

Identidade decolonial e diáspora: mosaicos para a construção de teologias e espiritualidades afrolatíndias-cristãs

Decolonial and diaspora identity: mosaics for the construction of afrolatíndia christian theologias and spiritualities

Marcelo Barros

Monge beneditino, é teólogo e biblista, autor de 58 livros, dos quais o mais recente é "O monge e o pastor". Ed. Objetiva. E-mail: irmarcelobarros@uol.com.br

Resumo:

O objetivo deste artigo é ajudar a construção e consolidação de um pensamento teológico que aqui será chamado de Afrolatíndio. Com isto, me refiro a uma amplitude teológica e de espiritualidade que contemple a herança brasileira como um lugar de passagem. O Brasil é lugar de passagem da diáspora que espalhou o povo africano pelo mundo, fruto da colonização e do processo de escravização nas Américas. O Brasil também tem o seu lugar no continente cujos povos originários foram praticamente devastados, com sua cultura, com sua religiosidade. Propor e pensar espiritualidades afrolatíndias, é recuperar e se abrir para este (re)encontro teológico que nos permitem pensar como, ao mesmo tempo, uma teologia e uma espiritualidades, se repletas e marcadas pela brasilidade, necessariamente precisam considerar o quanto fomos e estamos marcados pela herança africana, pela herança indígena, por esta religiosidade do sul global. Por isso, no Brasil, a Teologia Negra é Teologia Afrolatíndia.

Palavras-chave: Afrolatíndia. Diáspora. Espiritualidade. Kenosis

Abstract:

The purpose of this article is to help the construction and consolidation of a theological thought that here will be called *Afrolatíndia*. With this, I refer to a theological and spiritual range that contemplates the Brazilian heritage as a place of passage. Brazil is a crossing point for the diaspora that spread the African people around the world, as a result of colonization and the enslavement process in the Americas. Brazil also has its place on the continent whose original peoples were practically devastated, with their culture, with their religiosity. To propose and think about *afrolatíndia* spiritualities, is to recover and open up to this theological (re) encounter that allow us to think how, at the same time, a theology and spiritualities, if full and marked by Brazilianness, necessarily need to consider how much we were and are marked for the African heritage, for the indigenous heritage, for this religiosity of the global south. That is why, in Brazil, Black Theology is *Afrolatíndia* Theology.

Keywords: Afrolatíndia. Diaspora. Spirituality. Kenosis.

Introdução

Talvez seja estranho falar em diáspora para povos que há séculos são filhos destas terras que formam nosso continente. Espalhado por todo o continente, de norte a sul, há provas arqueológicas da presença de povos indígenas, desde 20.000 e até 30.000 anos. No entanto, eles ainda continuam vistos como se fossem estrangeiros em seus próprios territórios. Quanto às populações afrodescendentes, em países como o Brasil e Cuba, formam a maioria da população. No entanto, são vistos como minorias. Vivem em permanente diáspora, já que constituem a maioria dos sem-terra, sem teto e sem trabalho.

Na história antiga, a diáspora dos judeus, espalhados por todo o mundo conhecido na época, significou o sofrimento do exílio e a ameaça de perda da sua identidade cultural e religiosa. No entanto, ao mesmo tempo, trouxe à fé bíblica uma abertura a toda a humanidade. Fez com que o povo de Deus descobrisse a universalidade da salvação e se sentisse chamado a descobrir no outro e no diferente o irmão e irmã de uma única humanidade amada por Deus (Os textos do 2º Isaias – Is 40 a 55 testemunham isso).

Atualmente, em todos os países do continente têm amadurecido movimentos culturais, sociais, políticos e econômicos de resistência e de decolonialidade. Estes movimentos dão voz e vez às expressões da resistência indígena e negra. É preciso que o Cristianismo da Libertação e o projeto de Igrejas com cara negra e ameríndia possam formular novas teologias, livres dos pressupostos da cultura patriarcal e inseridas nos projetos decoloniais.

Peço permissão aos meus irmãos e irmãs da Academia para escrever estas páginas como uma conversa afetuosa de irmão mais velho com irmãos e irmãs mais novos. Desculpem não usar aqui o idioma próprio dos trabalhos acadêmicos. A urgência é grande demais e preciso animar a todos/as na trincheira da resistência e na confiança de que os inimigos podem nos tirar tudo, menos a nossa humanidade e a nossa capacidade de amar. Unidos às comunidades de tradições espirituais afrodescendentes, conversemos sobre como aprofundar nas Igrejas cristãs, teologias afrolatíndias decoloniais que nos fortaleçam na caminhada da libertação.

Por que teologias afro-latíndias decoloniais

O título “Teologias Afro-latíndias” pode parecer estranho e artificial já que sugere uma teologia fiel às raízes africanas na diáspora, às tradições indígenas e, ao mesmo tempo, em diálogo com a realidade atual do continente no qual, também precisamos dialogar com movimentos sociais e políticos como o Bolivarianismo e movimentos da sociedade civil mais plural.

Mesmo assumindo o risco da ambiguidade, o termo afro-latíndio nos lembra estas muitas fidelidades. As expressões culturais de matiz afro e também as indígenas são de uma diversidade tal que parece superficial querer reuni-las em uma única construção teórica. No entanto, todas elas enfrentam o mesmo ataque massivo do neoliberalismo global e todas são vítimas do mesmo colonialismo racista ainda dominante. Por isso, vale a pena o esforço. E, mesmo na diversidade das

culturas afro no continente, descobrimos sempre alguns elementos teológicos e espirituais que aparecem com mais frequência na maioria das expressões culturais afro e indígenas.

