

Expediente

Identidade!

Periódico do Grupo Identidade da Faculdades EST/IECLB
Vol. 14 - 2009

Apoio: Federação Luterana Mundial – FLM/ ELCA

Tiragem: 2.000 exemplares

Revisão: Ezequiel Souza

Diagramação e Impressão: Contexto Gráfica

Capa: Iuri Andréas Reblin

Coordenação/organização geral: Selenir C. Gonçalves Kronbauer

Responsável por este número: Ezequiel Souza e Selenir C. Gonçalves Kronbauer

Endereço para contato Grupo Identidade:

Faculdades EST

Caixa postal 14 – Tel. (51) 21111400 – CEP 93001-970 – São Leopoldo – RS

E-mail: identidade@est.edu.br

Site: www.est.edu.br

Obs: São de total responsabilidade dos autores os textos por eles escritos.



Fundação Luterana de Diaconia

Aceita-se permuta :: Exchange is requested :: Wir bitten um Austausch :: Pídese canje

Editorial

Conselho Editorial:

Afonso Maria Logório Soares - PUC/SP

Alceu Ravello Ferraro - UNILASALLE/RS

Georgina Helena Lima Nunes – UFPEL /RS

Eunice Maria Nazareth Nonato - IPA METODISTA/RS

José Ivo Follmann - UNISINOS/RS

Magna Lima Magalhães - FEEVALE – RS

Maricel Mena Lopez - Pontificia Universidad Javeriana- Colômbia

Marga Janete Stroher – Faculdades EST/ RS

Peter Theodo Nash – Wartburg College -EUA

Ricardo Willy Rieth – Faculdades EST/RS e ULBRA/RS

Editorial

Memórias e trajetória histórica da Revista *identidade!: Da impressa para a virtual*

Desde 1996, sob a liderança do Prof. PhD. Dr. Peter Nash, formou-se na Escola Superior de Teologia um grupo composto em sua maioria por estudantes negros da graduação da EST, responsáveis pelo programa “Negritude na Bíblia e na Igreja”. Mais tarde, devido à demanda da pesquisa, integraram-se ao grupo estudantes da pós-graduação de diferentes denominações eclesiais e religiosas. Como forma de registro e publicação dos estudos, discussões e ideias desenvolvidas com o grupo de estudantes, foi criado o primeiro Boletim *identidade!*, publicado, de forma impressa, no ano 2000. Desde o ano de 2004, após avaliação da Capes, passou a ser identificado como Periódico *identidade!*

O Periódico *identidade!* surgiu com a finalidade ser um espaço de reflexão interdisciplinar e ecumênico, estimulando o debate e a produção acadêmica sobre temas relacionados à questão negra nas diferentes ciências. Publicado de forma impressa desde o primeiro número, no ano 2000, o Boletim *identidade!* tem sido referencial importante para a formação acadêmica em diferentes áreas do conhecimento. Dada essa importância e, como forma de ampliar o alcance das publicações, a partir do ano de 2005, também, passamos a disponibilizar os artigos publicados na revista impressa, em formato PDF, através do site da Faculdades EST (<http://www.est.edu.br>).

A partir de 2010, a Faculdades EST estará instalando o sistema Open Journal System (OJS) nas revistas eletrônicas já existentes e, em nosso caso em particular, no Periódico *identidade!*. Adequando-se às mudanças institucionais, iniciaremos uma nova fase para as nossas publicações, que serão as publicações virtuais. Embora a revista ainda esteja em fase de planejamento e construção para adequações ao novo sistema, a partir do mês de abril de 2010, será possível se cadastrar como autor e avaliador. Nossa previsão é que deverá sair a primeira edição da revista no primeiro semestre do ano de 2010.

Finalizo, reafirmando nosso compromisso em continuarmos sendo um espaço de pesquisa, de luta pela transformação social, de diálogo e de discussão sobre temas relacionados direta ou indiretamente à questão negra nas diferentes ciências. Desejo a todos uma boa leitura!

Prof^ª. Ma. Selenir C. Gonçalves Kronbauer
Coordenadora do Grupo Identidade da EST/IECLB

Apresentação

O presente volume do Periódico *identidade!* tem por temática a hermenêutica negra. Trata-se de um conhecimento elaborado por, sobre e a partir da população negra que tem permitido reinterpretar sua própria cultura e história. Procurando fazer uma sistematização inicial da hermenêutica negra, Pedro Acosta Leyva apresenta o artigo *Tipologia da hermenêutica negra*. Para o autor, existem três fontes que permitiram o surgimento da hermenêutica negra: o panafricanismo, a negritude e o afrocentrismo. Cada uma dessas elaborações teve sua parcela de contribuição para a formação de um corpo teórico que culminou na hermenêutica negra.

No segundo artigo, Eneida Jacobsen e Ezequiel de Souza colocam em diálogo a hermenêutica intercultural e a teologia negra, procurando identificar elementos de aproximação e de mútua fecundação das duas abordagens teóricas. *Hermenêutica intercultural e teologia negra* é uma tentativa de resgate da importância da experiência negra para o enriquecimento cultural de nossa sociedade, evitando o “desperdício da experiência” que tem caracterizado a produção científica ocidental, marcadamente eurocêntrica, branca e masculinista.

No artigo *Possessão na umbanda e no pentecostalismo*, Fernando Antonio da Silva Alves trabalha com as

semelhanças e diferenças entre o fenômeno da possessão nos rituais de religiões de matriz africana e nos cultos pentecostais. Segundo o autor, é preciso que pesquisas centrem sua atenção nestas semelhanças e diferenças, a fim de permitir a identificação da presença de elementos da religiosidade afro na religião cristã.

Por fim, o artigo de Reinaldo João de Oliveira, *Existe um pensar hermenêutico-teológico negro?*, investiga as possibilidades de uma hermenêutica negra. O autor elenca uma série de questionamentos que devem ser feitos, procurando identificar as possibilidades de um desenvolvimento hermenêutico que leve em consideração a condição do povo negro.

Ao longo dos últimos anos, o Periódico *identidade!* trouxe ao público diversas pesquisas que tinham o povo negro como sujeito/objeto de investigação. Com o presente volume, um ciclo se completa e um novo se inicia. A partir do próximo volume, o Periódico *identidade!* estará indexado no Portal de Periódicos da Escola Superior de Teologia-EST (<http://www.est.edu.br/periodicos>). Este é mais um passo em direção à democratização do conhecimento elaborado por, sobre e a partir do povo negro.

Ezequiel de Souza
Doutorando em Teologia,
Bolsista CNPq

Tipologia da hermenêutica afro-negra

Pedro Acosta Leyva¹

Introdução

No decorrer da última década, tem-se elaborado e construído uma ampla pesquisa que, aos poucos e dando pequenos passos, foi adquirindo forma de corpo, isto é, foi se tornando uma estrutura sistemática. O Panafricanismo do jamaicano Marcus Garvey, do trinitário Sylvester Williams e o norte-americano William E. B. Dubois, assim como a Negritude de Aimè Césaire, Léopold Sedar Shengor e Frantz Fanon e o Afrocentrismo de Cheik Anta Diop, que no passado eram tomados separadamente, hoje são parte de um mosaico conceitual estruturado ou se estruturando que podemos chamar de sistema. Pela pesquisa já feita por nós, sabemos que as ideias e conceitos destas correntes de pensamento afro-negras nem sempre podem ser encaixadas e harmonizadas, mas nenhum intelectual africano e afro-descendente se atormenta pela incompatibilidade, pois temos aprendido a viver sob diversos antagonismos tanto conceituais quanto sociais e religiosos. Da mesma forma, acrescentamos ao Panafricanismo, à Negritude e ao Afrocentrismo as elaborações da Teo-

logia Negra sistematizadas pelas comunidades afro-norte-americanas e também a Teologia afro-latinoamericana e caribenha produzida pelos diversos grupos de reflexão.

A tipologia que nos propomos fazer leva implícito um caráter de síntese no sentido de olhar o corpo sistemático das diferentes correntes afro-negras em seu conjunto. Para isto, organizamos os aspectos procurando explicitar *como* nos ajudam na pesquisa cada uma das linhas de pensamentos. Como se trata de uma tipologia, muitos nomes e conceitos importantes ficarão de fora. De qualquer forma, o interesse é simplificar a ampla gama epistemológica para ser vista como um corpo.

O Panafricanismo: conceituando o “nós”

Seguindo os itinerários das vidas dos dois maiores panafricanistas, Dubois e Garvey, percebemos que ambos saíram de uma situação social e econômica ascendendo para outra, é dizer, tiveram uma mobilidade social positiva. Garvey (1887-1944),¹ filho de pequeno proprietário de terra de origem quilombola e tendo como mãe uma

mulher simples cristã piedosa, com apenas a sexta série de escolaridade, chegou a ser administrador de uma imprensa. Dubois (1868-1971),² filho de empregada doméstica e um barbeiro, consegue estudar em Harvard e obter um doutorado, isto é, de simples trabalho manual eleva-se a uma posição de trabalho intelectual especializado.

