

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO EM TEOLOGIA**

REINALDO JOÃO DE OLIVEIRA

**A RELIGIOSIDADE COMO ALMA DA CULTURA E COMO
AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE AFRO-BRASILEIRA**

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin
Orientador

Porto Alegre
2009

REINALDO JOÃO DE OLIVEIRA

**A RELIGIOSIDADE COMO ALMA DA CULTURA E COMO
AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE AFRO-BRASILEIRA**

**Porto Alegre
2009**

REINALDO JOÃO DE OLIVEIRA

**A RELIGIOSIDADE COMO ALMA DA CULTURA E COMO
AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE AFRO-BRASILEIRA**

Dissertação apresentada à Faculdade de Teologia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Susin

**Porto Alegre
2009**

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus.

Agradeço a todos e todas que me acompanharam durante esta caminhada: minha mãe Terezinha dos Santos, meu pai José Rosa de Oliveira, irmãos Ângela, Rosimeire, Reginaldo, Rosilene e demais familiares.

Agradeço o Professor Frei Luiz Carlos Susin, todos os demais professores e professoras que me apoiaram nestes estudos; a colegas como: Selenir C. Kronbauer, Gedeon José de Oliveira, Joe G. Marçal dos Santos, Alessandra dos Santos, João Ximenes, Agemir Bavaresco, Ricardo Pereira da Silva, Rafael Amaro, aos freis e funcionários do Convento e Casa de Retiros Santo Antônio, em Porto Alegre. A toda comunidade de Palmares do Sul, em especial à Dona Teresinha e Sr. Maneca, aos técnicos Marione e Lindomar (EMATER-RS) pelo apoio. Às famílias de Iara e Armando Henn, de Jucelino e Ivone Flores com as demais filhas Simone, Simara e Cintia. À toda família Espírito Santo e Lopes, da Caieira da Barra do Sul, em Florianópolis: Adenides e Mauri, Mazinho, Azeni e Ademar, Maurici, Katia, Manuela e Marcelo pelo carinho, auxílio e atenção.

Sou muito grato aos irmãos e irmãs de fé e de luta, com quem compartilhei muito e que me retribuíram, companheiras e companheiros, que me auxiliaram, antes e durante a realização deste mestrado: Tiago Bassika Nzovo, Joel Aló Fernandes, juntamente aos demais integrantes do Grupo de Estudos Africanos e Afro-brasileiros da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Aos amigos: Klaus e Patrícia, Apolônio, Alex Teódolo (Pai Leco), José do Nascimento, Marcos Rogério, Marcos Rodrigues, Rita e Júlia.

Meu terno reconhecimento às instituições que apoiaram muito para que realizasse o mestrado em Teologia em Porto Alegre: à Prolic/Pórticus junto a todos os interlocutores mais próximos, neste período: Prof. Paulo Fernando C. de Andrade e Márcia Arcoverde. Ao Prof. Pe. Vítor G. Feller, a Dom Murilo S. R. Krieger pelos conselhos, indicação e recomendações; aos professores do Instituto Teológico de Santa Catarina (ITESC), em especial: Pe. Elias Wolff, Pe. Luis Stadelmann e Pe. Agenor Brighenti pelas motivações. Aos colegas de outras instituições por onde participei de algumas atividades: Prof. Frei Aldir Crocoli, Prof^a Ir. Lucia Weiler (ESTEF), Prof^a Cleusa Andreatta (IHU - UNISINOS e UNILASALLE). Aos professores e funcionários da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), em particular aos que estiveram mais próximos nestes dois anos: Prof. Pe. Leomar Brustolin, Pe. Érico Hammes, Elizete e Mônica Severo da Silva (Faculdade de Teologia e do Programa de Pós-graduação).

“Contemplando a Natureza e desejando a ajuda de toda a Criação para louvar o Senhor. Pedimos que as flores, as aves, os animais, as árvores e as frutas nos dessem o exemplo de Ação de Graças. Enquanto houver na terra flores, crianças e aves, podemos ter certeza de que a esperança não morreu!”

D. Hélder Câmara

(celebrando a ‘imortalidade’ no seu centenário: 1909 – 2009)

“Que importa que morra o poeta? Importa que não morra o poema!”

Cruz e Sousa

RESUMO

A temática que envolve este estudo tem um forte apelo em várias áreas de pesquisa, talvez por uma abrangência interligada a elementos históricos, antropológicos, sociais, econômicos, entre outras áreas muito conceituadas. Logo, o desafio parece ser muito maior que o de realizar uma pesquisa que se volte ao aspecto teológico relacionado a todos os outros, sem deixar de aprofundar cada um deles. Contudo, ao perceber que a expressão religiosa, mais elaborada no sentido teológico, é essencialmente manifestação de vida, daí sentimos a necessidade em delimitar quais os processos de aprofundamento para algo que têm, ao mesmo tempo, a abrangência do assunto nestes contextos e o específico relacionado a eles. Assim, encontramos na diversidade da religiosidade afro-brasileira e a realidade da mesma como uma afirmação relacionada de modo peculiar no cotidiano de cada pessoa, comunidade e povo que faz da sua experiência uma busca de identificação e identidade religiosa e cultural. Porém, como se daria este aspecto relacionado com a afirmação de uma identidade? Esta dissertação trilha caminhos de diálogo teológico investigativo para questões ligadas ao viés cultural em torno de expressões de fé e do discurso das demais ciências, na abordagem com a própria sabedoria de cada tradição religiosa ancestral.

Mesmo dissertando dentro do horizonte de pesquisa limitado à região sul do Brasil, atendo-se mais a ela, não se pode restringir falar de uma localidade apenas, por isso não é objeto de dessa investigação o aspecto exclusivo da ‘territorialidade’. No entanto, intriga-nos nesta temática uma leitura teológica latino-americana, ciente do fato da densidade, amplitude e profundidade das realidades, diferenças, contradições, incoerências e riquezas deste contexto – assim não podemos abarcá-lo enquanto projeto epistemológico, e nem será a nossa intenção aqui.

Palavras-chave: Religiosidade. Culturas. Identidades. Teologia Afro-brasileira.

ABSTRACT

The theme involved in this project has a strong appeal in various areas of research, perhaps due to a coverage that is inter-connected to historical, anthropological, social, economic, and other elements that are highly regarded. The challenge appears to be greater than just conducting research that is concentrated on the theological aspect related to the others, without deeply researching the rest of the elements. However, when considering that religious expression, elaborated in a more theological sense, is essentially the manifestation of life, one would then feel the need to establish the processes of concentration for something that has, simultaneously, an inclusion of the subjects in these contexts and the specifics related to these contexts. This way, in Afro-Brazilian religiousness one finds both the diversity and the reality as affirmations related to the peculiar mannerisms of the everyday routines of individuals, communities, and people, that make of their experience a search for religious and cultural recognition and identity. However, how would this aspect relate with the affirmation of an identity? This dissertation traces the paths of investigative theological dialogue to matters connected to the cultural bias around expressions of faith and the discourse of the other sciences, in the approach with the actual wisdom of each ancestral religious tradition.

Although this dissertation is written in the context of Brazil's southern region, and, in fact, concentrates on this territory, one cannot speak of only one locale without including others. This is precisely why the exclusive aspect of territoriality is not the objective of the research. Yet, this theme is interesting to the research in the context of Latin American theology, keeping in mind questions of density, amplitude, and depth of the realities, differences, contradictions, inconsistencies, and quality of this context. Since it will not be part of its goal, one should not regard this dissertation as an epistemological project.

Keywords: Religiousness. Cultures. Identities. Afro-Brazilian theology.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Rendimento médio real habitualmente recebido no trabalho principal, segundo a cor ou raça, por regiões metropolitanas (em reais)* - a preços de dez/08.....	30
Tabela 2	85

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	4
1 CONCEITOS E VALORES.....	10
1.1 CULTURA E IDENTIDADE NO ‘MUNDO RELIGIOSO’ DA FÉ.....	10
1.1.1 Cultura, inculturação num ‘mundo religioso’ e de interação.....	13
1.1.2 Algumas considerações sobre o termo “identidade”	19
1.1.3 O conceito de ‘cultura’ e de ‘culturas’.....	25
1.2 MISTIÇAGEM E AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE AFRO-BRASILEIRA	28
1.2.1 O conceito de mestiçagem	31
1.2.2 O ‘ser negro’ e a ideologia raciologista	40
1.2.3 O ‘afro-brasileiro’ e a ‘temática afrodescendente’ na teologia.....	43
1.3 O CONHECIMENTO E A AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE CULTURAL	45
1.3.1 Conhecimento e afirmação da identidade dos afro-americanos	46
1.3.2 Resgate do ‘outro’ pela via da alteridade.....	49
1.3.3 Resgate da identidade negra pelo “rosto”	53
2 EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS E IDENTIDADES CULTURAIS	56
2.1 A RELIGIÃO COMO ‘ALMA DA CULTURA’	57
2.1.1 Análise literária em perspectiva religiosa afro-brasileira	62
2.1.2 Análise literária em perspectiva teológica afro-brasileira	64
2.1.3 Análise de leitura bíblica em uma perspectiva afro-teológica.....	67
2.2 CATEGORIAS ‘NÃO TEOLÓGICAS’ QUE SE CONFIGURAM EM TEOLOGIA ...	69
2.2.1 Breve descrição sobre a religião do Candomblé.....	70
2.2.2 Candomblé, cultura afro-brasileira e manifestação de religiosidade.....	71
2.2.3 A formação religiosa no Candomblé e os elementos de sua teologia.....	75
2.3 ‘SÍNTESE’, ‘DUPLA PERTENÇA’ E UMA ‘TEOLOGIA NA UMBANDA’	78
2.3.1 ‘Sintetizando’ a fé nos Santos e Orixás?	79
2.3.2 A questão da ‘dupla pertença’	80
2.3.3 ‘Elementos teológicos’ na formação religiosa da Umbanda	82
3 TEOLOGIA AFRO-BRASILEIRA E A BUSCA POR UMA SISTEMATIZAÇÃO.....	87
3.1 ELEMENTOS EPISTEMOLÓGICOS E HERMENÊUTICOS.....	87
3.1.1 Elementos de uma epistemologia africana: apontamentos de escatologia em mitos..	89
3.1.2 Elementos de uma hermenêutica teológica: do mundo grego para um ‘novo modo’.	91
3.1.3 Elementos de fundamentação hermenêutica e identitária.....	94
3.2 TEOLOGIA AFRICANA E AFRO-BRASILEIRA - CONCEPÇÕES SOBRE DEUS	100
3.2.1 O ‘Ser Supremo’ e seus vários nomes	101
3.2.2 As potências intermediárias	103
3.2.3 Uma teologia interativa para além de uma inculturação.....	104
3.3 APONTAMENTOS PARA UMA TEOLOGIA SISTEMÁTICA AFRO.....	106
3.3.1 Elementos de uma eclesiologia de identidade afroamericana	106
3.3.2 Elementos de uma Cristologia afro-brasileira	110
3.3.3 O lugar teológico afro-americano, afro-brasileiro	111
CONSIDERAÇÕES FINAIS ACERCA DESTA PESQUISA.....	115
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	119
GLOSSÁRIO	129

APÊNDICES.....	132
APÊNDICE I – Pai Leco	133
APÊNDICE II - Apolônio.....	137
APÊNDICE III – Imagens fotográficas do ‘Quilombo Limoeiro’ do município de Palmares do Sul e breves comentários, relatos e narrativas	140
APÊNDICE IV – Termo de autorização de uso dos materiais (entrevista escrita e gravada, imagens fotográficas, nomes usados em referências).....	144

INTRODUÇÃO

Na sociedade brasileira existe hoje a concepção de uma melhor valorização por certos tipos de ‘culturas desenvolvidas’ desde uma noção ocidental, européia, ou seja, predominantemente enraizada numa vertente cultural pendente e idealizada a partir de um padrão. Isso, principalmente transmitidos nas últimas oito décadas, com os meios de comunicação de mídia e também nos projetos políticos e educacionais¹, mas que vem de um período bem anterior, associado ao de colonização. Naquele contexto, o estrangeiro europeu na América Latina, também no Continente africano, exercia o papel de civilizar os povos nativos, pré-concebidos como primitivos e sem cultura, na noção colonial e até pós-colonial. Em muitos casos, posteriormente até no contexto da modernidade agregaram a estas concepções, outras muitas provindas com um ‘padrão pronto’ que se apresentaram como norma, quase dogma, das idéias advindas destes continentes junto às formas elementares de organização a partir das sociedades do norte. Assim, considerava-se correto e aceitável de se viver, pensar e crer como uma ‘maneira ideal’, expressa nas formas simbólicas de significados trazidos junto com esses colonizadores, ou ‘exportados’ para serem ‘assimilados’ pelos nativos de países e regiões colonizadas.

Junto às culturas deste continente latino-americano, prevalecem ainda os resquícios de uma realidade ainda não resolvida, no que tange a situação dos povos mais empobrecidos, que são também discriminados. Necessita-se, portanto, rever tais conceitos. Assim, nos propusemos o desafio de resgatar alguns temas para discutir e ampliar o foco de análise teológica sobre pontos que problematizam essa realidade de empobrecimento social, cultural e religioso.

Podemos notar que no Brasil, de modo específico, com a vinda das comunidades européias, mais ao Sul², criaram-se vários modos e modelos de colonização, partindo das colônias estendendo-se ao mundo das cidades. E, se antes os portugueses e espanhóis foram alguns desbravadores, ‘colonizadores’ destas terras – por diversas regiões da América latina, dividindo-a em províncias, territórios –, hoje o que se implantou continua mantendo-se de

¹ OLIVEIRA, Reinaldo J. e OLIVEIRA, Gedeon, J. *Cultura, Educação e Religião afro-brasileira: um percurso desde 1930*.

² Principalmente as comunidades italianas e alemãs, num período posterior ao das guerras mundiais, majoritariamente refugiados de locais onde sofriam por carências, repressões políticas, ideológicas, abalos econômicos entre outros motivos.

outros modos mais sofisticados, onde se ressalta algumas culturas como um ‘modelo de civilização’, estabelecendo e inculcando processos de hegemonia cultural³. Destaca-se, deste modo, nestes processos, as culturas vindas com o colonizador e esquece-se das culturas tradicionais indígenas e africanas, próprias daqueles que nestas terras foram os colonizados. Em geral, estas culturas que se fixaram no Brasil, foram desejadas e recebidas por uma política governamental. Destarte, com menos presença, mas também valorizadas, são as culturas polonesa e, fugindo a este cenário europeu, a cultura japonesa. Porém, em detrimento dessas noções sobrepostas, a partir de constatações emergentes, se percebe como resultante o que acontece às outras culturas tradicionais mais antigas, até nativas, na dimensão da constituição do povo brasileiro, com suas formas de pensar, se expressar, cultivar e viver, como as culturas indígenas e também as culturas africanas no Brasil. Estas, ao contrário das outras, foram até rejeitadas, desvalorizadas, reduzidas e muitos povos até suprimidos.

O tema acerca da cultura, na relação com a abordagem teológica, está imbricado de modo muito peculiar ao fenômeno religioso e seus desenvolvimentos. A religiosidade, mais ampla, torna-se, por isso, um aparato de significações diversas, entre elas a noção aplicada neste trabalho de ‘alma’ da cultura e afirmação da identidade, aqui especificada como ‘afro-brasileira’.

Hoje, estas histórias ensinadas, acerca das culturas e identidades no Brasil apresentam-se em contrastantes fusões de diversas formas. Contudo, carregam enganosos procedimentos que buscam esconder realidades de desigualdade e mostrar um lugar onde prevalece a diversidade cultural étnica e dá exemplo de convivência social para o mundo⁴.

Organizamos este trabalho de modo a possibilitar um estudo onde também se manifestam realidades diversas de experiências em torno das manifestações culturais e religiosas identificadas com o horizonte afro-brasileiro. Por isso consideramos este desenvolvimento como estudo de casos, em forma de uma metodologia que privilegia a ‘História Oral’ com enfoque etnográfico. Logo, por haver nisso, uma consciência sobre a

³ OLIVEIRA, Reinaldo J. e OLIVEIRA, Mwewa, Muleka. *O rompimento com hegemonias: conflitos de identidades e rupturas de paradigmas* [in: *Identidades afrobrasileiras: formação, ética e religião para os direitos humanos*].

⁴ A partir desta leitura, percebemos peculiarmente nas campanhas promovidas pelo Governo Brasileiro, do Ministério da Educação, do Turismo e até mesmo outras campanhas veiculadas na mídia nacional, como é o caso de uma produzida por Fernando Meireles para um ‘Banco nacional’, querendo resgatar valores brasileiros a partir do enfoque sobre a questão da identidade, aproveitando dos comentários de Darcy Ribeiro que afirma o povo brasileiro ‘sem identidade’ ou mais uma “ninguém-dade”, chamando o brasileiro de “zé-ninguém”. Este curta-metragem foi exibido em horário comercial durante o ano de 2003 e 2004. Deve ser ‘revisto’ e analisado com “crítica e atenção” à mensagem que busca levar e se propagar: de que o brasileiro é um povo hospitaleiro, de afeto, alegria, irreverência, que acolhe todas as culturas e é sintetizado por uma ‘mistura de todas as raças’.

diversidade cultural em oposição da fragilidade material da maior parte da população. Nesta relação com a cultura, o elemento religioso nem sempre fora tratado com a importância devida no ambiente acadêmico teológico. Por esse motivo, torna-se pertinente estruturar metodologicamente a questão sobre a diversidade identitária e cultural afro-brasileira, como parte significativa das culturas e também da religiosidade, como “alma”, uma essência que não deve ser desprezada. Neste sentido, apresentamos os elementos que constituíram o projeto deste trabalho de estudo, a partir dos seguintes pontos que aparecem nas entrevistas e nas reflexões em torno delas e da experiência inserida num quilombo em Palmares do Sul-RS:

- Com o enfoque etnográfico, como método de investigação, teremos a possibilidade de realizar leituras e compreensões das rupturas, das construções e das transformações sociais e culturais vividas pelos atores sociais participantes desse processo;
- Consiste, praticamente, na abordagem de uma cultura, com enfoque nos sujeitos com suas identidades. Trata-se de uma inserção mais densa no cotidiano das famílias pesquisadas para compreender os significados e os sentidos atribuídos pelos sujeitos;
- Optamos num estudo de casos pela “história oral” (re)constituindo com as pessoas as histórias de vida neste estudo, pelo fato desta metodologia oportunizar a compreensão dos discursos e das práticas religiosas e sociais sobre como as identidades e as culturas.

Procuramos salientar nesta busca, a sistematização de um trabalho que se debruçou na relação com o “Outro” do diálogo sobre a história oral, que é concebida como:

Um conjunto de procedimentos que se iniciam com a elaboração de um projeto e continuam com a definição de um grupo de pessoas a serem entrevistados, com o planejamento da condução das gravações, com a transcrição, com a conferência do depoimento, com a autorização para o uso, arquivamento e, sempre que possível, com a publicação dos resultados que devem, em primeiro lugar, voltar ao grupo que gerou as entrevistas.⁵

Outra questão delicada nesse maior relacionamento entre os diversos segmentos da sociedade, é o desconhecimento das formas de pensar, viver, criar e trabalhar dos diferentes povos, inclusive suas formas de crer e de vivenciar a fé. No entanto, parecem comuns opiniões de que valorizar a cultura num contexto de ‘terceiro mundo’ seria um luxo - como se os conhecimentos populares pudessem existir sem a cultura. Como estaria nossa leitura da realidade social, política, religiosa mediante a alfabetização, a organização do trabalho, a

⁵ Cf. MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral*, p. 13.

democratização da sociedade e o abasileiramento das instituições presentes em nossos contextos, sem a cultura? Como o agravamento do que acontece, tendo presente o que se divulgou no último dia 5 de Outubro de 2009 pela Organização das Nações Unidas (ONU), que o Brasil ocupa o 75º lugar no ranking mundial com relação ao Índice de Desenvolvimento Humano (IDH⁶), segundo o último levantamento do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). Logo, não devemos olhar a realidade que nos cerca desvinculada dos elementos sociais, culturais e econômicos, analisando situacionalmente como num ‘leque’ de perspectivas que envolvem a qualidade de vida humana no planeta de um lado e sua condição sócio-cultural e religiosa de outro.

Atualmente, para a Teologia, ‘valorizar identidades e experiências de fé’, é entender que cada expressão se constitui como ‘um todo’ e, também, ‘parte’ integradora da cultura do povo brasileiro, principalmente tratando daquilo que é o ‘essencial’ – sua ‘alma’. Assim como Jesus que ‘se encarnou’ em uma cultura, não para promovê-la, mas valorizando-a, hoje procuramos tecer, aprender e afirmar essa postura em busca dos valores do Reino de Deus, tratando dos elementos identitários, culturais e religiosos que nos constitui como análise crítica. Pois, na reflexão teológica este se faz como um grande desafio frente às causas que a própria sociedade apresenta. Por isso, ‘abrir horizontes’ para aprender do outro, do não-oficial, da sua riqueza, de sua cultura, de seu saber que de qualquer modo sobrevive apesar de tantos conflitos, torna-se cada dia mais necessário. ‘Respeitar as culturas e as manifestações religiosas’ onde se manifesta a pluralidade é também um modo de fazer valer o pensamento híbrido, não totalitário, percebendo as ameaças existentes para as identidades culturais dos povos. Identidades que não podem ser consideradas, meramente, como objetos de pesquisa e elaboração de postulados que extinguem pela razão instrumental o fato delas serem o que são.

Escancaram-se hoje muitas posturas antiéticas de comercialização em forma de uma globalização de mídia sem limites. O que se mostra e, portanto, se vê ainda hoje nos noticiários apesar dos sensacionalismos existentes são povos lutando pela sobrevivência de suas culturas, por seu espaço vital⁷. Claro, devemos procurar ter o cuidado para não se reduzirmos ou fragmentarmos o elemento cultural de um povo, pois isso passa ser também muito real nas academias. O desafio não é o de uniformizar uma cultura ou religiosidade,

⁶ O IDH mede a variação de resultados sócio-econômicos entre 182 países, no cenário mundial. Em particular, esse cálculo refere-se a uma síntese de quatro indicadores: PIB *per capita*, expectativa de vida, taxa de alfabetização e taxa de matrícula bruta nos três níveis de ensino.

⁷ Povos como: Bascos, Irlandeses, Palestinos, Tibanos, Curdos, Mayas, Aymaras, Mapuchos, Ianomâmis, e tantos outros no mundo.

como muitas vezes fazem em perspectivas comerciais os meios de comunicação social. Desejamos, com estas experiências relatadas, chegar a uma postura de união na diversidade, aceitando dialogar com sistemas de pensamentos e também com crenças e experiências culturais religiosas multiformes. Prevalece numa busca intelectual, a interdisciplinaridade dialogada com tarefa de relacionar elementos necessários à compreensão das identidades, da cultura e daquilo que integra a ‘religiosidade’. Assim partimos de pressupostas críticas e análises de vários autores, detendo-nos, particularmente, na vida do povo afro-brasileiro. Logo, a temática desta pesquisa, que disserta sobre ‘a religiosidade como alma da cultura e como afirmação da identidade afro-brasileira’, parte dos seguintes pontos:

- * Da compreensão da opção preferencial pelos pobres como um passo concreto na América Latina que trouxe para a história e a teologia um novo modo de pensar a reflexão sobre os povos e as culturas;
- * Da necessidade do resgate e da valorização da ‘religiosidade’ destes povos como parte essencial da cultura para a afirmação identitária dos mesmos;
- * Da relevância do discurso teológico, que aborde a diversidade religiosa nas culturas como atividade solidária e evangélica nos lugares onde vigoram discriminações e exclusões das identidades humanas, cujas implicações na sociedade contemporânea negam valores como a dignidade.

A partir destes horizontes, Paulo Suess e também Luiz Carlos Susin são alguns dos pensadores que refletem sobre os valores e a dignidade humana na reflexão pela via da alteridade, que são algumas bases da elaboração do nosso trabalho. Em alguns ensaios dos mencionados autores, sobre assuntos relacionados aos povos indígenas e afro-americanos, evidencia-se, para nossa interpretação, que ‘os empobrecidos não são somente os desprovidos de bens materiais, ou de bens de consumo, mas são *outros*’ - com rosto, história, perspectivas inúmeras que não se reduzem a uma mera caracterização carente de valores e de sentidos. Procuramos, assim, desenvolver esta compreensão como resgate da historiografia das tradições religiosas ancestrais afro-brasileiras, e também uma ‘análise autocrítica da teologia na América Latina’⁸. Este é um compromisso de resgate pelo ‘outro’, demonstrado como opção fundamental da fé voltada para os povos habitantes deste Continente latino-americano, em que se apresentam duas categorias de pessoas em permanente pobreza: ‘os índios sem

⁸ Cf. SUESS, Paulo. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos Outros*. p. 61ss.

acesso aos bens da sociedade; e os afro-americanos, que são tantas vezes esquecidos'⁹. Aqui, portanto, está uma explicação que a conferência Episcopal de 'Puebla' fez, mas que em 'Medellín' não se explicitou diretamente e que em 'Aparecida' é retomado como desafio eclesial, social, político e econômico.

Nossa reflexão tem finalidade de delimitar o foco de pesquisa sobre 'a religiosidade como alma da cultura e como afirmação da identidade afro-brasileira', pois consideramos este tema como pertinente para uma agenda teológica atual. Por isso, o desafio permanece sendo o de diminuir distâncias, estreitar laços, abrir fronteiras de pensamentos, cooperação e solidariedade entre povos e culturas ditas diferentes e questionar limites de vários discursos e barreiras entre os temas relacionados. E, a proposta desta dissertação divide-se em três partes, buscando responder a este desafio. No primeiro capítulo, procuramos explicitar os conceitos e valores acerca dos termos cultura, identidade no mundo religioso, dissertando sobre o sentido de algumas ideologias, reforçando a afirmação das identidades culturais como modo de um resgate. O segundo capítulo do nosso trabalho aborda sobre as experiências religiosas e sobre as identidades culturais através de algumas análises teológicas e bíblicas em algumas descrições sobre as religiões de matrizes africanas e elementos constitutivos num estudo de caso delimitado¹⁰. E, no terceiro capítulo situam-se algumas análises dos pressupostos apresentados nos dois primeiros capítulos como reflexão elaborada propositadamente no esforço de olhar para a reflexão teológica afro-brasileira como avaliação de uma sistematização¹¹. Em todas as partes procuramos refletir e apontar na perspectiva situacional do povo afro-brasileiro como observação de que também compete à teologia uma análise dos discursos sobre as culturas, desde um contexto situado. Por isso, ao final, notam-se implicações do campo religioso atual: conflitos, posturas e experiências de fé como parte constitutiva da afirmação de uma identidade cultural, que se destaca como afro-brasileira.

⁹ Documento de Puebla, III *Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*, 1979, p. 365. Conferir também o texto conclusivo da *V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. pp. 215-241.

¹⁰ Em toda pesquisa partimos de uma metodologia voltada para a valorização da História Oral, mas também crítica e analítica, quanto aos casos e ao estudo feito na abordagem e na investigação sobre a pertinência da teologia Afro-brasileira e sua sistematização.

¹¹ Por diversas vezes nos remeteremos no decorrer desta pesquisa à Teologia Afro-brasileira como "parte" constitutivamente importante da Teologia Afro-americana, porém com nuances próprias a cada contexto latino que quisermos nos pautar. A isso, procuraremos deixar claro quando e como queremos diferenciar uma da outra naquilo que diz respeito a particularidades de cada uma, como a respectivos autores e pensadores (teóricos ou não) que refletem cada uma dessas.

1 CONCEITOS E VALORES

Os conceitos têm por vezes a finalidade de tornarem-se como definições, correndo riscos de abstraírem determinadas realidades. Também, podem confundir quando não explicam os sentidos com segurança no significado e, assim, ao invés, pode apresentar desvios no entendimento. Por isso, é bom mencionar que a finalidade desse capítulo não é a de elaborar definições e sim perceber de antemão algo daquilo que nos ajuda em forma de pré-compreensão do que nos deteremos no decorrer do trabalho, neste primeiro tópico: a fundamentação de cada conceito-chave, ponderando quais os sentidos que dão às questões que se procuram aprofundar, afirmando ou contrapondo à proposta de estudo.