Ao propor teologia afrolatíndia, sabemos que a expressão “América Latina” é colonial. Várias obras já reconhecidas rastreiam a origem e os mal-entendidos do conceito de “latino-americano”. América Latina tem sido mais do que um lugar, um projeto político. Desde o século XIX, estudiosos criaram o conceito de latino e as elites de nossos países gostaram do conceito de América Latina porque os aproximava da cultura francesa que eles admiravam. Após 1945, o governo dos EUA financiou estudos sobre este conceito para dar apoio à guerra contra o comunismo. Principalmente, após a revolução cubana, o governo dos EUA financiou cursos universitários e periódicos especializados em estudos latino-americanos¹.

Como muitas coisas na história e na vida de nossos povos, os oprimidos assumem as contradições dos termos e frequentemente os reinventam. Os índios andinos falam em *Tsuiantisu*, um conjunto que para eles representava os diversos impérios. O conceito de *Abyia Yala* foi assumido pelas comunidades populares como o da nossa grande pátria (mátria) -mãe que abrange todos os países deste continente falsamente unificado pelo colonialismo, fonte de opressão e miséria dos nossos povos.

As diversas teologias afrodescendentes autônomas e autóctones

No Brasil e em toda a América Latina e Caribe, como as muitas etnias, sequestradas da África eram proibidas de expressar as suas culturas e suas religiões, os grupos foram obrigados a sintetizar expressões culturais e a disfarçar-las com elementos católicos para serem aceitos pelo sistema colonial.

Ao fundirem costumes religiosos, adaptaram mitos e elaboraram oralmente uma Teologia, isto é, uma explicação religiosa do mundo e uma interpretação da sua história. Esta teologia narrativa, composta de histórias, mitos e experiências dos mais velhos, deu origem a religiões novas como o Candomblé em diversas formas (Bantu, Iorubá e Fon), o Batuque, o Tambor de Minas, a Santeria cubana, o Vodou haitiano e mais recentemente a Umbanda que começou no Rio de Janeiro, hoje existe em todo o Brasil, no Uruguai, Argentina e outros países. Todos estes cultos são nascidos da escravidão. Embora fiéis a suas matrizes religiosas, têm cara brasileira, colombiana, uruguaia, cubana ou haitiana. Durante séculos esta doutrina passou de geração a geração por ritos e transmissão oral de cânticos e de histórias contadas. Só no século XX começou a ser escrita.

Nos últimos anos, além dos estudos acadêmicos sobre povos indígenas e grupos negros, pessoas de dentro das comunidades religiosas afro têm sentido a necessidade de colocar por escrito e de forma mais sistematizada os ricos elementos culturais de sua sabedoria. No começo, isso suscitou

¹ Ver FERES JÚNIOR, João. *A história do conceito de Latin América nos Estados Unidos*. Florianópolis, EDUSC/ANPOCS, 2006.

Ver também: MIGNOLO, Walter. *The idea of Latin América*. New York. Blackwell, 2006.

algumas reações internas porque a maioria dessas tradições têm ritos de caráter iniciático, ou seja, não deveriam ser desvelados como se fossem objeto de reportagem ou informação antropológica ou social.

No entanto, os sábios indígenas e negros encontraram formas para respeitar o mistério das tradições, o seu caráter oral e, mesmo assim escrever sobre o conjunto da fé. Sem dúvida, esse esforço vai no sentido de uma sábia adaptação à diáspora cultural do mundo atual e à capacidade das tradições afro dialogarem com a sociedade.

Em São Paulo, há uma boa Faculdade de Teologia da Umbanda. Além do cuidado que sempre teve de se repassar para as gerações seguintes a sabedoria dos mais velhos, agora se fortalece um compromisso de dialogar com as ciências e expressar com mais profundidade a riqueza espiritual que estas tradições carregam. Portanto, existem teologias autônomas e fecundas do Candomblé, da Umbanda e de outras tradições afrodescendentes.

Não compete a nós, cristãos, que não somos fieis de religiões afrodescendentes, elaborar uma Teologia do Candomblé ou da Umbanda. Quando falamos destas tradições, é para formar nossas comunidades cristãs na perspectiva do diálogo e da comunhão com as nossas raízes culturais e espirituais. Buscamos fazer isso como aprendizes dos mestres e mestras destas tradições, sem a pretensão de definir ou classificar uma experiência de fé que não é a nossa.

Foi com essa opção espiritual que, nos últimos anos da década de 1970 e até 1987, quando faleceu, o padre François de l'Espinau morou em uma comunidade de Candomblé na Bahia. Seus escritos, pouco divulgados, constituem um bom ensaio de uma Teologia Afro-latíndia a partir de uma compreensão pluralista e libertadora da fé². Do mesmo modo, como o diálogo inter-religioso é também intercultural, nestas últimas décadas, outros teólogos, teólogas e cientistas da religião publicaram alguns textos sobre teologia afro-brasileira na linha do Candomblé e das tradições afro³.

Da cumplicidade com a iniquidade para teologias decoloniais.