Tomando como exemplos Garvey e Dubois, percebemos que o Panafricanismo apareceu em um momento de transição e este provocou pelo menos dois critérios epistemológicos que são importantes para a interpretação da realidade afro-negra. Primeiro, tanto pelo estudo de Dubois quanto pelas viagens de divulgação de Garvey, os afros-descendentes tomaram a consciência de sua situação de marginalização no sistema capitalista e, ao mesmo tempo, de seu potencial para reverter sua condição. Em segundo lugar, começa-se a definir o “*nós*”; esse *nós* disperso nas nações do mundo, que se procura juntar, congregar, fazer dele uma comunidade mais unida e organizada. Para unir esse “*nós*”, Garvey cria a Universal Negro Improvement Association-UNIA (Associação Negra para o Avanço Universal da Raça);³ e Dubois é membro-fundador da American Negro Academy. Ambas as instituições são para unir e orientar o potencial dos afro-negros do mundo ou, como conclui Elisa Larkin Nascimento, o panafricanismo elucidou as três necessidades dos afro-negros: o

autorrespeito como povo unido, a independência da África como centro dos povos afro-negros e a necessidade de criar instituições **autônomas**.⁴

A negritude: conceito do “*nós afro-negros*” em relação à “*eles brancos*”

Frantz Fanon (1925-1961)⁵ e todos os agentes das elaborações da *Negritude*, como são os autores mais conhecidos: Aimé Césaire⁶ e Léopold Sedar Senghor⁷ são uma influência extraordinária no pensamento afro-negro. É interessante que o panafricanismo surge com pessoas anglófonas e a negritude o faz com os francófonos: um outro fato interessante é que a negritude aparece em um momento conjuntural da história universal: os anos entre as guerras mundiais e um ano após da crise financeira de 1929, que afetou o comércio internacional e a classe proletária de forma significativa.

A tarefa da negritude sempre foi e continua sendo definir o “*nós afro-negros*” em relação ao “*eles brancos*”. Se existe leitura negra, poesia negra, arte negra é porque existe seu paralelo branco. Nesse sentido, a negritude se articula como uma resposta direta ao processo de colonização, como afirma Nicolás Guillén, poeta negro cubano, “a negritude dos poetas francófonos é uma arma contra o colonialismo, um meio de luta pela independência”.⁸

A negritude propõe a humanidade particular dos afro-negros. Humanidade com uma visão própria da vida,

da religião, dos seres humanos em geral e das infinitas relações com o mundo. Esta visão de mundo, segundo Senghor, idealiza-se de forma diferente da visão europeia. O afro-negro não parte de uma lente cartesiana, nem da dita razão fracionada. A interpretação do afro-negro é sensitiva, emotiva e abraça o mundo sem intermediários.⁹ Pensar emotivamente não significa a anulação da razão. Qualquer um sabe que a razão é um elemento da natureza humana. O que expressa o conceito de “inteligência emotiva” é a relação de amor com o qual o afro-negro interage com o objeto pesquisado. Os afro-negros não têm necessidade de se definir pela razão europeia, branca. O afro-negro se autodefine por seus próprios conceitos, com seu próprio ritmo, dança com as imagens, parte da metafísica do “participo da comunidade logo sou”, ou como argumenta Senghor: “Eu sinto o Outro, eu danço o Outro, então eu sou/Ora, dançar é criar, sobretudo quando a dança é dança do amor./É este, em todo o caso, o melhor modo de conhecimento”. Este conhecimento é um prolongamento de mim, de meu eu, de meu corpo e meu amor até fazer parte do outro, ser carne e osso do outro.¹⁰

Afrocentrismo: nós somos África, África é nós

Para o Afrocentrismo, o africano e o afro-descendente devem entender-

se por si mesmo, buscar a força de sua personalidade e as tendências que os animam a se comportar e atuar da forma como o fazem na história africana, nas tradições africanas e na visão africana. O afrocentrismo é a hermenêutica que permite enxergar o africano como africano, com suas potencialidades, tristeza e alegria, o africano *de verdade*.

Cheikh Anta Diop,¹¹ intelectual senegalês (1923-1986), insiste no paradigma de ver a África como uma alta civilização com seus próprios valores éticos e culturais, suas técnicas arquitetônicas e suas formas sociais e políticas. É África por si, analisada desde sua realidade histórica, desde seus próprios pensadores. Não há necessidade de compararmos nem nos acharmos superiores nem inferiores a outra civilização. O objetivo é nos entendermos através dos conceitos e construções que emanam das realidades e histórias puramente africanas. Sendo assim, o afrocentrismo se ocupa de buscar e conceituar “o nós *por nós*”.

O afrocentrismo, em linhas gerais, auxilia-nos hermenêuticamente a partir das seguintes chaves: 1) redefinindo o Egito como uma civilização africana e negra, C. Anta Diop provou com evidências aportadas pelos autores clássicos gregos e romanos, assim como pela análise bioquímica da pele dos faraós mumificados, que os egípcios eram negros; 2) a confirmação da África berço da humanidade, tanto as indagações de Darwin

e dos cientistas mais conceituados aceitam este fato: 3) a hipótese das duas matrizes civilizatórias: uma euro-semita do Norte, de caráter patriarcal, guerreira, violenta, pastoril, materialista; e outra do Sul, com uma modalidade política matriarcal, agricultora, solidária e mais apegada às tradições espiritual-religiosa; 4) a unidade dos povos da África, que Anta Diop corroborou com ricas evidências portadas pela linguística aparentada dos diferentes povos, também a partir das questões religiosas e culturais. Por outro lado, Martin Bernal fez uma detalhada análise que evidencia duas posturas, uma que diz respeito às migrações dos povos africanos no final do paleolítico desde o lugar que hoje é o deserto do Saara; e outra que nos informa com abundantes elementos que as civilizações grega e romana são portadora de uma herança que provém da civilização africana das terras do Nilo.¹²

Teologia Afro-negra

A teologia afro-negra pode ser definida como a reflexão da experiência histórica e transcendente dos povos africanos e seus descendentes com a realidade divina. Reflexão que tem como alicerce a Bíblia, a história dos povos afro-negros, a história do cristianismo e, sobretudo, a experiência do povo afro-negro com a pessoa de Jesus Cristo. Este último aspecto não é um conceito abstrato, mas se trata

da experiência de convivência da comunidade afro-negra com o Filho de Deus na longa história de sofrimento como povo escravizado, assim como na luta corajosa pela libertação.

Falar de teologia afro-negra não é apenas refletir sobre a história do cristianismo na África, pois sabemos que mais do 70% dos maiores teólogos da Igreja Cristã anterior ao século V foram africanos. Para ilustrar, lembremos de alguns exemplos: Orígenes de Alexandria, Atanásio, Cipriano, Tertuliano, Agostinho de Hipona. Acrescente-se três papas africanos, a saber, Victor I (189-199), Melquíades (311-314), Gálsio I (492-496). Quando falamos teologia afro-negra, mesmo que tenhamos presente a história mais remota, pensamos primeiro na teologia desenvolvida pelas comunidades afro-negras na América depois do século XVI e que tomaram formas sistemáticas nos Estados Unidos no final da década 1960 e na América Latina e no Caribe na década 1980. Em seu conjunto, a teologia afro-negra tomou várias linhas de pensamentos que podem ser concentradas em três blocos hermenêuticos definidos, a saber:

a) Teologia afro-negra cristã da **denúncia**, cuja ênfase encontra-se na relação escravidão-teologia-Igreja. Geralmente analisa as ideias e posturas exploratórias dos dominadores brancos na etapa colonial na América. Esta linha, ao falar do afro-negro, enxerga-o como vítima do sistema escravista e da teologia oficial da Igreja

ja e também como o afro-negro rebelde-lutador, quilombola, que se liberta de forma violenta como reafirma Abdias do Nascimento: “libertação na linha dos nossos ancestrais, na resistência: Ginga, Zumbi, Shaca, Lumumba, Henri-Christophe, Marcus Garvey, Malcolm X y tantos outros”.¹³ Os teólogos consomem grande parte de suas obras refletindo sobre a complexidade da Igreja e a teologia como ideologia do sistema dominante colonial, como assinala Dreher: “quando a Igreja teve a possibilidade de ela mesma ensinar o catecismo, com autonomia, essa catequese foi uma doutrinação de submissão. A própria Igreja não viu problemas no fato de ser proprietário de escravos”.¹⁴

b) Teologia afro-negra cristã **macroecumênica**, a qual esforça-se para mostrar e discutir o processo de sincretismo, a permanências e as rupturas das religiões africanas e afro-latinoamericana com respeito ao cristianismo. Esse teólogos ocupam substancial espaço de sua pesquisa ao estudo das tradições sociorreligiosas das religiões “populares”.¹⁵

c) Teologia afro-negra da **autonomia**. Nesta, o debate se inicia pelo referencial teórico, o qual é essencialmente composto por Panafricanismo, Negritude e Afrocentrismo como instrumento de análise da realidade afro-negra. Aqui a teologia, mesmo que não abandone a reflexão das variáveis escravidão-igreja e cristianismo-religiões afro-brasileiras, vai mais afundo,

não definindo o afro-negro como um subordinado, sofredor ou coitadinho. O afro-negro não foi sempre essa vítima e nem sempre foi o agente do sincretismo. Ele também foi um ser humano autônomo que fez e interpretou a divindade e o mundo conforme sua própria lei. Nesta perspectiva, procura-se o afro-negro como criador de discursos, agente dentro da história do cristianismo, como pregador, sacerdote e liturgo. É o afro-negro o centro do debate, é ele quem diz sua palavra, quem faz sua história, quem cria sua teologia e discerne como Deus quer que ele se movimente na história. Exemplos destas análises podem ser pesquisados nas propostas de Jose Antonio Aponte, afro-cubano, do negro Miguel, afro-venezolano, Sharper, afro-jamaicano, Rosa Egipcíaca da Veraz Cruz, africana no Brasil, e nas comunidades afro-norteamericanas.¹⁶

Conclusão

O pensamento afro-negro não se esgota nesta tipologia nem foi nossa pretensão dar uma visão exaustiva, mas deixamos para futuros trabalhos ampliar esta síntese, oferecendo ao leitor um quarto completo das linhas hermenêuticas dos afro-negros. Nosso intuito era contribuir com uma síntese que nos permitisse ver a interpretação puramente afro-negra e animasse a libertarmos-nos dos cárceres teóricos do mundo Norte, ou pelo menos nos ajudasse a integrá-la nas in-

vestigações acadêmicas de forma mais sistemática.

