nossa pesquisa acerca da compreensão da teologia enquanto hermenêutica são o teólogo alemão Ulrich H. J. Körtner, a partir do seu livro *Introdução à hermenêutica teológica* (2009), sobretudo a sua discussão sobre a teologia como ciência hermenêutica e sobre a hermenêutica das teologias contextuais, e o teólogo e filósofo teuto-americano Paul Tillich, em sua compreensão hermenêutica de teologia sintetizada no método de correlação, como impressa em sua obra *Teologia Sistemática* (2005), concepção da qual nos apropriamos para orientar o nosso trabalho como um todo.

Em seguida, tratamos sobre a constituição correlacional da Teologia Negra da Libertação e a sua hermenêutica contextual. Para isso, nos debruçamos sobre uma série de documentos que testemunham a elaboração de um pensamento teológico negro em seus primeiros anos nos Estados Unidos, na medida em que nos apresentam o contexto que determina a hermenêutica teológica negra e a sua autocompreensão. Estes documentos foram compilados pelos teólogos negros Gayraud S. Wilmore e James H. Cone, que os publicaram no livro *Teologia Negra* (1986), originalmente publicado em 1979. Este livro foi a nossa referência básica para realizarmos a investigação em pauta.

Por fim, abordamos os desdobramentos da Teologia Negra da Libertação no Brasil, considerando o contexto latino-americano, uma vez que ao considerar a contextualidade de toda hermenêutica teológica, importa destacar, por um lado, as particularidades das diversas teologias negras em seus contextos histórico-geográficos próprios, e, por outro, o ponto de convergência que abriga diversas teologias contextuais sob a alcunha de Teologia Negra. No tópico em questão, recorreremos a textos publicados em livros (que serão oportunamente mencionados), artigos publicados em periódicos e tese que tratam sobre o contexto brasileiro da Teologia Negra, entre outros, assinados por autores como o teólogo negro Antônio Aparecido da Silva, o teólogo/cientista da religião Marcos Rodrigues da Silva e o teólogo Ronilso Pacheco.

1.1 – A VIRADA HERMENÊUTICA DA TEOLOGIA

Segundo o teólogo dominicano francês Claude Geffré (1926-2017), a concepção de “virada hermenêutica” da teologia, na qual se reconhece a sua constituição hermenêutica, não deve ser entendida como uma corrente teológica entre outras, mas “o próprio destino da razão teológica no contexto do pensável contemporâneo”, estando em consonância com a razão filosófica atual, que se distancia da metafísica clássica para “considerar o ser em sua realidade linguística” (GEFFRÉ, 2004, p. 23). Deste modo, em *Crer e Interpretar*, obra originalmente publicada em 2001, o autor situa a virada hermenêutica da teologia no contexto em que a compreensão de hermenêutica da filosofia, no século XX, apresenta desdobramentos teóricos significativos.

Nesse cenário, Geffré referencia os filósofos Martin Heidegger³ (Alemanha, 1889-1976), Hans-Georg Gadamer⁴ (Alemanha, 1900-2002) e Paul Ricoeur⁵ (França, 1913-2005),

3 Nasceu na cidade predominantemente católica Messkirch. Estudou teologia na Universidade de Friburgo. Doutorou-se em Filosofia, em 1913. Assumiu o cargo de professor de filosofia na Universidade de Marburgo, em 1923, onde também lecionaram Tillich e Gadamer. Ganhou destaque enquanto filósofo com a publicação da obra “Ser e Tempo”, em 1927. Assumiu a cadeira de filosofia em Friburgo, em 1928. Já filiado ao partido nazista, tornou-se reitor da Universidade de Friburgo, em 1933, quando Hitler tornou-se chanceler.

4 Nasceu na cidade de Marburgo, em uma família de tradição protestante. Estudou filosofia em Breslau e Marburgo, entre 1918 e 1922. Aluno de Heidegger, pós-doutorou-se em 1928. A partir desse ano, foi

enquanto pensadores decisivos na reflexão acerca da hermenêutica filosófica contemporânea. Devido à importância em compreender a virada hermenêutica da teologia no âmbito do debate desenvolvido na filosofia, dedicaremos alguns parágrafos a uma visão panorâmica deste cenário intelectual.

Jean Grondin, filósofo canadense, professor na Universidade de Montreal, em sua *Introdução à hermenêutica filosófica* (1999), afirma que Heidegger, desde as suas preleções sobre “hermenêutica da facticidade”, desenvolvidas na primeira metade da década de 1920, propõe que a interpretação seja transparente em relação à sua própria situação hermenêutica antes de interpretar um texto, para que os preconceitos não evidenciados do interpretante, despercebidamente, não dominem o texto em sua especificidade (GRONDIN, 1999, p. 157, 165). Desse modo, a interpretação exigiria um esforço crítico de autocompreensão, necessitando levar as próprias concepções à interpretação. No entanto, o que se intenciona

(...) não é uma reflexão que simplesmente descarte tais pré-concepções, mas um reflexivo realçar da pré-estrutura pessoal, que ponha a caminho um verdadeiro *diálogo* entre duas posições específicas, ou seja, com as coisas e com o pensamento alheio (GRONDIN, 1999, p. 166 – grifo do autor).

Segundo o mesmo autor, em Heidegger, a hermenêutica filosófica teria como horizonte uma autointerpretação da facticidade, “uma interpretação da interpretação, para que o ser-aí possa tornar-se transparente para si mesmo” (GRONDIN, 1999, p. 167). Assim, o interpretante exercita uma autotransparência interpretativa e a compreensão de sua historicidade em sua relação com um texto. Se, por um lado, não há neutralidade na interpretação, por outro, essa não neutralidade não deve escapar do rigor de uma interpretação crítica.

professor de filosofia em Marburgo e em Leipzig. Foi também professor em Frankfurt e em Heidelberg. Uma das suas principais obras é “Verdade e Método”, publicada em 1960.

- 5 Nasceu na cidade de Valence, em uma família de tradição protestante. Formado em filosofia, sua trajetória acadêmica inclui locais como a Universidade de Sorbonne, a Universidade de Louvain (Bélgica) e a Universidade Yale (Estados Unidos). Entre suas principais obras está “A Metáfora Viva”, publicada originalmente em 1975.

Já o filósofo alemão Gadamer, ainda de acordo com Grondin, em sua compreensão de hermenêutica impressa em sua obra *Verdade e Método* (1960), partindo das reflexões de Heidegger, entende que a nossa historicidade é um princípio de compreensão, mas não uma limitação: os pré-conceitos valem como condições de compreensão. Gadamer estaria opondo-se à ideia de que a objetividade só pode ser obtida pela desarticulação da subjetividade (GRONDIN, 1999, p. 186), ao passo que defende a importância de ter ciência da própria preconceituosidade e tomá-la criticamente. Em consequência disso, a interpretação de um texto, em busca da objetividade, não extinguiria o sujeito interpretante, uma vez que a compreensão de um texto, nessa concepção, significa traduzi-lo para a situação presente, obtendo respostas para o tempo atual, concebendo a verdade como abertura de sentido, que ocorre em uma determinada situação histórica:

Esta historicidade da aplicação exclui a representação de um ponto zero da compreensão. A compreensão é sempre a continuação de uma conversação já iniciada antes de nós. Projetados para dentro de uma determinada interpretação, nós continuamos essa conversação. Dessa forma, nós assumimos e modificamos, por novos achados de sentido, as perspectivas de significados que nos foram transmitidas, com base na tradição e do seu presente em nós (GRONDIN, 1999, p. 194).

Segundo Grondin, para Gadamer, toda interpretação responde a determinadas perguntas que buscam orientação. Não há, na interpretação, questionamentos desmotivados ou desinteressados. Tampouco a busca por compreensão é um problema de método, mas a própria condição da facticidade humana. Nesse sentido, Gadamer estaria ampliando o horizonte da hermenêutica, para além de um método, tomando uma dimensão ontológica.

O filósofo francês Paul Ricoeur, em texto publicado no livro *Interpretação e Ideologias* (1990), afirma que tanto em Heidegger quanto em Gadamer é a “pressuposição de uma hermenêutica compreendida como epistemologia que é essencialmente posta em questão” (RICOEUR, 1990, p. 30).

Nos textos reunidos na obra mencionada acima, Ricoeur se propõe a pensar o problema entre pertença, enquanto vínculo a uma situação histórica que pressupõe pré-compreensão, e distanciamento, enquanto uma condição do saber objetivante. Ao refletir

sobre a relação entre interpretação e ideologia, dialogando com autores como Karl Mannheim e Karl Marx, Ricoeur reconhece a impossibilidade de um saber construído a partir de um lugar não-ideológico, entendendo ideologia em suas distintas funções: uma função geral, enquanto autorrepresentação de um grupo social; uma função de dominação, enquanto um fenômeno de autoridade; e uma função de deformação, enquanto dissimulação da realidade (RICOEUR, 1990, p. 68-69, 72-73).

Sobre a impossibilidade de nos desprendermos totalmente da nossa pertença, afirma Ricoeur:

(...) todo saber objetivante sobre nossa posição na sociedade, numa classe social, numa tradição cultural, numa história, é precedido por uma relação de *pertença* que jamais poderemos refletir inteiramente. Antes de qualquer distância crítica, pertencemos a uma história, a uma classe, a uma nação, a uma cultura, a uma ou a tradições. Ao assumir essa pertença que nos precede e nos transporta, assumimos o primeiro papel da ideologia, o que descrevemos como função mediadora da imagem, da representação de si. Pela função mediadora das ideologias, também participamos das outras funções da ideologia: funções de dissimulação e de distorção. Todavia, sabemos agora que a condição ontológica de pré-compreensão exclui a reflexão total que nos colocaria na situação privilegiada do saber não-ideológico (RICOEUR, 1990, p. 92 – grifo do autor).

Embora o saber objetivante seja sempre relativo à relação de pertença, para Ricoeur, negando-se cair num total relativismo, este saber pode constituir-se numa relativa autonomia (RICOEUR, 1990, p. 92), propondo, assim, uma hermenêutica da pré-compreensão:

Assim é colocada, no princípio, a necessidade de se incluir a instância crítica no movimento de ascensão à estrutura mesma da pré-compreensão que nos constitui e que somos nós. Uma demarcação crítica entre pré-compreensão e preconceito torna-se, assim, exigida pela própria hermenêutica da pré-compreensão (RICOEUR, 1990, p. 93).

Continua o autor:

Este trabalho implica organicamente uma crítica das ilusões do sujeito. Portanto, eis minha segunda proposição: o distanciamento, dialeticamente oposto à

pertença, é a condição de possibilidade de uma crítica das ideologias, não fora ou contra a hermenêutica, mas na hermenêutica (RICOEUR, 1990, p. 93).

Ricoeur está ciente de que a crítica das ideologias, que sempre se orienta por um interesse específico, não rompe de modo total com a pertença que a funda, negligenciar esse vínculo é cair na ilusão de um saber absoluto. Contudo, se faz necessária a tarefa contínua da crítica das ideologias enquanto distanciamento que é o distanciamento de si mesmo. Ora, para o autor, o trabalho incessante de retomar o distanciamento está intimamente ligado ao exercício de assumir a nossa condição histórica (RICOEUR, 1990, p. 94-95).

É nesse cenário de compreensão de uma hermenêutica filosófica que assume a sua historicidade, a sua contextualidade, que a razão teológica, antes identificada com a razão especulativa, agora, em seu distanciamento relativo à metafísica, aproxima-se de um *compreender histórico*. Esta guinada de pensamento alinha-se significativamente à compreensão de teologia na contemporaneidade: “A teologia tende a ser compreendida não simplesmente como um discurso sobre Deus, mas como um discurso que reflete sobre a linguagem sobre Deus, um discurso que fala humanamente de Deus” (GEFFRÉ, 2004, p. 32-33). No trecho destacado, o teólogo francês Geffré enfatiza a dimensão hermenêutica da teologia: a teologia é um discurso (humano e o que isso implica em historicidade) que interpreta um discurso sobre Deus. Nessa compreensão, não existe saber teológico fora da linguagem, dado que “não há apreensão ou acesso imediato à realidade fora da linguagem” (GEFFRÉ, 2004, p. 33). De modo semelhante, ao compreender a teologia como uma ciência hermenêutica, o teólogo alemão Ulrich Körtner, em sua *Introdução à hermenêutica teológica* (2009), enfatiza a intrínseca relação da teologia com a interpretação de textos:

Não é difícil entender que as questões hermenêuticas são centrais para a teologia desde os primórdios do cristianismo, porque se trata de uma ciência orientada ao texto, em cujo centro está a interpretação do Antigo e do Novo Testamentos. Continua válido até hoje: quem quiser estudar teologia deve ler livros. O estudo da teologia ensina o contato com textos, mais precisamente textos *religiosos* e textos *teológicos*, isto é, textos *sobre* textos religiosos ou textos religiosos de segunda ordem (KÖRTNER, 2009, p. 27 – grifos do autor).

Nesse caso, a partir da compreensão sobre hermenêutica na filosofia do século XX, devemos levar em conta a relação do teólogo hermeneuta (de tradição cristã) com seu texto, considerando as condições prévias desse sujeito interpretante. A partir de quais condições, por exemplo, os teólogos negros e teólogas negras se relacionam com as Escrituras e com a tradição teológica?

Importa notar que a concepção de linguagem em Geffré não é compreendida como um instrumento neutro, visto que estamos “sempre inscritos numa certa tradição de linguagem que nos precede” (GEFFRÉ, 2004, p. 36). Completa o autor, ao tratar sobre a relação entre experiência e interpretação:

É importante, aqui recorrer a uma concepção da linguagem segundo a qual ela não é o instrumento neutro e maleável de um pensamento todo-poderoso. Não há pensamento fora da linguagem, e a tradição de linguagem na qual estou inserido já me oferece um certo número de recursos que são os esquemas interpretativos a partir dos quais apreendo a realidade, e que vão permitir-me eventualmente forjar novos conceitos (GEFFRÉ, 2004, p. 36).

O argumento apresentado por Geffré, o leva a relacionar a linguagem à cultura, lugar onde se realiza e que fornece as mediações da interpretação. Desse modo, não há interpretação que não ocorra dentro de uma determinada situação histórica, o que, na hermenêutica dos textos bíblicos e da tradição, levanta o desafio de discernir os elementos fundamentais da experiência cristã do que é próprio da linguagem, ou da cultura, na qual esta experiência foi traduzida. Alinhado a essa concepção, Tillich entende a análise da situação humana enquanto um ingrediente fundamental da reflexão teológica (TILLICH, 2005, p. 76).

Nessa condição correlacional na compreensão hermenêutica de teologia em Geffré, a mensagem cristã é “susceptível de múltiplas recepções no curso dos tempos” (GEFFRÉ, 2004, p. 39), entendendo que cada uma das múltiplas recepções não encerra uma interpretação definitiva. Aqui, Geffré alinha-se a Ricoeur, quando este afirma:

o que é próprio da obra de arte, da obra literária, da obra pura e simplesmente, consiste em transcender suas próprias condições psicossociológicas de produção e em abrir-se, assim, a uma série ilimitada de leituras, que também se encontram situadas em contextos sócio-culturais sempre diferentes. Em suma, compete à

obra se *descontextualizar*, tanto do ponto de vista sociológico quanto do psicológico, para poder *recontextualizar-se* de outra forma: eis o que constitui o ato de leitura (RICOEUR, 1990, p. 135-136 – grifos do autor).

No entanto, isso não significa uma renúncia da verdade, mas uma relação dialética entre a “posse sempre relativa da verdade no plano humano” e “uma verdade inacessível que coincide com a própria realidade do mistério de Deus” (GEFFRÉ, 2004, p. 39). A hermenêutica, na concepção da teologia contemporânea, baseia-se numa “relação crítica entre a experiência cristã da primeira comunidade cristã e nossa experiência histórica de hoje” (GEFFRÉ, 2004, p. 40), possibilitando a multiplicidade de recepções e hermenêuticas teológicas que operam a partir de contextos, linguagens e esquemas de pensamentos próprios (GEFFRÉ, 2004, p. 41). É sob esse aspecto que, como veremos adiante, a Teologia Negra da Libertação inaugura uma leitura das Escrituras e uma releitura da tradição teológica em uma perspectiva própria, a partir de uma hermenêutica crítica e criativa.

Embora a teologia cristã pressuponha a hermenêutica do texto, Körtner assinala que ela não se restringe ao texto, ocupando-se também como uma hermenêutica da vida, considerando um horizonte mais amplo da teologia, como compreende o teólogo alemão no seguinte trecho:

A teologia científica envolve trabalhar textos e trabalhar com textos, mesmo não se ocupando unicamente disso, mas com todas as manifestações da prática da vida cristã na história e no presente. Nessa ocupação incluem-se manifestações da arte cristã, mas também ritos e histórias de vida individuais (KÖRTNER, 2009, p. 27).

Expressão significativa desse momento teológico que estamos tratando aqui é o teólogo e filósofo teuto-alemão Paul Tillich (1886-1965) em sua compreensão hermenêutica de teologia sintetizada no método de correlação, impressa em seu livro *Teologia Sistemática*, no volume I, originalmente publicado em 1951, e no volume II, originalmente publicado em 1957, ambos de quando o autor já fixava residência nos Estados Unidos.

O método de correlação proposto por Tillich põe em posição de interdependência mútua as perguntas existenciais e as respostas teológicas, pelas quais explica-se os conteúdos

da fé cristã (TILLICH, 2005, p. 74). A partir da análise da situação humana, da qual surgem as perguntas existenciais, o método de correlação demonstra que as respostas a essas perguntas são os símbolos usados na mensagem cristã (TILLICH, 2005, p. 76). Desse modo, a análise da situação humana é mediada por materiais que, segundo Tillich, são “disponibilizados pela auto-interpretação criativa do ser humano em todos os âmbitos da cultura” (TILLICH, 2005, p. 77), por exemplo: a filosofia, a poesia, a sociologia etc.⁶ Cabe ao teólogo organizar estes materiais com as respostas da mensagem cristã, realizando uma análise penetrante da existência, ainda se configurando como uma análise filosófica. Desse modo, o método de correlação pressupõe uma relação de interdependência entre mensagem cristã e situação humana. Tillich entende “situação”, como um dos polos de toda teologia, enquanto a interpretação criativa da existência de determinadas gerações, não se referindo ao estado psicológico ou sociológico de indivíduos ou grupos, mas “às formas científicas e artísticas, econômicas, políticas e éticas em que expressam sua interpretação da existência” (TILLICH, 2005, p. 21-22). Tillich, porém, considera que a interpretação criativa da existência não é independente de condições psicológicas e sociológicas (TILLICH, 2005, p. 22).

Em Tillich, notamos uma compreensão de teologia em que sua hermenêutica está embasada na expressão cultural enquanto interpretação criativa contextual, histórica e existencial, uma vez que “a linguagem é a expressão básica de toda situação e a permeia por inteiro, a teologia não pode evitar o problema da ‘situação’” (TILLICH, 2005, p. 25). Em função disso, embora Tillich considere a Bíblia como a fonte básica da teologia cristã, por ser o testemunho original dos eventos reveladores em que se baseia o cristianismo, ela é insuficiente, pois, a mensagem bíblica é recebida por intermédio da cultura (TILLICH, 2005, p. 50-51). A experiência “é o meio através do qual as fontes ‘falam’ a nós, através do qual podemos recebê-las” (TILLICH, 2005, p. 56).

Assim como Geffré entende que a teologia enquanto hermenêutica não é uma corrente teológica entre outras, mas a condição de ser da própria teologia, a concepção hermenêutica de teologia de Tillich entende o método de correlação como o *modus operandi* de toda teologia. Segundo Tillich, a teologia sistemática sempre empregou o método de correlação,

6 Embora Tillich não faça menção, pensamos aqui na própria teologia, no caso, a Teologia Negra da Libertação, enquanto mediadora dessa auto-interpretação.

“às vezes mais, às vezes menos consciente, mas deve fazê-lo de forma consciente e explícita” (TILLICH, 2005, p. 74).

Diante do que viemos tratando até aqui, sobretudo a compreensão do aspecto contextual de toda hermenêutica, entende-se que a própria tradição teológica europeia se torna uma possibilidade de interpretação entre outras que estão para além dos limites geográficos, históricos e epistemológicos da Europa. Novas expressões teológicas reivindicam a validade de sua hermenêutica contextual, apontando os aspectos específicos de interpretações teológicas mediadas por experiências específicas, a exemplo da tríade masculina “ocidentais-brancos-heterossexuais”, padrão do poder global da modernidade, segundo os teóricos decoloniais, como veremos no segundo capítulo da presente dissertação. Nesse sentido, Körtner discorre sobre a pluralidade de perspectivas teológicas e a percepção de especificidade do que antes era entendido como valor normativo para culturas não ocidentais:

Em última análise, toda teologia apologética é teologia contextual. No passado, entretanto, o aspecto ocidental do cristianismo e de sua teologia era visto como tradição normativa para todos os continentes e culturas. Justamente essa dominação da tradição ocidental está sendo questionada hoje. Com seu ímpeto teológico-libertário, as novas teologias enfrentam a tradição do cristianismo ocidental e sua teologia não mais com uma hermenêutica do entendimento, mas com uma hermenêutica da desconfiança, a qual desconstrutivamente expõe os panos de fundo e as relações de poder das construções de teorias teológicas (KÖRTNER, 2009, p. 48).

É nesse cenário, em que expressões teológicas afirmam a contextualidade hermenêutica de toda teologia, que uma teologia negra é sistematizada. No caso da Teologia Negra da Libertação, o aspecto contextual toma desdobramentos mais incisivos, em que o próprio corpo, com características fenotípicas africanas, torna-se um lugar de reflexão teológica, considerando a condição histórica, política e social vivenciada por sujeitos de corpos negros em uma sociedade marcada pela escravidão e segregação racial (SANTOS; ANDRADE, 2018), uma vez que a experiência social de uma pessoa negra não é idêntica à de uma pessoa branca de uma mesma sociedade, implicando em pré-condições de interpretação distintas ou divergentes. Por isso a condição de negro do teólogo será evidenciada pelos teólogos negros como fator condicionante de sua hermenêutica, como veremos mais à frente.

James Cone (1936-2018), teólogo negro estadunidense, precursor e o nome mais expressivo da Teologia Negra da Libertação, explicitou o método correlacional de sua teologia, apontando a insuficiência da tradição teológica branca para o contexto da comunidade negra nos Estados Unidos, quando escreveu: “O que era necessário era uma nova maneira de considerar a teologia, que deve emergir da dialética entre a história e a cultura dos negros” (CONE, 1985, p. 15). Se a experiência tem um papel determinante na recepção da mensagem bíblica, um teólogo cristão negro do continente americano como James Cone, reivindicava uma hermenêutica teológica que assumisse a experiência histórica e cultural dos negros nos Estados Unidos.

De acordo com o que tratamos até aqui, no século XX, desenvolvem-se expressões teológicas que inauguram uma compreensão de hermenêutica teológica, não enquanto um método, mas, numa dimensão ontológica, como a própria condição de ser de toda teologia, na qual o contexto é considerado um elemento constitutivo. Nessa condição, a relação dialética entre a recepção da verdade contida no texto e o contexto histórico-cultural, implica nas múltiplas interpretações dos textos bíblicos e na multiplicidade de perspectiva teológica. É tendo em vista esse cenário, que abordamos, no tópico seguinte, a constituição correlacional da Teologia Negra da Libertação, visando identificar a situação histórica que condiciona a sua perspectiva interpretativa da Bíblia e do mundo.

1.2 – A CONSTITUIÇÃO CORRELACIONAL DA TEOLOGIA NEGRA DA LIBERTAÇÃO E SUA HERMENÊUTICA CONTEXTUAL

A reflexão teológica negra surge nos Estados Unidos, na década de 1960, entre lideranças cristãs negras hegemonicamente protestantes, inspirada na tradição da experiência religiosa na Igreja Negra e na histórica resistência negra contra a escravidão, no contexto de lutas do Movimento dos Direitos Civis⁷ e o Movimento de Poder Negro⁸, que repercutem no campo eclesiástico com a criação do Comitê Nacional do Clero Negro em 1966.

7 O Movimento dos Direitos Civis teve origem em meados da década de 1950, nos Estados Unidos, tendo como uma das principais características a luta contra a segregação racial, o caráter reformista, integracionista

Os atos de protestos civis dos negros em meados dos anos 1960, incluindo a participação de membros mais jovens do clero negro, utilizando-se de táticas violentas como rebeliões, pilhagens, lançamentos de bombas e incêndios, estimularam as lideranças do clero negro a se posicionarem a respeito daquela realidade. Em julho de 1966, o clero negro se reuniu no Harlem e, se contrapondo à posição moderada de Martin Luther King Jr.⁹, acatava a declaração do Poder Negro sob uma análise teológica que propiciava o surgimento da Teologia Negra. A essa altura, vários pastores negros ajudavam jovens militantes negros a não serem presos pela polícia. Muitos liam autores como David Walker¹⁰, Frantz Fanon¹¹ e Dietrich Bonhoeffer¹², com o objetivo de procurar normas éticas que os orientassem diante daquela situação (WILMORE, 1986a, p. 21-22). Como reagir à violência de uma sociedade estruturada pelo racismo? A estratégia de não-violência, da qual Luther King era adepto, já não era vista com bons olhos por grupos que defendiam a estratégia da violência revolucionária. Para o teólogo e historiador negro Gayraud Wilmore (1921-), a violência praticada por militantes negros era resultante da violência imposta pelo Poder Branco:

A mola elástica da violência que tinha sido esticada até ao extremo pelo Poder Branco, estava voltando em nome do Poder Negro e voltava inelutavelmente com uma força igual à que lhe tinha sido aplicada inicialmente (WILMORE, 1986a, p. 23).

e a estratégia de não-violência. Entre as principais lideranças, destaca-se a figura do pastor batista Martin Luther King Jr.

- 8 O Movimento de Poder Negro, surgido em meados dos anos 1960, nos Estados Unidos, é associado a ativistas negros como Malcolm X e Stokely Carmichael, tendo um caráter revolucionário, separatista e adepto da violência revolucionária.
- 9 Martin Luther King Jr. (1929-1968) foi um pastor batista estadunidense conhecido pelo seu ativismo político liderando o Movimento dos Direitos Civis dos negros nos Estados Unidos, adotando o método de não-violência. Também conhecido pelo famoso discurso “I Have a Dream”, realizado na Marcha sobre Washington (1963), recebeu o Prêmio Nobel da Paz em 1964 e foi assassinado a tiros no dia 04 de abril de 1968.
- 10 David Walker (1796-1830) foi um escritor e abolicionista negro estadunidense.
- 11 Frantz Omar Fanon (1925-1961) foi um escritor, psiquiatra e filósofo martinicano engajado na luta anticolonial. Entre as suas obras, destacam-se “Pele Negra, Máscaras Brancas” (1952) e “Os Condenados da Terra” (1961).
- 12 Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) foi um teólogo e pastor luterano alemão. Engajado na luta antinazista, acabou sendo preso e assassinado pelo regime nazista.

Diante dessa situação, algumas perguntas eram levantadas pelos clérigos negros:

Qual é a responsabilidade das igrejas dos oprimidos, quando estes se revoltam? Quanto de verdade se deve dizer à polícia quando os membros da própria paróquia estão sujeitos à brutalidade policial e à prisão sumária? Qual deverá ser a posição cristã diante da violência contra a propriedade como uma tática de insurreição em face da extrema penúria e exploração pela estrutura do poder branco – prefeitura, bancos, proprietários, a polícia? (WILMORE, 1986a, p. 23).

As primeiras respostas foram elaboradas pela Conferência Nacional do Clero Negro que, ainda sob o nome de Comitê Nacional do Clero Negro e sob a presidência de Benjamin F. Payton¹³, se posicionou por meio de um documento que ficou conhecido como *Declaração sobre o Poder Negro*, publicado no jornal *New York Times*, em 31 de julho de 1966, assinado pelos ministros negros mais influentes dos Estados Unidos naquela época. Para Wilmore, esse documento representa o início da reflexão da Igreja Negra sobre o problema do racismo nos Estados Unidos (WILMORE, 1986a, p. 24). Na declaração, o Comitê defende e assume o “Poder Negro” a partir de uma leitura teológica, política e histórica do protesto negro e do poder dos brancos. O documento, dividido em quatro partes, é endereçado a quatro grupos distintos: *Poder e Liberdade*, endereçado aos governantes da América; *Poder e Amor*, endereçado ao Clero Branco; *Poder e Justiça*, destinado aos cidadãos negros; e *Poder e Verdade*, destinado aos meios de comunicação de massa. Os eclesiásticos negros entendiam que a reivindicação pelo “Poder Negro” era legítima e expressava o juízo de Deus contra as injustiças que acometiam o povo negro, entendendo que o “Poder” não deve ser necessariamente desvinculado de cada elemento relacionado em cada tópico do documento: amor, justiça e verdade (DECLARAÇÃO DO COMITÊ NACIONAL DO CLERO NEGRO, 1986c, pp. 30-39).

Ainda em 1966, o Comitê escreve a segunda declaração, pronunciada diante da Estátua da Liberdade no dia 3 de novembro e publicada no *New York Times* no dia 6 de novembro, intitulada *Racismo e as eleições: o dilema americano: 1966*. Às vésperas da eleição do Congresso, o texto alertava para o risco de eleição de candidatos reacionários

13 Benjamin F. Payton (1932-2016), além ter presidido o Comitê Nacional do Clero Negro, foi presidente de Universidades negras.

brancos, que nada mais significaria do que a continuação de uma história de privação dos direitos humanos básicos e constitucionais para os negros estadunidenses. Para o Comitê, a crise que assolava o país não tinha sido originada pelas reivindicações pelos direitos civis nem com o Poder Negro, ela tinha raiz na própria origem do país, marcado pela escravidão dos negros e com um pós-abolição persistente em excluir os negros dos direitos básicos. O texto afirma que o problema de relacionamento entre negros e brancos, entre pobres e ricos, é também um problema entre pessoas que acreditam em deuses diferentes (DECLARAÇÃO DO COMITÊ NACIONAL DO CLERO NEGRO, 1986d, pp. 40-44). Ou seja, o texto já expressa a noção de que as diferenças sociais são relativamente correlatas às crenças em Deus, diríamos, correlatas à interpretação da interpretação sobre Deus, tal como a Teologia Negra expressará em sua especificidade hermenêutica divergente da teologia branca.

Em setembro de 1967, o Conselho Nacional da Conferência de Igrejas, um órgão interdenominacional nacional, promoveu um fórum em Washington para discutir as tensões urbanas e a Igreja. Este evento ficou marcado pela primeira divisão aberta entre os líderes da Igreja Negra e os da Igreja Branca. A conferência foi dividida em um grupo fechado branco e um grupo fechado negro. Essa divisão repercutiu no documento resultante do fórum, intitulado *A Igreja e a Crise Urbana*. Nele, os líderes do clero negro reafirmam o entusiasmo com o Movimento do Poder Negro, vendo nesse contexto um momento oportuno para a Igreja assumir um compromisso com a justiça social, sobretudo na afirmação da humanidade e dignidade da comunidade negra, na luta pela tomada de decisões políticas, econômicas e sociais. No tópico direcionado às Igrejas brancas, a declaração do clero negro convida-as a reconhecer as estruturas denunciadas pelo Movimento do Poder Negro, a reconhecer que a luta pela justiça racial merece ter atenção prioritária, a reconhecer que as palavras de Deus estão sendo dirigidas através das reivindicações levantadas pelo Poder Negro. Já no tópico direcionado às Igrejas negras, a declaração convida-as a reconhecer no Movimento do Poder Negro a própria razão de ser da Igreja Negra, em afirmar a sua própria humanidade e renovar a esperança dos negros. Explicitamente, a Igreja negra é convidada a aderir ao Movimento de Poder Negro, para que reconcilie-se com a sua própria herança de tradição cristã negra e se desvincule da esfera eclesiástica que não satisfaz as necessidades dos oprimidos (DECLARAÇÕES DE GRUPOS NEGROS E BRANCOS — CONSELHO NACIONAL DA

CONFERÊNCIA DE IGREJAS SOBRE AS TENSÕES URBANAS E DA IGREJA, 1986, pp. 54-59).

Em fevereiro de 1968, uma declaração emitida por uma denominação específica, os Metodistas Negros para a Renovação da Igreja, tece críticas à própria Igreja Metodista, de predominância branca, por falhar institucional e espiritualmente ao negar o direito de autodeterminação dos negros, não engajando-se na missão de redimir toda a humanidade. A crítica se volta também para os negros metodistas que aceitaram “uma ‘falsa espécie de integração’ na qual todo o poder ficava nas mãos dos brancos” (DECLARAÇÃO EMITIDA PELOS METODISTAS NEGROS PARA A RENOVAÇÃO DA IGREJA, 1986, p. 180), e, por consequência, não se envolveram na “Revolução Negra” porque era avaliada negativamente pelos brancos. O documento tem por objetivo romper com essa posição e assumir a causa do Poder Negro enquanto correspondente à missão da Igreja, como entendem os autores da declaração: “O poder negro fornece os meios pelos quais os negros fazem por si mesmos o que nenhum outro grupo pode fazer por eles”, e, afirma mais à frente:

Finalmente, é um apelo que nos é feito para correspondermos à ação de Deus na história, que é tornar humana a vida humana e mantê-la neste estado (DECLARAÇÃO EMITIDA PELOS METODISTAS NEGROS PARA A RENOVAÇÃO DA IGREJA, 1986, p. 181).

Os metodistas negros engajados nessa mudança de perspectiva passavam a afirmar a sua identidade negra como benção, não mais como estigma (DECLARAÇÃO EMITIDA PELOS METODISTAS NEGROS PARA A RENOVAÇÃO DA IGREJA, 1986, p. 180).

No mesmo ano, o Conselho do Clero Negro de Filadélfia emite um documento intitulado *Religião Negra: passado, presente e futuro*, em que declara uma posição sobre o significado e sobre o papel da religião negra nos Estados Unidos (WILMORE, 1986c, p. 171). Destacamos do texto a defesa da particularidade hermenêutica dos cristãos negros desde o período da escravidão, embora o Conselho reconheça que muitos cristãos negros tenham seguido a perspectiva do cristianismo branco:

Existe abundante documentação de que muitos líderes religiosos tomaram fortes posições contra a opressão dos negros por causa de sua fé em Jesus Cristo. Isto indica que o negro nunca aceitou totalmente o ponto de vista do branco a respeito do que deveria ser a expressão religiosa cristã. A história também indica, infelizmente, que os líderes negros seguiram o conceito branco tendencioso da religião cristã (TOMADA DE POSIÇÃO DO CONSELHO DO CLERO NEGRO DE FILADÉLFIA, 1986, p. 188).

É por isso que o documento solicita um compromisso dos líderes cristãos negros e dos jovens teólogos negros com a comunidade negra oprimida e com uma leitura do evangelho que confronte o *status quo*:

Desejamos que o clero negro e os estudantes de Teologia negros se empenhem pela libertação dos negros da mesma maneira como nos empenhamos pela religião de Jesus Cristo. Esperamos que nossos irmãos da comunidade negra consigam entender que em muitos casos o nosso compromisso é com Cristo e não com a cristandade (TOMADA DE POSIÇÃO DO CONSELHO DO CLERO NEGRO DE FILADÉLFIA, 1986, p. 191).

No dia 5 de abril de 1968, em Chicago, a Diretoria do Comitê Nacional do Clero Negro publicou uma declaração intitulada *A Missão Urbana em Tempo de Crise*. Coincidentemente, o documento foi redigido no dia 4 de abril de 1968, mesmo dia em que Martin Luther King foi assassinado. A declaração, direcionada às instituições religiosas dos Estados Unidos, apela às igrejas brancas que estas compartilhem parte de seus recursos financeiros com as igrejas negras, sendo uma possibilidade concreta de a Igreja branca engajar-se na luta contra a crise urbana e contribuir efetivamente para o desenvolvimento econômico da comunidade negra. O documento também propõe à Igreja negra uma renovação de sua prática litúrgica, de compreensão de sua missão e de sua hermenêutica teológica. Nesse sentido, o documento antecipa características presentes na Teologia Negra, ao assumir uma posição política, afirmando e interpretando a herança cultural específica dos negros em sua existência nos Estados Unidos, e ao assumir a especificidade da tradição religiosa negra (DECLARAÇÃO DO COMITÊ NACIONAL DO CLERO NEGRO, 1986b, pp. 77-79).

Não obstante a predominância protestante entre cristãos negros, o que se explica pela formação histórica dos Estados Unidos desde o período colonial, houve uma movimentação entre católicos negros no final da década de 1960, sendo relevante para a constituição de uma

perspectiva teológica negra. Segundo Wilmore (1986c, p. 173), após as renovações institucionais, doutrinárias e pastorais orientadas pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), os católicos negros assumiram uma mudança de postura em que se opunham à subordinação dentro da igreja. Nesse contexto, o Grupo do Clero Católico Negro se reuniu pela primeira vez em abril de 1968, em escala nacional. Dois anos depois, seria estabelecido em Washington o Escritório Nacional dos Católicos Negros. Voltando a 1968, no dia 18 de abril, o Grupo do Clero Católico Negro publicou uma declaração em que o grupo tece críticas ao próprio catolicismo estadunidense, sendo apontado como predominantemente branco e racista. Atentos à militância negra renovada no Movimento de Poder Negro, assim como os protestantes negros organizados, os líderes negros católicos assumem a causa da militância, inclusive assumindo a discussão sobre a violência revolucionária enquanto orientada pela autodefesa legítima diante de uma sociedade constituída desde a sua formação pela violência branca. A proposta do documento é de que ocorra uma mudança interna na instituição católica, em que os sacerdotes negros passem a ocupar os postos de tomada de decisão, assim como estabelecer um vínculo efetivo com a comunidade negra (DECLARAÇÃO DO GRUPO DO CLERO CATÓLICO NEGRO, 1986, pp. 192-194).

Nessa série de documentos mencionados até aqui, nota-se um momento histórico nos Estados Unidos em que, o Movimento dos Direitos Civis já não correspondendo às expectativas de uma parcela da comunidade negra na luta antirracista, encontra no Movimento do Poder Negro uma nova expressão de reivindicação por justiça e afirmação da humanidade do negro. Um grupo organizado de clérigos negros, ao levantar questões sobre ética cristã diante de uma realidade estruturada pelo racismo, adere a essa guinada de perspectiva política, vendo no Poder Negro o grito de Deus por justiça. A partir de preocupações historicamente situadas, de forma coletiva, os líderes cristãos negros formulam discursos que abrem possibilidades para uma Teologia Negra formalmente sistematizada.

Em 26 de abril de 1969, a Conferência Nacional para o Desenvolvimento Econômico Negro, patrocinada pela Fundação Inter-religiosa para Organização Comunitária, publicou um documento nomeado como *Manifesto Negro*, em que é proferido um discurso político de

reparação. O manifesto político foi apresentado pelo líder negro James Forman¹⁴, em 4 de maio de 1969, na *Riverside Church*, uma Igreja branca progressista de Nova York. Direcionado às igrejas brancas e às sinagogas, o manifesto exigia dessas instituições uma indenização à população negra no valor de quinhentos milhões de dólares, o que corresponderia estimativamente a quinze dólares por negro (GIBELLINI, 1998, p. 394; O Manifesto Negro, 1986, pp. 99-110). O manifesto explicitava a responsabilidade das sinagogas e igrejas brancas na exploração dos negros. O Comitê Nacional do Clero Negro reagiu ao *Manifesto Negro* apoiando as exigências publicadas no documento e reforçando a crítica às igrejas brancas e sinagogas. Na declaração emitida pela organização dos líderes cristãos negros, em 7 de maio de 1969, o ataque às instituições religiosas brancas está expresso no seguinte trecho:

Não existe a menor dúvida de que as instituições religiosas americanas, juntamente com quase a totalidade das outras instituições da sociedade foram os beneficiários conscientes do trabalho forçado de uma das mais desumanas formas de escravidão que o mundo já conheceu. Algumas igrejas possuíam realmente escravos e muitas outras prosperaram com os dízimos e doações de clérigos do Norte e do Sul que se aproveitavam direta ou indiretamente do trabalho não-remunerado dos escravos. As igrejas brancas e sinagogas foram inquestionavelmente o cimento moral da estrutura do racismo desta nação e a grande maioria delas continua sendo a mesma coisa hoje em dia (DECLARAÇÃO DA DIRETORIA DO COMITÊ NACIONAL DO CLERO NEGRO, 1986, p. 111-112).

A distinção da experiência histórica entre a Igreja branca e a Igreja negra é explicitamente demarcada. Brancos cristãos e negros cristãos, Igreja branca e Igreja negra, não desempenharam o mesmo papel religioso e político. A declaração deixa isso claro quando afirma:

Deve-se entender claramente que a igreja negra não está no mesmo banco dos réus que a igreja branca diante da barra da justiça. As igrejas negras foram as vítimas, não as defensoras e perpetradoras do racismo na América

14 James Forman (1928-2005) foi um escritor e ativista negro estadunidense. Engajou-se no Movimento pelos Direitos Civis, no Comitê Não-violento de Coordenação Estudantil e no Partido dos Panteras Negras.

(DECLARAÇÃO DA DIRETORIA DO COMITÊ NACIONAL DO CLERO NEGRO, 1986, p. 112).

A consciência da diferença do lugar histórico ocupado pelo cristianismo negro nos Estados Unidos em relação ao cristianismo branco implicava, naquele momento, a consciência da diferença do lugar teológico, de interpretação dos textos bíblicos e do mundo.

No dia 13 de junho de 1969, em Atlanta, Geórgia, a Comissão Teológica do Comitê Nacional do Clero Negro divulgou a declaração que, segundo Wilmore, seria a “primeira declaração oficial da significação e da finalidade da Teologia Negra” da organização (WILMORE, 1986b, p. 92-93), caracterizada por James Cone como “uma declaração normativa sobre a Teologia Negra” (CONE, 1986c, p. 228). Uma embrionária Teologia Negra vinha sendo gestada coletivamente, em âmbito eclesial, desde as primeiras reuniões e declarações do Comitê Nacional do Clero Negro em 1966. Agora, em 1969, o Comitê defende de modo mais explícito a existência da Teologia Negra, influenciado pelo livro então recente *Teologia Negra e Poder Negro*, de James Cone, que é o primeiro a cunhar formalmente o termo *Teologia Negra* (WILMORE, 1986b, p.83). A concepção de Teologia Negra, expressa no documento, está fundamentada na tradição cristã negra nos Estados Unidos, caracterizada por uma interpretação própria do evangelho, apesar do cristianismo imposto pelos senhores de escravos no contexto do período colonial: “A Teologia Negra não é um dom do evangelho cristão outorgado aos escravos. Antes, é uma *apropriação* que os escravos negros fizeram do evangelho” (DECLARAÇÃO DO COMITÊ NACIONAL DO CLERO NEGRO, 1986e, p. 122 – grifo do autor). Nesse sentido, a Teologia Negra surge tendo consciência de sua hermenêutica contextual, afastando-se de qualquer suposição de neutralidade interpretativa. Os líderes cristãos negros estão convencidos de que a experiência histórica, a tradição de um grupo específico, condiciona o pensamento teológico, convergindo com o argumento apresentado por Geffré ao tratar sobre a relação entre experiência e interpretação, como vimos acima.

Essa noção de um esquema interpretativo inscrito em uma determinada tradição aparece de forma transparente na declaração sobre Teologia Negra do Comitê Nacional do Clero Negro ao deixar registrado que “A Teologia Negra é o produto da experiência cristã negra e da respectiva reflexão” (DECLARAÇÃO DO COMITÊ NACIONAL DO CLERO

NEGRO, 1986, p. 122). O documento em pauta defende que na própria experiência dos primeiros negros cristãos nos Estados Unidos já estava presente uma hermenêutica teológica negra, uma interpretação dos textos bíblicos correlacionada, como pensa Tillich, com sua noção de situação cultural:

Este é o modo de dizer que a Teologia Negra já estava presente nos assuntos sagrados e nos cantos dos escravos e nas exortações dos pregadores de escravos e de seus descendentes (DECLARAÇÃO DO COMITÊ NACIONAL DO CLERO NEGRO, 1986e, p. 122).

