

Hermenêutica intercultural e teologia negra

Eneida Jacobsen¹
Ezequiel de Souza²

A cultura, enquanto expressão da globalidade da vida de um grupo¹ e rede de concepções expressas simbolicamente através do qual é possível aos seres humanos se comunicar, perpetuar e desenvolver suas atividades,² “desenvolve sistemas referenciais próprios que se condensam em tradições que, por sua vez, servem como últimas fronteiras para tudo o que resulta familiar e compreensível no interior desta cultura”.³ Enquanto fronteira para o compreensível, a cultura pode ser fonte de conflito diante de sistemas referenciais diferentes. Cada sociedade, como explica Cornelius Castoriadis, é capaz de criar mundos.⁴ Se a capacidade criativa do ser humano não permitir a imaginação de novos mundos a partir da interação entre as culturas, o conflito destrutivo, a anulação e o silenciamento da alteridade serão as consequências inevitáveis.

A história do povo afro-brasileiro está profundamente marcada pela impossibilidade da interação criativa. Obrigados a se curvar perante a cultura e religião ocidentais, os negros foram reduzidos à condição de objetos. As trocas desiguais entre as culturas, como escreve Boaventura de Sousa Santos, têm sido responsáveis

pela morte do conhecimento acumulado pelas diferentes culturas. Esse epistemicídio, que tão fortemente caracterizou a história da colonização nos séculos passados, vem assumindo novas formas não necessariamente menos eficientes, como no caso da globalização hegemônica que, segundo Santos, “canibaliza as diferenças em vez de permitir o diálogo entre elas. Estão armadilhadas por silêncios, manipulações e exclusões”.⁵

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. Ainda de acordo com Santos, essas “relações foram construídas historicamente pelo colonialismo e o fim do colonialismo enquanto relação política não acarretou o fim do colonialismo enquanto relação social, enquanto mentalidade e forma de sociabilidade autoritária e discriminatória”.⁶ Os negros ainda estão longe de ter sua alteridade e seus direitos plenamente reconhecidos. A dominação internalizada faz com que as pessoas rejeitem sua própria tradição cultural e permite que a dominação colonialista atue na dimensão silenciosa do desejo do sujeito.⁷

Apesar da importância dessa forma de colonialismo nas sociedades atuais, Boaventura de Sousa Santos chama atenção para a emergência de paradigmas alternativos aos dominantes. Há uma “globalização contra-hegemônica”, escreve o autor, formada por “iniciativas locais-globais dos grupos sociais subalternos e dominados no sentido de resistir à opressão, à descaracterização, à marginalização produzidas pela globalização hegemônica”.⁸ A discussão a respeito da interculturalidade surge justamente como crítica a todo processo homogeneizador, manipulador e silenciador das culturas. A interculturalidade é uma proposta de intercâmbio cultural que pressupõe o fim das “trocas desiguais” entre as culturas rumo à interculturalização: “processo contextual-universal de capacitação para uma cultura de culturas”.⁹

Hermenêutica intercultural

Ao delinear alguns aspectos teóricos que nortearam um projeto de pesquisa interdisciplinar e intercultural sobre as teologias da América Latina em sua história social e cultural,¹⁰ Raúl Fornet-Betancourt escreve que, para a aprendizagem e a comunicação interculturais, ao menos no que diz respeito à epistemologia e à hermenêutica, cinco pressupostos apresentam-se como fundamentais:

1) a busca por condições em que os povos possam dizer sua própria palavra e a conseqüente crítica ao imperialismo;

2) a disposição para a fundação de um espaço comum de convivência baseado no reconhecimento, no respeito e na solidariedade;

3) a apreensão da verdade enquanto processo instaurado por meio da interdiscursividade do diálogo intercultural;

4) a receptividade frente a outros modos de apresentação da realidade rumo a uma totalização que abarque sua pluriversão;

5) e, por fim, entre outros passos a serem tomados no que se refere à busca por compreender o outro; o cultivo da disposição em manter a alteridade indefinida.