Nota

¹ Pedro Acosta Leyva é Mestre e Doutor em Teologia na área de concentração história. Ministra as disciplinas de História da África e História da América nas Faculdades Integradas de Ariquemes e é integrante do grupo de pesquisa Identidade da Escola Superior de Teologia e da associação de pesquisadores IDIMA da região amazônica.

Email: leyvaval@yahoo.com.br

² GARVEY, Amy Jacques (Org.). *The philosophy & opinions of Marcus Garvey or, Africa for the africans*. Massachusetts: TM press, 1986.

³ DUBOIS, W. E. B. *Las almas del pueblo negro*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2001.

⁴ DUNCAN, Quince; POWELL, Lorein. *Teoría y práctica del racismo*. San José: DEL, 1988. p. 156-170.

⁵ NASCIMENTO LARKIN, Elisa. *Pan-africanismo na América do Sul: emergência de uma rebelião negra*. Petrópolis: Vozes, 1981. p. 86.

⁶ FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963; FANON, Frantz. *Por la revolución africana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964; FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Fator, 1983.

⁷ A obra de Césaire consultada para estes apontamentos compila entrevista, discursos e seu principal livro *Cuaderno de un retorno ao país natal*. CÉSAIRE, Aimè. *Poesías*. La Habana: Casa de las Américas, 1969.

⁸ SENGHOR, Léopold Sedar. *Um caminho do socialismo*. São Paulo/Rio de Janeiro:

Record, 1965; SENGHOR, Léopold Sedar. *Poemas*. Rio de Janeiro: Grifo, 1969.

⁹ GUILLÉN, Nicolás. Nación y mestizaje. In: MENÉNDEZ, Lázara. *Estudios afro-cubanos*. Tomo I, La Habana: Ciencias Sociales, 1990. p. 199.

¹⁰ SENGHOR, 1965, p. 88-86.

¹¹ MANCE, Euclides André. *As Filosofias Africanas e a Temática de Libertação*. Disponível em: <<http://www.milenio.com.br/mance/%C3%81frica.htm>>. Acesso em: 10 mar. 2007.

¹² DIOP, Cheikh Anta. *The Cultural Unity of Black Africa: The Domains of Patriarchy and of Matriarchy in Classical Antiquity*. Chicago: Third World Press, 1978.

¹³ BERNAL, Martin. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Vol. I-II. New Brunswick: Rutgers University Press, 1991.

¹⁴ NASCIMENTO, Abdias do. *O quilombismo: documentos de uma militância pro-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980. p. 61.

¹⁵ DREHER, Martin N. *Bíblia: suas leituras e interpretações na história do cristianismo*. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2006. p. 96.

¹⁶ PERÉZ, Luis Bravo. *Raíces de luz: 500 años de identidad y resistencia*. Alejuela/Costa Rica: Alfait Internacional, 1995. p. 35; HOORNAERT, Eduardo. *O cristianismo moreno do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1991.

¹⁷ Para uma leitura mais aprofundada sobre a teologia afro-negra da autonomia, confira. ACOSTA LEYVA, Pedro. *Cronicas de la afronegitud en América: La autonomía interpretativa de los afrodescendientes en la tradición cristiana*. 2009. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-Graduação em Teologia, São Leopoldo, 2009.

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-

no, 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.

Possessão na umbanda e no pentecostalismo: estudos de hermenêutica negra sobre a religiosidade cristã do afro-descendente

Fernando Antonio da Silva Alves¹

Introdução

Investir em um estudo do tema da possessão pode revelar a superação de resistências científicas ou, ao menos, pode vir ao encontro da elucidação de armadilhas conceituais, que levam alguns a confundir possessão com superstição, adivinhação ou tão e simplesmente mediunidade. A forma como o povo negro particularmente vivenciou fatos tidos como possessão no âmbito da prática de sua religiosidade mereceu destaque entre diversos estudos teológicos e sociológicos.

No Brasil, atualmente, sabe-se de uma proliferação de comunidades religiosas e de uma multiplicação de crenças. O pensamento protestante brasileiro, assim como outras vertentes da religiosidade cristã, além da Igreja Católica, tem debatido sobre o surgimento de novas igrejas, crescimento do número de fiéis, assim como vem observando os movimentos de aproximação ou distanciamento de cristãos com membros de outras religiões ou seitas.

Interessa, especialmente neste estudo, observar como é possível fazer uma análise crítica da entronização de determinadas práticas, ri-

tos ou conceitos de uma dada religião específica com a fé cristã, procurando estabelecer um diálogo inter-religioso, e, sobretudo, uma definição do fenômeno da possessão sem o véu do preconceito, causado pelo senso comum daqueles que consideram tais temas assuntos relacionados às práticas ou credências de marginalizados ou socialmente excluídos.

A presença da influência da raça, particularmente da negritude no Brasil, é emblemática no sentido de promover socialmente a integração histórica do negro nas comunidades religiosas, a partir de seu referencial situado nos cultos da ancestralidade africana dos escravos na época da colonização portuguesa, até chegar aos novos movimentos de avivamento da fé cristã no século passado, capitaneados pelas igrejas cristãs pentecostais, no âmbito das grandes cidades brasileiras, e nas comunidades pobres de periferia, mais carentes de políticas públicas.

A inserção da religiosidade negra na cultura nacional: os cultos de origem africana

A religiosidade das tribos da África Negra foi constatada pelo colonizador português nas primeiras levas de

escravos tirados pela força de suas terras e levadas ao Brasil para o trabalho na agricultura. Na África, em um povo agricultor, o culto às divindades estava voltado para a fecundidade dos rebanhos e colheitas. Assim como na agricultura, nas relações sociais, a fertilidade das mulheres estava associada ao culto das divindades. Portanto, o povo africano relacionava o sagrado com sua vida diária, e, na condição de escravizados pelo colonizador branco, passou também a exercer sua religiosidade como forma de enfrentar a escravidão.¹

Desta forma, destacam-se nas tribos africanas, como dos Yorubas, divindades como Ogum, Xangô ou Exu. Estas figuras, no imaginário tribal do negro africano, representam diversas facetas da sociedade em suas disputas ou conflitos sociais. Pede-se aos deuses proteção e ânimo, no intuito de garantir vitória nas empreitadas, justiça nas decisões, vingança contra os agressores, prosperidade nos negócios, etc.

Porém, com a chegada dos escravos negros ao Brasil, os deuses serão cultuados em um contexto de exploração racial. Assim, o culto às divindades passa a ser utilizado como forma de combate ao explorador branco. Preces e mandingas passam a ser realizadas no sentido de que os deuses gerem fraqueza ao senhor branco, como o fim de suas colheitas pela ausência de chuvas, infertilidade nas mulheres negras a fim de não serem violentadas pelos brancos, poções a serem tomadas pe-

los brancos, a fim de que caíam doentes, permitindo a fuga dos escravizados em direção aos quilombos, lugares foco de resistência à exploração da classe dominante escravagista.

Com o fim da escravidão no Brasil somente nas proximidades do fim do século XIX, permaneceram, porém, crenças e ritos remanescentes da senzala, que passaram a ser um dos traços identificadores da herança do negro africano na cultura brasileira. O candomblé e a umbanda, com suas figuras míticas simbolizadas pelos orixás, passaram a se manifestar em terreiros espalhados pelo país, geralmente em lugares em que jaziam comunidades de periferia, excluídos ou socialmente desamparados. Porém, não demorou muitas décadas para que, no século XX, diferentes extratos de classes sociais distintas passassem a frequentar esses lugares em busca de uma orientação das divindades, de um contato com o sobrenatural não fornecido com êxito pelo acesso a outras religiões. Pais e mães de santo passaram a adquirir certo status social dentro de uma nova sociedade capitalista, industrializada e urbanizada que vinha surgindo no país, nos moldes de uma modernidade tardia, face o atraso das mudanças sociopolíticas e a demora do avanço tecnológico, em fatos já ocorridos na Europa no século anterior.

