



Teologia negra e das resistências espirituais afrodescendentes¹

Black theology and cartography of afro-descendant spiritual resistances

Cleusa Caldeira²

Resumo: Este artigo busca assumir a crítica decolonial no quefazer teológico e, assim, retirar da invisibilidade as lutas e resistências espirituais da comunidade negra. Um passo importante é desvelar o racismo como a principal fratura na intersubjetividade que impede o advento de nossa comum humanização e, ao mesmo tempo, recuperar a cartografia da resistência da comunidade negra que cria comunidades a partir da solidariedade no sofrimento. Uma teologia da libertação sensível às lutas e às resistências da comunidade afrodiaspórica deve estar comprometida com o desengate da matriz de poder colonial e, evidentemente, do eurocentrismo da teologia tradicional e abrir-se às epistemologias outras. A pesquisa será de análise bibliográfica, dando primazia ao pensamento negro, isto é, uma perspectiva interdisciplinar.

Palavras-chave: Teologia negra. Pensamento decolonial. Resistência afrodiaspórica.

Abstract: This article seeks to take up the decolonial critique in the theological doing and thus to remove from invisibility the spiritual struggles and resistances of the black community. An important step is to unveil racism as the main fracture in intersubjectivity that impedes the advent of our common humanization and, at the same time, recover the cartography of resistance of the black community that creates communities based on solidarity in suffering. A liberation theology that is sensitive to the struggles and resistances of the Afro-diasporic community must be committed to disengaging from the matrix of colonial power and, evidently, from the eurocentrism of traditional theology and open itself to other epistemologies. The research will consist of a bibliographic analysis, giving primacy to black thought, that is, an interdisciplinary perspective.

Keywords: Black theology. Decolonial thought. Afrodiasporic resistance.

Introdução

O mundo maniqueísta em que nos movemos submeteu a pessoa negra a uma subontologia, relegando-a à subumanidade em vista da expropriação e dominação desejada. A classificação racial e de gênero sacralizou um imaginário sociocultural no qual se naturaliza a negação da *imago Dei* de uma porção considerável da humanidade. No contexto do holocausto negro, a população afrodiaspórica luta por recuperar e reconstruir a existência, gestando práticas,

¹ Recebido em 14 de janeiro de 2022. Aceito em 20 de junho de 2022 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutora. FAJE. E-mail: cleucaldeira@gmail.com.



espaços e condições outras de reexistência e humanização e provocando, ao longo da história de dominação, autênticas fissuras na ordem hegemônica do sistema/mundo moderno/colonial. Apesar de uma longa tradição de resistência afrodiáspórica, percebe-se, por outro lado, um grande silêncio teológico acerca do clamor divino que emerge do mundo negro, invisibilizado e ignorado como lugar da manifestação da *Ruah* divina.

O desafio e a tarefa pendente estão em auscultar esse clamor divino e, em consonância com a tradição libertadora da teologia latino-americana em seu compromisso com as vítimas históricas, desvelar o caráter teologal e teológico das resistências afrodiáspóricas. Perguntar pelo estatuto teologal das resistências negras implica propugnar um pensamento teológico na interlocução com a tradição do pensamento crítico negro – tal como o de Aimé Césaire, Frantz Fanon e outros, como *avant la lettre* do pensamento decolonial³ –, uma tradição totalmente ignorada pela teologia tradicional em sua cumplicidade no “epistemicídio”. Ao fazer justiça epistêmica ao pensamento crítico negro engendra-se uma teologia negra decolonial, cujo quefazer teológico consiste em reabilitar epistemologias afrocentradas.

De certa maneira, um pensamento teológico a partir dos sujeitos negros e para eles insere a teologia na crítica decolonial, interpelando-a a responder à experiência histórica do racismo e da exclusão global. Isso implica um movimento fenomenológico de reabilitação da essência da fé cristã, isto é, do messianismo originário, como postulou Enrique Dussel em seu artigo *Descolonização epistemológica da teologia*⁴. Nesse movimento, descobrir-se-á que o messianismo originário não é outra coisa senão uma maneira de *estar-no-mundo* como pura gratuidade: utópico advento da nova humanidade. Esta foi a aposta do psiquiatra e pensador Frantz Fanon em sua luta política, a saber: diante do processo permanente de desumanização da população negra, a descolonização resultaria na humanização, criação de uma nova humanidade⁵. Neste sentido, percebe-se certo ponto de intersecção entre a crítica decolonial e uma teologia negra: em ambas o processo de subjetivação aparece como núcleo da libertação e capacitação do sujeito para ser dom para outrem, condição para a irrupção do mundo novo.

Neste ponto específico, segue-se em diálogo com a teologia latino-americana pós-moderna, desenvolvida pelo teólogo mexicano Carlos Mendoza Álvarez, na afirmação da

³ GROSFUGUEL, Ramón. ¿Negros marxistas o marxismos negros?: una mirada decolonial. *Tabula Rasa*, 28, p. 11-22, 2018. Neste artigo Grosfuguel revela a origem negra das teorias críticas do sistema-mundo capitalista, do colonialismo interno e da colonialidade, e também o racismo epistêmico na ocultação dessas origens negras.