Nesta primeira parte, temos como meta: citar, apresentar, suscitar caminhos, pensamentos e conceitos direcionados na relação com a cultura afro-brasileira. Depois, buscar algumas chaves de interação nos estudos sobre a Sabedoria Divina¹² (ou ‘Teologia’) nas religiões e nas culturas afro-brasileiras. Por fim, com a relação existente entre elas (culturas e religiões) no que tange as afirmações das mesmas, aparecem evidentes suas expressões religiosas como valores a serem desenvolvidos para um melhor aprofundamento teológico no decorrer dos dois capítulos posteriores.

1.1 CULTURA E IDENTIDADE NO ‘MUNDO RELIGIOSO’ DA FÉ¹³

O fenômeno das experiências religiosas pode estar fundamentado ou estudado a partir do dinamismo da fé, para a teologia, mesmo sendo também referenciado nas ciências das religiões, que concebem vários estudos em outros campos, sem precisar ‘teologizar’ – como ato de quem pensa a teologia.

¹² Sabedoria Divina que está presente em toda expressão de fé em Deus e na sua ação livre, amorosa, acolhedora e de salutar importância para se entender as religiões tradicionais e ancestrais, principalmente as que não têm sua fundamentação ocidental de entendimento teológico.

¹³ A questão principal implicada, neste desenvolvimento, estaria posta sobre a importância, ou pertinência, da fé para o pensamento teológico em torno da cultura e da identidade, aqui melhor apresentada dentro do ‘mundo religioso’, com destaque ao afro-brasileiro – com diversas imbricações que não passam necessariamente apenas pelo aspecto religioso, mas até social, político, ideológico – e, assim dando-se a necessidade de um breve levantamento de questões que encabeçam uma reflexão posterior mais fundante, na própria forma de desenvolver a teologia afro-brasileira.

Fato é que algumas experiências constituem-se como um fenômeno complexo e que se torna causa de crises para muitas instituições religiosas, em buscas pela evangelização determinando rumos para a oficialidade do discurso, ou da “verdadeira experiência de fé”. Estes são limites para um pensamento mais sadio acerca de outras religiões, ou tradições culturais que não caminham na oficialidade ou nos discursos teológicos ocidentais. Já se detiveram muitos processos históricos e culturais de várias religiões, não reconhecendo, não valorizando suas formas e expressões religiosas em solo brasileiro, particularmente dos povos nativos e de outros povos que foram trazidos escravizados.

Povos indígenas e afro-brasileiros tiveram suas culturas e experiências religiosas negadas e violentamente proibidas com métodos arbitrários e impositivos e ainda sofrem muitas acusações, mesmo transcorridos contextos até os dias atuais. É o que, infelizmente, ainda hoje se percebe na existência de semelhantes implantações de regimes ideológicos que se apresentam através de argumentos religiosos e até ‘legais’, políticos¹⁴. E, seguindo até as mais redutoras concepções que vemos, por exemplo, na referência que dá algumas denominadas igrejas ‘sem caráter’ – canônico –, mas denominada universal¹⁵, no conteúdo da pregação de ‘bispos’ e ‘pastores’, e dentre alguns escritos, como o de um dos fundadores:

O povo brasileiro herdou, das práticas religiosas dos índios nativos e dos escravos oriundos da África, algumas religiões que vieram mais tarde a ser reforçadas com doutrinas espiritualistas, esotéricas e tantas outras que tiveram mestres como Franz Anton Mesmer, Allan Kardec e outros médiuns famosos. Houve, com o decorrer dos séculos, um sincretismo religioso, ou seja, uma mistura curiosa e diabólica de mitologia africana, indígena brasileira, espiritismo e cristianismo, que criou ou favoreceu o desenvolvimento de cultos fetichistas como a umbanda, a quimbanda e o candomblé.¹⁶

Evidentemente, esse é apenas um dos vários discursos que também já foram ouvidos e escritos anteriormente por diferentes grupos religiosos, que também conceberam de modo limitado julgamentos sobre a religiosidade de matriz africana, no Brasil. Muito além de um

¹⁴ Nos fatos que levaram a implementação de um projeto de lei sancionada pelo Governo Estadual, em torno do debate sobre elementos que acreditam estar infligidos nos cultos das religiões de matrizes africanas, e que posteriormente adotaram-se medidas de outras instâncias em locais diferentes, mas que incorrem nas mesmas exigências, pautados em discursos com argumentos religiosos fundamentalistas, por representantes parlamentares de igrejas cristãs, filiados a partidos políticos (Cfr. ORO, Ari Pedro. *O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul*. p. 12ss).

¹⁵ Um estudo sobre este foco: In: CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis, São Bernardo do Campo: Vozes, Simpósio UMESP, 1997.

¹⁶ Cf. MACEDO, Edir. *Orixás, Caboclos & Guias: deuses ou demônios?*, p. 13.

discurso evasivo ou simplista, que busca descaracterizar uma forma elementar de conceber a fé religiosa de qualquer povo e cultura, resumidamente, se pode dizer que “hoje, o fenômeno religioso é complexo, o que desqualifica qualquer abordagem ligeira e superficial”¹⁷. Mesmo que tais discursos persistem atuar constantemente na mídia e em outras instâncias populares, que não deixam de serem necessárias correções e uma séria abordagem dado as repercussões de intolerâncias, como lembra a seguinte reflexão:

Lembremos que os ataques diuturnos levados a efeito por algumas igrejas pentecostais, sobretudo a Universal do Reino de Deus (IURD), em seus programas na mídia e em seus rituais celebrados nos templos, constitui a expressão mais atual e declarada de tal intolerância, contra a qual o segmento afro-religioso vem lutando há algum tempo (Soares, 1990; Soares, 1993; Oro, 1997). Esse precedente de intolerância teve a sua importância na mobilização ocorrida nos segmentos afro-religiosos, visando impedir a aprovação do que consideram uma exacerbação de intolerância religiosa presente naquele artigo do Código, visto que pode cercear legalmente uma importante prática ritualística da sua religião.¹⁸

Em uma tipologia do fenômeno religioso no Brasil¹⁹, destaca-se no contexto da crise da modernidade uma multiplicidade de igrejas, grupos religiosos e experiências diversas. Sendo que pela experiência religiosa católica²⁰, particularmente o tradicional catolicismo popular, foi o resultado de uma transposição da religiosidade ibérica pré-tridentina e de uma ulterior marca tridentina, levada a cabo pelo processo de romanização no século XIX. Já se pode reconhecer ter havido uma ‘homogeneização da prática religiosa, mediante uma atualização da apologética devocional e sacramental de seus adeptos’²¹. Tal como num processo de romanização se aderiu a práticas advindas de diferentes culturas, formando uma característica diferente de uma mesma religião, que se tornou oficial pelo império, deve ser levado em conta, outros processos de ‘sincretização religiosa e cultural’. Tudo o que se percebe, como um dos elementos essenciais dessa discussão é que uma definição semelhante se dá em diferentes realidades religiosas: seja como infiltração de outras culturas, ou como

¹⁷ Cf. BRIGHENTI, Agenor. *A experiência religiosa no contexto da crise da modernidade: Os desafios para o Catolicismo* (inédito), apresentado em aula no curso de Mestrado em Teologia Sistemática da PUCRS. p. 1.

¹⁸ Cf. ORO, Ari Pedro. *O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras*, p. 15.

¹⁹ Cf. BRIGHENTI, Agenor. *A experiência religiosa no contexto da crise da modernidade*, p. 1.

²⁰ Processo considerado significativo no sentido de “implantação” de uma evangelização cristã, vinda com os colonizadores e missionários já intencionados na exploração da terra, da matéria-prima e outras intencionalidades que atestam a história sobre o período da “descoberta” das terras pelos portugueses e desenvolvida por outros povos no período moderno que compreende o século XIX.

²¹ Cf. BRIGHENTI, Agenor. *A experiência religiosa no contexto da crise da modernidade*, p. 2.

fruto de uma escassa evangelização nos métodos da época, que não levam em conta o peculiar de cada tradição – fato é que uma ‘mistura cultural e religiosa’ acontece e o fiel traduz do seu modo, fazendo sua ‘síntese’.

A oportunidade de aprofundar melhor sobre estes aspectos relacionados à experiência religiosa e a questão levantada sobre a sincretização religiosa e cultural, nos capítulos posteriores desta pesquisa, procura desenvolver antes de qualquer abordagem superficial. Trata-se de um estudo antropológico, sociológico e ‘teológico’, principalmente, do fenômeno que nos propomos conhecer um pouco melhor. Mas, procuramos não repetir equívocos que ainda percebemos quanto se refere a qualquer experiência religiosa que seja importante para ‘afirmação das identidades afro-brasileiras’ em nosso contexto cultural. Mas, qual seria um bom caminho a seguir no entendimento e aprofundamento das culturas? A inculturação?

1.1.1 Cultura, inculturação num ‘mundo religioso’ e de interação²²

O *Léxico das Religiões* publicado pela editora ‘Vozes’ e de autoria de Franz Cardeal König e Hans Waldenfels é um dos poucos materiais de pesquisa teológica, a que tivemos acesso, que tratam do termo de modo bem satisfatório. Traz o conceito “cultura(s)” tal como aqui se escreve, com esta abertura para ser entendido este termo no plural, que também é nosso objetivo no trabalho. A seguir, no *Léxico*, diz que

Cultura (C.) é um conceito analógico, tipológico e axiológico, empregado em conexão com o ser humano, sua ação e os resultados desta, e contraposto ao conceito de natureza. De acordo com os valores nelas realizados, fazem parte das mais importantes áreas da cultura: a arte (o belo), a moral (o bem), a filosofia e as ciências (a verdade), a religião (o sacro) e a técnica (a efetividade instrumental-prática); todas estas se condicionam e permeiam mutuamente de modo peculiar. O indivíduo participa da cultura através de formação, iniciação, educação – imitação e criação própria -, sendo que a família e a sociedade, a história, tradição e língua, o trabalho e o lazer possuem uma importância especial neste sentido (...). Uma função importante da cultura reside em seu papel criador de sentido, estruturado do mundo e orientado pela vida e ação (...). Ela constata valores, objetivos e sua hierarquia,

²² Frente às várias realidades que se apresentam no ‘universo religioso’, a ‘cultura’ e a maneira de se relacionar com ela, desafia não somente a linguagem teológica, mas também todas as demais representações científicas, num horizonte que implica metodologias de reflexão e ação, o que aqui estamos propondo, com o desenvolvimento deste tema, é a perspectiva da ‘interação’ entre os vários ramos do saber como valor necessário neste percurso metodológico, questionando outro mais convencionalmente usado nesta relação, que foi o de ‘inculturação’ (mais especificamente na teologia e na ação pastoral), abrindo campo para o que depois refletiremos quanto às ‘Teologias interativas’, neste mesmo tópico.

fornece normas de comportamento, determina as relações dos seres humanos entre si e com a história, tradição, sociedade, Estado, religião, etc. As culturas tradicionais (“primitivas”) desempenhavam essas funções de modo muito mais eficaz do que as modernas culturas determinadas para o domínio do que para o conhecimento e a compreensão do mundo.²³

Para o Dicionário de Filosofia de Nicola Abbagnano, “o termo tem dois significados básicos. O primeiro e mais antigo é aquele pelo qual significa a formação do homem, o seu melhorar-se e refinar-se. Fr. Bacon considerava a Cultura nesse sentido como ‘a geórgica do espírito’ (De Augm. Scient., VII, 1), esclarecendo assim a origem metafórica da expressão. O segundo significado é aquele pelo qual indica o produto dessa formação, isto é, o conjunto dos modos e viver e de pensar cultivados, civilizados, que se costumam também indicar pelo nome de civilização. A passagem do primeiro ao segundo significado operou-se no século XVIII por obra da filosofia iluminista (...). Que para o seu significado a Cultura não é a formação de um indivíduo na sua humanidade ou a sua maturidade espiritual, mas é a formação coletiva e anônima de um grupo social nas instituições que o definem. Nesse sentido o termo foi usado pela primeira vez por *Spengler*, que entendeu por ela ‘a consciência que, na sua totalidade, ele entendeu um organismo vivo que, como todos os organismos, nasce, cresce e perece’²⁴.”

Já segundo o Vocabulário teológico para a América Latina de J. L. Idígoras:

“Cultura” significa tudo aquilo que é obra do homem na sociedade, em contraposição ao que é simplesmente natural. A cultura é a forma de vida social de um povo, transmitida pela tradição, na qual o indivíduo se insere, leva adiante suas realizações, descobre e faz seu um sistema de valores. Assim, a cultura é anterior ao indivíduo que ela acolhe em seu seio. Mas, ao mesmo tempo, todo indivíduo é criador de cultura e, de algum modo, sua obra fica incorporada ao acervo comum dos homens.²⁵

Nesta mesma busca, partindo da concepção antropológica uma pergunta:

Mas, o que é cultura? Entre nós esta palavra pode ser usada em vários contextos. Aqui, nos limitaremos ao contexto da Antropologia. No século XVIII, os alemães usavam a palavra “*Kultur*” para designar todas as grandes realizações do espírito humano. O termo ficava limitado ao contexto da Arte, da Religião etc., e excluía tudo o que se relacionava com o progresso material.

²³ Cf. WALDENFELS, Hans. *Léxico das religiões*. p. 128-130.

²⁴ Cf. ABBAGNANO, Nicola, *Dicionário de Filosofia*. p. 212-213.

²⁵ Cf. IDÍGORAS, J. L. *Vocabulário teológico para a América Latina*. p. 82.

Ao mesmo tempo, na França, a palavra “*Civilizacion*” era utilizada para designar tudo que se relacionava com o progresso material da humanidade. Assim, mesmo que somássemos os dois termos não teríamos ainda a abrangência da palavra cultura, tal como ela é empregada pela moderna Antropologia.²⁶

Laraia esclarece que “o conceito de cultura permite uma compreensão maior acerca da natureza humana. O homem é o produto do meio cultural em que foi socializado. É o herdeiro de um longo processo acumulativo, que reflete o conhecimento e a experiência adquiridos pelas numerosas gerações que o antecederam. A manipulação adequada e criativa desse patrimônio cultural permite as inovações e as invenções. Estas não são, pois, o produto da ação isolada de um gênio, mas o resultado do esforço de toda uma comunidade”²⁷. No final dessa reflexão ele diz, 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”²⁸. Já outros autores criticam algumas definições sobre a cultura, como é um caso específico de L. Write que, ao invés de cultura, prefere adotar o conceito de ‘sistemas culturais’.

Nomeamos ou designamos como “cultura” uma classe de fenômenos; não dizemos que os fenômenos são cultura. É um tanto perturbador notar que estudiosos de prestígio falam como se houvesse identidade entre uma coisa e a designação dessa coisa, ou como se o significado de um substantivo lhe fosse inerente, ou derivado da coisa que designa. Assim, vemos Kroeber e Kluckhohn (1952, p. 155) dizendo o que é “basicamente a cultura”; Hall (1968, p. 89) afirmando que ela é “basicamente um processo comunicativo”; Honigman (1964, p. 156) dizendo que “cultura é basicamente comportamento”. Cohen (1968, p. 13) faz uma “exceção à assertiva de Kroeber, no sentido de que as formas vivas inumanas não possuem cultura”. Cohen não diz que Kroeber usa a palavra “cultura” de certo modo, enquanto ele prefere usá-la de outro. *Cultura não é basicamente coisa alguma*. Cultura é um vocábulo-conceito. Foi criado pelo homem e pode ser usado arbitrariamente para designar qualquer coisa; podemos definir o conceito como bem entendermos. Dizer que cultura “é basicamente” isto ou aquilo lembra a versão secularizada da narrativa bíblica de como Adão deu nome aos animais: “chamou a uma criatura cavalo porque era um cavalo” – basicamente, sem dúvida.²⁹

Embora haja muito que se possa escrever sobre o conceito de ‘cultura’, para destacar no primeiro ponto acerca deste desenvolvimento, Paulo Suess traz uma contribuição que pode

²⁶ Cf. LARAIA, Roque de Barros. *O conceito antropológico de cultura*. p. 14.

²⁷ *Ibid.*, *O conceito antropológico de cultura*, p. 19.

²⁸ *Ibid.*, *O conceito antropológico de cultura*, p. 20.

²⁹ Cf. WRITE, Leslie A. *O conceito de sistemas culturais – como compreender tribos e nações*. p. 18 (em nota).

auxiliar no que diz respeito a ele quanto ao:

Sentido da produção material, da conduta e ‘administração’ social e da criação e/ou interpretação intelectual, artística e espiritual dos grupos humanos. Ao criar coisas, o homem pode forjar um sentido. Este significado é historicamente elaborado e transmitido. É embutido em sistemas de símbolos e representações, administrados em instituições coletivas de longa memória. A gênese e a transmissão da cultura não podem ser pensadas a partir de indivíduos. Indivíduos não têm memória além de sua morte. O samba que criaram não está no sangue dos seus filhos. A herança cultural – e a cultura é uma herança novamente experimentada – é transmitida e aprendida em instituições coletivas do grupo. O “aparelho religioso” em sociedades de uma certa complexidade é uma dessas instituições. Não só o samba, também o tambor, a banda, a rua e a própria escola de samba são dados culturais. A questão da cultura nos leva ao conjunto de bens, significados, valores e normas (condutas) produzidos coletivamente no espaço de experiência cognitiva e material, no território reflexivo e consciente, livre e tutelado.³⁰

Ainda seguindo na busca por uma forma que possa traduzir o que se dita em torno de uma concepção de cultura na Teologia, verifica-se no Dicionário crítico de teologia, de Jean-Yves Lacoste³¹, a abordagem que este faz ao conceito de ‘cultura’³² em que se remete ao de ‘inculturação’³³. Então, através de outro modo significativo no que tange as dimensões atuais das Teologias ou Sabedorias “interativas” para além de uma inculturação, temos esta definição que resume bem de maneira a relacionar os dois conceitos:

A inculturação (inc.) conta entre os fatos teológicos, pastorais, litúrgicos, etc. Mais marcantes do fim do s. XX. Definida como relação adequada entre a fé e toda pessoa (ou comunidade) humana em situação sociocultural particular, a inculturação é sem dúvida uma realidade tão antiga como a história da salvação, e poder-se-ia mesmo afirmar que todo procedimento da fé, toda inteligência e experiência da fé, são em definitivo uma questão de inculturação. Foi, porém, o encontro missionário das “velhas cristandades” da Europa com povos de culturas e crenças diferentes, e depois, a opção de Vaticano II por uma evangelização e uma Igreja em laço estreito com o “mundo deste tempo”, que fizeram perceber, com novos olhos, a importância e a urgência do enraizamento cultural da mensagem da salvação. O neologismo “inculturação” corresponde, portanto, a uma tomada de consciência nova.³⁴

Neste processo de reflexão sobre a dimensão da inculturação na busca por uma melhor

³⁰ Cf. SUESS, Paulo (org.). *Culturas e evangelização*. A unidade da razão evangélica na multiplicidade de suas vozes: pressupostos, desafios e compromissos. p. 46-47.

³¹ Cf. LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*.

³² Ibid. LACOSTE, Jean-Yves, p. 499.

³³ Ibid. LACOSTE, Jean-Yves, p. 885.

³⁴ Ibid. LACOSTE, Jean-Yves, p. 885.

linguagem e postura frente o pluralismo cultural e da experiência religiosa, abordando o tema de uma Teologia desafiada³⁵, apresenta-se o desafio religioso. O descobrimento das culturas e da religião como ‘alma da cultura’, é o responsável pela irrupção do pluralismo cultural e religioso. Neste ponto, o referido descobrimento, no dizer de Mircea Eliade, seria o maior do século XX³⁶, pois rompe com os etnocentrismos e o mito de uma cultura superior, propiciando a irrupção do outro como ‘diferente’. Não seria o prolongamento do eu, nem concebe o outro como um herege ou um inimigo em potencial, mas como gratuidade, ‘dimensão sabática da existência’³⁷. Na verdade, não se pode mais aceitar a concepção da existência de povos não-civilizados, antes povos com civilização própria e diferente. Por sua vez, o descobrimento da religião como alma da cultura, por um lado, rompe com o mito de uma única religião verdadeira e revelada e, por outro, supera a concepção da experiência religiosa como uma mera ideologia alienante e encobridora da realidade. Para muitos povos, como para indígenas e afro-americanos, eliminar a religiosidade significa destruir a própria cultura, o que impõe, no encontro de povos, além do diálogo inter-cultural estabelecer, igualmente, um diálogo inter-religioso. Por isso, nas tradições religiosas, radica uma reserva de valores, capaz de contribuir, em tempos de globalização, com uma “ética mundial” (tal como desenvolveu Hans Küng em ‘seu pensamento’).

As tomadas de consciência sobre a legitimação do pluralismo cultural e religioso contribuem para a gestação de uma consciência planetária³⁸, que rompe com os regionalismos e os nacionalismos, e nos insere num movimento de mundialização, mais amplo que uma mera globalização mercadológica e financeira. Esta consciência planetária passa também pelas ciências, em especial pela informática e pela robótica, pela ecologia e pela política, pela espiritualidade e pela ética. O que não impede, neste momento de refundação das identidades, ao mesmo tempo em que cada cultura se abre ao universal, de se afirmar as particularidades e resgatar o autóctone, até como antídoto ao franco processo de “*hamburgerização cultural*”³⁹, através da imposição de uma cultura de dominação que pasteuriza as outras

³⁵ Cf. BRIGHENTI, Agenor. *Para além da perplexidade do presente: a teologia desafiada* (s/ publicação), p. 7.

³⁶ Cf. COMBLIN, J., *Evangelização e inculturação. Implicações pastorais*, in: ANJOS, M. Fabri dos (org.), *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. p. 57-89.

³⁷ Expressão desenvolvida por Luiz Carlos Susin, em aula (dia 19 de Novembro de 2008 – às 15:10 aproxim.), no PPG – FATEO PUCRS – disciplina de ‘Teologia Latino-americana’.

³⁸ Desenvolvido a partir do entendimento de ‘*Ecologia, mundialização, espiritualidade*’. In: BOFF, Leonardo. *Nova era: civilização planetária*. São Paulo: Ática, 1994.

³⁹ Cf. BRIGHENTI, Agenor. *Para além da perplexidade do presente: a teologia desafiada* (sem publicação), p. 7.

culturas.

Uma compreensão que enriquece a reflexão exposta desde a abordagem feita, é a compreensão de ‘Teologias (ou sabedorias) interativas’⁴⁰, na qual abrimos para uma discussão e compreensão mais atual do fenômeno do diálogo inter-religioso. Poderíamos, também na mesma linha, suscitar um diálogo inter-teológico, para além de um enfoque pastoral ou dentro do mundo cristão somente, mas na abertura às demais culturas e religiões tradicionais. Pareceria mais de acordo com o diálogo entre as tradições culturais e religiosas africanas e afro-brasileiras o ‘espírito de abertura’ que teve o próprio Concílio Vaticano II. E, antes disso, se podemos evocar, como exemplo de entendimento entre culturas diferentes, a experiência feita em *Pentecostes*, relatado no livro dos Atos dos Apóstolos capítulo 2, versos de 5 a 11.

Ainda, estendendo no campo da verificação, Seyla Benhabib contribui para o nosso entendimento acerca do caráter de interação dentro da compreensão de um ‘universalismo interativo’, como significante a isso que desenvolvemos na perspectiva da teologia. Ela, porém, num âmbito de contestação e disputas conceituais, pontua que:

O universalismo interativo reconhece a pluralidade de modos de ser humano e as diferenças entre os seres humanos, sem endossar todas aquelas pluralidades e diferenças como válidas moral e politicamente. Embora concordando em que as disputas normativas podem ser solucionadas racionalmente, e que justiça, reciprocidade e certo procedimento de universalidade sejam constituintes, isto é, condições necessárias para o ponto de vista moral, o universalismo interativo considera a diferença como um ponto de partida para reflexão e ação. Nesse sentido, “universalidade” é um ideal regulador que não nega nossa identidade incorporada e contextualizada, mas tem por objetivo desenvolver atitudes morais e estimular transformações políticas que possam produzir um ponto de vista aceitável por todos. A universalidade não é o consenso ideal de eus definidos ficticiamente, mas o processo concreto em política e moral da luta de eus concretos, físicos, pugnando por autonomia.⁴¹

Fato é que a interação entre teologias existentes e presentes em todos os contextos de mundo e história das religiões seria fundamental para um desenvolvimento fértil no universo da reflexão teológica para um avanço, ou nascimento, epistemológico, que implica neste outro jeito de se relacionar com o outro, em interação e convivência com o diferente:

⁴⁰ O teólogo que desenvolve esta compreensão é Antonio Aparecido da Silva (Padre Toninho). Embora ele não tenha escrito sobre o assunto, introduziu oralmente, em debates, esta expressão (‘Teologias interativas’).

⁴¹ Cf. BENHABIB, Seyla e DRUCILLA, Cornell (coord.). *Feminismo como crítica da modernidade*, pp. 91-92.

Conviver com o diferente, assumindo sua cultura, sua língua, seu modo de ser e viver. Convivência como um ato de confiança no outro, como uma atitude franca de aprendizagem, como uma opção pastoral e política de afirmação da autonomia, do direito e da liberdade do outro de construir a sua história. A partir daí, me parece possível dialogar. Não mais como invasor ou conquistador, mas como hóspede solidário numa luta pelo resgate da vida.⁴²

Num aprofundamento sobre este conceito de ‘interação’ não se abarca e nem se inclui de modo a impôr-se uma cultura, uma religião ou uma teologia sobre outras culturas, religiões ou teologias, mas oferece-se e interage-se com elas para um amplo debate e mergulho nas dimensões da manifestação da *Sabedoria Divina* presente em todas. Por isso, a partir desta compreensão, se buscará refletir melhor na terceira parte desta pesquisa este ponto que desafia uma mudança de paradigma, quiçá mais de ‘amorização’ como prática de diálogo e relação⁴³.

1.1.2 Algumas considerações sobre o termo “identidade”⁴⁴

O termo identidade não é muito contemplado nos dicionários de teologia, com exceção de “identidade cristã” (encontrado em quase todos os manuais de teologia cristã), que não é nosso foco de pesquisa nesta apresentação. Contudo, encontramos especificado este termo nas demais apresentações filosóficas, antropológicas ou sociológicas, das quais pedimos emprestado seu uso para depois vir a fundamentar sobre o significado e as compreensões que queremos trazer como avaliação para a teologia, dentro do campo do saber científico e da experiência religiosa da fé.

Para um entendimento sobre o seu significado, por vezes tomam-se emprestadas várias concepções, dentre elas uma de origem filosófico-linguística, onde Abbagnano apresenta que ‘a identidade pode ser estabelecida ou reconhecida com base em qualquer critério convencional’⁴⁵, não seria possível estabelecer de uma vez por todas o significado da ‘Identidade’ ou o critério para reconhecê-la. Mas, ‘é possível no âmbito de um determinado

⁴² Cf. ZWETSCH, Roberto E. *Perspectivas de diálogo entre fé indígena e fé cristã*, p. 183.

⁴³ Cf. BOSCARDIN, Risoleta M. *A experiência religiosa a partir do fenômeno amoroso*, p. 38-43.

⁴⁴ Considerações que são pontos de partida para avançarmos no horizonte da reflexão sobre a formação e o desenvolvimento dos conceitos, dos valores e o reconhecimento da afirmação identitária, na perspectiva da cultura afro-descendente.

⁴⁵ In: ABBAGNANO. N. *Op. cit.*, p. 504.

sistema lingüístico, determinar de forma convencional, mas oportuno, dito critério⁴⁶. O que para outra linha de raciocínio, complica a forma de como se pode convencionar ou tratar a ‘razão universal’ sobre a ‘lógica da identidade’⁴⁷.

Numa compreensão lingüística, ou figurativa, mais “abrasileirada” do termo, existe no universo da cultura popular e do folclore brasileiro, uma rica gama de elementos e personagens com significados míticos. Em alguns casos, percebem-se ainda várias manifestações como expressão deste universo de identidade afro-brasileira, dado os contextos em que surgiram, onde e de que forma. Um exemplo reproduzido na literatura e na dramaturgia nacional são os contos do ‘Sítio do Pica-pau amarelo’, lançado depois em obras que aproveitam das lendas e mitos populares, como as personagens de Tia Anastácia⁴⁸, Saci Pererê⁴⁹ e outras de Monteiro Lobato⁵⁰, que remontam o cenário típico de uma determinada época “pós-colonial”. Aqui, observamos que no Dicionário do Folclore Brasileiro⁵¹ não aparecem definições de termos como: ‘identidade’, ‘cultura’ e ‘afro-brasileiro’. O que se nota é o fato, anteriormente tratado, sobre o entendimento ou a importância que se dá aos elementos que constituem realidades e representações do patrimônio cultural nacional. Afinal, nem sempre foram explicitados nas pesquisas e ou ‘cartilhas’. Ao se referir à modernidade quanto ao tratamento sobre a identidade cultural, o que se apresenta é que naquela sociedade o

⁴⁶ Ibid. ABBAGNANO. N. *Op. cit.*, p. 504.