Desta forma, assim como a religiosidade cristã de igrejas pentecostais nascentes no começo do sécu-

lo passado, como a Assembléia de Deus, que passou a ter vulto e a arrebanhar fiéis nas comunidades pobres e proletarizadas dos centros urbanos nascentes, também os cultos de origem africana tiveram seu destaque principalmente entre a população negra e pobre da periferia. Rituais de possessão, em que espíritos ou figuras sobrenaturais ingressavam no corpo de indivíduos, passaram a ser registrados como rotina, em terreiros de umbanda ou templos de igrejas, no cotidiano dessas comunidades, em que se encontravam presentes tanto igrejas de cristãos pentecostais como adeptos de crenças umbandistas.

Por uma hermenêutica negra

Ao se falar de uma hermenêutica do texto bíblico acerca da participação do povo da raça negra na construção da igreja, apontam-se marcas ou características distintas dessa hermenêutica, baseada em uma interpretação da presença da negritude na Bíblia, em que se constata o compromisso da comunidade negra com o evangelho de Cristo, sua predisposição de dialogar com outras comunidades negras de religiões distintas, com uma defesa da libertação dos povos contra o preconceito racial² e em uma sabedoria resultante do equilíbrio entre um respeito às tradições do povo negro e o saber teológico acerca da palavra divina.

Desta forma, ao se interpretar fenômenos religiosos, quer sejam eles

associados ao exercício da fé cristã ou materializados nas práticas associadas a cultos africanos, deve-se perceber em todo esse enfoque hermenêutico não apenas como se dá a presença do negro, mas também como a religiosidade oriunda do povo negro pôde, efetivamente, influenciar no crescimento da igreja evangélica em solo nacional.

Deparar-se com a presença do negro é encarar o horizonte de suas tradições, enraizadas em suas origens africanas e em 400 anos de exploração do negro pelo colonizador branco no país. Tanto nos países africanos com predominância da religião islâmica, quanto nos países de maioria católica como o Brasil, em que se vê uma imensa quantidade de negros e afro-descendentes (principalmente em estados como Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco e Maranhão), é indubitável que no exercício de sua fé, os negros não se encontram desvencilhados de sua origem étnica e da tradição inerente aos povos cuja raça tais indivíduos passam a demonstrar.³ Esta tradição deixou marcas não apenas na musicalidade, na culinária, no vestuário ou no vocabulário da sociedade brasileira, mas também na religiosidade que no Brasil se expressa a partir de cultos como o candomblé e a umbanda, mesmo com o advento do modelo ideal de cristianismo, branco, nacionalista, conservador e elitizado, como foi o modelo transmitido pelo português católico aos negros escri-

vizados nos tempos do Brasil Colônia ou no período do Império, com a vinda das primeiras missões protestantes, especialmente a luterana.⁴

Hermenêutica da possessão

O fenômeno da possessão é visto sob dois aspectos distintos: primeiro, em uma perspectiva individual, na relação do indivíduo com o sobrenatural; e, segundo, em uma dimensão social, em que os cultos da possessão passam a ser vislumbrados no âmbito das relações sociais.⁵ A interpretação é distinta conforme o fenômeno se dá dentro dos rituais da umbanda ou dentro de uma igreja pentecostal.

Para a umbanda, a possessão materializa-se com a experiência do transe. Geralmente as pessoas que procuram um terreiro de umbanda encontram-se acometidas por dores, angústias ou alguma doença. Ao se submeter ao pai ou uma mãe de santo, o enfermo descobre que sua enfermidade na verdade é a presença de um espírito que, de acordo com a crença umbandista, quer que aquele indivíduo se torne seu “cavalo”, ou seja, o indivíduo convocado ao transe é montado pelo espírito, passa a ser morada daquele espírito que utiliza o enfermo como médium ou filho de santo, como correia de transmissão do espírito possuidor com o mundo físico do possuído.⁶ Dependendo do terreiro em que o indivíduo se encontra, ele pode ter sido possuído por espíritos de almas

desencarnadas de crianças e velhos ou por orixás (como no caso do candomblé). O curioso é que tanto nas religiões africanas quanto na religião cristã, especialmente no catolicismo, o transe do possuído está associado a alguma enfermidade em sua origem, necessitando da ação sobrenatural coordenada por um sacerdote (um padre no exorcismo ou um pai de santo no terreiro) para invocar o espírito que possuiu o médium, e, se for o caso, expulsá-lo, erradicando o mal.

A diferença que se pode notar quanto à importância da possessão na umbanda é de que nessa religião a experiência do transe deve ser repetida várias vezes, para confirmar a vocação do indivíduo de seu estreito vínculo com o sobrenatural, dando-lhe características distintas, especiais, de uma espiritualidade definida por tal acontecimento. Já no pentecostalismo, o episódio é retratado de forma totalmente negativa, devendo ser eliminado já em sua primeira aparição graças à intervenção do sacerdote, expulsando os espíritos tidos como malignos. Substitui-se na igreja pentecostal o fenômeno da possessão por outro fenômeno espiritual, este sim de características positivas e bem vindas: o falar em línguas (glossolalia), tido como experiência de conversão, pela ação sagrada do Espírito Santo. De qualquer forma, percebe-se que em ambas as religiões existe um traço em comum ao privilegiar a presença de espíritos como elemento

definidor da vivência do sagrado no âmbito da prática religiosa.⁷ Seres sagrados como orixás ou exus nas religiões africanas, ou santas, anjos ou o Espírito Santo para as religiões católicas e protestantes, somente são sagrados se pensados como espíritos, enquanto representações daquilo que é pensado pela crença.⁸ A possessão tem, portanto, um *locus* especial no exercício da fé, seja entre os umbandistas ou no ambiente dos pentecostais.

A presença do negro no pentecostalismo e o lugar da possessão

Viu-se que o fenômeno chamado de possessão é rotineiro e faz parte do conjunto de crenças das religiões de matriz africana. Vê-se nela a ação possível de orixás ou de figuras míticas como o caboclo, o índio, o preto-velho e a criança, caros aos ritos umbandistas. Tais crenças e tais figuras foram trazidas pelo negro africano ao Brasil no período da escravidão e aqui permaneceram mesmo com o predomínio da Igreja Católica e o advento das comunidades protestantes. Somase a isso o fato de que as igrejas cristãs, notadamente as pentecostais, sempre demonstraram um acentuado crescimento nas comunidades mais pobres com maioria negra, despontando não apenas como opção para os mais pobres, mas também como opção para os negros.⁹

A forte presença de negros nas igrejas pentecostais não se deu por mero acidente histórico. Ao voltar-se para uma abordagem da hermenêutica negra já tratada neste artigo e também considerada a já estudada religiosidade do povo africano escravizado, que foi trazido até o país pelo branco explorador, não se pode esquecer que tal religiosidade não soçobrou diante da realidade da escravidão, e, ao contrário, fortaleceu-se, originando os traços hereditários da presença negra no meio social, do que viria a se tornar parte da cultura nacional.

Vale salientar que a liturgia da igreja pentecostal, de forte cunho emocional, a participação ativa do grupo em celebração e a presença manifesta de um misticismo corporificado mediante rituais que levavam em conta a possessão, serviu como vetor de atração do negro brasileiro afro-descendente. As demais igrejas evangélicas tidas como históricas, apresentaram traços marcantes da cultura europeia na catequização ou na realização do culto que pareceram, em um primeiro momento, um tanto quanto estranhas a vários negros pobres, marginalizados e de baixa instrução. Não restam dúvidas de que a pregação pentecostal da palavra de Deus, enfatizada na salvação pela negação das coisas do mundo, pela abertura à entrada do Espírito Santo e pela experiência catárquica do falar em línguas exóticas, age de maneira arrebatadora em muitos dos negros

favelizados ou desempregados, desrespeitados em seus direitos, humilhados por sua condição social e de raça, desesperançados por causa de uma sociedade excludente, em que uma maioria branca ainda dita as regras do poder econômico e conduz a maior parte dos processos políticos.

Porém, não é menos notável que tanto o pentecostalismo quanto a umbanda são manifestações de religiosidade que contam com uma presença significativa da comunidade da cor negra, senão com a maioria de negros em seu interior. Tanto uma quanto outra se apegam a modelos de religiosidade em que a presença de espíritos é fortemente associada ao culto. E não é de menos importância que existe no meio social um âmbito de competitividade entre ambas as instituições religiosas. Ora, as sessões de descarrego ou de exorcismo em muitas das igrejas tidas hoje como neopentecostais deve muito seu formato aos rituais da umbanda. Também nessas igrejas percebem-se fiéis vivenciando a experiência do transe que ocorre de forma semelhante nos terreiros de umbanda, assim como em igrejas como a Assembléia de Deus, a glossolalia é obtida também mediante um transe, em que o crente passa então a falar em línguas estranhas.

Será que poderíamos falar de uma “umbandização” da religiosidade cristã nas igrejas pentecostais com a presença do negro? Observa-se que o lugar especial que é dado à possessão,

como já foi visto, é interpretado de maneira diferente pela umbanda ou pelo pentecostalismo. De qualquer maneira, o que importa ressaltar nesse estudo é que no que tange à possessão, observa-se que nos terreiros e nos templos os traços da cultura negra encontram-se visivelmente presentes.