A concepção de tradição na declaração não denota algo fixo, um empecilho à atualização, pelo contrário, a atualização da interpretação teológica é buscada, tendo a consciência de que essa atualização está inserida na tradição, numa relação de interdependência. Por exemplo, as questões levantadas pelo Movimento de Poder Negro no final dos anos 1960, desafiava o cristianismo negro a atualizar a sua interpretação:

Nesse momento no tempo, a comunidade negra procura expressar a sua teologia em linguagem que fala ao estado de espírito contemporâneo do povo negro (DECLARAÇÃO DO COMITÊ NACIONAL DO CLERO NEGRO, 1986e, p. 123).

Contudo, importa destacar uma distinção da Teologia Negra em relação à concepção de “situação” em Tillich: se na concepção tillichiana de “situação”, esse polo hermenêutico da teologia não significa a situação do indivíduo como indivíduo e do grupo como grupo (TILLICH, 2005, p. 22), a Teologia Negra, tal como expressa na declaração sobre esse tema, concebe a situação em um grupo como grupo e assume o corpo do sujeito teológico como uma condição sem a qual não há hermenêutica teológica (SANTOS; ANDRADE, 2018), como veremos no decorrer do presente trabalho. A noção de corpo a qual queremos expressar, e as suas implicações na hermenêutica teológica, aproxima-se da compreensão fornecida pelo historiador e crítico literário suíço Paul Zumthor, em sua reflexão sobre recepção literária, quando diz:

O corpo é o peso sentido na experiência que faço dos textos. Meu corpo é a materialização daquilo que me é próprio, realidade vivida e que determina minha relação com o mundo. Dotado de uma significação incomparável, ele existe à imagem de meu ser: é ele que eu vivo, possuo e sou, para o melhor e para o pior. Conjunto de tecidos e de órgãos, suporte da vida psíquica, sofrendo também as pressões do social, do institucional, do jurídico, os quais, sem dúvida, pervertem nele seu impulso primeiro (ZUMTHOR, 2007, p. 23-24).

Para autores decoloniais como Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel, que serão retomados no segundo capítulo da presente dissertação, a afirmação das experiências corpo-sensoriais e as suas consequências políticas e epistemológicas, diríamos também hermenêuticas, é comumente evidenciada na produção intelectual negra (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSFOGUEL, 2019, p. 13), na qual incluímos a Teologia Negra.

James Cone, em *O Deus dos oprimidos* (1985), originalmente publicado em 1975, argumenta a respeito da centralidade do corpo negro na hermenêutica teológica negra:

(...) é óbvio que, pelo fato de os teólogos brancos não terem sido escravizados nem linchados e de não terem sido colocados em guetos por causa da cor, eles não pensam que a cor seja um importante ponto de partida para o discurso teológico. A cor não é *universal*, dizem eles, induzindo àquilo que eles consideram como os problemas mais importantes da erudição teológica (CONE, 1985, p. 64 – grifo do autor).

É a partir de uma compreensão semelhante à de Zumthor e à afirmação do corpo constatada pelos autores decoloniais, tendo em vista a experiência histórica, social, política e religiosa específica desse grupo de pessoas que possuem corpos socialmente lidos como negros, que a Teologia Negra realiza uma hermenêutica própria, da Bíblia e do mundo, que a direciona para um engajamento político que a define como uma teologia da libertação:

A Teologia Negra é uma teologia da libertação negra. Ela procura sondar a condição negra à luz da revelação de Deus em Jesus Cristo, de modo que a comunidade negra possa ver que o Evangelho é coincidente com a realização da humanidade negra. A Teologia Negra é teologia da “negritude”. É a afirmação de humanidade negra que emancipa os negros do racismo branco, proporcionando assim autêntica liberdade, tanto para as pessoas brancas como

para as pessoas negras (DECLARAÇÃO DO COMITÊ NACIONAL DO CLERO NEGRO, 1986e, p. 123).

Em abril de 1969, dois meses antes da declaração de Atlanta, Cone publica o primeiro livro de Teologia Negra, o já mencionado *Teologia Negra e Poder Negro* (GIIBELLINI, 1998, p. 395). Considerada por Wilmore (1986b, p. 84) a “primeira expressão erudita” da Teologia Negra, a obra defendia a identificação dos elementos libertadores no Movimento de Poder Negro com o evangelho cristão (CONE, 1983). Cone, recém-doutorado na *Northwestern University* e professor de religião no *Adrian College*, em Michigan, era pouco conhecido entre os líderes do Comitê Nacional do Clero Negro, ainda que Wilmore considere-o decisivo para a formulação sistematizada de uma teologia negra:

Mais que qualquer outra pessoa, James H. Cone deu o tom e descreveu o conteúdo da Teologia Negra com a publicação de seu primeiro livro, *Teologia Negra e Poder Negro*, em 1969. A declaração de Atlanta sobre a Teologia Negra naquele ano traz a marca inquestionável de sua perspectiva e estilo. Ele foi, naturalmente, o membro-chave da Comissão Teológica do Comitê Nacional do Clero Negro, que a redigiu (WILMORE, 1986b, p. 96).

Gayraud Wilmore relata com entusiasmo o seu primeiro contato com o livro de James Cone, expressando a importância da obra para os líderes cristãos negros naquele momento:

Lembro que alguém me deu uma resenha do livro que apareceu em *Detroit Free Press* num momento vulnerável. Gritei de alegria! Tinha diante de mim uma apresentação amadurecida e erudita, embora ebullente de juventude, daquilo que não poderíamos encontrar palavras para exprimir desde o primeiro dia que Benjamin Payton e eu nos sentamos no seu escritório para compormos o rascunho da declaração do Poder Negro. Quem era este jovem professor que articulava a fé da nova geração do clero negro como se tivesse estado presente em cada reunião interminável do comitê e nas sessões que iam até a meia-noite em que se discutiam trivialidades, que se realizavam entre os membros do Comitê Nacional do Clero Negro, desde o seu começo? Foi para mim um momento de júbilo espiritual, e saí para adquirir o livro, o qual li todo de uma assentada (WILMORE, 1986b, p. 96-97).

A histórica opressão sofrida pelos negros, fundamentada no racismo que classifica, subalterniza, marginaliza, explora e extermina pessoas com base na distinção do corpo (nesse

caso, de pele escura, entre outras características fenotípicas africanas e afrodescendentes), cria condições para uma interpretação teológica de grupo com questões específicas e esquemas de pensamento próprios. A Teologia Negra que, desde 1966, inicialmente foi desenvolvida num ambiente eclesial, de forma coletiva, a partir de 1969 passa a ter também uma dimensão acadêmica, com teólogos negros que tiveram formação nesse espaço, sendo James Cone o seu precursor.

Em 1970, James Cone publica a sua segunda obra, intitulada *Teologia Negra da Libertação*, afirmando a libertação como centro organizador de seu sistema teológico (CONE, 1983), trazendo um “tratamento sistemático do conteúdo da teologia das doutrinas cristãs tradicionais desde a perspectiva da luta negra pela libertação” (EASON, 1986, p. 540). Ele publica, em 1972, o livro intitulado *The Spirituals and the Blues*, tratando-se de uma “interpretação teológica dos cantos dos escravos na experiência sócio-histórica do povo negro, e uma comparação com os ‘Blues’ do ponto de vista teológico e histórico (EASON, 1986, 541). Em 1975, como já mencionamos, publica *O Deus dos oprimidos*, obra na qual realiza uma análise do contexto social da teologia e da revelação bíblica (EASON, 1986, p. 542), preenchendo lacunas deixadas pelos livros anteriores, como a reflexão acerca do significado da Igreja Negra e a sua importância para a Teologia Negra (SANTOS; ANDRADE, 2018), trazendo também um intenso diálogo com teólogos adeptos da Teologia Negra, apontando concordâncias e discordâncias¹⁵. Este livro terá lugar central na nossa análise sobre a forma e conteúdo da Teologia Negra da Libertação, especialmente no capítulo 3 da presente dissertação.

No decorrer da década de 1970, outros teólogos negros, muitos dos quais Cone dialoga na última obra comentada acima, publicaram livros significativos para a constituição da Teologia Negra em seu primeiro momento: Major Jones publicou *Consciência negra. Uma teologia da esperança*, em 1971, e *Ética cristã para uma teologia negra*, em 1974; Deotis Roberts publicou *Libertação e reconciliação: uma teologia negra*, em 1971, e *Teologia política negra*, em 1974; Gayraud Wilmore publicou *Religião negra e radicalismo negro*, em

15 Dentre as obras citadas, “O Deus dos Oprimidos” foi a única traduzida para o português e publicada no Brasil, em 1985, pela editora Paulinas.

1972; Cecil Cone (irmão de James Cone) publicou *A crise de identidade na teologia negra*, em 1975¹⁶ (EASON, 1986; GIBELLINI, 1998).

Após essa primeira fase de publicações editoriais, em 1976 novas declarações foram publicadas por organizações que reuniam clérigos e teólogos negros, apontando o desenvolvimento da reflexão teológica negra até aquele momento e a adesão de outras perspectivas, inaugurando uma segunda fase, sobre a qual destacaremos as principais inovações.

No referido ano, os Nacionalistas Cristãos Negros, que tinham no teólogo negro Albert Cleage sua principal referência teórica, publicaram uma declaração intitulada *O que o Nacionalismo Cristão Negro ensina e o seu programa*. O documento explicita a perspectiva daquela organização em que defendia uma interpretação bíblica, dentro de uma dimensão histórica e não apenas simbólica, que enfatizasse a relação dos textos bíblicos com o continente africano, reivindicando, também numa dimensão histórica, a condição negra de Jesus. Junto a isso, o texto destaca, além do racismo, uma oposição ao capitalismo e ao imperialismo que o grupo identifica no poder dominante nos Estados Unidos:

O nacionalismo cristão negro compreende a realidade do poder perverso da sociedade imperialista, capitalista, individualista do homem branco e combate para libertar os negros desta sociedade, dando estrutura e orientação programáticas revolucionárias à Igreja Negra, reafirmando as origens africanas do Cristianismo e a negritude histórica do Israel da nação bíblica e do Messias negro, Jesus, como base de nossa luta pela redenção africana e pela libertação do povo negro em qualquer parte (DECLARAÇÃO DA IGREJA NACIONALISTA CRISTÃ NEGRA, 1986, p. 201).

Ainda em 1976, em Atlanta, a agora nomeada Conferência Nacional do Clero Negro emite a sua primeira declaração oficial depois do documento de 1969. Além de reafirmar a declaração anterior, o texto atualiza as perspectivas da Teologia Negra naquele contexto, afirmando Jesus Cristo como o Messias Negro, como defendido por Albert Cleage e os Nacionalistas Cristãos Negros, porém assumindo o termo em seu sentido simbólico, mesmo ressaltando que o símbolo não é desprovido de significação histórica:

16 Não há tradução para o português das obras mencionadas.

A negritude nestes termos é mais que a cor da pele. Embora seja um símbolo que provém da significação histórica ligada à cor da pele negra na civilização ocidental, ela vai além da mera cor até a solidariedade no sofrimento e na luta dos descendentes de todos os povos escravizados e colonizados (DECLARAÇÃO EMITIDA PELA COMISSÃO TEOLÓGICA DA CONFERÊNCIA NACIONAL DO CLERO NEGRO, 1986, p. 215).

O texto também afirma o ecumenismo negro, buscando unir protestantes e católicos. Importa destacar que o ecumenismo negro afirmado no texto é um ecumenismo restrito ao próprio cristianismo, o que provavelmente seja explicado pela formação histórica dos Estados Unidos no que diz respeito às religiões, sendo o cristianismo a religião predominante. Embora o texto afirme Jesus Cristo como o Libertador não só dos negros dos Estados Unidos, mas da África, Caribe e América Latina, não faz menção a religiões negras não-cristãs específicas desses lugares. Numa perspectiva histórica, que novamente traz aproximações com o grupo de Cleage, o documento defende que o Evangelho já era conhecido entre os povos africanos no final do século II, muito antes da catequização compulsória com a colonização europeia. O documento ainda afirma um programa político, definindo a Teologia Negra como uma teologia política, vinculando a luta contra o racismo à luta contra o capitalismo, ênfase já assinalada na *Mensagem às Igrejas de Oakland, Califórnia*, em 1969 (DECLARAÇÃO DO COMITÊ NACIONAL DO CLERO NEGRO, 1986a, pp. 125-130), afirmando que:

Porque algumas formas de socialismo que enfatizam o humanismo e a cooperação são mais cristãs e contribuem mais para a justiça e para a moralidade do que o capitalismo americano, a Teologia Negra não recua diante das alternativas socialistas ao culto idólatra do dólar, ao individualismo caótico e ao materialismo corrosivo do sistema econômico e político americano (DECLARAÇÃO EMITIDA PELA COMISSÃO TEOLÓGICA DA CONFERÊNCIA NACIONAL DO CLERO NEGRO, 1986, p. 216).

Em relação à aproximação da Teologia Negra da Libertação com o socialismo marxista, o filósofo negro estadunidense Cornel West, que assim como Cone, lecionou no *Union Theological Seminary*, deu uma importante contribuição crítica em seu ensaio *Teologia Negra e Pensamento Marxista*, publicado em 1979. Nele, West defende a possibilidade e necessidade de colaboração mútua entre as duas perspectivas teóricas em questão,

argumentando que, apesar da desconfiança recíproca, os adeptos da Teologia Negra e os partidários do marxismo convergiam numa hermenêutica a partir dos oprimidos e em causa destes:

Os teólogos negros e os pensadores marxistas são pessoas estranhas. Evitam-se mutuamente, contentando-se cada um em expressar interesse por seu respectivo público. Mas é escusado dizer, seus interesses coincidem. Os dois acentuam a situação dos explorados, oprimidos e humilhados do mundo, sua relativa fraqueza e seu possível empobrecimento. Acredito que este centro comum de interesse garante um diálogo sério entre teólogos negros e os pensadores marxistas (WEST, 1986. p. 456).

O diálogo estimulado pelo autor conecta-se com a proposta de Heidegger em sua reflexão sobre hermenêutica, que, segundo Grondin, defende o diálogo com o pensamento alheio como um caminho que leva as próprias concepções à interpretação crítica (GRONDIN, 1999, p. 166). No momento em que o texto de West é publicado, teólogos latino-americanos vinculados à Teologia da Libertação, já faziam uma apropriação crítica e seletiva do marxismo para uma hermenêutica da situação histórica em que estavam inseridos (MUELLER, 1996, p. 265). Ciente disso, West defende também que a apropriação da hermenêutica marxista pelos teólogos negros pode se dar mediante o diálogo com os teólogos latino-americanos, que por sua vez também ampliariam as suas mediações:

Os teólogos da libertação latino-americanos e os teólogos negros podem aprender uns dos outros neste campo. Os primeiros devem ser mais sensíveis às complexidades e ambiguidades da cultura e da religião popular: os últimos devem relacionar mais intimamente seus pontos de vista sobre a cultura e a religião negras com uma noção sofisticada de poder na América capitalista liberal (WEST, 1986, p. 469).

Para o autor, os teólogos negros e os pensadores marxistas compartilham três características em comum:

(1) Ambos têm metodologia semelhante, a mesma maneira de abordar seus respectivos assuntos e de chegar às conclusões. (2) Ambos ligam certa noção de libertação às condições futuras socioeconômicas dos oprimidos. (3) E esta é a

característica mais importante, ambos procuram fazer críticas violentas à América capitalista e liberal (WEST, 1986, p. 457).

A contribuição fundamental que cada uma das perspectivas poderia absorver da outra é a categoria de classe da crítica social marxista, que, para West, possibilita uma análise acertada sobre a ausência de poder decisório da comunidade negra na sociedade industrial moderna, e a análise de raça e cultura dos teólogos negros, que, ao contrário dos pensadores marxistas, enfatizam o potencial libertário da cultura e da religião, ao reconhecerem que “as atitudes culturais e religiosas, os valores culturais e religiosos e os sentimentos têm vida e lógicas próprias, não plenamente explicáveis em termos de análise de classe” (WEST, 1986, p. 466). Nesse sentido, o autor faz objeção contra a análise da cultura e da religião realizada pela perspectiva ortodoxa do marxismo:

Ela [a análise ortodoxa marxista] vê a cultura popular e a religião, somente como instrumentos de dominação, veículos de pacificação. Ela só vê seus elementos negativos e repressivos. Com esta visão, somente uma explicação, uma razão, um esclarecimento impostos de fora podem penetrar através das camadas culturais da falsa consciência popular. Por isso, a análise ortodoxa marxista se recusa a reconhecer os aspectos positivos e libertadores da cultura e da religião, e seu potencial para promover mudança social estrutural (WEST, 1986, p. 467).

O diálogo entre a Teologia Negra e o pensamento marxista, proposto por West, considerando sua ressalva em relação ao marxismo ortodoxo, é assumido por James Cone, como veremos mais à frente.

Além da abertura à hermenêutica socialista marxista, como um modelo de interpretação da realidade que atende à causa dos negros, outra novidade que a declaração da Conferência Nacional do Clero Negro de 1976 traz é a autoidentificação da Teologia Negra, enquanto uma teologia que realiza uma hermenêutica a partir da experiência dos negros estadunidenses, com a causa dos povos do então chamado Terceiro Mundo. Desse modo, a Teologia Negra evitava restringir seu olhar hermenêutico e sua postura política à sua particularidade histórica, embora sempre parta desta, lembrando que a Teologia Negra interpreta o texto bíblico como a ação de Deus na história para libertar os oprimidos. A

cooperação com oprimidos de outros contextos geográficos e históricos passava a interessar à Teologia Negra, de modo como é expresso no documento (DECLARAÇÃO EMITIDA PELA COMISSÃO TEOLÓGICA DA CONFERÊNCIA NACIONAL DO CLERO NEGRO, 1986, p. 217).

Entre os dias 3 e 7 de agosto de 1977, novamente em Atlanta, ocorreu a Conferência Nacional do Projeto de Teologia Negra. Na ocasião, foi elaborado um texto intitulado *Mensagem à igreja e à comunidade negras*, em que, reforçando a declaração de 1976, é enfatizada a postura política da Teologia Negra, vinculando a luta contra o racismo à luta contra o capitalismo:

O capitalismo explorador, orientado para o lucro, é um meio de ordenar a vida fundamentalmente sem levar em consideração os valores humanos em geral e a humanidade negra em particular. O racismo e o capitalismo armaram o palco para despojar os recursos naturais e humanos em todo o mundo. Entretanto, os que seriamente desafiam estes sistemas são muitas vezes efetivamente silenciados. Vemos o racismo como criminalidade e contudo somos chamados de criminosos. Vemos o racismo como uma aberração humana, e contudo somos chamados de excêntricos. As raízes de nossa crise encontram-se nos sistemas de poder sociais, econômicos, políticos e de comunicação, que nos impedem de controlar a realidade de nossa vida diária (CONFERÊNCIA NACIONAL DO PROJETO DE TEOLOGIA NEGRA, 1986, p. 221-222).

No final da conferência, James Cone pronuncia um discurso que, segundo Wilmore, merece destaque “porque seu espírito e suas ideias impregnaram toda a conferência” (WILMORE, 1986, p. 178). No discurso, Cone fez um retrospecto de todo o percurso traçado pela Teologia Negra, do seu desenvolvimento até o estágio em que se encontrava, reafirmando a legitimidade e a necessidade de uma teologia na perspectiva negra. Cone relembra a dupla experiência que eles e outros teólogos negros vivenciaram, por um lado, enquanto negros em uma sociedade estruturada pelo racismo, tendo uma formação cristã em igrejas particularmente negras, por outro, sendo formalmente educados em seminários brancos, com conceitos e definições sobre o cristianismo que vinham de uma tradição branca:

Quando falamos em Cristianismo, em categorias teológicas, usando termos como revelação, encarnação e reconciliação, naturalmente nos dirigimos a pessoas como Barth, Tillich e Butmann, pedindo-lhe orientação e direção. Mas

estes europeus não formularam as suas ideias no contexto social de racismo branco e assim não podiam ajudar-nos a sair do nosso dilema. Mas como queríamos combater a nível teológico e intelectual como um meio de fortalecer nossa luta histórica e política pela justiça, tivemos de criar um novo movimento teológico, movimento que provinha da luta de nosso povo pela justiça e assim era responsável por ela (CONE, 1986c, p. 226).

Ora, se a boa situação hermenêutica, como define Geffré (2004, p. 40), baseia-se na relação “entre a experiência cristã da primeira comunidade cristã e nossa experiência histórica de hoje”, e se, para Tillich (2005, p. 21), “a afirmação da verdade da mensagem cristã e a interpretação desta verdade para cada nova geração” são as duas necessidades básicas que todo sistema teológico deve satisfazer, Cone defendia, não obstante a relevância dos teólogos europeus e suas hermenêuticas, a necessidade de uma hermenêutica teológica que partisse da experiência histórica do povo negro nos Estados Unidos, que levasse em conta as interpretações da Bíblia e do mundo próprias da comunidade negra, que considerasse o “Poder Negro como expressão do Evangelho cristão” (CONE, 1986c, p. 226).

Nesse sentido, Cone defende que a Teologia Negra não nasceu de uma simples continuidade da tradição teológica europeia, com conceitos formalmente assimilados em seminários, mas que uma hermenêutica teológica já era realizada pela comunidade negra, apropriando-se dos símbolos e narrativas cristãs para denunciar injustiças:

A Teologia Negra, então, não foi criada num vácuo, tampouco foi simplesmente uma iniciativa intelectual de teólogos profissionais negros. Como nossos sermões e cânticos, a Teologia Negra nasceu no contexto da comunidade negra quando os negros procuravam justificar a sua luta pela liberdade. Em certo sentido, a Teologia Negra é tão antiga quanto a recusa dos primeiros africanos de aceitar a escravidão como algo consistente com a religião e tão nova quanto o reconhecimento intuitivo de um negro de que a confissão da religião cristã só tem significado em relação com a justiça política. Embora se possa considerar que a Teologia Negra só apareceu formalmente quando foi publicado o primeiro livro sobre ela em 1969, informalmente, a realidade que tornou o livro possível já estava presente na experiência negra e se encontrava em nossos cânticos, em nossas orações e sermões (CONE, 1986c, p. 228).

O discurso de James Cone ainda se destaca pela posição anticapitalista, conjugada à luta antirracista, e pela defesa de a Teologia Negra transcender a sua particularidade étnico-racial, engajando-se na luta de outros grupos oprimidos, categoria que orienta a sua

interpretação dos textos bíblicos: “Isto significa que devemos ampliar a nossa visão, unindo-a com a visão dos outros povos oprimidos, de modo que todas as vítimas do mundo tomem a peito a sua própria história para que seja criada nova humanidade” (CONE, 1986c, 231-232). Nesse contexto, Cone defendia a contribuição da análise marxista para a Teologia Negra, como proposto por West:

Tal análise nos ajudará a entender a relação entre a economia e a opressão, não somente na América do Norte, mas em todo o mundo. A libertação não é um processo limitado às relações negro-branco nos Estados Unidos; é também algo a ser aplicado às relações entre as nações ricas e pobres (CONE, 1986c, p. 233).

Porém, uma ressalva era registrada, Cone evitava que a análise marxista fosse assimilada acriticamente, a todo custo: “rejeitamos o marxismo dogmático que reduz toda contradição à análise de classe e assim desconsidera o racismo como o legítimo ponto de partida no processo de libertação” (CONE, 1986c, p. 234). Enfim, no que se refere à constituição correlacional entre mensagem cristã e situação humana, Cone esforçava-se em atualizar a Teologia Negra para o contexto histórico do final dos anos 1970, abrindo-se ao diálogo com teorias e teologias de grupos oprimidos de outros contextos e percebendo seus entrelaçamentos, ao mesmo tempo em que a *autodeterminação*, enquanto princípio que orientava o Movimento de Poder Negro, continuava a ser um princípio inegociável da Teologia Negra, enquanto significado de libertação e justiça para os oprimidos:

Se nossa longa história de luta nos ensinou alguma coisa, é que, se devemos ser livres, nós, os negros, é que devemos conquistar esta liberdade. A liberdade não é um dom, mas um risco que devemos correr. Ninguém pode dizer-nos o que é a libertação nem como devemos lutar por ela, como se a libertação pudesse ser encontrada em palavras. A libertação é um processo a ser localizado e compreendido somente numa comunidade oprimida que luta pela sua liberdade. Se houver alguém dentro e fora de nossa comunidade que deseje falar-nos sobre este processo de libertação em termos globais, e de perspectivas marxistas ou outras quaisquer, deveríamos estar prontos a falar. Mas *somente* se estiverem dispostos e preparados para ouvir-nos, e nós a eles, é que se dará um genuíno diálogo. Com efeito, não ouvirei ninguém que não queira levar o racismo a sério, especialmente se estas pessoas nunca tiverem sido vítimas do racismo. E devem ouvir-nos *somente* se estivermos preparados para ouvi-las em termos de particularidade de opressão no contexto histórico destas pessoas (CONE, 1986c, p. 234 – grifos do autor).

Importa registrar que em meados dos anos 1970, a Teologia Negra é interpelada por mulheres negras teólogas, que denunciam a dupla opressão sofrida, de racismo e machismo, sendo invisibilizadas pelos próprios homens negros e pela própria Teologia Negra, até então uma exclusividade masculina. Na correlação constituinte da Teologia Negra, a pergunta da situação da mulher negra dirige-se criticamente à própria hermenêutica teológica negra, que reproduz as contradições da sociedade em que está inserida e que deseja superar, uma vez que se configura enquanto uma relação entre opressor e oprimido, nesse caso, a da hegemonia do patriarcado. Sendo assim, a intervenção crítica das teólogas negras exige não só uma hermenêutica crítica, mas uma autocrítica contínua e atualizada da situação à qual a teologia deve responder.

A teóloga negra Theresa Hoover, no ensaio intitulado *As Mulheres Negras e as Igrejas: Triplo Risco*, originalmente publicado em 1974, afirma que a condição de ser “mulher, negra, e ativa em instituições religiosas no cenário americano é incorrer em risco triplo” (HOOVER, 1986, p. 256), lembrando o acúmulo de opressões sofridas: o machismo, o racismo e o silenciamento, exclusão e subalternidade nas Igrejas, incluindo as congregações negras, não obstante a superioridade numérica de mulheres e a execução de funções não assumidas pelos homens nas instituições cristãs. O silenciamento da voz feminina negra nas Igrejas Negras tem o seu paralelo na Teologia Negra. É o que aponta a teóloga negra Jacquelyn Grant.

No ensaio intitulado *Teologia Negra e Mulher Negra*, publicado em 1979, Grant argumenta que a crítica que a Teologia da Libertação faz à teologia clássica volta contra si própria, uma vez que legitima determinados aspectos da ordem estabelecida, a exemplo da opressão contra as mulheres. Segundo a teóloga, para que a Teologia da Libertação, em geral, e a Teologia Negra, em particular, sejam abrangentes, autênticas e fiéis a si mesmas, devem “ouvir as críticas que lhe são feitas pela perspectiva das mulheres negras – talvez as mais oprimidas de todos os oprimidos” (GRANT, 1986, p. 304). Uma questão intrigante é formulada pela autora:

Como pode um ministro negro pregar de modo a defender o dito de São Paulo a respeito das mulheres, enquanto ignora ou repudia suas palavras com relação aos escravos? Muitas mulheres negras se irritam quando escutam negros “libertados” falar do “lugar das mulheres” com palavras e frases semelhantes às palavras e frases dos próprios opressores brancos que condenam (GRANT, 1986, p. 307).

A teóloga em questão defende que a luta da comunidade negra e da Igreja Negra pela libertação não deve ser definida apenas pela luta contra o racismo, pois há outras formas de opressão que se relacionam com a opressão racial, apesar de serem independentes desta, a exemplo do machismo.

Ao concordar com a descrição do teólogo suíço Karl Barth no que diz respeito à função da teologia como um autoteste ao qual a Igreja é submetida, Grant propõe que, por um lado, “a Teologia Negra deve continuar a criticar a teologia clássica e a Igreja Branca. Mas por outro lado, a Teologia Negra deve sujeitar a Igreja Negra a um ‘autoteste’” (GRANT, 1986, p. 309). Acrescenta:

É claro que a Teologia Negra deve perguntar se a Igreja Negra é fiel à sua tarefa. Além disso, a linguagem da Igreja Negra sobre Deus deve ser coerente com suas ações. Estas exigências da fidelidade da Igreja na luta pela libertação não foram atendidas no que dizem respeito ao problema das mulheres (GRANT, 1986, p. 310).

Em síntese, Grant argumenta que a não proclamação da libertação das mulheres negras pela Igreja Negra e pela Teologia Negra, desautoriza-as de se afirmarem como agentes da libertação divina.

A reverenda negra Pauli Murray, no ensaio *Teologia Negra e Teologia Feminista: um estudo comparativo*, publicado originalmente em 1978, também tece críticas à invisibilização das mulheres negras, e sua realidade particular de múltiplas opressões, pela Teologia Negra predominantemente masculina. Destacamos o seguinte trecho:

Ela [a Teologia Negra] revela pouca compreensão dos problemas das mulheres negras, como mulheres, e quase totalmente ignora a teologia feminista. As mulheres negras se encontram num dilema entre a lealdade para com a sua comunidade racial e a consciência crescente da necessidade de lutar contra o

machismo. Embora estejam agora começando a formar a sua própria rede feminista, há escassez de teólogas negras – devido em grande parte à forte tradição patriarcal da Igreja negra – capazes de influenciar o desenvolvimento da teologia negra (MURRAY, 1986, p. 299-300).

James Cone, em texto publicado em 1979, acolhe a crítica das teólogas negras quando confessa:

Quando me impus pela primeira vez a tarefa de desenvolver uma Teologia Negra de libertação durante o verão de 1968, a contribuição característica das mulheres negras não fazia parte de minha consciência teológica (CONE, 1986a, p. 239-240).

Cone, na mesma linha de argumento de Grant, reconhecia ainda que os ministros negros não superavam os interesses sociais e políticos patriarcais ao interpretarem os textos de Paulo, ao contrário do que faziam ao questionar a legitimização da escravidão negra justificada na interpretação dos textos do mesmo Paulo:

Embora muitos ministros negros tenham pouca dificuldade em rejeitar a ordem de Paulo que os escravos sejam obedientes a seus senhores como uma justificativa válida da escravidão negra, parecem ser incapazes de tomar semelhante atitude com relação aos comentários de Paulo a respeito das mulheres. Uma vez mais, os interesses sociais e políticos daquele que interpreta a Bíblia parecem controlar as suas conclusões exegéticas (CONE, 1986a, p. 242).

Diante dos limites interpretativos de uma Teologia Negra produzida por homens, uma hermenêutica realizada a partir das condições das mulheres negras nos Estados Unidos, em que articulava a Teologia Negra com a crítica feminista, era inaugurada por teólogas como as já citadas Jacquelyn Grant, Theresa Hoover e Pauli Murray. Já na década de 1980, a teóloga negra Delores Williams propõe identificar a perspectiva teológica da mulher negra como *womanist theology* (Teologia Mulherista), para demarcar a distinção histórica entre a identidade da mulher negra e o feminismo das mulheres brancas (GIBELLINI, 1998, p. 411-412), o que implica no reconhecimento de uma distinção hermenêutica entre mulheres negras e mulheres brancas, a partir do lugar social, histórico e epistêmico em que atuam. A

constituição hermenêutica da teologia, evocando aqui a sua condição correlacional, passa a considerar no polo “situação” o aspecto interseccional entre raça e gênero, a partir da formulação crítica das teólogas negras.

O marcador social de gênero pautado pelas teólogas negras, sugerindo a insuficiência da noção de raça numa teologia declaradamente antirracista, mas que paulatinamente alia-se à luta contra outras formas de opressão, aponta para sujeitos atravessados por diversas experiências sociais. Nesse caso, é de se pensar que o polo “situação” da correlação é intercruzado por uma multiplicidade de “polos” distintos e correlativos que compõem um todo. Sendo assim, um teólogo negro ou uma teóloga negra, sem deixar de priorizar o engajamento antirracista em suas produções, podem compor uma hermenêutica teológica marcada, consciente ou inconscientemente, por outros fatores condicionantes, como a masculinidade ou feminilidade, sexualidade e o lugar ocupado na geopolítica do capitalismo global, como veremos a seguir.

Ainda durante a década de 1970, a Teologia Negra estabeleceu correlações com teologias contextuais das periferias do mundo moderno/capitalista, o então chamado Terceiro Mundo: a Teologia Africana, a Teologia Asiática e, principalmente, a Teologia da Libertação Latino-americana. É justamente no encontro com os teólogos da libertação latino-americanos que a Teologia Negra se abre para a mediação de análise marxista, que, por sinal, não se deu sem embate entre os teólogos dos dois grupos. A controvérsia se dava pela ênfase no problema da contradição de classe, pelos teólogos latino-americanos, e pela ênfase dada ao problema do racismo, pelos teólogos negros estadunidenses (CONE, 1986b, pp. 342-349). As duas perspectivas teológicas apresentavam-se reciprocamente insuficientes. No entanto, o contato da Teologia Negra com teologias que realizavam uma hermenêutica a partir da experiência de oprimidos de outros contextos, rompeu o isolamento da Teologia Negra nos Estados Unidos, passando a ser considerada também uma teologia do Terceiro Mundo (GIBELLINI, 1998, p. 413), como entende o intelectual brasileiro Paulo Freire, ao se referir a James Cone:

Olho para meu amigo James Cone, a quem admiro, como um homem do Terceiro Mundo – não importa que ele tenha nascido nos Estados Unidos – foi um acidente. Ele é um cidadão do Terceiro Mundo, porque nasceu no mundo da

dependência – da exploração – dentro do Primeiro Mundo (EXCERTOS DE UM SIMPÓSIO DO CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS, 1986, p. 409-410)¹⁷.

Gayraud Wilmore, em 1978, fez uma avaliação das consequências do diálogo da Teologia Negra com outras teologias dos oprimidos, sobretudo a Teologia da Libertação Latino-americana, apontando as continuidades e descontinuidades:

Declarações e atividades recentes parecem indicar a direção de uma obsessão introspectiva menos exclusiva com o problema racial americano do que foi característico do movimento inicial da Teologia Negra. A dicotomia negro/branco mostra sinais de ruptura, dando lugar à perspectiva ampla da opressão humana, que reconhece a importância das análises de classe e culturais de outros teólogos – especialmente dos latino-americanos. Mas não deve haver mal-entendidos aqui. Os teólogos negros estão ainda preocupados com a opressão racista. Apesar da insistência dos latinos de que eles exageram a raça e a cor e dão pouca atenção ao fator classe, os negros continuam a argumentar que, no que diz respeito à experiência norte-americana, as contradições dentro do cristianismo americano estão intimamente relacionadas com o histórico preconceito de cor e são agravadas por ele (WILMORE, 1986d, p. 516).

Apesar de passar a considerar os problemas de gênero e de classe, e de outros contextos culturais como na África, Ásia e América Latina, o ponto de partida da Teologia Negra, em sua particularidade, continuava a ser o problema do racismo, contrapondo-se à identificação de Deus com o poder opressor dos brancos.

A problemática posta está na relação e distinção entre o particular e o universal. Wilmore reconhece que “Toda teologia, inclusive a Teologia Negra, é contextual e situacional” (WILMORE, 1986d, p. 519). A Teologia Negra assume a sua particularidade enquanto uma hermenêutica teológica a partir do negro, mas que não universaliza a cor e a etnia, uma vez que a Teologia Negra, como expressa por Cone (1985), compreende a mensagem das Escrituras como a proclamação da libertação dos oprimidos operada por Deus, logo, no contexto atual, a partir do negro porque oprimido. Desse modo, a Teologia Negra reconheceu a importância de diálogo e articulação com outros grupos oprimidos, seja nos Estados Unidos ou em outros lugares do mundo, visando à luz do Evangelho a libertação total da humanidade:

17 O simpósio foi realizado na sede do Conselho Mundial de Igrejas, em Genebra, em maio de 1973.

Quer os teólogos negros gostem ou não, não é mais possível limitar a preocupação teológica de uma pessoa ao racismo na América do Norte ou aos problemas eclesiais que provêm da política da igreja negra. O racismo é um fenômeno internacional e está ligado ao classismo, ao machismo e ao imperialismo. Por isso a análise que fazemos dele na América do Norte deve refletir a perspectiva global da opressão humana. Acredito que o futuro da Teologia Negra será determinado pela habilidade dos teólogos negros de refletir esta consciência internacional na sua prática teológica na igreja e na comunidade negra. Quando os teólogos e os eclesiais negros forem capazes de articular por palavra e na prática a dimensão internacional da opressão humana, os pobres do Terceiro Mundo e aqueles que expressaram a sua solidariedade com eles perceberão que a luta negra na América do Norte não é uma tentativa de negros burgueses isolados para abocanhar uma fatia maior do bolo capitalista. Nossa luta é global e está ligada aos povos pobres e negros de todo o mundo. Somos um povo de Terceiro Mundo no Primeiro Mundo, e assim a nossa luta pela justiça está na solidariedade com os pobres desta terra. Se o que digo é verdade, então nós, teólogos negros, devemos começar a relacionar a particularidade de nosso interesse a respeito do racismo com a África, com a Ásia, com a América Latina e com os pobres onde quer que possamos encontrá-los. Apenas espero que nós, teólogos negros, possamos realizar esta missão internacional na igreja e na comunidade negras, porque a realização da humanidade negra na América do Norte está intimamente ligada à humanização de todos os povos (CONE, 1986b, p. 355).

A essa altura, no final da década de 1970, os teólogos negros compreendiam que toda teologia é contextual, mas que, continuamente, precisaria não se restringir à sua própria particularidade, que por sinal, é justamente a crítica que a Teologia Negra faz à tradição teológica branca, ao absolutizar o que é relativo, pretendendo-se universal.

É na conjuntura da articulação do Movimento de Poder Negro, e a sua estratégia de violência revolucionária na luta contra o racismo, que líderes cristãos negros sentem a necessidade de interpretar tal movimento à luz do Evangelho. Na relação dialética entre texto e contexto, a partir de uma leitura teológica, política e histórica, os clérigos negros viam no protesto negro o juízo de Deus contra as injustiças sofridas pelo povo negro, afirmando a humanidade desse grupo historicamente oprimido.

Pensada de forma coletiva, no âmbito do Comitê Nacional do Clero Negro, é com James Cone que a Teologia Negra é formalmente sistematizada, tomando uma dimensão acadêmica, com a publicação pioneira de dois livros, sendo seguida de outras publicações do mesmo autor e demais teólogos negros, no decorrer da década de 1970.

Para os teólogos negros, as diferenças sociais condicionam as diferenças e divergências interpretativas da Bíblia e do mundo. Nesse sentido, a Teologia Negra da Libertação recusa a ideia de neutralidade interpretativa, assumindo o seu engajamento na luta contra o racismo. Luta esta que, sendo o ponto de partida de sua reflexão teológica, será articulada à luta contra o capitalismo, abrindo-se a mediações vinculadas ao socialismo marxista, e à luta contra o machismo, com a reivindicação teológica das mulheres negras.

Em sua constituição hermenêutica, ao correlacionar a mensagem cristã às questões existenciais de sua época, a Teologia Negra se apropria da produção intelectual afrodiáspórica (a exemplo de Frantz Fanon¹⁸ e Cornel West), da teologia europeia do século XX (apontando a sua contribuição, mas também a insuficiência de sua hermenêutica e de seus conceitos teológicos para o contexto afrodiáspórico), da crítica marxista (no seu aspecto anticapitalista e anti-imperialista, incluindo a sua correlação com a Teologia da Libertação latino-americana), e da crítica feminista (demarcando as diferenças entre as experiências sociais e culturais das mulheres negras e brancas). Mas não só. A Teologia Negra leva em conta a hermenêutica da comunidade negra organizada politicamente (a exemplo do Movimento de Poder Negro), a hermenêutica já presente nas comunidades negras cristãs e a particularidade de sua própria hermenêutica teológica sistematizada, que se desdobra criticamente e autocriticamente na sua dinâmica interna. A pesquisa histórica (seja ela profissional ou não profissional) também se apresenta como uma importante, ou melhor, uma fundamental fonte de conhecimento, visto que a Teologia Negra se assenta na consciência histórica do povo negro. Não é despropositada a constante pesquisa e narrativa histórica que os textos teológicos negros fazem sobre a sua própria perspectiva. Nesse quesito, emblemática é a figura de Gayraud Wilmore, que além de teólogo negro é historiador. O seu esforço, junto a James Cone, em compilar documentos e textos que reconstituem o processo de formação e amadurecimento da Teologia Negra, e reuni-los na coletânea *Teologia Negra*, de 1979, pode se configurar como um levantamento de fontes do trabalho historiográfico enquanto tal.

18 Embora os textos aqui abordados não tragam de forma detalhada a contribuição de Fanon, vimos que este autor foi lido por eclesiásticos negros que impulsionaram o surgimento da Teologia Negra, na busca de uma orientação ética frente aos dilemas que envolviam a presença de jovens negros cristãos na luta antirracista. Fanon também é referenciado por James Cone no capítulo 7 do livro *O Deus dos oprimidos*, evidenciando a perspectiva de emancipação humana do oprimido e do opressor na superação do racismo.

Em suma, a Teologia Negra da Libertação defende a necessidade de uma hermenêutica teológica que emerge da experiência histórica dos negros, articulando na sua constituição correlacional a leitura dos textos bíblicos e da tradição teológica com a situação histórico-cultural hodierna, nesse caso, com uma sociedade historicamente marcada pelo problema do racismo. Segundo Cone, uma hermenêutica particularmente negra já estava presente na tradição religiosa do cristianismo negro nos Estados Unidos. Ademais, a Teologia Negra se autocompreende como uma teologia do oprimido, contextualizando histórica e socialmente a categoria étnico-racial e os corpos dos sujeitos teológicos que definem a sua especificidade.

A perspectiva teológica negra ganhou adeptos em outros lugares além dos limites geográficos dos Estados Unidos. Se o princípio hermenêutico é correlativo, contextual, nos interessa identificar as particularidades da hermenêutica teológica negra no Brasil, evidenciando, assim, a sua relevância para a teologia brasileira.

1.3 – DESDOBRAMENTOS DA TEOLOGIA NEGRA DA LIBERTAÇÃO NO BRASIL

Assim como nos Estados Unidos, as reflexões sobre uma Teologia Negra no Brasil, sendo também nomeada como Teologia Afro-americana e articulada a um contexto teológico latino-americano, serão construídas em meio a um ambiente sociopolítico conturbado, marcado pela segregação racial. Porém, com especificidades históricas próprias da ex-colônia portuguesa. O Brasil dos anos 1960 e 1970, assim como seus vizinhos latino-americanos, vivia sob o governo de ditadores militares repressores que teve como resposta a articulação de setores opositores da sociedade, levando-os à organização política e social. Neste período surgirão articulações negras na América Latina e no Caribe, além da consolidação de uma revolução socialista em Cuba (1959). No Brasil, em 1978, o movimento negro organizado volta à cena política com a fundação do Movimento Negro Unificado (MNU), inspirado em líderes negros, movimentos negros e acontecimentos políticos internacionais como Martin Luther King, Malcolm X, os Panteras Negras e os movimentos de libertação dos países africanos (DOMINGUES, 2007).

No âmbito da teologia, diferentemente do que ocorre nos Estados Unidos, a Teologia Negra no Brasil, a princípio, se constituirá hegemonicamente entre católicos. Isso nos leva a

dar a devida atenção às inovações eclesiais e teológicas na Igreja Católica na América Latina que, em certa medida, contribuem para um posterior surgimento de uma hermenêutica teológica negra no Brasil.