⁴⁷ “Essa razão, como científica da qual a deontologia afirma distinguir-se, é impulsionada pelo que Theodor Adorno chama de lógica da identidade. Nessa lógica da identidade a razão não significa meramente ter razões ou explicação, ou inteligentemente refletir e considerar uma situação. Para a lógica da identidade razão é *ratio*, aplicação de princípios à redução de objetos do pensamento à medida comum, as leis universais... Mediante a noção de uma essência, o pensamento transforma particulares concretos em unidade. Na medida, porém, em que a diferença qualitativa desafia a essência, o programa do pensamento identificador permanece incompleto. Particulares concretos são reduzidos a unidade sob a forma universal, mas as formas mesmas não podem ser reduzidas a unidade.” [cf. in: BENHABIB, Seyla e DRUCILLA, Cornell (coordenadoras). *Feminismo como crítica da modernidade*, p. 14].

⁴⁸ Tia Nastácia é o adulto sem cultura, que vê no que é desconhecido o mal, o pecado (disponível no endereço da página virtual: <http://kplus.cosmo.com.br/materia.asp?co=32&rv=Literatura>). Pesquisado no dia 02 de Agosto de 2009, às 17:25.

⁴⁹ De autoria de Monteiro Lobato em literaturas como O Saci, foi publicada no boletim Circulação Cultural, Ano I, n. 13, ago. 1999. Através de Tio Barnabé, um dos seus personagens, Monteiro Lobato descreve o Saci-Pererê como “um diabinho de uma perna só que anda solto pelo mundo, armando renações de toda sorte (...)”- (In: LOBATO, Monteiro. O Saci. Brasiliense S.A., São Paulo, sem/data. Pesquisado: 20/08/2009. Disponível: <http://www.terrabrasileira.net/folclore/regioes/3contos/saci.html>).

⁵⁰ José Bento Monteiro Lobato nasceu em Taubaté, São Paulo, no dia 18 de abril de 1882, e faleceu na capital de São Paulo em 4 de julho de 1948. Seus primeiros estudos foram feitos em Taubaté, transferiu-se para São Paulo matriculando-se na Faculdade de Direito pela qual bacharelou-se em 1904. Escritor, romancista e jornalista brasileiro, considerado o precursor entre os escritores da literatura infantil no Brasil.

⁵¹ Cf. CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*.

sujeito possuía sua definição bem situada, localizada, diferentemente ao que se diz hoje quando muito se apresentam ‘crises de identidade’ (religiosa, cultural, política, social...).

Para o pesquisador *Stuart Hall*⁵², em sua obra ‘A identidade cultural na pós-modernidade’, são distinguidas três concepções de identidade, a saber: a concepção do sujeito do Iluminismo, a concepção do sujeito sociológico e a concepção do sujeito pós-moderno.

O sujeito do iluminismo estava baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo “centro” consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou “idêntico” a ele – ao longo da existência do indivíduo. O centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa. (...) pode-se ver que essa era uma concepção muito “individualista” do sujeito e de sua identidade (na verdade, a identidade *dele*: já que o sujeito do Iluminismo era usualmente descrito como masculino). (...) A noção de sujeito sociológico refletia a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo e auto-suficiente, mas era formado na relação com “outras pessoas importantes para ele”, que mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos – a cultura – dos mundos que ele/ela habitava. G.H. Mead, C.H. Cooley e os interacionistas simbólicos são as figuras-chave na sociologia que elaboraram esta concepção “interativa” da identidade e do eu. De acordo com essa visão, que se tornou a concepção sociológica clássica da questão, a identidade é formada na “interação” entre o eu e a sociedade. O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o “eu real”, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais “exteriores” e as identidades que esses mundos oferecem. A identidade, nessa concepção sociológica, preenche o espaço entre o “interior” e o “exterior” – entre o mundo pessoal e o mundo público. O fato de que projetamos a “nós próprios” nessas identidades culturais, ao mesmo tempo que internalizamos seus significados e valores, tornando-os “parte de nós”, contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural. A identidade, então, costura (ou, para usar uma metáfora médica, “sutura”) o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis.⁵³

Mais adiante no estudo o autor critica o modo de se pensar uma identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente, através da outra concepção do sujeito pós-moderno (como não tendo uma identidade fixa), afirmando ser uma fantasia pensar assim, pois

Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu”. (...) Ao invés disso, na medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por

⁵² Professor da Open University, Inglaterra. Foi um dos fundadores do importante Centre for Contemporary Cultural Studies, da Universidade de Birmingham, Inglaterra.

⁵³ *Ibid.*, HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*, p. 10-12.

uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente.⁵⁴

Pode parecer que seja necessariamente igual afirmar, também, que as múltiplas identidades servem para uma contestação sobre o indivíduo e a sociedade. Se assumirmos a postura de admitir uma sociedade fragmentada, deveríamos também concordar que os sujeitos são fragmentados no que tange sua própria identidade. Evidentemente, não podemos acreditar haver apenas uma unificação cômoda de uma identidade, percebendo existir tantos conflitos que desestruturam o ser pessoal do sujeito, com o qual ele se confronta ou identifica-se em sua história durante toda a vida e, neste aspecto, podemos nos perguntar: - onde e como ‘este sujeito’ (que se pergunta) encontra resposta para si mesmo quando busca afirmar-se frente a relação “interativa” com outras identidades e culturas, sendo “ele mesmo enquanto tal originário de uma determinada cultura, tradição?”⁵⁵ Mais a frente, com outro autor, *Appiah*, suscitará uma questão a ser aprofundada: - ‘a invenção das tradições’⁵⁶.

Na perspectiva de Hall, pode-se entender que mesmo o indivíduo ‘identificando-se’ por algum tempo com determinada cultura, quando se confronta na sua história, na sua origem, ele se vê e se reconhece ainda que rejeite. Em sua realidade interior (psicológica, espiritual-religiosa, racional, afetiva) habita também contradições que mesmo estando exteriormente não identificável à sua origem raiz ele se questionaria (socialmente, politicamente, materialmente, economicamente). Percebe-se, então, para além dos sentidos, que a confortadora narrativa do seu “eu” não é tão cômoda assim. O que ele poderá admitir ser ou pertencer quando não consegue encontrar-se em meio ao seu mundo fragmentado e de múltiplas escolhas? Qual será o seu caminho? Ou permanecerá não identificável quando tantos outros, na interação a sua volta, até mesmo o fazem por ele, superficialmente?⁵⁷ E, num processo de estranhamento de si mesmo, o indivíduo sente-se entranhado à sua própria

⁵⁴ Ibid. HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*, p. 13.

⁵⁵ Ou seja: “este indivíduo” que se pergunta sobre sua identidade, enquanto a desconhece como “raiz” histórica, originária, familiar, ascendente (onde se baseiam os antropólogos que afirmam existir a raiz identitária cultural já presente neste indivíduo, mesmo que ele a desconheça, cabendo-lhe apenas encontrá-la, descobri-la neste processo de procura pessoal ou coletiva), quando este o faz em determinados grupos sociais e religiosos que se preocupam com esta busca (movimentos, organizações, comunidades, etc.).

⁵⁶ Melhor citado no número 1.2.2 desta dissertação, p. 41.

⁵⁷ Questionamos isso frente ao que se dá no cotidiano de muitos que não se “afirmam”, ou dizem não encontrarem-se frente a realidades que ele mesmo não consegue situar-se. Por exemplo: O próprio conceito de “mestiçagem”, que trataremos mais adiante.

existência neste mundo que lhe possibilita uma falsa noção de si⁵⁸. Para o antropólogo *Kabenguele Munanga*, este problema de ‘identidade’ trouxe desde o período pós-escravista uma questão ainda não resolvida nem teoricamente e nem na prática:

O fim do sistema escravista, em 1888, coloca aos pensadores brasileiros uma questão até então não crucial: a construção de uma nação e de uma identidade nacional. Ora, esta se configura problemática, tendo em vista a nova categoria de cidadãos: os ex-escravizados negros. Como transformá-los em elementos constituintes da nacionalidade e da identidade brasileira quando a estrutura mental herdada do passado, que os considerava apenas como coisas e força animal de trabalho, ainda não mudou? Toda a preocupação da elite, apoiada nas teorias racistas da época, diz respeito à influência negativa que poderia resultar da herança inferior do negro nesse processo de formação da identidade étnica brasileira.

A pluralidade racial nascida do processo colonial representava, na cabeça dessa elite, uma ameaça e um grande obstáculo no caminho da construção de uma nação que se pensava branca; daí por que a raça tornou-se o eixo do grande debate nacional que se tratava a partir do fim do século XIX e que repercutiu até meados do século XX. Elaboraões especulativas e ideológicas vestidas de cientificismo dos intelectuais e pensadores dessa época ajudariam hoje, se bem interpretadas, a compreender as dificuldades que os negros e seus descendentes mestiços encontram para construir uma identidade coletiva, politicamente mobilizadora.⁵⁹

Exatamente na relação entre a identidade nacional e identidade cultural e religiosa, segue a tentativa de especular uma postura que durante séculos implantou um modelo de sociedade que discriminou o povo afro-descendente, e assim, também outros povos que vieram ao país em regime de diáspora, ainda que forçada – como no caso dos judeus e outros povos fugidos das guerras, mais recentemente – atravessando os crimes cometidos contra a humanidade⁶⁰. Em posturas de discriminação, na reflexão, nota-se em alguns casos que se desqualifica discussões étnicas, ou até mesmo no sentido de uma reparação social, quando se trabalha sobre conceitos que ‘justificam’ motivações, e interpretações equivocadas: seja nos aspectos culturais, tratando uma cultura como ‘primitiva’⁶¹, exótica, folclórica, ou quando se legitima ou silencia-se frente aos acontecimentos trágicos da nossa história, passada não

⁵⁸ É o que reflete o professor doutor Ricardo Timm de Souza (do PPG da Faculdade de Filosofia PUCRS), num encontro denominado “fé e cultura”, promovida pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, em debate no dia 12 de maio de 2009 com o professor doutor Luiz Carlos Susin (do PPG da Faculdade de Teologia da PUCRS), das 18:15 às 19:30, no auditório da Arquitetura, prédio 8 do Campus Universitário.

⁵⁹ Cf. MUNANGA, Kabenguele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil – Identidade Nacional versus Identidade negra*. p. 48.

⁶⁰ Cf. BENHABIB, Seyla. *The rights of others: aliens, residents, and citizens*, p. 8.

⁶¹ Mais no sentido depreciativo do termo.

muito distante.⁶² Sobretudo, algo pertencente ao passado, sem nenhuma consciência e nem consistência de medidas reparatórias dos erros cometidos e que se mantém em outros regimes.

Há quem diga, na reflexão teológica, que somente quem aceita uma ‘reparação’ é quem tem consciência de uma dívida histórica que não foi resolvida.⁶³ E, certamente, essa história é contada em outras perspectivas⁶⁴ – diferentemente como até aqui foi escrita – a considerar a realidade dos vencidos e de sua oralidade muitas vezes calada, ofuscada, detida, aprisionada. Adianta-se, partindo deste ponto, que muito da razão pela qual a identidade afro-brasileira é tão deixada de lado ou não seja tão valorizada, e que hoje está sendo resgatada, procurada por autores que se perguntam sobre si próprios na confusão da existência: ‘sei onde estou, mas não sei quem sou!’ Tal como se expressa um poeta popular, migrante do Acre ao sul do Brasil (Florianópolis), onde versa:

Fiz esse poema para um filme de Alexandra Alencar, chamado: Cidadão invisível. Sobre a invisibilidade dos negros em Florianópolis. O poema chama-se “infância de cá”:

*Dizem que vim do lado de lá do rio, mas eu não sou de lá, eu sou de cá. Dizem que sou de fora, mas é aqui que eu trabalho, é aqui que está enterrado meu avô. Dizem que somos iguais, mas porque minha boneca não tem cor? Eu sou de lá e sou de cá, o Brasil sou eu, a África é meu outro eu.*⁶⁵

Infelizmente, transcorreram demais fatores de subordinações sociais e desumanas orientações pedagógicas de muitos sujeitos. Eis, a partir dos sujeitos, a razão pela qual se fundamenta hoje uma importante necessidade de desenvolver processos de valorização das culturas marginalizadas e ‘identidades perdidas’.⁶⁶ Solidificam-se, portanto, fundamentações conceituais e mostram-se fatos que implicaram entender uma ‘cultura superior’ sobre ‘outras

⁶² Haja vista que o Brasil foi o último país a abolir a escravidão. E quanto aos judeus, mais recentemente, na visão redutora de alguns sobre o Holocausto, afirmando não ter existido repressão, ou até mesmo não ser o que se disse ter sido (como órgãos da imprensa sempre noticiam casos em que essas questões voltam no debate).

⁶³ Considerando a partir de uma reflexão de Luiz Carlos Susin sobre a Lenda do Negrinho do Pastoreio (In: SUSIN, Luiz Carlos. *O negrinho do pastoreio: Leitura Teológica de uma Lenda*).

⁶⁴ Do herói vencido, massacrado, humilhado – próprio também da tradição cristã – embora na figura de Cristo resplandece a imagem da ressurreição, mas a crucificação como fracasso, humilhante e decisivo e posturas de não-violência de personalidades como Francisco de Assis ou Mahatma Gandhi é rejeitada numa cultura que busca prevalecer o vencedor e o poder do forte.

⁶⁵ Quem se expressa nestas palavras é conhecido como ‘Cesinha’, César Félix, habitante de Florianópolis-SC.

⁶⁶ Semelhante título foi trabalhado em um recente documentário por uma entidade religiosa afro-brasileira, chamada UNIAFRO. O título do trabalho é: “*Em busca da identidade perdida*” e está gravado em DVD e também disponível no seguinte endereço eletrônico: www.uniafro.com.br (pesquisado em 21/04/09).

culturas’ ditadas inferiores, desencadeando-se em reivindicações por direitos, e dignidade humanas. Tudo isso está envolvido na busca e na concretização das identidades de sujeitos culturais.

1.1.3 O conceito de ‘cultura’ e de ‘culturas’

*Debemos comprender al individuo viviendo en su cultura, y a la cultura como vivida por individuos.*⁶⁷

Segundo uma concepção desenvolvida de várias maneiras pela antropóloga Ruth Benedict, a cultura é uma lente pela qual as pessoas podem ver o mundo, é uma marca da ação do ser humano no meio ambiente e nas estruturas sociais na qual se encontra inserido⁶⁸.

Ao versar sobre as culturas no livro organizado por Paulo Suess⁶⁹, com a contribuição de vários autores, Roque de Barros Laraia desenvolve uma idéia de outro antropólogo americano, Clifford Geertz⁷⁰, resumindo nestas palavras: “ser humano não é ser Homem (com H maiúsculo), mas ser homem (com h minúsculo)”⁷¹. Ou seja, ele afirma que “ser humano é pertencer a uma das inumeráveis culturas que existem na face da terra. (...) Com isto, Geertz derruba o postulado iluminista do Homem universal, o Homem com H maiúsculo, o Homem natural, que se escondia debaixo das roupagens culturais”⁷². O mesmo conceito que praticamente está constituído através da noção de uma ‘racionalidade ao padrão de cultura’,

⁶⁷ Cf. BENEDICT, Ruth. *El hombre y la cultura: investigación sobre los orígenes de la civilización contemporánea*, p. 9.

⁶⁸ BENEDICT, Ruth. *O crisântemo e a espada: padrões da cultura japonesa*.

⁶⁹ Cf. SUESS, Paulo (org). *Culturas e evangelização – a unidade da razão evangélica na multiplicidade de suas vozes: pressupostos, desafios e compromissos*.

⁷⁰ Clifford Geertz é conhecido em diversos espaços acadêmicos, na antropologia, assim como em outras disciplinas. Organizou e vivenciou extensas experiências de pesquisas de campo, das quais empreende toda sua proposta antropológica de descrição das culturas. Seu primeiro trabalho de campo foi com o propósito de estudar a religião. Mostrou, através de seus ensaios, que as culturas podem ser lidas como texto. Ministrou aulas e dirigiu ações de orientações de teses e pesquisas em estados pós-coloniais da África e Ásia. Essas entre outras, experiências vivenciadas por Clifford Geertz, desencadearam na escrita de várias obras, entre as quais destacamos a *Interpretação das Culturas*, de 1973, na qual encontramos os conceitos chaves na sua teoria.

⁷¹ Cf. LARAIA, Roque de Barros. In: SUESS, Paulo. *Culturas e evangelização*, *Op. cit.* p. 13.

⁷² *Ibid.*, *Op. Cit.* p. 13.

no qual M. Foucault se detém para contrariá-la⁷³. Utilizando-se do conceito de cultura em Weber, Geertz considera que o homem é um animal amarrado a uma teia de significados que ele mesmo teceu. A cultura é essa teia de significados. Portanto, a cultura expressa:

Um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação a vida.⁷⁴

Aliás, o próprio termo cultura não aceitou tantas alterações, ou não se conjugou tanto no plural, poder-se-ia dizer que fora mais concebido no singular de que propriamente no plural. O que pode implicar metodologicamente assumir também uma idéia de “Cultura universal”, até mesmo por isso refletida como “superior” às “outras culturas”. No entanto:

Nenhuma cultura, em si, é superior à outra. A “superioridade tecnológica” ou a escrita, por exemplo, representam apenas uma das variáveis culturais, que os respectivos povos, muitas vezes, pagam com um desequilíbrio ético, social ou comunicativo. O conceito “cultura” não é normativo, é distintivo. As culturas representam diferenças complementares. Isso distingue o conceito “cultura” do conceito de “classe”. Na “luta de classe” se enfrentam forças antagônicas. Estas, é claro, podem desencadear uma dicotomia no interior do campo cultural (cultura do opressor versus cultura do oprimido).⁷⁵

Na mesma obra organizada por Suess, um pouco mais adiante, Leonardo Boff refletindo sobre ‘Evangelizar a partir das Culturas Oprimidas’, faz uma delimitação semântica de ‘Cultura e Culturas’, destacando os ‘conflitos nas culturas’. Mas, Leonardo Boff difere sua compreensão da concepção clássica marxista de ‘conflitos de classes’.

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

⁷³ ‘Seria mais prudente não considerarmos como um todo a racionalização da sociedade ou da cultura, mas analisá-la como um processo em vários campos, cada um dos quais com uma referência a uma experiência fundamental’ (Cf. FOUCAULT, M. *O sujeito e o poder*, sem paginação. No prelo).

⁷⁴ Cf. GEERTZ, Clifford. *A religião como sistema cultural* – in: *A interpretação das culturas*, p. 66.

⁷⁵ Cf. SUESS, Paulo. *Culturas e evangelização*, p. 47-48.

desigualdade, é mascarar um dado fundamental que é decisivo para um processo de libertação e uma autêntica evangelização.⁷⁶

Ruth Benedict também aprofunda a reflexão, trazendo à tona aquilo que é preponderante considerar a partir deste cenário que envolve a relação com a nossa construção cultural como herança e transmissão da tradição:

El corolario de ello para La política moderna es que no hay base para el argumento de que podamos confiar nuestras conquistas espirituales y culturales a gérminoplasmas hereditarios seleccionados. En nuestra civilización occidental, la dirección há pasado sucessivamente, en diferentes períodos, a los pueblos de habla semita, a los camitas, al sub-grupo mediterráneo de ba raza blanca, y posteriormente al nórdico. No hay Duda sobre la continuidad cultural de la civilización, cualesquiera que sean en un momento dado sus portadores. Debemos aceptar todas las implicaciones de nuestra herança humana, de las cuales una de las más importantes es el alcance reducido de la conducta biológicamente trasmitida, y el papel enorme del proceso cultural de la transmisión de la tradición.⁷⁷

Assim, torna-se pertinente a discussão sobre *como se dão* muitos processos de evangelização de caráter formativo-educacionais⁷⁸, onde ainda impera certa preferência normativa pela via de ‘doutrinação dos costumes e das práticas pedagógicas’, ou seja, baseando-se mais em normas, doutrinas religiosas que propriamente em práticas de ensino-aprendizagem e também transmissão de conhecimentos herdados e assumidos. Assim, vemos ainda ocorrerem conflitos por não relevarem no dinamismo da autonomia do pensar alguma postura que percorre por outras ditas não-oficiais. Contra tal postulado de ‘desqualificação profissional frente assuntos relativos aos processos que passam da luta dos direitos humanos, pelo viés cultural e religioso’⁷⁹ em projetos político-pedagógicos que aludem pela via da ética, da defesa da vida, da liberdade religiosa, mas nem sempre apresentam práticas assumidas como verdadeiras. Junto a estas, outras tantas posturas, implicaram em complicações práticas quanto aos fatores determinantes de como se concebe o ‘ser humano’, ou o modo como se

⁷⁶ Ibid. *Culturas e evangelização*, p. 129.

⁷⁷ Cf. BENEDICT, Ruth. *El hombre y la cultura: investigación sobre los orígenes de la civilización contemporánea*, pp. 30-31.

⁷⁸ Como o exemplo de instituições que inserem no currículo escolar a disciplina de formação humana e cristão com mais enfoque catequético do que propriamente uma ‘formação religiosa’ no processo de aprendizagem.

⁷⁹ Pois, desqualificam-se profissionais mais pela ênfase dos discursos que fazem ecos e demonstram-se caracterizar uma preferência por outras determinadas ênfases. Percebe-se em algumas posturas de fuga de assuntos delicados não a falta de pertinência nas abordagens, que é relativo, mas as dores da realidade que desmontam postulados (tais como a desigualdade, a discriminação, o preconceito e as várias exclusões).

entende os seres humanos e suas inter-relações e expressões culturais, também religiosas nas suas multidiversidades. Tais implicações trouxeram problemas que suscitam dificuldades para a afirmação de identidades particulares, trazendo para o debate a questão da identidade afro-brasileira como um exemplo e pressuposto de reflexão neste campo da reflexão teológica.

1.2 MESTIÇAGEM E AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE AFRO-BRASILEIRA

Algumas pesquisas apontam que a caracterização de entendimentos sobre o que se entende, dentro de uma cultura, não restritivamente claro, afirmar identidades funciona algumas vezes como um meio para confundir mais a realidade do problema, quase que uma ‘máscara’ ou um ‘rótulo’. Outra complicação está no sentido que se busca no fato de um sujeito querer fundamentar sua identidade como pertencente a uma história, a um povo, a uma etnia, e o porquê da necessidade de tal afirmação. Trata-se, em particular, de várias concepções em torno de entendimentos sobre o que significa idéias pré-concebidas como: o conceito de “raça” e de desdobramentos que foram e são ‘criados’ em determinados contextos sempre ideológicos. Percebe-se um amplo debate na sociedade visando a inclusão do item “raça” significando a “cor” da pigmentação epidérmica (a cor da pele) em Censos Escolares e em outras Pesquisas Educacionais, exemplificando de modo bem concreto isso.

Para tentar discutir, ampliar e explicar sobre o debate que acontece e o como funciona atualmente a distinção criada em torno da ‘coleta’ nas unidades escolares, tornando-se muito explícito querer afirmar uma cor, buscando com isso apresentar a realidade concreta das pessoas baseadas nestas categorias. Num outro momento, desenvolve-se uma discussão sobre a necessidade de ‘políticas públicas’ em prol de uma população em torno desses rótulos, ou caracterizações. Quando muito, realmente se detectam os problemas reais da vida humana: fome, desemprego, subnutrição, marginalidade, carências, exclusões etc. Após isso, se pergunta sempre sobre o que se faz ou o que se deve fazer como procedimento eficaz, afinal não basta detectar o problema⁸⁰. Agora, quando se apresentam fortes apelos, até se reconhece o desafio a ser superado, mas não se aprofunda o bastante para tentar solucionar as razões que

⁸⁰ Ora, todos os seres têm seus valores e em todos esses mesmos deveriam redundar em relações de dignidade e de igualdade de direitos para todos, no viver em sociedade.

levam chegar nestes contextos de desigualdade entre os seres humanos, que são o preconceito e as discriminações raciais.

Outro problema é o da determinação das possíveis ‘inclusões sociais’ nos espaços de direitos humanos, como é o caso da educação, da saúde, do básico para a sobrevivência. Neste debate apela-se para a consciência do ‘excluído’, como espaço da indicação auto-declarada sobre sua situação que o diferencia ou deixa evidente o merecimento de ser ‘acolhido’, ou não, por políticas que pautam sobre algo relacionado à sua cor como elemento de discriminação, ou sinônimo de ‘necessidade’ humana. Claro que não se questiona, nestes casos, se o sujeito que vive o conflito de sua identidade e que ‘opta’ escolher e se auto-declarar enquanto origem familiar, se beneficiando de uma política inclusiva pautada nas cores. Sabendo que muitas vezes, estes indivíduos, como sujeitos, estão seguros de que é isso mesmo que está correto, ou não. Por isso, confundem-se muito nas determinações de pessoas por categorias baseadas nas cores branca, preta ou parda⁸¹ – já que em casos específicos e evidentes, como o de indivíduos de cútis negra e no caso de japoneses prevalece o ‘bom senso’ de não se ter escolha. Já iniciando nisso a dificuldade de aceitar o ‘outro’ na sua diversidade identitária e na sua condição humana. É o que *Munanga* faz como ‘um recorte’ importante ao rediscutir o tema da mestiçagem:

Abraçar a idéia de uma identidade mestiça não significaria retirar e negar a solidariedade aos poucos negros e índios indisfarçáveis, aos orientais e minorias brancas que têm direito de se achar diferentes? Não significaria cair numa nova armadilha ideológica? Eduardo de Oliveira e Oliveira, mestiço, ideologicamente militante negro assumido, vítima de ambigüidade nele simbolizada, tinha certa razão ao intitular um de seus artigos: *O mulato, um obstáculo epistemológico*.⁸²

Nessa ampla discussão, o que tem sido levantado são as questões ‘políticas’, e, nisso, principalmente os debates em torno das ‘ações afirmativas’ e, nessas, as cotas no ensino público universitário é o que têm causado maiores polêmicas das partes interessadas. Juntamente com organismos a favor e outros contra as cotas, ambos os movimentos defendem posições ainda muito conflitantes sob este prisma, que tem foco na questão de fundo social, histórico e político. No caso do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), desde o Censo de 2000, utiliza-se, nas suas pesquisas, os termos de raça relacionada às cores: amarela,

⁸¹ Que está mais reservada aos indivíduos mestiços (chamados de diversos nomes: morenos/as, mulatos/as, etc.).

⁸² Cf. MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional versus Identidade negra*. p. 16.

branca, parda ou preta, com exceção da indígena. Embora tendo presente que o Brasil caracterize-se como um país multiétnico, a permanência dos critérios estabelecidos desde 1950, permanecem reforçados por uma ideologia implantada pela continuidade de uma visão “raciológica”⁸³, oficializada pelos órgãos nacionais, adotando como critério básico a auto-declaração⁸⁴. Contudo, o que se pode afirmar é que não parece ser tão passivo dizer sobre uma identidade mestiça para apenas reduzi-la numa classificação. Sendo que, nessas pesquisas, fica-nos evidente perceber o nível de desigualdade entre estas pessoas classificadas pelo critério “raça” biológica, como abaixo se nota por dados do próprio Censo. Incluindo, particularmente, entre os pretos e os pardos, como no texto e quadro abaixo, reforça-se não apenas uma ideologia, mas uma realidade questionadora.