É ideia forte nos estudos da religiosidade feitos pela antropologia de que as igrejas cristãs têm, por característica, a blindagem de suas fronteiras institucionais e simbólicas à influência externa de outras manifestações religiosas, que propiciariam o sincretismo, notadamente as igrejas protestantes.¹⁰ Ora, ao menos na interpretação que se pode ter do fenômeno da possessão, o importante a ser observado é de que a possessão não nasce na religião africana, e, na verdade, tem, inclusive, previsão bíblica. Nas passagens do evangelho retratadas nos Sinóticos, particularmente em Marcos 5 e em Lucas 9.37-43, vê-se que Jesus se deparou com pessoas atormentadas por espíritos malignos que as possuíram. Nas duas passagens, Jesus interveio expulsando os espíritos, curando aqueles que se achavam enfermos. Ora, se for entendida a exegese do texto bíblico na ênfase aos poderes miraculosos da ação divina, Jesus manifestou um dos maiores dons de Deus que é o dom da cura, mostrando assim que era sua palavra a cura para todos os malefícios, inclusive os males do espírito. Dependendo de que forma for

interpretado o texto, poder-se-á ter um entendimento de que toda manifestação espiritual associada a uma enfermidade resulta da ação maléfica do diabo, devendo o possuído ser submetido a um exorcismo, inclusive de todas as divindades associadas à umbanda, identificadas agora como demônios, como bem entende a crença pentecostal.

Entretanto, se a umbanda for vista sociologicamente como uma reação pela religiosidade do negro oprimido à opressão do branco escravista, e se a mitologia dos orixás, assim como é apreendida na Igreja Católica (que transformou São Jorge em Ogum e São Jerônimo em Xangô), também é assimilada por via oblíqua pelas igrejas evangélicas, nos rituais de exorcismo ou na glossolalia dos cultos pentecostais, pode ser possível estabelecer vínculos de contato ou mesmo construir canais de diálogo que transpõem o mero preconceito ou que não se identificam com o racismo. Ora, sabe-se o quão delicada é a fronteira entre o universo da crença pentecostal e o que pregam os umbandistas. Porém, conscientes de que além de cristãos os integrantes da igreja também são membros de uma sociedade, uma hermenêutica negra nesse momento é válida no sentido de chamar a atenção do intérprete do texto bíblico para a necessidade de entender o crente que a palavra de Deus é dirigida a todos os povos, mas tais povos aceitam a palavra trazendo consigo suas influ-

ências de raça e cultura. Será que o eunuco etíope encontrado por Filipe na estrada de Jerusalém a Gaza, narrada bíblicamente em Atos 8.26-40, renunciou a sua condição de negro, etíope e incircunciso ao ser batizado, aderindo à crença em Cristo, ou, ao contrário, foi a palavra de Deus pela crença em Jesus que chegou àquele homem, independente de sua nacionalidade, etnia ou status cultural? Será que não seriam todos (incluindo-se pentecostais e umbandistas) filhos de Deus?

Conclusão

Conclui-se que um dos mecanismos de ingresso do povo negro na cultura nacional deu-se por meio das comunidades religiosas, culminando com a existência de cultos afro-descendentes como a umbanda. Porém, a dimensão do sagrado visualizada na possessão, típica da umbanda, estendeu-se ao âmbito de outras manifestações religiosas, culminando com sua presença na religiosidade cristã, mormente na igreja pentecostal, que passou por um processo de forte inclusão de negros em seu interior.

Logo, não obstante o caráter estrangeiro e particularista da missão religiosa cristã vinda com o colonizador português de origem católica ou com o missionário europeu protestante, em contraste com a universalidade da palavra de Deus exortada na Bíblia, tal presença do cristianismo

em solo brasileiro não esteve imune à influência da herança cultural negra, assim como outros segmentos e instituições que fazem parte da cultura nacional, conforme estudos pautados em uma hermenêutica da influência da presença negra na religiosidade cristã.

Nota

¹ Estudante de graduação do bacharelado em Teologia da EST, mestre em Ciências Sociais pela PUC/SP e doutorando em Direito na UNISINOS.

² LÓPEZ, Maricel Mena; NASH, Peter Theodore (Orgs.). *Abrindo sulcos: para uma teologia afro-americana e caribenha*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2003.

³ Sábria é a distinção de Nash entre preconceito e racismo. O primeiro estaria associado a uma resposta emocional de um em relação a alguma característica positiva ou negativa do outro, enquanto que o racismo é a combinação de um preconceito negativo em função da cor da pele, com o poder formal ou informal de alguém de impedir o alcance ou o exercício de direitos em função dessa cor. NASH, Theodore Peter. *Hermenêutica negra nos Estados Unidos*. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, ano 40, n. 1, p. 47-53, 2000.

⁴ Interessante é notar o artigo publicado em 1974 por Peter Fry e G. Howe intitulado *Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo*. Tal matéria causou grande controvérsia no meio pentecostal, principalmente na Assembleia de Deus, que comentou o artigo em seus periódicos. ALENCAR, Gedeon.

Protestantismo tupiniquim: hipóteses da (não) contribuição evangélica à cultura brasileira. São Paulo: Arte Editorial, 2005.

⁵ ALENCAR, 2005.

⁶ BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1-2, p. 90-109, 1994.

⁷ DROOGERS, André. *E a umbanda?* São Leopoldo: Sinodal, 1985.

⁸ Se for feita a opção de se estabelecer uma análise sociológica da possessão, observa-se que, ao se entender a manifestação de espíritos como representações coletivas relacionadas ao sagrado, tal manifestação rejuvenesce a crença em todo o momento que estas experiências estão sujeitas à vivência de um grupo reunido. DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

⁹ DURKHEIM, 2003.

¹⁰ OLIVEIRA, Marco Davi de. *A religião mais negra do Brasil: por que mais de oito milhões de negros são pentecostais*. São Paulo: Mundo Cristão, 2004.

¹¹ BIRMAN, 1996.

Existe um pensar hermenêutico-teológico negro?

Reinaldo João de Oliveira¹

Nosso maior desafio é o de uma teologia que tem bases epistêmicas e hermenêuticas de acordo com o “chão comum” da cultura, na construção local de saber, de apropriação contextual e política de linguagem.

O diálogo inter-cultural, inter-religioso e ecumênico, como “espaço de reconhecimento e legitimação de cultura” nos auxilia a “situar-nos dentro do mundo”. Neste foco, desenvolvemos um diálogo, partindo de uma “interpretação” sobre o tema que aqui nos impele a reflexão: “Existe um pensar hermenêutico-teológico negro?”¹ O objetivo passa ser, portanto, esse “pensar” como ação situada e, por isso, o sentido de um “situar-se” em determinado “lugar”.

A hermenêutica se torna “casa” (*oikos*) de um embasamento reflexivo e vivencial do “olhar-escuta”, do “aprendizado-ensinamento” na perspectiva teológica afro-americana. Sem dúvida que nossa busca compreende os fundamentos do fazer teológico, como missão de concepção de um olhar para a teologia de modo diferente e, assim, uma busca pela epistemologia da própria teologia, ou do que seja “esse tipo de fazer teologia”.

Começando por fazer um caminho pelos fundamentos do termo,²

“hermenêutica” é um termo carregado de significado e de história. Originalmente, o uso lingüístico do “termo grego” situa-se num contexto religioso: o sentido de “proclamação” submetido a ermheia que está implícito no nome de *Hermes*, o mensageiro dos deuses, a quem se atribuía a invenção da linguagem. Assim, sendo esta a origem do termo no grego, desde o início está ligado com a divindade (ou os “deuses do Olimpo”).

O uso lingüístico de ermheia, mesmo fora do mundo clássico, continua dentro do âmbito da teologia cristã, característica essa que igualmente se verificava na antiga arte da “ermheia intimamente vinculada à esfera sacral”.

Foi Gadamer quem elaborou uma teoria da compreensão baseando-se nos trabalhos iniciados por Schleiermacher, Dilthey e Heidegger,³ tentando assim valorizar o preconceito (via de acesso aos conceitos). O preconceito significa, em Gadamer, uma pre-compreensão historicamente determinada que possibilita um primeiro acesso à compreensão mais aprofundada, como que, por exemplo, o fato de “o sujeito ao ver um objeto já conhecido, não precisar refletir sobre

ele”. A partir daí, Gadamer irá falar da fusão dos horizontes, que seria o alargamento de nosso horizonte limitado mediante a compreensão do outro, por exemplo: o que me interessaria, por exemplo, é meu ponto de vista, fazendo (realizando) uma fusão de horizontes (o meu e o do outro) para compreender.

A fusão dos horizontes nos interessa enquanto nos possibilita a abordagem ética como análise acerca desta proposta de leitura. A Hermenêutica carrega consigo uma bagagem teórica e de significação estritamente absorvida desde uma cultura e tradição. Contudo, nosso modo de pensar e interagir com as culturas, e tudo o que refletimos no campo teórico das letras e das ciências, pode também demonstrar uma certa maneira de conceber um pensamento próprio, que mesmo nascente, pode tornar-se algo estritamente latente para a reflexão teológica.

Disso tudo depende: onde estamos – lugar sociológico – e o campo epistemológico de onde iniciamos nossa reflexão, ou melhor: a partir de onde construímos nosso pensamento?