⁴ DUSSEL, Henrique. Descolonização epistemológica da teologia. *Concilium*, Petrópolis, v. 350, p. 19-30, 2013.

⁵ WALSH, Catherine. Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos. In: WALSH, C. *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito: Abya Yala, 2013, p. 42.



impossibilidade de dizer Deus e o humano fora do marco da fenomenologia, visto que a experiência do devir humano se encontra intrinsecamente relacionada com o devir divino no mundo⁶. Em outras palavras, o processo fenomenológico de tornar-se subjetividade é um rastro da transcendência inscrita no coração da imanência, que é preciso perscrutar para dar conta da percepção da presença *abscondita* e *ineffabilis* do *Abba* de Jesus Cristo⁷.

Dito isso, não se pode esquecer que a crítica decolonial denuncia a cumplicidade epistemológica da crítica pós-moderna com o “esquecimento da colonialidade”⁸, isto é, com a exclusão ontológico-existencial e epistemológica do sujeito racializado e desumanizado, lançado para fora da relação dialética para tornar-se a moeda de troca por excelência da matriz colonial de poder. Ademais, pensar o advento da nova humanidade, isto é, a irrupção da subjetividade escatológica, não pode prescindir dos processos históricos de desumanização que se apresentam como obstáculos à plena realização humana. Em outras palavras, parece difícil compreender o processo de humanização como ato de ser plenamente humano e divino (*kenosis-theosis*)⁹ fora da crítica à desumanização histórica produzida pela matriz colonial de poder, que parece se perpetuar como o substrato das relações (inter)subjetivas.

Racismo como impossibilidade de *koinonia*

A teologia é justamente uma disciplina que pretende responder com esperança de redenção aos dramas históricos da humanidade. Contudo, deixa de cumprir sua tarefa quando ela mesma contribui para a desvirtuação do real ou quando não dispõe de instrumentos que a habilitem para uma aproximação do real. Sua cumplicidade na desvirtuação do real pode resultar de uma teologia ancorada naquilo que Boaventura de Sousa Santos chama de “razão indolente”, isto é, uma razão “que se considera única, exclusiva, e que não se exercita o suficiente para poder olhar a riqueza inesgotável do mundo”¹⁰. Um pensamento teológico negro, por outro lado, parte da constatação do racismo como poderoso instrumento de desvirtualização do real e apoia-se em

⁶ MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. *El Dios escondido de la posmodernidad*: Deseo, memoria e imaginación escatológica. Ensayo de teología fundamental pos-moderna. Guadalajara: SUJ, 2010.

⁷ MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. *Deus ineffabilis*: Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos. Barcelona: Herder, 2015.

⁸ MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento: Modernidade, império e colonialidade. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, p. 71-114, 2008.

⁹ Se na *kenosis* tem-se a encarnação como despojamento humano-divino, na *theosis* acontece a habilitação para a transformação da vida até transluzir a presença pacífica e inovadora que transpassa a subjetividade e a eleva à condição humana reconciliada.

¹⁰ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*: Encuentros en Buenos Aires. Buenos Aires: CLASCO, 2006.



uma “sociologia das ausências”¹¹, propugnada por Santos para contrapor-se à “razão indolente”, como “um procedimento transgressivo, uma sociologia insurgente para tentar mostrar que o que não existe é produzido ativamente como não existente, como uma alternativa não credível, como uma alternativa descartável, invisível à realidade hegemônica do mundo”¹².

1.1 Colonialismo como impossibilidade de comunidade

A respeito da desvirtuação do real e da invisibilização do outro, cabe recordar a afirmação hegeliana no seio da razão moderna de que o real é racional¹³. Sabe-se o quanto Hegel foi importante para a fixação da estrutura racista do Ocidente, assim como toda a tradição filosófica moderna, fixando o real racista como racional, expulsando o negro da relação dialética¹⁴. Hegel dizia que os negros eram “estátua sem linguagem nem consciência de si; entes humanos incapazes de se despir de uma vez por todas da figura animal com a qual se confundiam”¹⁵. Contra a falácia da afirmação do real racional, o pensamento crítico negro afirma que o real é racista e violento. A violência racial constitui-se na maior, mais profunda e duradoura desvirtuação do real, porque ela – como fruto primordial do colonialismo – produz uma tal degeneração no humano que impossibilita o advento da temporalidade redimida de sua violência sororicida e fratricida, isto é, o estágio harmonioso do real, a intersubjetividade.

Aimé Césaire, em seu livro *Discurso sobre o colonialismo*¹⁶, denunciou o racismo e o colonialismo como a grande fratura na intersubjetividade travestida de projeto civilizatório, que se instalou como uma realidade imutável, produzindo uma degeneração no humano, tanto no colonizador quanto no colonizado. O colonialismo, para Césaire, produz uma degradação de toda a humanidade, uma vez que a “colonização se esmera em *descivilizar* o colonizador, em embrutecê-lo, na verdadeira acepção da palavra, em degradá-lo, em despertá-lo para os instintos ocultos, para a cobiça, para o ódio racial, para o relativismo moral”¹⁷. Desta maneira, não há qualquer valor humano na colonização, pois nela o “colonizador, para se dar boa consciência, se

¹¹ SANTOS, 2006.