Tabela 1: Rendimento médio real habitualmente recebido no trabalho principal, segundo a cor ou raça, por regiões metropolitanas (em reais)* - a preços de dez/08

	Total	Recife	Salvador	Belo Horizonte	Rio de Janeiro	São Paulo	Porto Alegre
Branco							
2003	1.424,35	1.240,49	2.062,05	1.360,05	1.396,12	1.495,82	1.146,14
2004	1.411,59	1.224,22	1.974,71	1.355,03	1.384,82	1.486,32	1.151,71
2005	1.445,62	1.300,34	1.852,86	1.397,69	1.445,23	1.519,91	1.136,71
2006	1.489,52	1.270,61	1.932,83	1.440,21	1.468,06	1.589,36	1.177,17
2007	1.549,34	1.285,45	1.948,81	1.503,00	1.564,27	1.637,80	1.234,72
2008	1.598,02	1.280,20	2.085,65	1.597,94	1.646,93	1.672,23	1.263,85
Preto/pardo							
2003	690,32	621,83	665,28	688,65	721,58	708,43	692,49
2004	691,65	605,18	673,99	682,37	713,46	719,47	688,80
2005	701,27	602,28	693,61	690,65	718,65	733,16	689,26
2006	744,42	622,00	727,93	753,30	751,80	781,15	720,18
2007	769,20	646,65	757,44	790,19	779,98	791,26	758,10
2008	812,45	641,67	800,54	834,73	832,80	838,25	780,48

FO NTE: IBGE, Diretoria de Pesquisas, Coordenação de Trabalho e Rendimento, Pesquisa Mensal de Emprego

* Médias das estimativas mensais

O rendimento dos trabalhadores de cor preta ou parda (R\$ 812,45) continua inferior aos de cor branca (R\$ 1.598,02). Em 2008, comparando a média anual dos rendimentos dos trabalhadores de cor branca com os de cor preta ou parda, verificou-se que, em média, os trabalhadores de cor preta ou parda recebem pouco mais do que a metade (50,8%) do

⁸³ De um estudo pautado sobre as raças como divisor de águas neste processo de diferenciação entre os seres humanos.

⁸⁴ Projeto de Lei da Câmara nº 79, de 2006 (PL nº 2.827, de 2003, na origem), que institui a obrigatoriedade de incluir o quesito cor/raça nas fichas de matrícula e nos dados cadastrais das instituições de educação básica e superior, públicas ou privadas, em suas diversas modalidades de ensino.

rendimento recebido pelos trabalhadores de cor branca”⁸⁵.

1.2.1 O conceito de mestiçagem

“(…) a história da humanidade mostra que, desde os tempos mais remotos, sempre houve cruzamentos entre povos e, conseqüentemente, o nascimento de uma população mestiça”.⁸⁶

Moacir Flores resgata através de um estudo monográfico, no curso de mestrado, sobre escravidão através de sua articulação pela dramaturgia na literatura e no teatro, suas pesquisas e debates acerca do assunto, em confronto com o tema “mestiçagem e branqueamento”:

Depois da abolição do tráfico, em 1850, a campanha abolicionista toma novos rumos, a solução para a escravidão é a mestiçagem, um meio para civilizar o negro bronco e imoral. Esta mestiçagem realiza-se com o branco e a mulher negra. O médico mestiço, filho de um branco com uma mulata, consegue enganar a sociedade racista, desde que sua mãe saia de cena, conforme o drama *Mãe*, de José Alencar. É interessante que intelectuais negros, como o mulato Machado de Assis, não abordaram o drama social do escravo e do liberto, talvez com medo de que lhe apontassem a origem por serem simpático à raça negra.⁸⁷

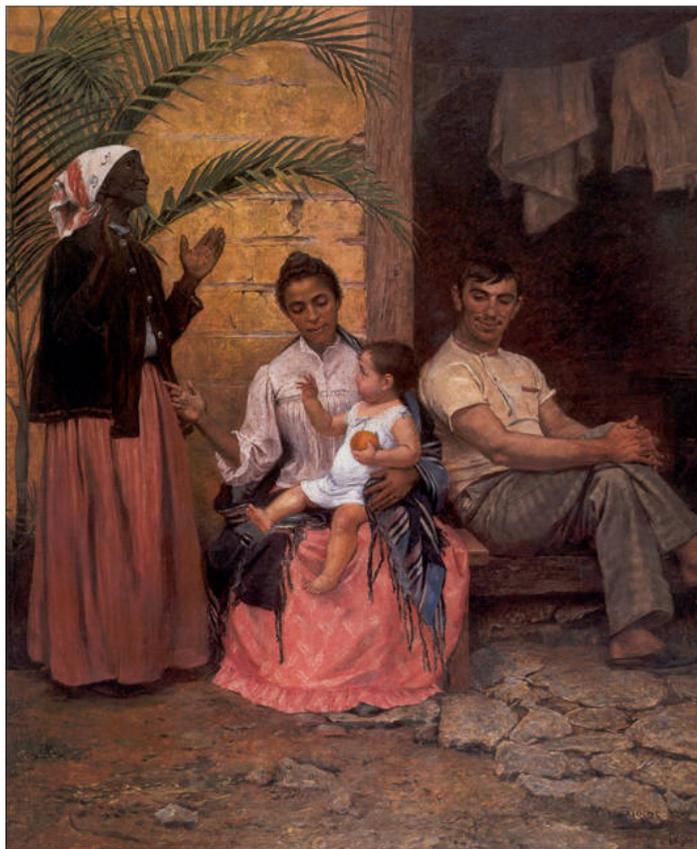
Como abaixo, no quadro, percebemos um ‘tratamento’ sobre a relação existente na sociedade deste tempo e também posterior. Podemos observar o que se retrata no quadro, com seus personagens e com o sugestivo título de “Redenção de Cã”⁸⁸:

⁸⁵ Fonte: IBGE (<http://www.ibge.gov.br/>).

⁸⁶ Cf. MUNANGA, Kabengele. *Op. cit. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. In: resumo de contra-capla.

⁸⁷ Cf. FLORES, Moacyr. *O negro na dramaturgia brasileira: 1838-1888*. p. 43-44.

⁸⁸ Em algumas outras traduções o nome do Quadro altera o nome de Cã para Can, ou Cam – Disponível gratuitamente em: http://static.tipos.com.br/media/17/20081105-mb_1894_cam.jpg (pesquisado em 30 de Abril de 2009, às 21hs17min.).



MODESTO BROCOS: *Redenção de Cã*, 1895.
Óleo sobre tela, 199 x 166 cm.
Rio de Janeiro, Museu Nacional de Belas Artes.

A partir desta tela, que representa um cenário, podemos observar em qual dos personagens se expressa a intitulada “Redenção de Cã” apresentada pelo autor nesta obra de 1895, sete anos após a “abolição da escravatura”⁸⁹ no Brasil. Evidentemente que se teve a intenção de revelar, na figura de uma avó negra os traços de uma redenção sofrida a partir da libertação da escravidão no momento em que ‘se vê’ no seu neto os traços de um descendente seu, não mais ‘estigmatizado’ pela cor negra da pele. Agora, filho de um branco ‘português’ provavelmente, o sinal ou a ‘cor da redenção branca’, não está mais marcada pela ‘maldição de Cam’ – deixado por Deus como um castigo para os descendentes de Cam, conforme se

⁸⁹ Diga-se de passagem, por este assunto, que essa data conserva apenas o modo de *como* a história contou sobre o que se aboliu no Brasil. As populações escravizadas até então, recebem o resto de um Estado já devastado pelo mal da colonização europeia, dividida entre colônias portuguesas e espanholas, mas com maior domínio sob o Império dos Portugueses. Os afro-descendentes obtiveram sua ‘liberdade’ condicionada pela ausência territorial, sem posse de direitos dignos para sobrevivência justa na sociedade brasileira (dramas reais que são também conflitos existenciais: moradia, trabalho, subsistência. De onde vim? Quem sou? Para onde vou?). Portanto, este tema ainda é controverso e, por isso, prefere-se adotar uma postura de resistência frente esta realidade – isso ainda se manifesta nos enfrentamentos democráticos e na exigência dos direitos pelas terras quilombolas e por territórios que implicam em processos históricos de conscientização e de reivindicação ética.

reproduziu nos ensinamentos, também com fins de catequização.

“A África é o inferno de onde Deus se digna retirar os condenados para, pelo purgatório da escravidão nas Américas, finalmente alcançarem o paraíso”. (...) “É melhor ser escravo no Brasil e salvar sua alma do que viver livre na África e perdê-la.”⁹⁰

A imagem reflete e aprofunda sobre algo importante acerca da concepção da mestiçagem no período da opressão escrava, de uma maneira pertinentemente teológica, dado a compreensão bíblica do autor, ou sua intenção de mostrar a revelação do mito do personagem bíblico do livro de Gênesis, expressamente realizada naquele contexto.

Como se refere no texto da Bíblia, Cam é o ascendente da etnia camítica. Sendo que esta percepção vem sendo atualizada na interpretação da Bíblia. Já em uma ‘leitura popular’ se diz que Cam têm importância como patriarca de importantes nações da Antiguidade, como Kush (Núbia), que está entre as primeiras formações estatais⁹¹ – de onde descende os assim denominados “Kushitas”.

Os nomes de Núbia e de Kush possuíam, para os africanos do norte, um conteúdo muito vago: a Núbia designava os territórios situados a sul do Egito e irrigados pelo Nilo, e Kush uma fração mais restrita, correspondendo a grosso modo ao vale médio do Nilo. Se bem que sua identidade africana tenha deixado de ser posta em causa, nem por isso Kush deixa de pôr problemas aos arqueólogos e aos historiadores, quer se trate de suas origens, de suas relações com outras partes do mundo conhecido no seu tempo, ou das peripécias do seu desenvolvimento. Uma longa tradição egiptológica quis apenas ver nele uma manifestação, entre outras, do gênio do Egito faraônico: “Este país, diz por exemplo George Posener, foi colonizado pelo Egito faraônico: sofreu durante longos séculos o ascendente da civilização egípcia, os costumes, a língua, as crenças, as instituições; tudo no curso da história da Núbia carrega a marca do seu vizinho do norte”.⁹²

Já Sabá (donde em outro relato refere-se a Rainha de Sabá e Nimrod (importantes cidades-estados da região de Suméria – que remonta praticamente a civilização mesopotâmica). Parece-nos também que Cam faz seus, os descendentes da Fenícia e, assim, todos os povos cananeus, segundo os estudos de sua descendência pelo pensador do período aproximadamente entre 37 a 100 d.C., Flavius Josephus. Mas, antes, assim relata o texto

⁹⁰ Cf. Sermões XI e XXVII, ensinados nas pregações de Antônio Vieira, SJ, que virou clássico da literatura brasileira.

⁹¹ Cf. M'BOKOLO, Elikia. *África Negra: história e civilizações*. p. 77.

⁹² Ibid. M'BOLOKO, Elikia. p. 77.

bíblico:

Os filhos de Noé, que saíram da arca, foram Sem, Cam e Jafé; Cam é o pai de Canaã. Esses três foram os filhos de Noé e a partir deles se fez o povoamento de toda a terra.

Noé, o cultivador, começou a plantar a vinha. Bebendo vinho, embriagou-se e ficou nu dentro de sua tenda. Cam, pai de Canaã, viu a nudez de seu pai e advertiu, fora, a seus dois irmãos. Mas Sem e Jafé tomaram o manto, puseram-no sobre os seus próprios ombros e, andando de costas, cobriram a nudez de seu pai; seus rostos estavam voltados para trás e eles não viram a nudez de seu pai. Quando Noé acordou de sua embriaguez, soube o que lhe fizera seu filho mais jovem. E disse: “Maldito seja Canaã! Que ele seja, para seus irmãos, o último dos escravos!” E disse também: “Bendito seja Iahweh, o Deus de Sem, e que Canaã seja seu escravo! Que Deus dilate Jafé, que ele habite nas tendas de Sem, e que Canaã seja seu escravo!” (Gn 9, 18-27)⁹³

Segundo consta, algumas interpretações foram feitas a respeito deste texto e foi assim que se disse e se espalhou que Noé estaria profetizando que um dos descendentes de Sem, Abraão – neste caso, iria herdar a terra dos cananeus.

Sem limitar-se somente a compreensão na direção destas definições, aprofunda-se melhor, na compreensão bíblica, posteriormente nos capítulos seguintes, onde se percebe quão importante se torna refletir a temática teológica e identitária atualmente. Isso, para entender como se confirma certos tipos de opressões baseadas em mitos antigos, que acabam por se legitimar ideologicamente sem refletir nos males causados a partir de enganos de interpretação.

Masabo Damase⁹⁴ em sua tese⁹⁵ aprofunda a reflexão teológica sobre “a maldição de Cam (em Gn 9, 18 - 27) como uma complexidade do texto”,⁹⁶ anunciando alguns pontos significativos de “compreensão e de interpretação: a) Da fraternidade e a filiação à desigualdade racial”.⁹⁷ Reproduzindo o texto como em sua fonte, em espanhol, podemos perceber a tamanha complexidade e problemática gerada nesta perspectiva:

⁹³ In: *Bíblia de Jerusalém*. pp. 43-44.

⁹⁴ Masabo Damase nasceu em 1961 em Nyabiyogi (Burundi). É doutor em teologia. Desenvolveu trabalho nos campos dos refugiados na República Democrática do Congo. Tem ensinado em diferentes institutos e universidades de Yaoundé: professor e vice diretor da “l'École Théologique Saint-Cyprien”, professor na Universidade Católica da África Central. Publicou mais de uma dezena de artigos de caráter científico.

⁹⁵ Cf. DAMASE, Masabo. *El drama de los grandes lagos (1993-1997): Esbozo de una teología Bantú del sufrimiento*.

⁹⁶ Ibid. DAMASE, Masabo. *El drama de los grandes lagos*, p. 102.

⁹⁷ Ibid. DAMASE, M. *Op. cit.* pp. 102-104.

Desde luego, por una simple confusión o juego de palabra de la misma raíz como: *ham (cam)-quemar, estar caliente, hm, hmw-esclava, servidor, discípulo, km-ser negro, broncear* etc., Cam y sus descendientes son condenados a la esclavitud perpetua de los otros. Esta maldición paterna introduce la relación <<amo-esclavo>>, la desigualdad y la esclavitud en la nueva humanidad postdiluviana o noaítica. Y Alonso-Schökel, comenta <<la esclavitud entra en la historia como una maldición. Como un castigo que se prolonga por generaciones por culpa del antepasado. El delito contar la piedad filial aparece así como <<pecado original>> de una raza o pueblo>>⁹⁸.

Mais a frente, Masabo recupera a investigação de Théophile Obenga, dizendo dar-se conta com uma pesquisa realizada por este autor de que a tradição Árabe estava muito inteirada sobre esta interpretação bíblica que colocava em relação com a maldição de Cam e a cor negra:

En efecto, J. HANNENMANN, teólogo y médico, nascido en 1640 en Amsterdam escribió una tesis medico-teológico – esta tesis se conserva muy bien en la Biblioteca Nacional de Paris – titulada: <<Curiosum Scrutinium Posteriorum Cham I.E, Aethiopum>>. Partindo do comentário de Lutero sobre o Genesis J. Hannenmann, desenvolve a idéia de que: Tous les africains, tous les habitants des Undes néerlandaises et même ceux de l'Indoustan sont les descendants de Cham. Et ils sont tous enveloppés dans la vieille malédiction qui les condamne à la servitude. Les causes de la couleur des Noires sont de deux sortes: il y en a de physiques et il y en a de théologiques ou hyperphysiques. Ce sont celles-ci qui nous intéressent ici. Cette cause surnaturelle c'est la malediction de Cham.⁹⁹

Todas estas considerações servem demonstram o problema da 'interpretação', suas conseqüências e compreensões. Noutras realidades até se usam de interpretações equivocadas para se legitimar imposições injustas pelo viés 'legal' do mal uso da crença nas culturas. Afinal, não haveriam limites para certos casos em que se possam interferir nos processos culturais de costumes, hábitos, heranças baseadas em ritos ou mitos atribuídos a crenças religiosas? Torna-se complexa a discussão quando se refere aos 'sacrifícios' humanos e também animais, entre outros casos que parece ultrapassar algumas racionalidades fundadas em princípios ético-morais determinados por outras culturas.

A questão da mestiçagem não foge deste viés de discussão, como no exemplo que Moacyr Flores interpreta partindo da obra de José de Alencar¹⁰⁰ em que o indivíduo

⁹⁸ Ibid. DAMASE, M. *Op. cit.* p. 104.

⁹⁹ Ibid. DAMASE, M. p. 108.

¹⁰⁰ Cf. ALENCAR, José de. *Teatro Completo*.

converter-se numa acusação dramatizada no preconceito. Num pano de fundo sobre a mestiçagem, nota-se o mesmo esforço em outras partes da literatura brasileira, sobretudo na percepção das relações raciais que “caracteriza a situação do negro na escala social”. Particularmente em uma obra de Castro Alves¹⁰¹:

Luís relembra que amava a mulata Cora, que apareceu na fazenda dizendo-se livre. Os dois se uniram, não tinham família nem propriedade, perderam seus deuses com um copo de água benta. Luís caracteriza a situação do negro na escala social. No imaginário popular o negro é comparado ao animal, inclusive no código de posturas municipal constava no mesmo capítulo dos animais que perambulavam pelas ruas. A narrativa do negro Luís é o discurso contra as crueldades da escravidão, transformando os negros em coisa. A religião católica, simbolizada pela água benta, civilizou os africanos destruindo seus deuses e costumes. Com a troca do idioma africano pelo português, foram-se os últimos elementos culturais africanos.¹⁰²

Em contrapartida, apesar deste entendimento do autor, uma outra constatação evidencia-se como resistência cultural ainda experimentada na comunidade afro-brasileira, o exemplo dos “terreiros” que ainda conservam os rituais (na língua africana, nas músicas, nas danças e nos costumes). Mesmo sendo fato que no cotidiano as línguas de matrizes africanas foram misturadas e aos poucos se perdendo e/ou sendo trocadas e também incorporadas pelo idioma oficial dos colonizadores, depois construindo um jeito próprio de falar, viver e pensar do ‘povo mestiço’, que é de origem e, portanto, descendência negra misturada a outros povos. Fala-se que esta realidade teve como finalidade conter uma “possível rebeldia” por parte daqueles(as) que eram escravizados(as), como se apresenta neste recorte:

A política sistemática seguida no Brasil para com os negros foi, desde o século XVI, glotocida – isto é, matadora das suas línguas. É verdade que, no continente americano, quaisquer políticas para com os negros redundam no glotocídio – o que faz ver que a mistura de línguas africanas, que as enfraquecia relativamente começava nos portos e postos negreiros da África mesma. O fato é que, aqui chegados, eram separados, de modo que não ficassem juntos por línguas, nem por etnias, nem mesmo por famílias, com a intenção de serem desestimulados nos seus eventuais ímpetos de rebeldia.¹⁰³

¹⁰¹ Cf. ALVES, Castro. *Gonzaga ou a Revolução de Minas*, p. 20.

¹⁰² In: FLORES, M. *O negro na dramaturgia brasileira*, *Op. cit.* p. 52.

¹⁰³ Cf. HOUAISS, Antônio. *Sócio e etnolingüística*. In: CONGRESSO NACIONAL DE SOCIO E ETNOLINGÜÍSTICA, p. 5 (conforme: ANDRÉ, Maria da Consolação. *O Ser Negro – a construção de subjetividades em afro-brasileiros*. p. 96).

Essa rebeldia chegou a ser muito sentida na ‘revolta dos Maleses’¹⁰⁴. Mas, de fato, é mais que plausível que sempre houve a “mistura” entre os povos, na história da humanidade. Essa “mistura”, representada de diversas formas foi chamada pelo conceito de mestiçagem principalmente por duas visões, ou correntes de pensamento: raciologista e populacionista. É nesta perspectiva que *Kabengele Munanga*¹⁰⁵ escreve: “existem ambigüidades no conceito de ‘mestiçagem’, esta que, por sua vez, seria importante no debate sobre a questão da *Identidade nacional versus identidade afro*”¹⁰⁶. A base de sua crítica sobre a mestiçagem está que este conceito fica mais bem definido a partir de uma visão populacionista, que parece haver menos implicações ideológicas que a análise raciologista, pois a primeira define a mestiçagem como fenômeno biológico, e não *a priori*, enquanto o raciologista considera a priori entre as “grandes raças”¹⁰⁷. A questão lançada está em perguntar: em que sentido as implicações ideológicas fundamentadas nesta visão raciologista se pautam, ou melhor, interessa-se? Já, Munanga pergunta: “o que significa ser ‘branco’, ser ‘negro’, ser ‘amarelo’ e ser ‘mestiço’ ou ‘homem de cor?’”¹⁰⁸

Para o senso comum, essas denominações parecem resultar da evidência e recobrir realidades biológicas que se impõem por si mesmas. No entanto, trata-se de fato, de categorias cognitivas largamente herdadas da história da colonização, apesar da nossa percepção da diferença situar-se no campo do visível. É através dessas categorias cognitivas, cujo conteúdo é mais ideológico do que biológico, que adquirimos o hábito de pensar nossas identidades sem nos darmos conta da

¹⁰⁴ Nesta revolta, que sucedeu um grande confronto em Salvador-BA, onde se atestam alguns textos oficiais que “morreram sete integrantes das tropas oficiais e setenta do lado dos escravizados revoltados. Duzentos deles foram levados aos tribunais. Suas condenações variaram entre a pena de morte, os trabalhos forçados, o degredo e os açoites, mas todos foram barbaramente torturados, alguns até a morte. Mais de quinhentos africanos foram expulsos do Brasil e levados de volta à África. Apesar de massacrada, a Revolta dos Maleses serviu para demonstrar às autoridades e às elites o potencial de contestação e rebelião que envolvia a manutenção do regime escravocrata, ameaça que esteve sempre presente durante todo o Período Regencial e se estendeu pelo Governo pessoal de D. Pedro II” (descrição feita pela Empresa Municipal de Multimeios Ltda. MultiRio Secretaria Municipal de Educação Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro - Disponível em <http://www.multirio.rj.gov.br/> pesquisado em 18 de agosto de 2009 sob o tema de “a Revolta dos Maleses”).

¹⁰⁵ Possui graduação em Curso de Antropologia Cultural pela Université Officielle Du Congo à Lubumbashi (1969) e doutorado em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (1977). Atualmente é professor titular da Universidade de São Paulo, Membro de corpo editorial da África (São Paulo), Membro de corpo editorial da Tricontinental - Revista PEC-G (UFPB) e Membro de corpo editorial da Humanitas (PUCCAMP). Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia das Populações Afro-Brasileiras. Atuando principalmente nos seguintes temas: mestiçagem, identidade nacional, Identidade Negra.

¹⁰⁶ MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*, p. 17s.

¹⁰⁷ Baseado na percepção da divisão da espécie humana em grandes raças.

¹⁰⁸ Cf. MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*, p. 18.

manipulação do biológico pelo ideológico.¹⁰⁹

Nesta compreensão, Maria da Consolação André, retoma a perspectiva de Munanga, refletindo com ele, que “a opressão do negro redundou na cor, mas porque foi oprimido enquanto indivíduo e povo e que, para ele, seria um ‘erro, mitológico (...) afirmar a opressão por causa da raça’. A posição do autor é de que a colonização se deu numa perspectiva econômica, e o “tornar-se negro” veio depois. No seu registro foi ‘na tomada de suas terras e na expropriação de sua força de trabalho, com vistas à expansão colonial, é que o negro se tornou preto. Houve uma inferiorização econômica, seguida de outra, a epidérmica”¹¹⁰. Assim, a realidade brasileira torna-se uma complexa teia de significados tecidos numa história permeada de tragédia, mas também de resistências na luta, na vitória e na festa. Se bem que muitas vezes estas dimensões são depreciativas ou estereotipadas, onde contribuem para uma visão desmotivadora e de reducionista visão identitária. Em alguns casos, se percebe nos debates voltados para temáticas do tipo. Por exemplo, em *Negro, macumba e futebol* Anatol Rosenfeld descreve o que percebe na relação com a miscigenação, na busca pelo ‘clareamento das pessoas de cor’, e no que se concebe das discriminações e dos efeitos dos esteriótipos provenientes dessa ideologia. Com o agravamento de uma interpretação feita de que estes esteriótipos não são somente introjetados, mas também assumidos e vivenciados pelos afrodescendentes como uma ‘moldura’ criada pelo ‘branco’¹¹¹.

É importante que no Brasil não tenha desenvolvido uma ideologia para justificar a parcialidade existente, mas sim uma ideologia que justifica a miscigenação altamente desenvolvida (...) e que declara que futuras miscigenações são desejáveis com a esperança secreta, é claro, de que isso leve a um “clareamento” significativo da população de pele mais escura, resultando, talvez, no desaparecimento dos negros (...). Naturalmente, a falta de uma ideologia que justifique a discriminação não exclui que inúmeros esteriótipos estejam espalhados como estilhaços e partículas de uma censura latente e severa que acoberta uma ideologia. Esses esteriótipos, pequenos reflexos da parcialidade e de grande significado no dia-a-dia do preconceito, têm supostamente um ponto de partida no comportamento real das

¹⁰⁹ Por isso, como bem salienta o autor, “a mestiçagem não pode ser concebida apenas como um fenômeno estritamente biológico, porque a noção de mestiçagem, cujo uso é ao mesmo tempo científico e popular, está saturada de ideologia” [in: *ibid.* MUNANGA, p. 18].

¹¹⁰ Cf. ANDRÉ, Maria da C. *O Ser Negro: a construção de subjetividades em afro-brasileiros*, pp. 97-98.

¹¹¹ Cabe-nos perguntar: quem seria este “branco”? e refutar este pensamento, no caso de haver apenas esteriótipos criados e espalhados pelas pessoas brancas, de modo à introjetar nos afrodescendentes um modo de ser e de agir, que são provenientes de um preconceito, ou discriminação. Claro que neste caso não seriam exclusivamente próprios à um único “ser humano” a responsabilidade por esta ideologia, mas que está presente em todos os seres humanos, como um todo, embora não se negue a existência dessas realidades de discriminação, preconceito e sofrimento vivido pelos afro-descendentes.

peças de cor, mas deturpam a realidade através do exagero, distorção, simplificação e generalização, falseando a verdade na medida em que eles (...) tendem a reduzir tudo a traços inalteráveis. Os estereótipos contribuem para que se desenvolvam nas pessoas de cor as características que lhes foram atribuídas de forma generalizada e simplificada. A opinião revelada sutilmente sobre as pessoas de cor é recebida por eles de forma “introjetada”. No final, chega-se ao ponto em que as pessoas de cor vivem de acordo com a imagem que os brancos fazem deles, e agem como se espera que eles ajam. Dessa maneira, o branco forma a pessoa de cor de acordo com a imagem que faz dele.¹¹²

O discurso da Teologia Afro-brasileira, não deve e nem pretende abandonar os discursos das demais ciências que pesquisam o fenômeno cultural e religioso. Deve, antes, entender além de várias pesquisas realizadas em torno do assunto, que as próprias experiências de fé comunitárias feitas por determinados povos e/ou grupos religiosos. E, assim, procurar perceber que estes religiosos, que fundamentam suas experiências na fé religiosa de seu grupo, poderão dar outros significados para além daquilo que muitas vezes o pesquisador consegue perceber. Contudo, o pesquisador, teólogo, que busca refletir sobre o fenômeno, deve conseguir captar parte daquilo que não é mera noção da ciência empírica ou instrumental, pois este também observa com os olhos da fé e também com uma razão que não foge dessas apreensões. Assim, neste percurso, importa dar atenção, ouvidos e abertura para aprender com as fontes “ancestrais” das religiões¹¹³. É fundamentalmente importante, como um processo de construção conjunta de saberes e de diálogo teológico com as mesmas sabedorias¹¹⁴.

Para quaisquer questões que refletem o fenômeno desde uma política universalista¹¹⁵, não se pode conceber reduções que não se adequar aos significados herdados e vivenciados por culturas e saberes originários. Estes que durante séculos e até mesmo milênios, a contar de heranças culturais e religiosas adaptadas aos contextos, servem para ‘entender o reconhecimento e a assunção da identidade cultural’¹¹⁶. Por isso, antes de refletir a questão teológica do fenômeno sobre as experiências religiosas nos processos de reconhecimento de

¹¹² Cf. ROSENFELD, Anatol. *Negro, Macumba e Futebol*, pp. 27-28.

¹¹³ Das religiões tradicionais de matrizes africanas e indígenas, que têm outros modos de viver e se relacionar no horizonte da fé.

¹¹⁴ Mais a frente na pesquisa, procuramos estabelecer este diálogo aberto através de um ‘estudo de dois casos particulares’, entrevistados, além de outra leitura teológica visual através de uma inserção no campo de uma comunidade quilombola (elaboradas em forma de apêndices).

¹¹⁵ Muitas vezes pautadas em pregações de modo impositivo e não respeitoso, até ofensivo, ao invés de propositivo e interativo.

¹¹⁶ Cf. FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*, p. 41ss.

uma teologia afro-brasileira, perguntamos: como perceber as intencionalidades e ideologias nas formulações conceituais?