1. O primeiro pressuposto que, segundo o autor, pode resumir-se à fórmula “deixar que o outro libere sua palavra”, implica uma crítica ao imperialismo e a toda herança colonial que se mantém por meio da interiorização acrítica do código cultural ocidental. Tanto a hermenêutica do invasor, marcada pela violenta negação do outro; quanto a hermenêutica das vítimas, quando esta despreza os valores de suas próprias tradições culturais, precisam ser superados por meio do desenvolvimento de uma “hermenêutica da libertação histórica” através da qual “o ‘índio mudo’ redescobre sua palavra, e o ‘negro des-

conhecido' dispõe das condições prático-materiais para comunicar sua alteridade". Como esclarece o autor, "no contexto dos povos latino-americanos, a hermenêutica não pode juntar-se à história do colonialismo".¹¹

De acordo com Fornet-Betancourt, esse primeiro pressuposto sofre duas implicações que se complementam mutuamente. Faz-se necessário, em primeiro lugar, uma deposição das formas etnocêntricas de pensamento que impedem a percepção da alteridade e, em segundo lugar, em consequência, o cultivo de uma abertura descentrada frente ao outro, o que significa "não buscá-lo em nós ou em nosso ponto de vista, senão, deixar-nos interpelar por sua alteridade e tratar de encontrá-lo a partir de seu horizonte próprio".¹² Trata-se de um processo de *con-versão* que incita a fundar uma nova dinâmica de relação com o outro, como fica explicitado no segundo pressuposto hermenêutico-epistemológico apresentado pelo autor.

2. Para que a aprendizagem e interculturais sejam possíveis não bastaria, segundo Fornet-Betancourt, uma disposição de benevolência frente à autoridade, uma vez que ela ainda permitiria a instrumentalização ou incorporação seletiva do outro. A interculturalidade, como o autor a entende, não aponta à "incorporação do outro no próprio", mas "busca mais a transfiguração do próprio e do alheio com base na interação e com vistas à

criação de um espaço comum compartilhado, determinado pela *convivência*".¹³ O segundo pressuposto apresentado pelo autor refere-se, pois, à disposição para fundar uma nova "dinâmica de totalização universalizante com o outro", a qual tenha como base o reconhecimento, o respeito e a solidariedade recíprocos.

Essa meta da *convivência*, expressa por meio da noção de uma totalidade universal, não exige a anulação das diferenças. É verdade, explica o autor, que a convivência requer harmonia, mas esta não deve ser fruto de uma apropriação reducionista que, em uma via rápida, suprimiria as *contro-vérsias* entre as diferenças. "A convivência, ao contrário, marca a harmonia que ir-se-ia logrando pela constante interação no campo histórico-prático e pela subsequente plataforma intercomunicativa que iriam tecendo os discursos na mesma explicação de suas *contro-vérsias*".¹⁴ A convivência, nesses termos, está profundamente marcada pela solidariedade, a qual aceita e acolhe o outro em sua alteridade. Trata-se de uma "forma superior de harmonia" que é alcançada por meio da interação solidária que valoriza a diferença.

3. O terceiro pressuposto apresenta a verdade não como condição ou situação, mas como processo cujo elemento fundamental é a interdiscursividade. É imperativo, afirma Fornet-Betancourt, que se passe de um modelo mental que fixa a verdade nela pró-

pria para um modelo despidido da categoria de totalidade, o qual trabalhe com a noção de uma “totalização dialética”. Nesse modelo, a verdade é tida como um processo a ser alcançado através de uma “dialética do contraste” obtida na interdiscursividade do diálogo intercultural. Dessa maneira, nenhuma cultura poderia se entender como expressão última da verdade. Nas palavras do autor, “as culturas não dão a ‘verdade’, senão a possibilidade para buscá-la; referências para pôr em andamento o processo discursivo até a ‘verdade’”.¹⁵

4. A dialética do discurso concretizaria o *trans-curso* até a verdade. Esse transcurso é, segundo Fernet-Betancourt, o limite para um relativismo histórico-social descontrolado. Com isso apresenta-se o quarto pressuposto para a interação entre as culturas. Através da receptividade entre as culturas afirma-se a *pluri-versão* da realidade sem que ela seja, todavia, abandonada ao isolamento (como ocorre no caso do relativismo). Por meio da receptividade a outros modos de realidade apresenta-se a possibilidade da totalização, sob cuja luz nada mais é indiferente ou relativo. A inter-relacionalidade entre as culturas permite, assim entende o autor, o espaço formal necessário para se pensar a substancial conexão existente em meio à pluriversão da realidade.