Na América, o genocídio praticado contra os africanos e seus descendentes durou quase cinco séculos e atingiu um número incalculável de vítimas. Infelizmente, neste projeto colonizador e escravagista, a Igreja Católica e outras Igrejas estavam fortemente envolvidas. Nos séculos XVI e XVII, a Igreja Anglicana era a maior proprietária de escravos no Caribe⁴. Outras Igrejas evangélicas

² Ver, por exemplo, PADRE FRANÇOIS DE L'ESPINAU. A Religião dos Orixás – Outra Palavra do Deus Único? In: REB, 187, setembro de 1987, p. 639.; *Igreja e Religião Africana do Candomblé no Brasil*. In: REB, dezembro 1987, p. 860

³ Por exemplo: OLIVEIRA, Irene Dias; GARCIA, Gilberto Gonçalves; ARAÚJO, Cristiano Santos, (organizadores). *As religiões afro-brasileiras pedem passagem*. São Paulo, Fonte Editorial, 2014. OLIVEIRA, Irene Dias; RIVAS, Maria Irene e JORGE, Érika, (organizadores). *Teologia Afro-brasileira*. São Paulo. ed. Arché, 2014.

⁴ Manchete do jornal Correio Brasiliense – no dia 19/ 06/2020. *Escravidão: igreja anglicana e banco da Inglaterra pedem desculpas*. (Coluna Mundo).

sustentaram a escravidão negra e indígena nos Estados Unidos e em países de colonização inglesa e holandesa (No nosso continente, Belize, Trinidad Tobago, Jamaica, Suriname e outros).

Da parte católica, a colonização e a escravidão dos chamados infiéis (sarracenos, negros e índios) obedeciam a documentos assinados por vários papas. Em 1452, o papa Nicolau V publicou o Breve Pontifício “*Dum Diversitas*” no qual declara ao rei de Portugal: “*Pelo presente documento, com nossa autoridade apostólica, nós lhe outorgamos plena e livre permissão de invadir, capturar e subjugar os sarracenos e pagãos e qualquer outro incrédulo ou inimigo de Cristo, onde quer que esteja, como também suas propriedades e também de reduzir essas pessoas à escravidão perpétua*”⁵.

O papa afirmava que este direito do qual ele fala na bula se apoia nas Sagradas Escrituras. Vários outros papas retomaram a mesma permissão em bulas semelhantes, durante o século XV. Em nome de Deus e do Evangelho, povos inteiros foram massacrados e muitos continuam oprimidos. Não só não podemos diminuir ou omitir esta verdade, como temos de abrir caminhos de libertação e de vida para os afrodescendentes e para toda a humanidade.

Por isso, para quem se insere na comunhão com as populações afro e indígenas, fazer teologia exige atitude crítica com relação à Igreja e à teologia subjacente àquele projeto eclesial e religioso escravagista. Tomemos um exemplo comum destes dias que vivemos. Neste tempo de pandemia, médicos ensinam que quem anda nas ruas e se expõe ao contágio com um vírus, quando chega em casa, não basta tomar banho e mudar de roupa. Precisa desinfetar toda a roupa usada.

Do mesmo modo, uma Igreja que se inseriu em projetos de colonização e escravidão de povos inteiros, ao mudar de lugar social, não basta tomar banho e mudar de roupa teológica. É preciso desinfetar a roupa usada no tempo do contágio. Como diz Jesus no evangelho: “*Não adianta vinho novo em barris velhos, nem vale a pena colocar remendo novo em roupa velha. É preciso que tudo seja novo*” (Mc 2, 21- 22).

Não basta mudar a linguagem. É preciso um profundo trabalho descolonizador e decolonial. A teologia ainda vigente em nossas Igrejas, mesmo com aparência bela e santa não é inocente. É preciso desconstruir os fundamentos teológicos do Cristianismo tradicional e reelaborar a partir de fundamentos, decoloniais e afrolatíndios os segredos que, segundo Jesus, “*Deus escondeu dos entendidos e revelou aos pequeninos*” (Mt 11, 25).

Conversão do olhar para descobrir o outro como outro

Um dos mais graves obstáculos à abertura dos cristãos às outras religiões e especificamente aos cultos afrodescendentes e indígenas é a leitura fundamentalista da Bíblia e do próprio evangelho. Ainda hoje, cristãos de várias Igrejas, sem levar em conta o contexto nem situacional nem literário, simplesmente repetem que Jesus afirmou: “*Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ninguém vai ao Pai, a não ser por mim*” (Jo 14, 6). O contexto desta palavra é a sua conversa com os discípulos e

⁵ Citado por Dom José Maria Pires. Teologia Afro. In: *Perspectivas Teológicas*, 34, (2002), p. 92.

discípulas na ceia e jamais pensou em propor uma regra ou ordem para o mundo todo. Nos evangelhos, é o próprio Jesus que nos revela como ele se abre à fé da mulher cananeia (Mt 15, 21-28) e do oficial romano (Mt 8, 10-12), pagãos dos quais Jesus elogia a fé, Ele que diz à mulher samaritana: “*Deus é Espírito e Verdade e quer ser adorado em espírito e verdade*” (Jo 4, 24).

Juan Luis Segundo, teólogo uruguaio, foi um dos maiores teólogos que a América Latina já produziu e “um dos grandes de toda a teologia cristã no século XX”. No final dos anos 60, Juan Luis Segundo e Pierre Sanchis escreveram juntos um pequeno livro chamado “*As etapas pré-cristãs da descoberta de Deus*”⁶. Neste livro, afirmavam que as narrativas religiosas negras e indígenas devem ser para nós como uma espécie de Antigo Testamento que nos encaminha para o Cristo.

Nas últimas décadas, a teologia pluralista da libertação tem retomado a pneumatologia dos pais da Igreja oriental do século II e III e tem acentuado a *kenosis* (encarnação ou esvaziamento amoroso) do Espírito Santo na criação, na história do mundo e nas mais diversas tradições religiosas.