O *Concílio Vaticano II* (1962-1965), que teve como objetivo discutir a atualização da Igreja Católica em relação ao mundo moderno, trouxe em um dos seus principais documentos, a constituição pastoral sobre o papel da Igreja no mundo contemporâneo, um trecho significativo, o qual destacamos a seguir:

(...) é dever da Igreja investigar a todo o momento os sinais dos tempos, e interpretá-los à luz do Evangelho; para que assim possa responder, de modo adaptado a cada geração, às eternas perguntas dos homens acerca do sentido da vida presente e da futura, e da relação entre ambas. É, por isso, necessário conhecer e compreender o mundo em que vivemos, as suas esperanças e aspirações, e o seu caráter tantas vezes dramático (GAUDIUM ET SPES, 2011, p. 9).

É notável a compreensão hermenêutica impressa no texto e a sua relevância para o que estamos tratando aqui, no que diz respeito à interpretação criativa contextual da mensagem bíblica e o método correlativo proposto por Tillich.

A abertura da Igreja Católica para as “perguntas implícitas” da modernidade foi considerada bastante progressista e, no contexto latino-americano, repercutiu na *II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano* em Medellín (1968), na Colômbia, o que transparece no título do encontro: “A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio”. Um grupo de teólogos latino-americanos vinha discutindo uma pastoral e uma teologia que respondesse ao problema da pobreza no continente. Os teólogos mais progressistas que participaram da Conferência de Medellín perguntavam-se como ser cristão em um continente marcado por uma população empobrecida (BRITO, 2010, p. 82). Nesse contexto, ganha força a Teologia da Libertação (latino-americana), que teve o seu primeiro tratado sistemático no livro *Teologia da Libertação: perspectivas*, do teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, publicado em 1971. Essa perspectiva teológica surge da indignação ética frente a miséria e pobreza presentes na América Latina, sendo uma teologia contextualizada e militante que parte da experiência de fé dos pobres, comprometida com a luta social pela

superação das injustiças.

Diferentemente da tradição teológica europeia, que privilegiou uma mediação filosófica, a Teologia da Libertação inovou ao investir numa mediação socioanalítica para a interpretação da realidade. A mediação hermenêutica é intimamente atrelada à perspectiva de transformação da realidade histórica e social onde se faz a teologia, destacando-se a apropriação crítica de instrumentos conceituais formulados a partir da tradição marxista (GIBELLINI, 1998, pp. 347-357). Como mencionamos em páginas anteriores, em meados dos anos 1970, a Teologia da Libertação aproxima-se da Teologia Negra estadunidense, envolvendo estranhamentos, embates e influências recíprocas, que se correlacionam hermeneuticamente na crítica ao capitalismo.

O teólogo negro brasileiro Antônio Aparecido da Silva (1948-2009), também conhecido como padre Toninho, defende a importância da Teologia da Libertação latino-americana, em seu teologizar desde a experiência histórica dos pobres, para a abertura a novos sujeitos teológicos, incluindo os negros:

A reflexão teológica pós-conciliar na América Latina notabilizou-se pela sua grande parceria com os pobres. No seu processo de evolução, a teologia latino-americana tem se mostrado cada vez mais sensível e aberta às novas situações emergentes: negros, mulheres e indígenas (SILVA, 1997, p. 50).

Concorda com esse argumento o teólogo negro Marcos Rodrigues da Silva, ao assinalar a importância da Teologia da Libertação latino-americana enquanto uma abertura de caminho para a emergência de uma teologia desde a particularidade da experiência histórica dos negros:

Nos últimos tempos a análise pertinente da realidade sócio-econômica e cultural da América Latina e do Caribe fez com que emergisse também a reflexão teológica afro. Como é sabido, trata-se de uma teologia com bases epistemológicas próprias. Evidentemente, o fato teológico mais amplo neste contexto de América Latina tem sido a Teologia da Libertação (SILVA, 2013, p. 1769).

Por outro lado, apesar da declarada vinculação entre a Teologia Negra no Brasil e a

Teologia da Libertação latino-americana, os teólogos negros voltam-se criticamente em relação a esta, ao apontar as lacunas presentes, ao menos em sua primeira fase, em que “a preocupação epistemológica e a temática não contemplaram de maneira suficiente as questões afeitas à etnia, gênero e culturas” (SILVA, 1997, p. 57). Ezequiel Luiz de Andrade, de modo semelhante, escreve sobre a insuficiência da Teologia da Libertação em relação à particularidade dos problemas relacionados à comunidade negra: “Tomando a luta de classes como ponto de partida para sua teologia, a TL, em seu ‘entusiasmo’, deixou de lado os problemas ligados aos conflitos raciais ou étnico-culturais” (ANDRADE, 1998, p. 87). Portanto, a hermenêutica contextual da Teologia Negra no Brasil, ao considerar a concreticidade histórica e o lugar social ocupado pelo negro, assume uma perspectiva teológica insuficientemente contemplada pela Teologia da Libertação latino-americana, como avaliam os teólogos negros. Essa relação ambígua entre Teologia Negra e a Teologia da Libertação no Brasil é sintetizada por Günter Bayerl Padilha, ao concluir que:

A teologia Afro-Americana, portanto, é uma teologia que reconhece suas raízes na Teologia da Libertação, mas a partir da realidade negra, faz uma crítica a ela. Em última análise, é desta crítica que nasce o fazer teológico negro, que considera a discriminação racial como fator determinante para sua situação de povo oprimido. Além disso, é claro que se somam os fatores de classe e gênero para o fazer teológico das comunidades negras (PADILHA, 2000, p. 7).

Nesse sentido, há um duplo movimento, de filiação e ruptura, da Teologia Negra no Brasil em relação à hermenêutica fornecida pela Teologia da Libertação latino-americana. Ao passo que assume a sua contribuição, aponta as suas insuficiências, de modo semelhante à correlação estabelecida entre a Teologia Negra estadunidense e as teologias europeia e latino-americana.

A partir do final da década de 1970, uma série de eventos e articulações contribuiriam para a constituição da Teologia Negra no Brasil.

Em 1979, ocorre a *III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano* em Puebla (1979), no México. Não obstante a presença da ala conservadora da Igreja e a intervenção do Papa João Paulo II, com o intuito de se opor à tendência progressista da Teologia da Libertação, a Conferência produziu um texto relativamente progressista, em que se afirma a

opção preferencial pelos pobres (BRITO, 2010, pp. 85-87).

Representantes da comunidade negra no Brasil ligados à Igreja Católica, sacerdotes e *Agentes de Pastoral Negros* (APN's), em 1978, em Brasília, articularam-se na véspera da Conferência de Puebla, com o objetivo de serem mencionados no documento oficial. O resultado não foi o esperado, mas, segundo Antônio A. da Silva, a rápida menção que o documento da III *Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano* em Puebla faz aos negros como os mais pobres dentre os pobres, incentiva e legitima a militância negra em âmbito pastoral, de onde emerge uma hermenêutica teológica (SILVA, 1997, p. 58-59). Assim como a articulação eclesial da Conferência Nacional do Clero Negro nos Estados Unidos contribui significativamente para a constituição sistematizada da Teologia Negra da Libertação, a organização da comunidade negra católica dará semelhante contribuição à Teologia Negra no Brasil.

Em 1980, foi realizado o I *Encontro de Pastoral Afro-americana* (EPA), em Buenaventura, na Colômbia, com o tema “Religiosidade Popular e Cultura Negra”, criando uma rede de interação entre a militância negra brasileira em âmbito pastoral e os grupos negros religiosos de países latino-americanos, caribenhos e norte-americanos (SILVA, 2014, p. 54; BOAVENTURA, 2012, p. 141-142; SILVA, 1997, p. 59). Nesse contexto, é organizado, no Brasil, em 1978, o *Grupo de União e Consciência Negra*, formado por lideranças negras leigas, religiosas e por padres católicos (SANTOS, 2017, p. 222), e que “teve como princípio estar vinculado diretamente com a preparação à Conferência de Puebla” (SILVA, 2014, p. 40). Na década de 1980, os *Agentes de Pastoral Negros*, que se notabilizam pela organização da militância negra pastoral, onde produz “uma densa reflexão que emerge desta prática eclesial, ecumênica, promotora do diálogo religioso” (SILVA, 1997, p. 60), criando um espaço de afirmação identitária negra no âmbito da Igreja Católica, implicando numa hermenêutica bíblica e um fazer religioso em que se afirmam a cultura negra:

Os Agentes de Pastoral Negros passaram a atuar nas comunidades a partir de uma compreensão teológica em que os empobrecidos, oprimidos e marginalizados foram tornando-se sujeitos do processo histórico. Essa condição de sujeito histórico fez crescer o desejo de participação na vida eclesial e recriou formas de atuação. Em outras palavras, tornou a Igreja, em determinadas realidades, mais viva, mais alegre e mais festiva. Propiciou um encontro com um Deus que se fez um com o povo negro. Tal percepção ficou evidenciada nos

cantos e na dança, nos quais a presença negra passou a ser percebida, e um Deus próximo ao negro passou a ser revelado (ROCHA, 2010, p. 215).

Já em 1984, ocorreu o primeiro Encontro dos APNs, nas dependências da Igreja Imaculada Conceição, em São Paulo:

Estavam presentes 70 pessoas. A maioria era agente de pastoral e lideranças das comunidades católicas. O tema do encontro foi “a realidade vivida pelos negros e sua participação na Igreja do Brasil”. Dois blocos dividiram os trabalhos deste Encontro: - o primeiro “O negro na Igreja do Brasil” - foi apresentado pelo Pe. Antonio Aparecido da Silva que procurou situar a realidade do povo negro nas igrejas do Brasil. No segundo bloco, desse encontro, o tema foi - “Igreja, poder e negritude” - foi coordenado pelo Pe. Mauro Batista que procurou localizar a experiência do povo negro na sociedade e na Igreja e, fez uma análise da experiência do povo negro na sociedade capitalista, onde sustentou a tese de que toda a comunidade negra é produto que retrata a realidade do não ter, não ser, não poder e não saber (SILVA, 2014, p.47).

Em 1981, era celebrada em Recife a *Missa dos Quilombos*, proposta por Dom Helder Câmara, concelebrada por Dom José Maria Pires, o Dom Zumbi, e composta pelo bispo Dom Pedro Casaldáliga, o poeta Pedro Tierra e o músico Milton Nascimento, em memória de Zumbi dos Palmares, tematizando a histórica resistência negra e refletindo sobre a responsabilidade da Igreja Católica na legitimação da escravidão de africanos no período escravista. A missa não foi reconhecida pela Comissão de Liturgia no Vaticano. No ano seguinte, as músicas da *Missa dos Quilombos* foram gravadas na voz de Milton Nascimento e lançadas em *Long Play*, apresentando em linguagem simbólica temas que serão abordados pela Teologia Negra brasileira¹⁹ (PESSOA; ANDRADE; ANDRADE, 2018).

Despertados pela militância, a partir da década de 1980, uma nova geração de teólogos negros produzirá os primeiros trabalhos nessa perspectiva teológica em âmbito acadêmico, a exemplo da dissertação de mestrado defendida pelo teólogo Marcos Rodrigues da Silva, em 1990, intitulada *Pistas para uma Teologia Negra de Libertação* (SILVA, 1997, p. 62). Assim

19 Publicamos um capítulo sobre o tema em questão, intitulado *Voz dos Tambores: A Música da Missa dos Quilombos* (assinado por Silvério Pessoa, Péricles Andrade e Charlisson Silva de Andrade), no livro “*Andar às Voltas com o Belo é Andar às Voltas com Deus*”: a relação de Dom Helder Camara com as artes, em que fazemos uma leitura das letras das músicas da Missa dos Quilombos à luz da Teologia Negra.

como nos Estados Unidos, a Teologia Negra dá os seus primeiros passos em âmbito eclesial e só depois adentra o mundo acadêmico, que no Brasil só se deu por volta de uma década e meia depois das primeiras publicações de James Cone.

Se, no Brasil, antes desse período, não houve uma elaboração sistematizada de uma teologia na perspectiva negra, nos moldes acadêmicos, Antônio Aparecido da Silva justifica que,

Certamente não por outros motivos, senão pelo fato de que a Comunidade Negra era totalmente desprovida dos instrumentos convencionais de elaboração teológica. Basta lembrar que no Brasil, (...) até poucas décadas atrás, os poucos negros que conseguiram furar a barreira do racismo eram aceitos com dificuldades nos seminários. Nos demais países da América Latina, em geral, os procedimentos não foram diferentes (SILVA, 1997, p. 62).

Comparada à articulação entre eclesiásticos negros nos Estados Unidos, a pouca presença de padres e seminaristas negros em uma instituição religiosa hierárquica, a exemplo da Igreja Católica, liderada por eclesiásticos brancos, como argumenta Antônio Aparecido da Silva, retardou a produção sistematizada da Teologia Negra no Brasil. No entanto, nos perguntamos se essa desarticulação se deve à ausência de eclesiásticos negros ou à ausência de uma perspectiva racializada em tais clérigos. Sem termos ainda uma resposta adequada para essa questão, cabe-nos afirmar que a partir do final da década de 1970 e início da década de 1980, é crescente a reflexão sobre o problema do racismo e a sua relação com a religião.

De 8 a 12 de julho de 1985, ocorreu a primeira *Consulta sobre Cultura Negra e Teologia na América Latina*, organizada com o apoio da *Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo* (ASETT), em Nova Iguaçu, subúrbio do Rio de Janeiro, marcado pela grande concentração de população negra. O evento teve como tema “Identidade Negra e Religião”, contando com a presença de 30 participantes, sendo 25 negros (dezoito homens e sete mulheres) e 5 brancos, provenientes de 8 países: Brasil, Haiti, República Dominicana, Curaçau, Costa Rica, Panamá, Colômbia e Peru. Além de reunir cristãos de diferentes denominações, como católicos, metodistas, presbiterianos, batistas e episcopais, o evento contou com a participação de pessoas adeptas do Vodou, Candomblé e Lumbalu (ASETT, 1986, p. 13-14). Se, até então, a Teologia Negra nos Estados Unidos restringia-se ao cristianismo, a

forte presença de religiões de matriz africana na América Latina e no Caribe proporcionava o diálogo e reflexão conjunta entre adeptos de diversas religiões herdeiras da tradição religiosa africana na diáspora, o que potencialmente amplia o horizonte hermenêutico da Teologia Negra no Brasil, ao estabelecer correlações entre diferentes denominações cristãs e religiões não-cristãs.

A *Consulta* foi motivada por dois fatores:

(...) primeiro, a tomada de consciência, por parte dos organizadores, da importância da contribuição da Comunidade afro-americana e suas expressões religiosas; segundo, a necessidade de alargar a reflexão teológica latino-americana, que não tinha levado em conta a densa realidade da população negra (ATABAQUE/ASETT, 1997, p. 5-6).

A primeira *Consulta sobre Cultura Negra e Teologia na América Latina* ainda resultou na publicação do livro *Identidade Negra e Religião*, em 1986, organizado por Amélia Tavares Correia Neves, colocando em texto os temas discutidos durante o evento.

Pensamos não ter sido gratuito, no momento em que a discussão sobre Teologia Negra ganhava corpo no Brasil, a editora Paulinas ter publicado, com texto traduzido para o português, os livros *O Deus dos oprimidos*, em 1985, de James H. Cone, e *Teologia Negra*, em 1986, uma coletânea de textos organizada por James Cone e Gayraud S. Wilmore. Podemos notar a presença desses livros em textos teológicos negros no Brasil, sendo evidenciados em notas de rodapé, nas referências bibliográficas e na citação no próprio corpo do texto, sobretudo, a constante referência a James Cone. De forma direta ou indireta, essas publicações contribuem para uma apropriação da tradição hermenêutica da Teologia Negra estadunidense pelos teólogos negros brasileiros.

Em 1987, foi organizada a *Comissão Ecumênica Nacional de Combate ao Racismo* (CENACORA), contando com a presença de representantes de Igrejas Protestantes, Igreja Católica Apostólica Romana e da Igreja Católica Ortodoxa Siriana. O grupo tinha por objetivo:

(...) discutir, bíblica e teologicamente o racismo; refletir sobre a espiritualidade negra e indígena; promover e incentivar atividades que capacitem pessoas a combater e eliminar o racismo; desafiar as igrejas a examinarem a existência do

racismo em suas comunidades (SANTOS, 2017, p. 223).

No ano seguinte, 1988, ano do centenário da abolição da escravatura no Brasil, a *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil* (CNBB) realizou a Campanha da Fraternidade, tendo como tema “Fraternidade e o Negro” e o lema “Ouvi o clamor deste povo!”. Em 1992, também no âmbito católico, ocorreu o oitavo *Encontro Intereclesial de CEBs*, tendo como tema “Povo de Deus renascendo das culturas oprimidas”, contribuindo para o protagonismo negro nesse espaço. Antônio Aparecido da Silva argumenta que:

As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) que num primeiro momento, certamente pela influência de seus intelectuais orgânicos, mostraram-se receosas às questões étnico-culturais e de gênero, aos poucos, à medida que a vontade das bases foi superando o monitoramento dos radicais, foram assumindo o seu rosto negro, indígena e de mulher (SILVA, 1997, p. 61).

Também em 1992, ocorre a *IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano* em Santo Domingo, na República Dominicana, que teve como tema central a “Inculturação”, sendo a Conferência que mais fez menção à comunidade negra, de acordo com Antônio Aparecido da Silva, repercutindo na reflexão teológica afro-americana:

Aos poucos o tema da Inculturação foi-se impondo na pastoral e também na reflexão teológica. (...) A bem da verdade, entre as três últimas Assembleias, Santo Domingo foi a que mais mencionou a Comunidade Negra, e às vezes até de maneira contundente, como na Mensagem do Papa aos Afro-americanos. Portanto, era forçoso que nos anos seguintes, ou seja, nestes últimos dez anos, o tema da Inculturação fosse prioritário na reflexão teológica afroamericana (SILVA, 2004, p. 72-73).

Ainda em 1992, foi criado, em São Paulo, o *Grupo Atabaque: Cultura Negra e Teologia*, idealizado pelo Pe. Antônio Aparecido da Silva, objetivando “elaborar os resultados que emergem dos debates sobre as práticas das Comunidades Negras” (SILVA, 1997, p. 64). O grupo reunia intelectuais de diversas áreas do conhecimento, católicos e protestantes, prezando pela correlação interdenominacional (SILVA, 2014). Para Marcos Rodrigues da Silva, um dos membros fundadores:

O Grupo ATABAQUE é o espaço que os métodos e instrumentos de análise da Teologia da Libertação estabelecem critérios que permitem desvendar este processo de afirmação da identidade e história do povo afro-americano. Contudo, podemos perceber a afirmação de outros olhares e perspectivas teológicas e de elementos identitários que fazem parte do ser negro e negra na leitura das lutas de resistência das comunidades negras latino-americanas e afro-brasileiras. Estes olhares e perspectivas são registrados nas categorias de gênero, classe, movimentos sociais, práticas religiosas, religiosidades e pastorais em todo o continente latino-americano (SILVA, 2014, p. 13-14).

Desse modo, o *Grupo Atabaque*, apropriando-se da tradição teológica da libertação latino-americana, empenha-se em realizar uma hermenêutica teológica contextualizada na experiência histórica e na cultura das comunidades negras no Brasil e na América Latina:

Assim, o campo social torna-se espaço privilegiado para a reflexão teológica. As categorias abstratas são substituídas por novas formulações decorrentes da práxis, da atitude de resistência e da busca operante de libertação. O velho estatuto teológico reduzido à dogmática já não se mostra mais suficiente diante de uma prática de fé em que o mais importante não é a gramática teológica, mas a realidade vivida como experiência do Transcendente nas suas variadas imagens e representações (SILVA, 2014, p. 16).

É notável, a partir do início da década de 1990, o protagonismo do *Grupo Atabaque* na elaboração de uma Teologia Negra, no contexto mencionado, resultando na organização de eventos e publicações de livros, como veremos a seguir.

Em 1994, em São Paulo, a II *Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha* foi organizada e coordenada pelo *Grupo Atabaque*. A II Consulta também contou com o apoio da ASETT através do seu programa de Teologia e Negritude. Outras entidades apoiaram o evento: SOLIDARIDAD (Holanda), Ameríndia e a Comissão Ecumênica Nacional de Combate ao Racismo (CENACORA). Teve como tema a “Afro-América – Cultura e Teologia”. Contou com 49 integrantes e mais 20 convidados especiais. Entres os participantes estavam cientistas sociais, teólogos e teólogas, pastoras e pastores, sacerdotes, babalorixás, pesquisadores e pesquisadoras interessados na questão afro-americana. Os participantes eram de 11 países: África do Sul, Brasil, Colômbia, Equador, Estados Unidos, Granada, Holanda, Honduras, México, Panamá e República Dominicana

(ATABAQUE/ASETT, 1997, p. 6-9).

As discussões temáticas realizadas na II Consulta resultaram na publicação do livro *Teologia Afro-Americana*, em 1997, organizado por Antônio Aparecido da Silva, com o apoio do *Grupo Atabaque* e da ASETT, conta com textos de autores de diversos países, com temáticas como a Teologia Negra no Brasil, na América Latina, no Caribe, nos Estados Unidos e a Teologia contextual africana. Aborda ainda temas como o ecumenismo e a Teologia Negra Feminista Latino-americana. Entre os objetivos descritos no livro, dois pontos evidenciam a possibilidade de ampliação do horizonte hermenêutico na constituição da Teologia Negra no Brasil, tendo em vista as correlações com as teologias de outras localidades e com as religiões de matriz africana. Os seguintes pontos dizem:

3. Propiciar uma maior articulação entre as iniciativas de reflexão teológica que têm surgido nas várias regiões do continente, referente à questão afro, fazendo um intercâmbio com propostas similares em outros continentes. (...) 6. Aprofundar a reflexão sobre ecumenismo e macro-ecumenismo a partir das culturas e religiões de origem africana (ATABAQUE/ASETT, 1997, p. 6).

Dom José Maria Pires (1919-2017), então Arcebispo da Paraíba, em seu texto intitulado *O Deus da vida nas comunidades afro-americanas e caribenhas*, presente no livro em questão, desenvolve algumas reflexões acerca dessa correlação “macro-ecumênica”, partindo do princípio de que o “Espírito sopra onde quer e não fica preso aos limites das instituições eclesiais” (PIRES, 1997, p. 18). Em outro trecho, Pires aponta correlações entre as crenças monoteístas presentes na religião judaico-cristã, em religiões africanas e entre outros povos:

Teólogos e pastores prestariam bom serviço às comunidades cristãs se as ajudassem a entender que não há politeísmo na cultura religiosa africana. Os negros vindos de África não eram politeístas. Acreditavam em um Ser supremo, criador de tudo. Que os povos de cultura nagô-yorubá o chamem com o nome de Olorum (o Inacessível) como os hebreus o denominaram Elohim, que os bantos o chamem de Nzambi (Aquele que diz e faz) ou Kalunga (Aquele que reúne), ou Pamba, ou Mandau, como os gregos o denominaram Theos, ou nós chamamos Deus e os indígenas Tupã, Ele é sempre o supremo, o inatingível, senhor do céu

e da terra (PIRES, 1997, p. 23)²⁰.

Pires também argumenta sobre a correlação de culto aos antepassados presentes no catolicismo e no candomblé, santos e orixás, respectivamente. Contudo, o autor aponta os limites dessa correlação, ao destacar a importância de conservar as distintas identidades desses objetos de culto:

Os Orixás nada têm que ver com os santos da Igreja católica. Se Santo Antônio é Ogum (em outros lugares é São Jorge), se Yemanjá é Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara é Yansã, trata-se de expedientes para confundir os brancos evitando perseguições. O que mais se assemelha ao culto católico dos santos é o culto dos antepassados. Para nós, africanos, os antepassados morreram, mas não se ausentaram. Permanecem junto de suas famílias, invisíveis, protegendo-as e orientando-as. Com elas se comunicam especialmente através de sonhos. A morte não é um fim: é a passagem para um novo modo de ser. A resposta de Cristo aos saduceus ilumina essa crença profunda na presença dos antepassados. Deus disse: “Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó. Ora, Ele não é um Deus de mortos, mas sim de vivos” (Mt 22,32). Em todo terreiro, por pequeno que seja, há um espaço reservado aos antepassados. A eles se dirige uma saudação no início de cada culto (PIRES, 1997, 24-25).

Nas últimas páginas de seu texto, a partir da correlação abordada, Pires defende a legitimidade da dupla pertença religiosa de quem é adepto do cristianismo e do candomblé concomitantemente. Afirma o autor:

Acreditamos cada vez mais fortemente que é possível o negro ser discípulo de Cristo e viver na Igreja sem deixar de ser negro, sem renunciar à sua cultura, sem ter de abandonar a religião dos Orixás que, como o judaísmo, poderá deixar-se impregnar da mensagem de Jesus Cristo (PIRES, 1997, p. 31).

Ainda com o livro *Teologia Afro-Americana*, destacamos o texto *Teologia Feminista*

20 Dentro do limite de tempo que tivemos para realizar a presente pesquisa, não nos foi possível averiguar se as afirmações do autor estão de acordo com as atuais pesquisas sobre a presença ou não presença de monoteísmo na crença dos povos africanos mencionados. Contudo, importa-nos a compreensão que o autor tinha na época em que escreveu o texto e os seus desdobramentos reflexivos na hermenêutica teológica negra.

Latino-americana, assinado pela teóloga negra Sílvia Regina de Lima Silva, em que defende a contribuição hermenêutica da corrente teológica descrita no título, articulada ao engajamento da Teologia Negra, com o objetivo de “romper com as barreiras impostas pelo discurso teológico ocidental patriarcal” (SILVA, 1997, p. 120). Nesse caso, a crítica feminista é apropriada pela Teologia Negra no Brasil via mediações teológicas. Outra observação a ser feita é que, diferentemente da crítica das teólogas negras estadunidenses, ao menos nesse texto em específico, a crítica não é prioritariamente dirigida aos teólogos negros, mas à tradição teológica ocidental.

Voltamos ao texto de Pires para tratarmos de um aspecto importante da Teologia Negra. O autor nos apresenta uma breve reflexão sobre a afirmação do corpo na liturgia das religiões negras, sendo também uma afirmação *incorporada* pela hermenêutica teológica negra. Ao defender a unidade e a inseparabilidade da pessoa como um valor bíblico, ele argumenta que:

Aprendemos tão bem a filosofia grega da distinção entre corpo e alma que acabamos separando os dois. O corpo é o primo pobre. Deve ser tratado com dureza para submeter-se ao espírito, que é a parte nobre do homem. Aprendemos a fazer oração mental, rezamos e pedimos orações e missas pelas *almas* do purgatório. Os missionários pregavam nas Missões populares: “Salva a tua *alma!*”. O próprio Livro da Sabedoria parece ter sofrido a influência dessa dicotomia ensinada pela filosofia grega. Sem entrar em discussões filosóficas, o negro nos ensina a não separar o que Deus uniu: o corpo e alma formam unidade aqui e no além. O corpo é bom ou ruim tanto quanto a alma. Reza-se e celebra-se com a pessoa toda e é muito importante, indispensável mesmo, a participação do corpo. Não há partes do culto que se destinem só ao espírito. Nas celebrações do candomblé não há leituras, não há pregações, não há momentos de atividade só para o espírito, enquanto o corpo deve abster-se de qualquer participação. Será por isso que o povo simples se identifica mais com a procissão do que com as missas e celebrações da Palavra? Será por isso que as Assembleias de Deus e a Renovação Carismática encontram grande aceitação entre os pequenos? (PIRES, 1997, p. 28 – grifos do autor).

Se, a partir da reflexão de Pires, a distinção entre corpo e alma não significa (ou não deve significar) separação, o seu argumento reforça a nossa compreensão sobre a afirmação do corpo do sujeito teológico como lugar determinante da hermenêutica teológica negra e de toda e qualquer teologia.

Em 1998, o *Grupo Atabaque* promove a publicação de mais um livro em que reúne

autores que se empenham em desenvolver uma reflexão teológica que toma como ponto de partida a comunidade negra. Intitulado *Existe um pensar teológico negro?*, o livro foi também organizado por Antônio Aparecido da Silva. Diante da interrogação contida no título da obra, os textos buscam afirmar a existência de uma tradição teológica negra, visto que já “nos anos 70, James Cone mostrou que era não só legítimo, mas necessário e oportuno refletir na teologia em chave de negritude e vice-versa. Hoje, na África e na diáspora, não há dúvida quanto à legitimidade e necessidade da Teologia Negra” (GRUPO ATABAQUE, 1998, p. 5).

Do livro em questão, destacamos o texto intitulado *Afro-América – o terreiro nos evangeliza*, do teólogo Heitor Frisotti, que, assim como Pires, aborda a correlação entre o cristianismo e o candomblé. Estabelecendo a luta política de libertação orientada pela fé como um ponto de encontro entre as duas religiões correlacionadas, Frisotti faz a seguinte afirmação propositiva:

Queremos mostrar como, ao lado de tantas comunidades pobres, também os terreiros foram, na prática, sujeitos de promoção de vida e de dignidade, de vida comunitária e de organização social, de luta pela transformação das estruturas e das relações pessoais. (...) Mais do que analisar o “discurso” do candomblé, preferimos escolher algumas práticas que nos possam manifestar esta ligação fé-política na luta de libertação, e por isso evangelizadora, das comunidades negras (FRISOTTI, 1998, p. 96)²¹.

Desse modo, o autor reforça a importância das religiões de matriz africana na constituição hermenêutica da Teologia Negra no Brasil.

Em 2003, foi realizada, em São Paulo, a III *Consulta Ecumênica de Teologia Afro-americana e Caribenha*, promovida pelo agora denominado *Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia*. Com o tema “Teologia Afroamericana: Avanços, Desafios e Perspectivas”,

21 Os textos de Heitor Frisotti e de Dom José Maria Pires, em que constata e defendem a correlação entre o cristianismo e o candomblé, legitimando inclusive a dupla pertença religiosa, nos estimulam a fazer o seguinte relato. Em novembro de 2019, participamos da mesa-redonda *Religiões em diáspora*, no I *Seminário Regional de Escrituras Negra: produção de saberes e lutas antirracistas*, na Universidade Federal de Campina Grande, na Paraíba. Na ocasião, a nossa contribuição se deu com uma fala sobre a Teologia Negra em James Cone. Durante a sessão de perguntas, que também se torna um espaço para comentários e desabafos, uma jovem mulher, ao relatar as suas andanças em igrejas na busca de Jesus, confessou o seguinte: “Só fui encontrar Jesus no terreiro!”.

o evento teve por objetivo dar continuidade às discussões iniciadas desde a primeira Consulta, nos anos 1980, promovendo reflexões sobre o pensamento teológico a partir da realidade da população afro-latino-americana e caribenha (SILVA, 2004, p. 7). A III Consulta contou com mais de 50 participantes, provenientes dos seguintes países: Brasil, Bolívia, República do Congo, Equador, Peru, Angola, Panamá, Colômbia, Haiti, Estados Unidos, Venezuela, República Dominicana, Cuba e Costa Rica.

Assim como ocorreu em relação aos encontros anteriores, as discussões da III Consulta resultaram na publicação de um livro, em 2004, promovido pelo *Centro Atabaque*, com o título *Teologia Afroamericana II: avanços, desafios e perspectivas*. Organizado por Antônio Aparecido da Silva e Sônia Querino dos Santos, os textos foram publicados em português e em espanhol, abordando a atualidade do pensamento teológico negro, em seus métodos, temas, particularidades da Teologia Negra em cada país abordado e os pontos em comum entre os diversos contextos de onde se realiza uma hermenêutica teológica negra.

Em 2003, outra obra publicada abordava as perspectivas da teologia e hermenêutica bíblica negras construídas naquele momento, com recortes temáticos que diziam respeito aos contextos brasileiro, latino-americano, caribenho e africano, trazendo ainda a abordagem de gênero na particularidade hermenêutica fundada na experiência histórica e religiosa da mulher negra. O livro intitulado *Abrindo Sulcos: para uma teologia afro-americana e caribenha*, organizado por Maricel Mena López e Peter Theodore Nash, conta com textos assinados por autores, em sua maioria, ligados à Escola Superior de Teologia (EST) da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, localizada em São Leopoldo, no Rio Grande do Sul. Os organizadores da obra reconhecem o estabelecimento de uma tradição teológica negra, onde se situam, e vislumbram o seu potencial em quebrar as barreiras da hegemonia teológica ocidental:

Vivemos num período fértil do pensar teológico negro. Negras e negros no Brasil, na América Latina e no Caribe, nos vários países da África e na América do Norte estão refletindo teologicamente a partir das suas próprias comunidades e suas próprias experiências e tradições. Através deste pensar teológico o evangelho está alcançando novas regiões, não somente nas comunidades negras, mas também entre outras comunidades das pessoas que antigamente não se reconheciam no convite do evangelho embranquecido (LÓPEZ; NASH, 2003, p. 7).

Aproveitamos aqui a menção ao pastor luterano estadunidense, o professor Peter Nash (1953-2019), para destacar a sua contribuição acerca de uma hermenêutica bíblica negra no período em que residiu no Brasil, entre 1995 e 2003, sendo professor de Antigo Testamento e das Línguas Semíticas na EST, onde coordenou o projeto de pesquisa “Negritude na Bíblia e na Igreja”, desenvolvendo um trabalho de releitura da Bíblia sob a ótica negra, fundou o grupo “Identidade” e a revista *Identidade*²², periódico que concentra artigos voltados para a temática étnico-racial.

Durante o processo de pesquisa e escrita da presente dissertação, já após a submissão ao exame de qualificação, no segundo semestre de 2019, dois livros que se situam na tradição hermenêutica teológica negra foram publicados, afirmando a atualidade e continuidade da vertente em questão e das perguntas que provocam a sua reflexão. O livro *Teologia Negra: o sopro antirracista do espírito* tem a autoria de Ronilso Pacheco, um jovem teólogo negro, ativista dos direitos humanos e pastor auxiliar na Comunidade Batista em São Gonçalo/RJ, que, enquanto esse parágrafo está sendo escrito, está cursando mestrado em Teologia no *Union Theological Seminary*, instituição que contou com as destacadas presenças de Paul Tillich, James Cone e Cornel West no quadro de professores e de Jacquelyn Grant enquanto discente.

Além de trazer uma visão panorâmica sobre a Teologia Negra, objetivando ser um livro introdutório ao tema, a obra traz três pontos que merecem atenção por sua originalidade: um é a menção, talvez inédita na produção bibliográfica da Teologia Negra, a Agostinho José Pereira e a sua igreja negra. O autor nos mostra, a partir da pesquisa do historiador Marcus Joaquim Maciel de Carvalho (2004)²³, que Pereira, também conhecido como o “Lutero Negro”, foi fundador da Igreja do Divino Mestre, em 1841, no Recife. Para o autor, a igreja liderada por Pereira, com membros negros e teologicamente negra, pode ser considerada a primeira igreja protestante no Brasil. Nesse caso, Pacheco aponta para uma hermenêutica

22 Endereço eletrônico do periódico: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/identidade/about> .

23 O artigo de Marcus Carvalho sobre Agostinho José Pereira, intitulado “*Fácil é serem sujeitos, de quem já foram senhores*”: o ABC do Divino Mestre, pode ser acessado no seguinte link: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21079>.

teológica negra já presente numa comunidade cristã no Brasil do século XIX, o que o aproxima dos argumentos dos teólogos negros estadunidenses em relação à tradição cristã negra em seu país.

Outro ponto importante é a apropriação da teoria decolonial em sua hermenêutica teológica, já trabalhada no seu artigo intitulado *A Teologia Negra no Brasil é decolonial e marginal* (2017), evidenciando o interesse atual por tal teoria naquilo que ela fornece enquanto análise da situação em que os negros estão inseridos. Por fim, o terceiro ponto que destacamos é a constatação do autor em relação à ausência de intelectuais negros, e intelectuais que pensaram a realidade do negro, na produção teológica negra, recomendando a apropriação de autores como Clóvis Moura²⁴, Florestan Fernandes, Lélia González, Muniz Sodré, Abdias do Nascimento, Conceição Evaristo, Milton Santos, Sueli Carneiro, Luis Gama e Guerreiro Ramos. Diz o autor:

Desta forma, estou, neste ponto, defendendo que uma Teologia Negra brasileira não pode prescindir daqueles e daquelas que formam o que seriam nossos “ancestrais” do pensamento. Intelectuais – seja das ciências ou das artes/literatura, ou mesmo da oralidade – que nos legaram não apenas uma compreensão de Brasil, mas uma compreensão de Brasil profundamente afetada pelo regime escravocrata, pelo tipo de colonialismo que se desenvolveu aqui, que não pode ser visto apenas como um detalhe histórico do passado (PACHECO, 2019, p. 154).

Gostaríamos ainda de destacar a afirmação que Pacheco faz sobre a centralidade do corpo na Teologia Negra, reforçando o nosso argumento em relação à corporeidade como condição *sine qua non* da hermenêutica teológica, como sugerem os teólogos negros. Diz o autor:

O *corpo* também é central na Teologia Negra. Não seria Teologia Negra se a dimensão do corpo não ocupasse um lugar chave de reflexão e fazer teológico. É com o corpo que a Teologia Negra confronta as tentativas de abstração do ministério de Jesus. Sim, Filho de Deus, um com a primeira pessoa da Trindade, mas homem, humano, com carne e sangue. Os discursos teológicos sobre o povo

24 Uma exceção é o teólogo Heitor Frisotti, que em seu texto *Afro-América – o terreiro nos evangeliza*, recorre a Clóvis Moura para realizar a análise proposta.

negro é que ele era desprovido de alma, mas a prática de violência e vexação que este discurso produzia e legitimava era imputado sobre o corpo. O cristianismo ocidental europeu se deu ao direito de divergir sobre o lugar do corpo. A Teologia Negra não tem esse direito. Porque, para ela, a revelação tocou o corpo, e o compromisso de libertação do Deus libertador veio operar sobre o corpo (PACHECO, 2019, p. 74 – grifo do autor).

O outro livro publicado em 2019 tem como título *Teologia e Negritude: os deslocamentos da Teologia a partir das experiências negras*, tratando-se de uma coletânea de textos organizada por Emiliano Jamba Antônio João e Rogério Donizetti Bueno, com prefácio assinado por Ronilso Pacheco. O livro é fruto das reflexões desenvolvidas no grupo de Teologia e Negritude, de Campinas/SP, vinculado à *Fraternidade Teológica Latino-Americana* (FTL). Entre os seis textos que compõem o livro, destacamos o *Pentecostalismo e Negritude: Caminhos para uma pneumatologia integral*, assinado por Emiliano J. A. João e Ana Luísa Belisário Leite, em que trazem à tona uma reflexão sobre a presença hegemônica de negros nas igrejas pentecostais brasileiras, onde, por outro lado, não é desenvolvida uma teologia em perspectiva negra:

Do ponto de vista teológico, ainda que de forma empírica, concluímos este tópico afirmando que é certo dizer que a cara das igrejas brasileiras na atualidade, em especial na periferia, é negra, é mulher e é pobre (ao menos em nível de membresia o que difere e muito em nível de liderança), todavia, sua teologia é branca (JOÃO; LEITE, 2019, p. 142).

Essa constatação impõe sobre a Teologia Negra brasileira um desafio nessas primeiras décadas do século XXI: como fomentar uma hermenêutica teológica negra em igrejas que, a despeito da forte presença afrodescendente, demoniza a cultura africana e afrodiáspórica? Essa realidade também nos mostra que a simples presença de pessoas negras em uma determinada denominação religiosa não garante uma reflexão crítica que correlacione a mensagem cristã às questões existenciais de sua época, visto que o racismo estrutural condiciona os sujeitos a reproduzirem a hermenêutica dominante do grupo que possui os poderes políticos e econômicos.

A partir do que vimos, a Teologia Negra no Brasil, em sua constituição hermenêutica, correlacionando a mensagem cristã às questões existenciais de sua época, apropria-se em

grande parte de tradições hermenêuticas teológicas, como a Teologia Negra estadunidense, a Teologia da Libertação latino-americana e a Teologia Feminista latino-americana, enquanto interpretações criativas da realidade em que está inserida. Isso deixa explícito que a apropriação crítica das reflexões concernentes à raça, à classe e gênero, toma como referência as hermenêuticas teológicas mencionadas, mantendo a luta antirracista como o ponto de partida. É notável a importância da pesquisa histórica e da consciência histórica do povo negro, assim como destacamos em relação à Teologia Negra nos Estados Unidos. Pudemos constatar também que a Teologia Negra no Brasil rompe os limites do próprio cristianismo e amplia o seu horizonte hermenêutico ao estabelecer correlações com as religiões de matriz africana presentes no Caribe, na América Latina e particularmente no Brasil, a exemplo do candomblé. Já em relação às experiências das comunidades negras cristãs no Brasil, uma ambiguidade é constatada: enquanto a Igreja do Divino Mestre e as pastorais negras apontam para uma hermenêutica teológica negra no Brasil dos séculos XIX e XX, podendo ser apropriada pela Teologia Negra sistematizada, as igrejas pentecostais do século XXI revelam um limite imposto pelas contradições históricas: a presença de sujeitos negros em uma determinada comunidade religiosa não significa necessariamente que a sua hermenêutica teológica seja negra. Além disso, o teólogo negro Ronilso Pacheco, em livro lançado recentemente, aponta uma lacuna na tradição teológica negra no Brasil: a ausência de apropriação da produção de intelectuais negros brasileiros que potencialmente fornecem interpretações críticas relevantes para a Teologia Negra. O mesmo autor também é responsável pela apropriação da teoria decolonial na reflexão teológica negra, o que nos impele a uma análise acerca dessa correlação, como objetivamos na presente dissertação.

Diante do que abordamos até aqui, compreendemos que a Teologia Negra, em seus diversos contextos e guardada suas particularidades, caracteriza-se enquanto uma teologia que emerge da experiência histórica do povo negro, que está na margem dos poderes político, econômico e epistemológico hegemônicos, sobretudo vitimado pelo racismo, condição que se torna determinante para a particularidade e originalidade de sua perspectiva teológica.

A hermenêutica implicada nessa teologia, que considera o contexto social como elemento constitutivo de toda teologia, tal qual as teologias europeias situadas na “virada hermenêutica” compreendem, radicaliza-se na corporeidade, ao assumir o corpo em relação ao contexto como uma condição sem a qual não há pensamento teológico. Nesse caso,

falamos do corpo negro, no contexto histórico e na estrutura social marcados pelo racismo, portanto, situado numa posição assimétrica em relação aos corpos brancos. Esse corpo negro é epistemologicamente determinante para a constituição de uma hermenêutica teológica negra, pondo em questão a pretensa universalização da interpretação e narrativa teológica euro ocidental.

Ao constatar essa dimensão crítica da hermenêutica teológica negra, que desestabiliza a exclusividade da hermenêutica teológica ocidental, por pluralizar as interpretações e narrativas cristãs, visualizamos possíveis aproximações entre a Teologia Negra e a teoria decolonial. Tal teoria, que ganha corpo no final do século XX, advoga a descentralização das narrativas e dos sujeitos na produção de conhecimento, na medida em que lança críticas à pretensa universalidade da epistemologia europeia, que, segundo os teóricos decoloniais, se torna hegemônica a partir da constituição da modernidade e a sua relação de interdependência com a colonialidade. A partir disso, nos empenhamos em analisar o potencial correlativo entre a Teologia Negra da Libertação e a teoria mencionada, em suas potencialidades críticas ao mundo moderno.

Para tanto, no capítulo seguinte, abordaremos o argumento crítico dos teóricos decoloniais, tendo em vista a interpretação da modernidade formulada por estes.

CAPÍTULO 2 – DECOLONIALIDADE: UMA HERMENÊUTICA DA MODERNIDADE ENGAJADA CONTRA O EUROCENTRISMO

*As minhas mãos colocaram pedras
nos alicerces do mundo
mereço o meu pedaço de pão!*

Agostinho Neto

O objetivo do presente capítulo é identificar os principais argumentos críticos e propositivos da teoria decolonial na interpretação que esta faz da modernidade, tendo em vista a situação histórica que determina a sua hermenêutica. Para isso, abordamos o processo de formação do Grupo *Modernidade/Colonialidade*, dando destaque aos seus conceitos-chave. Para esse momento, recorreremos ao artigo da pesquisadora Luciana Ballestrin, referência na análise da teoria decolonial entre pesquisadores brasileiros que se voltam para o tema. Na medida em que destacamos as principais formulações teóricas da decolonialidade, exploramos os textos de autores decoloniais como Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Walter D. Mignolo.