1.2.2 O ‘ser negro’ e a ideologia raciologista

*O pensamento de que o Brasil como democracia racial constitui um exemplo de experimento bem sucedido traduz-se nessa ideologia como um valor, cuja investigação e discussão só são permitidas com reserva.*¹¹⁷

Se para *Munanga* existiam ambigüidades no conceito de mestiçagem, por sua vez, *Kwame Anthony Appiah*¹¹⁸ em sua obra intitulada “*NA CASA DE MEU PAI – A África na filosofia da cultura*”, diria que também há ambigüidades no conceito de “raça”. E, nesse universo de ambigüidades, ele critica a visão raciologista, exatamente partindo de uma outra afirmação sobre a questão da raça no confronto com a idéia de biologia *versus* ideologia.

Para Du Bois, o problema do negro é descobrir e expressar a mensagem de sua raça. (...) A plena e completa mensagem negra da totalidade da raça negra ainda não foi oferecida ao mundo. (...) A questão, portanto, é: como será entregue essa mensagem, como se realizarão esses vários ideais? A resposta é clara: pelo desenvolvimento desses grupos raciais, não como indivíduos, mas como raças. (...) Para o desenvolvimento do talento negro, da literatura e arte negras, do espírito negro, somente os negros ligados e unidos, os negros inspirados por um vasto ideal, podem elaborar na plenitude a grande mensagem que temos para a humanidade. (...)¹¹⁹

¹¹⁷ Cf. FERNANDES, Florestan. *O Preconceito contra as Pessoas de Cor no Brasil e a Luta Jurídica*, p. 105.

¹¹⁸ Nascido em Gana em 1954, Kwame Anthony Akroma-Ampim Kusi Appiah doutorou-se em filosofia pela Universidade de Cambridge em 1982. Assumiu a posição de professor titular de estudos afro-americanos e de filosofia na Universidade de Harvard. Publicou centenas de artigos em revistas especializadas e vários livros, dentre os quais este que tratamos, à parte, alguns conceitos para melhor fundamentar o debate sobre a questão das culturas e da formação das identidades, contrapondo a uma concepção de “raça”.

¹¹⁹ A esse discurso Appiah, em nota acrescenta o seguinte: “Esse discurso sobre a absorção racial e falas similares sobre a extinção racial refletem a idéia de que os afro-americanos poderiam desaparecer porque sua herança genética seria diluída pela branca. Essa idéia pode ser considerada absurda por qualquer visão que acredite numa essência racial: ou bem a pessoa a tem, ou não tem. Mas, pensar dessa maneira é conceber as essências raciais como parecidas com os genes: e a genética mendeliana ainda não fora ‘redescoberta’ quando Du Bois escreveu esse texto. Provavelmente, Du Bois está pensando no ‘fazer-se passar por branco’, que é como os afro-americanos chamam o fato de uma pessoa de tez clara, de ascendência africana, esconder essa ascendência e fingir que é (totalmente) ‘branca’. E, segundo as concepções da herança como mistura do ‘sangue’ parental, poder-se-ia supor que, quanto mais o ‘sangue’ negro for diluído, maior será a probabilidade de que todas as pessoas de ascendência africana nos Estados Unidos possam passar por brancas. Isso seria uma espécie de extinção no negro socialmente reconhecido. Uma pergunta interessante é por que as pessoas que discutiram essa questão presumiram que isso não equivaleria também à extinção dos brancos e à criação de uma raça humana ‘híbrida’. Mas, como digo, essa especulação foi eliminada pelo advento da genética mendeliana” [in: Du Bois, “*The conservation of Races*”, p. 78-79].

Desta forma, Du Bois propõe aquilo que ele denomina por *Academy Creed* [Credo filosófico – da academia], que começa com palavras que ecoam quase um século de relações raciais norte-americanas. Vale ressaltar que mesmo sendo próprio de uma cultura norte-americana, a leitura que aqui se desenvolve serve para inserirmos problemáticas à concepção de raça. Pois, neste credo, Appiah reproduz o que seu autor focado determina ser a missão do povo negro, como parte constituinte de uma identidade racial: “(...) *Creemos no dever dos norte-americanos de ascendência negra, como um corpo, de manter sua identidade racial, até que se cumpra essa missão do povo negro e que o ideal da fraternidade humana tenha se tornado uma possibilidade prática*”¹²⁰. E Appiah segue, a partir deste credo, perfazendo sua crítica à equivocada compreensão deste autor que se dirige a comunidade negra norte-americana:

À primeira vista, o argumento de Du Bois na “Preservação das raças” é que “raça” não é um conceito “científico” - isto é, biológico -, mas sócio-histórico. Cada uma das raças sócio-históricas tem uma “mensagem” para a humanidade, uma mensagem que decorre, de algum modo, do propósito de Deus ao criá-las. A raça negra ainda está por entregar sua mensagem plena e, sendo assim, é dever dos negros trabalharem juntos – através de organizações raciais – para que essa mensagem possa ser entregue.

Não precisamos dos suportes teológicos dessa argumentação. O essencial é a idéia de que os negros, em virtude de sua comunhão sócio-histórica e mediante a ação comum, podem atingir fins valiosos, que de outro modo não serão atingidos.¹²¹

K. Appiah considera, no fim deste parágrafo, que os valores da comunhão social e histórica estão pautados nos fins a serem atingidos pelo poder desse mesmo ideal de comunhão. Contudo, ele capta a intencionalidade sobre a interpretação de *Du Bois*, que entende o conceito de raça numa dimensão ‘mais’ que biológica, inclusive trazendo através deste conceito, um entendimento quase de predestinação messiânica¹²². Isso se percebe quanto aos fins que ele apresenta sobre uma missão destinada por Deus desde de sua criação. Por isso, reflete que Du Bois define raça como ‘uma vasta família de seres humanos, sempre de história [e] tradições comuns’ e Appiah problematiza essa concepção, dizendo que ‘se

¹²⁰ Cf. DU BOIS, *The conservation of Races*, p. 85.

¹²¹ Cf. APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*, p. 55.

¹²² A idéia de um messianismo predestinado a uma ‘conquista’ realizada através de uma luta, ou uma organização da qual se fundamenta um processo de libertação do povo negro, a partir deste mesmo povo.

quisermos entender Du Bois, nossa pergunta terá que ser: o que é uma família (...) de história comum?’¹²³ Acrescentando que este não ultrapassou a noção científica, que pressupõe traços biológicos comuns, em virtude de uma ascendência comum. Assim, por analogia, *Appiah* considera que uma vasta família humana pode conter pessoas unidas, não pela biologia, mas por um ato de escolha¹²⁴.

É bem possível que a história nos tenha feito o que somos, mas a escolha de uma fatia do passado, num período anterior ao nosso nascimento, como sendo nossa própria história, é sempre exatamente isso: uma escolha. Embora a expressão “invenção da tradição” tenha um ar contraditório, todas as tradições são inventadas.¹²⁵

Um dos caminhos para uma melhor fundamentação e afirmação de identidades parece ser o do ‘conhecimento pessoal’ nos processos educativos de aprendizagem. Particularmente na questão religiosa e teológica, pode existir tanto pessoas ‘a favor’ e outras ‘contra’ no que tange uma conscientização geral acerca desse detalhe. Seria possível afirmar-se ou rejeitar-se pessoalmente (ou individualmente)? Como afirmar-se ou negar-se frente a uma história, a ‘raízes’, ‘origens sócio-culturais e religiosas’? Como complemento no campo da psicologia e das humanidades, Erikson (1968/1987), pensou da seguinte forma:

Recapitular o conceito de identidade significa esboçar a sua história (e toda a história) e que para estudar a sua construção será preciso estabelecer algumas dimensões deste problema universal, devendo também ser visto como processo do indivíduo, na cultura, pois é esse processo que estabelece, de fato, a identidade individual e coletiva.¹²⁶

Um processo de autoconhecimento, enquanto escolha e construção, parte “do que” fomos feitos historicamente, culturalmente, como algo necessário para a afirmação de uma identidade cultural – individual e coletiva, não alienada. Nessa iniciativa prevalece a expressão da consciência na argumentação e contra-argumentação, com a qual o indivíduo passa ser sujeito da sua própria história, como célula ativa e atuante.

¹²³ Ibid., APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai*, p. 56.

¹²⁴ Ibid., APPIAH, *Op. cit.* pp. 56-57.

¹²⁵ Ibid., APPIAH, *Op. cit.* p. 59.

¹²⁶ In: ERIKSON, E. E. *Identidade, Juventude e Crise*, p. 13.

1.2.3 O ‘afro-brasileiro’ e a ‘temática afrodescendente’ na teologia¹²⁷

As conceituações ou definições de termos, consideradas muitas vezes como ‘basicamente algo’ pelos dicionários e vocábulos que se cria, salientam o que entendemos destas questões que sempre voltam, como algo que se quer afirmar. Neste trabalho, quando se busca afirmar o termo ‘afro-brasileiro’, relacionado ao povo, se quer referir aos que descendem de povos africanos que fizeram e fazem suas histórias no ‘território brasileiro’, sendo deste modo, denominados como povo brasileiro de origem/descendência africana. Ainda, entende-se por afro-brasileiro o povo de origem cultural africana. É uma tentativa de abreviar o nome de afrodescendente brasileiro e um modo importante de ressaltar o coletivo como sentido para o individual, um ‘nome’ que pode se referir tanto ao povo e também a algum indivíduo. Nesse sentido, essa tentativa de afirmar a identidade não foge da responsabilidade em valorizar a coletividade.

Os povos africanos trazidos para o Brasil como ‘moeda’ e ‘força de trabalho’, tiveram entendimentos medidos e interferidos nos seus contextos, mas resistiram sem querer abandonar suas raízes culturais, e as suas manifestações de origens africanas¹²⁸. Muitas foram as tentativas históricas de negação e de opressão social, jurídica, política, educacional e religiosa que permeia esta discussão. Por isso, surgiram e surgem ainda a necessidade de se trabalhar constantemente sobre temáticas que envolvem todas essas dimensões em diferentes perspectivas.

O fato de neste estudo querermos afirmar também que o povo afro-brasileiro tem uma ‘raiz cultural descendente e ascendente’ e que a ‘alma’ dessa cultura é a religiosidade, que também afirma a identidade, é uma constatação primordial. Em primeiro lugar, ‘descendente e

¹²⁷ O interesse no desenvolvimento, neste tópico, sobre a temática afrodescendente partiu de um curso organizado pelo Projeto de Cidadania e Cultura Religiosa Afrodescendente, que tem por objetivo o resgate da história, identidade e cidadania da população negra no Brasil e Rio Grande do Sul, do Programa Gestando o Diálogo Inter-Religioso e o Ecumenismo – GDIREC, da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, onde publicaram um caderno que leva este tema: “A temática afrodescendente: aspectos da história da África e dos afrodescendentes no Rio Grande do Sul” [por: Jorge Euzébio Assumpção, Adevanir Aparecida Pinheiro (Org.) e José Ivo Follmann (Org.)] – In: *Cadernos IHU*, ano 5, n. 22, 2007.

¹²⁸ Em particular, as manifestações religiosas que sempre estiveram presentes em qualquer contexto destas populações. Isso o dizemos e afirmamos mesmo tendo em conta o que já foi observado quanto às proibições para qualquer tipo de manifestação religiosa, espiritual. Percebem-se claramente nisto, uma ‘resistência’ fortíssima e historicamente trazida com cada povo africano, juntamente com a ‘fidelidade’ aos ancestrais, orixás e guias. Um pouco disso tudo é razão desta pesquisa e o que procuramos demonstrar no decorrer da mesma.

ascendente’, remete à origem, traz presente todo sentido de uma realidade ancestral, escorada por uma raiz de gerações, já constituída na história da humanidade¹²⁹. Depois, teologicamente, remetendo à concepção criacionista originária, procuramos significar que o povo afro-brasileiro se constitui como todos os demais povos, em igual dignidade perante o Criador, que ‘cria do nada’ – *criatio ex nihilo* – e que *por amor*, historicamente, *faz se desenvolver* a partir do mesmo ato criador, e *deseja*, nesta interpretação de fé, *manter* nesta genealogia criacional, juntamente com todo cosmos criado. É semelhante o entendimento que se atribui em várias religiões e que em particular numa compreensão de origem africana simboliza *Olorum* (compreendido também como o Inacessível)¹³⁰. Mas, para que esteja bem explicitado, nesta noção em que trazemos a maneira Yorubá de nomear, também em outras denominações religiosas dão o mesmo caráter de importância à Divindade como Criador, que se chama de diversos nomes, mesmo entendendo não serem reduzidos a uma só compreensão, como no caso dos Hebreus que chamam ao Criador de *Elohim*, ou na tradição judaica outra compreensão a partir de *Iahweh*, entre alguns indígenas têm-se uma noção a partir de *Tupã*, os Gregos de *Theos*, os Macuas de *Muluku*, os Portugueses de *Deus*, os Espanhóis e Latino-americanos de língua espanhola e castelhana de *Dios*, os Ingleses e Norte-americanos de *God*. Ele, porém, permanece sendo o *Ser Supremo*. Isto que fez com que também o Papa Paulo VI desse como certo a maneira de interpretar e o jeito de se falar sobre o mesmo ‘Deus único’, como causa primeira e última, e que se constitui no elemento comum de se traduzir a noção das várias tradições monoteístas em consonância com a tradição africana¹³¹. Cabe, porém, nestes contextos, perguntarmos pelas definições bíblicas herdadas se ao criar-nos, quis Deus dividir-nos em “raças”, crenças e ideologias. Melhor acreditar que não, do ponto de vista teológico, e que se verifica pela história das grandes divisões entre os próprios seres humanos como criaturas perante o Criador¹³².

Percorrem-se muitos estudos sobre as dimensões do ‘ser afro’, que não exclui

¹²⁹ Donde vêm a compreensão arqueológica da origem e da evolução do gênero humano pela hipótese de radiação (*Out of Africa*), onde se propõe que os humanos modernos evoluíram a partir de uma população de *Homo sapiens* arcaicos entre 200 a 100 mil anos atrás. Este grupo migrou da África e substituiu todas as populações humanas no mundo. Portanto a espécie atual descende desse grupo que apareceu na África (ver em: <http://www.assis.unesp.br/egalhard/humanev>, datada em 13 de Fevereiro de 2009).

¹³⁰ Mais a frente aprofunda-se esta manifestação de Deus, na religiosidade afro-brasileira e nas expressões africanas de fé.

¹³¹ Cf. PAULO VI, Carta Apostólica *Africae Terrarum*, n. 8.

¹³² As guerras, os conflitos e a própria atitude colonizadora de alguns sobre outros comprovam estas divisões humanas ou os impetus de rebeldia das criaturas humanas desumanizadas.

necessariamente, o fato de se valorizar o ‘ser-humano’ levando em conta a especificidade que há entre os demais seres humanos. Segue na compreensão de valorizar uma dimensão tão fundamental quanto o entendimento sobre as identidades culturais, por exemplo. No final deste assunto, observamos que não precisamos procurar muito para notar que a temática afrodescendente além de despertar os próprios interessados nesta história que se fazem cada vez mais presentes nesta discussão. Aliás, qual seria o motivo de interesse, perturbação ou conciliação com a temática afrodescendente? Onde se fundamenta a questão? O que mais notamos por onde se faz o caminho do estudo é que prevalece, na grande maioria, os/as “solidários/as” pela causa como opção engajada, postura e organização nos movimentos em torno dessa relação¹³³. Também, percebemos a abertura que se dá para um pouco mais adiante aprofundar o estudo e tentar entender o que significa uma construção de identidade, ou uma afirmação da mesma. Moram aí algumas das intenções de se voltar sempre a discussão desta temática, ou o fato de se perseguir por estes assuntos, ou seja, exatamente no ponto em que a ideologia entra no jogo dos interesses, ou na pauta da discussão sobre a questão das discriminações (étnicas, raciais, políticas, sociais, econômicas, dentre outras). A teologia, em todas essas abordagens, se insere na reflexão para debater e aprofundar.

1.3 O CONHECIMENTO E A AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE CULTURAL

O conhecimento é fator de afirmação de identidade e o ‘conhecimento’ só pode vir antes do ‘re-conhecimento’, pois só se pode reconhecer aquilo que antes já fora conhecido. Então, é importante afirmar que o conhecimento é o fundamento para o reconhecimento, como caminho para a afirmação da identidade individual e coletiva, cultural. Logo, as grandes conquistas pessoais e comunitárias partem de uma moção interior existente em cada “ser humano” e o mesmo necessita de *conhecer-se* para *afirmar-se* enquanto sujeito consciente de seus direitos assumidos e reconhecidos perante os outros. Desse modo, o ser humano não se conhece *só*, mas em comunhão e, por isso, necessita ser reconhecido, antes disso, “conhecido” por si mesmo e pelo outro. Somente nos reconhecemos ‘com’ o(s) outro(s).

¹³³ Queremos significar por este termo de “solidários”, àqueles/as que tomam uma postura política de assumirem-se ou identificarem-se como descendentes de africanos ou com a causa afro, “feita a opção por eles mesmos”, e, por isso, africanizados, ou afro-americanizados, sem deixar de levar em conta as outras culturas também ancestrais que originaram a maioria dos descendentes deste nosso chão, como é o caso dos “ameríndios”.

1.3.1 Conhecimento e afirmação da identidade dos afro-americanos

*Conhece-te a ti mesmo*¹³⁴

O conhecimento move o sujeito a partir de si para uma libertação ‘interior’ e ‘exterior’ que depende da relação com o meio (o outro, o mundo). Em seguida, ressalta-se a necessidade de reconhecimento, como um segundo passo neste processo de afirmação da identidade.

No documento da quinta Conferência Episcopal Latino-Americana (CELAM), no décimo capítulo com o tema ‘Nossos povos e nossa cultura’, apresenta um estudo sobre o conhecimento das origens culturais e religiosas, como as identidades dos povos latino-americanos. Neste, quando se utiliza da expressão ‘nossos povos’, referindo-se também aos afro-americanos, parece entender como uma ‘assunção’¹³⁵ e um ‘reconhecimento’¹³⁶ de uma identidade destes povos com suas culturas. Mas, como afirma Paulo Suess, o documento não aprofunda, pois “tem um olhar genérico e universal sobre os afro-descendentes”¹³⁷. O anseio por dignidade destes povos emerge à séculos para o reconhecimento das Igrejas na América Latina, que infelizmente calou e não deu a devida importância em querer relacionar “a cultura com a evangelização, a educação como bem público, a pastoral urbana, a preocupação no sentido da unidade e fraternidade dos povos, a integração dos indígenas e afro-americanos como caminhos de reconciliação e solidariedade”¹³⁸. Exatamente por isso, o diálogo com as culturas pode vir a ser uma experiência de fé e de responsabilidade, tal como o diálogo com as religiões de matrizes africanas e com suas experiências que podem trazer sentido de ‘assunção’ e de encontro com este universo religioso, cultural e identitário latino-americano.

¹³⁴ ‘Gnothi Seauton’ (do grego antigo: γνῶθι σεαυτόν, “conhece-te a ti mesmo”), aforismo que tradicionalmente estava inscrito nas paredes do Templo de Apolo em Delfos, na Antiga Grécia, e que é muito citado pelo filósofo Sócrates nos relatos de seu pupilo, Platão. O oráculo do templo teria proclamado Sócrates o homem mais sábio na Grécia, ao que Sócrates respondeu com a célebre frase: “Só sei que nada sei”. [in: <http://wikipedia.org>].

¹³⁵ Paulo Freire define bem o sentido desta concepção de assunção, que no seu modo de entender passa pela significância e importância deste verbete: “O verbo assumir é um verbo transitivo e que pode ter como objeto o próprio sujeito que assim se assume” [in: FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia*, p. 41].

¹³⁶ “O seguimento de Jesus (...) passa também pelo reconhecimento dos afro-americanos como desafio que nos interpela para viver o verdadeiro amor a Deus e ao próximo” (cf. n. 532 do *Texto conclusivo da V CELAM*).

¹³⁷ Cf. SUESS, Paulo. *Dicionário de Aparecida: 40 palavras-chave para uma leitura pastoral do documento de Aparecida*, p. 14.

¹³⁸ Cf. *Texto conclusivo da V Conferência do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*, 2007, pp. 215-241.

Principalmente, se considerarmos o fato de que “os afro-americanos constituem uma das raízes da identidade latino-americana e caribenha que foi arrancada da África e trazida para cá como gente escravizada”¹³⁹. Assim, dialogar implica envolver-se com este “outro”, “para este outro”, e assumi-lo com a responsabilidade devida, de unidade e reciprocidade, mesmo na diversidade que há neste envolvimento. Como na relação do ‘Próximo’, Bom Samaritano, com aquele ‘outro’ que está caído à beira do caminho (cf. Lc 10, 30-35). Exatamente essa é a relação entre duas pessoas distintas, mas que fazem uma experiência divinizada de assumir um ao outro, assim como demonstra Lévinas:

Estar sob o olhar sem descanso de Deus é precisamente, em sua unidade, ser portador de um outro alguém – carregador e apoiador –, ser responsável por esse outro, como se a face, entretanto invisível, do outro prolongasse a minha e me mantivesse alerta em nome de sua própria invisibilidade, em nome do imprevisível do que nos ameaça. (...) Maneira essencial para o ser humano de estar exposto até o ponto de perder a pele que o protege, pele tornada totalmente face, como se, nucleando em torno de si, um ser sofresse uma desnucleação, e desnucleando-se, fosse “para o outro”, antes de tudo, diálogo!¹⁴⁰

Pode também haver dificuldades no diálogo, como a preferência ao não compartilhamento, que se faça dentro de um aprendizado acerca daquilo que se desconhece, fora do acadêmico ou distante das próprias verdades irrenunciáveis, mas mal interpretadas. Pois ninguém precisa renunciar sua fé, ou sua verdade, para aceitar dialogar com o ‘diferente’, mas necessita sim ‘estar aberto’ para aprender do ‘outro’, ou para acolher simplesmente o ‘outro’ naquilo que ele é. Isso tudo, sem pautar-se sobre o símbolo do medo, que evita entrar em discussão, com ênfases exageradas, indignas de se dar importância, frente a qualquer menção que tenha caráter de afirmação de uma identidade ou cultura religiosa¹⁴¹. No diálogo que a pesquisa teológica estabelece no mundo inter-religioso e pluri-cultural, busca-se dar ênfase às culturas, às religiosidades e experiências que durante muito tempo foram negadas, rejeitadas e discriminadas, e também dialogar sobre outros pontos emblemáticos, como: Gênero, Economia ou Ecologia. Desse modo, podemos relacionar os assuntos que se

¹³⁹ Lendo o número 88 do documento de Aparecida, aprofunda-se a interpretação deste ponto (in: SUESS, Paulo. *Dicionário de Aparecida, Op. cit.* p. 13).

¹⁴⁰ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicas*, p. 144.

¹⁴¹ Principalmente quanto a posturas de pessoas religiosas e evangelizadoras que se manifestam em vários meios de comunicação, como em folhetos, boletins, que orientam o povo a se ter cuidado no trato com o envolvimento a determinados cultos, ou religiões – como o que se percebe acontecer frente a Umbanda e ao Candomblé, por exemplo.

interligam, não sendo consideradas separadamente umas às outras. As distinções são necessárias, mas as inter-relações são mais importantes no processo de diálogo e interdisciplinaridade¹⁴², mesmo nos ‘desvios’ críticos da reflexão teórica. É esse o caso em que os clamores, dos gritos ecoados a partir do ‘outro’ da cultura, que é diversamente apresentado para a relação e como pressuposto. Assim, apresenta Seyla Benhabib ao refletir o tema “*Nous*” et les “*Autres*” (*We and the Others*)¹⁴³. Um dos maiores desafios se expressa na história da Evangelização, ou da Pastoral, em várias localidades do Brasil. Há o fato do desconhecimento dos ‘evangelizadores’, com posturas de defesa ou de ataque ao que se considera errado, falso e perigoso para as “almas” dos fiéis. Podemos perceber isso neste relato missionário sobre a Umbanda, como um dos exemplos de alerta:

Faço breve aceno à religião da Umbanda que é muito conhecida no Brasil. Veio com os escravos africanos, comprados na Guiné, e vendidos no Brasil, para trabalhar na cultura do Café e do algodão. Pela nomenclatura dos seus ritos, nota-se que a maioria dos escravos era proveniente de nossa missão na África, ou seja, Congo-Angolana. Houve sincretismo entre a Umbanda e os cultos dos indígenas brasileiros. É um paganismo animista, banhado com elementos cristãos, com catecismo extravagante, de difícil compreensão. Chamam-se “Terreiros”, os lugares das reuniões e culto, chegando perto de 2.000, só na região de Curitiba, conforme informações obtidas. Tantas não são as Igrejas e capelas católicas nesta mesma região. Neles pratica-se a Macumba, que são rituais com mesclas de espiritismo e mediunidade, e folclore, com símbolos africanos. A literatura sobre a Umbanda e as conversas com alguns dirigentes desta religião deram-me a impressão que, apesar da compreensão e abertura atual da Igreja Católica, os rituais dos Terreiros não têm perspectivas de aculturação. Um fato que faz questionar é que hoje a Umbanda conta com adeptos não só entre o povo humilde, como negros e caboclos, mas também com pessoas da sociedade de bom nível cultural. A superstição, a ignorância da doutrina cristã e a curiosidade afastam alguns fiéis da Fé católica. (...) cientes da presença dos adeptos da Umbanda em suas Paróquias, devem alertar o seu rebanho sobre este perigo e esclarecer os simpatizantes sobre a doutrina do catolicismo e a prática da verdadeira fé. Por vezes, devem lembrar os fiéis a contradição dos que, participam da Umbanda e levam seus filhos para o batismo na Igreja; freqüentam os Terreiros e participam da Mesa da Comunhão.¹⁴⁴

¹⁴² Explicitação contra posturas de “conservação” ou “defesa” do que seja considerado o único motivo pelo qual se apresenta como ‘o melhor’ para os outros pensarem, ou a linha de reflexão correta para determinar quais os verdadeiros e os falsos sistemas de pensamento no mundo (como ao afirmar que algo deve ter uma lógica ou um consenso ditado para todos os demais, desprezando o conhecimento cultural dos povos, seus conflitos e suas peculiaridades que fogem do bojo cultural dominante. Desse modo, também uma teologia ocidental não expressa tudo o que de mais adequado se pode refletir sobre Deus ou à verdadeira experiência e conhecimento sobre Ele pela revelação a um só povo, de uma única forma. Enfim, as noções de verdade para um grupo de pessoas não pode significar a única ordem para todos).

¹⁴³ Cf. BENHABIB, Seyla. *The claims of culture: equality and diversity in the global era*. Princeton University Press, Princeton and Oxford, New Jersey, 2002, pp. 24-25.

¹⁴⁴ Boletim Interno da Província São Lourenço de Brindes dos Frades Menores Capuchinhos do Paraná e Santa Catarina (Brasil). Ano XIV - Número 173 - Especial - 31 de julho de 2008, pp. 83-84.

Recorda Paulo Suess que verdadeiro conhecimento dos povos tradicionais na América Latina envolve e significa também “conhecer os valores culturais, a história e as tradições dos afro-americanos, entrar em diálogo fraterno e respeitoso com eles, é um passo importante na missão evangelizadora da Igreja”¹⁴⁵. Assim, é preciso formar as estruturas mentais de cada pessoa que age no processo de ensino e evangelização, bem como no reconhecimento ético, responsável dos seres humanos, de suas identidades. Toda cultura traz consigo os valores morais, os simbolismos que representam uma construção carregada de sentido. Nesta formação para o respeito e à dignidade humanas, a valorização ocupa um espaço fundamental que se pode dar a cada povo, a cada cultura com suas manifestações, bem como toda expressão humana (de cunho artístico, de culto e de religiosidade) que advém destas. Assim, o sentido de valorização das culturas parte deste aspecto: com a liberdade de valorizar as culturas como uma realidade própria, a teologia pode tornar-se um caminhar a partir dos sujeitos próprios de sua identidade. Daí a necessidade do resgate pela via da ‘alteridade’¹⁴⁶.

1.3.2 Resgate do ‘outro’ pela via da alteridade

*"Cada vez que tomamos verdadeiramente a sério o outro em sua alteridade, somos convidados a uma melhor inteligência de nossa identidade". É necessário passar pelo "desvio" do outro para se poder encontrar a verdadeira identidade."*¹⁴⁷

Para aprofundar este assunto citamos um recorte que fez Faustino Teixeira, num capítulo sobre “o desafio do mistério da alteridade”, onde ele reflete sobre a importância fundamental de se resgatar na discussão teológica as questões identitárias em paralelo à dimensão de alteridade, recuperando que:

¹⁴⁵ Cf. SUESS, Paulo. *Dicionário de Aparecida*, p. 15 (referindo-se ao número 532 do documento da V CELAM - Aparecida).