5. Por fim, sobre a questão das condições necessárias para a compreensão do que é culturalmente estra-

nho, Fernet-Betancourt reúne alguns elementos dos pressupostos anteriores, apresentando quatro passos a serem tomados para um intercâmbio intercultural efetivo: a) evitar que o outro seja ajustado em categorias que nos são compreensíveis; b) evitar que o intercâmbio cultural se limite ao nível conceitual, abarcando formas histórico-concretas de vida dos povos; c) ensaiar uma “compreensão receptiva” que evite o etnocentrismo e a redução do outro; e d) cultivar o “inter” da relação entre as culturas, percebendo que toda declaração apressada a respeito de uma suposta harmonia pode ser expressão de uma dominação camuflada. Esse último passo requer uma disposição em manter o outro *in-definido*, a fim de que ele possa comunicar sua alteridade sem bloqueios.¹⁶

Fernet-Betancourt afirma que as consequências práticas de todos esses pressupostos não constituem tarefa a ser assumida por um indivíduo, mas sim por um grupo, referindo-se, nesse caso, ao trabalho de pesquisa mencionado no início do presente tópico. O autor limita-se, por isso, a mencionar um último ponto que poderia contribuir como impulso. Ele explica referir-se ao “elementar dar-me tempo para compreender e apreciar o outro”, percebendo-o como “sujeito que interpela a partir de seu ordenamento ou relação com a história, com o mundo e com a verdade”. Ao “encarregar-me de sua interpelação” e “entrar no processo da comunicação intercultural”,

assim afirma o autor, é possível anunciar “o horizonte a partir do qual se poderia pensar a universalidade concreta não imperial”.¹⁷

Experiência e teologia negra

Deixar o outro falar é dar condições para que ele tome sua palavra. No caso da teologia negra, instrumentos como o conhecimento hermenêutico e exegético, aliado a um embasamento teológico bem fundamentado, ao permitirem a releitura do texto sagrado desde a perspectiva do povo negro, contribuem para o resgate de vozes por tanto tempo silenciadas.

Partindo da experiência negra registrada no texto sagrado, Günter Padilha elabora sua hermenêutica bíblica negra a partir do texto de Êx 15.19-21. Para ele, a hermenêutica bíblica negra deve estar em diálogo com as outras hermenêuticas, como a indígena, a feminista e a latino-americana.¹⁸ As comunidades negras questionam as categorias genéricas da teologia da libertação, havendo a necessidade de um compromisso com pessoas concretas, de carne e osso. “O povo negro, com isso, propõe o enegrecimento da teologia e das pessoas que fazem teologia, ou seja, a teologia deve partir da realidade do povo negro”,¹⁹ levando a sério a experiência negra na produção e interpretação teológica.

A Teologia Afro-Americana é uma teologia que parte da realidade do povo

negro, de sua história, de sua cultura e reflete o ser negro. Portanto, a Bíblia é vista com os óculos de sua realidade e, a partir dela, é feita sua leitura. A comunidade negra considera a Bíblia como palavra segunda; ela contém a palavra de Deus. Portanto, a Bíblia pode ser relativizada pela prática, ou seja, depende de como ela é utilizada.²⁰

O autor afirma a experiência em detrimento da Bíblia. No entanto, isso é um critério que deve ser utilizado apenas quando houver uma oposição declarada entre o sentido da escritura e o sentido da experiência. Padilha defende essa posição porque traz consigo um projeto político bem delimitado.²¹ Voltando para a hermenêutica, ele defende que um dos primeiros passos a serem dados em direção a uma hermenêutica negra é a desconstrução de interpretações racistas da Bíblia. A hermenêutica bíblica negra é uma possibilidade de interpretação das experiências da comunidade negra de forma coerente e séria. Nesse sentido, a interpretação que Padilha faz de Êx 15.19-21 identifica a presença de protagonistas negros na períclope, bem como a presença de elementos culturais oriundos da cultura negra.²²