Em seguida, analisamos a relação entre a decolonialidade e a perspectiva afrodiáspórica, objetivando identificar o possível lugar da produção intelectual negra no pensamento decolonial, o que nos levou a estabelecer critérios para a análise do potencial correlativo entre teoria decolonial e a hermenêutica teológica negra. Para isso, evocamos os teóricos decoloniais Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel.

Por fim, perguntando-nos pelo possível lugar da teologia no projeto decolonial, abordamos a relação entre a decolonialidade e as teologias da libertação, visualizando a Teologia Negra da Libertação em sua particularidade. Para tal, recorreremos ao artigo de Paulo Agostinho Nogueira Baptista, no qual analisa o potencial decolonial da Teologia da Libertação.

2.1 – GIRO DECOLONIAL: CONSTITUIÇÃO DO GRUPO MODERNIDADE/COLONIALIDADE E CONCEITOS-CHAVE

Luciana Ballestrin, professora do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal de Pelotas, em artigo intitulado *América Latina e o giro decolonial*, publicado em 2013, traça um panorama da constituição, da trajetória e do pensamento do Grupo *Modernidade/Colonialidade* (M/C). O grupo, formado no final dos anos 1990, reúne intelectuais latino-americanos que formulam análises, em âmbito acadêmico, caracterizadas como pensamento decolonial, em que é sugerido o conceito de *colonialidade*, reconhecendo a permanência das relações coloniais na América Latina, não obstante o fim jurídico da condição de colônia em vários países do continente. Em razão disto, o grupo engaja-se politicamente no projeto decolonial. Segundo a autora:

(...) o coletivo realizou um movimento epistemológico fundamental para a renovação crítica e utópica das ciências sociais na América Latina no século XXI: a radicalização do argumento pós-colonial no continente por meio da noção de “giro decolonial”. Assumindo uma miríade ampla de influências teóricas, o M/C atualiza a tradição crítica de pensamento latino-americano, oferece releituras históricas e problematiza velhas e novas questões para o continente. Defende a “opção decolonial” – epistêmica, teórica e política – para compreender e atuar no mundo, marcado pela permanência da colonialidade global nos diferentes níveis da vida pessoal e coletiva (BALLESTRIN, 2013, p. 89).

A menção ao “argumento pós-colonial” não é em vão, visto que o pensamento decolonial surge a partir de uma inflexão teórica em relação aos teóricos pós-coloniais. Em razão disso, Ballestrin apresenta “uma breve genealogia do pós-colonialismo”, objetivando uma compreensão do advento do “giro decolonial”.

O termo “pós-colonialismo” pode se referir ao tempo histórico que diz respeito ao processo de emancipação política de sociedades subjugadas pelo imperialismo e neocolonialismo, principalmente na África e Ásia, onde ocorreram as mais recentes experiências de descolonização. No entanto, a autora irá se referir a “um conjunto de contribuições teóricas oriundas principalmente dos estudos literários e culturais, que a partir dos anos 1980 ganharam evidência em algumas universidades dos Estados Unidos e da

Inglaterra” (BALLESTRIN, 2013, p. 90), e que lançaram-se criticamente à hegemonia europeia.

Para a socióloga Manuela Corrêa Leda, em artigo intitulado *Teorias Pós-coloniais e decoloniais*, publicado em 2015, essa crítica se deu principalmente em sua dimensão epistemológica e cultural, como afirma a seguir:

Para tais teorias, a narrativa hegemônica da modernidade conferiu à Europa um lócus (sic) privilegiado de enunciação, que, mesmo após o fim do período colonial, permaneceu favorecendo aspectos da cultura europeia em detrimento de outras referências de vida (LEDA, 2015, p. 102).

Ainda que Ballestrin demarque a década de 1980 como o período em que a corrente de pensamento pós-colonial institucionalizado na academia ganha destaque, ela defende que pensadores pós-coloniais podem ser identificados em momentos anteriores, a exemplo de Frantz Fanon, Aimé Césaire e Albert Memmi, visto que “o pós-colonialismo surgiu a partir da identificação de uma relação antagônica por excelência, ou seja, a do colonizado e a do colonizador” (BALLESTRIN, 2013, p. 91), que repercute em suas produções epistemológicas e hermenêuticas. Essa relação antagônica e o engajamento na causa do colonizado e dos povos subalternos pela superação dessa relação, presentes no pensamento dos três autores mencionados, tornam-se elementos centrais na produção dos grupos de intelectuais que abordaremos a seguir.

Segundo Ballestrin, o *Grupo de Estudos Subalternos*, formado no sul da Ásia, na década de 1970, reforçava o pós-colonialismo “como um movimento epistêmico, intelectual e político” (BALLESTRIN, 2013, p. 92), obtendo reconhecimento internacional a partir da década de 1980 com os intelectuais indianos Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakrabarty Spivak (esta última com o artigo intitulado *Pode o subalterno falar?*, originalmente publicado em 1985). O conceito de “subalterno”, desenvolvido pelo intelectual marxista italiano Antonio Gramsci, “entendido como classe ou grupo desagregado e episódico que tem uma tendência histórica a uma unificação sempre provisória pela obliteração das classes dominantes” (BALLESTRIN, 2013, p. 93), será evocado por pensadores pós-coloniais

e decoloniais. O grupo sul-asiático pretendia realizar uma análise crítica e romper com a visão eurocêntrica da história da Índia.

Outro grupo identificado como um dos expoentes do pós-colonialismo é a escola de pensamento conhecida como *Estudos Culturais*, difundida na Inglaterra e tendo entre seus principais representantes o jamaicano Stuart Hall, o indiano Homi Bhabha e o inglês Paul Gilroy. Nesse grupo, as categorias de cultura, identidade, migração e diáspora, “apareceram como categorias fundamentais para observar as lógicas coloniais modernas, sendo os estudos pós-coloniais convergentes com os estudos culturais e multiculturais” (BALLESTRIN, 2013, p. 94).

Já a inserção da América Latina no debate pós-colonial se dá com a formação do *Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos*, no início da década de 1990. Formado por intelectuais latino-americanos que atuavam profissionalmente nos Estados Unidos, como os colombianos Santiago Castro-Gómez e Eduardo Mendieta, a nicaraguense Ileana Rodríguez e o argentino Walter Mignolo, o grupo tinha por inspiração principal o *Grupo de Estudos Subalternos* sul-asiático.

Porém, em fins dos anos 1990, segundo Ballestrin, uma crítica interna feita por Mignolo problematiza esse vínculo epistemológico com o grupo dos intelectuais indianos, por apresentarem na crítica pós-colonial uma relação com a herança colonial do império britânico, apresentando experiências históricas distintas da colonização na América Latina. A problematização também é direcionada para o vínculo com os *Estudos Culturais*, por, segundo o intelectual argentino, não realizar uma ruptura adequada com os autores eurocêntricos:

Para ele [Walter Mignolo], o grupo dos latinos subalternos não deveria se espelhar na resposta indiana ao colonialismo, já que a trajetória da América Latina de dominação e resistência estava ela própria oculta no debate. A história do continente para o desenvolvimento do capitalismo mundial fora diferenciada, sendo a primeira a sofrer a violência do esquema colonial/imperial moderno. Além disso, os latino-americanos migrantes possuem outras relações de colonialidade por parte do novo império estadunidense – ele mesmo tendo sido uma colônia nas Américas (BALLESTRIN, 2013, p. 95-96).

A divergência interna, exposta na crítica de Mignolo, leva o *Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos* à desagregação, em 1998. No mesmo ano, dissidentes do grupo, que compartilhavam da perspectiva de Mignolo, formavam o Grupo *Modernidade/Colonialidade*.

O novo grupo foi organizado mediante publicações, seminários e diálogos entre diversos intelectuais como o peruano Aníbal Quijano, os argentinos Enrique Dussel e Walter Mignolo, os porto-riquenhos Ramón Grosfoguel e Nelson Maldonado-Torres, os colombianos Santiago Castro-Gómez e Arturo Escobar, o venezuelano Edgardo Lander, os estadunidenses Immanuel Wallerstein e Catherine Walsh, contando também com o português Boaventura de Sousa Santos (BALLESTRIN, 2013, p. 98). Segundo Ballestrin:

Muitos desses integrantes já haviam desenvolvido, desde os anos 1970, linhas de pensamento próprias, como é o caso de Dussel e a Filosofia da Libertação, Quijano e a Teoria da Dependência, e Wallerstein e a Teoria do Sistema-Mundo. A identidade grupal do M/C acabou herdando essas e outras influências do pensamento crítico latino-americano do século XX (BALLESTRIN, 2013, p. 98-99).

Entre os conceitos-chave presentes nas análises dos integrantes do Grupo *Modernidade/Colonialidade*, Luciana Ballestrin identifica o de *Colonialidade do Poder*. De acordo com a autora, tal conceito assinala a continuidade da colonialidade mesmo após o fim jurídico do colonialismo, constatando também a relação intrínseca entre modernidade e colonialidade orientada pelo poder hegemônico do capital, protagonizado pelos europeus ocidentais e por seus descendentes euro-estadunidenses. A *Colonialidade do Poder*, ainda com Ballestrin, também está inter-relacionado com os conceitos de *Colonialidade do Ser* e *Colonialidade do Saber*, demarcando a colonialidade não só nas dimensões econômica e política, mas também na produção de subjetividade e de conhecimento:

A colonialidade do poder é um conceito desenvolvido originalmente por Aníbal Quijano, em 1989, e amplamente utilizado pelo grupo. Ele exprime uma constatação simples, isto é, de que as relações de colonialidade nas esferas econômica e política não findaram com a destruição do colonialismo (BALLESTRIN, 2013, p. 99).

Mais à frente completa:

A colonialidade se reproduz em uma tripla dimensão: a do poder, do saber e do ser. E mais do que isso: a colonialidade é o lado obscuro e necessário da modernidade; é a sua parte indissociavelmente constitutiva (BALLESTRIN, 2013, p. 100).

Nas palavras de Quijano, teórico responsável pela formulação da expressão, o conceito de *Colonialidade do Poder* parte da constatação de que:

(...) no obstante que el colonialismo político fue eliminado, la relación entre la cultura europea, llamada también ‘occidental’, y las otras, sigue siendo una relación de dominación colonial. No se trata solamente de una subordinación de las otras culturas respecto de la europea, en una relación exterior. Se trata de una colonización de las otras culturas, aunque sin duda en diferente intensidad y profundidad según los casos. Consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. En una medida, es parte de él (QUIJANO, 1992, p. 12).

Fica claro no trecho citado que a *Colonialidade do Poder*, remetendo-se ao poder global ostentado pelo Ocidente na experiência de um modelo de modernidade intrinsecamente ligado à colonialidade, abarca não só a dimensão objetiva, mas também a subjetiva. Nesta dimensão, a colonialidade reprime ou expropria o imaginário, os modos de conhecer, a produção de conhecimento, os símbolos e as narrativas dos povos subalternizados (QUIJANO, 1992).

Já o conceito de *Modernidade/colonialidade* estabelece a indissociabilidade entre modernidade e colonialidade na constituição do capitalismo global. Dussel argumenta que o conceito hegemônico de *modernidade* é “eurocêntrico, provinciano, regional” (DUSSEL, 2005, p. 27), pois considera apenas fenômenos intra-europeus como ponto de partida da modernidade, significando um projeto de emancipação da imaturidade, mediante a autonomia da razão, tendo como exemplos a Reforma Protestante, a publicação de *O Discurso do Método*, de Descartes, a Ilustração alemã e a Revolução Francesa. No entanto, essa perspectiva oculta o mercantilismo mundial que, para o autor, compõe a primeira etapa da modernidade.

A partir da crítica ao conceito hegemônico de modernidade, Dussel propõe uma segunda visão, na qual concebe como determinante fundamental da modernidade a centralidade da Europa Latina na História Mundial, tendo como marco a conquista da “América”, em 1492, quando, até então, havia apenas histórias justapostas e isoladas. Já os demais determinantes que “vão correndo em torno dele (a subjetividade constituinte, a propriedade privada, a liberdade contratual, etc.) são o resultado de um século e meio de ‘Modernidade’: são efeito, e não ponto de partida” (DUSSEL, 2005, p. 27). Nesse sentido, Dussel se afasta dos autores pós-coloniais, que tomam o século XVIII como o início da modernidade. A superioridade europeia, protagonizada inicialmente pelos ibéricos, se sustenta no acúmulo de riquezas, conhecimentos e experiências agregados desde a conquista colonial da América. Para o autor, pela primeira vez na história, há de fato um centro da História Mundial: a Europa moderna, que constitui todas as outras culturas como sua “periferia”. Nesse sentido, Dussel identifica um dos elementos constitutivos da modernidade que ele chama de a “outra-face” oculta e essencial:

(...) o mundo periférico colonial, o índio sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança e a cultura popular alienadas, etc. (as “vítimas” da “Modernidade”) como vítimas de um ato irracional (como contradição do ideal racional da própria “Modernidade”) (DUSSEL, 2005, p. 29).

Nessa perspectiva, os teóricos decoloniais argumentam que “a colonialidade é constitutiva da modernidade, e não derivativa” (MIGNOLO, 2005, p. 36), sugerindo que esse momento de organização político-econômico em nível global tem sua origem na conquista da “América”, apoiando-se no racismo como o seu princípio organizador:

E eis que aqui surgiu um tipo de classificação social próspera para a empresa colonial: a ideia de raça. A construção da diferença, da superioridade e da pureza de sangue da raça branca é um feito inédito (BALLESTRIN, 2013, p. 101).

Podemos notar esse argumento sintetizado num texto de Aníbal Quijano, quando o autor, apontando a relação entre a construção da ideia de raça e a colonialidade do poder enquanto padrão de poder hegemônico ainda atuante e expresso no eurocentrismo, afirma:

A globalização em curso é, em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial. Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. Esse eixo tem, portanto, origem e caráter colonial, mas provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido. Implica, conseqüentemente, num elemento de colonialidade no padrão de poder hoje hegemônico (QUIJANO, 2005, 107).

Nesse sentido, “raça” também ganha destaque nos textos dos autores decoloniais. Especificamente para Quijano, “raça” é uma categoria mental da modernidade, ou seja, em seu sentido moderno se origina com a colonização europeia na América, fazendo referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados (europeus e não-europeus), que com o tempo será codificada como cor, assumida como a “característica emblemática da categoria racial”, produzindo, assim, novas identidades sociais e redefinindo outras que até então tinham por referência a procedência geográfica (QUIJANO, 2005, p. 107). A partir de Quijano, compreendemos que a racialização não demarca apenas as diferenças, ela estabelece uma hierarquização entre povos, que, baseada nas relações de dominação, elege o colonizador europeu como modelo de superioridade ética, estética e epistêmica:

A formação de relações sociais fundadas nessa ideia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: *índios*, *negros* e *mestiços*, e redefiniu outras. Assim, termos como *espanhol* e *português*, e mais tarde *europeu*, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, como constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população (QUIJANO, 2005, p. 107).

Embora a ideia de raça seja um elemento central na diferenciação que estrutura o mundo moderno/colonial, Walter Mignolo alerta que este fator não exclui a diferenciação de

classe e gênero nesse sistema, ao passo que reforça o argumento que identifica a etno-racialidade, enquanto negação do outro, como componente estruturante na construção da modernidade:

Que a etno-racialidade seja o ponto de articulação do imaginário construído no - e a partir do - circuito comercial do Atlântico, não exclui os aspectos de classes, os quais estavam dados desde o começo nas fases e na transformação pela qual passou a escravidão, em relação a como era conhecida no Mediterrâneo, a partir de 1517, quando se transportaram da África os primeiros quinze mil escravos. E tampouco nega os aspectos de gênero sexual e de sexualidade (...). Só que a etno-racialidade transformou-se na engrenagem da diferença colonial configurada a partir da expulsão dos mouros e dos judeus, dos debates sobre o lugar dos ameríndios na economia da cristandade e, por último, pela exploração e silenciamento dos escravos africanos. Foi com - e a partir do - circuito comercial do Atlântico que a escravidão se tornou sinônimo de negritude (MIGNOLO, 2005, p. 37).

Já o conceito de *Geopolítica do conhecimento* refere-se ao problema da *Colonialidade do saber*, em que denuncia o racismo epistêmico ou a negação da alteridade epistêmica baseada em uma lógica de produção de conhecimento orientada pelo eurocentrismo (BALLESTRIN, 2013, p. 103). Nesses termos, dentro da perspectiva moderna/colonial, o conhecimento é validado (ou invalidado) a depender de onde, quem e como se produz. Os saberes localizados na periferia do mundo capitalista/colonial estão em posição assimétrica em relação aos que são produzidos a partir do padrão da Europa Ocidental, branca, heteronormativa e masculina, indo da inferiorização à negação total: “A diferença colonial epistêmica é cúmplice do universalismo, sexismo e racismo” (BALLESTRIN, 2013, p. 104). Concorda com esse argumento Leda, ao considerar que:

A modernidade não apenas representou a si mesma através de um imaginário dominante, mas inventou o outro a partir de suas categorias e interesses. Nesse paradigma epistemológico, o lugar de produção do saber se torna oculto, pois, ao universalizar uma forma de conhecimento, faz desaparecer seu lugar geohistórico originário. Assim, de maneira absolutamente descontextualizada, as noções, conceitos e perspectivas ocidentais foram introduzidos nas mais diversas culturas, obrigando-as a coadunar suas formas de intervenção no real a uma estrutura lógica abstrata que lhes é estranha (LEDA, 2015, p. 116).

Para Quijano, o novo padrão de poder mundial, em que o capital é o eixo em torno do qual todas as formas de controle do trabalho se articulam e são subordinadas, tem o seu equivalente na dimensão intersubjetiva, ou seja, no controle da subjetividade, da cultura e do conhecimento, em que a perspectiva eurocêntrica se estabelece como o poder hegemônico:

Com efeito, todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais terminaram também articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia europeia ou ocidental. Em outras palavras, como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento (QUIJANO, 2005, p. 110).

Quijano discorre detalhadamente sobre o estabelecimento da colonialidade do saber, identificando três procedimentos postos em prática pelos colonizadores: a expropriação, a repressão e a assimilação. Nesse último caso, ganha destaque a dimensão religiosa:

No processo que levou a esse resultado, os colonizadores exerceram diversas operações que dão conta das condições que levaram à configuração de um novo universo de relações intersubjetivas de dominação entre a Europa e o europeu e as demais regiões e populações do mundo, às quais estavam sendo atribuídas, no mesmo processo, novas identidades geoculturais. Em primeiro lugar, expropriaram as populações colonizadas - entre seus descobrimentos culturais - aqueles que resultavam mais aptos para o desenvolvimento do capitalismo e em benefício do centro europeu. Em segundo lugar, reprimiram tanto como puderam, ou seja, em variáveis medidas de acordo com os casos, as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade. A repressão neste campo foi reconhecidamente mais violenta, profunda e duradoura entre os índios da América ibérica, a que condenaram a ser uma subcultura camponesa, iletrada, despojando-os de sua herança intelectual objetivada. Algo equivalente ocorreu na África. Sem dúvida menor foi a repressão no caso da Ásia, onde portanto uma parte importante da história e da herança intelectual, escrita, pôde ser preservada. E foi isso, precisamente, o que deu origem à categoria de Oriente. Em terceiro lugar, forçaram - também em medidas variáveis em cada caso - os colonizados a aprender parcialmente a cultura dos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva, especialmente religiosa. É este o caso da religiosidade judaico-cristã. Todo esse acidentado processo implicou no longo prazo uma colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas do mundo; em suma, da cultura (QUIJANO, 2005, p. 110-111).

O terceiro procedimento trazido por Quijano, que diz respeito à assimilação compulsória da cultura dos colonizadores pelos colonizados, dá destaque à imposição dos valores judaico-cristãos. Nesse caso, a Teologia Negra da Libertação aprofunda a questão ao argumentar que essa assimilação não se deu sem resistências e ressignificações dos povos subjugados. É por isso que os teólogos negros se debruçam sobre a hermenêutica dos cristãos negros, que, no continente americano, tem origem no período escravocrata. É por isso também que se faz necessário uma atenção adequada à Teologia Negra, para que não nos apressemos em caracterizá-la como uma mera reprodução dos valores cristãos impostos pelos colonizadores europeus.

De todo modo, os procedimentos que estabelecem a colonialidade do saber, descritos por Quijano, constituem a realidade estabelecida pelas relações coloniais. Opondo-se a esta condição, os intelectuais decoloniais propõem o descobrimento e revalorização das teorias e epistemologias que sofreram e sofrem a invisibilização, o silenciamento e a negação epistêmica.

O último conceito apresentado por Ballestrin, no artigo aqui referenciado, é o de *Giro decolonial*, que parece sintetizar o propósito político-epistemológico do grupo:

“Giro decolonial” é um termo cunhado originalmente por Nelson Maldonado-Torres em 2005 e que basicamente significa o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade. A decolonialidade aparece, portanto, como o terceiro elemento da modernidade/colonialidade (BALLESTRIN, 2013, p. 105).

O *Giro decolonial*, portanto, diz respeito à reconstituição epistemológica, no compromisso de descolonização ou decolonialidade, que, nas palavras de Quijano, consiste em “liberar la producción del conocimiento, de la reflexión y de la comunicación, de los baches de la racionalidad/modernidad europea” (QUIJANO, 1992, p. 19). Para o autor, no entanto, isso não significa uma simples negação a todas categorias ocidentais ou à perspectiva de totalidade do conhecimento, embora preze-se pelo reconhecimento da heterogeneidade de toda realidade, sem a qual não é possível vislumbrar alguma universalidade.

Assim como a ideia de *virada* hermenêutica, o *giro* sugere uma guinada significativa na reflexão sobre produção epistemológica e hermenêutica. Se a *virada* amplia o horizonte hermenêutico, ao compreendê-lo como uma dimensão ontológica, o *giro* reconstitui as hermenêuticas e epistemologias negadas pela modernidade, que levou os povos colonizados à categoria de não-ser.

Dussel, em resposta à perspectiva excludente e violenta da modernidade eurocêntrica, elabora o conceito de *Trans-modernidade*, no qual expressa um projeto que pretende transcender a razão moderna, caracterizada como eurocêntrica, violenta, desenvolvimentista e hegemônica. No entanto, isso não significa a negação da razão enquanto tal:

Trata-se de uma “Trans-Modernidade” como projeto mundial de libertação em que a Alteridade, que era co-essencial à Modernidade, igualmente se realize. A “realização” não se efetua na passagem da *potência* da Modernidade à *atualidade* dessa Modernidade europeia. A “realização” seria agora a passagem transcendente, na qual a Modernidade e sua Alteridade negada (as vítimas) se co-realizariam por mútua fecundidade criadora. O projeto transmoderno é uma co-realização do impossível para a Modernidade (DUSSEL, 2005, p. 29 – grifos do autor).

Compreende-se, a partir do trecho destacado, que a proposta do autor não desemboca numa negação total e acrítica do Ocidente, muito menos numa integração ao modelo hegemônico estabelecido, mas na superação das relações assimétricas que sustentam a modernidade eurocêntrica colonial.

Enquanto projeto que propõe uma crítica criativa em relação à modernidade, a *Trans-modernidade* teorizada por Dussel se distingue de outras perspectivas que se opõem ao mundo moderno estabelecido, porém, como respostas inadequadas ou insuficientes, a exemplo do projeto pré-moderno (“como afirmação folclórica do passado”), do projeto antimoderno (“de grupos conservadores, de direita, de grupos nazistas ou fascistas ou populistas”), e do projeto pós-moderno (“como negação da Modernidade como crítica de toda razão para cair num irracionalismo niilista”) (DUSSEL, 2005, p. 29). O projeto de *Trans-modernidade*, seguindo outro rumo, vislumbra a “co-realização” da Modernidade e a sua Alteridade negada, apresentando-se como um projeto mundial de libertação.

Em texto intitulado *Decolonialidade e perspectiva negra* (2016), Joaze Bernardino-Costa e Ramón Grosfoguel, parafraseando o historiador indiano Dipesh Chakrabarty (como vimos, intelectual ligado ao *Grupo de Estudos Subalternos* sul-asiático) e opondo-se à ideia de um universalismo abstrato, defendem que os pesquisadores decoloniais devem não só provincializar a Europa, mas toda e qualquer forma de conhecimento que se pretenda universal, o que não exclui as próprias teorias e narrativas pós-coloniais e decoloniais.

Importa registrar que, para os intelectuais do grupo *Modernidade/Colonialidade*, de modo semelhante aos teóricos pós-coloniais, o pensamento decolonial tem origem anterior à formação do próprio grupo de profissionais acadêmicos no final do século XX, “emergindo como contrapartida desde a fundação da modernidade/colonialidade” (BALLESTRIN, 2013, p. 105). É nesse sentido que Mignolo aborda o aspecto conflitivo que constitui o mundo moderno, identificando as respostas que os subalternos elaboraram em oposição à coerção exercida pela colonialidade do poder:

O imaginário do mundo moderno/colonial surgiu da complexa articulação de forças, de vozes escutadas ou apagadas, de memórias compactas ou fraturadas, de histórias contadas de um só lado, que suprimiram outras memórias, e de histórias que se contaram e se contam levando-se em conta a duplicidade de consciência que a consciência colonial gera. No século XVI, Sepúlveda²⁵ e Las Casas²⁶ contribuíram, de maneira distinta e em distintas posições políticas, para construir a diferença colonial. Guaman Poma²⁷ ou Ixtlixochitl²⁸ pensaram e escreveram da diferença colonial em que foram colocados pela colonialidade do poder. Em princípios do século XX, o sociólogo e intelectual negro W. E. B. Du Bois introduziu o conceito de “dupla consciência” que captura o dilema de subjetividades formadas na diferença colonial, experiências de quem viveu e vive a modernidade na colonialidade (MIGNOLO, 2005, p. 37-38).

25 Juan Ginés de Sepúlveda (1489-1573), filósofo espanhol do século XVI, membro da ordem dominicana, defendia o direito cristão de combater os muçulmanos e os ameríndios, considerados por ele como povos inferiores, não abençoados por Deus.

26 Bartolomeu de las Casas (1474-1566), frade dominicano espanhol do século XVI, bispo de Chiapas, no México, opondo-se a Sepúlveda, era contrário à escravização dos povos indígenas, embora continuasse a favor da escravização de povos africanos.

27 Felipe Guamán Poma de Ayala (1551-1615), foi um cronista peruano de ascendência inca que elaborou escritos históricos na visão ameríndia.

28 Fernando de Alva Cortés Ixtlilxóchitl (entre 1568 e 1580 – 1648), foi um escritor nascido na Nova Espanha, atual México, escreveu histórias sobre os povos indígenas do México.

Outro fator importante que marca a identidade do grupo é a sugestão do uso do termo “decolonização”, por Catherine Walsh, em vez de “descolonização”, lembrando uma das análises centrais do grupo que reconhece a insistência da colonialidade, apesar de vários países terem se desvinculado da condição de colonizados em termos jurídicos: “A supressão da letra ‘s’ marcaria a distinção entre o projeto decolonial do Grupo Modernidade/Colonialidade e a ideia histórica de descolonização, via libertação nacional durante a Guerra Fria” (BALLESTRIN, 2013, p. 108).

A partir da análise dos principais argumentos críticos e propositivos dos autores decoloniais, compreendemos que estes teóricos assumem o aspecto contextual de toda produção de conhecimento, diríamos também a contextualidade de toda hermenêutica, como já admitida pela tradição hermenêutica da filosofia e da teologia europeias do século XX, como vimos no capítulo 1. No entanto, o pensamento decolonial inova ao apontar a assimetria entre determinados contextos, na sua hermenêutica da modernidade, a qual está intrinsecamente ligada à colonialidade, enquanto o seu lado obscuro, perpetuando as relações coloniais no padrão de poder global. Nesse sentido, as produções de conhecimento que estão à margem do padrão eurocêntrico têm sido invisibilizadas. A partir da lente decolonial, visualizamos que a Teologia Negra da Libertação, embora seja herdeira e dialogue com a compreensão hermenêutica ocidental de teologia, empreende uma interpretação da Bíblia e do mundo que se dá a partir de um grupo social subalternizado, vitimados pela modernidade que organiza o mundo a partir da classificação racial, e reage às imposições da colonialidade, implicando na marginalização de sua narrativa.

Por entendermos que o pensamento decolonial exige um compromisso com a reconstituição epistemológica dos grupos subalternizados, afirmando a decolonialidade na tradição crítica à modernidade eurocêntrica anterior à constituição do Grupo *Modernidade/Colonialidade*, e por ser relevante o significante negro na Teologia Negra da Libertação, pretendemos, a seguir, abordar a relação entre a teoria decolonial e a produção intelectual negra.

2.2 – DECOLONIALIDADE E A PERSPECTIVA AFRODIASPÓRICA: É A INTELLECTUALIDADE NEGRA DECOLONIAL?

Os teóricos Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel no capítulo introdutório *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico* (2019), homônimo ao livro em que o texto está inserido, defendem a tese de que é não só possível, mas necessário identificar a ideia de decolonialidade em intelectuais negros, sejam esses do passado ou atuais, mesmo que esses não façam uso dos conceitos-chave comumente utilizados pelos teóricos do Grupo *Modernidade/Colonialidade*. Para compreender essa afirmação, destacaremos os argumentos dos autores que os levam a essa conclusão.

Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel argumentam que diante das lógicas econômicas, políticas, cognitivas, etc., da modernidade/colonialidade, “podemos identificar diversos momentos, ações, eventos de resistência política e epistêmica, que nomeamos, ao lado de muitos outros, como decolonialidade, giro decolonial ou projeto decolonial” (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOQUEL, 2019, p. 9). Esse conjunto de ações, produções e autores, inscritos na tradição de resistência das populações negras, é caracterizado pelos três autores como decolonialidade em sentido amplo. Já a decolonialidade em sentido restrito é aquela elaborada pelos autores do Grupo *modernidade/colonialidade*, como um projeto acadêmico-político.

Ao fazerem essa distinção, os autores apontam para a distinção e a necessária vinculação entre as “decolonialidades” em seus dois sentidos. Por um lado, para eles, a decolonialidade enquanto um projeto acadêmico-político tem o seu mérito por sistematizar e esclarecer discussões de autores negros, indígenas e terceiro-mundistas que estavam dispersas e discutir o conceito de raça como a dimensão estruturante do mundo moderno/colonial. Por outro lado, ela corre um sério risco de negligenciar a sua dimensão política e se restringir à dimensão acadêmica, caindo em um academicismo, sem vínculo com a decolonialidade em seu sentido amplo, deixando de lado a sua proposta de transformar a realidade e tornando-se apenas uma moda acadêmica (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOQUEL, 2019, p. 10-11). Posto isso, fica evidente que os autores citados não concebem a decolonialidade sem a experiência histórica, política e a produção epistêmica das populações afrodiaspóricas, entre outros grupos subalternos.

Os autores, insistindo na caracterização dada à decolonialidade em sentido amplo, listam alguns nomes de intelectuais negros que expressam a perspectiva decolonial em seus pensamentos. Entre estes estão: Luiz Gama, Abdias do Nascimento, Guerreiro Ramos, Lélia Gonzalez, Beatriz do Nascimento, Clóvis Moura, Sueli Carneiro, Frantz Fanon, Aimé Césaire, Du Bois, Angela Davis e bell hooks. A partir disso perguntamo-nos: Poderia James Cone e a Teologia Negra estarem incluídos nesse grupo? O que faz um/a intelectual negro/a ser considerado um intelectual decolonial? Basta apenas ser negro/a ou importa, ainda, uma determinada posição política e epistêmica diante do mundo moderno/colonial?

Uma das características da perspectiva decolonial, segundo os autores, é de um projeto que “assume a necessidade de afirmação corpo-geopolítica para a produção do conhecimento” (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2019, p. 13), em que a existência é afirmada como um ato de qualificação epistêmica, contrapondo-se à subjetividade eurocêntrica expressa no *ego cogito*, ao pensamento descontextualizado histórico e politicamente, e ao universalismo abstrato que é, para os autores, “um tipo de particularismo que se estabelece como hegemônico e se apresenta como desincorporado, desinteressado e sem pertencimento a qualquer localização geopolítica” (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2019, p. 13), ou seja, um particularismo disfarçado de universal. Nesse sentido, para os autores, é característica do pensamento negro a afirmação geopolítica e a afirmação do corpo em sua produção epistêmica:

(...) a afirmação geopolítica e corpo-política do conhecimento pode ser encontrada na tradição do pensamento negro. Por exemplo, recorrentemente as intelectuais negras afirmam suas localizações nas estruturas de poder, bem como suas experiências corpo-sensoriais (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2019, p. 13).

De acordo com o que vimos no primeiro capítulo da presente dissertação, a afirmação geopolítica e corpo-política na produção intelectual negra, como identificada pelos autores decoloniais, também pode ser encontrada no pensamento teológico negro.

Para Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel são múltiplas e heterogêneas reações e resistências contra a hierarquização racial que podem ser identificadas nas

narrativas que afirmam a geopolítica e corpo-política do conhecimento. O que fica claro nos intelectuais negros, identificados como decoloniais (em sentido amplo), é a perspectiva de um universalismo concreto (em divergência com o universalismo abstrato desincorporado), que os autores encontram, por exemplo, nos pensamentos de Aimé Césaire e Abdias do Nascimento, que não escondem:

(...) seu lugar de enunciação, suas influências corpo-políticas e geopolítica. Este universalismo permite a coexistência de particulares, sem que cada particular precise se esconder atrás de uma ideia abstrata ou desincorporada. Diferentemente do universalismo abstrato, que estabelece uma relação vertical, o universalismo concreto supõe um projeto político que propõe relações e diálogos horizontais entre as diversas particularidades (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSFUGUEL, 2019, p. 13).

Nota-se que a ideia de universalismo concreto, como descrita pelos autores, alinha-se à ideia de trans-modernidade de Enrique Dussel, como vimos nas páginas anteriores. O horizonte político e utópico da ideia de trans-modernidade pode ser associado às diversas formas de resistência afrodiaspórica, que alimentam a dimensão da esperança enquanto um projeto de sociedade que transcende o mundo moderno/colonial. Poderíamos associar a Teologia Negra da Libertação e a tradição cristã negra em que ela se assenta a essa resistência afrodiaspórica que potencialmente transcende a modernidade/colonialidade?

Os autores decoloniais defendem que a partir de contextos diversos:

os africanos escravizados e seus descendentes, participantes dessa diáspora forçada, contribuíram com a criação e a invenção de uma nova cultura, elaborando novas formas de espiritualidade, conhecimento, subjetividade, sociabilidade. As novas culturas criadas são também projetos políticos, que trazem em seu bojo não somente a dimensão da resistência, mas também a dimensão da esperança (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSFUGUEL, 2019, p. 17).

O trecho destacado, sobretudo no que diz respeito a novas formas de espiritualidade, nos remete ao texto do teólogo negro James Cone, quando este argumenta que mesmo sendo cristão, o negro escravizado assume uma perspectiva diferente da do senhor escravocrata,

articulando esse cristianismo negro à dimensão da resistência e da esperança do povo negro oprimido:

Quando o povo negro orava, ele não aceitava o ponto de vista do senhor branco. Estejamos certos, a situação histórica da escravidão pode ter forçado o negro a prestar culto com e “como” o senhor branco, mas, de muitas maneiras sutis, o escravo transcendia as limitações da servidão e afirmava um sistema de valores religiosos que diferia do de seu senhor (CONE, 1985, p. 29).

Em *Decolonialidade e perspectiva negra* (2016), Bernardino-Costa e Grosfoguel, caracterizam o pensamento decolonial enquanto um pensamento de fronteira. A partir dessa caracterização obtemos uma melhor compreensão de que pensamento negro é esse que pode ser compreendido como um projeto decolonial, em sentido amplo, considerando que os sujeitos coloniais:

(...) podem tanto se integrar ao desenho global das histórias locais que estão sendo forjadas como podem rejeitá-las. É nessas fronteiras, marcadas pela diferença colonial, que atua a colonialidade do poder, bem como é dessas fronteiras que pode emergir o pensamento de fronteira como projeto decolonial (BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL, 2016, p. 18).

De acordo com os autores, o pensamento de fronteira se caracteriza como um diálogo crítico com a modernidade protagonizado pelos sujeitos subalternos, a partir de suas perspectivas, ou seja, das margens da modernidade. Enquanto projeto decolonial, essa perspectiva não é um pensamento fundamentalista ou essencialista dos subalternos, não é uma perspectiva que se fecha no particularismo nem pressupõe que as culturas e as identidades sejam fixas ou essências preestabelecidas. Nesse sentido, pensamento de fronteira “é a resposta epistêmica dos subalternos ao projeto eurocêntrico da modernidade” (BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL, 2016, p. 19), diríamos, na perspectiva decolonial, a resposta epistêmica adequada. Essa formulação é fundamental para a nossa análise a respeito do potencial correlativo entre a teoria decolonial e a Teologia Negra da Libertação.

Para os autores, as fronteiras não são somente o espaço de reinvenção das diferenças, mas o lugar de onde emerge a resposta epistêmica dos subalternos:

(...) são também *loci* enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos. O que está implícito nessa afirmação é uma conexão entre o lugar e o pensamento (BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL, 2016, p. 19).

Se entendermos aqui *fronteiras* como uma concepção hermenêutica, podemos aproximá-la do método correlativo tillichiano, ao correlacionar dois polos distintos. Nesse caso, a correlação entre lugar e pensamento também estaria presente em toda produção epistêmica, de forma às vezes mais, às vezes menos consciente, tal como sugere Tillich ao tratar sobre a correlação de polos que está presente em toda teologia sistemática (TILLICH, 2005, p. 74). No entanto, a distinção fica por conta da caracterização dada ao conceito de *fronteiras* pelos decoloniais, especificando o lugar ocupado pelos povos subalternizados em relação à modernidade.

É significativo registrar que fronteiras, ou margens, como pensadas pelos autores decoloniais, podem ser tanto externas como internas, ou seja, os sujeitos colonizados podem estar na margem interna ou externa do centro do poder moderno/colonial:

(...) o projeto decolonial reconhece a dominação colonial nas margens/fronteiras externas dos impérios (nas Américas, no sudeste da Ásia, no norte da África), bem como reconhece a dominação colonial nas margens/fronteiras internas dos impérios, por exemplo, negro e chicanos nos Estados Unidos, paquistaneses e indianos na Inglaterra, magrebinos na França, negros e indígenas no Brasil etc. (BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL, 2016, p. 20).

Outra distinção importante, que nos ajuda a compreender a perspectiva decolonial, é a estabelecida entre o lugar epistêmico e o lugar social: “O fato de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir do lugar epistêmico subalterno” (BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL, 2016, p. 19). Segundo os autores, é a articulação entre esses dois lugares que possibilita a formulação de um pensamento contra-hegemônico, quando o sujeito subalterno assume um compromisso ético-político com o lugar social dos oprimidos. Com isso, a princípio, não há garantia de que um teólogo negro assumirá uma perspectiva teológica a

partir da comunidade negra. Vimos no primeiro capítulo da presente dissertação que a predominância de negros entre a membresia das igrejas pentecostais no Brasil não resultou em uma teologia negra pentecostal. Portanto, a Teologia Negra da Libertação só pode estar em correlação com o projeto decolonial se assume esse compromisso com a população negra oprimida, formulando respostas epistêmicas a partir desse lugar social, afirmando o seu *locus* de enunciação, em diálogo crítico com a modernidade:

Afirmar o *locus* de enunciação significa ir na contramão dos paradigmas eurocêntricos hegemônicos que, mesmo falando de uma localização particular, assumiram-se como universais, desinteressado e não situados. O *locus* de enunciação não é marcado unicamente por nossa localização geopolítica dentro do sistema mundial moderno/colonial, mas é também marcado pelas hierarquias raciais, de classe, gênero, sexuais etc. que incidem sobre o corpo (BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL, 2016, p. 19).

A constituição correlacional da hermenêutica teológica negra, a partir do que vimos até aqui, aponta para essa correlação entre lugar epistêmico e social, em declarado compromisso com os grupos sociais oprimidos, sobretudo a população negra vitimada pelo racismo estrutural.

A partir do que até aqui foi abordado, avaliamos ter elementos centrais para uma análise criteriosa do lugar do pensamento negro no projeto decolonial. Ao considerarmos que estamos analisando um pensamento negro que também é teologia cristã, levantamos a pergunta sobre o possível lugar da teologia no projeto decolonial. A seguir, tendo essa questão em vista, abordaremos a relação entre o pensamento decolonial e as teologias da libertação.

2.3 – DECOLONIALIDADE E AS TEOLOGIAS DA LIBERTAÇÃO: O POSSÍVEL LUGAR DA TEOLOGIA NO PROJETO DECOLONIAL

Paulo Agostinho Nogueira Baptista, professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG), em artigo intitulado *Pensamento Decolonial, Teologias Pós-coloniais e Teologia da Libertação* (2016), defende a ideia de que o pensamento decolonial pode fornecer contribuições críticas à

Teologia da Libertação, com destaque à vertente latino-americana, e vice-versa. Para o autor, a Teologia da Libertação, em sua dinamicidade dialética centrada no método “ver-julgar-agir”, tem se comprometido com uma contínua reatualização e/ou ampliação de suas mediações analíticas, o que, nesse momento, traz a possibilidade de uma mediação a partir da teoria decolonial. Nesse sentido, é emblemática a figura do teórico Enrique Dussel, intelectualmente engajado tanto com o Grupo *Modernidade/Colonialidade* quanto com a Teologia da Libertação da América Latina (BAPTISTA, 2016, p. 500-501).

Ao visualizar a diversidade de Teologias da Libertação, a partir da perspectiva decolonial (recorrendo ao artigo de Ballestrin que referenciamos nas páginas anteriores), Baptista entende que na teoria e na prática “as TdLs continuam sendo espaço de voz dos colonizados, produzindo sua teologia junto e ao lado deles, mobilizando-se para o enfrentamento da colonialidade do poder, do ser, do saber e da natureza” (BAPTISTA, 2016, p. 502). Como o autor chega a essa conclusão?

Em sua análise da Teologia da Libertação latino-americana, particularmente em Leonardo Boff, Baptista entende que até os anos 1980 essa perspectiva teológica se desdobrava em uma visão economicista da realidade, o que não significaria uma real aproximação com os pressupostos teóricos da decolonialidade, como, por exemplo, o entendimento do racismo como o princípio organizador da modernidade/colonialidade e a repressão à cultura e a epistemologias não ocidentais. No entanto, o autor defende que a partir da década de 1980 e início da de 1990 há uma abertura da Teologia da Libertação ao pluralismo, passando a tratar as opressões de gêneros, sexuais e outras, sem abrir mão do seu engajamento anticapitalista centralizado na luta de classe. O autor chama atenção para a dinamicidade da Teologia da Libertação latino-americana, apesar das (ou em consequência das) críticas externas: “As críticas à categoria *pobre* e à centralidade na questão econômica também são pertinentes, mas se referem mais ao passado do que à atualidade da maioria das TdLs e de seus novos teólogos” (BAPTISTA, 2016, p. 504 – grifo do autor).

Baptista destaca que a ampliação de horizonte dessa perspectiva teológica se dá com a “inculturação”, que objetivaria assumir um diálogo criativo entre o cristianismo e as culturas locais, que, em grande medida, se deu nas periferias do mundo moderno/colonial:

Foi o modelo da inserção ou encarnação que levou a igreja a reduzir as diferenças. Essa realidade só começa a mudar com a introdução de uma ‘nova’ compreensão teológica que surge com a “inculturação”. E os missionários em terras nas quais o cristianismo era minoria, como na Ásia e África, mas também com os índios na América Latina, produziram uma transformação teológica importante (BAPTISTA, 2016, p. 505).