Situamo-nos “dentro” de uma “cultura”, realidade, Latino-americana, ou “Ameríndia”. Estamos refletindo uma teologia que tem bases epistêmicas e hermenêuticas de acordo com o “chão comum” (realidade) de história e, por isso, em uma “construção local de saber e de apropriação de linguagem”, bem como de referenciais

teóricos. Então, propomos aqui uma reflexão hermenêutico-teológica Afro-Ameríndia, com base em uma epistemologia também contextual.

A proposta e o método do olhar hermenêutico: a etnografia e a metáfora do olhar-escuta como descorrinamento

Pensando a própria teologia, concebendo-a metodologicamente a partir do quadro teórico de uma **etnografia**: não como mera produção de imagem e representação de/sobre o outro, mas na construção um olhar-narrativo, uma forma de medição cognitiva e ética, relacionada, situada e que se movimenta junto a essa alteridade.

Sabemos dos contextos, históricos, sociais e políticos em que vivemos envolvidos no decorrer de séculos, desde um tal “descobrimento”, que seguiu a corrente da “era colonial”, implicando vários processos de “encortinamento”, ao invés de “descobrimento”. Esse *desvelamento*, que não ocorreu e poderíamos chamar de uma “encurtamento”, pois encurtou-se a reflexão, colocou-se limites à compreensão sobre o outro, sobre o mundo, enfim o cosmos, incutindo até mesmo uma compreensão acerca dos povos nativos como “sem cultura” – “sem alma” e até chegar a um outro processo no qual se escreveu a nossa história (de Escravidão, de marginalização, de expropriação de cultura, de saber, de linguagem etc.) ainda destes povos nativos e transplantados. Portanto, a cultura é fundamen-

tal para este olhar hermenêutico,⁴ e a religião como parte fundante nesta mesma perspectiva. Conforme outro autor, abordando sobre o tema de uma Teologia desafiada: “o descobrimento das culturas e da religião como sua alma, é o responsável pela irrupção do pluralismo cultural e religioso. Neste ponto, o descobrimento das culturas, no dizer de Mircea Eliade, seria o maior descobrimento do século XX”.⁵

Seguindo o viés desta nossa reflexão e dos processos presentes na história do pensamento teológico latino-americano, precisamos nos perguntar: Onde estão estes povos que fizeram a história do Brasil ser mais rica de sentidos, significados (de cultura, de linguagem e de sabedorias)? Onde estão situados? A partir de onde poderíamos situar as raízes desta teologia ou da sabedoria latino-americana, afro, indígena? Até onde esses povos estiveram envolvidos pelo “ocultamento”, ou “encobrimento”⁶ de suas “culturas”? Através daquilo que percebemos pelas várias formas de opressão, como construir-se em solo brasileiro uma legitimação de outros saberes ditos não-oficiais? Como partir por uma metodologia que favoreça um olhar diferente para esses “Outros” que se mantiveram “na marginalidade”?

Assim, Leonardo Boff, no livro organizado por Paulo Suess, *Culturas e Evangelização*, reflete sobre a cultura do opressor *versus* a cultura do oprimido, e exatamente nesta nossa análi-

se situaríamos outra pergunta para a teologia: Afinal, qual é a teologia do opressor e qual a teologia do oprimido? Em que referenciais teóricos, hermenêuticos podem estar situadas?

No nível político se dão relações sociais de poder que se apresentam como autoritárias, ditatoriais, carismáticas, democráticas, relações que podem ser de apropriação, expropriação, controle, consolidação ou enfraquecimento de interesses, imposição de princípios reguladores de condutas de grupos sobre outros. É aqui que apontam os conflitos nas culturas, havendo culturas dominantes, culturas subalternas, culturas do silêncio, culturas populares etc. Não captar os conflitos dentro das culturas, particularmente nas nossas históricas que são culturas da desigualdade, é mascarar um dado fundamental que é decisivo para um processo de libertação e uma autêntica evangelização.⁷

Podemos citar alguns casos tristes e cruéis da história, em que se fundou “sistemas” e “lógicas de dominação”, em que se prevalecia a “uniformidade”, a “exclusão como processo de seleção de seres humanos”, a “eugenia” pregando a superioridade de uns sobre outros, bem como a xenofobia como medo, aversão e intolerância em oposição e rejeição do “outro” que é diferente em sua concepção de mundo, cultura, religião, existência (do “ser-aí-no-mundo” chamado como *dasein* por Heidegger). Porém, a cor-

rente do pensamento formal elaborou postulados que também corroboram para nossa análise. Por exemplo, Gadamer iria considerar o seguinte:

Todavia, apesar de toda a densidade da experiência, o que significa propriamente “ser” para aqueles que foram educados no pensamento ocidental e em seu horizonte religioso é obscuro. O que significa a expressão “isso está aí”? Trata-se do segredo do aí, não daquilo que é aí, mas do fato de o “aí” ser. Isso não visa a existência do homem, tal como na expressão sobre a “luta da existência”, mas ao fato de no homem o aí se descortinar e permanecer ao mesmo tempo velado em toda abertura.⁸

O objetivo desta reflexão: fazer um recorte teórico...

Partindo de que nosso objetivo seria “fazer o recorte teórico do que seria um ensaio de linguagem teológica determinada pela racionalidade imagética, metafórica e narrativa própria à cultura afroamericana”, como um situar-se dentro do mundo.

Já neste situar-se, o movimento de resistência pelo pensar teológico afro-americano, afro-brasileiro e afro-ameríndio buscou ter sua autonomia reconhecida, divulgada (nem tanto), mas realmente respeitada e, mais que isso, valorizada por suas fortes manifestações que estão impregnadas de cultura, da religiosidade e, por tudo isso, da fé. Hoje esta busca continua,

e não é diferente das décadas e dos contextos (sociais, políticos, religiosos e históricos). Apenas o que percebemos é uma construção conjunta pela “identidade” da reflexão.

Trazendo de volta uma análise sobre o modo como pensamos nosso pensamento hermenêutico-teológico, um reconhecido grupo de teólogos e teólogas afro-brasileiros (as), na década de 1990, produziu um “pensar teológico contextual, aberto às provocações que fizemos neste pequeno relato sobre o percurso da nossa reflexão atual”.⁹ E que, além destes questionamentos, trazem consigo outros tantos para refletirmos hoje. É por isso que preocupamos, antes de tudo: “Para onde caminhamos?”, “por onde começamos a pensar sobre o pensamento teológico negro?” e “por que refletirmos a partir deste viés?”.

Este pensar hermenêutico, se é que ele existe, já que nos perguntamos por sua existência, é um pensamento de quem é, por definição, negro/a, afro? Ou, mais ainda: é um Pensamento teológico contextualmente negro, afro-latinoamericano, de fato?¹⁰

Talvez alguns se perguntem: “Por que o negro, o afro, quer saber de pensar teologia?”. Certamente seria óbvio que “dentro” do situar-se teológico contextual seria praxe pensar que este ou aquela pensasse sobre si mesmo(a). Porém, ainda não satisfeitos os acadêmicos perguntariam: Já não bastaria pensar a história, como memória, ou correção; ou pensar a partir das

ciências sociais, como reivindicação ou “reparação”; ou analisar através das Ciências Humanas ou as Ciências Religiosas, e ainda quem sabe em particular a Antropologia, como pergunta sobre sua origem cultural; ou como contribuição à pesquisa científica, e a Psicologia como uma análise mais voltada à *psique* ou à *alma* como afirmação de uma identidade afro?¹¹ Acreditamos que isso vem sendo feito apesar das resistências.

Contudo, ao quisermos mexer em um “departamento” quase que exclusivista, do ponto de vista prático ou formal, como já criticava outros autores ao negar o estatuto de ciência para a Teologia, cabe perguntar neste caso se as intencionalidades coíbem ainda o pensar livre.¹² Acreditamos também que isso esteja superado pela ciência tal como a concebamos. No entanto, ainda bastaria olhar para as academias que lecionam a Teologia e perguntar: Onde se reflete teologia afro-indígena? Como se reflete? O que se fala sobre teologia Afro? E ainda: Por quem? Quem são os sujeitos do saber teológico negro, afro, no mundo, na história da Teologia, na história das Religiões? Não queremos dizer aqui que se deva mudar a abordagem teológica por quem já esteja refletindo nas academias, mas acreditamos ser necessário uma avaliação e uma retomada histórica primordial resguardando a fé e os sentidos para além de uma inculturação teológica e hermenêutica.

Sentimos que se devam valorizar e empoderar os povos e as culturas a partir do diálogo e da abertura para eles se encontrarem como “ser” para o mundo, para os outros e para si mesmos, na interação livre e respeitosa de seus valores.

Querendo, com isso, provocar ou recordar de um dos “gritos” deste tipo na América Latina, relatado no livro *Teología Negra/teología de la liberación*, organizado por Paulo Freire, Hugo Assman, Eduardo I. Bodipo-Malumba e James H. Cone, no início da década de 1970,¹³ abrimos o campo da reflexão para discutir a dimensão de “africanidade”, ou “africanização da teologia” em nossos momentos, em nossas academias, em nossos grupos socialmente constituídos.