Um dos eixos da espiritualidade e da teologia latino-americana contempla a ação do Espírito nas tradições espirituais negras e indígenas na mesma linha e continuidade do movimento kenótico do Cristo. Esse projeto ou decisão de viver a missão de modo kenótico não é só de Jesus. É do próprio Pai e agora, no que nos importa aqui é também do Espírito Santo. “*É justo falar de uma Kenosis do Espírito que não se expressa como a de Jesus em fazer-se homem e pequeno, mas em assumir o mais íntimo da humanidade numa espécie de abaixamento ou vamos dizer de apagamento de amor que, sob certo ponto de vista é mais radical que a kenosis de Cristo*”⁷.

O Espírito Santo, acolhido assim, abre as portas para, sem nenhum proselitismo, testemunharmos que somos discípulos/as de Jesus, junto a todas as pessoas que vivem o amor, a solidariedade e a resistência comunitária como dons e frutos do Espírito. Por isso, na relação com as comunidades de tradições espirituais afrodescendente, podemos experimentar o que Leonardo Boff afirmou: “*O Espírito Santo foi a primeira pessoa divina a entrar em nossa história. (...) O mundo está grávido do Espírito, mesmo quando o espírito da iniquidade persevera na sua obra, hostil à vida e a tudo o que é sagrado e divino. Mas, o Espírito é invencível*”⁸.

Nas linhas das teologias da libertação, as teologias afrodescendentes partem da realidade socioeconômica, política e cultural em que vivem as comunidades. Neste contexto, é importante valorizar a dimensão comunitária da vida, tão ameaçada pela sociedade individualista e competitiva.

As culturas afrodescendentes mantêm de modo muito forte aspectos que lhes são próprios e que se tornam importantes a serem valorizados em uma cultura afro-cristã. Entre outros elementos, podemos destacar o corpo, as danças, o erotismo, as comidas, as folhas e a relação com a água e com a natureza. Tudo isso pode ser visto no Cristianismo como sinais através dos quais se vive a relação

⁶ SEGUNDO, Juan Luis; SANCHIS, Pierre. *As etapas pré-cristãs da descoberta de Deus*. Uma chave para a análise do Cristianismo latino-americano. Petrópolis. Ed. Vozes, 1968.

⁷ MARALDI, Valentino. *Lo Spirito Creatore e la novità del Cosmo*. Milano. Paoline, 2002, p. 220.

⁸ BOFF, Leonardo. *O Espírito Santo: Fogo interior, doador da vida, Pai dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 2013, p.267.

com Deus e com o universo. A partir deste conjunto de vida, as teologias negras decoloniais representam um deslocamento espiritual e teológico a partir da experiência negra⁹.

A diversidade das próprias teologias afro cristãs

O ponto de partida para uma teologia cristã decolonial é que as culturas das pessoas que querem viver a fé cristã têm de poder se expressar com liberdade e em sua integralidade. Por isso, para se basearem nas tradições e riquezas das culturas afro, as teologias afro-cristãs são plurais porque as culturas das quais partem são plurais.

Tomemos o caso das culturas ioruba e banto. A cultura de origem ioruba olha as manifestações divinas (chamadas Orixás) preponderantemente como forças da natureza. Por isso, a teologia cristã que acolhe e se insere nesta cultura afro deve ser de caráter mais cósmico-ecológica. Já a cultura de origem banto é principalmente ligada a descobrir as manifestações divinas (inquices) nos antepassados.

A teologia cristã que decorre daí terá de ser muito mais a partir desta realidade, ligada à memória dos santos e patriarcas da Bíblia e da nossa história. Isso não significa que os iorubas não honrem os antepassados, ou que os bantos não vejam os inquices como também ligados aos fenômenos da natureza. Apenas se salientam os elementos mais preponderantes em cada cultura.

Ao mesmo tempo, as teologias afro que construímos têm de assumir o fato de serem irmãs gêmeas das Teologias Índias. Este profundo diálogo entre teologias afro e teologias índias é necessário por vários motivos. No Brasil, Uruguai e países vizinhos, a Umbanda, uma das mais importantes expressões religiosas negras, une elementos vindos das culturas afro (ou seja do Candomblé) com aspectos do Catolicismo Popular e do Espiritismo Kardecista (europeu), mas também com elementos indígenas que em alguns lugares chamam de “*religião de caboclo*”.

Por natureza, as teologias decoloniais são pluralistas porque partem de uma compreensão pluralista da fé e da vida. O Pluralismo cultural e religioso não só é uma realidade do mundo atual, mas é principalmente um dom divino, através do qual o Espírito enriquece a humanidade e a convida a um aprofundamento espiritual novo e mais profundo¹⁰.

A revelação divina das identidades negras na diáspora

Na Bíblia, é Deus que dá o nome às pessoas e este nome indica a vocação própria e a missão daquela pessoa. Na raiz da cultura bíblica, há o diálogo no qual Deus muda o nome de Abrão para Abraão (Gn 17, 5). Revela a Jacó que ele deve se chamar Israel (Gn 32, 29). A Moisés, fugido da

⁹ Cf. JAMBA, Emiliano, JOÃO, Antônio, BUENO, Rogério Donizetti. Teologia & Negritude. *Os deslocamentos da teologia a partir da experiência negra*, São Paulo, Ed. Recriar, 2019.