Mesmo defendendo que com essa abertura a temáticas e culturas oprimidas diversas, a Teologia da Libertação, antes centrada numa análise economicista, tenha se aproximado do pensamento decolonial, o autor propõe que os teólogos da libertação mesquem os seus estudos dos aspectos econômicos da realidade com a crítica propriamente decolonial. Decolonial aqui, como caracterizaram Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel, pode ser entendido em sentido restrito. Outro desafio que o autor propõe à Teologia da Libertação é o de “decolonizar” o cristianismo e a sua hermenêutica, levando adiante o enfrentamento à herança do cristianismo enquanto legitimador da colonialidade: “Se a religião, de modo especial aqui o cristianismo, foi parte do processo colonizador, especialmente em Abya Yala²⁹, ela pode também ser decolonizadora” (BAPTISTA, 2016, p. 508), e, para isso, no caso da Teologia da Libertação latino-americana,

(...) exige-se avançar também na hermenêutica, na dinâmica do círculo hermenêutico, a partir dos lugares e sujeitos, produzindo uma teologia aberta e dialogal. Nisso, as teologias feminista, indígena, negra, *queer*, migrante, africana, asiática, do pluralismo e do diálogo inter-religioso e cultural têm oferecido enorme contribuição. As críticas mútuas enriquecem a teologia (BAPTISTA, 2016, p. 509).

Embora trate das transformações da Teologia da Libertação no que diz respeito à abertura de diálogo com as culturas oprimidas pela colonialidade, o autor centraliza a sua análise na vertente latino-americana, não abordando a proposta teológica da Teologia Negra da Libertação que, como vimos no capítulo 1 da presente dissertação, surge na década de 1960, e na de 1970 estabelece um diálogo crítico com os teólogos latino-americanos da Teologia da Libertação. No entanto, o autor sugere a importância do diálogo entre essas duas

29 Designação indígena que se contrapõe ao termo “América”, significa “Terra Madura”, “Terra Viva” ou “Terra em florescimento” na língua do povo Kuna, originários da Serra Nevada, no norte da Colômbia.

correntes da Teologia da Libertação, visando o enriquecimento mútuo de suas hermenêuticas, apostando no seu potencial decolonial.

Ao que foi posto por Baptista, acrescentamos a seguinte reflexão: além do desafio de desestruturar o caráter absoluto do discurso teológico eurocêntrico, as teologias cristãs “decolonizadoras” devem enfrentar o desafio de não perder de vista aquilo que Paul Tillich entende ser o objeto da teologia: a preocupação última.

Tillich define o conceito de “preocupação última” da seguinte maneira:

Preocupação última é a tradução abstrata do grande mandamento: “O Senhor, nosso Deus, é o único Senhor. Amarás, pois, o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todo o teu entendimento e de toda a tua força.” A preocupação religiosa é última. Ela despoja todas as outras preocupações de uma significação última. Ela as transforma em preliminares. A preocupação última é incondicional, independente de qualquer condição de caráter, desejo ou circunstância. A preocupação incondicional é total: nenhuma parte de nós mesmos ou de nosso mundo está excluída dela. Não há “lugar” onde nos possamos esconder dela. A preocupação total é infinita: nenhum momento de relaxamento ou descanso é possível em face de uma preocupação religiosa que é última, incondicional, total e infinita (TILLICH, 2005, p. 29).

Ainda com Tillich, toda teologia corre o risco de estabelecer uma relação de indiferença mútua entre as preocupações preliminares e a preocupação última e o risco de levar uma preocupação preliminar à ultimidade, o que o autor caracteriza enquanto uma relação idolátrica (TILLICH, 2005, p. 30). Nesse caso, a Teologia Negra da Libertação corre o risco de universalizar as particularidades culturais e os anseios políticos do grupo social que ela pretende representar. Há o risco da contradição de, ao voltar-se contra a absolutização da cultura europeia, absolutizar a sua própria cultura e discurso teológico.

Além das duas relações possíveis entre as preocupações preliminares e a preocupação última, Tillich nos apresenta uma terceira possibilidade. Esta, para o autor, estabelece uma relação adequada, possibilitando uma metodologia teológica criteriosa que “guarda a linha divisória entre a preocupação última e as preliminares” e “protege tanto a teologia quanto os campos culturais do outro lado da linha” (TILLICH, 2005, p. 30). Vejamos como o autor descreve mais detalhadamente essa relação:

A terceira relação entre a preocupação última e as preocupações preliminares torna estas portadoras e veículos daquela. Aquilo que é preocupação finita não é elevado a significado infinito, nem é colocado ao lado do infinito, mas em e através dele o infinito se torna real. Nada é excluído desta função. Em e através de toda preocupação preliminar, a preocupação última pode efetivar a si mesma. Toda vez que isso acontece, a preocupação preliminar se torna um objeto possível da teologia. Mas a teologia lida com ela só na medida em que é um meio, um veículo, apontando para além de si mesma (TILLICH, 2005, p. 31).

Numa visão aproximada à de Tillich, Cone, em *O Deus dos oprimidos*, empreende uma reflexão em que defende critérios que se correlacionam com a terceira relação entre preocupações preliminares e preocupação última descrita pelo teólogo teuto-americano:

Como distinguimos nossas palavras a respeito de Deus da Palavra de Deus, nossos desejos da sua vontade, nossos sonhos e aspirações da obra do seu Espírito? Este é o problema crucial para a teologia cristã. A não ser que a essa pergunta se responda satisfatoriamente, a distinção que os teólogos negros fazem entre teologia branca e Teologia Negra fica vulnerável à afirmação dos brancos de que a última é simplesmente uma justificação ideológica da política radical dos negros. Embora alguns teólogos negros possam estar contentes com a identificação da Teologia Negra com a política negra corrente, eu sustento que a autenticidade do discurso teológico negro depende da sua orientação para esse divino cuja presença não está restrita a qualquer manifestação histórica. (...) Os teólogos negros devem enfrentar a questão da ideologia: em que medida o Deus da Teologia Negra se limita à origem biológica de seus defensores? A não ser que os teólogos negros possam fazer uma adequada distinção entre revelação divina e aspirações humanas, nada existe que possa impedir a Teologia Negra de identificar a vontade de Deus com qualquer coisa que o povo negro decida fazer num dado momento histórico (CONE, 1985, p. 96-97).

Como expresso no texto, Cone está ciente do risco de a Teologia Negra se tornar idolátrica. É por isso que o autor não abre mão de uma concepção de teologia que esteja orientada para o divino ou, nos termos tillichianos, que seja veículo da preocupação última.

A partir dos conceitos-chave da teoria decolonial, compreendemos que uma determinada vertente teológica só pode ser considerada decolonial, ao menos em sentido amplo, se assume um compromisso ético-político com os povos colonizados, entendendo a colonialidade enquanto o lado obscuro da modernidade, que tem impactado não só nos aspectos econômicos e políticos da realidade, mas também na produção de conhecimento e de subjetividade. Para isso, a teologia deve descolonizar, ou decolonizar, a sua hermenêutica dos

textos sagrados e da situação na qual está inserida, afirmando a cultura e a identidade dos povos oprimidos como fonte para a sua reflexão teológica. Nesse sentido, Baptista aponta traços da perspectiva decolonial na Teologia da Libertação latino-americana hodierna. Contudo, a teologia decolonial deve conservar a devida distinção entre preocupação última e preocupações preliminares, como compreende Tillich, para evitar a identificação de algo condicionado como incondicional. No caso da Teologia Negra, ao menos Cone objetiva empreender uma hermenêutica teológica que, a despeito da sua contingência histórica, esteja orientada ao divino.

Se, a partir da reflexão de Baptista, as teologias da libertação carregam em si um potencial decolonial e se, retomando aqui o argumento dos teóricos decoloniais Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel, é possível e necessário identificar a ideia de decolonialidade em intelectuais negros, consideramos ser possível e necessário identificar aspectos do pensamento decolonial na teologia que emerge da tradição de resistência do povo afrodiaspórico. De acordo com o que vimos até aqui, o pensamento teológico negro apresenta uma qualidade decolonial ao se situar nas fronteiras da modernidade, de onde estabelece um diálogo crítico com esta, assumindo um compromisso ético-político com um grupo social subalternizado, afirmando a geopolítica e corpo-política do conhecimento e direcionando uma crítica criativa ao eurocentrismo, ao projetar no seu horizonte político a efetivação da pluralidade de narrativas, epistemologias e hermenêuticas. Ou seja, a teoria decolonial e a Teologia Negra coparticipam de uma experiência histórica em comum, a qual podemos identificar com a correlação entre as interpretações criativas da existência que estão fora do “círculo teológico” e a teologia, presente no polo “situação” como sugere o método correlativo de Tillich.

É partindo dessa premissa que, no capítulo seguinte, objetivamos analisar o potencial correlativo entre a teoria decolonial e a hermenêutica da Teologia Negra da Libertação.

CAPÍTULO 3 – CORRELAÇÃO ENTRE A TEORIA DECOLONIAL E A TEOLOGIA NEGRA DA LIBERTAÇÃO

*Que Deus me guarde
Pois eu sei
Que ele não é neutro
Vigia os rico
Mas ama os que vem do gueto*

Racionais MC's

O objetivo do presente capítulo é analisar o potencial correlativo entre a teoria decolonial e a Teologia Negra da Libertação. Para isso, embora consideremos a diversidade da Teologia Negra no tempo, no espaço e em perspectivas, nesse trabalho analisamos especificamente o livro *O Deus dos Oprimidos*, do teólogo negro estadunidense James Cone, que foi publicado originalmente em 1975. Tendo em conta o tempo de duração do curso de mestrado, optamos por enfatizar a nossa pesquisa em uma única obra, em vez de abarcarmos uma variedade bibliográfica e correremos o risco da superficialidade. Contudo, temos ciência de que o autor e o seu livro não esgotam todas as possibilidades do discurso teológico negro.

Posto isso, importa assumirmos as razões que nos levaram a selecionar a obra em questão: a ênfase que o autor dar à correlação entre o contexto social teológico e revelação bíblica; a sistematização detalhada da teoria e da metodologia que o autor propõe para a Teologia Negra, evidenciando as bases de sua hermenêutica contextual; a crítica às pretensões universalizantes do discurso teológico ocidental; o fato de ser, entre os clássicos da Teologia Negra estadunidense, a única obra completa de um único autor traduzida para o português lançada no Brasil, repercutindo de forma significativa nos textos de teólogos negros brasileiros; a importância do autor para a criação e amadurecimento das bases da Teologia Negra reconhecida entre os próprios teólogos negros, críticos e pesquisadores. Deste modo, avaliamos que o livro oferece elementos qualitativamente adequados para a análise que nos comprometemos a realizar.

Ao tratarmos (no Capítulo 1) sobre a constituição correlacional da teologia Negra da Libertação e a sua hermenêutica contextual, vimos que esta se aproxima da concepção ontológica inaugurada pela “virada hermenêutica”, porém acentuando as posições

assimétricas que determinadas culturas ocupam na modernidade, e desdobrando-se na afirmação daquilo que os autores decoloniais chamam de corpo-política do conhecimento. Vimos também que, sem perder a centralidade da perspectiva antirracista, a Teologia Negra tem estabelecido correlações com diversas e distintas interpretações criativas do seu tempo que oferecem uma análise da existência humana. Identificamos (no Capítulo 2) os principais argumentos críticos e propositivos da teoria decolonial implicados em sua hermenêutica crítica à modernidade. Vimos que a decolonialidade, assim como a Teologia Negra, denuncia a assimetria na relação entre determinadas culturas, situadas na relação intrínseca entre modernidade e colonialidade. A partir disso, e de outras características detalhadas nos capítulos anteriores, constatamos o potencial correlativo entre a decolonialidade e a hermenêutica teológica negra.

Assim sendo, ao realizarmos a análise pautada no presente capítulo, abordamos os aspectos teóricos e metodológicos propostos por Cone em função da particularidade da hermenêutica teológica negra, identificando correlações com a teoria decolonial. Em seguida, identificamos a correlação entre decolonialidade e a resposta da Teologia Negra da Libertação às perguntas implícitas na “situação” da qual ela participa, a partir dos principais eixos temáticos tratados no livro *O Deus dos oprimidos*. Por fim, sintetizamos os aspectos correlativos entre a teoria decolonial e a Teologia Negra da Libertação, considerando as respostas desta teologia às perguntas implícitas na “situação”, correlacionando-as às perspectivas dos teóricos decoloniais.

3.1 – ASPECTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS DA HERMENÊUTICA TEOLÓGICA NEGRA EM JAMES CONE E AS CORRELAÇÕES COM A TEORIA DECOLONIAL³⁰

James Cone, considerado o precursor da exposição sistemática da Teologia Negra,

30 Uma análise dos aspectos teórico-metodológicos da hermenêutica teológica negra foi anteriormente realizada no nosso artigo *A Teologia Negra da Libertação em James Cone: aspectos de sua hermenêutica contextual a partir de “O Deus dos Oprimidos” (1975)*, publicado em 2018, em coautoria com Joe Marçal Gonçalves dos Santos. Na ocasião, definimos a hermenêutica em pauta a partir de pontos convergentes e divergentes em relação à teologia contemporânea. Contudo, se fez necessário retomar aqui o texto de Cone abordado em momento anterior para que pudéssemos ampliar o nosso olhar acerca do nosso objeto, compreendendo novas possibilidades de tratamento, ao analisarmos a sua correlação com a teoria decolonial.

como vimos no capítulo 1, foi um intelectual negro de formação acadêmica em Teologia. Nasceu no estado de Arkansas, sudeste dos Estados Unidos, em 5 de agosto de 1936, e faleceu recentemente, em 28 de agosto de 2018. Mesmo tendo nascido e vivido numa grande potência política e econômica mundial, Cone fez parte de um grupo social historicamente marginalizado: a comunidade negra estadunidense. Desse modo, podemos identificá-lo como um sujeito que viveu a experiência das margens/fronteiras internas do mundo moderno, de acordo com o que vimos no capítulo 2.

Após a publicação de três livros que abriram espaço para a exposição sistemática da Teologia Negra na esfera acadêmica da Teologia nos Estados Unidos, publicou, em 1975, a obra *O Deus dos Oprimidos*³¹. Segundo o próprio Cone (1983), o livro preenche uma lacuna deixada por textos anteriores, que não foram suficientemente claros em demonstrar a importância da Igreja Negra para a hermenêutica teológica negra.

Resguardada essa especificidade, vale destacar que a obra está inserida em um contexto maior, de uma sociedade marcada pelo racismo persistente no momento em que foi escrita (e ainda hoje) e intimamente ligada a um passado de escravidão negra nos Estados Unidos. O vínculo de indiferença ou até mesmo de consentimento entre cristianismo/teologia cristã e o racismo era incômodo para um negro cristão e teólogo como James Cone.

De acordo com o que foi abordado no capítulo 1, o movimento negro secular conhecido como *Poder Negro*, que na década de 1960 denunciou a estrutura racista de uma sociedade dominada por brancos, despertou o interesse de Cone em realizar uma interpretação teológica do protesto de um grupo oprimido contra os poderes que impedem a sua liberdade. Poderes esse que, a partir das categorias apresentadas pelos teóricos decoloniais, podemos identificá-los como a *Colonialidade do Poder* (QUIJANO, 1992; BALLESTRIN, 2013), uma vez que conservam uma relação de colonialidade protagonizada por euro-estadunidenses representantes do poder hegemônico do capital.

Ainda imbuído por uma perspectiva política, em *O Deus dos Oprimidos*, Cone vem reafirmar os aspectos de sua hermenêutica, articulando a sua interpretação do texto bíblico com a tradição teológica e a situação da comunidade negra em seu país.

31 Título original: *God of the oppressed*.

No *prefácio* do livro, Cone afirma que os teólogos normalmente não demonstram as verdadeiras fontes de suas reflexões teológicas, não explicitando a sua história e motivações pessoais em um determinado contexto sociopolítico, que, para o autor, é o fator mais importante na formação da metodologia e conteúdo de suas reflexões teológicas. De fundo, Cone está criticando a pretensão universalizante dos teólogos, sobretudo os teólogos brancos europeus, que, de acordo com a sua denúncia, não assumem, suficientemente, as suas particularidades vinculadas a um contexto político, econômico e social, que condicionam as suas interpretações. Se correlacionarmos a crítica de Cone com as categorias decoloniais, entendemos que a crítica do teólogo negro denuncia que a teologia ocidental não assume de forma suficiente a geopolítica e a corpo-política implicadas em suas hermenêuticas (BALLESTRIN, 2013; BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2019).

É a partir dessa crítica que Cone traça o seu objetivo na obra em questão: unir as discussões de sua formação intelectual, já presentes em suas obras anteriores, com a experiência existencial e social de sua fé, no contexto da comunidade negra (CONE, 1985, p. 5).

Em *O Deus dos Oprimidos*, coerentemente com a crítica que faz aos teólogos, citada no prefácio, Cone faz um relato autobiográfico de sua experiência social e de sua formação intelectual, objetivando transparecer para o leitor em que condições históricas a sua perspectiva teológica está sendo formulada. O autor leva a sério uma concepção sobre hermenêutica, que, como vimos, está presente na filosofia de Gadamer e Ricoeur (RICOEUR, 1990; GRONDIN, 1999; GEFFRÉ, 2004) e na teologia de Tillich (2005): não há interpretação fora da cultura. Ou seja, Cone está ciente de que as condições prévias de qualquer sujeito interpretante condicionam de forma significativa a sua perspectiva, cabendo a esse sujeito anunciar as suas motivações e o contexto no qual está inserido. Para ele, e talvez seja um importante distanciamento ou inflexão em relação ao método de correlação de Tillich, não importa apenas externar o seu lugar epistêmico, mas também o seu lugar social e o seu corpo em relação a esse contexto. Poderíamos acrescentar: não há interpretação fora do corpo. É justamente essa auto exposição que vai demarcar diferenças e/ou divergências importantes em relação à teologia branca.

É com essa perspectiva que o autor nos fala sobre duas realidades importantes que formaram a sua consciência: “a experiência da Igreja Negra e o significado sociopolítico do povo branco” (CONE, 1985, p. 9). Em outro trecho, justifica:

Porque eu vivi a experiência de Bearden, não posso separá-la de minha perspectiva teológica. Eu sou um teólogo *negro*! Portanto, devo abordar o assunto da teologia à luz da Igreja Negra e daquilo que isso significa numa sociedade dominada pelo povo branco (CONE, 1985, p. 13 – grifo do autor).

O trecho aqui destacado expressa a relação intrínseca entre corpo e hermenêutica. Cone compreende que não há como fazer teologia sem considerar essa conexão. É por isso que a categoria *negro* e o seu significado no mundo moderno é central em seu discurso. Lembremos que Aníbal Quijano afirma que a racialização constituída na modernidade, referente às diferenças fenotípicas, vai com o tempo sendo codificada como cor (QUIJANO, 2005). Quijano e Cone concordam quando defendem que o racismo não só racializa as diferenças, mas as hierarquiza. Sendo assim, visualizamos adequadamente o destaque que Cone dá ao fato de ele ser um teólogo negro em uma sociedade dominada por brancos e as formas de resistência encontradas para lidar com essa situação.

Cone relata que a sua experiência na Igreja Negra está particularmente ligada à Igreja Metodista Episcopal Africana Macedônia, localizada em Bearden, cidade onde cresceu, no institucionalmente segregado sul dos Estados Unidos. Foi nessa instituição religiosa particularmente negra, onde assume o ministério com apenas dezesseis anos de idade, que o nosso autor encontra e desenvolve meios de lidar com as contradições da sociedade em que está inserido, concebendo a Igreja Negra como uma experiência de resistência contra a opressão racial: “A Igreja Negra me ensinava como tratar com as contradições da vida, e forneceu uma forma de dar significado a uma sociedade não forjada por mim mesmo” (CONE, 1985, p. 10).

As contradições das quais fala Cone e das quais a Igreja Negra emerge como experiência de resistência, eram decorrentes do poder hegemônico dos brancos nos Estados Unidos, e especificamente em Bearden, legitimado por uma hermenêutica bíblica racista:

O povo branco fez tudo dentro dos limites do seu poder para definir a realidade negra, para dizer-nos quem nós éramos – e a sua definição, naturalmente, não se estendeu a mais do que a seus interesses social, político e econômico. Eles tentaram fazer-nos crer que Deus criou o povo negro para ser escravo do povo branco. Por esta razão, *esperava-se* que nós, negros, tivéssemos prazer em arar os seus campos, limpar as suas casas, aparar a sua grama e trabalhar em suas serrarias. E quando mostramos sinais de desprazer com o nosso assim chamado estado eleito e inferior, eles nos chamaram de “negros arrogantes” e rapidamente tentaram nos colocar em nosso “lugar” (CONE, 1985, p. 10 – grifo do autor).

Nas palavras de Cone, evidencia-se que as igrejas cristãs não estão imunes às contradições de uma sociedade estruturada pela ideia de “raça”, como entendida na modernidade. A experiência cristã na Igreja Negra sugere uma interpretação bíblica divergente daquela que desde a constituição da escravidão moderna tem legitimado a inferiorização dos africanos e seus descendentes. Não há apenas uma narrativa cristã. Os contrastes interpretativos dos textos bíblicos estão relacionados a determinados contextos históricos, políticos, econômicos, sociais e culturais. Notavelmente, a perspectiva teológica proposta por Cone está inscrita na tradição da Igreja Negra, a qual, a partir do relato do autor, podemos caracterizar como uma experiência decolonial em sentido amplo, por expressar uma resposta política e hermenêutica de um povo subalternizado pela colonialidade (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSFUGUEL, 2019). A partir disso, entendemos que a Teologia Negra formula perguntas a partir do problema racial sofrido pelos negros:

Se Richard Wright³² está correto em sua afirmação de que “a expressão salta de um meio”, então devo concluir que minhas reflexões teológicas são inseparáveis da experiência de Bearden. Eu digo com Claude McKay³³ que “aquilo que escrevo é expelido de meu sangue” e do sangue dos negros de Bearden e de qualquer outro lugar que vê o que eu vejo, sente o que sinto e ama o que eu amo. Isso é razão pela qual a Teologia Negra difere em perspectiva, conteúdo e estilo da tradição teológica ocidental transmitida desde Agostinho até Barth. Minha teologia não será a mesma que as de meus colegas brancos do *Union Theological Seminary*, porque nossa experiência é diferente (CONE, 1985, p. 11).

32 Richard Nathaniel Wright (1908-1960) foi um escritor negro estadunidense engajado na luta antirracista.

33 Festus Claudius McKay (1889-1948), conhecido como Claude McKay, foi um poeta jamaicano radicado nos Estados Unidos, integrou o movimento cultural negro conhecido como “Renascimento do Harlem”, na década de 1920.

A conclusão de Cone referenciada nas palavras dos intelectuais negros Richard Wright e Claude McKay reafirma a sua compreensão hermenêutica, em que a experiência social, incluindo a experiência sensorial e política do corpo, é fundamental. E a reafirma, ainda, o lugar de subalternidade que o negro ocupa no mundo moderno, o que o diferencia de modo significativo das experiências vividas e sentidas por pessoas brancas.

Ainda sobre a sua trajetória de vida, situada em uma sociedade dominada pelo poder branco, não só político e econômico, mas também epistêmico, Cone relata as contradições entre sua formação acadêmica, basicamente fundamentada na teologia e filosofia europeias, e a realidade concreta do negro nos Estados Unidos e seus anseios por transformação. Apesar de ter estudado filosofia, dos pré-socráticos até o existencialismo moderno, e de ter se debruçado sobre a teologia de Paul Tillich, Rudolf Bultmann e Karl Barth, tornando-se um especialista neste, o então jovem teólogo negro reconhece a insuficiência desse conhecimento para a realidade dos negros nos Estados Unidos quando passa a exercer o cargo de professor na década de 1960:

(...) quando deixei o *Garret Theological Seminary* e a *Northwestern University* (1963) e comecei a lecionar no *Philander Smith College*, em Little Rock, Arkansas, tive um encontro frontal com as *contradições* de minha formação no Seminário quando tentei informar os estudantes negros sobre o significado do discurso teológico. O que podia possivelmente significar Karl Barth para estudantes negros que tinham vindo dos campos de algodão de Arkansas, Louisiana e Mississippi, procurando mudar a estrutura de suas vidas numa sociedade que tinha definido o *negro* como não-ser? Qual é o significado de Nicéia e Calcedônia para aqueles que conheciam Jesus *não* como uma ideia em sua cabeça a ser analisada em relação a uma ideia semelhante chamada Deus? Eles conheciam Jesus como Salvador e um amigo, como o “lírio dos vales e a brilhante estrela da manhã” (CONE, 1985, p. 13-14 – grifos do autor).

O padrão curricular das instituições de ensino em que Cone estudou, de acordo com o seu relato, expressa o tipo de controle do conhecimento que a teoria decolonial chama de *Colonialidade do Saber*. Como vimos no capítulo anterior, esse conceito se refere à exclusão da alteridade epistêmica exercida pelo poder hegemônico europeu na modernidade. Segundo os teóricos decoloniais, a modernidade eurocêntrica institui a produção europeia de conhecimento como sendo superior a outras formas que não correspondem ao seu padrão,

considerando-a a única com validade universal (QUIJANO, 2005; BALLESTRIN, 2013). Isso explica a presença hegemônica da filosofia e teologia ocidentais na formação acadêmica de Cone, que por sua vez constata a insuficiência desse padrão de conhecimento em relação à realidade da comunidade negra nos Estados Unidos.

Ao passo que reconhece que a tradição teológica ocidental não atende às expectativas dos jovens estudantes negros do sul dos Estados Unidos, Cone identifica que há interesses distintos na compreensão sobre Jesus. Numa situação de extrema opressão, para a comunidade negra cristã, Jesus era um Salvador, um amigo próximo em uma realidade concreta, não uma abstração. Havia para Cone uma dupla experiência teológica, uma era fornecida pela sua vivência na Igreja Negra, a outra era o conhecimento sobre teologia clássica adquirido no Seminário.

Além das situações relatadas, a efervescência do protesto negro nos anos 1960, e a sua pergunta sobre que relação isso tinha com Jesus Cristo, foram decisivas para que Cone pensasse uma reflexão teológica que, segundo o mesmo, deveria emergir “da dialética entre a história e a cultura dos negros” (CONE, 1985, p. 15). Nos seus dois primeiros livros, mencionados no capítulo 1 do nosso trabalho, o autor elaborou as suas primeiras respostas à sua pergunta. No entanto, como dito anteriormente, é só em *O Deus dos Oprimidos* que a Igreja Negra ganha destaque enquanto uma experiência religiosa que fornece as bases interpretativas para a formulação da Teologia Negra da Libertação:

Afinal de contas, eu estava insistindo que a teologia tem de surgir de uma comunidade oprimida, da maneira como essa mesma comunidade procura compreender o seu lugar na história da salvação. Por isso, eu tinha de perguntar pelo significado teológico da experiência dos negros como refletida em sermões, cânticos e estória (CONE, 1985, p. 15).

Nota-se no trecho destacado que Cone associa teologia à comunidade oprimida. Não como a teologia tem sido, mas como deve ser. Ou seja, ou a teologia se compromete com a libertação dos oprimidos ou, para ele, não passa de uma má teologia. Essa concepção permeia a sua reflexão teológica e o coloca em uma situação de relativo distanciamento em relação aos seus contemporâneos. Se, como assinala Geffré em *Crer e interpretar* (2004), com a virada hermenêutica a teologia tende a ser compreendida “como um discurso que reflete sobre a

linguagem sobre Deus”, para Cone, “ela é mais do que isso, e é esse ‘mais’ que faz a teologia *cristã*. A teologia cristã é a linguagem acerca do caráter *libertador* da presença de Deus em Jesus Cristo, quando ele chama o povo para ser livre no mundo” (CONE, 1985, p. 16-17 – grifos do autor).

A partir dessa reflexão, Cone atribui funções ao teólogo, sustentando a sua relação orgânica com a comunidade oprimida, no caso da Teologia Negra, com a comunidade negra. Para o autor, o teólogo deve ser exegeta (“das Escrituras e da existência”), profeta (“ele deve tornar claro que o evangelho de Deus implica julgamento sobre a presente ordem de injustiça”), mestre (“é um instrutor na fé, tornando claros o significado e a significação dela para a vida humana”), pregador (“é um proclamador da Palavra, a verdade de Jesus Cristo como o Libertador dos pobres e dos miseráveis da terra”) e filósofo (“é um perspicaz observador das interpretações alternativas do significado da vida”) (CONE, 1985, p. 17), articulando a dimensão hermenêutica com o engajamento político. Esta correlação estabelece a conexão entre lugar epistêmico e lugar social, condição que torna possível a formulação de um pensamento contra-hegemônico, como sugerem os teóricos decoloniais (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016).

Para fazer teologia a partir do ponto de vista da comunidade oprimida e comprometida com a sua libertação, para Cone, é necessário fazer perguntas corretas e identificar as fontes adequadas para as respostas. Para ele, a pergunta básica é: “O que o evangelho tem a ver com os oprimidos da terra e sua luta pela libertação?”. Na perspectiva da Teologia Negra da Libertação, o livro do Êxodo é emblemático, já que, em sua interpretação, “como Deus tinha libertado Moisés e os israelitas do cativeiro egípcio, ele também libertaria o povo negro da escravidão norte-americana” (CONE, 1985, p. 19).

Se, para o autor, a essência do evangelho é a libertação do povo oprimido, as fontes da teologia devem incluir, além da Escritura e da tradição teológica, a história e a cultura dos oprimidos. É a partir da categoria “oprimido” que no contexto histórico da modernidade, constituída pela colonização e pelo racismo, justifica-se a existência da Teologia Negra. No caso particular de uma teologia elaborada a partir da comunidade negra, a pergunta básica é: “Como tem o povo negro compreendido a sua história e cultura e como é essa compreensão relacionada com a sua fé em Jesus Cristo?” (CONE, 1985, p. 18). Para Cone, as fontes que

fornece respostas a essa questão são os sermões, orações e histórias dos negros, uma vez que são narrativas que dão testemunho da experiência histórica e religiosa dos negros, do modo como interpretam e narram o mundo e os textos sagrados, do significado que atribuem a Jesus e de como afirmam a sua humanidade, transgredindo as definições que o poder opressor tinha determinado para eles.

A defesa de Cone sobre a importância de analisar as narrativas cristãs afrodiáspóricas também se dá pelo seu convencimento de que a teologia branca é insuficiente para compreender a experiência social e religiosa dos negros no continente americano, e por considerar que a narrativa cristã europeia não é a única que expressa um pensamento sobre Deus:

Infelizmente, não só professores de seminários de brancos, mas também alguns negros se convenceram de que apenas a experiência dos brancos fornece o contexto apropriado para perguntas e respostas concernentes às coisas divinas. Não reconhecem a estreiteza de sua experiência e a particularidade de suas expressões teológicas. Gostam de pensar sobre si mesmos como pessoas *universais*. Isso é porque a maioria dos seminários enfatiza a necessidade de *ferramentas* apropriadas para se fazer teologia, o que sempre significa ferramenta *dos brancos*, isto é, o conhecimento da linguagem e do pensamento do povo branco. Eles falham em reconhecer que outro povo também tem pensamento acerca de Deus e tem alguma coisa significativa para dizer a respeito da presença de Jesus no mundo (CONE, 1985, p. 23-24 – grifos do autor).

Em decorrência disso, Cone defende que os métodos utilizados pela Teologia Negra devem surgir das próprias fontes, pois, só assim “se pode fazer justiça à complexidade de forma do pensamento negro e à profundidade de expressão teológica encontrada na vida dos negros” (CONE, 1985, p. 18). De acordo com o que vimos sobre os principais conceitos-chave da teoria decolonial, a proposta crítica de Cone pode ser identificada como *Giro decolonial*, uma vez que ele propõe a reconstituição epistemológica dos negros estadunidenses, possibilitando a descolonização do *pensamento acerca de Deus*, liberando-o das bases da racionalidade/modernidade europeia (QUIJANO, 1992; BALLESTRIN, 2013).

A experiência negra como uma fonte da teologia, análoga ao polo “situação” do método de correlação tillichiano, não se restringe apenas à cultura negra cristã. Além dos sermões, orações, cânticos e *spirituals*, Cone defende a análise teológica da cultura negra

secular, que, nesse caso, segundo o autor, não significa necessariamente uma perspectiva antirreligiosa ou não-religiosa. Para ele, “secular”, na análise teológica da experiência negra, não deve ser entendida como a distinção ocidental entre “sagrado” e “profano”:

Esse lado da experiência dos negros é secular, apenas enquanto é terreno e raramente usa Deus ou o cristianismo como os principais símbolos de suas esperanças e sonhos. É sagrado, porque é formado da mesma comunidade histórica como a experiência da igreja, e representa assim a tentativa do povo de formar a vida e vivê-la de acordo com seus sonhos e aspirações (CONE, 1985, p. 33).

É a partir dessa compreensão que Cone considera os contos (de humor e de herói popular), as músicas seculares dos escravos, o *blues*, a poesia e os relatos de experiências pessoais como fontes para a Teologia Negra. Está claro para o autor que as expressões artísticas dos negros eram permeadas pelo tema da liberdade, da resistência na diáspora e pela autodeterminação, elementos indispensáveis na reflexão teológica negra: “A arte negra é o povo negro criando valores baseados em sua própria experiência e afirmando a disposição do inventar definições e estilos de vida novos, comensuráveis com a sua luta para serem livres” (CONE, 1985, p. 38). As contradições da vida expressadas na arte secular negra, centradas no tema da sobrevivência, libertação e transcendência, para Cone, é o mesmo tema encontrado nas narrativas do cristianismo negro, como identificadas nos sermões, cânticos e orações, correspondendo à “ênfase teológica segundo a qual Deus libertará os fracos da injustiça dos fortes” (CONE, 1985, p. 39). A afirmação impressa no trecho destacado nos leva à pergunta sobre a relação da experiência dos negros com a Bíblia, se considerarmos que esta é uma fonte indispensável para qualquer teologia cristã, como o próprio Cone defende.

Para o autor, essa relação se dá na afirmação da transcendência constatada na experiência negra, que impede a Teologia Negra de ser resumida à história cultural. A afirmação do negro cristão de uma outra realidade, segundo Cone, é fundamentada em Jesus Cristo, de quem a Bíblia testemunha como a auto revelação de Deus. Segundo o autor, a Bíblia é a fonte pela qual os negros escravizados compreenderam uma visão de Deus divergente da dos senhores de escravos. Embora os senhores escravocratas tenham imposto o cristianismo aos negros com intenções domesticadoras, o negro cristão dos Estados Unidos

relacionava Deus e Jesus com a sua luta pela libertação.

Aqui, destacamos como Cone compreende os limites da relativização contextual na hermenêutica bíblica e a relação ente o particular e o universal no discurso teológico.

Em seu texto, Cone não prega uma absoluta deslegitimação da tradição teológica ocidental, ele propõe que essa experiência particularmente europeia seja analisada à luz das Escrituras. Ou seja, o autor particulariza a interpretação ocidental ao afirmar que o significado das Escrituras não está limitado a esta tradição. Novamente identificamos no discurso de Cone os desdobramentos do que se entende por *Giro decolonial*. Para Quijano, a resistência à hegemonia epistemológica eurocêntrica não significa uma total negação do conhecimento produzido na Europa, mas sim o reconhecimento da heterogeneidade como condição para uma possível universalidade (QUIJANO, 1992). Para Bernardino-Costa e Grosfoguel, o pensamento decolonial deve provincializar a Europa e toda forma de conhecimento que se pretende universal (BERNARDINO-COSTA; GROSGOQUEL, 2016). Ou seja, a crítica decolonial e a Teologia Negra não sugerem o apagamento da contribuição epistemológica e hermenêutica do ocidente, mas sim a desestruturação de sua pretensa universalidade, que se sustenta na exclusão ou expropriação de outras formas de saberes e hermenêuticas do mundo e da Bíblia.

Para evitar cair em relativismo, Cone não só define as fontes de sua teologia (como vimos, a experiência negra, a tradição teológica e a Bíblia), mas define também a essência dessas fontes: Jesus Cristo. Este é, para o autor, a norma que orienta a sua perspectiva, entendendo Jesus Cristo como “o eterno evento de libertação na pessoa divina, que transforma a libertação numa constituinte da existência humana” (CONE, 1985, p. 45). Temos aqui uma importante distinção entre fontes e o seu assunto ou essência: “como as Escrituras, a experiência dos negros é uma *fonte* da Verdade, mas não é a Verdade em si. Jesus Cristo é a Verdade e assim julga toda declaração acerca da verdade” (CONE, 1985, p. 44 – grifo do autor). Se Jesus Cristo é “o eterno evento de libertação”, o autor, por conseguinte, defende que a verdade em Jesus Cristo não pode ser independente dos oprimidos e da proclamação da sua liberdade:

Qualquer interpretação do evangelho em qualquer período histórico que falha

em ver Jesus como o libertador dos oprimidos é herética. Qualquer visão do evangelho que fracassa em compreender a Igreja como aquela comunidade cuja obra e consciência são definidas pela comunidade dos oprimidos não é cristã e, por isso mesmo, herética (CONE, 1985, p. 47-48).

Por entender que a teologia é um discurso humano sobre Deus, culturalmente condicionado, vinculado a determinadas situações históricas, Cone valoriza a necessidade de um exame atento do contexto social da linguagem teológica, desocultando, assim, os interesses que a movem. Desse modo, evita-se confundir a condicionalidade do discurso teológico com o conhecimento absoluto: “Embora Deus, o assunto da teologia, seja eterno, a teologia em si é, como aqueles que a articulam, limitada pela história e pelo tempo” (CONE, 1985, p. 49).

Para justificar a necessidade desse exame, em *O Deus dos Oprimidos*, o autor destaca as contribuições teóricas de Ludwig Feuerbach, Karl Marx e da Sociologia do Conhecimento para a teologia, no geral, incluindo a própria Teologia Negra da Libertação. A apropriação crítica que Cone faz de teorias formuladas no contexto europeu, como veremos a seguir, reforça o argumento de que a crítica à hegemonia hermenêutica europeia não implica em absoluta negação do que foi formulado na Europa.

A caracterização antropológica da linguagem teológica em Feuerbach, condicionada por determinados contextos sociológicos, a dupla função da filosofia em Marx, que não deve se limitar apenas a interpretar o mundo, mas transformá-lo, apontando a dependência do pensamento em relação à vida social, e a contribuição dos sociólogos do conhecimento, que demonstram a função de um social *a priori* em todo pensamento, para Cone, desafiam os teólogos a reconhecerem o condicionamento social de suas reflexões.

Em diálogo com esses autores, Cone reforça o seu argumento que afirma não haver neutralidade no discurso teológico. Não há, para ele, teologia sem lugar social e sem lugar ideológico. Não há pensamento teológico absolutamente objetivo ou universal. A revelação de Deus pode ser universal e eterna, mas a interpretação teológica é sempre condicionada pela experiência humana em um contexto histórico específico.

Nesse aspecto, não há para Cone diferença entre Teologia Negra e a teologia feita por brancos: ambas são condicionadas social e politicamente. Para ele, a distinção reside no fato

de o princípio axiológico da Teologia Negra da Libertação estar mais próximo dos valores predominantes na revelação bíblica. Como vimos no capítulo anterior, Cone não pretende que o pensamento teológico negro seja validado apenas pela sua identificação com os anseios políticos dos negros. Para ele, é necessário que a teologia esteja orientada para o divino, ou, de acordo com o que propõe Tillich, que o movimento político negro e a própria teologia negra sejam portadores e veículos da preocupação última, apontando para além de si mesmos (TILLICH, 2005). Portanto, além da orientação para o divino, para Cone, toda teologia deve estar consciente da inseparabilidade entre o seu discurso e uma determinada perspectiva política, como vemos no seguinte trecho:

Naturalmente, os teólogos negros não escapam da verdade da sociologia do conhecimento. A diferença entre a Teologia Negra e a teologia feita por brancos não está na ausência de um social *a priori* na primeira. Como os teólogos brancos, os teólogos negros fazem teologia influenciada pela matriz social de sua existência. A diferença entre a Teologia Negra e a teologia feita por brancos está no fato de cada uma ter diferentes quadros mentais, que explicam suas diferentes abordagens do evangelho. Embora eu creia que o social *a priori* da Teologia Negra esteja mais próximo da perspectiva axiológica da revelação bíblica, por enquanto a questão é simplesmente a inescapável ação recíproca entre teologia e sociedade – seja Teologia Negra ou teologia feita por brancos. Isso significa que a teologia é uma linguagem política. Aquilo que as pessoas pensam acerca de Deus, de Jesus Cristo e da Igreja não pode ser separado de seu próprio *status* social e político numa dada sociedade (CONE, 1985, p. 55).

A partir da análise das citadas contribuições teóricas, Cone tece críticas aos teólogos brancos estadunidenses, ao constatar que a hermenêutica teológica destes atende a interesses intelectuais da classe burguesa e de teólogos europeus, distanciando-se da perspectiva de libertação dos oprimidos na revelação bíblica e do atual contexto de opressão nos Estados Unidos, que vitimiza a comunidade negra.

Se, com a “virada hermenêutica”, como vimos no capítulo 1, há entre os teólogos brancos a consciência da contextualidade de suas interpretações e de seus discursos sobre a realidade, não houve, segundo Cone, a consciência de assumir o racismo como um fator determinante das diferenças entre determinados interesses teológicos: “Embora alguns teólogos brancos, no século XX, tenham enfatizado a relatividade da fé na história, raramente eles aplicaram esse *insight* ao problema da barreira social” (CONE, 1985, p. 56). Ou seja,

mesmo a consciência de relatividade é limitada a determinados interesses sociais. Nem todos os povos e grupos sociais puderam participar dessa consciência da mesma maneira. Na crítica de Cone, essa seletividade está exposta na consciência do Iluminismo, assumida por seus herdeiros, que:

(...) criou uma “revolução na consciência do homem ocidental”, mas nem todos os povos são ocidentais e nem todos os povos do Ocidente experimentaram o iluminismo da mesma maneira. Para os povos negros e vermelhos da América do Norte, o espírito do iluminismo foi social e politicamente demoníaco, tornando-se uma base pseudo-intelectual para a escravização ou extermínio deles (CONE, 1985, p. 56).

É por constatar o perfil excludente e violento da modernidade, identificada por Cone no “espírito do iluminismo”, que Enrique Dussel propõe a perspectiva transmoderna. Como vimos, a Trans-modernidade tem no seu horizonte político a co-realização criativa entre a modernidade e a sua alteridade negada. Entre os sujeitos que compõem essa alteridade negada estão destacados no texto de Cone os negros e os povos indígenas.

Por ter ciência das diferentes experiências que determinados povos vivem no mundo moderno, em consequência disso se opondo ao discurso teológico que legitima o *status quo*, Cone reconhece o pensamento religioso negro enquanto essencialmente libertador. Para ele, essa noção de libertação é de uma libertação que ocorre concretamente na história, diferenciando-se do pensamento religioso branco ocidental, tanto sociologicamente quanto teologicamente. A distinção visualizada pelo autor não diz respeito apenas ao conteúdo, que é a libertação, se refere também à forma do pensamento religioso negro: expressado mediante estórias, transparente quanto ao seu horizonte político e lugar social, pensado concretamente, assumindo a dimensão histórica da religião (libertação na história):

Os teólogos brancos construíram sistemas lógicos; o povo negro contava estórias. (...) O pensamento dos brancos sobre a visão cristã de salvação foi largamente “espiritual” e, às vezes, “racional”, mas comumente separado da luta concreta pela libertação neste mundo. O pensamento dos negros foi largamente escatológico e nunca abstrato, mas comumente relacionado com a luta deles contra a opressão terrena (CONE, 1985, p. 65).

Em outro trecho, o autor diz, sinteticamente: “O tema da libertação expresso na forma de estória é a essência da religião dos negros. Tanto o conteúdo como a forma eram essencialmente determinados pela existência social do povo negro” (CONE, 1985, p. 71).