¹⁴⁶ O sentido de alteridade que gostaríamos de expressar é o mesmo que representa a compreensão trazida sobre o Outro em Lévinas, como projeto de reconstrução dos seres humanos, sua linguagem em face da relação com a vulnerabilidade social, histórica, como seres em situação e condição de opressão dentro do contexto cultural e estrutural na América Latina. O teólogo Paulo Suess traz presente em ‘Travessia com Esperança’ alguns desafios para a teologia, que se concretiza enquanto projeto de alteridade. Por isso tudo, está aqui expresso o sentido do resgate enquanto alternativa viável para se buscar concretamente nas vivências, inter-relacionais, principalmente e preferencialmente, com os grupos onde a vulnerabilidade ética, social, histórica é bem maior.

¹⁴⁷ Cf. TEIXEIRA, Faustino. *O desafio do mistério da alteridade*, p. 91.

Não pode haver no diálogo *epoché* dos valores e convicções que delineiam as identidades, mas sim uma firmeza que se mantém aberta e disponível para as surpresas de Deus e o mútuo enriquecimento: alongar as cordas, mas reforçar as estacas. Não pode haver contradição entre a firmeza de posição e a disponibilidade dialogal. Como indica Hans Küng, “a abertura teológica em relação às outras tradições de modo algum exige a suspensão das próprias convicções”. Quando animada pela disponibilidade de abertura, a identidade mantém acesa a chama do aprendizado e a humildade para receber e partilhar os valores positivos que estão presentes no patrimônio espiritual das tradições em questão.¹⁴⁸

Esta categoria de “alteridade” pode significar muito para todas as teologias num contexto atual. Em linhas gerais podemos sublinhar que alteridade parte, etimologicamente, do termo *Alter* que pode vir a significar “outro/a” como habitualmente se costuma traduzir. Porém, não se chega simplesmente nesta interpretação sem antes percorrer um outro caminho necessário para perceber de onde, como e quando podemos chegar a entender alteridade na relação com a construção de uma identidade. Dessa forma, Faustino Teixeira em “o desafio do mistério da alteridade” considera que “o reconhecimento e a acolhida da diferença emergem hoje como contrapontos à lógica excludente da identidade egocêntrica que marcou a modernidade e sintonizam um momento novo de busca de sentido”¹⁴⁹, e continua afirmando, citando Bruno Forte, que:

A grande questão do nosso presente, caracterizado pela crise da identidade saturada de ideologia, é cada vez mais a do reconhecimento e da acolhida da alteridade e da diferença. Trata-se de redescobrir o Outro, a partir de sua dimensão absoluta e transcendente e de traduzir esta experiência em palavras, tornando-a comunicativa e libertadora para todos.¹⁵⁰

E, por isso, “essa questão da alteridade tem provocado no campo teológico atual, e particularmente no campo católico, um “desarranjo” de proporções inusitadas. Num território sempre caracterizado pela homogeneidade e pelo predomínio das certezas identitárias, a emergência do desafio do outro e do pluralismo a ele associado provoca acomodações incômodas”.¹⁵¹

¹⁴⁸ Faustino reflete como se apresenta a relação entre alteridade e identidade, através do diálogo e da abertura teológica citando Hans Küng em: H. KÜNG. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 139. Para este autor, “a posição fundamental do verdadeiro ecumenismo é a disposição ao diálogo dentro da firmeza de posição” (In: *Teologia e Pastoral*, p. 92).

¹⁴⁹ Ibid. in: *Teologia e Pastoral*, p. 85.

¹⁵⁰ Cf. FORTE, Bruno. *Teologia in dialogo*, p. 5 (In: *Teologia e Pastoral*, p. 84).

¹⁵¹ Ibid., KONINGS, *Op. cit.* p. 85.

No capítulo de “*Humanismo do Outro Homem*” em que Lévinas reflete sobre um tema de “sem identidade”, cita um trecho do Talmud de Babilônia no *Tratado Aboth 6a* em que pergunta: “*Se eu não responder por mim, quem responderá por mim? Mas se eu responder somente por mim, sou eu ainda eu (moi)?*”¹⁵² Esta breve elocução traz consigo uma importante interpretação a respeito do “outro”. O outro é quem me faz ser quem sou naquilo que está voltado para o sentido de alteridade, intimamente relacionado à identidade. O “outro” necessariamente me move e me dá possibilidade de ser quem sou, “eu”, e neste aspecto está presente o sentido de identidade como reconhecimento de si através do outro. Que pode ficar categorizado pelo termo *alter*, do latim. Logo, não teríamos um alter-ego, mas um “*alter-do-ego*” (um “*outro-do-eu*”). Por isso se dirá mais a frente, na mesma obra, que “o Desejo do Outro, que nós vivemos na mais banal experiência social, é o movimento fundamental, o elã puro, a orientação absoluta, o sentido”¹⁵³ e, continua dizer que:

(...) a expressão, antes de ser celebração do ser, é uma relação com aquele para quem eu exprimo a expressão e cuja presença já é requerida para que meu gesto cultural de expressão se produza. (...) Eu me reencontro diante do Outro. Ele não é nem uma significação cultural, nem um simples dado. Ele é primordialmente sentido, pois ele o confere à própria expressão, e é por ele somente que um fenômeno como o da significação se introduz, de per si, no ser.¹⁵⁴

Neste sentido, “a análise do Desejo, que convinha primeiro distinguir da necessidade e que delineia um sentido no ser, precisar-se-á pela análise da alteridade para a qual o Desejo se move.”¹⁵⁵ Pois, “o Outro está presente numa conjuntura cultural e dela recebe sua luz, como um texto do seu contexto. A manifestação do conjunto assegura sua presença. Ela aclara-se pela luz do mundo. A compreensão do Outro é, assim, uma hermenêutica, uma exegese.”¹⁵⁶

A inteligibilidade não remonta para aquém da presença, à proximidade do outro? É ali que a alteridade que obriga infinitamente fende o tempo num entre-tempo intransponível: “o um” é para o outro de um ser que se desprende, sem se fazer o contemporâneo do “outro” como um guardião-de-seu-irmão, como um responsável-

¹⁵² Cf. LÉVINAS, Emanuel. *Humanismo do outro homem*. p. 109.

¹⁵³ Ibid., LÉVINAS, Emanuel. *Humanismo do outro homem*, *Op. cit.* p. 57.

¹⁵⁴ Ibid., LÉVINAS, Emanuel. *Humanismo do outro homem*, p. 57.

¹⁵⁵ Ibid., LÉVINAS. *Op. cit.* pp. 57-58.

¹⁵⁶ Ibid., LÉVINAS. *Op. cit.* p. 58.

pelo-outro. Entre o um que eu sou e o outro pelo qual eu respondo, abre-se uma diferença sem fundo, que é também a não-indiferença da responsabilidade, significância da significação, irreduzível a qualquer sistema. Não-indiferença que é a proximidade mesma do próximo, pela qual se delinea, e só por ela, um fundo de comunidade entre um e outro, a unidade do gênero humano, devedora à fraternidade dos homens.¹⁵⁷

Aqui se afirma o ‘outro’ neste processo de alteridade, como um projeto de ‘reconstrução identitária’ de seres humanos – em contexto de espoliação, pobreza e em suas linguagens relacionadas com a vida social, cultural de condição estrutural na América Latina. Neste sentido que se resgata em ‘Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros’¹⁵⁸ e em “*Travessia com Esperança: memórias, diagnósticos, horizontes*”¹⁵⁹ os desafios para a teologia, e para todos os demais setores que concretizam estes desafios como projeto de alteridade. Acrescentamos, assim, no sentido de aprofundar uma leitura de Luiz Carlos Susin sobre um importante autor deste projeto, Emmanuel Lévinas, em *Homem Messiânico*¹⁶⁰. Logo, Susin retoma a concepção de Lévinas, na compreensão de que “o outro não é tanto palavra que me conduz a Deus, é antes *palavra de Deus que conduz o outro a mim*”¹⁶¹. Explicando melhor, ele continua:

A palavra que Deus profere não é sobre si, mas sobre o homem, como palavra ética – seu dom e sua imagem – e é mandamento e Lei. O outro é enviado a mim para uma história e um drama de responsabilidade ética. A conclusão de nosso autor hebreu é que a religião não necessita então de outro fundamento além da ética, ou melhor, a ética é religião.¹⁶²

Assim, o outro, para a compreensão levinasiana, carrega consigo um imperativo ético de responsabilidade quanto a sua história, mas não somente suas debilidades, mas sim valores que transbordam sentidos e fundamento prático inspirado já pela Palavra de Deus. Essa Palavra que é sempre direcionada ao outro, como uma palavra ética, responsável, expressa de diversas maneiras: em seus ensinamentos, em suas vivências, em sua cultura que revela quem

¹⁵⁷ Ibid., LÉVINAS. *Op. cit.* p. 15.

¹⁵⁸ Cf. SUESS, Paulo. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros – Ensaio de missiologia*.

¹⁵⁹ Cf. SUESS, Paulo. *Travessia com esperança: memórias, diagnósticos, horizontes*.

¹⁶⁰ Cf. SUSIN, Luiz Carlos. *Homem Messiânico – uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*.

¹⁶¹ Ibid., *O homem messiânico. Op. cit.* p. 254.

¹⁶² Ibid., *O homem messiânico. Op. cit.* p. 254.

‘ele’ é para mim.

1.3.3 Resgate da identidade negra pelo “rosto”¹⁶³

Um Negro Católico Baiano se aproxima bem mais de um Negro Candomblecista Baiano de que de um Católico Dinamarquês, Inglês, Polonês ou Alemão. (Luiz Carlos Susin)

No resgate pela dimensão de alteridade ética, humana e libertadora, concerne uma abertura aos outros nas inter-relações históricas e contextuais pelo dinamismo da reconstrução das identidades pelo “rosto”.¹⁶⁴ Esta reconstrução vem caracterizada por resistência, diálogo e recuperação que se torna abertura à libertação dos condicionamentos, pois “a manifestação do rosto é o primeiro discurso. Falar é, antes de tudo, este modo de chegar por detrás de sua forma, uma abertura na abertura. (...) A nudez do rosto é um despojamento sem nenhum ornamento cultural”¹⁶⁵. Logo, o processo de escrita sobre essa realidade do resgate da identidade, parte da consciência e da busca frente a cultura afro-ameríndia que insere esta pesquisa contextualmente refletida e concentrada na perspectiva afro-brasileira.

Alguns pesquisadores, numa dimensão mais ampla que a realidade brasileira dos povos afrodescendentes não somente elaboraram grandes obras, que foram e são importantes para tratar deste assunto, mas também identificaram-se no processo de pesquisa de campo. Contudo, na compreensão de outros teóricos, como Stuart Hall, deveríamos atentar e entender que não significa serem identificações fixas, pois:

Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. (...) à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente.¹⁶⁶

¹⁶³ O filósofo e teólogo Márcio Bolda da Silva apresenta que é a partir das “idéias dusselianas, sobre o sentido do rosto, como dependente da reflexão levinasiana”. Assim, há várias maneiras de se interpretar a partir do rosto do outro, pois o rosto é também: epifania, alteridade, provocação, expressão do contexto histórico-cultural”, enfim. (Cf. in: SILVA, Márcio Bolda da. *Rosto e alteridade: pressupostos da ética comunitária*, pp. 63-75.

¹⁶⁴ O que Lévinas iria afirmar ao dizer que “o rosto fala” [Cf. in: LÉVINAS, Emanuel. *Humanismo do outro homem*, p. 59].

¹⁶⁵ Ibid. in: LÉVINAS, Emanuel. *Humanismo do outro homem*, p. 59.

¹⁶⁶ Cf. HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*, Op. cit. p. 13.

Cabe, particularmente, a quem se move na busca por uma identidade perdida, na diáspora¹⁶⁷, ou a quem se deixa impregnar pela cultura na qual participa. Quem não faz este movimento como sendo um processo seu, no aspecto pessoal ainda que seja pelo coletivo, corre-se o risco de tornar-se um teórico ou pesquisador alheio àquilo pelo qual faz uma história. Assim foram e testemunha-se que vários/as pesquisadores/as de campo descrevem contraditoriamente antipáticos/as à determinada cultura ou povo, do qual não houve identificação. Esse parece ter sido quase um exemplo estritamente voltado para a questão da pesquisa etnográfica realizada por vários teóricos, um dos mais conhecidos é Malinowski¹⁶⁸. Este importante pesquisador e teórico foi à Nova Guiné em razão de sua associação com a antropologia britânica. E, relatam outros antropólogos que não somente pelo fato de ser um polonês ele não teve outro interesse senão o da pesquisa como material do povo nativo pesquisado e por ele denominado pela palavra inglesa *nigger* (crioulo)¹⁶⁹. Malinowski tinha, portanto, a compreensão de que ‘o pesquisador é um personagem que paira acima dos acontecimentos que relata’¹⁷⁰. Vale ressaltar que o mesmo acontece e pode acontecer com a pessoa que se coloca num processo de trabalho ou vivências em determinada comunidade/realidade que não se sente parte, quer seja essa de uma maneira ‘pastoral’¹⁷¹, numa comunidade de fé e de experiência conjunta de organização social, ideológica ou

¹⁶⁷ Processo que determina a relação entre África e Brasil, a partir do povo africano historicamente sacado de suas raízes e obrigado a manter durante séculos em condição desumana, como força escravizada de trabalho, mas que também se manteve humilhado por violências, que era fruto da escravidão, neste lado do Atlântico. Para um pertinente esboço da complexidade das construções atuais sobre o tema, indicamos na perspectiva interdisciplinar o trabalho organizado pelo Congonês Muleka Mwewa (in: MWEWA, Muleka [org.]. *ÁFRICA e suas diásporas: olhares interdisciplinares*).

¹⁶⁸ Após concluir o doutorado em física e matemática e de dois anos de estudos avançados, foi à Londres onde iniciou seus estudos sistemáticos de antropologia. Sua primeira obra de importância foi um estudo documental sobre A família entre os aborígenes australianos, em 1913 [Conf. in: MALINOWSKI, Bronislaw. *Um diário no sentido estrito do termo*. pp. 16-17].

¹⁶⁹ Clifford Geertz critica Malinowski devido a isso, exprimindo o seguinte: A publicação de “A diary in the strict sense of the term” de Malinowski, alguns anos atrás, tinha mais ou menos detonado a idéia de que antropólogos obtêm resultados graças a algum tipo de talento especial, geralmente chamado de “empatia”, ou de “penetração sob a pele” dos selvagens. Não sabemos exatamente a extensão dessa crença; mas, com o diário de Malinowski, e sua revelação de um homem tão absorto em si mesmo a ponto de fazer-nos imaginar que teria empregado melhor o seu tempo se tivesse sido um poeta romântico, esta questão de como antropólogos obtinham seus resultados precisava ser discutida em termos menos subjetivos [In: GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. p. 19].

¹⁷⁰ In: orelha de página do livro: Op. Cit. MALINOWSKI, Bronislaw. *Um diário no sentido estrito do termo*.

¹⁷¹ Na evangelização ou serviços em determinada comunidade e/ou realidade sócio-cultural e eclesial.

política.

Há uma forma de olhar aqui para a noção de Stuart Hall, de que a identidade cultural contemporânea difere da ‘cômoda visão de uma identidade moderna e segura’¹⁷² quanto as suas origens. Muitos pesquisadores encaram nesta perspectiva a pesquisa sobre as identidades com maneiras distintas de interpretar realidades difusas – e sem a necessidade de tal identificação, fazem valer deste critério, de Hall, como defesa a favor de uma postura estritamente acadêmica na relação com o campo da pesquisa. Aqui, aparece a necessidade de completar a pesquisa sobre a temática, com o olhar sobre outras abordagens e valores interdisciplinares, pois cada ciência chega ao seu limite no cercar-se das experiências humanas. E, mesmo nas ciências que transcendem ao humano, depara-se com limites como, a modo de exemplificação, no caso do “sacrifício” considerado por Evans-Pritchard¹⁷³ uma ‘representação dramática de uma experiência espiritual’¹⁷⁴, refletindo a religião Nuer:

“O que é essa experiência o antropólogo não pode saber com certeza. Experiências desse tipo não são comunicadas com facilidade mesmo quando as pessoas estão dispostas a fazê-lo e dispõem, para isso, de um vocabulário sofisticado. Ainda que a prece e o sacrifício sejam ações exteriores, a religião nuer é, em última instância, um estado interior. Esse estado é externalizado através de ritos que podemos observar, mas seu significado depende finalmente de uma tomada de consciência em relação a Deus e ao fato dos homens serem dele dependentes e deverem se resignar à sua vontade. Nesse ponto, o teólogo toma o lugar do antropólogo” (Evans-Pritchard 1956: 322).¹⁷⁵

Em consideração a esta abordagem, é fundamental dar enfoque à importância que há na discussão interdisciplinar, reconhecida por este antropólogo que não somente obteve resultados consideráveis em sua análise, como soube respeitar e entende a cultura, as linguagens e os espaços que deve se apresentar cada abordagem.

¹⁷² Cf. HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. p. 12.

¹⁷³ Orientador de Godfrey Lienhardt, que partiu de pesquisas antropológicas sobre a *Divindade e Experiência*, baseada em ‘A Religião dos Dinka’ (1978).

¹⁷⁴ In: GOLDMAN, Marcio. *A Experiência de Lienhardt: Uma Teoria Etnográfica da Religião*. In: *Religião e Sociedade*. p. 12.

¹⁷⁵ Ibid. In: GOLDMAN, Marcio. *Religião e Sociedade*, p. 12.

2 EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS E IDENTIDADES CULTURAIS

O contexto interfere significativamente nas opções religiosas, enquanto vivência prática. A cada dia obtemos informações conflituosas de questões relacionadas às religiões do mundo, o que causa muito desinteresse nas pessoas quanto ao pertencimento a alguma ‘denominação religiosa’. Logo, as crises¹⁷⁶ também são perceptivas neste atual contexto e se tornam também questionáveis nas experiências buscadas por grande parte dos indivíduos, na relação com um Deus ‘pintado’ como a imagem do homem contemporâneo, ou segundo uma imagem ‘ideal’ (bom, justo, poderoso, misericordioso, próximo, compreensivo, milagroso). Junto a estas percepções, buscam-se respostas aos modos de ser e de viver, que poderia sintetizar-se como a busca por uma ‘identidade religiosa’ que dê firmeza ao caráter existencial conflitivo do ser humano. Uma vez que a maioria das religiões poderiam ser definidas por ‘ética’, nas mais variadas formas às indagações pela razão da fé, nos questiona o que a religião pode dizer a respeito do ‘sentido das coisas da vida’ ou da verdade sobre experiências diferentes e da fé. O conflito religioso transparece como questões profundas a serem respondidas para uma solução ao imperativo ético de convivência e de responsabilidade humana, ecológica e espiritual.

Entre essas questões mais profundas encontra-se, com certeza, o que passou a ser chamado de “busca da identidade”. Como “política da identidade”, “crises de identidade”, “perda de identidade” ou “construção da identidade”, o termo “identidade” decerto tem sido muito aviltado nos últimos tempos, sendo obrigado a ficar a serviço desta ou daquela causa, desta ou daquela teoria, desta ou daquela desculpa. Mas, em si mesmo, isso corrobora o fato de que apesar de toda a criação de jargões e da circulação de slogans, e a despeito de todas as opiniões preconcebidas, há algo de importante surgindo. Alguma coisa, alguma coisa muito geral, está acontecendo com a maneira como as pessoas pensam em quem são, em quem são os outros, e em como querem ser retratadas, denominadas, compreendidas e situadas pelo mundo em geral. “A representação do *self* na vida cotidiana”, para evocar a célebre expressão de Erving Goffman, também se tornou uma questão menos individual, um projeto menos pessoal, mais coletivo, talvez até político. Existem hoje, praticamente em toda parte, esforços organizados, sustentados e assíduos, e às vezes bem mais do que isso, no sentido de promover o destino mundano desta ou daquela variedade de individualidade pública. O que temos aqui é um concurso de espécies.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Referindo-se com as de ordem prática, no cotidiano das pessoas – desde as crises de fé em perspectivas doutrinárias e até as mais simples que se coadunam com a realidade psicológico-afetiva, racional do ser humano contemporâneo.

¹⁷⁷ Cf. GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. p. 156.

Geertz apresenta que nem todas essas espécies são “religiosas, pois quando se pergunta a alguém sobre quem ele é, ou ‘o que é’ a resposta tem probabilidade de ser: étnica (sérvio), nacional (australiano), supranacional (africano), lingüística (francófono), ou mesmo racial (branco) ou tribal (navajo), além de toda sorte de combinações destas, como religiosa – batista, mórmon, budista, católico ou rastafari”.¹⁷⁸ Essas considerações levantadas por Geertz trazem implicações para além de sua intencionalidade,¹⁷⁹ abrindo um horizonte de entendimento sobre a importância da reflexão sobre o que converge o ‘pensar cada espécie’. Cada qual traz consigo as bagagens de conflitividade e de perspectivas frente ao leque das conjunturas que entrelaçam-se na teia dos significados. Para entender esse horizonte, procura-se situar na reflexão a espécie religiosa e cultural do indivíduo, donde desemboca as experiências de fé e de buscas das identidades forjadas nesta ‘relação’ pela coletividade. O que não impede o olhar, o sondar, outras perspectivas, no campo antropológico, por exemplo.

2.1 A RELIGIÃO COMO ‘ALMA DA CULTURA’

Voltamos a refletir a cultura, porém nesta ocasião tendo como enfoque a religião, e essa como ‘alma’ da cultura. Embora possamos falar de cultura de massa, cultura popular, sob o veio da expressividade dos símbolos que são manifestados, o dinamismo que cria a cultura também são desenvolvidos no interior da religião. Aqui, portanto, esboçamos um entendimento que nos detemos para considerar que a religião também forma a cultura, de modo muito peculiar, que também se modifica conforme cada época, a seu modo, empiricamente constituída. Assim tal como apresenta Milton Santos ao pensar sobre as condições empíricas de uma mutação: “a partir das migrações políticas ou econômicas, a ampliação da vocação atual para a mistura intercontinental e intranacional de povos, raças, religiões, gostos, assim como a tendência crescente à aglomeração da população em alguns lugares”¹⁸⁰. De certo modo, quem contribuiu para tal aglomeração, concentração e

¹⁷⁸ Ibid., GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*, p. 156.

¹⁷⁹ Que seria perguntar, ou tentar esclarecer: por que as espécies religiosas e as tensões entre elas passaram a ter tamanho destaque? E: Por que as comunidades de fé tornaram-se, em tantos casos, os eixos em torno dos quais gira a luta pelo poder?

¹⁸⁰ Cf. SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização*, p. 145.

organização de sociedades no decorrer da história foram, sem dúvida, as instituições religiosas. E, cada qual, nestes diferentes cenários, desenvolveu um “corpo de doutrinas, códigos, símbolos” que serviram para formar a sociedade que hoje temos.

Antes foi explicada por outros teóricos que, além do aspecto cultural, a religião também exerce papel importante para a formação moral. Em sua obra “As formas elementares de vida religiosa”, Durkheim procura demonstrar o papel em que a religião ocupa no desenvolvimento moral das sociedades, explicando que em todas elas, as crenças e os valores mais importantes para o “bem comum”, no convívio social, e na reprodução das mesmas, foram também considerados sagrados, adquirindo até um caráter de obrigatoriedade para todos os seus membros. Assim, a religião passa ter uma função central na orientação da conduta moral dos indivíduos. Por isso, Durkheim vincula a ordem social a uma característica religiosa da coletividade, onde antes de qualquer outro aspecto, a religião seria ‘coisa social’ e as representações religiosas exprimem realidades coletivas. O que Durkheim apresenta, é que a religião mantém a coesão social e, assim, podemos perceber que no seu modo de pensar, uma crença religiosa não pressupõe, necessariamente, a associação ao sobrenatural.

Assim há ritos sem deuses, e há até ritos dos quais derivam deuses. Todas as virtudes religiosas não emanam de personalidades divinas e há relações culturais que têm objetivos diferentes do de unir o homem e uma divindade. A religião ultrapassa, portanto, a idéia de deuses ou de espíritos e, por conseguinte, não pode definir-se exclusivamente em função dessa última.¹⁸¹

A idéia de religião como “alma da Cultura”, embora seja reproduzido por outros autores e que não vemos muito explicitada nas obras de Durkheim, podemos dizer que teve nele um ponto de destaque, dado a sua interpretação da importância da mesma tanto para a sociedade, como vemos, e por isso às culturas – como elementos fundantes da mesma sociedade. O mesmo se pode perceber partindo de Mircea Eliade, que retoma conceitos de Durkheim, na introdução de sua obra, *O Sagrado e o Profano*, e que faz também uma alusão a Rudolf Otto, em ‘Das Heilige’ (1917). Nesta afirma a perspicácia do desenvolvimento teórico sobre a análise das modalidades da *experiência religiosa*. Assim, Mircea elogia Otto ao dizer que era dotado de grande finura psicológica e fortalecido por uma dupla preparação de teólogo e de historiador das religiões, porque conseguiu esclarecer o conteúdo e os caracteres específicos desta experiência, pois:

¹⁸¹ Cf. DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. p. 67.

Negligenciando o lado racional e especulativo da religião, Otto encontrou-se sobretudo no seu lado irracional. Porque Otto tinha lido Lutero e compreendera o que quer dizer, para um crente, o “Deus vivo”. Não era o Deus dos filósofos, o Deus de Erasmo, por exemplo; não era uma idéia, uma noção abstrata, uma simples alegoria moral. Era, pelo contrário, um *poder* terrível, manifestada na “cólera” divina.¹⁸²

No que se refere a experiência do sagrado, particularmente referindo-se ao Mito, Mircea fala em reatualização dos mitos, ou seja, na experiência religiosa faz-se necessário reatualizar os mitos, de forma que:

Não é sem interesse notar que o homem religioso assume uma humanidade que tem um modelo trans-humano, transcendente. Ele só se reconhece verdadeiramente homem na medida em que imita os Deuses, os Heróis civilizadores ou os antepassados míticos. Isto é o mesmo que dizer que o homem religioso se quer *diferente* do que ele acha que é no plano da sua existência profana. O homem religioso não é dado: faz-se a si próprio, ao aproximar-se dos modelos divinos. Estes modelos, como dissemos, são conservados pelos mitos, pela história das *gesta* divinas. Por conseguinte, o homem religioso, também se considera *feito* pela História tal qual o homem profano: mas a única História que o interessa é a História sagrada revelada pelos mitos, quer dizer, a história dos deuses (...). O que é preciso sublinhar é que, desde o início, o homem religioso situa o seu próprio modelo a atingir no plano trans-humano: o revelado pelos mitos. O homem só se torna em verdadeiro homem conformando-se ao ensinamento dos mitos, quer dizer imitando os deuses.¹⁸³

Ainda na perspectiva do entendimento sobre a noção de que a religiosidade se caracteriza como alma, ou elemento importante, fundante, para a cultura, Johnson a define como ‘um ordenamento social construído para oferecer uma maneira participativa, coletiva, de lidar com aspectos desconhecidos e incognoscíveis da vida humana’¹⁸⁴. Assim também acontece na dimensão cultural, que nem tudo se pode abarcar para conhecer, mas se pode estudar, aprofundando o conhecimento. Enquanto que para Berger ‘a religião é o empreendimento humano pelo qual se estabelece um universo sagrado’¹⁸⁵. A dimensão simbólica da religião fornece os padrões culturais da sociedade, considerando ‘o símbolo

¹⁸² Cf. ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano – a essência das Religiões*. p. 23.

¹⁸³ Ibid. ELIADE, Mircea, p. 112.

¹⁸⁴ Cf. JOHNSON, Allan G. *Dicionário de sociologia: guia prático da linguagem sociológica*. p. 196.