¹⁰ Sobre isso, ver: BARROS, Marcelo, O Sabor da festa que renasce. *Por uma Teologia afrolatíndia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 2011.

terra do Egito e se sentindo marginal como alguém que matou um homem, Deus lhe dá uma nova identidade e revela a sua missão (Ex 3, 5ss). Como explicar que a multidão de irmãos e irmãs, sequestrados de seus clãs na África, trazidos para o Brasil como se fossem cargas, aqui escravizados e obrigados a conviver com clãs desconhecidos ou tradicionalmente inimigos, pudessem manter na diáspora as suas identidades originais, seus idiomas, costumes e mesmo sua espiritualidade fundamental? De fato, as religiões afrodescendentes, nascidas na escravidão ou a partir dela, são como um chamado divino para ajudar o povo negro a retomar a sua identidade própria e redescobrir a sua vocação única no mundo plural em que vivemos.

Mesmo os descendentes de escravos africanos que viveram no Brasil e posteriormente conseguiram voltar para seus países de origem guardam ali uma identidade própria. Tanto no Benin, como na Nigéria ou Togo, eles e seus filhos e filhas são chamados de Agudá, os retornados ou *brésiliens*.

Assim como na tradição bíblica, também nas religiões de matriz afro, os ritos de iniciação contêm a revelação do nome sagrado ou religioso da pessoa. Trazendo essas indicações para a vida concreta e não apenas das pessoas, mas das comunidades, uma importante tarefa teológica é ajudar as diversas comunidades afrodescendentes e dentro delas as pessoas a recuperar sua identidade mais profunda.

Nenhuma identidade é completa ou totalizante e excludente de outras. A identidade religiosa se situa dentro da identidade cultural que está ligada à identidade racial e não é separada da étnica e social. Nem falemos de identidades que imediatamente provocam confrontos como os nacionalismos identitários. Também os fundamentalismos religiosos se tornam perigosos. Amin Maalouf, escritor libanês, hoje intelectual reconhecido na França, membro da Academia Francesa de Letras, escreveu o livro “*Identidades assassinas*”, um manifesto de indignação contra a loucura que incita a violência e a morte em nome da “*identidade*”¹¹.

Durante os quase quatro séculos que durou a escravidão no Brasil e mesmo até meados do século XX, as comunidades negras sofreram uma violência fortíssima em relação à sua identidade religiosa. No tempo da escravidão, assim que desembarcavam na costa brasileira, as pessoas eram marcadas com ferro em brasa com as iniciais do nome de seu proprietário branco e era, ao mesmo tempo, batizado na Igreja Católica.

Mesmo depois da escravidão, uma criança sem registro de batismo não era considerada cidadã e parecia não ter os mesmos direitos de todas as outras crianças. Até 1960, em vários estados brasileiros, um templo de Candomblé ou Umbanda, para funcionar, precisava de permissão da Polícia e a qualquer momento podia ser fechado. É evidente que, em tal situação, muitas pessoas viviam uma identidade religiosa que era cristã, seja católica ou evangélica e, ao mesmo tempo, de uma tradição do Candomblé ou Umbanda.

¹¹ Cf. MAALOUF, Amin. *Identidades assassinas* (tradução de Identités Meurtrières), um manifesto de indignação contra a loucura que incita a violência e amor em nome da “*identidade*”. São Paulo: Editora Difel, 2009.

Alguns teólogos e cientistas da religião falaram em “dupla pertença”, mas a maioria não vive isso como duplicidade. É como fiel do Candomblé que uma pessoa negra se sente cristã e vice-versa. São mistérios interiores que só o Espírito pode explicar.

Do Sincretismo de confusão para sincretismos de síntese.

Tanto entre as autoridades do Candomblé, como mais ainda na hierarquia das Igrejas, o Sincretismo continua sendo temido e detestado. Ele se tornou assunto de discussão pública nas comunidades de terreiro, em 1983, quando em um congresso sobre cultura religiosa ioruba na Bahia, cinco importantes lideranças religiosas do Candomblé de Salvador, as ialorixás Mãe Menininha do Gantois, Mãe Stella de Oxóssi do Ilê Axé Opô Afonjá, Mãe Olga do Terreiro do Alaketu, Mãe Tetê de Iansã do Terreiro da Casa Branca e a Doné Mãe Nicinha do Terreiro do Bogum assinaram e publicaram um Manifesto condenando o sincretismo entre o Cristianismo e o Candomblé.

Podemos considerar estes documentos, publicados pelas mais importantes sacerdotisas do Candomblé de tradição Ioruba na Bahia da década de 1980, como um primeiro manifesto e exemplo de teologia afro-brasileira decolonial, mesmo sem ter tido esta intenção.

A partir daqueles anos, no campo da teologia cristã, conseguimos fazer as devidas distinções entre dois tipos de Sincretismo: este descrito e caracterizado pelas mães de santo como *Sincretismo de Confusão* e que não ajuda ninguém. No entanto, existe também um tipo de *Sincretismo de Síntese* que faz parte do processo histórico de toda cultura que se encontra com outra e naturalmente uma influi na outra. Nenhuma cultura vive isolada. Todas recebem influência umas das outras, com as quais entram em contato.

As religiões também vivem este mesmo processo. Muitos elementos da organização de nossas Igrejas e mesmo da sua estrutura, como ministérios sagrados, vieram da antiga religião pagã do Império Romano, dos cultos celtas do norte da Europa e assim por diante. Esse tipo de cruzamento de culturas é inevitável, embora deva ser sempre reavaliado para que as Igrejas possam se renovar. O Sincretismo faz parte da bagagem de quem vive na diáspora de culturas e realidades sociais. O importante é discernir quais os tipos e elementos de sincretismo que valem a pena e quais devem ser evitados¹².