¹² SANTOS, 2006, p. 23.

¹³ Com Hegel nasce o nome da filosofia ou a ciência que conhece a experiência da consciência, ou seja, a fenomenologia do Espírito. Nesta fenomenologia, tudo o que a consciência do Espírito absoluto pensa é real e, logo, a consciência cria a História e, portanto, “todo o real é racional e todo o racional é *real*”.

¹⁴ Temos consciência de que ao evocar Hegel estamos tocando no tema fundamental do reconhecimento, da intersubjetividade, que não iremos desenvolver neste texto; mas sabemos que é imprescindível retomá-lo, sobretudo com as contribuições de Paul Ricoeur, para chegar ao estágio da gratuidade.

¹⁵ HEGEL apud MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: N-1, 2018, p. 30.

¹⁶ CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Augusto Sá da Costa, 2006.

¹⁷ CÉSAIRE, 2006, p. 17.



habitua a ver no outro o *animal*, se exercita a tratá-lo como *animal*, tende objetivamente a transformar-se, ele próprio, *em animal*¹⁸.

Fanon também não cessou de afirmar que o racismo e o colonialismo deveriam ser entendidos como modos socialmente gerados de ver o mundo e nele viver¹⁹. Para ele, o racismo não apenas aprisionava o negro numa falsa *imago* produzida pelo branco, mas brancos e negros estavam capturados em uma visão metafísica e essencialista de si mesmos, cuja libertação “deve tender ao universalismo inerente à condição humana”²⁰. Isso implica superar o distúrbio patológico da autoidentificação e identificação do outro por meio de uma tabela cromática desenhada pela colonialidade, para dar passo ao mútuo reconhecimento na gratuidade.

Ignorar, pois, a grande fratura na intersubjetividade provocada pela classificação racial e o colonialismo – que se atualiza constantemente – implica tanto fechar os olhos à realidade das vítimas históricas como também impossibilita a abertura do horizonte da *koinonia*. Ademais, optar por ignorar o racismo ou negar sua existência é situar-se geopoliticamente do lado da opressão e, consciente ou inconscientemente, tornar-se cúmplice do racismo ontológico-existencial e epistêmico²¹.

1.2 Racismo como negação da humanidade do outro

O colonialismo, por meio do racismo, é antes de tudo um projeto coordenado de desumanização, com uma capacidade incrível de se atualizar, cuja essência consiste na negação da condição humana do outro com base na racialização. O pensamento decolonial explicita que a construção teórica e histórica do sujeito racial se processou no interior do sistema/mundo moderno/colonial como um eixo estruturante da matriz de poder mundial, que se revelou o mais eficaz e durável instrumento de dominação universal²². Racismo, portanto, não é apenas a discriminação fenotípica e racial de indivíduos, mas sobretudo uma forma de hierarquização entre inferiores e superiores em vista da dominação.

Desafortunadamente, a fundamentação dessa hierarquização da humanidade tem suas raízes no debate sobre os “Direitos dos povos” – com o frei Francisco de Vitória e o frei

¹⁸ CÉSAIRE, 2006, p. 23-24.

¹⁹ FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

²⁰ FANON, 2008, p. 26, 27 e 28.

²¹ MIGNOLO, Walter. *Habitar la frontera: Sentir y pensar la descolonialidad* (Antología, 1999-2014), 2015, p. 446.

²² QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (org). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 93-126.



Bartolomeu de Las Casas em controvérsia com Gines de Sepúlveda – ao questionar se os indígenas eram seres humanos com plenos direitos teológicos e jurídicos, visto que aos olhos dos europeus os povos autóctones não tinham religião. No imaginário cristão da época, não ter religião era não possuir alma e, portanto, ser expulso do reino do humano para o reino do animal. Engendrava-se assim o “racismo religioso” como o primeiro debate racista da história moderna, que durante os primeiros 50 anos do século XVI precedeu a irrupção do racismo de cor²³.

Sob um tribunal cristão-teológico a serviço do estado imperial, esse debate sobre os ameríndios transitou entre o reconhecimento de sua possível humanidade e a afirmação de sua animalidade. Aos ameríndios se deu, ao final, o reconhecimento de sua humanidade, legitimando assim a agência evangelizadora do Novo Mundo, visto que seres considerados bestas não poderiam ser evangelizados. Contudo, esse reconhecimento da humanidade dos ameríndios incrementou a demanda pelos escravizados africanos, sob o *status* de não humanos e, por isso, passíveis de serem escravizados. Assim, para Nelson Maldonado Torres, esse “ceticismo misantrópico”, isto é, a suspeita teológica acerca da humanidade do outro, foi crucial para desenvolver a colonialidade do ser e do saber, juntamente com o racismo e a exclusão ontológica²⁴.