Ora, não obstante o acúmulo de conhecimento teológico de tradição ocidental nos seminários, sem ignorar essa contribuição intelectual, Cone defende que a Teologia Negra da Libertação pode e deve criar suas bases epistemológicas a partir da tradição cristã negra dos Estados Unidos, seja na forma, no conteúdo e em sua hermenêutica, como propõe a teoria decolonial, no que diz respeito à reconstituição das epistemologias subalternizadas.

Essa condição exige da Teologia Negra da Libertação uma releitura e inclusão de temas teológicos que acentuem a particularidade de sua hermenêutica, quando transparecidos a sua contextualidade social e cultural e o seu posicionamento político, correlacionados ao conteúdo da mensagem bíblica. É tendo isso em vista que no próximo tópico abordaremos a correlação entre a teoria decolonial e a hermenêutica teológica negra, a partir dos principais eixos temáticos tratados no livro *O Deus dos oprimidos*, a fim de identificarmos a resposta da Teologia Negra da Libertação às perguntas implícitas na “situação” da qual ela participa.

3.2 – DECOLONIALIDADE E A RESPOSTA DA TEOLOGIA NEGRA DA LIBERTAÇÃO ÀS PERGUNTAS IMPLÍCITAS NA “SITUAÇÃO”

3.2.1 – Contexto histórico de opressão e Revelação bíblica

Assim como há a compreensão de que a linguagem teológica está sempre inserida em um contexto social, James Cone entende que a revelação divina, como narrada nas Escrituras, não está imune à condicionalidade histórica e social, nem é politicamente desinteressada (CONE, 1985, p. 74). Baseado nessa premissa e provocado pelo problema do racismo, o autor realiza uma análise do contexto social da revelação divina no Antigo e no Novo Testamentos, a partir da qual vincula o Deus bíblico à luta por liberdade e justiça, identificando-o como um Deus que age na história.

Em sua hermenêutica do Antigo Testamento, o autor afirma se tratar de um livro que dá testemunhos dos atos de Deus na história de Israel, tendo no Êxodo o evento decisivo da

revelação de Deus como Salvador dos oprimidos:

Os israelitas eram escravos no Egito; assim, o futuro deles estava fechado. Mas Iahweh “ouviu os seus gemidos e se lembrou de seu pacto com Abraão, Isaac e Jacó; ele viu a situação angustiosa de Israel, ele prestou atenção nela” (Ex 2,24-25). Portanto, Iahweh se responsabilizou pela história de Israel e deu a esse povo um futuro, fazendo com isso para Israel aquilo que Israel não poderia fazer por si mesmo (CONE, 1985, p. 75).

Assim, conforme a leitura de Cone, Deus intervém na história para trazer à liberdade aqueles que foram privados dela, dando abertura ao futuro, às possibilidades de ser, na história. O autor é enfático em afirmar que o Antigo Testamento “é um livro de história” (CONE, 1985, p. 74). Ora, segundo a sua concepção, a libertação narrada no “Êxodo” é libertação da escravidão, que não se dá em um mundo além, mas na história. Embora seja relevante destacarmos a citada afirmação de Cone, para que visualizemos a importância que o autor dá à libertação na realidade concreta, pesquisadores atuais não compreendem a Bíblia como um livro de História no sentido acadêmico do termo.

O pacto entre Israel e Deus no Sinai, como narrado no “Êxodo”, na interpretação de Cone, exige do povo, outrora escravizado, não só a absoluta obediência a Deus e à graça da libertação, mas o compromisso com a liberdade e a justiça em favor de outros grupos oprimidos. Segundo o autor, a exigência desse compromisso será lembrada pelos profetas, que denunciarão a não correspondência da elite israelita, anunciando a justiça divina:

O pacto é um convite a Israel para entrar num relacionamento responsável com o Deus do Êxodo, no qual ele será o seu Deus, e Israel será a sua “possessão especial”. Esse convite coloca Israel numa situação de decisão, porque o pacto requer obediência à vontade de Iahweh. Aceitar o pacto significa que Israel deve agora viver como povo libertado de Iahweh, corporificação da liberdade tornada possível através da presença libertadora de Deus. O pacto não coloca apenas sobre Israel a responsabilidade de aceitar a soberania absoluta de Iahweh como definida no primeiro mandamento; ele requer também que Israel trate os fracos que estão em seu meio como Iahweh o tratou (CONE, 1985, p. 76).

Desse modo, Cone identifica a revelação divina no Antigo Testamento com o poder de libertar os oprimidos. Há uma orientação política e um compromisso ético implicados nessa

narrativa que se volta contra a opressão. É tendo em vista essa dimensão social e política da revelação divina que Cone entende que o povo de Israel é o povo eleito porque é oprimido. Fica evidente que é a categoria social que orienta a perspectiva teológica do autor, a partir da sua interpretação do texto bíblico. A categoria étnica só ganha relevo quando inserida na relação “opressor-oprimido” em um determinado contexto, como é o caso da modernidade e a sua relação intrínseca com a colonialidade, que, segundo a teoria decolonial, apoia-se no racismo como o seu princípio organizador (MIGNOLO, 2005; QUIJANO, 2005; BALLESTRIN, 2013).

Ora, de fato, se a etnia fosse uma categoria absoluta de orientação, para um teólogo de descendência africana como James Cone seria contraditório que a narrativa do Antigo Testamento e da própria Teologia Negra não tomassem partido pelos egípcios. Portanto, para Cone, os teólogos devem se atentar para a dimensão política e social da revelação divina, como testemunhada no “Êxodo”, em favor dos oprimidos e identificar quem são estes nos dias atuais:

A eleição que Deus faz para com os israelitas tem inevitáveis implicações para o fazer teologia. Se Deus tivesse escolhido, como a sua “nação santa”, os senhores egípcios de escravos, ao invés dos escravos israelitas, então uma espécie completamente diferente de Deus teria sido revelada. Assim, a eleição de Israel não pode ser separada de sua escravidão e libertação. Aqui, Deus revela que ele é o Deus da história, cuja vontade é idêntica à libertação dos oprimidos da escravidão social e política. Portanto, o fazer teologia à base da revelação de Iahweh deve envolver a política que se declara a favor dos pobres e contra os ricos. Na verdade, a teologia deixa de ser uma teologia da tradição do Êxodo-Sinai quando falha em ver Iahweh como inquestionavelmente no controle da história, defendendo os fracos contra os fortes (CONE, 1985, p. 77).

Além do “Êxodo”, Cone evoca os livros proféticos do Antigo Testamento, a partir dos quais também faz uma leitura em que busca identificar o contexto social e político das narrativas ambientadas na Israel monárquica. Num cenário em que uma elite israelita frequentemente rompe com o pacto estabelecido no Êxodo-Sinai, oprimindo o seu próprio povo, os profetas surgem como anunciadores da justiça divina, trazendo à memória o compromisso político com os oprimidos. Os profetas, para o autor,

(...) eram mensageiros de Iahweh, que davam a Palavra de Deus ao povo, fazendo-os lembrar da libertação operada por Deus e do pacto que trouxe a comunidade à existência. Eles também proclamaram a futura atividade de julgamento que seria exercida por Iahweh e a renovação que estava prestes a irromper no presente (CONE, 1985, p. 78).

Em sua hermenêutica do “Êxodo” e dos livros proféticos do Antigo Testamento, Cone identifica um Deus que é graça, mas que também é ira. Para afastar essa compreensão de qualquer contradição, o autor nos fala que essa dupla face é orientada pela justiça. No seu entendimento, a libertação dos oprimidos é peça central nessas narrativas. É nessa perspectiva que o autor faz a seguinte afirmação:

Podemos estremecer com a ira de Iahweh, como proclamada na profecia de Amós, e dizer que em Amós falta a terna misericórdia que se encontra em Oséias. Contudo, a misericórdia de Deus nunca pode invalidar o seu desejo de justiça. Não há graça divina no Antigo Testamento (ou no Novo Testamento) que seja concedida aos opressores à custa do sofrimento dos pobres. O tema da justiça e do interesse especial de Iahweh pelos pobres e as viúvas tem um lugar central na profecia israelita (CONE, 1985, p. 79).

Embora seja notável a ênfase, não desinteressada, de Cone na leitura da tradição Êxodo-Sinai e dos profetas, ele menciona de forma breve a tradição Davi-Sião e os livros sapienciais, com o intuito de reforçar o seu argumento que identifica a libertação dos oprimidos como tema central no Antigo Testamento. Diz o autor: “A ênfase sobre a justiça aos pobres está presente mesmo num profeta como Isaías de Jerusalém, para quem o reino de Davi, antes que o Êxodo, é o significativo ato de libertação” (CONE, 1985, p. 80). Mais à frente, sobre os livros sapienciais, diz: “Mesmo na literatura sapiencial, em que os sábios não parecem estar cômicos da história salvífica de Israel, o interesse de Deus pelos pobres é, não obstante, enfatizado” (CONE, 1985, p. 81).

É a partir dessa hermenêutica teológica negra do Antigo Testamento que Cone, negando tanto a suposta neutralidade exegética quanto o relativismo, defende que toda teologia que leva a Bíblia a sério não deve evitar a perspectiva política em suas reflexões. Defende ainda que essa orientação política seja orientada por aquela expressada nas narrativas bíblicas, em que Deus intervém na história em favor dos oprimidos. Portanto, a teologia

também deveria tomar partido para a libertação dos pobres e oprimidos. No contexto da colonialidade, deveria tomar partido na luta antirracista e anticolonial.

Já em sua hermenêutica do Novo Testamento, Cone centra na figura de Jesus como a identificação de Deus com os fracos e desamparados, assumindo o duplo papel de servo e senhor, que está a serviço da libertação dos oprimidos para a afirmação de sua humanidade:

Desde o início, os Evangelhos querem comunicar que a história de Jesus não é simplesmente uma história acerca de um homem bom que encontrou um infeliz destino. Ao contrário, em Jesus, Deus está trabalhando, contando a sua história e revelando o plano divino de salvação (CONE, 1985, p. 85).

No seu entendimento, há, por um lado, uma continuidade em relação ao Antigo Testamento, quando visualiza no Jesus histórico o mesmo caráter libertador identificado na relação entre revelação divina e libertação dos oprimidos, na tradição do Êxodo-Sinai e de Davi-Sião. Porém, por outro lado, há um elemento novo, que complementa a perspectiva teológica no que diz respeito à libertação, levando-a a outra dimensão: “Embora o Antigo e o Novo Testamento enfatizem a liberdade histórica dos que não são livres, o Novo transcende a história e afirma uma liberdade que não depende das limitações sociopolíticas” (CONE, 1985, p. 91).

Para o autor, a morte e ressurreição de Jesus revelam a liberdade que ocorre na história, mas não se limita a esta, transcendendo, assim, as limitações impostas pelo contexto político e social:

As ações de Jesus representam a vontade de Deus de não deixar a sua criação ser destruída por poderes não-criadores. A cruz e a ressurreição demonstram que a liberdade prometida se torna agora totalmente disponível em Jesus Cristo. Essa é a essência da história do Novo Testamento, sem a qual a teologia cristã é impossível (CONE, 1985, p. 92).

Consciente de que a Teologia Negra exprime uma preferência pela tradição do Êxodo-Sinai, em relação à tradição Davi-Sião, pelos profetas, em relação aos sábios, e, pelo Antigo Testamento, em relação ao Novo, Cone argumenta que essa seleção é orientada por um

princípio hermenêutico. Que princípio é esse e qual a validade de sua hermenêutica?

Segundo Cone, diante da sua leitura do Antigo e do Novo Testamentos, tal princípio consiste na revelação divina em Cristo como o Libertador dos oprimidos. Vejamos o que diz o autor:

A resposta da Teologia Negra à questão da hermenêutica pode ser estabelecida de modo conciso: 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, em que os pobres reconhecem que sua luta contra a pobreza e a injustiça não é apenas consistente com o evangelho, mas é o próprio evangelho de Jesus Cristo (CONE, 1985, p. 92-93 – grifos do autor).

A partir de sua análise dos textos bíblicos, em que identifica a libertação dos oprimidos das estruturas sociais que ferem a sua humanidade como o assunto central, Cone argumenta que o engajamento político presente na Teologia Negra da Libertação não é fruto apenas da situação histórica vivida pelos negros na modernidade, mas é uma exigência do que está testemunhado nas Escrituras, seja na intervenção divina na libertação da escravidão no Êxodo ou na revelação divina em Jesus Cristo como o Libertador dos oprimidos.

Para Cone, ou a teologia assume uma perspectiva política comprometida com a libertação dos oprimidos no contexto atual ou ela não é cristã. Ou seja, não obstante a relatividade da linguagem humana, a libertação dos oprimidos deve ser um princípio inegociável. Desse modo, a crítica à modernidade eurocêntrica, à classificação e hierarquização de povos a partir da ideia de “raça”, à opressão e exploração dos povos situados na periferia do capitalismo global, tal como formulada pelos teóricos decoloniais, é vista pela Teologia Negra da Libertação como uma perspectiva política coerente com a revelação bíblica, uma vez que tem como princípio a afirmação da humanidade daqueles que foram escravizados, marginalizados, desumanizados.

Fica claro que, de acordo com a hermenêutica teológica negra de Cone em relação à Bíblia, o cristianismo que legitima o racismo e a colonização não é uma mera recepção da mensagem em um contexto particular, mas, sim, um anti-cristianismo. Para ele, o racismo e a colonização contradizem a orientação política e social da revelação divina, como testemunhada nas Escrituras.

Compreende-se, ainda, a partir do discurso de Cone, que os textos bíblicos são indissociáveis da história, seja por ser produto de uma época, seja porque, em suas narrativas, é na história que acontece a revelação divina.

3.2.2 – Cultura e Cristo

A relação entre cultura e Cristo é um tema relevante para a Teologia Negra da Libertação, uma vez que, inserida na tradição hermenêutica do século XX, esta perspectiva reconhece que não há discurso teológico fora da cultura.

Diante dessa compreensão e tendo em vista a produção cultural dos povos subalternizados, para qual a teoria decolonial e a Teologia Negra voltam o seu olhar, uma pergunta deve ser feita: toda e qualquer cultura é válida para um discurso teológico pretensamente orientado para o Cristo?

Ao abordar esse tema, em *O Deus dos Oprimidos*, Cone empreende um diálogo com o teólogo estadunidense Richard Niebuhr (1894-1962), mediante o seu livro *Cristo e Cultura*, originalmente publicado em 1951.

Cone destaca a importante contribuição de Niebuhr acerca desse tema teológico e, a princípio, tende a concordar com o autor, quando, sobre a questão do particular e do universal na relação entre revelação divina em Cristo e discurso teológico, diz:

Por um lado, Niebuhr afirma as reivindicações de universalidade da revelação em Jesus Cristo, que transcende as limitações da história. Mas, por outro lado, ele reconhece também que o discurso humano sobre a revelação divina é condicionado pela relatividade cultural e histórica. Ambos os princípios convenceram Niebuhr de que os cristãos não podem evitar o problema Cristo-cultura; contudo, a solução última do problema não repousa sobre as respostas humanas, mas sobre Aquele que transcende as limitações da humanidade (CONE, 1985, p. 96).

A perspectiva teológica de Niebuhr, a respeito do tema em pauta, é sintetizada por Cone em três pontos:

a) a universalidade de Deus em contraste com a particularidade e finitude da existência humana, b) a ênfase na relatividade da fé humana no contexto da cultura e historicidade, e c) seguindo os dois primeiros pontos, o envolvimento da fé na cultura e a sua transformação, enquanto profundamente cônica de suas próprias limitações. Essa atitude previne a fé de identificar-se com o objeto de seu interesse, mesmo quando reconhece a importância de seu envolvimento na cultura (CONE, 1985, p. 100).

Embora aceite a compreensão de Niebuhr, ao apontar uma relação dialética entre Cultura e Cristo, evitando, assim, tanto o sectarismo anticultura como o culturalismo, Cone aponta problemas em sua perspectiva que, segundo a sua crítica, partem de uma definição inadequada tanto de Cristo como de qual cultura deve ser correlacionada.

No que diz respeito à definição de Cristo, Cone afirma que Niebuhr negligencia a dimensão ética da pessoa e da obra de Jesus, que, segundo a sua própria análise, manifesta a identificação de Cristo com os oprimidos:

Na verdade, pode ser dito que aquilo que Niebuhr diz acerca de Cristo está incorreto, não tanto em termos daquilo que ele diz, mas em termos daquilo que deixa de dizer. Essa ausência é crucial para a imagem bíblica de Cristo, e sem ela o Cristo bíblico já não existe. Estou me referindo à identidade de Jesus com os pequenos e a sua proclamação de que Deus deseja a liberdade deles (CONE, 1985, p. 100-101).

Do mesmo modo, Cone diverge de Niebuhr também na concepção de cultura abordada nessa correlação, que é a cultura no sentido lato, ocultando as especificidades que distinguem a cultura do opressor da do oprimido:

Como aconteceu com a sua descrição de Cristo, sua definição de cultura é inadequada em termos de falta de especificidade em relação aos opressores e oprimidos, brancos e negros. A particularidade da existência humana é importante quando alguém começa a falar da relação de Cristo com a cultura, pois a relação de Cristo com a cultura não é definida em generalidades culturais, mas em termos da concretude da dor e sofrimento humanos (CONE, 1985, p. 101).

Portanto, Cone sugere que, na correlação Cultura-Cristo, seja feita uma distinção entre a cultura do opressor e a cultura do oprimido. Pois, se a reflexão teológica deve partir do princípio de que o Cristo é o Libertador dos oprimidos, é preciso ter em vista que a sua atitude não é a mesma com todas as expressões culturais. Se o Cristo bíblico “permanece em oposição a todas as expressões culturais que têm o seu ponto de partida na escravidão humana” (CONE, 1985, p. 101-102), a cultura válida na relação em questão é a cultura dos oprimidos.

Desse modo, para a Teologia Negra da Libertação há incoerência na tentativa de correlação entre a cultura do opressor e Cristo. Em consequência disso, a reconstituição da cultura negra e de outros povos subalternizados pela modernidade eurocêntrica, em outras palavras, a decolonialidade, é imprescindível para um cristianismo que seja coerente com a dimensão ética de Jesus.

3.2.3 – Ideologia e Transubjetividade: correlação entre estória negra e estória bíblica para a superação do subjetivismo

Ao abordar o tema da ideologia e o que isso diz respeito à Teologia Negra da Libertação e a sua luta antirracista, Cone parte da posição de que a autenticidade do discurso teológico negro não deve se restringir à política negra ou a qualquer manifestação histórica. Pois, se os teólogos negros não transcendem as suas reflexões subjetivas, em nada diferem da teologia branca. Para o autor, como já vimos, o discurso da Teologia Negra depende de sua orientação para o divino.

Desse modo, para evitar identificar forçosamente a revelação divina com qualquer aspiração política da comunidade negra, o autor defende que os “teólogos negros devem enfrentar a questão da ideologia: em que medida o Deus da Teologia Negra se limita à origem biológica de seus defensores?” (CONE, 1985, p. 95).

A partir do problema da relação Cultura-Cristo, como vimos acima, e recorrendo aos sociólogos do conhecimento, Cone formula uma reflexão sobre a distinção entre ideologia e determinação social do pensamento, abordando as suas respectivas correlações com a revelação bíblica, a fim de atestar a autenticidade da Teologia Negra.

Em sua reflexão, à luz do sociólogo do conhecimento Karl Mannheim, ideologia é

compreendida como a determinação psicológica das ideias, o pensamento deformado, limitado ao interesse subjetivo de um indivíduo ou grupo, já determinação social do pensamento é entendida como o elemento sociológico do pensamento, o social *a priori*, a perspectiva axiológica que precede o pensamento.

A partir de tais definições, Cone argumenta que no contexto da revelação bíblica, há ideologia quando as perspectivas axiológicas contradizem a intervenção divina na libertação dos oprimidos, negligenciando o social *a priori* que constitui a narrativa bíblica:

É se esquecer do Êxodo, do pacto e da proclamação dos profetas acerca dos atos libertadores de Deus na história. A distorção ideológica, em seu sentido particular, ocorreu muitas vezes durante a história de Israel, especialmente durante o surgimento dos grandes profetas. Os dirigentes de Israel começaram a interpretar a história de Deus à luz dos ricos e poderosos da comunidade. Convenientemente, eles se esqueceram de que foram uma vez escravos no Egito, até que Iahweh ouvisse o clamor de Israel e o libertasse. Esse evento do Êxodo e pacto que o seguiu revelaram a verdade da revelação de Iahweh como a libertação dos fracos. A mensagem dos profetas recordou ao povo os atos poderosos de Iahweh realizados no passado e proclamou o seu futuro escatológico em que a justiça divina será realizada (CONE, 1985, p. 104).

De modo semelhante à discussão sobre a relação Cultura-Cristo, segundo o seu discurso, a questão que os teólogos devem colocar não é se a sua reflexão teológica é determinada por interesse social, é certo que não há teologia socialmente desinteressada, assim como não há teologia fora da cultura, a questão que deve ser colocada se refere a qual interesse social que orienta uma determinada teologia: o dos oprimidos ou o dos opressores? Para Cone, a teologia que não surge da consciência histórica dos pobres é ideologia. No entanto, não há garantia de que toda interpretação bíblica realizada pelos oprimidos esteja em conformidade com a perspectiva libertária da revelação divina, visto que os povos subalternizados podem empreender uma interpretação a partir do lugar epistêmico dos opressores.

Como vimos, para os autores decoloniais Bernardino-Costa e Grosfoguel, a condição para a formulação de um pensamento contra-hegemônico é a articulação entre lugar social e lugar epistêmico (BERNARDINO-COSTA; GROSGOQUEL, 2016). A colonialidade na dimensão subjetiva visa justamente desarticular essa relação mediante os processos descritos

por Quijano: a expropriação das produções culturais dos povos dominados que servem ao capitalismo; a repressão à sua produção de conhecimento e ao seu universo simbólico; a assimilação compulsória da cultura dos dominantes (QUIJANO, 2005). Cone está em sintonia com os autores decoloniais quando faz a ressalva no seguinte trecho:

Se a verdade da história bíblica é a libertação dos oprimidos, então o social *a priori* dos opressores exclui a possibilidade de sua audição e visão da verdade da presença divina, porque o universo conceitual de seu pensamento contradiz a história da libertação divina. Apenas os pobres e os fracos têm o quadro axiológico necessário para a audição e o fazer a vontade divina revelada em seu meio. Naturalmente, isso não significa que todos que são pobres realmente ouvirão a Palavra e farão a vontade daquele que é a Palavra. Frequentemente, os pobres interiorizam os valores daqueles de quem são vítimas, fechando assim sua consciência aos eventos da liberdade em sua história (CONE, 1985, p. 106).

É por isso que Cone alerta para o risco de a teologia, incluindo a teologia dos oprimidos, reduzir a sua perspectiva à sua existência social, negligenciando a revelação divina, a exemplo da teologia branca, segundo a afirmação acusatória do autor, que falhou por não ter transcendido a perspectiva axiológica da cultura branca. Já a Teologia Negra, “repudiando a acusação de que é uma simples redução à política negra corrente, sustenta que a teologia cristã começa e termina com a revelação divina” (CONE, 1985, p. 107). A correlação entre mensagem bíblica, que para Cone significa a intervenção de Deus na história para libertar os oprimidos, e situação atual, é fundamental no pensamento teológico negro. Por um lado, obriga a Teologia Negra a reconhecer sua finitude, suas limitações conceituais, sua contextualidade. Por outro lado, afirma a irredutibilidade de Deus em relação aos anseios humanos em determinado contexto. A teologia que reduz Deus à sua perspectiva, tende a se tornar idolátrica. Embora, claramente, Cone esteja tecendo críticas ao cristianismo que legitima a colonização, a escravidão e o racismo em “nome de Deus”, ele também acende um sinal de alerta para a própria Teologia Negra, adiantando uma autocrítica para uma eventual desvinculação da revelação divina na Bíblia, que deixa de ser critério avaliativo de suas atitudes:

Quando o povo oprimido sente orgulho de seu sucesso na luta pela liberdade e começa assim a pensar que *qualquer* ação é justificável, como se seu julgamento

ético fosse infalível, então teólogos, pregadores e outros, *na* comunidade dos oprimidos, devem lembrar ao povo a total distinção entre suas palavras e a Palavra de Deus. Mas, quando os oprimidos são passivos e temerosos na luta pela liberdade, então devem ser lembrados de que o evangelho é idêntico à sua libertação da escravidão política (CONE, 1985, p. 109 – grifos do autor).

Fica evidente que Cone assume o risco da distorção ideológica na teologia, já que a condição de ser histórico do teólogo, assim como a de todo ser humano, o priva do acesso total à verdade absoluta, não podendo reivindicar um conhecimento infinito:

Na análise final, devemos admitir que não há maneira de “se provar objetivamente” que estamos dizendo a verdade acerca de nós mesmos ou acerca daquele que nos chamou à existência. Não há lugar em que podemos ficar, que nos remova das limitações da história e, assim, nos capacite a dizer toda a verdade sem o risco da distorção ideológica. Enquanto vivemos e temos o nosso ser no tempo e no espaço, a verdade absoluta é impossível (CONE, 1985, p. 113).

No entanto, esse posicionamento de Cone não significa uma restrição total ao particularismo, nem uma afirmação da relatividade absoluta:

Podemos e devemos dizer alguma coisa sobre o mundo que não seja redutível à nossa própria subjetividade. Essa “alguma coisa” transubjetiva é expressa em estória; na verdade, está incorporada na estória (CONE, 1985, p. 114).

Aqui, o conceito de “transubjetividade” aponta para uma possibilidade de universalidade que não exclui as particularidades, pelo contrário, só pode ser considerada a partir destas: um universalismo concreto (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2019). Assim, opondo-se ao universalismo abstrato, que para os teóricos decoloniais nada mais é do que o poder hegemônico de uma perspectiva sobre todas as outras, e ao particularismo relativista, Cone aposta na capacidade de uma relação transubjetiva, que alarga o horizonte epistemológico e põe à crítica as suas próprias concepções, evitando assim o pensamento ideológico enquanto dissimulação da realidade. Essa “alguma coisa” transubjetiva alinha-se à noção de pensamento de fronteira dada pelos intelectuais decoloniais Bernardino-Costa e Grosfoguel, entendida como um diálogo crítico

com a modernidade protagonizado pelos sujeitos subalternos (BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL, 2016). Está em sintonia também com a perspectiva transmoderna de Dussel, que implica na superação do subjetivismo eurocêntrico (DUSSEL, 2005). A transsubjetividade, o pensamento de fronteira e o projeto transmoderno ainda se assemelham pela crítica ao subjetivismo dos próprios povos oprimidos.

Para visualizar essa possível relação transsubjetiva, primeiramente Cone afirma a dimensão ontológica da hermenêutica pressuposta na faculdade narrativa, pois, para o autor, narrar estória que diz algo sobre si mesmo, sobre o mundo e dá sentido à existência, é uma condição de todos os povos. Ao compreender estória como uma hermenêutica da vida, para ele, a possibilidade de transcender a própria subjetividade é estar aberto à estória do outro:

Todo povo tem uma estória a contar, alguma para dizer a eles mesmos, aos seus filhos e ao mundo acerca de como pensam e vivem, enquanto determinam e afirmam a sua razão de ser. A estória tanto expressa quanto participa do milagre de começar do nada para alguma coisa, do não-ser para o ser (CONE, 1985, p. 114).

Ciente da impossibilidade de reivindicar um conhecimento infinito e compreendendo as estórias como fontes de conhecimento, Cone evoca a “transsubjetividade” como um meio de ampliar o seu conhecimento e/ou pô-lo à prova, ao se abrir para outras estórias. O mesmo se dá quando a sua estória é recebida por outros. A “transsubjetividade” pressupõe uma relação plurilateral.

No entanto, essa relação é impossibilitada quando um determinado grupo não reconhece a finitude de seu conhecimento, elevando-o ilusoriamente ao patamar de verdade absoluta e, em consequência disso, marginalizando, silenciando e exterminando outras narrativas. Para Cone, o mundo moderno/colonial (como diriam os autores decoloniais), exemplificado na história dos Estados Unidos, é marcado pela pressuposição dos colonizadores europeus e seus descendentes de que a sua estória é a única válida. Isso resulta na repressão à cultura não europeia, processo que a teoria decolonial conceitua como *Colonialidade do Saber* e *Colonialidade do Ser*: condenando modos de vida, reprimindo crenças e saberes, explorando e oprimindo outros seres humanos. Ou seja, para a Teologia Negra da Libertação e para os decoloniais, o pensamento branco tem se restringido à sua

própria subjetividade, caracterizando-se, nas palavras de Cone, como ideologia:

É apenas quando as estórias são abstraídas de uma situação concreta e codificadas em Lei ou dogma que sua energia é removida e, assim, um povo começa a pensar que seus modos de pensar e viver são as únicas possibilidades reais. Quando um povo não pode mais ouvir as estórias de outro povo, eles se enclausuram dentro de seu contexto social, achando que as suas visões distorcidas da realidade são toda a verdade. E, então, eles sentem que devem destruir outras estórias, que testemunham que a vida pode ser vivida de outra maneira. A dizimação do povo vermelho e a escravização do povo negro feitas pelo povo branco na América do Norte é um exemplo da tentativa de privar um povo de suas estórias, a fim de estabelecer a estória branca como a única verdade na história. Foi por isso que não se permitiu que os escravos se comunicassem em suas línguas africanas e a razão pela qual o povo vermelho foi colocado em reservas. O povo branco dizia que as estórias negra e vermelha eram mentiras e superstições que não tinham lugar num país “civilizado”. De algumas perspectivas, a estória branca da escravização dos negros pode ser uma estória “válida”, mas da perspectiva das vítimas é uma narrativa de terror e de carnificina. Do ponto de vista bíblico, é uma epopeia de rebelião, a usurpação do poder de Deus. Em outras palavras, é ideologia (CONE, 1985, p. 114-115).

No intuito de evitar ou reduzir a ideologia no pensamento teológico negro, Cone preza pela correlação entre a estória do “eu” e do “Outro”. A estória negra, como registrada nos contos, cânticos e narrativas dos africanos escravizados e seus descendentes, em abertura para outras estórias, como a estória bíblica e as suas múltiplas recepções no decorrer do tempo, evita ou reduz o aprisionamento em sua própria subjetividade. Mesmo que não extinga o risco contínuo de dissimulação da realidade, a relação transubjetiva é o método adequado para que a Teologia Negra não se restrinja aos aspectos subjetivos de seus fomentadores e à história cultural negra. Para Cone, é a relação com Jesus, enquanto uma (outra) estória, que põe a Teologia Negra em teste contra o subjetivismo.

3.2.4 – Cristologia: contexto social racista, o Cristo negro e o Cristo bíblico

A reflexão cristológica de James Cone tem por objetivo geral responder à pergunta pelo significado de Jesus Cristo para os cristãos dos dias atuais. Especificamente, o objetivo é justificar a afirmação da Teologia Negra da Libertação de que Jesus é negro. O ponto de partida da cristologia nessa vertente, para atingir os seus objetivos, é a análise da correlação

entre contexto social, Bíblia e tradição teológica. Como em outros temas abordados, o contexto social dá ênfase à constante presença da dimensão histórica no pensamento teológico negro.

A partir das respostas teológicas identificadas até aqui, entendemos que a dimensão histórica, tão cara à Teologia Negra da Libertação, é indissociável da política, nesse caso, da luta dos oprimidos pela superação da realidade imposta pelos opressores, sendo o elo que conecta a estória bíblica à estória negra. É tendo em vista esse quadro que podemos compreender adequadamente a afirmação de Cone de que “para cristãos que têm experimentado os absurdos extremos da vida, a questão cristológica não é primariamente teórica, mas prática. Ela surge do encontro de Cristo na luta pela liberdade” (CONE, 1985, p. 121). Para o autor, o exame sobre o significado de Cristo tem uma estreita relação com o engajamento por transformações concretas da vida, em busca da superação das contradições históricas desumanizantes.

Apesar de a reflexão cristológica na Teologia Negra formular questões a partir do seu contexto social, Cone insiste em não restringir o seu pensamento à sua própria subjetividade. Para ele:

O significado de Cristo não é derivado de nossa dependência de nosso contexto social. Há algo que experimentamos no encontro com Cristo que nos obriga a olhar além de nossa experiência imediata para outros testemunhos. Um de tais testemunhos são as Escrituras (CONE, 1985, p. 122).

Aqui também, é o encontro dialético, correlativo, transubjetivo, entre o contexto social do povo negro e a Bíblia, que valida (ou não) as asserções da Teologia Negra da Libertação:

O Novo Testamento é a primitiva resposta da Igreja à história de Jesus Cristo. Essa resposta é importante para as nossas reflexões cristológicas, porque a Bíblia é a nossa fonte primária de informação sobre o Jesus que encontramos em nossa existência social (CONE, 1985, p. 123).

Portanto, a chave para compreender essa reflexão cristológica está na correlação, evitando uma atenção exclusiva ao contexto social ou à Bíblia. O significado de Cristo,

segundo o autor, não se restringe ao contexto social. Para transcender a particularidade da própria história, o olhar se volta para outros testemunhos, no caso, as Escrituras, e retorna para a história atual, com o poder de transformar a situação histórica contemporânea. Nesse sentido, “Cristo é o outro na experiência negra que torna possível a afirmação da humanidade negra numa situação desumana” (CONE, 1985, p. 126).

Nessa correlação, Cone também aponta a importância da tradição teológica, por ser uma mediadora da compreensão do significado de Jesus nas Escrituras, em diferentes períodos da história, ligando-a à situação contemporânea, embora, enquanto fonte, não tenha a mesma autoridade que os textos bíblicos: “A tradição, como as Escrituras, abre a nossa história de Cristo a outras histórias do passado e, assim, nos obriga a mover-nos para fora da subjetividade do nosso presente” (CONE, 1985, p. 125). Contudo, o autor mantém uma visão crítica da tradição teológica, apontando que esta tem ocultado o caráter libertador de Cristo em relação aos oprimidos.

Para ele, a correlação entre Bíblia, tradição teológica e contexto social contemporâneo, deve levar a uma afirmação que não estabeleça uma contradição entre o Jesus do passado, testemunhado nas Escrituras, e o conhecimento do Cristo na situação histórica atual. Portanto, para compreender o significado de Cristo, Cone defende a necessidade de uma cristologia que leve a sério o Jesus histórico. O autor acredita que a revelação divina em Jesus tem fundamento histórico, isso não significa que revelação e história são idênticas, o que poderia levar ao fundamentalismo, mas que as narrativas sobre o ministério de Jesus não são desprovidas de informação histórica:

O passado de Jesus é a chave para o conhecimento de sua atividade presente, no sentido de que o seu passado é o meio através do qual ele se torna acessível a nós hoje. O Jesus histórico é indispensável para um conhecimento do Cristo Ressuscitado. Se puder ser demonstrado que o Novo Testamento não contém nenhuma informação histórica confiável acerca de Jesus de Nazaré ou que o querigma (pregação cristã primitiva) não têm relação com o Jesus histórico, então a teologia cristã é uma tarefa impossível (CONE, 1985, p. 128).

Assim sendo, a humanidade de Cristo torna-se importante na cristologia da Teologia Negra da Libertação, pois, quando relacionada dialeticamente com o significado do Cristo

para a situação atual, é tida como um meio de evitar cair em subjetivismo. De outro modo, os teólogos negros não poderiam reclamar das atribuições indiscriminadas acerca do Cristo, a exemplo do seu uso para a legitimação do racismo.

Determinadas características atribuídas ao Jesus histórico, que informam a concretude de uma experiência particular, são imprescindíveis para o exame:

O Jesus histórico enfatiza o contexto social da cristologia e estabelece assim a importância da identidade racial de Jesus. *Jesus era um judeu!* A particularidade da pessoa de Jesus, como revelada na sua condição de judeu, é indispensável para a análise cristológica. Por um lado, a condição de judeu de Jesus sublinha com precisão a importância da humanidade para a fé e, por outro, liga o drama da salvação de Deus em Jesus com o evento do Êxodo-Sinai (CONE, 1985, p. 131 – grifos do autor).

Desse modo, o Jesus do passado é situado em um contexto de luta contra as forças opressoras e de afirmação da humanidade daqueles que foram vilipendiados.

Embora o Jesus histórico seja o ponto de partida da cristologia da Teologia Negra, a sua historicidade não é o único critério. O seu significado, nessa perspectiva, não se limita ao passado histórico. A ressurreição de Jesus, interpretada como o irromper de Deus na história para libertar a humanidade da injustiça, é um aspecto fundamental nessa análise.

Dialeticamente, Cone correlaciona o Jesus histórico com o Jesus transcendente, ressurreto, em seu valor soteriológico, existente na luta atual dos oprimidos, para perscrutar o significado de Jesus para a época atual: “Enquanto o *era* de Jesus é o ponto de partida da cristologia, estabelecendo assim a relação inseparável de Cristo com o Jesus histórico, o *é* de Jesus relaciona a sua história passada com o seu presente envolvimento em nossa luta” (CONE, 1985, p. 133 – grifos do autor).

Evidentemente, para fazer essa análise, Cone está levando em consideração a experiência do povo negro em diáspora com Jesus, ou seja, o significado que essas pessoas deram a Jesus, no encontro entre a sua difícil realidade e as narrativas bíblicas, imprimindo uma hermenêutica decolonial da Bíblia, opondo-se ao discurso dos cristãos colonizadores. O autor conclui que:

a fé do povo negro no fato de que Jesus foi erguido dentre os mortos significava que sua historicidade e humanidade não são os únicos fatores relevantes sobre sua pessoa. Ele é também o divino que transcende as limitações da história, tornando-se presente em nossa existência contemporânea. Esse é o significado da ressurreição de Jesus (CONE, 1985, p. 138).

Esse significado da ressurreição de Jesus, na perspectiva de Cone, tem implicações políticas, uma vez que empodera a comunidade negra, estimulando-a a um engajamento contra a estrutura socioeconômica que lhe nega a humanidade.

Um terceiro aspecto acerca do significado de Jesus é apresentado na afirmação do caráter escatológico de Cristo, completando, assim, a relação dialética entre passado, presente e futuro. Não limitado à existência passada e presente, na cristologia da Teologia Negra, Cristo é também aquele que virá consumir o ato de libertação que, fragmentariamente, já ocorre no presente. “Ele não é apenas o Crucificado e o Ressuscitado, mas também o Senhor do Futuro” (CONE, 1985, p. 139).

Ao passo que Cone aprova o aspecto político implicado na reflexão escatológica do alemão teólogo da esperança Jürgen Moltmann (1926 -), ao mesmo tempo argumenta que a escatologia, enquanto fundamento da esperança, já estava presente no pensamento religioso negro: “É importante notar que o povo negro, em seus sermões, orações e cânticos dos séculos XIX e XX, falava acerca da política da esperança muito antes do aparecimento da teologia da esperança na Alemanha” (CONE, 1985, p. 140). Já em relação aos teólogos brancos dos Estados Unidos, adeptos da Teologia da Esperança, o autor denuncia que eles, embora influenciados pelo pensamento alemão sobre a esperança, ignoraram esse aspecto presente nos oprimidos do seu próprio país, a exemplo dos negros e dos povos indígenas e os seus discursos sobre a liberdade. Ou seja, para Cone, esses teólogos representavam uma teologia da esperança, mais caracterizada como um otimismo liberal, que negligenciava os autênticos portadores da esperança em seu contexto social e suas práticas políticas de transformação da realidade, tinham seus olhares voltados para as ideias progressistas que vinham da Europa, mas excluía as potencialidades dos povos subalternizados nos Estados Unidos.

Esperança, na perspectiva de Cone, exige prática. É essa a definição que ele visualiza na tradição cristã negra. Pois, relacionada a Jesus,

(...) a esperança não é uma ideia intelectual: antes, é a práxis da liberdade na comunidade oprimida. Esperar em Jesus é ter a visão de sua presença que vem, e assim se é obrigado pela própria esperança a viver como se a visão já tenha se realizado no presente (CONE, 1985, p. 142).

É dentro dessa correlação entre o Jesus do passado, do presente e do futuro, que Cone situa a sua afirmação de que Jesus é negro, como já afirmada na tradição cristã negra nos Estados Unidos, que segundo Cone, não deve ser pautada “exclusivamente pelas necessidades psicológicas e políticas do povo negro para relacionar a teologia com a emergência do poder negro no fim da década de 60. Isso é apenas parcialmente verdadeiro” (CONE, 1985, p. 147). A relação dialética implicada em sua análise cristológica exige que a negritude atribuída a Jesus não seja reduzida a uma vontade subjetiva, sendo, de outro modo, uma derivação da perspectiva que leva em conta a inter-relação entre o Jesus histórico, o ressurreto e o escatológico, a partir de um exame criterioso das fontes da cristologia. Com isso, Cone pretende se defender das acusações de que o Cristo Negro seja uma distorção ideológica do povo negro:

Para mim, a substância da questão do Cristo Negro só pode ser tratada em bases *teológicas*, como definidas pela fonte (Escrituras, tradição e existência social) e conteúdo (o passado, presente e futuro de Jesus) da cristologia. Eu começo por afirmar uma vez mais que *Jesus era um judeu*. É com base no significado soteriológico da particularidade de sua condição de judeu que a teologia deve afirmar o significado cristológico da atual negritude de Jesus. Ele *é* negro porque *foi* um judeu. A afirmação do Cristo Negro pode ser compreendida quando o significado de sua passada condição de judeu é relacionado dialeticamente com o significado de sua atual negritude. Por um lado, a condição de judeu de Jesus localizou-o no contexto do Êxodo, ligando assim o seu surgimento na Palestina com a libertação dos israelitas oprimidos no Egito, libertação operada por Deus. A não ser que Jesus fosse verdadeiramente de descendência judaica, faria pouco sentido teológico dizer que ele é o cumprimento do pacto de Deus com Israel. Mas, por outro lado, a negritude de Jesus ressalta o significado soteriológico de sua condição de judeu para a nossa situação contemporânea quando a pessoa de Jesus é compreendida no contexto da cruz e da ressurreição (CONE, 1985, p. 148 – grifos do autor).

É justamente o significado da ressurreição de Cristo que, como o entende Cone, ao universalizar a intervenção divina para a libertação de todos os oprimidos, relaciona a condição de judeu de Cristo com a sua condição de negro em uma sociedade racista no século

XX. Diríamos também, a sua condição subalterna em uma sociedade marcada pela colonialidade. Para ele, a “ressurreição significa que a identificação de Deus com os pobres em Jesus não está limitada à particularidade de sua condição de judeu, mas é aplicável a todos os que lutam a favor da libertação da humanidade neste mundo” (CONE, 1985, p. 149). Fica evidente, contudo, que a universalidade do significado de Cristo não se desvincula do seu compromisso ético-político com a libertação dos oprimidos. Portanto, na Teologia Negra da Libertação, Jesus é negro, mas, contextualmente, enquanto povo oprimido que ainda luta contra as forças desumanizantes da sociedade. Nesse sentido, a afirmação que relaciona Jesus ao negro não tem valor incondicional, não tem a pretensão de provar a superioridade étnica dos negros, como se apenas invertesse as posições entre opressor e oprimido, mas sem escapar da lógica racista. Segundo Cone,

(...) a validade de qualquer título cristológico, em qualquer período da história, não é decidida por sua universalidade, mas pelo seguinte: se na particularidade de seu tempo ele aponta para a vontade universal de Deus de libertar determinado povo oprimido da desumanidade (CONE, 1985, p. 149).

Desse modo, o Cristo Negro, longe de ser uma identificação absoluta e descontextualizada com a cor da pele, é entendido por Cone como o resultado da correlação entre a particularidade do cristo histórico e a vontade universal de Deus na libertação dos oprimidos da desumanidade com a atual condição do povo negro. Nessa perspectiva, é ilegítimo o culto a um Jesus que legitime o racismo, pelo contrário, no mundo moderno, Jesus é afrodiaspórico, antirracista e decolonial.