Marcos para construirmos uma teologia afrolatíndia cristã

Neste caminho da construção de uma teologia afrolatíndia cristã, podemos assumir duas tarefas complementares:

¹² Sobre Sincretismo nas religiões afro-brasileiras, ver FERRETTI, Sérgio. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo, EDUSP, 2000. Sobre uma teologia cristã do Sincretismo, ver: SOARES, Alfonso M. *Interfaces da revelação: pressupostos para uma Teologia do Sincretismo Religioso no Brasil*. São Paulo. Ed. Paulinas, 2003.

1º - A primeira tarefa consiste em tentar compreender melhor e valorizar as diversas expressões de espiritualidade afro autônomas (Candomblé, Umbanda, etc.). Esse esforço de diálogo e de inserção tem como objetivo valorizar e apoiar as expressões espirituais afrodescendentes como elementos de resistência cultural que tem ajudado imensamente as comunidades negras a resistirem em meio a tanta desumanidade e a exercerem o seu direito à autonomia cultural e religiosa.

2º - A segunda tarefa é aprofundar o que podemos aprender delas para viver a nossa fé de forma ecumênica e mais universal. Minha própria experiência espiritual me diz isso: Quanto mais procurei compreender e me inserir na cultura e na espiritualidade do Candomblé, mais me descobri cristão. Em uma visão pluralista da fé, cremos que Deus se revela nas mais diversas formas¹³. Por isso, a espiritualidade pluralista cristã sempre se pergunta o que Deus quer revelar a nós, cristãos, não apenas através da Bíblia, como sempre pensamos, mas também através das tradições, mitos e histórias das diversas religiões afrodescendentes.

Há muitos tipos de diásporas que a vida e as injustiças do mundo nos fazem viver. A diáspora é a realidade de dispersão cultural, religiosa, social ou de outro nível provocado, seja pelas migrações forçadas de uma região a outra, seja de quem sai do campo à cidade, seja de quem deixa a zona de conforto da comunidade na qual se sente inserido/a para o enfrentamento e o diálogo com uma sociedade maior na qual as pessoas mais pobres são anônimas ou vistas como descartáveis. É no seio destas diásporas que Deus nos faz viver no mundo como testemunhas do seu amor universal. Aqui ou ali, as pessoas que assumem uma cultura afrodescendente e optam por serem cristãs sentem-se em permanente peregrinação ou, se quisermos, em diáspora na própria fé. Na terra sagrada das religiões afrodescendentes, vivem uma fé de peregrinos e peregrinas.

Esta situação é vivida quando a pessoa é, ao mesmo tempo, cristã e do Candomblé. Neste caso há um diálogo interior entre duas religiões que se unem dentro da mesma pessoa. E há os casos em que as pessoas negras são cristãs e não pertencem ao Candomblé, ou Umbanda, mas se situam na Igreja como pessoas de cultura negra e por isso com elementos culturais comum às comunidades de tradição afro. Nestes casos em que a diáspora cultural se dá dentro da mesma religião, o Cristianismo, se processa entre duas culturas que se cruzam e se unem, a cristã tradicional, sempre identificada como “branca” e a negra dentro da mesma fé cristã. Quando se assume isso dentro de si como uma síntese espiritual, este diálogo é também intrarreligioso¹⁴.

Dentro da mesma pessoa, esta diáspora da fé pode se dar, portanto, seja no diálogo intrarreligioso, (entre o Cristianismo e uma religião afro), seja no diálogo intracultural (entre o Cristianismo de cultura europeia e o direito de a pessoa negra expressar a fé cristã em sua cultura original). É um diálogo que une no interior da pessoa crente algo aparentemente irreconciliável e possibilita uma identidade espiritual com a riqueza das duas culturas ou duas dimensões religiosas.

¹³ Para aprofundar esta visão da pluralidade das revelações de Deus, ver: QUEIRUGA, Andres Torres. Repensar a revelação. São Paulo, Ed. Paulinas, 2010. (Ver principalmente os capítulos 2 e 3 do livro).

¹⁴ A expressão diálogo intrarreligioso foi cunhada pelo teólogo catalão Raimon Panikkar, (1918 - + 2010). Ele era cristão e, ao mesmo tempo, hinduísta. Ver: R. PANIKKAR, Il dialogo intrareligioso, Assisi: Cittadella, 1988, p. 60; PANIKKAR, Entre Dieu et le cosmos, Paris, ed. du Cerf. p. 84.

Este diálogo supõe sempre inserção amorosa e ajuda a descolonizar, tanto em uma religião, quanto na outra, a forma de viver e expressar a fé. Concretamente, hoje no Brasil, sem que precise pedir permissão a hierarquias cristãs e nem a autoridades das tradições afrodescendentes, essa síntese espiritual é uma das formas populares de teologia afrolatíndia decolonial.

Ao reconhecer o caráter teológico popular desse modo de viver a fé, precisamos compreender que esse nível de experiência espiritual precisa de uma reflexão mais sistemática e profunda que a alicerce. Seria uma teologia sobre a fé cristã, fundamentada nas tradições e riquezas das culturas afro, vividas ou que podem ser experienciadas por grupos cristãos de cultura afro, sempre em diálogo com as religiões originárias e a partir da experiência de inserção amorosa nestas comunidades.

O lugar teológico deste tipo de teologia negra cristã é a própria experiência das comunidades afrodescendentes e de suas culturas. É no seio desta inserção que podemos escutar a palavra de Deus. Aí sim temos de aprofundar, como diz o Apocalipse: “*o Espírito diz hoje às Igrejas*” (Ap. 2, 5).