Junto com a implementação da agência de escravidão dos povos africanos, isto é, o controle do trabalho, houve uma simbiose do discurso racista religioso com o discurso racista de cor. Configurava-se, assim, a racialização da humanidade por categorias fenotípicas como fator principal para a expansão e mundialização do sistema/mundo moderno/colonial²⁵. Para Aníbal Quijano a racialização implica a construção de identidades forjadas sob a categoria de raça – cunhada para exprimir as relações de dominação do padrão de poder no capitalismo mundial – como fundamento das novas identidades geoculturais²⁶. Racismo constitui-se como uma construção histórica e teórica que cria uma linha invisível para forjar identidades racializadas e hierarquizadas.

Essa linha racial separa ontológica e epistemologicamente a humanidade em dois grupos: de um lado, o humano e, do outro lado, o sub-humano. Isto é, de um lado, os dominadores e, do outro lado, os dominados. Fanon capturou bem o funcionamento dessa linha racial ao afirmar

²³ GROSFUGUEL, Ramón. El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa*, Bogotá, p. 90, 2012.

²⁴ MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 145.

²⁵ GROSFUGUEL, 2018, p. 90.

²⁶ QUIJANO, 2007, p. 119.



que as pessoas que estão acima da linha são reconhecidas socialmente em sua humanidade como seres humanos com subjetividade, bem como com acesso a direitos humanos/cidadãos/civis/trabalho. Em contraposição a isso, abaixo desta linha estão aquelas pessoas que são consideradas subumanas ou não-humanas, isto é, elas têm sua humanidade questionada e, portanto, são submetidas a violentos processos de desumanização²⁷.

Inscritos no corpo e na alma em uma subontologia e subumanidade, considerados sem existência e resistência ontológica, negras e negros descobrem que a maneira de fugir do destino imposto pelo branco é reexistir²⁸.

2. Quilombismo²⁹: cartografia da comunidade dos despossuídos

Falar das resistências afrodiaspóricas, mais especificamente afro-brasileira, implica sempre uma aproximação ao processo ontológico-existencial de tornar-se negro, isto é, os modos de subjetivação negra. Para isso é fundamental privilegiar o olhar daqueles que habitam a zona do não ser e positivar essa cartografia³⁰, não apenas para tirar da invisibilidade³⁰, mas sobretudo para desvelar sua crítica radical ao projeto moderno e sua definição limitada de humano.

2.1. Subjetividade afrodiaspórica como modos de reexistência

Nesse horizonte, não se pode esquecer que a história do Atlântico negro enquanto contracultura em relação à modernidade fornece um vasto acervo de construção de subjetividades e processos de subjetivação na diáspora negra, como demonstrou Paul Gilroy em *O Atlântico Negro*³¹, que revela a dinamicidade de uma cartografia que possibilita o surgimento de contrapoderes capazes de desafiar a retórica hegemônica que aprisiona negros e brancos em identidades racializadas e essencializadas. Resistir e reexistir na diáspora negra é a habilidade de

²⁷ FANON apud GROSGUÉL, 2018, p. 93.

²⁸ ACHINTE, Adolfo Albán. Pedagogías de la re-existencia: Artistas indígenas y afrocolombianos. In: WALSH, Catherine. *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito: Abya Yala, 2013, p. 455.

²⁹ Quilombismo é um conceito científico histórico-social cunhado por Abdias Nascimento para descrever o complexo de significações e *práxis* de libertação do quilombo. Ver: NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo: Documentos de uma militância Pan-Africana*. São Paulo: Ed. Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019, p. 273-312.

³⁰ A cartografia em questão não está vinculada à cartografia tradicional preocupada em traçar mapas de territórios, relevo e distribuição populacional. Antes, seguindo Foucault e Deleuze, pensa-se em uma cartografia social que faz diagramas de relações, enfrentamentos e cruzamentos entre forças, agenciamentos, jogos de verdade, enunciações, jogos de objetivação e subjetivação, produções e estetizações de si mesmo, práticas de resistência e liberdade. Como método, presta-se à análise e desmontagem de dispositivos, ação que consiste em desemaranhar suas enredadas linhas, além de instrumentalizar a resistência aos seus modos de objetivação e subjetivação. Ver: FILHO, Kleber Prado; TETI, Marcela Montalvão. A cartografia como método para as ciências humanas e sociais. *Barbarói*, Santa Cruz do Sul, n. 38, p. 45-59, 2013.

³¹ GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2019.



reinventar-se para enfrentar a realidade, isto é, o real racional e racista concebido como uma realidade imutável.

No marco referencial de uma pedagogia decolonial, Stephen Nathan Haymes fala do funcionamento de uma “pedagogia escrava” entre afro-americanos, isto é, uma “imaginação pedagógica” que permitia, por meio do “trabalho simbólico”, suscitar uma visão e expectativa ética da humanidade da mulher negra e do homem negro, sobretudo, como viver como humanos, integrando uma comunidade de pertença e com esperança em meio a um sistema de desumanização. Por meio desta pedagogia, “a cultura do escravo” visava mitigar o sofrimento da população negra, que, por sua vez, estava relacionado com a consciência de seu valor como ser humano. Nesse processo pedagógico de aprender a elevar-se como ser humano, a cultura do escravo levantou questões ontológicas e teológicas sobre que é o ser humano e o que deveria ser.