¹⁸⁵ Cf. BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião*. p. 38.

como uma metáfora, uma imagem que representa um conceito'¹⁸⁶, que, neste caso, detemos a referi-la associando com o conceito de 'alma'. No entanto, mais do que representações conceituais a religião representa também uma experiência de fé concreta, vivencia ligada às culturas dos povos e à experiência que se faz praticando a religiosidade. Logo, a prática da religião está relacionada àquilo que mais classifica o ser cultural do ser humano. Pois assim, a história atesta as várias manifestações religiosas presentes na vida dos seres humanos desde a antiguidade, desde a origem, pois os mitos antigos têm na sua grande maioria crenças e manifestações religiosas que buscam sentidos e explicações para a origem de todas as coisas. Também, a celebração da existência de cada realidade que faz parte da vida humana, com 'liturgias' próprias, de acordo com cada cultura.

Há limites, porém, como lacunas que não são preenchidas pela antropologia e nem pela sociologia. Contudo, a teologia em suas fontes míticas e literárias sobre a religião pode abranger além do aspecto da causalidade, a 'alma' que se configura no próprio 'sentido' da mesma¹⁸⁷. Ou, além de definições *substantivas* e *funcionalistas* da religião, a teologia mergulha na reflexão sobre o 'lugar' em que o insondável ocupa¹⁸⁸. Disso os sociólogos podiam admitir que o conceito não é capaz de abarcar, senão perscrutando a(s) experiência(s) da fé vivida na prática pelos crentes, como se atesta e se percebe.

A definição substantiva da religião desencorajou alguns estudiosos de formularem questões acerca do sentido da religião: eles ficavam satisfeitos com uma explicação sumamente factual. Esta abordagem facilmente fazia com que a religião, todas as religiões, aparecessem como domínio do incrível, do primitivo, do obscuro, do mundo irreal fundamentalmente em conflito com a racionalidade moderna. Acontece também, evidentemente que os funcionalistas, concentrando-se no papel social da religião, descaram o sentido que a religião tem para os que a praticam. Weber jamais esqueceu que a compreensão da religião permanece incompleta enquanto não se atenta ao sentido que ela tem para os crentes. O próprio Parsons, que desenvolveu a abordagem funcionalista, observa que esta abordagem facilmente leva a esquecer que a religião não se esgota na dimensão social, que ela tem de fato referência ao mundo invisível.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Ou um conjunto de símbolos sagrados, tecido numa espécie de todo ordenado, é o que forma um sistema religioso. Para aqueles comprometidos com ele, tal sistema religioso parece mediar um conhecimento genuíno, o conhecimento das condições essenciais, nos termos das quais a vida tem que ser necessariamente vivida (GEERTZ, Clifford. *A religião como sistema cultural* – in: *A interpretação das culturas*, p. 146).

¹⁸⁷ Mais que perguntar sobre o sentido da causa a teologia fundamenta-se na consideração da vivência para a causa, na razão pela qual se move, se vive e se crê.

¹⁸⁸ Do que se pode chamar de *locus theologicus* (lugares teológicos), que alguns autores já se debruçaram melhor e que no final deste estudo pretende-se chegar para apontar com mais clareza.

¹⁸⁹ Cf. BAUM, Gregory. *Definições de Religião na Sociologia*. In: Concilium/156 – 1980/6: Projeto “X” – O que é Religião? pp. 40[744]-41[745].

E, partindo mais do sentido descoberto pela experiência da compreensão da religião nas teologias cristãs africanas, o que significa afirmar uma experiência de fé herdada no interior de uma comunidade de fé? O que une os aspectos da vida do ‘ser africano’, que também diz ao ‘ser afro-brasileiro’? Se pode dizer assim como um autor: “A religião penetrou cada aspecto da vida de tal maneira que é impossível extraí-la como simplesmente um elemento da herança tradicional. Ser africano na sociedade tradicional significa ser uma pessoa religiosa, ter uma interpretação religiosa da vida”¹⁹⁰. Esta interpretação pode ajudar muito para entender o sentido da união entre todos na comunidade afro-religiosa e os outros aspectos da vivência coletiva, ao invés de dividir, separar. Aliás, essa é a visão religiosa do africano conceber toda realidade que o cerca: não vista separadamente uma da outra, mas unida ao todo holisticamente. Nesta compreensão geral sobre o pensamento teológico em referência ao debate sobre a pertinência da reflexão africana, desenvolveu-se uma análise partindo do texto/documento conclusivo da Conferência Pan-Africana de Teólogos do Terceiro Mundo¹⁹¹, reunida em Accra, Ghana, com esta reflexão teológica:

Afirmamos que nossa história é ao mesmo tempo sagrada e secular (...). Na estrutura tradicional não havia dicotomia entre o sagrado e o secular. Ao contrário, o sagrado era experimentado no contexto do secular. A Igreja deve tomar a sério este sadio modo de entender nossa sociedade africana (...) Os teólogos africanos têm plena consciência daquilo que ocorreu devido ao impacto da cultura ocidental sobre sua vida ordinária. Eles não rejeitam o cristianismo, mas estão convencidos de que a interpretação ocidental do mesmo produziu distorções. Insistem que Jesus encarava a vida sempre de modo “holístico”(...) e recusando-se a separar a vida em categorias sagradas e seculares, crêem os teólogos africanos serem capazes de harmonizar o pensamento tradicional africano com as perspectivas do cristianismo primitivo, trazendo assim uma importante contribuição para a atual compreensão do Evangelho cristão fora da África. (...) Num sentido pode-se descrever a presente fermentação na teologia africana dentro do contexto do tema da libertação: a saber, salvação como libertação. (...) Jesus preocupava-se com o perdão dos pecados, mas também com a cura da doença e a libertação dos pobres e oprimidos.¹⁹²

Não somente as Igrejas e as Teologias Cristãs devem tomar a sério o sentido daquilo que concerne o modo mais adequado de se pensar a experiência religiosa do “outro”, mas

¹⁹⁰ Cf. McVEIGHT, Malcolm. *A Compreensão da Religião nas Teologias Cristãs Africanas*. In: Concilium/156 – 1980/6: Projeto “X” – O que é Religião? p. 77[781].

¹⁹¹ Esta conferência aconteceu do dia 17 ao dia 23 de dezembro de 1977.

¹⁹² Cf. In: McVEIGHT, Malcolm. *A Compreensão da Religião nas Teologias Cristãs Africanas*. Concilium/156 – 1980/6: Projeto “X” – O que é Religião?, pp. 75[779]-80[784].

todos os demais ramos do pensamento científico. Aqui, um fato interessante citado em uma obra clássica de Lewis Henry Morgan (*Ancient Society* – 1877, p.5), por Victor W. Turner:

O desenvolvimento das idéias religiosas está cercado por tão intrínsecas dificuldades que poderá vir a não receber nunca uma explicação plenamente satisfatória. A religião ocupa-se tão extensamente com a natureza imaginativa e emocional, por conseguinte com aqueles elementos incertos do conhecimento, que todas as religiões primitivas são grotescas e, até certo ponto, ininteligíveis. (...) A correspondência entre Morgan e Parker mostra que se Morgan tivesse mais cuidadosamente dado ouvidos a Ely, poderia ter evitado a crítica geral sobre seu “League”, feita pelo índio Sêneca, quando o leu: “Não há nada realmente errado no que ele diz, mas também não é o certo. Na realidade, ele não entende daquilo sobre o que está falando”. Vejamos, então, o que o índio Sêneca “na realidade” quer dizer com estas extraordinárias observações, que parecem ser dirigidas ao trabalho de Morgan sobre os aspectos religiosos, mais do que os políticos, da cultura do povo iroquês. Para mim, os comentários de Sêneca referem-se à desconfiança de Morgan sobre o “imaginativo e o emocional”, à sua relutância em admitir que a religião tem um importante aspecto racional, e à crença em que tudo quanto aparece como “grotesco” à consciência “evoluída” de um sábio do século XIX deve ser, *ipso facto*, em grande parte “ininteligíveis”.¹⁹³

Faz-se mister caminhar para uma direção mais detalhada ao que se refere ao ‘jeito’ próprio de se analisar estas grandes implicações entre as religiões e as culturas. Aqui, nos detivemos na finalidade de apresentar um breve esboço, como cenário de reflexões. O que não nos impede de continuar caminhando na direção de uma melhor sistematização acerca dos conteúdos próprios de um fazer teológico não determinista, mais elaborado e fiel aos elementos fundantes das culturas, mas também dos desdobramentos históricos, apresentados em diferentes modos, a começar pelas manifestações literárias em diferentes perspectivas.

2.1.1 Análise literária em perspectiva religiosa afro-brasileira

Queremos abordar esta perspectiva, sem redundar na mera opinião do sujeito que a concebe aqui, pois se estabeleceria tão somente como uma reflexão desprovida de relevância para este estudo que queremos, posteriormente, desenvolver e aprofundar. Para situar por onde iniciamos, apresentamos uma pesquisa no campo da História das Religiões¹⁹⁴, que esboça alguns comentários ainda dispersos sobre as religiões de origem africana, e refere-se a

¹⁹³ Cf. TURNER, Victor W. *O processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*, pp. 13-14.

¹⁹⁴ Cf. WILGES, Irineu Silvio. *Cultura Religiosa*. pp. 125-142.

elas por “Religiões Espiritualistas” enquadrando-as juntamente com o Espiritismo. É interessante explicar este estudo para nossa análise, porque tem base em outro documento anteriormente elaborado, bem como em outras concepções subliminares¹⁹⁵. Isso revela que o conhecimento posteriormente assimilado, vem da reprodução de um modo perigoso de análise, que persiste continuar aplicando-se ainda nos dias atuais – no campo da reflexão teológica, não bem desenvolvida nestes pontos. Assim, de modo resumido, segue uma análise corrida sobre estes principais pontos desenvolvidos.

Primeiramente, na explanação geral sobre o sincretismo religioso no Brasil, o autor da obra citada, faz um levantamento histórico das origens dos que ele intitula como ‘agrupamentos dos escravos vindos da África’ em duas categorias: que seriam os *sudaneses e bantos*, baseando-se neste conto como parte de observações pastorais de um tema tirado de outro livro¹⁹⁶. Em linhas gerais, o autor apresenta como num quadro, algumas informações relevantes para este estudo: a vinda dos Sudaneses de *Daomé*, da *Nigéria* e do *Sudão*, sendo estes pertencentes às tribos *Nagô* (ou *yoruba*), *Gege*, *Fanti-ashanti* (negros-mina) e *Haussás* (de culto islamizado); os *Bantos* que vinham do Congo, de Angola, de Moçambique e Quelimane; Sudaneses e Bantos se misturaram numa única ‘população escrava’ com conseqüente cruzamento biológico e cultural. Nestas considerações, a ‘Religião dos Africanos’ estava expressa no culto à Olorum – que traz consigo a noção de Céu, por exemplo, que diz não ser cultuado; aos Orixás, que são os intermediários e comandam os atos da vida humana, somando chegaram ser contados até 400 na época.

O autor traz também em foco que a ‘Religião Espírita’ influenciou os cultos afro-brasileiros e, esta influência iniciou-se a crença e algumas práticas neste universo religioso simbólico, como: a comunicação com os mortos; a reencarnação; os passes; as adivinhações pela água e a ênfase na caridade assistencial e o aconselhamento. Também, na visão do autor, a partir de 1930 no contato com o *ocultismo*, a Umbanda herdou: os defumadores; os banhos de descarga; os pontos riscados; os trabalhos e as encantações. E, para terminar, ele diz que o Resultado do sincretismo são os chamados Cultos Afro-brasileiros: *Pajelança* (Amazonas e Pará); *Casa de Mina* (Maranhão); *Catimbó* (do Piauí ao Rio Grande do Norte); *Xangô* (da Paraíba ao Sergipe); *Candomblé* (Bahia); *Macumba* (Quimbanda) e Umbanda (Espírito Santo, Rio de Janeiro e São Paulo); *Batuque* (Rio Grande do Sul, mas também em Florianópolis que

¹⁹⁵ Cf. CNBB LESTE 1. *MACUMBA. Cultos Afro-Brasileiros* (candomblé, umbanda, observações pastorais). Exposição introdutória e coordenação de D. Cirilo Folh Gomes, O.S.B.

¹⁹⁶ Cf. in: KLOPPENBURG, Boaventura. *A Umbanda no Brasil*.

também está bem servido com outras expressões como o *Candomblé*, *Umbandas* e *Almas de Angola*). Ao final deste estudo, o autor afirma que estas colocações nos ajudam a entender melhor os Cultos afro-brasileiros existentes atualmente, e então descreve, na seqüência, uma breve abordagem sobre as duas principais religiões afro-brasileiras: o *Candomblé* e a *Umbanda*.

Acerca desta obra, podemos notar que geralmente é a forma como se trata o assunto sobre as experiências religiosas afro-brasileiras, ou seja, muito superficial contextualizando-as historicamente sem aprofundá-las. Percebemos que um dos caminhos deve ser realizado no sentido do diálogo como melhor investigação teológica para uma sistematização. O diálogo não existe quando somente um lado se pronuncia. Logo, antes se faz necessário ‘ouvir’ na fonte os autores e os próprios integrantes deste universo religioso. Por isso, acreditamos que o melhor caminho seja o de aprofundar e estudar mais sobre o que compete no dinamismo teológico, o fenômeno religioso das expressões afro-brasileiras, para uma busca mais digna de compreender questões deste universo. Equivale-se, nestes estudos, a busca de considerar, relacionar os ‘lugares’ em que as leituras são feitas: nas comunidades, terreiros, onde se expressam as manifestações religiosas e as experiências com o Sagrado.

2.1.2 Análise literária em perspectiva teológica afro-brasileira

Referindo-se a uma obra comentada por Paulo Suess¹⁹⁷, “o paradigma jurídico do *resgate* articula analogicamente a ‘salvação pela compra’ de africanos. Supostamente estas foram feitas por inimigos tribais condenados à morte, como no caso da salvação de pagãos pelo cristianismo, sem estes serem condenados à morte eterna. Nesta leitura ideológica, a escravidão representa uma dupla redução de pena: redução de pena de morte ao trabalho forçado e redução da pena fatal do inferno, prevista na doutrina cristã da época para os pagãos, às chances escatológicas de um cristão”¹⁹⁸:

A comunidade-terreiro aparece em todo o seu significado e importância quanto mais

¹⁹⁷ ROCHA, Manoel Ribeiro. *Etiópe Resgatado*: Empenhado, Sustentado, Corrigido, Instruído e Libertado – Discurso teológico-jurídico sobre a libertação dos escravos no Brasil de 1758. Introdução crítica de Paulo Suess.

¹⁹⁸ In: ROCHA, Manoel Ribeiro. *Etiópe Resgatado...*, p. X.

for lembrada sua origem no contexto de uma sociedade escravista. O objetivo desta foi destruir a identidade do africano e do negro para dominá-lo, tentando isolar a pessoa de todas as suas relações. Nem os reis eram reconhecidos nesta terra, nem a maneira de trabalhar, de cultivar, de fazer casas, de educar os filhos; nem a língua, nem as ciências – até as práticas medicinais eram consideradas brucharias; não podiam mais existir as religiões africanas, nem eram reconhecidos os sacerdotes, os ritos, os templos sagrados. Privando-os da terra, da família e do poder, negando-lhes a história e o passado, controlando sabiamente as manifestações étnicas e culturais, demonizando a vivência religiosa, o processo de escravização dos povos negros tentou eliminar todo traço de passado e de identidade.

Ideologicamente, esta destruição era reforçada pela brutalização da relação branco/senhor-negro/escravo. Além da violência institucional e dos castigos, o negro devia ser reduzido a não-gente. Era peça, mercadoria nas relações socioeconômicas, e era considerado boçal e rude nas relações pessoais e religiosas, incapaz de entender e sem cultura, merecedor do mesmo tratamento que se dá ao animal. Ainda na segunda metade do século XIX, a Consolidação das Leis Civis do Governo imperial, compilada por Teixeira de Freitas, recolhe a definição do escravo na legislação como “bem móvel, considerado semovente” (art. 42) equiparado aos animais.

Para efetivar a anulação da identidade negra, o alvo prioritário, no período Colonial e no Império, será a família negra que se quer destruída e negada. A captura, concentração e distribuição de escravos na África obedecia já este princípio. Mesmo quando, no século XVIII, o tráfico trouxe para a Bahia tribos e etnias inteiras, se obedecer a estes cuidados, era a venda dos escravos que favorecia a dispersão. Nos engenhos, onde o controle era maior do que nas cidades, os senhores se opunham ao casamento dos escravos, como denuncia Jorge Benci.¹⁹⁹

Tanto quanto mais esclarecedora que esta acima, parece-nos ser a denúncia de Riolando Azzi em uma pesquisa que desenvolveu tendo presente a inspiração na tradição teológica medieval, e tendo como base a noção de Cristandade. Este considera duas facetas da teologia católica no período colonial brasileiro, chegando influenciar decisivamente nos processos de formação da consciência do povo. Processo esse que acontece em ações praticadas de modo a subordinar ou implantar um regime de normas para que outros cumpram, algo semelhante com as ações por parte das elites, da Coroa Portuguesa, e ainda hoje, a descendência dos poderosos dominantes com quase a mesma noção, da época, de legitimação de poder, não somente temporal, mas também espiritual²⁰⁰. Assim, apresentou-se uma teologia desenvolvida em caráter oficial para a elite, a Cristandade, enquanto que outra teologia fora sendo desenvolvida pelo povo, no nível popular não-oficial, até marginal, porém

¹⁹⁹ Interessante conferir além deste relato, as notas que o autor também faz menção esclarecendo e fundamentando melhor em rodapé das páginas (cfr in: Existe um Pensar Teológico negro? Antônio Aparecido da Silva (org.), artigo de Heitor Frisotti, pp. 113-115).

²⁰⁰ Se analisarmos na perspectiva da opressão, podemos notar que figura neste contexto, personagens do imaginário popular, que em leitura teológica exercem o papel do julgamento e punição injusta sobre os justos: foi assim na morte de Jesus Cristo, é também lido assim na ação dos ‘colonizadores escravocratas’ e também se reproduziu de outras maneiras como na Lenda do “Negrinho do Pastoreio” – tipicamente uma lenda gaúcha, do Rio Grande do Sul, na região dos pampas, associada ao ciclo pastoril. É como nos apresenta Luiz Carlos Susin (in: SUSIN, Luiz Carlos. *O Negrinho do Pastoreio: Leitura Teológica de uma Lenda*).

messiânico – ‘comparável à Is 53: O Servo de Javé que sofre inocentemente e expia substitutivamente pelos crimes e pecados de outros’²⁰¹, como notamos: “(...) Enquanto na primeira perspectiva o esforço pela ortodoxia levava a enfatizar a exclusão dos indesejáveis, a teologia de inspiração popular procurava, ao invés abrir espaço para a inclusão de todos os grupos sociais, mesmo para aqueles marcados com o estigma da marginalização, como era o caso dos negros e dos judeus”²⁰².

Outra maneira de expressão da Teologia da Cristandade no período Colonial é a influência que faz na não-valorização da Identidade e Cultura Negras, pela condenação dos ritos africanos e afro-brasileiros. Azzi, em sua pesquisa, diz o seguinte a respeito:

“Na medida em que os negros eram inseridos na Cristandade colonial, estabelecia-se também uma pressão por parte das autoridades para que renunciassem a seus cultos ancestrais, aceitando a crença e os preceitos católicos. Os cultos africanos, portanto, eram considerados como verdadeira manifestação diabólica. Por isso, como forma de compensar os negros da perda de sua identidade religiosa, era oferecido a eles o subsídio da proteção celeste próprio do catolicismo através do culto de Nossa Senhora e dos santos”²⁰³.

Mais a fundo nesta pesquisa, o que demonstra a grande importância do assunto sobre a questão da influência da formação religiosa e teológica católica no “mundo colonial”. O jesuíta João Manoel Lima Mira explica como se deu na prática um dos processos de formação dos negros, citando outro livro de Eduardo Hoornaert²⁰⁴:

A presença de N. Sra. do Rosário não se limita ao que parece ao círculo restrito das Irmandades. Pelo que nos indica Hoornaert, “nos navios negreiros em particular funcionava a imagem de N. Sra. do Rosário, verdadeiro símbolo da redução dos africanos à religião católica” (Cf. Hoornaert, *história da Igreja no Brasil*, p. 317). Ainda segundo ele, esta imagem estaria intimamente ligada aos missionários dominicanos que penetraram no Congo em 1570. Mais tarde ou durante o tráfico, os negros cativos acabariam trazendo consigo esta devoção. No Brasil “os frades capuchinhos que fizeram ponte entre uma pastoral africana e uma brasileira conseguiram do superior geral dos dominicanos a licença de pregar a devoção entre os pretos do Brasil, e foram dessa maneira os grandes protagonistas do rosário no Brasil”. O rosário simboliza a evangelização dos africanos, baseada na reintegração dos costumes religiosos tradicionais entre africanos (...). E conclui com acerto Hoornaert: “a evangelização dos africanos, assim como a dos

²⁰¹ Cf. SUSIN, Luiz Carlos. *O Negrinho do Pastoreio: Leitura Teológica de uma Lenda*, p. 3.

²⁰² Cf. AZZI, Riolando. *A teologia Católica na formação da sociedade colonial brasileira*. contra capa.

²⁰³ Ibid. AZZI, R. pp. 102-103.

²⁰⁴ Cf. HOORNAERT, Eduardo. *História Geral da Igreja na América Latina. História da Igreja no Brasil*. Primeira Época. T. II.

indígenas, foi baseada numa redefinição da religião anterior, cujos símbolos passaram a significar o novo sistema colonial implantado” (Cf. Idem, p. 348).²⁰⁵

Como exemplo dos frutos da evangelização e da organização do povo negro, no período colonial, está caracterizado a luta pela libertação. Esta luta se traduz na busca pela dignidade através da fé e da determinação coletiva e religiosa, como síntese de um processo de conscientização e resgate de sua identidade:

O Negro, no Brasil, procurou muitas vezes pagar com o trabalho, a sua própria alforria. Este esforço tornou-se coletivo. E então surgiram as *confrarias*, as *irmandades*, as *juntas*, isto é, reuniões de Negros que, além de outros objetivos, se quotizavam para os fundos de alforria. [...] As irmandades religiosas mais freqüentes foram as de Nossa Senhora do Rosário e de S. Benedito.²⁰⁶

Não podemos deixar de considerar que o desenvolvimento de uma teologia que parte da reflexão afro-ameríndia, esteja sistematicamente pautada em elementos constituídos por todas essas implicações voltadas para a história do povo Negro na América Latina, bem como a todo contexto caribenho. Na constituição destes povos, em cada uma das realidades que remonta suas vidas e implicações sociológicas, religiosas, estão também apresentados os elementos constituintes da teologia que se fez e que continua se fazendo a partir destes, bem como àquelas teologias que vêm opor-se a esta, ideologicamente.

2.1.3 Análise de leitura bíblica em uma perspectiva afro-teológica

Além das considerações acima, Riolando Azzi, aprofunda sua análise no campo bíblico outras tantas expressões teológicas, inspiradas na Cristandade, como algumas das quais aqui se menciona na reflexão sobre a “Teologia da Escravidão”:

Em nível mais amplo e popular a tese mais difundida para justificar a escravidão negra era a maldição divina, Sob esse prisma, três interpretações diversas, mas convergentes, eram apresentadas para explicar a origem e justificar a escravidão negra.

²⁰⁵ Cf. MIRA, João Manoel Lima. *A Evangelização do negro no período colonial brasileiro*. pp. 131-132.

²⁰⁶ Cf. RAMOS, Arthur. *A Aculturação Negra no Brasil*. p. 121.

A primeira delas afirmava que a escravidão era consequência do pecado de Adão, e da maldição divina imposta ao homem de trabalhar a terra com o suor do rosto. O trabalho escravo evidenciava na sociedade a força dessa maldição divina.

Agostinho, o principal elaborador da teoria do pecado original, tornou-se também o mais importante divulgador da tese da escravidão como consequência e castigo desse mesmo pecado.

(...) A segunda versão considerava os africanos como descendentes de Caim, e, portanto, trazendo ainda na carne o sinal da maldição divina imposta ao primeiro homicida, segundo a narrativa bíblica. De fato, ao amaldiçoar Caim, Deus lhe colocou um signo na carne, para que não fosse morto e vivesse continuamente expiando o seu crime. Na tradição popular os negros passaram a ser considerados como raça maldita de Caim, sendo a negritude de sua pele o sinal imposto pelo próprio Deus.

De acordo com a terceira interpretação, os africanos eram os descendentes de Cam, o filho de Noé, amaldiçoado pelo pai por ter zombado de sua nudez, quando jazia embriagado, após provar o fruto da videira.²⁰⁷

Na obra “Etiópe Resgatado”²⁰⁸, Paulo Suess desenvolve acerca do significado da questão Afro para a teologia com muita relevância:

Na antiguidade Greco-romana, os egípcios alcunharam seus vizinhos da região ao sul de Siene, atualmente Assuã (Ez 29,10), de *etíopes*, o que significa “caras queimadas”. Os autores da Bíblia hebraica conhecem esta região como *cuch*. Ao falar de *cuch*, Isaías anunciou que dali viria um povo de “pele bronzeada” para trazer dons a Javé e adorar o seu nome no monte Sião (Is 18,7). O batismo do *etíope*, por Filipe, narrado nos Atos dos Apóstolos (8,26ss), tem este fundo literário e teológico. O etíope dos Atos pede explicações de um texto de Isaías que fala do Servo de Javé. No tempo messiânico, o povo dos confins do mundo encontra o significado do Servo de Javé, não na servidão, mas no batismo que lhe permite “cheio de alegria continuar seu caminho” (At 8,39).

Na continuidade da crítica, Suess expõe a visão que hoje se detém o olhar sobre a teologia afro-latinoamericana não somente na perspectiva histórica, como também na ótica da tradição Bíblica. Também a questão da linguagem é fundamental para a interpretação, hermenêutica, e as questões sociais mais candentes. Tudo está motivado pelas manifestações e debates acerca da “reparação” que confronta muitos esquemas já antes questionados pelo *etíope* no texto de Atos dos Apóstolos. Abaixo, a partir do que critica Suess, elencamos alguns pontos para uma reflexão:

²⁰⁷ Ibid. AZZI, Riolando. *A teologia Católica na formação da sociedade colonial brasileira*, pp. 97-98.

²⁰⁸ Cf. ROCHA, Manoel Ribeiro. *Etiópe Resgatado: Empenhado, Sustentado, Corrigido, Instruído e Libertado – Discurso teológico-jurídico sobre a libertação dos escravos no Brasil de 1758. Introdução crítica de Paulo Suess.*

- Na tradução da Bíblia hebraica pelos Setenta (LXX) ao grego falado em Alexandria, no terceiro século AC [...] e na Vulgata, [...], *cuch* geralmente é traduzido por *Aethiopia*.
- Na época grego-romana, a alcunha *etíope* (“cara queimada”) se tornou designação genérica dos habitantes desde o sul do Egito, passando por toda África até aos países em torno do oceano Índico e à Índia. Mais tarde, *etíope* tornou-se nome genérico do negro.
- *Etíope*, portanto, significava na história colonial das Américas *negro africano*. E *negro africano* nas Américas, por mais de três séculos, era sinônimo de *escravo*.

2.2 CATEGORIAS ‘NÃO TEOLÓGICAS’ QUE SE CONFIGURAM EM TEOLOGIA

Aqui se fez um estudo de caso partindo de experiências concretas no diálogo como “chão” onde se encontram experiências de vida e de fé testemunhada em comunidade, no terreiro. Por isso, o sentido de algumas entrevistas que servem de bases para aprofundar e fundamentar melhor esta pesquisa, evitando cair somente no risco do ‘teorismo’ sem fronteiras. Iniciamos, assim, uma conversa comentada com duas pessoas-chave para esta pesquisa, do interior da religiosidade e da cultura afro-brasileira em duas frentes tradicionais com seus elementos importantes: Candomblé e Umbanda. No entanto, ressaltamos que aqui se busca pela religiosidade popular do povo afro descendente, sem fugir do caráter da pesquisa, citando as fontes, os comentários – baseado em relatos, como apêndices da entrevista, nas páginas finais desta pesquisa. Com isso, buscamos a valorização dos povos e das culturas que se encontram muitas vezes esquecidas nos processos de inclusão na realidade brasileira e latino-americana. Tal realidade expressada em poucas palavras na quinta Conferência Episcopal Latino Americana e do Caribe, quando se refere à importância de se valorizar e defender os povos e as culturas pelos seus valores²⁰⁹.