3.2.5 – Colonialidade e Libertação

Ao tratar teologicamente sobre a fonte e o significado da libertação, Cone insiste na análise dialética das fontes (Escrituras, tradição teológica e existência social), e do conteúdo de sua cristologia (Jesus em seu passado, presente e futuro). Ao compreender Jesus Cristo como fundamento da libertação humana, o autor entende que a liberdade é um direito natural da criação divina, não compactuando com a escravização, o que na prática motivou a luta dos

negros escravizados contra os poderes humanos que naturalizavam a escravidão:

Neste sentido, a libertação não é uma possessão humana, mas um dom divino de liberdade para aqueles que lutam, com fé, contra a violência e a opressão. A libertação não é um objeto, mas um *projeto* de liberdade em que os oprimidos estão cientes de que sua luta pela liberdade é um direito divino da criação (CONE, 1985, p. 152 – grifo do autor).

Ao argumentar que qualquer teologia cristã que leve a sério as Escrituras como fontes da teologia, tem, por consequência, o ato de Deus em Jesus Cristo como a fundamentação da libertação, Cone afirma que a salvação de Cristo é libertação:

De acordo com as Escrituras, a liberdade humana para se esperar por um novo céu e uma nova terra está baseada na liberdade de Deus. A liberdade divina não é simplesmente uma afirmação da auto-existência de Deus, sua completa transcendência sobre a existência criada. Expressa também a vontade de Deus de se relacionar com as suas criaturas no contexto social da luta delas para a efetivação da humanidade, isto é, ele é livre de ser para nós. Este é o significado do Êxodo e da Encarnação. O Deus bíblico é o Deus cuja salvação é libertação. Ele é o Deus de Jesus Cristo, que chama os indefesos e os fracos para uma existência novamente criada. Deus não apenas luta por eles, mas também toma sobre a Pessoa divina a condição humilhada deles e assim abre um novo futuro para os pobres, diferente de suas misérias passadas e presentes (CONE, 1985, p. 153).

No exame do conteúdo da libertação, Cone aborda a relação vertical entre humanos e Deus, em particular o povo negro, como uma relação de companheirismo, na qual a libertação está fundamentada, tendo consequências políticas, uma vez que cria a consciência de que a humanidade dos negros não é determinada por qualquer poder que não seja o divino. Sendo assim, a Teologia Negra se opõe às classificações criadas e mantidas pela modernidade/colonialidade em relação ao povo negro, expressando na correlação entre luta antirracista e mensagem bíblica o seu caráter decolonial.

Cone recorre ao conceito teológico de “imagem de Deus”, não identificando-o como a “capacidade humana para raciocinar” (CONE, 1985, p. 159), como poderia sugerir a razão eurocêntrica, mas como o que fundamenta a libertação humana na relação com Deus, realizando a verdadeira humanidade, implicando na luta pela libertação na história:

Se fomos criados por Deus, então qualquer outra fidelidade é uma negação da liberdade, e nós devemos lutar contra aqueles que tentam escravizar-nos. A imagem de Deus não é simplesmente uma relação pessoal com Deus, mas é também aquele componente da humanidade que faz todas as pessoas lutarem contra o cativo. Ela é o fundamento da rebelião e revolução entre os escravos (CONE, 1985, p. 160).

Para Cone, o relacionamento vertical divino-humano exige a libertação na relação horizontal entre humanos. Nesse sentido, a autêntica libertação se efetiva no contexto da luta das comunidades oprimidas, pois, para o autor, a liberdade individual deve ser indissociável da liberdade coletiva:

Como podemos pretender ser libertados ou no processo de libertação no sentido cristão, se a estrutura e significado da libertação não são derivados da comunidade dos oprimidos em sua luta pela liberdade? Ninguém pode ser verdadeiramente libertado enquanto *todos* não forem libertados (CONE, 1985, p. 161 – grifo do autor).

A conclusão de Cone é correlata à conclusão de Dussel ao afirmar que no modelo eurocêntrico de modernidade, constituído pela colonialidade, não há verdadeira emancipação. Por isso a transmodernidade, enquanto co-realização da modernidade com a sua alteridade negada, é apresentada pelo autor decolonial como um projeto para a superação do eurocentrismo (DUSSEL, 2005).

Na concepção da Teologia Negra, a libertação demanda um compromisso com a liberdade: o ser humano é libertado para libertar, pois, por criação divina todos são livres. Escravizar e colonizar em nome de Jesus é um contrassenso. Para Cone, de acordo com a sua hermenêutica da Bíblia, não há coerência em ser opressor e cristão ao mesmo tempo. Aqueles que oprimem e ao mesmo tempo reivindicam para si a identidade cristã, como fizeram os países europeus colonizadores e ainda fazem pessoas cristãs que legitimam o racismo, estariam apenas defendendo os seus interesses políticos:

Embora pretendendo estar interessados no caráter universal da condição humana,

os opressores estão, de fato, interessados em justificar o seu próprio *status* na sociedade. Eles querem ser opressores e cristãos ao mesmo tempo. Visto que os oprimidos são os únicos cristãos verdadeiros, os opressores reivindicam que são vítimas, não com o propósito de serem libertados, mas por causa dos seus próprios interesses sociais em reter uma identidade “cristã”, embora sendo contra Jesus Cristo. É isso que Dietrich Bonhoeffer, em outro contexto, chamava de “graça barata”. Eu o chamo de hipocrisia e blasfêmia (CONE, 1985, p. 162-163).

O relacionamento divino-humano, expresso no conceito de “imagem de Deus”, evidencia a conexão entre luta histórica e realidade última. É o que defende Cone quando afirma: “Não há verdadeira liberdade independente da luta pela liberdade na história. A história é o caráter imanente da libertação; é o projeto de liberdade” (CONE, 1985, p. 166-167). O caráter histórico da libertação, segundo Cone, é bíblico. O autor identifica a libertação como luta por justiça na história no Velho e no Novo Testamentos, assim como na religião negra, sendo também conteúdo dos pregadores negros durante a escravidão, no movimento dos direitos civis dos anos 1950 e 1960 e nos *spirituals* e nos *blues*. Ou seja, uma hermenêutica decolonial no cristianismo negro, no movimento político negro e na música negra, produções culturais negras que são apropriadas pela hermenêutica teológica negra. Ao relacionar justiça divina com justiça civil, Cone compreende que: “Libertação é autodeterminação na história e a reivindicação daquilo que legitimamente pertence à humanidade” (CONE, 1985, p. 172). Podemos entender a autodeterminação como um elemento fundamental do *Giro decolonial*. Como vimos a partir de Ballestrin, o conceito cunhado por Nelson Maldonado-Torres “basicamente significa o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade” (BALLESTRIN, 2013, p. 105). Portanto, a correlação entre pensamento decolonial e pensamento teológico negro afirma a libertação na história como libertação da escravidão, do racismo, da colonialidade.

Apesar de a libertação não estar desvinculada da dimensão histórica, Cone, levando adiante o seu pensamento dialético, afirma a não redutibilidade da libertação à história. Para além das possibilidades históricas, porém, sem negá-las, a libertação é visualizada como um evento futuro definido por Deus, um futuro escatológico que transcende a história de humilhação e de liberdade fragmentada:

Está incluído na libertação o “ainda não”, uma visão de um novo céu e de uma nova terra. Isso simplesmente significa que os oprimidos têm um futuro não feito por mãos humanas, mas baseado nas promessas de libertação de Deus. Eles têm uma libertação não limitada aos seus próprios esforços. Na morte e ressurreição de Jesus, Deus nos libertou para lutarmos contra as estruturas sociais e políticas, sem sermos condicionados por elas (CONE, 1985, p. 173).

A radicalidade implicada nessa reflexão é de que nem mesmo a contextualidade histórica determina absolutamente a liberdade do povo, afirmando, assim, que a morte não é o poder final, nem aqueles que constituem a elite econômica e política, que decidem quem vive ou morre, possuem o poder de determinação última. Antes, a força que impulsiona os negros oprimidos na luta pela libertação na história, segundo Cone, parte da consciência da libertação que transcende a própria história, como simbolizada na ressurreição de Jesus. Dessa forma, mesmo a dimensão transcendente de libertação, na Teologia Negra, se opõe à passividade diante das estruturas sociais opressoras, atestando a vitória sobre a morte.

3.2.6 – Sofrimento Negro, sofrimento na Bíblia e a intervenção divina a favor dos oprimidos

A discussão sobre o problema do sofrimento, em *O Deus dos oprimidos*, parte de uma pergunta incômoda, difícil de responder, que desafia a compreensão a respeito do poder ilimitado de Deus e da sua intervenção a favor dos oprimidos, como entende a Teologia Negra da Libertação. A questão levantada por Cone é a seguinte: “Se Deus é ilimitado tanto em poder quanto em bondade, como reivindica a fé cristã, por que ele não destrói os poderes do mal através do estabelecimento da justiça divina?” (CONE, 1985, p. 178). Esta interrogação tornou-se de fato provocante com a pergunta do filósofo humanista negro William Jones, impressa no título do seu livro “É Deus um racista branco?” (1973), que punha em questão o poder e a bondade de Deus em relação aos negros, desafiando a Teologia Negra a tratar essa problemática com seriedade, uma vez que Jones propunha a teodiceia como uma categoria central para responder à sua pergunta, antecedendo a discussão sobre a esperança de

libertação³⁴.

Para responder a essa questão, Cone se empenhou em fazer uma análise a respeito da temática do sofrimento na Bíblia, na tradição teológica ocidental e na tradição religiosa negra. De antemão, devemos estar cientes de que a análise realizada pelo autor assume uma posição prévia que orientará a sua metodologia. Ele está interessado no problema do sofrimento mais enquanto uma questão prática do que como uma questão exclusivamente teórica, pela qual tentará justificar biblicamente. Diz o autor: “Esta não é uma questão teórica que se origina de um interesse intelectual sobre o conteúdo da justiça divina. É uma questão prática que emerge da luta da fé com as dimensões negativas da experiência humana” (CONE, 1985, p. 179-180).

De início, Cone rejeita a ideia de que o sofrimento, seja ele individual ou coletivo, seja proporcional à desobediência a Deus. Embora esta noção esteja presente na narrativa bíblica, sobretudo na resposta deuteronômica, o autor entende que ela não se comprova empiricamente, além de não ser cumprida no próprio texto bíblico:

Embora esteja claramente presente na Bíblia a ideia de que o sofrimento era a justa punição pelos pecados, essa fórmula foi frequentemente contraditada pela história. Não foi difícil para o povo ver que o mau nem sempre sofria por seus erros e que nem o justo prosperava. O oposto frequentemente ocorria (CONE, 1985, p. 181).

Não obstante o sofrimento ser um problema constante na narrativa bíblica e na história atual, Cone identifica que “a fé bíblica continuou a insistir na soberania da justiça de Iahweh e sobre a sua vontade de estabelecer a justiça divina na história humana” (CONE, 1985, p. 181), de acordo com a sua hermenêutica dos livros proféticos de Habacuc e de Jeremias. Por outro lado, Cone argumenta que, diferentemente da concepção deuteronômica, nos livros de Jó e Eclesiastes, o problema do mal toma outra direção:

O último [Eclesiastes] não apenas rejeita a fórmula deuteronômica do sucesso, como afirmada pelos sábios no livro dos Provérbios; diz também claramente que

34 Para conhecer o pensamento de William Jones, indicamos o artigo de Carolyn R. Brown, com o título homônimo ao livro de Jones “Is God a White Racist?” (2008).

o problema do sofrimento é insolúvel, que está completamente acima de qualquer explicação racional ou religiosa (CONE, 1985, p. 183).

Em relação ao problema do sofrimento no livro de Jó, conclui o autor:

O arrependimento de Jó não é devido à aceitação da sua punição como justa, quando compreendida à luz do dogma da retribuição. Sua contrição é devida ao seu reconhecimento de que a revelação de Deus transcende a compreensão humana. Deus não pode ser definido pela lógica humana (CONE, 1985, p. 184-185).

Essas interpretações levam Cone a rejeitar a conexão absoluta entre sofrimento e heresia ou entre prosperidade e bondade. O argumento do autor é reforçado na reflexão realizada mediante o conceito de “Servo Sofredor”, baseado no livro de Isaías, do qual conclui que não há “eleição divina sem o chamado para sofrer pela justiça” (CONE, 1985, p. 187). Cone argumenta que, do ponto de vista bíblico, a luta por liberdade e justiça pressupõe sofrimento: “Portanto, a eleição não é um *status* de privilégio que é dado ao povo favorito. É um chamado para servir, para sofrer com Deus na realização divina da justiça no mundo” (CONE, 1985, p. 187). Desse modo, assumir um compromisso ético com os injustiçados é estar disposto a sofrer. Essa noção de “Servo Sofredor”, segundo Cone, influencia a compreensão de Jesus a respeito de sua obra, “como apresentado nos Evangelhos Sinóticos e em João” (CONE, 1985, p. 188).

A reflexão de Cone sobre o problema do sofrimento na Bíblia, leva-o a concluir que no texto bíblico a análise do sofrimento não está centrada na origem do mal, mas na ação de Deus em relação ao mal, tendo como ponto de partida a libertação dos oprimidos. Para ele, há um sofrimento pelo qual se deve lutar contra: o sofrimento infligido aos oprimidos, identificado com o mal. E há outro sofrimento que é da própria condição de luta contra as injustiças, o que não exime o “povo eleito” do sofrimento:

A abordagem do sofrimento não é derivada da definição filosófica do problema do mal (Se Deus é todo-poderoso e todo amor, por que existe o mal?), embora a declaração filosófica do problema seja relevante para a Bíblia, visto que a filosofia emerge da cultura a que o evangelho procura falar. O peso do ponto de

vista bíblico sobre o sofrimento não está na *origem* do mal, mas naquilo que Deus, em Cristo, tem feito a respeito do mal (CONE, 1985, p. 189 – grifo do autor).

Embora essa reflexão se construa enquanto uma resposta possível à pergunta de William Jones e o problema filosófico acerca do mal, para Cone, o seu ponto de partida se distingue do de Jones, como consequência de um entendimento divergente em relação ao sofrimento e Deus, na perspectiva bíblica:

Tudo mais que possa ser dito acerca das dificuldades filosóficas que o problema do mal coloca, seja na definição tradicional da filosofia clássica seja no humanismo de Albert Camus, ou mesmo no mais recente humanismo negro de William Jones, o certo é que a fé que nasce da cruz e ressurreição de Jesus torna as suas questões (“Deus é mau?” ou “Deus é um racista branco?”) absurdas do ponto de vista bíblico. O absurdo da questão é derivado do fato de que sua origem ignora o verdadeiro fundamento da própria fé bíblica, isto é, Deus tornando-se o Servo Sofredor em Cristo a fim de que pudéssemos ser libertados da injustiça e da dor (CONE, 1985, p. 191).

Na compreensão de Cone, o irromper divino em Cristo não significa que a luta contra o sofrimento e o mal não tem continuidade histórica, pelo contrário, cria-se uma consciência de liberdade que evoca a práxis política contra as injustiças nesse mundo. Portanto, para uma teologia identificada como cristã, a Bíblia deve ter mais peso do que a especulação filosófica sobre a origem do mal:

A Bíblia tem pouco ou nenhum interesse em explicações racionais sobre a origem do mal. Que o mal existe é tomado como certo. A atenção é sobre aquilo que Deus tem feito e fará para derrotar os principados e os poderes do mal. Assim, os atos de libertação passados e presentes da parte de Deus dão aos oprimidos a liberdade para lutarem contra a sua escravidão e opressão (CONE, 1985, p. 194).

É a partir desse critério que Cone analisa criticamente a tradição teológica ocidental, no modo como esta tem tratado essa questão. O autor acusa a tradição teológica clássica e a teologia euro-estadunidense de serem demasiadamente influenciadas pela filosofia e muito pouco pela Bíblia, perdendo-se em especulações metafísicas a respeito da origem do mal e

esvaziando a dimensão da práxis libertadora dos oprimidos. Para ele, não raramente, essa perspectiva da teologia ocidental resulta em conservadorismo, passividade e na justificação religiosa das estruturas sociais e políticas que conservam as injustiças. Ou seja, de acordo com o teólogo negro, a legitimação do racismo e da colonização por cristãos é produto de uma hermenêutica que pode até especular a origem do mal, mas que perde de vista a intervenção divina na luta dos oprimidos contra o mal. Afirma o autor: “Por darem atenção à metafísica, os teólogos transformaram o problema do mal num assunto de teoria intelectual e mais frequentemente acabam sugerindo soluções que não têm nada a ver com a libertação dos pobres da escravidão” (CONE, 1985, p. 194). O contexto social em que esses teólogos atuam, segundo Cone, implica nesse tipo de abordagem. Pelo contrário, insiste o autor, uma hermenêutica adequada sobre o problema do sofrimento e a sua relação com a Bíblia só pode ser concebida no contexto de uma comunidade oprimida lutando por justiça.

Já em relação ao problema do sofrimento na tradição religiosa negra, contrastando com a perspectiva da tradição ocidental, Cone argumenta que, por ter sido desenvolvida no contexto de luta contra a escravidão, o pensamento religioso negro sobre o sofrimento não leva à passividade, mas à afirmação da humanidade na luta pela libertação, tendo em Cristo o Libertador dos oprimidos.

Ao analisar os *spirituals*, os *blues*, as orações e sermões de pregadores negros e os contos folclóricos, Cone entende que “as reflexões negras acerca do sofrimento não têm sido retiradas da vida, mas *envolveram-se* com a vida, isto é, com a luta para afirmar a humanidade a despeito das condições não-humanas da escravidão e da opressão” (CONE, 1985, p. 199 – grifo do autor).

Embora muitos intelectuais negros, como William Jones, tenham visto o cristianismo apenas como uma religião branca utilizada para justificar ideologicamente a passividade dos negros, Cone argumenta que “nem todos os negros aceitaram essa perspectiva”, visto que, nos Estados Unidos, “a vasta maioria dos negros é composta de cristãos que creem que Deus é relevante para a vida negra numa sociedade branca” (CONE, 1985, p. 203). Apesar das diversas e nem sempre adequadas respostas de líderes cristãos negros a respeito do sofrimento negro, Cone afirma que a fé cristã não implicou em uma inevitável passividade, pelo contrário, muitos destes foram ativistas notáveis na luta contra a escravidão:

A ideia segundo a qual Jesus tornou os negros passivos é simplesmente uma interpretação errada da experiência religiosa negra. Ele foi a presença *ativa* de Deus em suas vidas, ajudando-os a saber que eles não foram criados para a escravidão, mas para a liberdade (CONE, 1985, p. 208 – grifo do autor).

Desse modo, embora registre que não há pretensão em excluir a sua teologia da crítica filosófica, Cone argumenta que a crítica que toma como ponto de partida a suposta passividade dos negros cristãos, não considera a perspectiva de quem participa dessa experiência. Experiência essa que toma Jesus Cristo como o evento decisivo de libertação, que potencializa a luta dos negros pela afirmação de sua humanidade. De acordo com o discurso teológico negro, a crítica ao cristianismo negro é inadequada quando ela não considera as narrativas e práticas dos sujeitos que compõem esse grupo, quando não considera a sua hermenêutica bíblica e o seu discurso sobre Deus em divergência com as pretensões domesticadoras dos senhores de escravos. A crítica se equivoca quando considera a narrativa europeia sobre Deus como a única possível para o cristianismo, como se a decisão negra sobre ser ou não ser cristão dependesse unicamente do que foi dito pelos brancos e não pela sua apropriação das Escrituras. Nesse ponto, entendemos a crítica de Cone numa perspectiva decolonial, por romper com a centralidade eurocêntrica e considerar as produções epistemológicas e os universos simbólicos em sua diversidade.

A partir de sua hermenêutica acerca do sofrimento negro e a intervenção divina a favor dos oprimidos, o autor visualiza uma relação de coerência entre a narrativa bíblica acerca do sofrimento e como essa questão é formulada na tradição cristã negra, implicando na práxis política na luta para transformar o mundo, por não aceitar que a humanidade dos negros seja definida a partir do ponto de vista dos opressores.

3.2.7 – Violência, luta antirracista e ética cristã

Em sua reflexão sobre ética cristã e a sua relação com a Teologia Negra da Libertação, de início, Cone defende a indissociabilidade entre ética, com a sua pergunta “O que devemos fazer?”, e teologia, com a sua pergunta “Quem é Deus?”. Essa reflexão tem como pano de

fundo a discussão acerca do uso da violência revolucionária enquanto uma estratégia na luta antirracista, a partir da qual oferece uma resposta teológica, correlacionando as compreensões de ética na tradição afrodiáspórica com a ética bíblica da libertação.

Para ele, a teologia deve estar comprometida com a ética da libertação dos oprimidos, quando igualmente comprometida com a Bíblia como sua principal fonte: “A questão ética: ‘O que devo fazer?’ não pode ser separada de sua fonte teológica, isto é, o que Deus tem feito e está fazendo para libertar os oprimidos da escravidão e da injustiça” (CONE, 1985, p. 212).

Ao partir dessa premissa, aqui também, Cone acusa os teólogos cristãos ocidentais de estarem mais comprometidos com a filosofia grega, com os interesses políticos de uma igreja aliada ao Estado e com os valores culturais da classe dominante do que com a ética de libertação das Escrituras, segundo a sua interpretação, o que leva os teólogos cristãos a identificar a ética cristã com a conservação do *status quo*:

Com o auxílio das categorias filosóficas, os teólogos cristãos começaram a fazer reivindicações exorbitantes acerca do caráter “universal” do discurso deles e conseqüentemente falharam em prestar suficiente atenção ao perigo de divorciar a teologia de sua base bíblica. Assim, ficou fácil minimizar a conexão entre teologia e ética (CONE, 1985, p. 213).

Evidentemente, o autor também trata o tema da ética cristã a partir de sua hermenêutica bíblica, que tem em seu centro a compreensão de que se trata de testemunhos sobre a intervenção divina na história para libertar os oprimidos, o que, segundo a sua crítica, em grande medida foi negligenciado pela tradição cristã ocidental. Para ele, dar a devida atenção às Escrituras é “ouvir e ver a verdade da presença libertadora de Deus na história para aqueles que são oprimidos pelas injustas estruturas sociais” (CONE, 1985, p. 216). Portanto, toda vez “que Deus não surge do tema bíblico da libertação dos oprimidos, deve-se esperar que a ética cristã será, na melhor das hipóteses, indiferente para com a luta dos oprimidos pela liberdade” (CONE, 1985, p. 216).

Em oposição à ética cristã ocidental, tendo em vista a interdependência entre ética e teologia, Cone propõe uma ética cristã negra originada da correlação entre as Escrituras e a experiência negra:

Devemos ler cada um desses elementos à luz do outro e, em seguida, perguntar: “O que devo fazer?” Não podemos permitir que o povo branco interprete o significado das Escrituras para nós. Inevitavelmente, eles interpretarão o relato bíblico de acordo com os seus interesses raciais. Nós, povo negro, devemos ler a Bíblia à luz de nossa estória de sobrevivência e da promessa de Deus de colocar os cativos em liberdade (CONE, 1985, p. 222).

Essa afirmação de Cone é consequência de seu pensamento de que o comportamento ético dos cristãos deve ser definido na comunidade dos oprimidos, por isso seria inadequado falar politicamente de Deus de forma descontextualizada, desconsiderando a libertação das vítimas da opressão política: “podemos dizer que a ética cristã sem a eleição por Deus dos oprimidos para a liberdade no mundo fica sem sentido” (CONE, 1985, p. 223). Aqui também, o autor se opõe à colonialidade do saber, ao defender uma hermenêutica que correlacione o lugar epistêmico com o lugar social, como propõe a teoria decolonial (BERNARDINO-COSTA; GROSFOGUEL, 2016).

É oportuno, então, dizer qual noção de ética cristã está implicada no pensamento de Cone, que está relacionada à sua compreensão a respeito da vontade divina. Na sua perspectiva, a vontade divina não é um imperativo, baseado em um conjunto de regras e princípios de comportamento imutáveis, absolutos: “A vontade divina vem numa forma indicativa e não numa imperativa” (CONE, 1985, p. 224). Como vimos no trecho destacado, a vontade divina é um indicativo, que só pode ser compreendido no contexto social da comunidade oprimida, em que Deus liberta o povo para uma nova existência e exige das pessoas que sejam criaturas libertas e libertadoras. É a partir dessa reflexão que o autor elabora uma resposta ao “O que devemos fazer?” dos cristãos: “Viver como cristão simplesmente significa ser aquilo que Deus tem feito por nós, ou seja, criaturas libertas a quem se confia a liberdade da humanidade” (CONE, 1985, p. 224). O fundamento da ética cristã ganha sentido na comunidade dos oprimidos, negando ao opressor a decisão de qual deve ser o comportamento cristão a ser seguido. Aqui também evitando cair em um relativismo ético acerca do comportamento cristão, Cone afirma que o absoluto que guia esse comportamento é a liberdade dos oprimidos.

Contudo, fugindo de uma idealização de infalibilidade dos que lutam pela libertação,

Cone está ciente de que a comunidade dos oprimidos não está imune a equívocos, levando o autor a assumir um risco que ele chama de “risco da fé”:

(...) visto que a vontade de Deus não vem na forma de princípios absolutos aplicáveis a todas as situações, nossa obediência à vontade divina envolve o risco da fé. O risco da fé significa que os oprimidos não são infalíveis. (...) Assim, ser um membro da comunidade dos oprimidos não concede a ninguém imunidade de errar e pecar (CONE, 1985, p. 224-225).

Essa ressalva, no entanto, não faz o autor renunciar à identificação da ética cristã com a luta dos oprimidos, ao passo que esta ética rejeita a perspectiva do opressor. Cone defende a ideia de que este princípio básico foi compreendido, “intuitivamente ou experimentalmente”, pelos negros escravizados. O autor argumenta com as seguintes palavras:

O certo e o errado não eram verdades filosóficas abstratas, mas realidades existenciais e históricas definidas pela sobrevivência e libertação dos negros no contexto social da servidão. Para os escravos negros, fazer o que era certo fazer aquilo que era necessário para permanecer vivo com dignidade na escravidão. Isso tinha pouco a ver com discussões intelectuais sobre o imperativo categórico de Kant ou com o utilitarismo de John Stuart Mill. Os escravos negros não discutiram a lógica da teoria ética, mas criaram estruturas éticas para o comportamento na luta pela sobrevivência. Que sentido haveria para o povo negro falar a respeito de uma ética absolutista em relação ao roubo com as pessoas que os roubaram da África e os escravizaram na América do Norte? Assim, os escravos negros fizeram uma distinção entre “roubar” e “tirar”. Roubar significava tirar de um companheiro escravo, e a ética do escravo não tolerava isso. Mas tirar dos brancos não era errado, porque eles estavam simplesmente se apropriando daquilo que era, por direito, deles (CONE, 1985, p. 226).

Esse relato sobre a ética dos negros escravizados e as suas definições distintas de “roubar” e “tirar” é análoga à discussão de Cone acerca da violência e a sua relação com a ética cristã no contexto da sociedade racista dos Estados Unidos, o que inclui as estratégias de luta da comunidade negra contra essa estrutura, como veremos.

A ética pela qual Cone é orientado o leva a rejeitar a destruição da humanidade, mesmo a dos opressores, como um fim em si mesmo, pois a luta fundamentada na ética da libertação tem como fim transformar a humanidade, rejeitando, assim, o ódio e a vingança:

Nossa intenção não é tornar os opressores nossos escravos, mas transformar a humanidade ou, nas palavras de Fanon, “colocar em ação um novo homem”. Assim, o ódio e a vingança não têm lugar na luta pela liberdade. Na verdade, o ódio é uma negação da liberdade, uma usurpação da luta pela libertação. A ética da libertação nasce do amor por nós mesmos e pela humanidade. Esse é um ingrediente essencial da libertação, sem o qual a luta se transforma em negação daquilo que significa a libertação divina (CONE, 1985, p. 235).

De toda forma, o autor rejeita o discurso dos brancos acerca da violência e da não-violência, pois, “eles derivam sua análise desses termos de um interesse teológico e político que sustenta o *status quo*, ao passo que devemos analisá-los de acordo com a nossa luta para sermos livres” (CONE, 1985, p. 235). Cone argumenta que a violência não é parte apenas das estratégias do povo negro para transformar as estruturas opressoras, é também a forma como os brancos criaram uma sociedade segregada e o que fazem para mantê-la assim, ou seja, a violência é parte constituinte da estrutura social em que o autor está inserido. Vejamos o seguinte trecho:

A violência nos Estados Unidos não começou com o movimento do *Poder Negro* ou com o *Partido da Pantera Negra*. Ao contrário da opinião branca popular, a violência tem uma longa história na América do Norte. Este país nasceu de uma revolução violenta (lembram-se de 1776?) e tem sido sustentado pelo extermínio violento do povo vermelho e da escravização violenta do povo negro (CONE, 1985, p. 235 – grifos do autor).

Desse modo, Cone afirma a impossibilidade de não-violência em uma sociedade injusta e violenta, a exemplo dos Estados Unidos, país que tem uma história constituída por processos violentos como a escravização dos negros, o extermínio dos índios e a própria guerra pela independência, característica intrínseca à modernidade, segundo Dussel (2005). É tendo isso em vista que Cone afirma: “Se violência não é somente uma questão para os oprimidos, mas *primariamente* para os opressores, então é óbvio que a distinção entre violência e não-violência é um problema ilusório” (grifo do autor). Mais à frente complementa: “É importante salientar que ninguém pode ser não-violento numa sociedade injusta” (CONE, 1985, p. 236). Nessa situação, para o autor, resta decidir qual violência pode ser suportável: a dos opressores ou a dos oprimidos.

Diante desse dilema, em relação a Jesus Cristo, Cone defende não importar a discussão de que se Jesus cometeu violência ou não e a sua compatibilidade com o amor e a reconciliação, mas assumir o elemento de risco de fé, tendo como foco a ética de libertação em Jesus, levando a tomar decisões, mesmo que arriscadas, a respeito da libertação humana:

Usar o Jesus da história como um absoluto guia ético para o povo hoje é tornar-se escravo do passado, excluindo o futuro escatológico de Deus e o julgamento desse futuro sobre o presente. Isso remove o elemento de risco nas decisões éticas e torna o povo escravo de princípios. Mas o evangelho de Jesus significa libertação; e um elemento essencial dessa libertação é a responsabilidade existencial de tomar decisões a respeito da libertação humana sem se estar completamente seguro do que Jesus fez ou faria (CONE, 1985, p. 240).

Vimos no capítulo 1 da presente dissertação que a discussão sobre a estratégia de violência revolucionária do *Movimento de Poder Negro*, também aplicada pelos *Panteras Negras*, motivou a articulação de líderes negros cristãos, fundando o Comitê Nacional do Clero Negro, em 1966, impulsionando uma hermenêutica teológica negra. Negando a avaliação da comunidade branca sobre tal assunto, em *O Deus dos oprimidos* Cone oferece uma resposta teológica em que a ética cristã é compreendida como ética da libertação e a partir disso faz as devidas distinções entre a violência estrutural do racismo e a reação daqueles que são oprimidos por tal estrutura. Desse modo, a ética cristã, ou seja, de libertação, se configura enquanto uma ética antirracista e anticolonial, no contexto da modernidade, em que os negros estão em condições subalternas.

3.2.8 – Segregação racial, reconciliação e justiça divina na história

Analogamente ao problema da violência, Cone entende que os brancos exigem dos negros a reconciliação e o perdão, como se fossem os negros os responsáveis pela estrutura social segregadora, que não apresenta sinais de transformação por parte do grupo opressor. Nesse quesito, ele também rejeita o ponto de vista baseado nos valores dos brancos. O autor defende que o amor, a partir de sua hermenêutica das Escrituras, não é indiferente à justiça social e política.

Ao tratar da realidade objetiva da reconciliação na Bíblia, Cone parte da compreensão de que a reconciliação é um ato divino, primariamente, uma relação Deus-mundo ou Deus-humanos, como uma ação de libertação da alienação e da escravidão, que tem como consequência a intervenção na relação humanos-humanos:

A reconciliação não é uma qualidade ou potencialidade humana, embora atinja os relacionamentos humanos. É uma ação divina que abarca o mundo todo, mudando nosso relacionamento com Deus e tornando-nos novas criaturas. Anteriormente éramos escravos; mas a reconciliação significa que agora estamos livres. Antes, estávamos superados de Deus, alienados de sua vontade e escravizados aos males deste mundo. Agora, estamos reconciliados; o companheirismo com Deus é agora possível, porque Cristo, por meio de sua morte e ressurreição libertou-nos dos principados e poderes e domínios deste presente mundo. Outrora, nosso conhecimento de nossa identidade era definido por aqueles que tinham poder sobre a vida e a morte neste mundo. Agora, Deus nos redimiu e nos reconciliou, a fim de que saibamos que a verdadeira vida é encontrada apenas naquele que venceu a morte na cruz e ressuscitou ao terceiro dia (CONE, 1985, p. 246-247).

Como consequência desse ato divino, a possibilidade de companheirismo entre homem e Deus se efetiva na história, na libertação do povo oprimido. Desse modo, para Cone, a reconciliação de Deus, em sua realidade objetiva, não é uma comunhão mística, interiorizada, mas, um novo tipo de relacionamento com as pessoas, tomando partido pelos oprimidos: “Isso significa que o companheirismo humano com Deus é tornado possível através de sua atividade na história, libertando o povo da escravidão econômica, social e política” (CONE, 1985, p. 247). Portanto, fica evidente que a libertação é peça central na reflexão do autor acerca da reconciliação, visto que, para ele, esta é condição daquela. Essa conclusão é tomada a partir de sua hermenêutica do Antigo Testamento, especificamente da narrativa sobre a intervenção divina na libertação da escravidão no Egito, seguida da aliança no Sinai entre o povo libertado e Deus. Diz o autor:

Podia ser que não tivesse havido aliança no Sinai sem o Êxodo do Egito, nenhuma reconciliação sem a libertação. A libertação é aquilo que Deus faz para efetivar a reconciliação, e sem a primeira a última é impossível. Ser libertado é ser livre do estado não-libertado para o de libertado; e ter arrebatadas as cadeias do corpo e da mente, a fim de que a criatura de Deus possa ser aquilo que é (CONE, 1985, p. 247).

Destacamos outro trecho em que está evidenciada a implicação da hermenêutica bíblica de Cone do Antigo Testamento acerca do tema em pauta:

É por isso que, no Antigo Testamento, a salvação é definida em termos políticos, e é também por isso que os profetas tomam partido dos pobres dentro da comunidade de Israel. Como temos demonstrado, através de toda narrativa bíblica, Deus toma o partido dos fracos contra os fortes. Assim, o companheirismo com Deus se torna possível por causa de sua atividade de justiça no mundo, a fim de criar as condições para a reconciliação (CONE, 1985, p. 248).

O seu argumento a respeito da realidade objetiva da reconciliação está também baseado em sua hermenêutica do Novo Testamento, sobretudo das narrativas sobre o ministério de Jesus. Vejamos:

Cristo é o Reconciliador porque ele é primeiramente o Libertador. Ele nasceu em Belém e “foi deitado numa manjedoura, porque não havia lugar na hospedaria” (Lc 2,7). Foi batizado com os pecadores, os pobres e os oprimidos, porque ele foi o Oprimido enviado de Deus para dar integridade aos dominados e miseráveis. Cristo viveu e trabalhou entre eles e, na cruz, ele morreu por eles. Nele, Deus entrou na história e afirmou a condição dos oprimidos como sua própria existência, tornando assim claro que a pobreza e a doença contradizem as intenções divinas para com a humanidade. A cruz e a ressurreição são a vitória de Deus sobre a escravidão. Agora estamos livres para ser reconciliados com Deus, porque ele destruiu o poder da morte e do pecado. Nós não temos de temer mais a morte. Nossa existência é reconciliada com a existência do Criador (CONE, 1985, p. 248).

Assim como em sua reflexão acerca de outros temas teológicos, Cone acusa a tradição cristã ocidental de ser demasiadamente influenciada pela filosofia grega e pelo pensamento político hegemônico de determinadas épocas e ser indiferente à ênfase do evangelho na libertação dos oprimidos, desassociando a reconciliação da libertação:

Infelizmente, essa conexão essencial entre libertação e reconciliação está virtualmente ausente na história do pensamento cristão. Os teólogos enfatizaram a objetividade da reconciliação, mas perderam de vista o fato de que a

reconciliação se baseia na história. Essa tendência é, indubitavelmente, devida à influência do pensamento grego e ao *status* político da Igreja depois de Constantino. O primeiro levou ao racionalismo, e o último produziu um “evangelho” que foi praticamente sem significado para os oprimidos. A reconciliação foi definida em bases “racionais” fora do tempo e assim ficou separada dos atos libertadores de Deus na história. O *status* político da igreja pós-constantiniana, envolvendo tanto aliança como competição com o Estado, conduziu a definições da expiação que favoreceram aos poderosos e excluíram os interesses dos pobres (CONE, 1985, p. 249).

Além da realidade objetiva, Cone fala também de uma realidade subjetiva de reconciliação, considerando a interdependência dessas duas realidades. Nessa concepção, o autor defende que a reconciliação não é unilateral, ou seja, não é apenas a libertação operada por Deus, definida pelo autor como justificação. A reconciliação é também o que os oprimidos fazem para manter a fidelidade com o ato de libertação, a sua apropriação subjetiva, definida como santificação:

A reconciliação não é apenas justificação, ou seja, a libertação dos escravos da escravidão operada por Deus; é também santificação, isto é, a aceitação por parte dos escravos do seu novo modo de vida, sua recusa em definir a existência de outra maneira que não seja em termos de liberdade. A reconciliação não é simplesmente liberdade *da* opressão e da escravidão; é também liberdade *para* Deus. É por isso que Paulo diz: “Para a liberdade é que Cristo nos tornou livres” (Gl 5,1) (CONE, 1985, p. 251 – grifos do autor).

Desse modo, a reconciliação pressupõe o ato libertador de Deus em favor do homem e a resposta do homem a essa graça na luta pela libertação dos oprimidos, ou seja, a interdependência entre justificação e santificação, que se efetiva na prática política de libertação:

Quando Paulo diz que Cristo é a nossa paz, que fez de ambos um (judeus e gentios, macho e fêmea, negro e branco) e que quebrou a parede divisória da hostilidade, ele está escrevendo acerca da realidade objetiva da reconciliação, realizada por meio da cruz e da ressurreição de Jesus. Mas, quando judeus e gentios, macho e fêmea, negro e branco começam a viver com base naquela realidade, elevando a retórica teológica ao nível da realidade política, trata-se de santificação, a apropriação subjetiva da libertação divina (CONE, 1985, p. 252).

A partir disso, como a possibilidade concreta de reconciliação entre negros e brancos, no contexto da modernidade, se dá na perspectiva teológica negra de Cone?

Novamente, Cone questiona a perspectiva teológica ocidental a respeito da reconciliação, ao passo que, no contexto da modernidade, evidencia a sua preocupação com os povos que estão situados na periferia do mundo capitalista e com o que o evangelho responde sobre essa situação:

Os teólogos sistemáticos podem falar-nos sobre as influências filosóficas nesta ou naquela teologia desde Justino e Orígenes até Karl Barth e Paul Tillich. E isso também deve ser elogiado. Mas eles raramente parecem ser capazes de chegar àquilo que faz do evangelho o evangelho, à luz do que toda a sua pesquisa deve ser avaliada. Eu quero saber por que eles gastam tempo escrevendo sobre essas coisas e qual é o significado de tudo à luz da cruz e da ressurreição. Especificamente, quero saber como a reconciliação é relacionada com a Ásia, África, América Latina e todas as outras partes deste globo humano em que as pessoas são oprimidas social, política e economicamente. O que a reconciliação tem a ver com a Igreja Metodista Episcopal Africana Macedônia, onde o povo ainda reivindica que está “a caminho da terra prometida”? O que temos nós de fazer com esta doutrina, subjetiva e objetivamente, numa sociedade em que o povo negro define a terra prometida como uma libertação da opressão branca? (CONE, 1985, p. 253-254).

Em relação à realidade objetiva da reconciliação, a justificação traduzida para os Estados Unidos do século XX, de acordo com o autor, ela significa Deus tomando partido a favor do povo negro, destruindo as estruturas e os valores escravocratas e opressores instituídos pelo povo branco no continente americano:

Sua justificação é sua justa e total identificação com a existência negra, tomando-a sobre si e revelando que ele não tolerará o mal cometido contra o seu povo. Como ele libertou os israelitas do Egito, também libertará o povo negro da opressão branca (CONE, 1985, p. 254).

Já partindo das relações humanas, a santificação, a reconciliação entre negros e brancos deve ser definida pelo povo negro, em sua luta contra o poder do branco de escravizar, tendo em vista o seu comprometimento ético-político com a libertação dos oprimidos, afirmando a humanidade daqueles que foram definidos pelos opressores como não-ser:

Da parte humana, a reconciliação significa que os negros devem aceitar nossa nova existência de luta contra todos aqueles que tentam fazer-nos escravos. Devemos nos recusar a deixar os brancos definirem os termos da reconciliação. Ao invés disso, devemos participar da atividade revolucionária de Deus no mundo para mudar as estruturas política, econômica e social, a fim de que as distinções entre ricos e pobres, oprimidos e opressores deixem de ser uma realidade entre as pessoas (CONE, 1985, p. 257).

Para Cone, reconciliação com o branco significa destruir o seu *status* de senhor e reduzi-lo ao nível humano, reafirmando a precedência da libertação, como tema central de sua Teologia Negra. A única exceção sugerida pelo autor é a da relação entre os próprios oprimidos, onde a reconciliação deve preceder a libertação.

Em suma, na hermenêutica teológica negra, a partir do que vimos em James Cone, a situação afrodiaspórica na modernidade é correlacionada à mensagem bíblica. Ao correlacionar lugar social e lugar epistêmico, o testemunho da experiência negra torna-se imprescindível, formulando um discurso teológico contra-hegemônico. Como vimos, Cone está ciente do risco de essa perspectiva restringir-se a um subjetivismo, em que a hermenêutica da Bíblia não teria um critério adequado estabelecido. É por isso que o seu pensamento é marcado por uma análise correlativa que constantemente relaciona a experiência social negra com a narrativa bíblica e a tradição teológica, correlacionando o significado de Cristo como o Libertador dos oprimidos à luta antirracista, diríamos também decolonial.

Posto isso, temos aqui uma compreensão adequada da hermenêutica teológica negra, a partir de James Cone, para afirmarmos a Teologia Negra da Libertação como uma teologia decolonial.

3.3 – A TEOLOGIA NEGRA DA LIBERTAÇÃO É UMA TEOLOGIA DECOLONIAL

Após termos analisado o potencial correlativo entre a teoria decolonial e a Teologia Negra da Libertação, a partir dos principais conceitos-chave do grupo *Modernidade/Colonialidade* e a presença daquilo que eles apontam na hermenêutica teológica

negra e sua resposta à situação na qual se encontra, sintetizamos nessa última seção os principais pontos que nos levam a afirmar essa perspectiva teológica como decolonial.

Ao retomarmos aqui a tese dos teóricos decoloniais Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel (2019), em que é defendida a possibilidade e necessidade de identificar o pensamento decolonial no pensamento de intelectuais negros, mesclada à tese do professor em Ciências da Religião Paulo Agostinho Nogueira Baptista (2016), em que visualiza o alinhamento político e epistêmico entre a decolonialidade e a Teologia da Libertação, na medida em que esta assume a causa e a cultura dos oprimidos contra a colonialidade, buscamos aporte crítico para identificar o potencial correlativo entre a teoria decolonial e a Teologia Negra da Libertação. Observamos no decorrer do nosso trabalho que a Teologia Negra se notabiliza por ser uma perspectiva teológica cristã formulada a partir da experiência social negra, ou seja, é teologia cristã e é pensamento negro, concomitantemente.

Como vimos no capítulo 2, Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016) nos oferecem um critério para identificarmos (ou não) uma possível perspectiva decolonial na Teologia Negra da Libertação. Lembremos que 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. Nessa perspectiva, os autores rejeitam as tendências subalternas que pendem para a restrição ao particularismo relativista, para o fundamentalismo e para o essencialismo das identidades dos povos subalternizados ou que assimilam acriticamente o pensamento europeu hegemônico.