A esperança se abre às possibilidades que existem para a conexão e expressão humana e às manifestações da liberdade humana. Os escravos, como povo com esperança, usaram suas possibilidades para minimizar e recusar o controle que as realidades e rotinas, que se tomavam como verdadeiras, tinham sobre sua imaginação [...]. Mediante o trabalho simbólico – isto é, mediante suas canções, contos e rituais de confirmação [...] – os escravos se ensinavam a si mesmos o significado moral e ético de criar uma pertença comunitária [...] para converter aos escravos em seres humanos.³²

Com efeito, a “cultura escrava” de que fala Haymes foi uma contracultura em relação ao sistema/mundo moderno/colonial que submeteu a negra e o negro numa subumanidade e os desumanizou. Essa contracultura foi responsável por ensinar mulheres negras e homens negros a viverem uma vida humana. Em contraposição à retórica racista da razão moderna, a cultura dos escravos lançou mão da linguagem simbólica e metafórica, inclusive de difícil decifração por parte do colonizador: as músicas, as danças, os rituais, a arte, as narrativas, que tinham o poder de chegar diretamente aos corações dos negros escravizados. Essa linguagem metafórica e simbólica tinha, sobretudo, o poder de suplantar o desencanto que rodeava a vida dos negros em situação de submetimento ao intenso sofrimento, não apenas físico, mas psíquico como técnica de dominação. A linguagem simbólica e metafórica dos negros escravizados emerge como contracultura e ação performativa de resistência³³.

Diferentemente da cultura ocidental que fixou a educação como condição para alcançar a humanidade, a contracultura dos escravizados “entendia que o fato de ser humano não é algo que se conseguia mediante a educação, mas algo que já somos” e que, portanto, a “própria existência

³² HAYMES, Stephen Nathan. Pedagogía y antropología filosófica del esclavo aframericano. In: WALSH, 2013, p. 225-226.

³³ HAYMES, 2013, p. 225-226.



no mundo pressupõe a liberdade³⁴. O que se percebe na contracultura dos escravos não é uma exclusividade dos afro-americanos, antes faz parte da cartografia do Atlântico negro, a saber: a subjetividade afrodiaspórica se constitui no processo de resistir e reexistir diante do projeto de desumanização, recriando o mundo da vida.

2.2 *Quilombismo como descolonização radical*

Neste vasto complexo dinâmico do Atlântico negro se pode perceber que, apesar das imposições e interdições do mundo maniqueísta, a mulher negra e o homem negro nunca se deixam capturar totalmente, pois sempre encontram uma forma de demonstrar resistência ontológica, de afirmar sua presença no mundo. Desta maneira, parece impossível falar de resistências espirituais afro-brasileiras fora da cartografia do quilombo. Isso porque desde o início do colonialismo no século XV já se tem registro da insurreição quilombola como a forma de resistência afro-brasileira de ordem ética, política, econômica, cultural e espiritual³⁵.

O quilombo brasileiro tem suas raízes no *kilombo* africano, mais especificamente entre os povos de língua bantu – os imbagalas ou jangas –, que eram povos que experimentavam um processo constante de trocas econômicas, políticas, religiosas, mitológicas e místicas³⁶.

Por meio de uma Sociologia da Práxis Negra, Clovis Moura aprofundou o funcionamento do quilombo enquanto mecanismo de resistência ao sistema desumano da escravidão/colonialismo, subvertendo totalmente a ideologia da incapacidade negra de oferecer resistência ontológica e legitimidade política e normativa. Moura demonstrou que o quilombo se constitui em uma unidade de protesto radical e experiência social, de resistência e reelaboração dos valores sociais e culturais dos negros escravizados no contexto de uma sociedade latifundiária e escravista³⁷. O quilombo aparece como a negação total do sistema colonial e a única maneira da mulher negra e do homem negro recuperarem sua humanidade, isto é, a sua capacidade de ser para si mesmo e ser com e para os outros.

O escravo só poderá, portanto, reencontrar-se como homem, restabelecer a sua interioridade, a sua subjetividade integralmente a partir do momento em que não apenas recusa-se ao trabalho, mas recusa-se juntamente com outros, coletivamente, socialmente através da organização de um território livre. É a partir deste momento que o escravo restabelece a sua plenitude humana que lhe foi socialmente negada pela força, pela coerção econômica e extra econômica, pela violência [...]. Somente

³⁴ HAYMES, 2013, p. 212.

³⁵ NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Afrodiaspora*, Rio de Janeiro, ano 3, n. 6-7, p. 41-49, 1995.

³⁶ NASCIMENTO, 1995, p. 41-49.

³⁷ MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Perspectiva, 2019.



no universo quilombola o escravo se integrava completamente na essência plena de sua cidadania e tinha a sua humanidade restaurada e resgatada.³⁸

Mais subversivo na formação quilombola, como uma opção decolonial, além de uma radicalidade social e econômica, é a superação do complexo de hierarquização racial, pois sua população será “diferenciada etnicamente sem que sobre essas diferenças se monte uma escala hierárquica que desse valor positivo (ou negativo) a cada conotação étnica, graduando os agentes sociais segundo a sua cor”³⁹. O quilombo rompe com a classificação social que estabelecia a inferiorização da população não branca em relação ao branco.