Em uma reflexão intitulada *Diálogo – Incomunicación*, Eduardo I. Bodipo-Malumba se apresenta com o seguinte discurso para uma plateia, acerca da teologia negra (ou africana), neste mesmo evento que “gestou” depois o livro supracitado. Traduzindo o texto, que se encontra no espanhol, eis a fala de Bodipo:

Está comprovado que a diferença básica que existe entre nossos padrões de pensamento é que vocês – e quando digo *vocês* refiro-me ao auditório ocidental que se encontra aqui – seguem um caminho estritamente determinista, enquanto que nossa interpretação da teologia e do papel que o homem desempenha na história se encontra enraizada em uma dialética

que é puramente negra e sinceramente africana. Atualmente, parece que o oeste pretende defender a liberdade para si e também para nós. Considera-se protagonista da causa da liberdade e interlocutor do resto do mundo. O ocidente acredita que herdou uma metafísica do ser que não pode construir coerentemente a liberdade. Esta é a diferença básica que existe entre nós. Somente fazendo um esforço para a convergência poderíamos chegar a entendermos mutuamente. Mas de momento somos dois mundos separados.¹⁴

Nota-se que *Eduardo Bodipo* abriu caminhos não somente para se pensar um outro tipo de hermenêutica, teologia, ou o que quer que venhamos perguntar, como também procura questionar uma outra “metafísica” que não seja determinista e ocidental, mas africana, negra. E, neste movimento, poderíamos nos perguntar se essa corrente também não nos levaria a uma outra “lógica” que não à que estamos habituados a “ver” em nossos programas e “conteúdos disciplinares”?

Uma razão integrada à imaginação e à oralidade: a voz e a vez dos “sem-voz e sem-vez”

Em uma obra de construção mais recente, *Günter Padilha* resgata uma constatação de que “a Teologia da Libertação e a Teologia Negra e suas hermenêuticas impulsionaram o

surgimento de uma Teologia Afro-Americana”.¹⁵ Assim, já podemos afirmar que a “semente” já cresceu e dá seus frutos, principalmente através deste discurso que estamos analisando – o da Teologia Afro-brasileira.

Embora aqui pareça já estar bem clara e respondida a questão, queremos continuar nesta atitude provocadora de perguntarmos *sobre e pela* existência, ou não, da hermenêutica e da teologia afro (americana, brasileira, etc.) e, se existente, é também pertinente?

Às vezes, nossas perguntas podem direcionar para caminhos inesperados, principalmente quando refletidos sobre temáticas como esta. Vejamos por quê: No mesmo livro que pergunta sobre a existência da teologia negra, o teólogo Marcos Rodrigues da Silva escreveu o seguinte: “Entendemos que hoje não é mais novidade falar da existência de um pensamento teológico afro-americano”.¹⁶ E, mais à frente, define melhor como se apresenta este tipo de pensamento, na teologia:

O pensamento teológico afro-americano, embora tenha um ponto de partida comum determinado pelo racismo, pela opressão, marginalização e exclusão da comunidade negra no continente, está atento também às particularidades geográficas e às práticas do cotidiano. A comunidade negra vive realidades que fazem dela um todo. Entretanto, ela constitui também uma realidade plural, presente em todos os espaços do continente.

Estes fatores fazem com que o pensamento teológico defina uma ótica própria, priorizando acontecimentos.¹⁷

Acrescentando que além de acontecimentos também nos situamos dentro de contextos já mencionados e que são importantíssimos continuamente se discutir na linguagem e na teologia: como cultura(s), identidade(s), política(s), economia(s), pluralidade(s), ética etc.

Percebendo que para muitos essas palavras não convencem e que, por isso, questionam, elencamos algumas perguntas que necessariamente precisamos perguntar, na elaboração de nosso conhecimento, ou, da construção de nosso pensamento: de que teologia partimos?

Seria possível se refletir teologicamente conceitos de povo e de cultura africana, até mesmo sobre a fé e a experiência religiosa de africanos e afro-descendentes, mas com as categorias latinas (não da América Latina), mas “ocidental” e não africana, ou não de “matrizes africanas”? Mesmo sendo possível, qual seria o melhor caminho? A inculturação?

Reduzir experiências de fé, manifestações religiosas, como “sincréticas” ou tentar entender a “síntese” que uma comunidade religiosa afro-descendente faz mediante um contexto e condicionamentos, parece-nos uma má tentativa de inculturação. Neste aspecto, o essencial não seria o emprego de um outro tipo de hermenêutica – não “tradicional ocidental e

ortodoxo”, mas “tradicional africano e afro-brasileiro”?

Essencialmente importante é a valorização de aspectos cotidianos não tão elaborados, como é o dado da “Tradição Oral”. Os frutos das compreensões re-significadas a partir das “Diásporas” de um povo transplantado de um continente a outro são importantíssimos elementos para se ler teologicamente a realidade da vida. O imaginário constituído de metáforas, de fábulas, mitos, e tantos elementos próprios desse povo e das culturas que permeiam mundo simbólico, imaginário e “real”¹⁸ são manifestações de crenças. Pensamos existir nesta concepção a visão de uma “razão integrada à imaginação e à oralidade”.

Já vimos que na História, o “mundo oriental” teve tanta importância para fundamentar uma teologia da experiência do “inefável”, tanto quanto na explicitação da mensagem. E, exatamente por isso, a Teologia oriental é melhor entendida como “sabedoria” e mais voltada ao “mistério”, do que o pensamento sobre o mistério.

Pontuando quanto ao sentido da África e do simbolismo africano para a teologia afroamericana, sentimos a necessidade de implicações voltadas para buscas por outras categorias nas culturas e nas religiões Africanas e Afro-brasileiras. As várias manifestações e expressões de fé – trazem consigo “Tradição Oral”, “Ritual”, história vivenciada e contada em um ambiente enfim “mais Cultural”, do que

propriamente acadêmico. Embora os “ambientes de produção” e de pensamentos afros não sejam, ainda, teológicos, por essência, todas estas experiências de crenças são “teologizáveis”.

A modo de considerações finais: a liberdade do fazer...

Assim como fazemos no estudo da filosofia, quando *filosofamos* sobre “coisas”, dizemos que tudo o que existe pode ser questionado, e só não questionamos o que não existe. Logo, o pensar hermenêutico-teológico negro existe! O que não existe é o que ainda não se pensou sobre este pensamento, ou porque não se quer pensar ou porque não se admite pensar diferente. Mas o diferente existe!

O desafio hoje estaria entre o que se faz com o pensamento hermenêutico-teológico negro, afro, e seus fundamentos: negar, rejeitar, condenar, ou valorizar, respeitar, incluir, construir e se afirmar. Parece-nos mais evidente que a resposta para esta questão dependa de nós que hoje temos este desafio a nossa espreita. Tudo isto é, antes de tudo, uma questão de “liberdade” intelectual, de vontade e de fé.

Se a consciência ainda não se mostra a partir de uma construção também teórica, podemos começar agora por auxiliar em um desenvolvimento epistemológico através de uma leitura hermenêutica e de uma, ou de tantas quantas forem possíveis, Teologia Afroamericana, Afro-brasileira.

E, como afirma *Eduardo I. Bodipo-Malumba*, na ocasião da mesma conferência antes mencionada, na década de 1970: “A consciência deve conduzir à atividade, uma atividade que implica criatividade; senão, como seremos conscientes do que somos? Se somos conscientes do que somos neste contexto, então vamos procurar a liberdade *fazendo-a*”.¹⁹

Nota

¹ Mestre em Teologia pela PUCRS. Realiza pesquisa na área da Teologia Afroamericana. Email:

reinaldojoao.oliveira@gmail.com.

² Remetendo, aqui, ao livro organizado por SILVA, Antonio Aparecido da. *Existe um pensar teológico negro?*. São Paulo: Paulinas, 1998.

³ Comentando particularmente sobre o capítulo “Compreensão e História”, de CORETH, E. *Questões fundamentais de hermenêutica*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1973.

⁴ Descrevendo acerca do conceito de hermenêutica e em sua elaboração interpretativa sobre este mesmo assunto que levou-o a chegar a suas próprias considerações, sem, porém, abandonar uma construção, Gadamer escreve que “gostaria de discutir de maneira introdutória o termo hermenêutica”, para depois aprofundá-lo, no seguinte: “Esse não é nenhum termo usual no âmbito da filosofia. O jurista sabia o que esse termo significava, mas não o considerava – outrora – como efetivamente importante. Com o teólogo, as coisas não eram diferentes. Mesmo em Schleiermacher, o avô da hermenêutica moderna, a

hermenêutica ainda se mostra quase como uma disciplina auxiliar, e, em todo caso, como subordinada à dialética. Em seguida, em Dilthey, a hermenêutica é enquadrada na psicologia. Foi só a aplicação dada por Heidegger à fenomenologia husserliana, uma aplicação que significou ao mesmo tempo a recepção da obra de Dilthey pela fenomenologia, que forneceu à hermenêutica pela primeira vez a sua significação filosófica fundamental". GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 94.

⁵ Citando Clifford Geertz: "[...] é a cultura que nos permite ficar extasiados diante de um dos fatos mais significativos da natureza humana: o fato de que nascemos com a possibilidade de viver mil vidas, mas terminamos por viver apenas uma". LARAIA apud SUESS, Paulo (Org.). *Culturas e Evangelização*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 20.

⁶ BRIGHENTI, Agenor. *Para além da perplexidade do presente: A teologia desafiada*. Texto sem publicação. p. 7; apresentando como um desafio a partir de outra obra: COMBLIN, J. "Evangelização e inculturação: implicações pastorais". In: ANJOS, Fabri dos (Org.). *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 57-89. p. 57.