O conceito de “transubjetividade”, como vimos, presente no pensamento teológico de James Cone, alinha-se ao critério estabelecido pelos autores decoloniais. Lembremos que a ideia de transubjetividade parte de uma rejeição a qualquer horizonte epistêmico que se restrinja à sua própria subjetividade, o que implicaria em um particularismo relativista de sua hermenêutica, o que, segundo Cone, é característico do poder hegemônico eurocêntrico, não obstante este se apresentar como universal. O autor está ciente de que nenhum povo ou grupo

social pode reivindicar que a particularidade contextual do seu conhecimento seja identificada com a verdade absoluta.

A transubjetividade assemelha-se ao pensamento de fronteira decolonial, uma vez que ela se abre para um diálogo crítico com outras narrativas, como um método de pôr a sua própria perspectiva à prova, a exemplo da constante evocação da relação dialética entre a narrativa bíblica e a experiência social dos negros, feita por Cone. Registramos também que o autor estabelece em sua obra *O Deus dos Oprimidos* um diálogo com intelectuais europeus, modernos ou não, tomando emprestado argumentos e análises que servem à Teologia Negra, apesar da evidente divergência com a tradição teológica ocidental.

O conceito em pauta, formulado por Cone, indica uma noção de universalidade que não exclui as particularidades, o que se apresenta enquanto um projeto ou meta, já que o teólogo negro tem ciência de que as relações assimétricas estabelecidas pelo colonialismo racista instituíram uma sociedade global em que a cultura europeia foi imposta como universal, um modelo a ser seguido, o que significou o silenciamento de outras culturas.

Nesse sentido, a transubjetividade também se aproxima do projeto de trans-modernidade de Enrique Dussel (2005), que tem por objetivo transcender a razão eurocêntrica moderna, que reprimiu, ou expropriou para servir aos interesses do capitalismo, as outras possibilidades de ser e pensar na modernidade, desde o estabelecimento do poder hegemônico europeu com o colonialismo. Contudo, como vimos, o projeto de Dussel não se identifica com os projetos pré-moderno, antimoderno e pós-moderno, uma vez que não defende uma negação absoluta da modernidade, nem se caracteriza como uma oposição intra-europeia, mas defende a co-realização da Modernidade e a sua alteridade negada. De modo semelhante, o conceito de Cone sugere, a partir da sua condição de subalternidade, a superação da exclusão da pluralidade de narrativas e conhecimentos, inclusive do discurso sobre Deus, constituinte do mundo moderno/colonial.

A afirmação corpo-geopolítica para a produção do conhecimento, como uma característica do pensamento decolonial de acordo com Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel (2019), pode ser identificada na hermenêutica teológica negra, quando esta afirma o corpo como uma condição sem a qual não há pensamento teológico.

De acordo com a identificação que os autores decoloniais fazem da afirmação corpo-geopolítica na produção epistêmica de intelectuais negros, podemos afirmar que essa consciência está presente também em Cone, embora não utilize esse conceito. Essa consciência é fundamental para o autor concluir que, em estilo e em conteúdo, a hermenêutica teológica negra difere da hermenêutica teológica de homens brancos. A diferença e divergência entre as hermenêuticas mencionadas não são anuladas por ambas se identificarem enquanto cristãs. O autor argumenta que as Igrejas cristãs também estavam inseridas na organização racista da sociedade.

O fato de ter sido membro de uma Igreja cristã não o isentava da opressão racial. O fato de uma pessoa negra, como Cone, ser estadunidense e cristã não significa que essa pessoa detém uma posição privilegiada no mundo moderno/colonial. Segundo Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016), os negros estadunidenses estão situados naquilo que eles chamam de fronteiras/margens internas da modernidade/colonialidade. Esta condição pode ser compreendida na segregação que os membros das Igrejas Negras sofriam dos cristãos brancos, evidenciando as diferenças estabelecidas pelo racismo, implicando numa hermenêutica teológica e discurso sobre Deus destoantes.

Essas diferenças também se evidenciam, como vimos, no distanciamento entre o repertório intelectual assimilado na formação acadêmica de Cone, que identificamos como uma expressão da *Colonialidade do Saber*, e a perspectiva religiosa e preocupações sociais de jovens estudantes negros, que identificamos como respostas epistêmicas dos subalternos à hegemonia eurocêntrica. Desse modo, as narrativas cristãs afrodiáspóricas são fundamentais para a Teologia Negra da Libertação. Estas narrativas, rearticuladas na diáspora, afirmam um cristianismo que não se identifica com o cristianismo colonizador imposto pelos europeus, pelo contrário, elas estão orientadas por uma perspectiva antirracista e decolonial. Ou seja, opondo-se a um universalismo abstrato desincorporado, Cone afirma a corpo-geopolítica de seu conhecimento, como entendem os autores decoloniais, assumindo as suas influências intelectuais e sociais, explicitando o seu lugar de enunciação.

É notável que a Teologia Negra da Libertação, a partir da abordagem que fizemos dos eixos temáticos identificados em Cone, se volta criticamente contra a hegemonia do pensamento europeu. Nesse caso, Cone não só questiona a hegemonia da teologia ocidental,

como também a qualidade de seus discursos, quando confrontados com o texto bíblico. Os autores decoloniais não se distanciam dessa crítica, pois, argumentam que a narrativa hegemônica da modernidade concedeu um lugar político, econômico e epistêmico privilegiado à Europa.

Recordemos, oportunamente, o conceito de *Colonialidade do Poder*, do teórico decolonial Aníbal Quijano (1992), que remete à subordinação das culturas não-ocidentais à cultura europeia, não obstante o término jurídico do colonialismo, dando continuidade à relação colonial, estabelecendo uma colonização do imaginário dos povos dominados. É contra essa dominação que a Teologia Negra da Libertação se volta. Embora Cone argumente que a tradição cristã negra nos Estados Unidos tenha reelaborado o cristianismo imposto pelos colonizadores à sua própria perspectiva, ele também está ciente de que muitos cristãos negros assimilavam a perspectiva do cristianismo branco. Nesse sentido, o critério estabelecido por Cone para uma fonte adequada para a sua teologia leva em conta a experiência cristã negra que, assim como sugerem os decoloniais, articula o seu lugar epistêmico ao seu lugar político, assumindo um compromisso ético com os oprimidos, o que inclui o seu imaginário, os seus modos de produzir conhecimentos, os seus símbolos e narrativas. É por isso que, para o autor, é imprescindível que o teólogo negro estabeleça uma relação orgânica com a comunidade negra, exercendo as múltiplas funções de exegeta, profeta, mestre, pregador e filósofo.

Cone, assim como os teóricos decoloniais, entende que a modernidade não significou emancipação para os povos colonizados, o que pelo fato de serem colonizados já denota a relação intrínseca entre o mundo moderno e a colonialidade, chamada por Dussel (2005) de a “outra-face” oculta e essencial da modernidade. Nessa direção, a crítica de Cone à crença de que o Iluminismo representou uma emancipação para a humanidade é significativa. Como vimos, o autor afirma que o Iluminismo, enquanto uma revolução da consciência moderna, só se apresentou emancipador para o homem ocidental, pois, para os índios exterminados e para os negros escravizados ele foi demoníaco. É tendo isso em vista que Cone considera o pensamento europeu insuficiente ou inadequado para compreender a história e a religião dos negros no continente americano. A modernidade não se apresentou para todos os povos da mesma forma, conseqüentemente, o autor conclui que a Teologia Negra da Libertação está em desconformidade com o pensamento europeu ou euro-descendente tanto sociologicamente como teologicamente.

Do ponto de vista de Quijano (2005), que afirma que “raça” é uma categoria mental da modernidade, a caracterização, em linguagem teológica, que Cone faz do racismo como uma força demoníaca da atualidade permite que a Teologia Negra da Libertação seja caracterizada como decolonial, uma vez que ela trava uma luta direta com aquilo que os teóricos decoloniais dizem ser o princípio organizador da modernidade, aquilo que estrutura o mundo moderno/colonial: o racismo.

Uma contribuição relevante trazida pela Teologia Negra da Libertação é a percepção sobre a ambiguidade da prática e do discurso religioso. Evidentemente, rejeitando as críticas que veem na religião apenas um meio de a elite manter a população pobre em estado de alienação, a Teologia Negra não admite nenhum tipo de análise que pressuponha uma absoluta passividade dos oprimidos. A experiência da Igreja Negra, nesse sentido, é significativa para Cone, pois ela demonstra uma experiência de rearticulação do discurso religioso e de resistência contra a injustiça e opressão no próprio cristianismo.

De acordo com o autor, algumas análises são insuficientes para compreender determinadas experiências religiosas. O que para muitos intelectuais, inclusive intelectuais negros, era uma forma de alienação, para Cone era luta por liberdade e justiça, fundamentada nas narrativas bíblicas e orientadas para o divino. Metodologicamente, para o autor é importante que os intelectuais ouçam o que a própria religião e religiosos têm a dizer, evitando, assim, que teorias preconcebidas não consigam abarcar certas particularidades de determinadas experiências religiosas ou que definam uma experiência contextual como universal, invisibilizando as outras possibilidades. É por isso que Cone busca entender como o povo negro tem compreendido a sua própria cultura e história em sua relação com o cristianismo. E é também por isso que uma das fontes determinantes de seu projeto teológico são as expressões culturais negras, como os sermões, orações, contos de humor e de herói popular, relatos de escravizados, o *blues*, o *spirituals*, a poesia, por entender que essas são formas de produzir conhecimento, de interpretar e narrar o mundo, o que o coloca em conexão com a reivindicação epistêmica dos teóricos decoloniais a respeito das diversas formas de ser e saber.

Para Cone, a partir da análise da produção cultural negra, a perspectiva axiológica da comunidade negra cristã é compatível com os valores predominantes na revelação bíblica, na

qual ele visualiza narrativas que testemunham a intervenção divina na história para libertar os oprimidos da opressão. Portanto, para o autor o cristianismo racista e colonizador é um anticristianismo. Como ele afirma em *O Deus dos Oprimidos*, os cristãos que legitimam um estado de opressão conhecem Jesus só de nome, mas não o seu significado.

É sabido, no entanto, que Cone não deslegitima toda a tradição cristã ocidental. Ao tomá-la criticamente, confrontando-a com as Escrituras, o autor particulariza a sua hermenêutica, deslocando-a do lugar de uma suposta universalidade. De forma semelhante, os autores decoloniais Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016), inspirados pelo intelectual pós-colonial Dipesh Chakrabarty, defendem que a decolonialidade deve implicar na provincialização da Europa e de toda forma de conhecimento, ou seja, de toda teologia.

A essa altura, se no depararmos com a pergunta “É a Teologia Negra da Libertação decolonial?”, a nossa resposta é: sim e não. Não, porque a Teologia Negra da Libertação e os seus teólogos não surgiram com o Grupo *Modernidade/Colonialidade*, nem fazem parte deste, que é um projeto acadêmico-político organizado na década de 1990 por intelectuais latino-americanos, em sua grande maioria. A Teologia Negra da Libertação surge três décadas antes do grupo constituído pelos teóricos decoloniais, e ainda conserva uma identidade própria que impossibilita qualquer esforço de associação absoluta com o grupo de intelectuais latino-americanos citados. Ou seja, em sentido restrito, a Teologia Negra não é decolonial.

Porém, a resposta também é sim. É “sim” porque a Teologia Negra da Libertação está inscrita na tradição de resistência das populações negras, caracterizada pelos autores decoloniais Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016) como decolonialidade em sentido amplo, sendo que a sua correlação entre lugar epistêmico e lugar social para a formulação de um pensamento teológico contra-hegemônico constitui uma resposta adequada do subalterno ao projeto eurocêntrico da modernidade.

Do ponto de vista do método de correlação, de Paul Tillich (2005), a teoria decolonial, entendida como uma “auto-interpretação criativa do ser humano” de uma determinada geração, diríamos também, de um determinado contexto geopolítico, afirma o seu potencial correlativo em relação à Teologia Negra da Libertação, uma vez que a análise decolonial, de acordo com o pensamento tillichiano, se configura como uma interpretação criativa da existência, ou seja, como a “situação”, polo constituinte de toda hermenêutica teológica em

relação de interdependência com a mensagem cristã, que evidencia uma experiência histórica comum entre a decolonialidade e a teologia emergida da experiência social negra.

De acordo com a nossa análise, embora pertençam a áreas distintas do conhecimento, a teoria decolonial e a Teologia Negra da Libertação apresentam-se compatíveis, pois, ambas possuem suas hermenêuticas situadas em uma condição histórica comum: a experiência da modernidade na colonialidade. E apresentam também compromissos políticos e epistêmicos com os oprimidos como pontos em comum. De acordo com a nossa pesquisa, podemos, portanto, afirmar que a análise crítica das teorias decoloniais está em compatibilidade com a interpretação criativa da mensagem bíblica realizada pela Teologia Negra da Libertação e a sua resposta à situação na qual está inserida.

É por isso que Ronilso Pacheco (2017; 2019), referência do atual pensamento teológico negro no Brasil, afirma categoricamente que a Teologia Negra no Brasil é decolonial e recorre a teóricos decoloniais para o desenvolvimento de suas análises.

Posto isso, concluímos que a Teologia Negra da Libertação é uma teologia decolonial, de acordo com os teóricos decoloniais, embora conserve a especificidade de sua identidade, ou seja, não confundindo-a com a decolonialidade em sentido restrito, e, de acordo com o método de correlação de Tillich, ela é correlativa à teoria decolonial, enquanto afirma a sua contextualidade hermenêutica situada nas margens da modernidade e posicionando-se criticamente contra esta, na medida em que elabora um discurso sobre Deus, a partir da análise dialética de suas fontes (Bíblia, experiência social negra e tradição teológica), e a partir da sua apropriação crítica de diversas hermenêuticas, como às críticas ao capitalismo, ao machismo e da correlação com religiões de matriz africana, que implica em uma perspectiva teológica afrodiaspórica, antirracista e anticolonial: uma teologia decolonial.

CONCLUSÕES

*Eu acredito na palavra de um homem
de pele escura,
de cabelo crespo
Que andava entre mendigos e leprosos
pregando a igualdade
Um homem chamado Jesus
Só ele sabe a minha hora*

*Aí, ladrão, tô saindo fora
Paz.*

Racionais MC's

Antes do último ponto final (por sinal, sempre provisório), se faz necessário escrevermos mais algumas linhas. Primeiro, gostaria de fazer uma concessão no estilo do texto e em primeira pessoa do singular contar a minha trajetória, no sentido de transparecer as motivações pessoais que me levaram a pesquisar a Teologia Negra nas Ciências da Religião. Em seguida (quando retomaremos a primeira pessoa do plural), o texto seguirá com um breve passeio pelo percurso que nos trouxe até aqui, em que tivemos como objeto de estudo uma teologia afrodiaspórica e antirracista.

Para tratar sobre as minhas motivações pessoais e como elas se relacionam com o tema abordado, eu destaco três aspectos da minha realidade: a experiência religiosa, a consciência antirracista e a trajetória acadêmica.

Nascido e criado em Aracaju, Sergipe, não obstante o batismo na Igreja Católica com a idade que a memória não consegue alcançar, a minha primeira experiência religiosa marcante foi com a Umbanda, ainda na infância. Como minha mãe cultuava orixás e caboclos, sendo também médium rodante, foi comum presenciar a “visita” de “seres de outro mundo” em minha casa, o que despertava sensações de temor, fascinação e curiosidade. Essa experiência, com alguns intervalos de tempo, se arrastou até a minha vida adulta. Também a partir da minha mãe, com sua intensa busca espiritual, frequentei na infância e no início da adolescência, nos anos 1990, igrejas pentecostais e neopentecostais. A experiência em igrejas evangélicas despertou em mim curiosidade pela Bíblia, como um livro que guardava um

segredo, sabedoria ou o sentido da vida, o que me instigou, com apenas 12 anos de idade, a querer ler a Bíblia na íntegra. A primeira tentativa parou nas longas genealogias de algum livro do Antigo Testamento. Com o avançar da adolescência essas igrejas não seriam interessantes para mim, por parecerem demasiadamente moralistas.

Parte da minha adolescência foi marcada por idas à missa no domingo à noite, inicialmente mais como um programa de lazer com amigos. Com uma maior inserção dos meus pais no catolicismo, a relação com a Igreja Católica ficou mais íntima, com direito a visitas do Padre Gilvan em minha casa, que chegou a permitir que a minha banda de rock ensaiasse num salão da Paróquia José de Anchieta, no Bairro Farolândia, para o pavor das beatas. No entanto, entre os 16 e 17 anos de idade, rompi com o catolicismo ao experimentar o desconforto provocado pela hostilidade do olhar e dos comentários de membros da igreja em relação à minha identidade estética racial expressa no cabelo *Black*.

Em 2005, com 18 anos de idade, passei no vestibular para o curso de licenciatura em História. Como demoraria 4 meses entre a aprovação e o início das aulas, resgatei a vontade de ler a Bíblia do primeiro ao último livro. Dessa vez, o objetivo foi alcançado e foi definitivo para o meu distanciamento da igreja. O Jesus dos evangelhos para mim não tinha a ver com o cristianismo, tal como eu tinha conhecido. Esse Jesus soava para mim como um libertário.

Já na fase adulta, por volta dos 26 anos de idade, passei a ter curiosidade pela doutrina espírita, o que resultou na ida a um Centro Espírita de Aracaju e na leitura dos cinco livros de Allan Kardec. Embora identificasse o eurocentrismo nos textos desse autor, a leitura de textos espíritas, de alguma forma, me levou a entender a espiritualidade como luta por justiça no mundo.

Desse modo, a minha vivência religiosa foi atravessada por uma multiplicidade de experiências, cruzando fronteiras, experimentando encantamentos, decepções, rupturas e ressignificações, em busca de uma orientação para o agir na vida.

Embora um homem negro como eu sinta o peso do racismo já nos primeiros anos de vida, a minha consciência antirracista se deu de forma mais efetiva e engajada só na minha idade adulta, por volta dos 28 anos, quando passei a frequentar eventos organizados por grupos do movimento negro de Sergipe e firmando contatos e amizades com militantes negros e negras locais, fazendo leituras de autores que debatiam o racismo, como Frantz Fanon,

Abdias do Nascimento e Clóvis Moura. Em 2016, uma amiga, militante da Unegro/Se, me presenteou com o livro “Teologia Afro-americana”, organizado pelo Pe. Toninho. A leitura desse livro foi um marco para mim. Foi o meu primeiro contato com a Teologia Negra ou Teologia Afro-americana, que reunia preocupações que me acompanhavam: a religião e o racismo. Respostas foram encontradas e uma boa quantidade de perguntas foram formuladas.

Após oito anos distante da Universidade, vendo em retrospecto uma graduação em História sem problematizar de forma significativa o racismo, inclusive o racismo institucional presente nas instituições de ensino superior, a Teologia Negra me levou a tentar o mestrado em Ciências da Religião, onde as questões pessoais poderiam ser transformadas em projeto de pesquisa em que eu pudesse pautar ao mesmo tempo religião, racismo e política acadêmica.

Os resultados dessa trajetória apresentam-se no presente trabalho. Com isso, retomamos a partir daqui o percurso e as conclusões da pesquisa empreendida.

A partir de leituras prévias de textos teológicos negros e de textos sobre a teoria decolonial, constatamos pontos de convergências significativos que nos levaram a perguntar pelo potencial correlativo entre uma e outra perspectiva. As aproximações previamente detectadas foram: a crítica à pretensa universalização da hermenêutica euro ocidental e, implicada nesta, a reivindicação pela descentralização das narrativas e dos sujeitos na produção de conhecimento.

Ao considerar essas primeiras impressões e a pergunta que elas suscitaram, recorreremos ao método de correlação de Tillich para analisarmos o potencial correlativo entre a teoria decolonial e a Teologia Negra da Libertação. O método tillichiano nos ofereceu uma abordagem compreensiva sobre a constituição correlacional do discurso teológico, afirmando a condição hermenêutica de toda teologia. Como vimos, a constituição correlativa da teologia situada em dois polos sugere a afirmação da verdade eterna da mensagem cristã e a interpretação desta verdade no contexto de cada nova geração. Entendendo que o polo “situação” pressupõe uma experiência histórica comum entre a teologia e as interpretações criativas da existência que estão fora do “círculo teológico”, nos colocamos a investigar a presença da decolonialidade nas respostas teológicas negras às perguntas implícitas na situação.

Inicialmente, traçamos um panorama da Teologia Negra da Libertação, a partir da

constituição correlacional entre teologia e história, abordando a constituição de sua hermenêutica teológica nos Estados Unidos e os seus desdobramentos no contexto brasileiro. Nesse momento, recorreremos à compreensão de Paul Tillich e Claude Geffré sobre a condição hermenêutica da teologia, sintetizada no “método de correlação” e na concepção de “virada hermenêutica”, respectivamente.

A partir do panorama traçado no capítulo 1, compreendemos a Teologia Negra, tanto nos Estados Unidos como no Brasil, enquanto uma teologia que emerge da experiência histórica do povo negro, levando em conta o racismo estrutural que o vitimiza e a sua luta pela superação dessa condição. Vimos que a Teologia Negra da Libertação pode ser inserida na tradição teológica marcada pela “virada hermenêutica”, ao compreender a contextualidade de sua hermenêutica, porém, radicalizando tal contextualidade ao, conscientemente, afirmar o corpo em relação ao contexto como uma condição sem a qual não há pensamento teológico. Essa compreensão se desdobra também na constatação da posição assimétrica que os corpos negros estão, na modernidade, em relação aos corpos brancos. Se a “virada hermenêutica” afirma o aspecto contextual de toda hermenêutica, a Teologia Negra da Libertação, assim como o “Giro decolonial”, constatam e denunciam a assimetria que o mundo moderno estabeleceu entre diversos contextos. Por fim, em relação a esse primeiro momento, identificamos que, ao correlacionar a mensagem cristã às questões existenciais de sua época, a Teologia Negra alargou o seu horizonte hermenêutico ao se apropriar de diversas interpretações da realidade como a produção intelectual afrodiáspórica, a hermenêutica presente na tradição cristã negra e no movimento civil negro, a crítica marxista, a crítica feminista, a visão de mundo das religiões de matriz africana e a pesquisa histórica. Apesar das correlações com outras hermenêuticas e o engajamento contra diversas formas de opressão, a luta antirracista manteve-se como o seu ponto de partida para a reflexão teológica.

Em seguida, no capítulo 2, identificamos os principais argumentos críticos e propositivos da teoria decolonial em sua hermenêutica da modernidade, desdobrando-se na análise da relação entre teoria decolonial e produção intelectual afrodiáspórica e do possível lugar da teologia no projeto decolonial.

A partir dos conceitos-chave da teoria decolonial, surgida academicamente com intelectuais latino-americanos reunidos em torno do grupo *Modernidade/Colonialidade*,

vimos que a teoria decolonial tem como um dos seus principais argumentos a afirmação de que a colonialidade é constitutiva da modernidade, não derivativa desta. Essa condição está vinculada à centralidade da Europa como poder político e econômico hegemônico e modelo de sociedade a ser seguido, intrinsecamente ligada à subalternização dos povos não-europeus e de suas hermenêuticas, que se situam nas margens/fronteiras da modernidade. É justamente a partir desse lugar que o *Giro decolonial* sugere a reconstituição epistemológica dos povos que, na modernidade, vivem a experiência da colonialidade. Vimos que os saberes e práticas inscritos na tradição de resistência dos povos subalternizados contra o eurocentrismo podem ser considerados enquanto decolonialidade em sentido amplo. A partir disso, entendemos que a produção intelectual negra e a teologia podem ser caracterizadas de tal forma, quando correspondem aos critérios sugeridos pelos teóricos decoloniais, a exemplo da correlação entre lugar epistêmico e social, compromissada com as reivindicações dos oprimidos. Considerar as duas formas de conhecimentos mencionadas foi crucial para a nossa análise, uma vez que a Teologia Negra da Libertação abarca as duas perspectivas: é teologia e é produção intelectual negra. Tendo em vista esse quadro, partimos para o terceiro momento.

Por fim, no capítulo 3, analisamos o potencial correlativo entre a teoria decolonial e a Teologia Negra da Libertação, o que resultou na sua confirmação. Após termos abordado a hermenêutica da modernidade realizada pelos teóricos decoloniais e identificar a presença de sua perspectiva na hermenêutica teológica negra e sua resposta teológica às perguntas implícitas na “situação”, privilegiando a análise do livro *O Deus dos oprimidos*, de James Cone, pudemos afirmar: a Teologia Negra da Libertação é decolonial.

Essa vertente teológica cristã emergida da comunidade negra e de sua luta contra o racismo situa-se nas margens da modernidade, lançando-se criticamente contra esta, ao identificar a sua relação intrínseca com o colonialismo e o racismo, legitimados por narrativas cristãs.

A Teologia Negra da Libertação elaborou um discurso resultante de uma hermenêutica que correlaciona a Bíblia, a tradição teológica e a história e cultura negra, o que pode ser caracterizado como uma relação transubjetiva, a partir do que propõe Cone. E em diálogo com outras narrativas engajadas contra a opressão, entre as quais a própria Bíblia é inserida, ampliou o seu horizonte hermenêutico para evitar o risco de subjetivismo, identificado como

uma característica do pensamento eurocêntrico.

A partir da análise aqui realizada, concluímos: a Teologia Negra da Libertação é teologia afrodiaspórica, é teologia antirracista e é teologia decolonial.

Ela problematiza o cristianismo historicamente ligado ao racismo e à colonização. Ela desestrutura o discurso eurocêntrico sobre Deus. Ela nos diz: a narrativa cristã colonizadora não é a única, nem a primeira, nem a última palavra sobre a Bíblia, sobre Jesus ou sobre Deus. Há uma tradição cristã negra que correlaciona a luta antirracista a Jesus. E é nessa tradição que a Teologia Negra da Libertação está inscrita.

Dessa forma, a pesquisa que realizamos, com os seus resultados impressos no presente texto, traz uma contribuição para os estudos das Ciências da Religião, uma vez que afirmamos a importância de analisar o discurso teológico situado em uma determinada cultura e perpassado por uma determinada perspectiva política em sua ambiguidade, seja legitimando o poder hegemônico ou voltando-se criticamente contra este. No caso do Brasil, exige de nós pesquisadores um olhar atento para o racismo estrutural que constitui a nossa sociedade e como essa realidade está implicada na religião.

Após termos chegado a esse ponto, é preciso dizer que, não obstante o comprometimento com a pesquisa empreendida, é provável que haja lacunas e equívocos que o nosso olhar agora não consegue ver. E é justamente por isso que só o nosso olhar não é suficiente para uma análise da Teologia Negra da Libertação, o que nos obriga a uma posição de abertura a outros olhares, críticas, pesquisas.

Que o encontro seja o ponto de partida e de chegada, ou melhor, que seja o próprio caminho.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Ezequiel Luiz de. Existe um pensar teológico negro? In: SILVA, Antônio Aparecido da. (Org.). **Existe um pensar teológico negro?** São Paulo: Paulinas, 1998.
- ASETT. Apresentação. In: NEVES, Amélia Tavares Correia (Org.). **Identidade Negra e Religião**. Rio de Janeiro/São Bernardo do Campo: CEDI/Edições Liberdade, 1986.
- ATABAQUE/ASETT. Apresentação. In: SILVA, Antônio Aparecido da (Org.). **Teologia Afro-americana: II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-americana e Caribenha**. São Paulo: Paulus, 1997.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n.11, p. 89-117, mai./ago. 2013. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/9180>>. Acesso em: 08 jun. 2018.
- BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Pensamento Decolonial, Teologias Pós-coloniais e Teologia da Libertação. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, p. 491-517, set./dez. 2016. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3700>>. Acesso em: 19 abr. 2018.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 15-24, jan/abr. 2016. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/issue/view/467>>. Acesso em: 27 maio. 2019.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. Introdução – Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico. In:_____. (Org.). **Decolonialidade e Pensamento Afrodiáspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- BOAVENTURA, Josuel dos Santos. O pensar teológico numa perspectiva afro-americana e caribenha. **Identidade!**, São Leopoldo, v. 17, n. 1, jan./jun. 2012. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/identidade/article/view/350>>. Acesso em: 14 abr. 2018.
- BRITO, Lucelmo Lacerda. Medellín e Puebla: epicentros do confronto entre progressistas e conservadores na América Latina. **Revista Espaço Acadêmico**. 2010, v. 10, n. 111, pp. 81-89. Disponível em: <<http://eduem.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/viewArticle/10681>> Acesso em: 20 maio. 2019.
- BROWN, Carolyn R. Is God a White Racist?. **Religious Humanism**, v. 40, n. 1, p. 5-10. 2008. Disponível em: <http://humanists.org/sites/humanists.org/files/articles/Is%20God%20a%20White%20Racist%20-%20Brown_0.pdf>. Acesso em: 28 nov. 2019.

BUENO, Rogério Donizetti; JOÃO, Emiliano Jamba Antônio (Org.). **Teologia e Negritude: Os deslocamentos da Teologia a partir das experiências negra**. São Paulo: Recriar, 2019.

CARVALHO, Marcus Joaquim Maciel de. “Fácil é serem sujeitos, de quem já foram senhores”: O ABC do Divino Mestre. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 31, p. 327-334, 2004. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21079>>. Acesso em: 20 dez. 2019.

COMITÊ NACIONAL DO CLERO NEGRO. A declaração da independência dos negros. In: CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Org.) **Teologia Negra**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986.

CONE, Cecil. **The identity crisis in black theology**. Nashville: Amec, 1975.

CONE, James H. **Black Theology and Black Power**. Nova York: Seabury Press, 1969.

CONE, James H. **A Black Theology of Liberation**. Nova York: Lippincott, 1970.

CONE, James H. Black theology. In: RICHARDSON, A; BOWDEN, J. (Ed.). **The Westminster dictionary of christian theology**. Philadelphia: The Westminster Press, 1983, pp. 72-75.

CONE, James H. **O Deus dos oprimidos**. Trad. Josué Xavier. São Paulo: Paulinas, 1985.

CONE, James H. Introdução. In: CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Org.) **Teologia Negra**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986. Parte IV.

CONE, James H. Introdução. In: CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Org.) **Teologia Negra**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986. Parte V.

CONE, James H. Teologia Negra e a Igreja Negra: para onde vamos daqui? In: CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Org.) **Teologia Negra**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986.

CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Org.) **Teologia Negra**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986.

CONFERÊNCIA NACIONAL DO PROJETO DE TEOLOGIA NEGRA. Mensagem à Igreja e à Comunidade Negra. In: CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Org.) **Teologia Negra**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986.

CUNHA, Carlos Alberto Motta. **O contributo do método da correlação de Paul Tillich à epistemologia da teologia pública no Brasil no contexto do pensamento complexo e transdisciplinar**. 2015. 287 p. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia: Belo Horizonte, 2015.

DECLARAÇÃO DA DIRETORIA DO COMITÊ NACIONAL DO CLERO NEGRO. Resposta ao Manifesto Negro por parte do Comitê Nacional do Clero Negro. In: CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Org.) **Teologia Negra**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986.

DECLARAÇÃO DA IGREJA NACIONALISTA CRISTÃ NEGRA. O que o Nacionalismo Cristão Negro ensina e o seu programa. In: CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Org.) **Teologia Negra**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986.

DECLARAÇÃO DO COMITÊ NACIONAL DO CLERO NEGRO. Mensagem às Igrejas de Oakland, Califórnia. In: CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Org.) **Teologia Negra**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986.

DECLARAÇÃO DO COMITÊ NACIONAL DO CLERO NEGRO. Missão urbana num tempo de crise. In: CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Org.) **Teologia Negra**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986.

DECLARAÇÃO DO COMITÊ NACIONAL DO CLERO NEGRO. O Poder Negro. In: CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Org.) **Teologia Negra**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986.

DECLARAÇÃO DO COMITÊ NACIONAL DO CLERO NEGRO. Racismo e as eleições: O dilema americano: 1966. In: CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Org.) **Teologia Negra**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986.

DECLARAÇÃO DO COMITÊ NACIONAL DO CLERO NEGRO. Teologia Negra. In: CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Org.) **Teologia Negra**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986.

DECLARAÇÃO DO GRUPO DO CLERO CATÓLICO NEGRO. In: CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Org.) **Teologia Negra**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986.

DECLARAÇÃO EMITIDA PELA COMISSÃO TEOLÓGICA DA CONFERÊNCIA NACIONAL DO CLERO NEGRO. Teologia Negra em 1976. In: CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Org.) **Teologia Negra**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986.

DECLARAÇÃO EMITIDA PELOS METODISTAS NEGROS PARA A RENOVAÇÃO DA IGREJA. Jornal Negro, 1968. In: CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Org.) **Teologia Negra**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986.

DECLARAÇÕES DE GRUPOS NEGROS E BRANCOS – CONSELHO NACIONAL DA CONFERÊNCIA DE IGREJAS SOBRE AS TENSÕES URBANAS E DA IGREJA. A Igreja e a crise urbana. In: CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Org.) **Teologia Negra**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo** [online]. 2007, vol. 12, n.23, pp. 100-112. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a07>> Acesso em: 14 jul. 2018.

DUNAWAY, Filipe. **A Teologia Negra**: uma introdução. Disponível em: <http://www2.teologica.br/webportal/home/images/stories/enade/teologia_negra.pdf> Acesso em: 15 jul. 2017.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005.

EASON, Vaughn T. Bibliografia anotada sobre a Teologia Negra. In: CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Org.) **Teologia Negra**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986.

EXCERTOS DE UM SIMPÓSIO DO CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. Teologia Negra e Teologia da Libertação Latino-americana. In: CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Org.) **Teologia Negra**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986.

FRISOTTI, Heitor. Afro-América – o terreiro nos evangeliza. In: SILVA, Antônio Aparecido da. (Org.). **Existe um pensar teológico negro?** São Paulo: Paulinas, 1998.

GAUDIUM ET SPES. Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje. 17. ed. Trad. Secretariado Nacional do apostolado da oração em Portugal. São Paulo: Paulinas, 2011.

GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar**: a virada hermenêutica da teologia. Trad. Lúcia M. Endlich. Petrópolis: Vozes, 2004.

GIBELLINI, Rosino. **A Teologia do século XX**. Trad. João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 1998. Capítulos XII e XIII.

GRANT Jacquelyn. Teologia Negra e a Mulher Negra. In: CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Org.) **Teologia Negra**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

GRUPO ATABAQUE. Apresentação. In: SILVA, Antônio Aparecido da. (Org.). **Existe um pensar teológico negro?** São Paulo: Paulinas, 1998.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**: perspectivas. Petrópolis: Vozes, 1975.

HIGUET, Etienne A. A teologia em programas de Ciências da Religião. **Correlatio**, n. 9, p. 37-51, mai. 2006. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas->

metodista/index.php/COR/article/viewFile/1726/1717>. Acesso em: 25 jan. 2020.

HOOVER, Theresa. As mulheres negras e as Igrejas: triplo risco. In: CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Org.) **Teologia Negra**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986.

JACOBSEN, Eneida; SOUZA, Ezequiel de. Hermenêutica intercultural e teologia negra. **Identidade!**, São Leopoldo, v. 14, 2009. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/identidade/article/view/2200>>. Acesso em: 14 abr. 2018.

JOÃO, Emiliano Jamba Antônio; LEITE, Ana Luísa Belisário. Pentecostalismo e Negritude: Caminhos para uma pneumatologia integral. In: BUENO, Rogério Donizetti; JOÃO, Emiliano Jamba Antônio (Org.). **Teologia e Negritude: Os deslocamentos da Teologia a partir das experiências negra**. São Paulo: Recriar, 2019.

JONES, Major. **Black awareness. A theology of hope**. Nashville: Abingdon Press, 1971.

JONES, Major. **Christian ethics for black theology**. Nashville: Abingdon Press, 1974.

JONES, William. **Is God a White Racist? A Preamble to Black Theology**. Nova York: Doubleday, 1973.

KÖRTNER, Ulrich H. J. **Introdução à hermenêutica teológica**. Trad. Paul Tornquist. São Leopoldo: Sinodal, 2009.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. In:_____. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005.

LEDA, Manuela Corrêa. Teorias pós-coloniais e decoloniais: para repensar a sociologia da modernidade. **Temáticas**. Campinas, n. 45/46, p. 101-126, fev./dez. 2015. Disponível em: <<https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/tematicas/article/view/2317/1729>>. Acesso em: 29 jun. 2018.

LÓPEZ, Maricel Mena; NASH, Peter Theodore. (Orgs). **Abrindo Sulcos: para uma teologia afro-americana e caribenha**. São Leopoldo: EST, 2003.

MALOWIST, M. A luta pelo comércio internacional e suas implicações para a África. In: UNESCO. **História Geral da África, V: África do século XVI ao XVIII**. Brasília: UNESCO, 2010.

MIGNOLO, Walter D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005.

MUELLER, Enio R. **Teologia da libertação e marxismo**: uma relação em busca de explicação. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

MURRAY, Pauli. Teologia Negra e Teologia Feminista: Um estudo comparativo. In: CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Org.) **Teologia Negra**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986.

NEVES, Amélia Tavares Correia. (Org.). **Identidade Negra e Religião**. Rio de Janeiro/São Bernardo do Campo: CEDI/Edições Liberdade, 1986.

NIEBUHR, Helmut Richard. **Christ and Culture**. New York: Harper Torchbooks, 1956.

O Manifesto Negro. In: CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Orgs.) **Teologia Negra**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986.

OLIVA, Anderson Ribeiro. Os africanos entre representações: viagens reveladoras, olhares imprecisos e a invenção da África no imaginário Ocidental. **Em tempos de histórias**, Brasília, n. 09, 2005. Disponível em:
<<http://periodicos.unb.br/index.php/emtempos/article/view/2646/2195>>. Acesso em: 02 nov. 2018.

PACHECO, Ronilso. A Teologia Negra no Brasil é Decolonial e Marginal. **CrossCurrents**, v. 67, n. 1, p. 233-242, 2017. Disponível em:
<<https://onlinelibrary.wiley.com/toc/19393881/2017/67/1>>. Acesso em: 21 out. 2018.

PACHECO, Ronilso. **Teologia Negra**: o sopro antirracista do Espírito. Brasília: Novos Diálogos; São Paulo: Editora Recriar, 2019.

PADILHA, Günter Bayerl. Considerações preliminares para uma hermenêutica negra. **Identidade!**, São Leopoldo, v. 1, n. 2/3, p. 7-8, out./dez. 2000. Disponível em:
<<http://periodicos.est.edu.br/index.php/identidade/article/view/2319>>. Acesso em: 14 abr. 2018.

PÁDUA, Jorge Hage. Teologia Negra da Libertação: Expressão teológica dos oprimidos na América Latina. **Estudos Teológicos**, v. 39, n. 2, p. 143-146, 1999. Disponível em:
<http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/download/715/650> Acesso em: 16 jul. 2017.

PESSOA, Silvério; ANDRADE, Péricles; ANDRADE, Charlisson Silva de. Voz dos Tambores: a música da Missa dos Quilombos. In: CABRAL, Newton Darwin de Andrade; PINA NETA, Lucy. (Org.). "**Andar às voltas com o Belo é Andar às voltas Com Deus**": a relação de Dom Helder Câmara com as artes. 1 ed. Recife: Bagaço, 2018, v. 1, p. 233-257.

PIRES, Dom José Maria. O Deus da vida nas comunidades afro-americanas e caribenhas. In: SILVA, Antônio Aparecido da (Org.). **Teologia Afro-americana**: II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-americana e Caribenha. São Paulo: Paulus, 1997.

PORTELLA, Rodrigo. Reflexos no espelho: Reflexão Sobre as Ciência(s) da(s) Religião(ões) nos Programas de Pós-graduação Brasileiros. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 3, n. 9, p. 211-227, jan. 2011. Disponível em:

<<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30373>>. Acesso em: 25 jan. 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú indígena**. Lima, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992. Disponível em: <<https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>> Acesso em: 24 set. 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

ROBERTS, Deotis. **Liberation and reconciliation: a black theology**. Filadélfia: Westminster Press, 1971.

ROBERTS, Deotis. **A black political theology**. Filadélfia: Westminster Press, 1974.

ROCHA, José Geraldo. E Deus se fez Negro. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 8, n. 18, p. 214-219, jul./set. 2010. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/1224>>. Acesso em: 14 abr. 2018.

SANTOS, Joe Marçal Gonçalves dos; ANDRADE, Charlisson Silva de. A Teologia Negra da Libertação em James Cone: aspectos de sua hermenêutica contextual a partir de “O Deus dos Oprimidos” (1975). **Interações**, Belo Horizonte, v. 13, n. 24, p. 355-374, ago/dez. 2018. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/18528>>. Acesso em: 1 jan. 2019.

SANTOS, Leontino Faria dos. Por uma Teologia Negra no Brasil. **CrossCurrents**, v. 67, n. 1, p. 213-232, 2017. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/toc/19393881/2017/67/1>>. Acesso em: 21 out. 2018.

SILVA, Antônio Aparecido da (Org.). **Teologia Afro-americana: II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-americana e Caribenha**. São Paulo: Paulus, 1997.

SILVA, Antônio Aparecido da. Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras – Brasil. In: _____. (Org.). **Teologia Afro-americana: II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-americana e Caribenha**. São Paulo: Paulus, 1997.

SILVA, Antônio Aparecido da. (Org.). **Existe um pensar teológico negro?** São Paulo: Paulinas, 1998.

SILVA, Antônio Aparecido; SANTOS, Sônia Querino (Org.). **Teologia afroamericana II: avanços, desafios e perspectivas**. São Paulo: 2004.

SILVA, Antônio Aparecido da. A Teologia Afroamericana no atual contexto brasileiro. In: SILVA, Antônio Aparecido; SANTOS, Sônia Querino (Org.). **Teologia afroamericana II: avanços, desafios e perspectivas**. São Paulo: 2004.

SILVA, Antônio Aparecido da. Apresentação. In: SILVA, Antônio Aparecido; SANTOS, Sônia Querino (Org.). **Teologia afroamericana II: avanços, desafios e perspectivas**. São Paulo: 2004.

SILVA, Marcos Rodrigues da. **Mulangos e Mulangas registram a possibilidade de uma Reflexão Teológica Afroamericana – Centro Atabaque – Teologia e Cultura Negra**. 2014. 153 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2014.

SILVA, Marcos Rodrigues da. Teologia Afro (ou Negra) da Libertação: balanço e perspectivas. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 1769-1776, out./dez. 2013. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/6352/5921>>. Acesso em: 14 abr. 2018.

SILVA, Sílvia Regina de Lima. Teologia Feminista Latino-americana. In: SILVA, Antônio Aparecido da (Org.). **Teologia Afro-americana: II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-americana e Caribenha**. São Paulo: Paulus, 1997.

SOUZA, Ezequiel de. Desafios contemporâneos para a Teologia Negra no Brasil. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, v. 34, p. 92-104, maio/ago. 2014. Disponível em: <<http://www.periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/1607>>. Acesso em: 14 abr. 2018.

TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. vol. I. 5. ed. Trad. Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2005. Introdução.

TOMADA DE POSIÇÃO DO CONSELHO DO CLERO NEGRO DE FILADÉLFIA. Religião Negra: Passado, presente e futuro. In: CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Org.) **Teologia Negra**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986.

WEST, Cornel. Teologia Negra e Pensamento Marxista. In: CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Org.) **Teologia Negra**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986.

WILMORE, Gayraud S. **Black religion and black radicalism**. Nova York: Doubleday, 1972.

WILMORE, Gayraud S. Introdução. In: CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Org.) **Teologia Negra**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986. Parte I, pp. 21-29.

WILMORE, Gayraud S. Introdução. In: CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Org.) **Teologia Negra**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986. Parte II, pp. 83-98.

WILMORE, Gayraud S. Introdução. In: CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Org.) **Teologia Negra**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986. Parte III, pp. 163-178.

WILMORE, Gayraud S. O novo contexto da Teologia Negra nos Estados Unidos. In: CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Org.) **Teologia Negra**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção e leitura**. Trad. Jerusa Pires Ferreira; Suely Fenerich. São Paulo: Cosac Naify, 2007.