Nesse sentido, o antropólogo brasileiro-congolês Kabengele Munanga explicita a cartografia do quilombo como campo de iniciação, não apenas à resistência, mas ao advento de uma autêntica democracia plurirracial, de caráter pluriversal e transcultural. O quilombo era um campo aberto a todos os oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos), antecipando assim um modelo de *democracia plurirracial*, ainda por se instaurar no Brasil. Não apenas isso. Mais, as práticas e estratégias quilombolas se realizavam dentro de um modelo transcultural, que visava formar identidades estáveis e abertas para além dos limites da sua cultura⁴⁰.

Os quilombolas cultivavam uma abertura externa em duplo sentido: tanto para dar como para receber influências culturais de outras comunidades, sem abrir mão de sua existência enquanto cultura distinta e sem desrespeitar o que havia de comum entre os seres humanos. Assim, os quilombolas visavam a “formação de identidades abertas, produzidas pela comunicação incessante com o outro, e não de identidades fechadas, geradas por barricadas culturais que excluem o outro”⁴¹.

O fim do regime escravagista em solo brasileiro foi, portanto, o resultado dessa resistência negra que se opunha radicalmente ao regime colonial. Enquanto o quilombo foi um módulo de resistência radical ao regime escravagista, a quilombagem, enquanto um processo contínuo, representou exatamente por sua existência e permanência no tempo o desgaste permanente do sistema⁴². Historicamente, durante mais de três séculos de escravidão negra, o quilombo – enquanto instituição em si – foi um núcleo negro onde se experimentava um sistema social alternativo à opressão do sistema colonial e desumanizador.

³⁸ MOURA, Clóvis. A quilombagem como expressão de protesto radical. In: MOURA, Clóvis (org.). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2001, p.103-115. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/moura/2001/mes/quilombagem.htm>. Acesso em: 13 jan. 2022.

³⁹ MOURA, 2001, p. 112.

⁴⁰ MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP*, (28), p. 63, 1996.

⁴¹ MUNANGA, 1996, p. 63.

⁴² MOURA, 2001.



Moura credita à quilombagem o fim do sistema escravagista no Brasil. E afirma que ambas, quilombagem e sistema escravagista, chegaram ao seu fim juntas, visto que aquela chegou à sua consumação com o fim desta. Contudo, a abolição do trabalho escravo, em 1888, não resultou na autêntica libertação de negras e negros, tampouco no estabelecimento de uma verdadeira democracia racial. Antes, a colonialidade perdurou e perdura até os nossos dias. Mais que pensar em um fim da quilombagem, para Beatriz Nascimento, houve, na verdade, uma transfiguração do quilombo enquanto instituição a instrumento ideológico no século XX, tornando-se símbolo de resistência afro-brasileira na luta por autoafirmação e autocompreensão. Desde então, a mística do quilombo passou a alimentar o sonho de liberdade negra fornecendo elementos para a construção da consciência histórica nacional, sobretudo com a reafirmação da herança africana e a construção da identidade afro-brasileira⁴³.

A mística do quilombo permanece viva nas comunidades quilombolas que seguem sob forte ameaça de extinção pela força do Estado e sua necropolítica. Essas comunidades representam autênticos núcleos negros que lutam, resistem e reexistem em meio aos violentos processos de extrativismo econômico e cultural. No Brasil, existem mais de 2.200 comunidades quilombolas remanescentes de escravizados fugitivos que se apropriaram de uma porção da terra⁴⁴. Para além dessas comunidades, encontramos essa mesma mística quilombola nos Movimentos dos Trabalhadores Sem Terra, que materializam o abandono, por parte do Estado, da população afro-brasileira após a abolição do trabalho escravo e seu irrestrito apoio aos grandes latifúndios. E, evidentemente, não se podem esquecer as inúmeras favelas brasileiras como autênticos núcleos negros de resistência e reexistência diante de um Estado que está a serviço do extrativismo como modelo de recolonização que se alimenta da “guerra contra os povos”⁴⁵. Percebe-se, pois, que da mesma forma que o modelo de recolonização se atualiza e atualiza a fratura colonial, isto é, que perdura a colonialidade, também o quilombismo se atualiza como opção decolonial.

O pensador afro-brasileiro Abdias Nascimento afirma que o quilombo atua como uma ideia-força, uma energia que inspira modelos de organização dinâmica e alternativa⁴⁶. Sempre com habilidade de contextualização, o quilombo ou “quilombismo está em constante reatualização,

⁴³ NASCIMENTO, 1995, p. 41-49.

⁴⁴ ANJOS, Rafael Sanzio Araújo. *Territórios das comunidades quilombolas no Brasil: segunda configuração espacial*. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2005.

⁴⁵ ZIBECHI, Raúl. Extractivismo es una guerra contra los pueblos, *Hora*, La Paz, v. 25, n. 122, p. 12-14, 2016.

⁴⁶ NASCIMENTO, 2019, p. 282.



atendendo exigências do tempo histórico e situações do meio geográfico”⁴⁷. Neste sentido, uma teologia negra contemporânea busca dar conta da percepção da presença da *Ruab* divina alimentando nossas lutas e resistências, fazendo brotar uma subjetividade afrodiaspórica, cuja fonte originária parece ser a *solidariedade no sofrimento*.