⁷ Somente para citar um pequeno comentário à conceptualização que estamos buscando, dentro do pensamento ocidental, para traduzir o que queremos afirmar, Heidegger tematizaria pela expressão *aletheia* mais ou menos isso que dizemos sobre o desvelamento ou o "encobrimento".

⁸ BOFF, Leonardo. In: SUESS, Paulo (Org.). *Culturas e Evangelização*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 129.

⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Petrópolis: Vozes, 2007. v. 1. p. 99.

¹⁰ SILVA, 1998.

¹¹ Fazendo uma menção a uma reflexão muito bem desenvolvida em aula pelo professor Luiz Carlos Susin que, dentre outras coisas, afirma categoricamente: "Existem momentos na reflexão teológica em que a 'não-teologia' produz a teologia". Entendo que, com isso, a teologia bebe de várias fontes, e, por isso, acredito firmemente que dentre as mais importantes fontes estão as culturas e as manifestações religiosas em suas expressões diversificadas, até mesmo como expressões de fé presentes e atuantes no seio das comunidades (cristãs e não cristãs). E digo até mais, sem tanto aprofundar agora: essas culturas, manifestações, expressões... configuram identidades em diálogo, e em processo contínuo de expressão de vida, fé, amor, cultura, etc.

¹² Dizemos isso refletindo já sobre os vários conteúdos e estudos elaborados e amplamente refletidos em todas as direções sobre o aspecto do pensamento afro. Porém, sentimos uma imensa defasagem de uma abordagem hermenêutica e teológica nesta mesma direção. Perguntamo-nos onde estariam as dificuldades para a "Teologia", ou para os teólogos refletirem a partir de um referencial que fosse discutido, redefinido e constantemente re-elaborado, também como quebra de paradigmas e re-estruturação de pensamentos. Afinal, errar querendo acertar nem sempre foi pecado! Até mesmo para a teologia. O que será dito se tentando acertar conseguimos também acertar nosso caminho começando por isso?

¹³ Enquanto constituição e organização teórico-prática: das disciplinas ensinadas não somente para os (as) afrodescendentes, como para todos(as) aqueles(as) que buscam e interessam-se pela temática. Tendo presente a Lei Federal 10.639/03 que até hoje nunca fora colocada em prática nas academias públicas e particulares da Nação Brasileira, devido à controversa discussão ou falta de vontade política dos governantes, Coordenadores Pedagógicos, Diretores de Faculdades – para mudança e implementação das medidas determinadas por leis que não se cumprem.

¹⁴ FREIRE, Paulo. *Teología negra y teología de la liberación*. Prefácio à edição argentina da obra de James H. Cone, “A black theology of liberation”. Buenos Aires, Editorial Carlos Lolhe, 1973. 180 p. Também reproduzido: *Cuadernos Latinoamericanos*, Buenos Aires, n. 12, p. 9-11, 1974; *Fichas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Tierra Nueva, v. 1, ano 4, p. 55-56, dez. 1974. Prefácio à edição argentina de *A black theology of liberation*. In: FREIRE, Paulo. *Ação cultural para a liberdade*. p. 128-30. Este texto originou-se de um simpósio realizado em Genebra e intitulado *A Symposium on Black Theology and the Latin American Theology of Liberation*, promovido pelo Conselho Mundial de Igrejas e com a colaboração de Hugo Assman, E. I. Bodipo-Malumba e James H. Cone. Disponível em: <<http://www.freire.de/service/booksofpau.html>>. Vários acessos.

¹⁵ BODIPO-MALUMBA apud FREIRE, Paulo (Org.). *Teología negra y teología de la liberación*. p. 99.

¹⁶ PADILHA, Günter. Hermenêutica Bíblica Negra e seus desafios. In: MENA-LÓPEZ, Maricel; NASH, Peter T. (Orgs.).

Abrindo sulcos: para uma teologia afro-americana e caribenha. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 110.

¹⁷ RODRIGUES DA SILVA, Marcos. Caminhos da teologia afro-americana. In: SILVA, Antonio Aparecido da. *Existe um pensar teológico negro?*. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 9.

¹⁸ RODRIGUES DA SILVA, 1998, p. 10.

¹⁹ Não deixando de considerar que também o simbólico e o imaginário são reais dentro de uma cultura africana. Apenas mencionamos para designar “os mundos” como comumente, ou ocidentalmente o separamos para entender melhor aquilo que, geralmente, em uma visão africana, forma um mesmo “todo” da existência real.

²⁰ BODIPO-MALUMBA, p. 102.

Está acontecendo...

Preparação para:

III ENCONTRO AFRO-CRISTÃO 2010 PROGRAMAÇÃO

28 a 30 de maio de 2010 – São Bernardo do Campo – SP

TEMA: GÊNERO E NEGRITUDE - UMA PERSPECTIVA CRISTÃ

Subtemas: Mulheres negras: saúde integral e beleza natural.

Homens negros: mitos e desafios da masculinidade negra.

Conferência: Masculinidade negra: mitos e desafios (**Bispo - Julio Murray**)

A estética na perspectiva da saúde da mulher negra (**Teóloga - Siomara Rita da Silva.**)

Oficinas Temáticas

a) Beleza na cabeça: a naturalidade da beleza negra

Oficineiras: **Márcia Cristina Américo e Viviane Luiz**

b) Masculinidade negra: mitos e desafios

Oficineiros: **Rolf Malungo de Souza e Vera Roberto**

c) A sexualidade na perspectiva da Bíblia

Oficineiros: **Bispo Julio Murray, Hernani Francisco da Silva, Darli Alves**

d) Expressão corporal e individualidade

Oficineiros: **Diná da Silva Branchini, Neusa Cezar da Silva e Isac Soares Bastos**

e) Jovens negras e negros: desafios do cotidiano

Oficineiros: **Lídia Maria Lima, Márcia Raimundo e Cyro Garcia**

f) Saúde preventiva de mulheres e homens negros

Oficineiras: **Berenice Kikuchi, Maria Luiza Abreu**

Responsáveis pelo projeto:

Diná da Silva Branchini - Coordenadora do Ministério de Ações Afirmativas afrodescendentes da Igreja Metodista-3re – AA-AFRO-3RE

Vera Maria Roberto – Coordenadora da Pastoral de Negritude do Conselho Latino Americano de Igrejas/ Região Brasil

Parceria:

- **Grupo Identidade da Faculdades EST/IECLB - São Leopoldo/RS**

- **Sociedade Cultural Missões Quilombo, São Paulo/SP**

- **Aliança de Negras Negros Evangélicos do Brasil (ANNEB)**

- **Comissão Ecumênica Nacional de Combate ao Racismo (CENACORA)**

Participação do Grupo Identidade no GT junto ao Centro de Apoio Operacional dos Direitos Humanos do Ministério Público do Rio Grande do Sul ...

“O Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul estabeleceu na sua Gestão Estratégica, denominada GEMP-2022, um conjunto de ações prioritárias que serão desenvolvidas até o ano de 2022, cuja meta é o reconhecimento como instituição efetiva, na transformação da realidade social e protetora dos Direitos Fundamentais. Um dos objetivos estratégicos é “zelar pela inclusão social das comunidades negras”. Centrado nessa diretriz e com esse compromisso, é que o Centro de Apoio Operacional dos Direitos Humanos, juntamente com o Movimento Negro Gaúcho, definiram como principal demanda a efetiva implementação da Lei 10.639/03, ampliada pela Lei 11.645/08, que, ao modificarem o artigo 26A da Lei de Diretrizes e Bases do Ensino Brasileiro estabelecem a obrigatoriedade da inclusão da História e Cultura Afrobrasileira, Africana e Indígena nos currículos escolares, de forma especial na educação básica”. (**fonte:** CAO Direitos Humanos – Ministério Público do RS)

Cartas



Caro/a leitor/a,

Agradecemos aos leitores que têm nos enviado mensagens com opiniões e solicitado exemplares do *identidade!* Para acessar as publicações anteriores, disponibilizamos os últimos volumes no site da EST. Basta entrar no site www.est.edu.br no setor Publicações/Revistas; os textos estão em formato pdf.

Convidamos para que enviem seus textos, resenhas, resultados de pesquisas e/ou trabalhos científicos para avaliação. Os textos deverão ser voltados para temáticas relacionadas à questão negra. Favor consultar normas no portal dos periódicos. Para envio de artigos, será necessário cadastrar-se através do endereço:

<<http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/identidade>>.
Aguardamos correspondência com pareceres e sugestões!

Prof^ª. Ms. Selenir C. Gonçalves Kronbauer
Doutorando Ezequiel de Souza



Endereço: Rua Amadeo Rossi, 467
Morro do Espelho - São Leopoldo-RS
Telefone: (51) 2111-1486 - FAX: (51) 2111-1411
Email/MSN: est@est.edu.br
www.est.edu.br



Rua João Batista de Freitas, 558 - B. Scharlau - Cx. P. 1051
Tel.: (51) 3568-2560 e 3568-3225 - Fax: (51) 3568-1113
93121-970 - São Leopoldo/RS
www.cebi.org.br - E-mail: cebi@cebi.org.br