A desigualdade das trocas culturais entre o povo negro e o povo branco provocou o eclipse da rica experiência religiosa negra. A experiência é uma das possibilidades de identificação dos oprimidos. Sua condição de oprimido faz com que seu corpo traga as marcas da opressão, com repercussões para

a vida religiosa. Diferentemente da compreensão hegemônica ocidental, para os negros, o conhecimento de Deus não é um conhecimento intelectual, mas, antes de qualquer coisa, o reconhecimento da ação divina em favor dos oprimidos.²³ A experiência da escravidão deixou marcas na religiosidade negra, de modo que a experiência da comunidade negra deve ser considerada uma das fontes da teologia, ao lado da Bíblia e da tradição.²⁴

A fim de identificar a experiência negra na Bíblia, Peter Nash empreendeu uma pesquisa acerca da negritude na Bíblia e na Igreja. É importante que essa questão seja levantada, pois é parte da tradição protestante o clima de debate e investigação teológica. No entanto, mais do que isso, Nash defende que a presença negra na Bíblia pode ser demonstrada exegeticamente. Esse artifício auxiliaria na reparação de erros cometidos pelo cristianismo em relação aos povos negros,²⁵ permitindo a reapropriação de uma história que lhes foi negada. A presença negra na Bíblia pode ser demonstrada a partir de quatro eixos: as genealogias, a geografia, a mitologia e a teologia bíblicas,²⁶ e seu reconhecimento é um elemento que auxilia na retomada da autoestima do povo negro. Resgatar a voz dos negros para o fazer hermenêutico teológico leva a uma releitura do texto bíblico, desde a perspectiva da negritude.

A ideia de uma “universalidade concreta não imperial” provavelmente

apresenta-se para muitos como uma impossibilidade histórica, se não como um novo projeto de dominação distorcido. Em face dessa possibilidade, uma interculturalidade global genuína sempre seria, de alguma maneira, uma realidade a ser perseguida. Ela estaria entre aqueles conceitos utópicos como a liberdade e a democracia: nunca totalmente alcançada, mas sempre como horizonte em direção ao qual se caminha. Tal horizonte, frente a ameaças como a da globalização hegemônica, apresenta-se como um projeto importante no sentido de que as diferenças possam ser experienciadas de modo criativo. Os pressupostos hermenêutico-epistemológicos propostos por Raúl Fornet-Betancourt apresentam-se como ferramentas importantes a serem consideradas e, quem sabe, assumidas por aqueles que desejam uma interação efetivamente comunicativa entre as culturas, valorizando a experiência religiosa e cultural negra e evitando o “desperdício da experiência”.²⁷

Nota

¹ Mestranda em Teologia na Escola Superior de Teologia, Bolsista CNPq.

² Doutorando em Teologia na Escola Superior de Teologia, Bolsista CNPq.

³ SUESS, Paulo. Cultura e religião. In: SUESS, Paulo (Org.). *Culturas e evangelização: a unidade da razão evangélica na multiplicidade de suas vozes: pressupostos, desafios e compromissos*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 41-65.

⁴ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989. p. 103.

⁵ MARCONI, Marina; PRESOTTO, Zélia M. *Antropologia: uma introdução*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2001. p. 65.

⁶ Entre outros, Castoriadis cita o exemplo da sociedade hebraica que criou aquele mundo descrito do Antigo Testamento, com toda uma estrutura específica: Deus como criador; o ser humano como senhor da natureza, submetido à culpa e à Lei, etc. Desse modo, é possível dizer que é a imaginação a que nos permite “nos apresentarmos alguma coisa sobre a qual, sem a imaginação, não saberíamos nada, não poderíamos nada dizer”. A imaginação, e por extensão o imaginário social, permite que se crie toda uma realidade dotada de sentido sem a qual seria difícil – senão impossível – viver. CASTORIADIS, Cornelius. *Antropologia, Filosofia e Política*. In: CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto*. v. 4. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 121-143.

⁷ SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006. p. 86.