2.3 *Malungagem: da solidariedade no sofrimento nasce a comunidade*

Suplantada a ideia de não resistência ontológica pela cartografia do quilombo, uma pergunta surge: existe uma fonte de comunhão entre negras e negros diaspóricos para além da epidermização? É possível pensar em uma fonte originária da subjetividade afrodiaspórica para além dos essencialismos, nacionalismos e concepções metafísicas? Haveria uma fonte originária que alimenta o agenciamento negro em meio à colonialidade que desumaniza e promove a degeneração do humano?

No contexto brasileiro, o conceito “malungo” fornece elementos para reconstruir uma possível gênese da comunidade afrodiaspórica para além da racialização, em que negras e negros ainda em solo africano criaram laços políticos e estratégias de sobrevivência.

A palavra “malungo” tem sua raiz nos povos Bantu da África central e oriental e, mais especificamente, nos habitantes dos grupos Kikongo, Umbundu e Kimbundu. “Malungo” denota ao menos três sentidos: a) consanguinidade ou irmandade; b) canoa grande; e c) infortúnio. Para aqueles povos que falava bantu e tiveram de fazer a travessia da *Middle Passage*⁴⁸, malungo designava o “camarada a bordo”. Jerome Branche se refere à “malungagem” como uma espécie de “proto-nação”⁴⁹ afro-brasileira, que designa ideias de intersubjetividade, reconhecimento mútuo e solidariedade em meio à classificação racial e à ideologia de inferioridade negra e superioridade branca.

No Brasil colonial o termo ‘meu malungo’ se referia a ‘meu camarada com quem compartilhei o infortúnio da grande canoa que cruzou o oceano’. Já que a noção do oceano [...] se incrusta na ideia de uma travessia em um grande navio e também se refere à linha de demarcação entre a vida e a morte,

⁴⁷ NASCIMENTO, 2019, p. 282.

⁴⁸ O conceito de *middle passage* tem sido traduzido como “passagem do meio”. Trata-se de uma expressão consagrada da historiografia de língua inglesa, usada para designar o trecho mais longo e de maior sofrimento da travessia do Atlântico realizada pelos navios negreiros. A *middle passage* refere-se também à transformação, metaforicamente representada pelo momento vivido no navio negreiro, das identidades daqueles indivíduos oriundos de diversas etnias específicas para uma nova forma de identificação como africanos genéricos ou “negros”. Ver: GILROY, 2019.

⁴⁹ BRANCHE, 2009, p. 21.



malungo, para falantes do bantu em África, também se referia ao ‘viajante’, parafraseando a Robert Slenes, ‘aquele que sobre o mar da morte regressou às terras dos vivos’.⁵⁰

Já no início do século XIX, o britânico Robert Walsh, em sua crônica *Notices from Brazil in 1828 and 1828*, constatou a existência de uma ética do malungo, que revelava “um vínculo que os conecta com a mesma força como se fossem da mesma raça, e essa é a comunidade de miséria dos navios que os trouxeram para cá. As pessoas unidas assim por esta associação temporal se autodenominam malungos.”⁵¹ Ademais, constata-se que os malungos nutriam uma consciência de que eram sobreviventes, pois haviam vencido a morte em dois momentos: sobreviveram aos navios negreiros, incluindo toda espécie de males que a eles sobrevinham no confinamento durante a *Middle Passage*, e, também, venceram a morte nas fábricas de escravizados da costa ocidental africana e toda a viagem até ponto da travessia, que levava até oito meses.

No crisol do navio negreiro onde se forjou esta *comunidade de sofrimento e solidariedade*, seus membros haviam testemunhado como outros em sua companhia adoeciam e morriam de enfermidades e castigos, ou simplesmente enlouqueciam da magnitude do trauma de seu desenraizamento e confinamento [...]. Os *malungos* transatlânticos pertenciam a uma comunidade que, em uma palavra, teria cimentado ao longo de uma experiência que havia levado seus recursos físicos e psicológicos até os limites mais extremos.⁵²

Se se pode falar em um evento originário da subjetividade afrodiáspórica, a subjetividade negra, certamente esta seria a “malungagem”. Parece que foi essa consciência de comunidade no sofrimento e na solidariedade que sempre impulsionou o quilombismo em solo brasileiro enquanto contraideologia em relação ao colonialismo, mas sobretudo na criação de uma comunidade outra.

Branche chama a associação e o afeto entre malungos de “malungagem”, como uma espécie de princípio para o imaginário discursivo da diáspora, ou como um tropo fundamental para a política e a ação política de identidade e cultura negra. Para ele, a malungagem revela um princípio em que a “dimensão política implícita é particularmente sugerente, não apenas enquanto um coletivo hipotético gerado tanto pelo navio negreiro como instrumento colonial senão também por uma ‘comunidade’ em terra que se forja historicamente no crisol da colonialidade”⁵³. Em suma, malungagem enquanto contraideologia em relação ao aniquilamento psíquico e à morte social se converte em uma afirmação da vida e um símbolo de sobrevivência.⁵⁴

⁵⁰ BRANCHE, 2009, p. 17-18.