É preciso descobrir o que Deus diz às Igrejas, através das comunidades afrodescendentes e o que pode dizer às comunidades afro através da revelação judaico-cristã e da fé das Igrejas. Para realizar esta tarefa, uma teologia afro cristã precisa, antes de mais nada, de levar a sério e acolher como sabedoria ancestral os diversos mitos, narrativas e tradições.

Precisamos aprender a ouvi-los e acolhê-los espiritualmente como expressões da revelação divina não somente para as pessoas que seguem aquela expressão de fé, mas também para irmãos e irmãs de culturas negras dentro do Cristianismo como poderia ser em outras religiões. Precisamos reinterpretá-los a partir da nossa realidade, do mesmo modo como há mais de cem anos, as Igrejas históricas aprenderam a fazer com os mitos bíblicos.

Viver a fé cristã a partir do terreiro e do quilombo

Na cultura afro, o terreiro (em alguns lugares se chama também *roça*) é o espaço privilegiado da comunidade. Não há Candomblé, ou Tambor de Mina, ou Batuque, ou Umbanda, sem comunidade. E o terreiro é mais do que o mero espaço de encontro; mais do que o lugar do culto. É no terreiro que se realiza a transmissão das tradições de uma geração à outra. Ali as pessoas se aconselham e a juventude se forma na tradição dos ancestrais. O terreiro evoca a relação entre a comunidade e a terra-mãe. Ali está a pedra em torno da qual a comunidade cultua as manifestações divinas em uma dança que reproduz os mitos fundamentais e sintetiza o universo, renovando o Axé, a energia divina presente na vida e nos seres.

Muitas vezes, o terreiro serve também como lugar de moradia para famílias da comunidade. Ali as pessoas se dedicam com carinho às plantas sagradas e a mananciais de água como a fonte de Oxum. Ali quase sempre funciona um centro de atendimento de saúde e núcleos de cultura popular. O terreiro funciona para as comunidades negras como uma espécie de memória do tempo dos seus antepassados e profecia de um mundo mais justo e fraterno.

Nos terreiros, a mulher é sacerdotisa e tem função essencial no culto e no acompanhamento da comunidade. Ali se redescobre o sagrado presente na natureza, tão importante no desenvolvimento de uma espiritualidade ecológica.

Na experiência dos antigos escravos, a senzala foi o primeiro “terreiro” ou templo dos cultos afro. Naquela época, os/as escravos/as cultuavam os Orixás à noite, muitas vezes, acorrentados para não fugirem. A senzala é a marca mais forte que ficou na memória coletiva de muitos grupos negros. A senzala não é um lugar neutro. É a casa de seus lamentos e choros, refúgio dos seus cansaços e esconderijo em suas dores. Às vezes, serve até de esconderijo ou de prisão. Para muitos escravos, sair da escravidão era sair da senzala e construir quilombos.

Muitos deixaram a senzala fugindo para se organizar em quilombos ou em simples bandos de resgates que voltavam para libertar os que não tinham podido fugir. Alguns queriam simplesmente destruir a senzala. A maioria das lideranças de ex-escravizados optou por manter a senzala como documento vivo da injustiça. Hoje a senzala é o barraco onde vive o excluído e o quilombo, a comunidade organizada para a sua libertação.

Quando os evangelhos sinóticos contam que Jesus curou um paralítico, todos narram que Jesus lhe disse: *“Levanta-te, toma a tua maca e anda”* (Mc 2, 9). Alguém pode se perguntar: Para que o ex-paralítico que agora podia andar ainda precisaria da maca? Por que não abandoná-la ali mesmo? Porque Jesus deu essa ordem: Toma a tua maca e caminha?

Faz parte de quem vive a diáspora, assumir a sua história e carregar consigo a maca ou o peso do tempo em que era paralítico. A memória da escravidão, o peso dos preconceitos raciais e o estigma social de uma pobreza injusta são macas que a maioria dos negros e negras no Brasil tem de carregar. No entanto, podemos carregar a maca como o paralítico curado do evangelho e podemos ter a maca nos acomodando nela, mesmo se já podemos ir adiante.

A teologia e a espiritualidade decolonial deve nos fazer carregar a maca de modo que ela se torne motivadora do caminhar, mas não nos paralise no avançar. É importante distinguir desafios a serem vencidos e superados e outros desafios com os quais temos de conviver.

Existe o desafio dos oprimidos que fogem da opressão por um caminho individual, sem consciência crítica da realidade. Lutam por melhorar de vida, social e economicamente e por segurança cultural (títulos e diplomas). Têm dificuldade de assumir uma pastoral social comprometida com os mais pobres e não se aventuram em viver em maior comunhão com os oprimidos, exatamente por já ter saído deste meio e não ter feito síntese desta saída com sua opção de servir.

Fazer teologia a partir da senzala e do quilombo é ajudar as Igrejas a assumirem a dívida social e moral que elas têm com as comunidades negras e indígenas, aceitando reconstruir uma eclesiogênese a partir da negritude ou das culturas ameríndias.

Finalmente, é preciso deixar claro: uma teologia afrolatíndia cristã de caráter decolonial vive uma espiritualidade de quilombo por dar uma dimensão política concreta à sua caminhada espiritual. Quilombo era um coletivo de resistência, de defesa e também às vezes de ataque político. Uma das músicas da pastoral negra canta: “Vou tocar fogo no engenho, onde negro apanhou...”.