⁸ SANTOS, 2006, p. 28.

⁹ Segundo Castor Bartolomé Ruiz, a modernidade pensa a autonomia como a possibilidade de fazer o que se quer, sem, todavia, questionar a origem dos desejos. Para o autor, “na maioria dos casos, a vontade dos indivíduos é uma vontade que é em grande parte fabricada pelos dispositivos simbólicos das instituições e pelas demandas estruturais que produzem as necessidades e estimulam os desejos individuais”. RUIZ, Castor Bartolomé. *Os paradoxos do imaginário*. São Leopoldo: UNISINOS, 2004. p. 134. Trata-se, pois, de um mecanismo de poder que se apre-

senta como alternativa aos dispositivos de poder autoritários das sociedades tradicionais. O foco passa a ser a construção do desejo individual e, por meio dele, o domínio do sujeito.

¹⁰ SANTOS, Boventura de Sousa. Introdução geral à coleção. In: SANTOS, Boventura de Sousa (Org.). *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 13-27. à p. 16.

¹¹ FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Religião e interculturalidade*. São Leopoldo: Nova Harmonia/Sinodal, 2007. p. 50.

¹² Os resultados das reflexões do grupo de pesquisa (que, entre outros, contou com a participação de Giancarlo Collet, Enrique Dussel e Gustavo Gutiérrez) foram organizados em sete blocos temáticos: 1) Questões preliminares de ordem metodológica e epistemológica; 2) Teologias e culturas indígenas; 3) Teologias na prática missionária e colonizadora; 4) Etnicidade e cultura nacional; 5) Teologias implícitas no século XIX; 6) Aspectos teológicos na literatura e 7) expressões teológicas na mudança social e cultural no último século. Esses blocos estão distribuídos em três volumes. Cf. FORNET-BETANCOURT, Raúl. Prólogo. In: FORNET-BETANCOURT, Raúl (Org.). *A teologia na história social e cultural da América Latina*. v. 1. São Leopoldo: UNISINOS, 1995. p. 7-11.

¹³ FORNET-BETANCOURT, Raúl. Para um esboço de alguns pressupostos básicos do tema, desde uma perspectiva hermenêutico-epistemológica. In: FORNET-BETANCOURT, Raúl (Org.). *A teologia na história social e cultural da América Latina*. v. 1. São Leopoldo: UNISINOS, 1995. p. 13-28. à p. 23.

¹⁴ FORNET-BETANCOURT, 1995, p. 24.

¹⁵ FORNET-BETANCOURT, 1995, p. 24.

¹⁶ FORNET-BETANCOURT, 1995, p. 24-25.

¹⁷ FORNET-BETANCOURT, 1995, p. 25.

¹⁸ O autor explica que “esta *in-definição* nada tem a ver com a indiferença. É mais uma medida acética de autolimitação do nosso próprio modo de conhecer, pela qual expressamos justamente o solidário respeito frente à alteridade do outro”. FORNET-BETANCOURT, 1995, p. 27.

¹⁹ FORNET-BETANCOURT, 1995, p. 28.

²⁰ PADILHA, Günter. *Hermenêutica bíblica negra*. In: MENA-LÓPEZ, Maricel; NASH, Peter Theodore. (Orgs.). *Abrindo sulcos para uma teologia afro-americana e caribenha*. São Leopoldo: EST, 2003. p. 110.

²¹ PADILHA, 2003, p. 111.

²² PADILHA, 2003, p. 113.

²³ PADILHA, 2003, p. 117.

²⁴ PADILHA, 2003, p. 123.

²⁵ CONE, James H. *Teología negra de la liberación*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1973.

²⁶ CONE, 1973, p. 39.

²⁷ NASH, Peter Theodore. *Negritude na Bíblia e na Igreja*. In: MENA-LÓPEZ, Maricel; NASH, Peter Theodore. (Orgs.). *Abrindo sulcos para uma teologia afro-americana e caribenha*. São Leopoldo: EST, 2003. p. 100.

²⁸ NASH, 2003, p. 102-105.

²⁹ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Acrítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. v. 1. São Paulo: Cortez, 2000.