⁵¹ WALSH, Robert, apud BRANCHE, 2009, p. 18.

⁵² BRANCHE, 2009, p. 19-20 [grifo nosso].

⁵³ BRANCHE, 2009, p. 24-25.

⁵⁴ BRANCHE, 2009, p. 25.



Longe de pensar que a malungagem é um evento do passado, essa ética afrocentrada segue fomentando a organização política de mulheres e homens afro-brasileiros, por meio do companheirismo, da solidariedade, dos vínculos de fraternidade e sororidade para além das perdas, das rupturas, das múltiplas violências. Malungagem segue originando comunidades outras, isto é, formas únicas da comunidade afrodiáspórica afirmar sua presença no mundo.

Considerações finais

Com este texto buscamos positivar a cartografia subalternizada para tirar da invisibilidade o mundo negro, bem como para promover uma fissura no discurso hegemônico que naturaliza a inferioridade negra e a superioridade branca. Tirar da invisibilidade as lutas e resistências afrodiáspóricas é também colocar em marcha uma reestruturação do mundo. É caminhar para o pluriversal. Com efeito, tematizar a existência negra já constitui em si um ato de resistência e subversão e evidentemente de descolonização, visto que malungo e malungagem como núcleo dos processos de subjetivação negra revelma o fundo teologal da subjetividade afrodiáspórica. Resta-nos aprofundar o caráter teológico da subjetividade afrodiáspórica, cuja origem aponta para a solidariedade no sofrimento, para dar conta das virtudes teológicas em chave decolonial, isto é, a fé, a esperança e a caridade, que representam os estágios da constituição da identidade relacional – existência *kairológica* – como crítica ao sistema hegemônico e à violência global. Há um caminho longo a trilhar até que uma teologia decolonial assuma as epistemologias afrocentradas em seu *quehacer* teológico.

Referências

- ACHINTE, Adolfo Albán. Pedagogías de la re-existencia: Artistas indígenas y afrocolombianos. In: WALSH, Catherine. *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito: Abya Yala, 2013. p. 444-468.
- ANJOS, Rafael Sanzio Araújo. *Territórios das comunidades quilombolas no Brasil: segunda configuração espacial*. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2005.
- BRANCHE, Jerome. *Malungaje: hacia una poética de la diáspora africana*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2009.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Augusto Sá da Costa, 2006.
- DUSSEL, Henrique. Descolonização epistemológica da teologia. *Concilium*, Petrópolis, n. 350, p. 19-30, 2013.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FANON, F. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FILHO, Kleber Prado; TETI, Marcela Montalvão. A cartografia como método para as ciências humanas e sociais. *Barbarói*, Santa Cruz do Sul, n. 38, p. 45-59, 2013.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2019.
- GROSGOUEL, Ramón. ¿Negros marxistas o marxismos negros?: una mirada decolonial. *Tabula Rasa*, 28, p. 11-22, 2018.
- GROSGOUEL, Ramón. El concepto de ‘racismo’ en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa*, Bogotá, p. 79-102, 2012.
- GROSGOUEL, Ramón. La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión decolonial de Frantz Fanon y la sociología decolonial de Boaventura de Sousa Santos. *El Correo de la Diáspora Latinoamericana*. Barcelona: Fundación Cidob, 2011. Disponível em: <http://www.elcorreo.eu.org/La-descolonizacion-del-conocimiento-Dialogo-critico-entre-Frantz-Fanon-y-Boaventura-de-Sousa-Santos?lang=fr>. Acesso em: 13 jan. 2022.
- HAYMES, Stephen Nathan. Pedagogía y antropología filosófica del esclavo aframericano. In: WALSH, Catherine. *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito: Abya Yala, 2013. p. 189- 226.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento: Modernidade, império e colonialidade. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, p. 71-114, 2008.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 127-167.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: N-1, 2018.
- MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. *El Dios escondido de la posmodernidad: Deseo, memoria e imaginación escatológica. Ensayo de teología fundamental pos-moderna*. Guadalajara: SUJ, 2010.
- MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. *Deus ineffabilis: Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos*. Barcelona: Herder, 2015.
- MIGNOLO, W. *Habitar la frontera: Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014)*, 2015.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

- MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- MOURA, Clóvis. A quilombagem como expressão de protesto radical. In: MOURA, Clóvis. (org.). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2001. p. 103-115. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/moura/2001/mes/quilombagem.htm>. Acesso em: 13 jan. 2022.
- MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP*, (28), p. 56-63, 1996.
- NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo: Documentos de uma militância Pan-Africana*. São Paulo: Ed. Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.
- NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Afrodíaspóra*, Rio de Janeiro, ano 3, n. 6-7, p. 41-49, 1995.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 93-126.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social: Encuentros en Buenos Aires*. CLASCO: Buenos Aires, 2006.
- WALSH, Catherine. *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito: Abya Yala, 2013.
- WALSH, Catherine. Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos. In: WALSH, C. *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito: Abya Yala, 2013. p. 23-68.
- ZIBECHI, Raul. Extractivismo es una guerra contra los pueblos. *Hora 25*, La Paz, 122, p. 12-14, 2016.