É preciso explicitar a dimensão política da luta decolonial; dimensão explicitada na luta dos povos indígenas, na causa feminista, na profecia contida na defesa do direito à diversidade de gêneros e plena cidadania no mundo e nas Igrejas de toda a população LGBTQIA+ e no diálogo com os processos sociais e políticos latino-americanos e caribenhos.

É urgente nos educarmos na convicção de que negro não é apenas indivíduo e cultura afrodescendente é mais do que folclore. A sabedoria da resistência de nossas comunidades, a solidariedade que se expressa nas periferias urbanas, ameaçadas pelas diversas pandemias da sociedade, o hip-hop e rap da juventude negra, o grito de liberdade e o direito à diversidade sexual e de gêneros, tudo isso precisa ser integrado em pedagogia nas políticas de base, políticas comunitárias e participativas, mas também no projeto político maior da sociedade.

As comunidades negras, tanto nas diversas linhas do Candomblé e da Umbanda, quanto nos grupos de pastoral cristã, têm forte sensibilidade e consciência social que se expressa na espiritualidade comunitária, mas, muitas vezes, ainda não vive uma dimensão política e transformadora da fé e da espiritualidade. Algumas lideranças se ligam a políticos ou até assumem atividades políticas, quando em muito em benefício do grupo, o que considerando o momento que vivemos, é justo.

No entanto, não basta. É preciso pensar mais estrategicamente em uma fé e espiritualidade libertadora que, seja no âmbito das tradições espirituais autônomas, seja no Cristianismo, se expresse em termos de uma visão política transformadora da sociedade e de uma postura pluripartidária que decorra dessa visão revolucionária. Uma identidade política claramente crítica do sistema atual do mundo e com conteúdo transformador faz parte deste mosaico rico da espiritualidade afrolatíndia da libertação.

Há décadas, os índios andinos propuseram o Bem-viver como paradigma cultural, social e político para a humanidade. Ao colocar este objetivo nas constituições nacionais da Bolívia e do Equador, seus representantes deixaram claro que a proposta socioeconômica não era dentro do sistema capitalista, mas também não se contentava em se dizer socialista.

Analistas indígenas como David Choquehuanca, atual vice-presidente da República da Bolívia e especialista em cosmovisão andina, rejeitam para este processo o título de Socialismo. Acreditam que, embora de forma diferente do Capitalismo, o Socialismo também prioriza o dinheiro e as relações econômicas, enquanto os processos sociais emergentes no continente devem se basear

no Bom Viver, conceito indígena que prioriza a vida, as relações humanas, a ética do bem comum e a comunhão com a Terra e a natureza¹⁵.

Conclusão

Na primeira década deste século, vários países da América Latina conseguiram ensaiar e viver projetos sociais e políticos mais ligados às camadas mais empobrecidas da população e mais fiéis ao projeto de um novo mundo possível. Por várias razões, estes projetos ainda se situaram no horizonte do que se costumou chamar de neodesenvolvimentista, o que significa que não chegaram a ser decoloniais. Seja como for, possibilitaram alguns avanços sociais e políticos.

É importante que consigamos fazer uma leitura teológica destes processos, de tal modo que os movimentos negros, a luta das mulheres e os grupos de base possam encontrar em sua fé e na espiritualidade as razões de sua luta, a motivação para a esperança e a força para teimar sempre em sonhar coletivamente. Como dizia, o subcomandante Marcos, líder da rebelião zapatista dos índios no sul do México: “*Nós somos um exército de sonhadores. Por isso, somos mais do que invencíveis*”.

Referências

BARROS, Marcelo. *O sabor da festa que renasce*. Para uma Teologia Afrolatíndia da Libertação, São Paulo, Paulinas, 2011.

CARNEIRO, João Luiz. *Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica*, Petrópolis, Vozes, 2019.

COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*. São Bernardo do Campo. Editora Nhanduti, 2012.

CUNHA, Carlos. *Provocações Decoloniais à Teologia Cristã*. São Paulo. Fonte Editorial, 2018.

_____. *Encontros Decoloniais entre o Bem-viver e o Reino de Deus*. Belo Horizonte. Ed. Saber Criativo, nova edição, 2020.

GOMES, Laurentino. *Escravidão*. Vol I e II, Globo Livros.

GRONDIN, Marcelo; VIEZZER, Moema. *O maior genocídio da história da humanidade: mais de 70 milhões de vítimas entre os povos originários das Américas*. Toledo, PR, GFM Gráfica e Editora, 2018.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*, N. 1 Edições.

¹⁵ BOFF, Leonardo, Para quem se aventura ao sabor da Liberdade, *Prefácio ao livro de BARROS, MARCELO*, Para onde vai Nuestra América, *Espiritualidade Socialista para o século XXI*, São Bernardo do Campo, Ed. Nhanduti, 2011, p. 13.

PACHECO, Ronilso, Teologia Negra, *O sopro antirracista do Espírito*, São Paulo, Editora Recriar, 2019.

VIGIL, José Maria, TOMITA, Luiza; BARROS, Marcelo. *Pelos muitos caminhos de Deus*. Goiás, Ed. Rede da Paz, 2002.

_____. *Espiritualidade e Pluralismo*. Ed. Loyola, 2003.

_____. *Pluralismo e Libertação*. Teologia Latino-americana Pluralista da Libertação. Ed Paulinas, 2005.

_____. *Teologia Pluralista Libertadora Intercontinental*. Ed. Paulinas, 2007.

_____. *Para uma Teologia Planetária*. Ed. Paulinas, 2009.