²⁰⁹ Que ninguém fique de braços cruzados. (...) Velamos pelo respeito ao direito que têm os povos de defender e promover “os valores subjacentes em todos os estratos sociais, especialmente nos povos indígenas” (Bento XVI, Discurso em Guarulhos No. 4). Assim, entre outras, “Esperamos... Valorizar e respeitar nossos povos indígenas e afro-descendentes” (...) CELAM, *Mensagem aos povos da América Latina e do Caribe* - In: www.celam.info – pesquisado em 30 de Abril de 2009.

2.2.1 Breve descrição sobre a religião do Candomblé

De modo geral, coube o desenvolvimento desta religião ao negro e ao indígena, bem como ao “branco” que no decorrer do tempo começou assumir como uma autêntica expressão religiosa, identificando-se com os cultos e as manifestações dos Orixás.

Sempre houve no Brasil, desde antes do seu “descobrimento”, uma expressiva manifestação de fé e de cultura, associada aos cultos religiosos em honra aos ancestrais e à divindade. A religião sempre esteve presente em meio a cultura indígena, que aqui já habitava o solo ainda não desbravado pelos portugueses, espanhóis, dentre outros. Contudo, a religião, conhecida como o Candomblé, de herança africana, e misturada aos cultos indígenas, somente muito tempo depois foi reconhecida como uma religião pela “sociedade institucionalizada”.

Praticamente, a cerca de cinquenta anos a religião do Candomblé conseguiu obter maior destaque entre os grupos detentores do “saber” e das letras. Assim, se publicaram muitos estudos etnográficos associando sempre à cultura, como herança do passado – tal como iniciamos descrevendo-a. Porém, nem todos os estudos serviram de contribuição para com o rompimento com um passado “escravagista” de sofrimento e dor dos afrodescendentes atormentados e perseguidos de todas as maneiras, incluindo no aspecto religioso.

O que sempre predominou em solo brasileiro, na oficialidade, era a religião Católica e suas doutrinas reconhecidas e apoiadas pelo Império.

O povo Afro-brasileiro incorporou dentro de sua expressão de fé e religiosa, a religião oficial do estado, e dos que ‘ditavam’ o que era verdadeiro e falso neste território. O afrodescendente passa ter o seu pé na Igreja Católica²¹⁰, de acordo com sua necessidade religiosa e expressão imposta quase sempre por seu “colonizador”, já começando pela traumática experiência em tempos remotos de “invasão” de terras na África, quando ainda nem sequer se ousou falar de direitos humanos como vemos hoje como muito necessários. Quando hoje dissemos ser invasão uma ocupação necessária de terra, nem sequer medimos o que antes fora feito com os antepassados do continente africano ainda hoje muito colonizado pelos invasores, sem sequer direito de reivindicação territorial, e a exemplo dos quilombos e áreas indígenas que tentam incansavelmente conquistar seus espaços aqui no Brasil.

²¹⁰ Conferir na página 132 (apêndices).

2.2.2 Candomblé, cultura afro-brasileira e manifestação de religiosidade

Um dos propósitos mais dignos e importantes do Candomblé é o fato de “resistir” e não deixar com que a cultura religiosa afro-descendente acabe²¹¹. Outro propósito é de servir a comunidade dos filhos e filhas de Deus, na promoção da vida, e quando possível e necessário,

(...) servir-se para outras utilidades, como: uma oficina, um asilo para idosos, ou uma creche para crianças. Ultimamente a nossa função tem sido reuniões de sessões de Xirê e pra qualquer outro evento essa casa está aberta pra qualquer tipo de encontro que venha falar da nossa cultura negra – a nossa matriz africana (...). A nossa força também é com relação a isso aí: ajudar as pessoas da periferia, não iludindo e sim ajudando, numa forma divina, em que Deus venha e os Orixás também venham iluminar para que as pessoas possam resolver os seus problemas pessoais.²¹²

Outro ponto importante a ser considerado é a resistência étnica da cultura afro-brasileira na experiência religiosa do candomblé, como algo característico dessa religião afro-brasileira.

No ano de 2006, publicou-se uma obra, organizada por Faustino Teixeira e Renata Menezes, intitulada “As religiões no Brasil – Continuidades e rupturas”. Neste, Antônio Flávio Pierucci aborda alguns temas relacionados às religiões brasileiras de matrizes africanas. Reflete sobre o Candomblé, particularmente, parte de um pressuposto título “O candomblé sem etnicidade”. Segue o texto uma tese de um antropólogo que escreveu o livro “Negritude sem etnicidade” – dizendo acontecer hoje “algo parecido com isso – algo como uma afro-brasilidade sem etnicidade”, denominada como “desobstrução étnica”.²¹³

Talvez caiba mencionar o que outro autor questiona sobre a atitude de Pierucci de querer provocar discussões entre os que pesquisam o fenômeno religioso, “com um pé nas instituições acadêmicas e outro nas organizações religiosas”, como se apresenta:

Partindo de Bourdieu, o artigo de Pierucci “Sociologia da Religião área

²¹¹ Ibid., p. 133 (apêndices).

²¹² Ibid., pp. 133-134 (apêndices).

²¹³ Cf. PIERUCCI, A. F. *Ciências Sociais e religião: a religião como ruptura*. In: TEIXEIRA, Faustino. MENEZES, Renata (orgs). *As religiões do Brasil*. pp. 22-24.

impuramente acadêmica” provocou mal-estar, réplicas, defesas e ataques apaixonados, nem sempre publicados. Pierucci (1999:246) denuncia haver entre os cientistas sociais que estudam a religião no Brasil “religiosos confessos” e que muitas vezes “as motivações que os levam a ‘fazer ciência’ são de ordem religiosa, quando não claramente pastoral (...) portadores de interesses ideais que não são cientificamente orientados, mas sim, religiosamente orientados”.²¹⁴

Neste sentido, a seguir, Leonildo perguntaria: “Qual seria o caminho: o rompimento com a pertença religiosa e o trilhar as sendas do ateísmo metodológico? A simples conversão à irreligiosidade, em um determinado momento, (...) garantiria ao pesquisador “impuro” a automática inserção na ilha de excelência dos que praticam o método científico “puro” e o rigor científico?”²¹⁵

Partimos nesta mesma concepção de que não precisamos, de fato, abandonar a pertença religiosa, nem muito menos a etnicidade para afirmação de uma religião, ou para refletir, pesquisar, do ponto de vista teológico, determinados elementos religiosos com cientificidade.

Parece que Pierucci ultrapassa a discussão sobre a metodologia científica do estudo sobre o fenômeno religioso e passa questionar a existência da falta étnica da continuidade dos processos de afirmação das religiões afro-brasileiras. Coloca isso como causa de uma ruptura com a originalidade deste fenômeno, igualando-o aos demais dentro do “mercado religioso”, ou “religiões sem reserva de mercado de natureza étnica”.²¹⁶

Para tentar esclarecer melhor sem querer parecer simples discordância ao exposto, contrapondo ao trabalho comentado considerando-o claramente “intencional”²¹⁷. Busca-se identificar as religiões étnicas num processo de universalização, segundo PRANDI²¹⁸, com grifos e acentos próprios por parte de Pierucci.

Não se pode pensar que *um movimento de universalização*, dentro de qualquer religião

²¹⁴ Cf. CAMPOS, Leonildo Silveira: *O discurso acadêmico de Rubem Alves sobre “protestantismo” e “repressão”*. In: *Religião e Sociedade*. p. 118.

²¹⁵ Ibid.: *Religião e Sociedade...*, p. 118.

²¹⁶ Cf. PIERUCCI, Antônio Flávio. *Ciências sociais e religião: A religião como ruptura*. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs). *As Religiões no Brasil*. p. 22.

²¹⁷ A intenção de defender uma ruptura com o esquema inicial proposto, ao invés de uma continuação inicial, ou original, tal como se propuseram outras religiões tais como o luteranismo, e as mencionadas por ele como as “novas religiões ligadas à colônia japonesa e seus descendentes”.

²¹⁸ Cf. PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1991. – Raça e Religião. In: *Herdeiras do axé – sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec, 1996. e – *O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. Estudos Avançados*, vol. 18, n. 52, set.-dez., p. 223-238. São Paulo: USP, 2004.

que preze pelo elemento cultural próprio de sua origem étnica, sem que se defina a mesma como “sem etnicidade”? Ou ainda: mesmo que não se busque e não se consiga preservar um patrimônio étnico-cultural o que percebemos hoje é algo diferente, quanto à causa de uma universalização religiosa nas chamadas religiões étnicas. Vê-se mais a característica de um processo de abertura e de constante movimento para dentro e para fora das comunidades de fé e “terreiros” – dado a realidade presente em cada espaço geográfico²¹⁹.

A característica do nosso tempo pode ser bem definida por constantes movimentos de universalização e de “conservação”, ou de fechamento até mesmo nas *religiões universalizantes*. Já a perda da função de preservação de identidades étnicas nas religiões, para Pierucci, traduz-se em uma ideologia universalista de salvação e de recrutamento e com perda de identidade étnica religiosa²²⁰.

Mas, o que se compreenderia como etnicidade nesta reflexão de Pierucci? Traduziria-se pelo elemento da “cor da pigmentação da pele”?, ou seria da raça como determinantes para configurar os adeptos de uma Religião de caráter étnico? Aliás, que raça? Talvez seja sugerir uma melhor diferenciação, portanto, se é que realmente existem tais funções no campo religioso afro-brasileiro de atingir “a massa” com propostas salvíficas universalistas e de recrutamento. E, se constatar de fato que isto ocorre, será que isso corroboraria para definir a perda da identidade étnica dos afro-brasileiros quanto a sua experiência religiosa?

O que podemos demonstrar, através de uma conversa com um dos religiosos neste campo, é que prevalece a intenção de preservar a cultura e a etnicidade da religião, como se nota:

Entendo que o que se refere por resistência é não deixar embranquecer aquilo que é nosso, nossa cultura negra, não deixar morrer essa cultura. Tanto faz estar nas mãos do índio, nas mãos dos brancos ou nas mãos dos negros, desde que então seja a resistência sobre a nossa cultura, mas também com relação à religião, à mulher negra, ao estudo, à educação da criança negra, com relação à Capoeira, enfim a essa cultura toda.

Não é proibido do branco cultuar a religião negra, mas ele tem que vir a uma cultura negra e não querer transformar essa religião ou cultura com meios brancos porque

²¹⁹ Bastaria simplesmente “pisar” um pouco o “chão desta realidade” para sentir e ver como se dá a experiência de cada local, de cada espaço. Observando que não se pode generalizar qualquer experiência de fé, ou até mesmo, formular conclusões pautadas sobre o todo, sem levar em conta qualquer comunidade de fé, ou religião, individualizada contextualmente. Seguir por constatações ligadas a conceitos de universalização, ou até mesmo de etnicidade, cor, raça se torna perigoso, pois como vimos anteriormente e no desenvolvimento desta pesquisa, nem sempre são conceitos que se afirmam passivamente, ou que sirvam para compreender o todo quer seja de qualquer religião e de qualquer cultura.

²²⁰ Conferir PIERUCCI, Antônio Flávio. *Ciências sociais e religião: A religião como ruptura*. In: TEIXEIRA, Faustino. MENEZES, Renata (orgs). *As Religiões no Brasil*, p. 24.

não tem nada a ver.²²¹

E, se porventura o discurso, ou a prática de universalização, por parte de um Candomblé, não exclusivo à um grupo étnico afro, de que trataria Pierucci, se comprova, talvez se traduza numa outra fala, que relatou o seguinte: “Nós não temos dificuldade de atender quem quer que seja na periferia porque todos são pobres, e há também o fato de que tanto o negro como o branco também fazem coisas erradas”.²²² Porém, o recrutamento pode servir para atender a quem necessita e igualar a todos pela condição social e não dividir por raça ou etnia. Nem se deseja exclusivamente seguir uma categoria de igualar a todos por situar-se num campo religioso universalista com intenções de mercado, como analisa Prandi, citado nos comentários e análise de Pierucci.

Aqui, parece ser melhor traduzido através do processo de *reafricanização*, como “construção de uma religião mundial”, melhor adequado, talvez, para dizer algo que se refere a experiência que Prandi traduziu por universalização, antes no artigo de Pierucci, como nesta abertura mencionada em parte de um outro artigo de Alejandro Frigerio, sobre o assunto mencionado:

Reafricanização é um processo sofrido por pessoas já praticantes do candomblé, do batuque ou da santería (ou outros cultos comparáveis como tambor de mina ou xangô) que insatisfeitas com o conhecimento religioso que receberam, viram-se para a África de hoje, especialmente para a região dos iorubás, como fonte verdadeira de conhecimento teológico e ritual. Por meio desse processo, a África vem a ser vista não só como a origem remota da tradição religiosa, mas também como modelo contemporâneo para sua prática. As atuais crenças e práticas religiosas africanas (principalmente iorubá) assumem posição de primeiro plano. Os seguidores reafricanizados (que vivem, em sua maioria, em situações de diáspora secundária) tomam aulas de língua e de cultura iorubá, compram livros sobre o sistema advinhatório de Ifá, usam roupas e exibem imagens e artigos rituais importados do país dos iorubás, e às vezes são iniciados por praticantes dessa origem (Prandi 1991; Silva 1995; Palmié 1995; Capone 1999a, 1999d).²²³

O que dizer disso? Talvez pareça-nos mais plausível lançar um olhar para dentro da formação religiosa no Candomblé para saber como se dá este processo que os teóricos chamam de universalização, reafricanização, entre outros termos. Ou talvez seja melhor tentar

²²¹ Conferir na página 134 (apêndices).

²²² Ibid., p. 134 (apêndices).

²²³ Cf. FRIGERIO, Alejandro. *Reafricanização em Diásporas religiosas Secundárias: a construção de uma religião mundial*, In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro. p. 141.

perceber o que é que acontece como elementos pertinentes para uma reflexão teológica sobre este assunto religioso, que não nos parece tão superficial como muitas vezes é abordado por tantos, até para criticar sem ir à campo.

2.2.3 A formação religiosa no Candomblé e os elementos de sua teologia

Pai Leco diz que “são sete anos para se chegar a ser um zelador de santo (vulgarmente conhecido como Pai de santo). Para se poder abrir uma casa de santo, se tem que ter no mínimo sete anos de ‘feitura’ - a participação e de formação dentro de uma casa de santo, no Candomblé -, porque é uma aprendizagem, como se fosse uma faculdade, diz ele²²⁴. Se começa como *Biã* (de um a sete meses pra se preparar para uma feitura). Feitura é o início dentro do Candomblé, onde o médium, o filho de santo raspa a cabeça e se recolhe em sacrifício para o santo dele (de quinze a vinte e um dias recolhido para o santo). Depois disso aí ele tem mais sete anos, depois de raspar, para se formar dentro do Candomblé, em que passando sete anos ele é um pai de santo formado, não é chegando na Internet hoje e dizer quero ser pai de santo – isso não existe, afirma o *Tata ti Inkice*.²²⁵ Na realidade não são bem sete anos somente, mas vinte e um anos, mas sete anos de tempo de santo é o mínimo que foi dado aqui no Brasil para que aprenda tudo o que se tem para aprender para abrir uma casa, os fundamentos, doutrinar-se para passar depois aos filhos dele.”

Em suma, fazendo algumas ressalvas, o que compreende o candomblé e as demais expressões religiosas de fé, que hoje traduzimos em religiões de matrizes africanas, com elementos de uma teologia é que,

Essas religiões vieram, como sabemos, da África e trouxeram naturalmente um Deus universal, um Deus Supremo que: depois de ter criado o mundo ele se recolheu e deixou seus auxiliares (que nós chamamos aqui os Orixás), o trabalho de decidir as pequenas questões humanas (...). Isso induziu em erros os pesquisadores, que supunham que a religião africana fosse uma religião politeísta, mas a noção de Deus Supremo foi recuperada pelos etnólogos brasileiros no fim do século passado e neste século (...). Sabemos que uma pessoa, para entrar na macumba, no candomblé, na umbanda, etc. passa por um período de *aprendizado* lá. Esse período é às vezes grande, às vezes pequeno, mas de qualquer modo há um período em que a pessoa tem, entre outras coisas, de se submeter a cerimônias como, por exemplo, raspar a

²²⁴ Cf. p. 135 (apêndices).

²²⁵ Pai de Santo, de nação Ketu – Candomblé de Angola.

cabeça, tomar banhos rituais de folhas, permanecer no candomblé ou no terreiro, etc. além de se submeter às obrigações necessárias para poder servir ao Orixá. (...) Cada Orixá tem sua cor, cada Orixá tem sua comida predileta, seu metal predileto, seu animal predileto, sua pedra predileta e então o crente fica obrigado a participar de tudo isso (...). Esses Orixás são naturalmente os Orixás africanos primitivos, aqueles que vieram com os nagôs. Quando os nagôs estenderam a sua religião a um território imenso como é o território brasileiro (...) quando isso aconteceu e especialmente em relação com outros povos, com culturas, religiões, intenções religiosas diferentes, naturalmente as coisas mudaram um pouco. (...) E por força da própria história brasileira, das dificuldades que o negro passou aqui, dos contatos que ele criou e do fato de se ter ligado não só entre si – entre várias tribos diferentes – (...), tudo isso contribuiu para que as religiões tomassem em cada parte do território brasileiro uma espécie de cor local.²²⁶

Apenas comentando um pouco, percebemos ressaltado por várias vezes neste texto da CNBB, expressões como: “submeter” e a “ter que fazer obrigações” – evidente que em todas as religiões existem rituais em que deve-se submeter a algo ou que o fiel obriga-se a realizar aquilo que muitas vezes vá de encontro à sua fé, ao seu testemunho de vida, ao sacrifício, à penitência ou algo para realizar de acordo com sua religião, basta colocarmos os devidos acentos para entendermos as peculiaridades específicas a cada expressão religiosa, onde procura-se corresponder religiosamente. Mas, ao mesmo tempo, também percorrendo o caminho que queremos num sentido de legitimidade, aproveitamos de uma importante contribuição para esta análise, nomeada por Pierre Sanchis como “relativização do regime da verdade e do papel da racionalidade”, em que este resgata uma análise importante para se entender melhor isso:

O povo do Candomblé não raciocina em termos de lógica propriamente, de racionalidade, mas em símbolos. O instrumento de pensar é o instrumento simbólico, que aliás é de uma riqueza maior do que o conceito friamente racional. É por isso que para eles não há nenhuma incongruência em ser católico – muitos até comungam, aparecem aqui na minha missa – e ao mesmo tempo praticam os ritos ancestrais. Porque na sua mente não há incompatibilidade. (Tavares 1995:220)²²⁷

O Candomblé em suas raízes remonta inevitavelmente o passado dos povos africanos vindos, ou transplantados, ao Brasil que, juntamente com toda sua riqueza cultural, carregou consigo os elementos religiosos de crenças e de manifestações fortíssimas de suas origens na África, incluindo suas experiências do sagrado, do “mundo de suas divindades”. Fica difícil,

²²⁶ Cf. CNBB LESTE 1. *MACUMBA: Cultos Afro-Brasileiros* (candomblé, umbanda, observações pastorais). Exposição introdutória e coordenação de D. Cirilo Folh Gomes, O.S.B. pp. 45-50.

²²⁷ Cf. SANCHIS, Pierre. *Inculturação? Da cultura à Identidade, um Itinerário Político no Campo Religioso: o caso dos Agentes de Pastoral Negros*. In: *Religião e Sociedade*. p. 68.

origens remotas africanas e nem por isso sofriam “crises identitárias” quanto ao dinamismo religioso e suas expressões de fé. Assumiram legitimamente a oficialidade e conseguiram encontrar-se na experiência religiosa cristã a resposta para os seus anseios mais profundos por Deus e pelo humano, no seguimento a Jesus Cristo. Porém, muitos outros acharam também comum e até melhor, possuir outras “entidades”, como potências divinas, que respondessem às suas “necessidades de fé”, como o sofrimento, a experiência da dor, das carências sociais e aquelas todas fundamentais para qualquer pessoa. Neste sentido o cristianismo sempre pareceu responder, dado a realidade com que sentiam e vivenciavam através da pessoa de Jesus, como “Bom Jesus, o Senhor das dores, o Senhor Morto na Cruz, ou o Redentor Senhor do Bonfim (ou ‘bom fim’?)”²³¹. Caberá, depois, a nós tentarmos apontar alguns elementos importantes destas experiências que podem transmitir-nos reconhecidamente algumas características de Eclesiologia Afro-americana, bem como da Cristologia Afro-brasileira, como busca por uma interpretação hermenêutica, teológica e sistemática.

2.3 ‘SÍNTESE’, ‘DUPLA PERTENÇA’ E UMA ‘TEOLOGIA NA UMBANDA’

Refletindo sobre o “sincretismo” e “síntese” das religiões afro-brasileiras, podemos ter presente uma questão peculiar e muito discutida nos dias atuais, como é concebida a “dupla pertença” como forma de vivência, e também como expressão usual para descrever as experiências religiosas no mundo religioso afro. Para melhor entendermos a pergunta: como interpretar o chamado “sincretismo” das expressões religiosas afro-brasileiras?

O Sincrético sempre nos parece ser algo mal resolvido, dentro do campo do culto religioso e da fé popular, chega mostrar-se até mesmo ofensivo para algo tão importante quanto a experiência religiosa de uma ‘fé sincera e singela’. Contudo, o termo sincretismo foi adotado também como “aquilo que o africano e o afro-descendente escravizado” teve que fazer aos seus “orixás” para traduzir na prática sua fé, ou seu culto religioso. Não foi feito disso, porém, como algo “intencionalmente ofensivo” ou premeditado para reduzir a

²³¹ Fica perceptivo uma origem deste nome dado ao ‘Senhor do Bonfim’ – a ‘Jesus Cristo’ no catolicismo e a ‘Oxalá’ na Umbanda – através de um resgate apresentado no filme nacional ‘Cafundó’, com o ator Lázaro Ramos, na personagem de ‘João de Camargo’ – que se tornou um líder espiritual e iniciador de um grande movimento, ou irmandade que celebra sua memória como o ‘Preto Velho’, desde o período pós-escravidão, no Brasil do século XIX. A sinopse deste filme relata bem a história contada de forma cinematográfica - com a direção de Paulo Betti e Clóvis Bueno (Cfr. In: <http://www.cafundo.com.br/>).

expressão de uma fé de alguma religião, seja ela qualquer que seja. Embora, hoje, busca-se ter clareza acerca deste aspecto, ainda mal se entende ou busca-se compreender no campo religioso ou pastoral, porque não se busca “conciliar” uma fé com outra fé, e/ou cultura em diálogo. Por isso, pretendemos salientar uma outra leitura, em confronto a esta do sincrético, resumindo – porém, não entendido como uma forma de redução –, a experiência feita pelos religiosos e pelos fiéis dos cultos afro-brasileiros, como uma forma sintética de ressaltar e reconhecer o santo “católico”, sem tanto deixar de valorizar sua experiência original com os orixás. Neste sentido entraremos também mais particularmente na expressão religiosa da Umbanda, dado que o Candomblé hoje, caminha mais “livremente” no sentido de não precisar mais realizar suas sínteses para confirmar sua crença e seus cultos aos orixás. No entanto, na Umbanda, já se assumiu dentro da própria dinâmica afetiva e religiosa o culto aos santos relacionados quase que integralmente a uma expressão afro-religiosa.

2.3.1 ‘Sintetizando’ a fé nos Santos e Orixás?

Falando nisso entramos no cenário inter-religioso Umbandista que têm um modo peculiar para expressar a sua fé nos cultos aos “Santos e orixás ditos ‘sincretizados’”. Por exemplo, no terreiro pode-se chamar com o nome de “Ogum” à São Jorge, a São Sebastião de Oxóssi, até mesmo Cristo como Oxalá, ou Oxaguiã, pois tudo isso até hoje ainda se realiza nos cultos aos Orixás.²³² Apesar de tudo alguns hoje assumem sem problemas que ainda hoje há uma “sincretização” totalmente separada, ou seja: Cultua-se São Jorge, na plena confiança de que ele é Ogum, por exemplo.

O Terreiro de Candomblé não precisa cultuar santo da Igreja Católica. Já na Umbanda ainda se cultuam esses santos que correspondem aos Orixás, que na época da “proibição de seus cultos” foram sincretizados. Para citar alguns, são Santos como: São Cosme e São Damião que são santos da Igreja católica e são cultuados dentro da Umbanda como “espíritos” que representam a “falange de crianças”. Tanto no Candomblé como na Umbanda eles são da “*falange de Erê*”, que representa as crianças, diz um de nossos entrevistados²³³ (...) esses santos (da Igreja Católica) foram sincretizados dentro do Candomblé e da Umbanda

²³² Conferir na página 134 (apêndices).

²³³ Ibid. p. 134 (apêndices).

como sendo da falange de Erê. Explicando melhor, vamos começar na seqüência então: temos como “Ogum” São Jorge; São Sebastião como *Oxóssi* (que é o dono da mata, o dono da prosperidade), isso no Rio de Janeiro e aqui no Sul, já na Bahia *Oxóssi* ficou sincretizado em Santo Antônio; *Obaluaie* e *Omulu* sincretizados em São Lázaro (santo que até mesmo no catolicismo simboliza o Santo relacionado ao curador – que cuida – das pessoas com doenças da pele, vírus e qualquer coisa que venha da terra; temos também *Xangô* (o dono do fogo celestial), que é sincretizado de São João e São Pedro, são os santos responsáveis pela palavra de Deus, os ministros de Deus; temos então as santas mulheres: *Iemanjá*, que simboliza a Virgem Maria, a Mãe de todos; *Oxum*, por ser de amor, de beleza, de bondade e de tudo de bom que ela tem de vida (a dona da vida) é a sincretização de Nossa Senhora da Conceição; *Iansã* é uma santa guerreira, e é sincretizada em Santa Bárbara; temos outra santa mais velha que é *Nanã*, simbolizada por Santa Ana; e por último temos *Oxalofã* que seria Deus Pai, e *Oxalá* ou *Oxaguiã*, como Deus Filho - Jesus. Ainda na concepção das Pessoas da Santíssima Trindade, Pai Léco diz o seguinte: nós o temos o Pai como *Oxalofã*, Deus-Filho (Cristo) *Oxaguiã* (do Planeta Terra), e como Criador do Mundo, ou melhor, de todo o Universo, temos uma denominação que é *Olorun* que trás a vida à Terra. O detalhe é que, com relação a *Oxalá*, podemos dizer de: *Oxaguiã* = que é o Filho, para Clarear; *Oxalofã* = que é o Pai, e *Orixalá* que é o Espírito Santo. Então é a Santíssima Trindade que vem como Filho, vem como o Pai e vem como o Espírito Santo.²³⁴

2.3.2 A questão da ‘dupla pertença’

Mesmo encontrando-se como cristãos autênticos, os afro-descendentes que já experimentaram a realidade dos seus cultos afros, nos terreiros, não viam problema algum de continuarem católicos e candomblecistas. O povo africano sempre teve a religião muito presente na sua vida, sem, no entanto, revelar aos que tinham problema com esta “sintetização das suas experiências pessoais e comunitárias no terreiro e na Igreja”. Antes, nesse mundo da expressão religiosa tudo parecia bom, correto e verdadeiro, até entrar em nuance o que se entendia, por “uma sincretização” no ritual africano aos Orixás e no ritual católico aos Santos.

²³⁴ Todas as considerações apresentadas neste pequeno relato em forma de uma breve interpretação, foi feita por Pai Leco, durante a entrevista no anexo deste estudo, pp. 133-135 (apêndices).

Deste aspecto os índios não estavam separados também, embora estivessem “definidos” em suas aldeias e comunidades, continuaram também “sintetizando” sua fé naturalmente. Eles freqüentavam as “casas de branco” e também freqüentavam o cristianismo, mas cultuando o ritual de pajelança, não deixando de cultuar suas crenças e divindades.

Muitos negros, ao receberem o batismo compulsoriamente, mantiveram a fé cristã e a prática católica, por força da imposição e do condicionamento. Outros, no entanto, embora o tenham recebido em igual situação, entenderam que não havia oposição entre as suas tradições religiosas de origem e os elementos fundamentais da fé cristã.²³⁵

Em um artigo, Pierre Sanchis também refletindo sobre “o caso dos Agentes de Pastoral Negros”, assim como Padre Toninho antes acima, menciona um interessante relato, que situa dentro do “estatuto soteriológico – sem abandonar perspectivas teológicas cristãs – de religiões outras que o cristianismo, trazendo a tona o relato de François de l’Espinay, um padre católico que diz ter vivido seus últimos anos numa dupla pertença conscientemente escolhida, e o fato de ter-se denominado como “ministro de Xangô”. Eis sua confissão, que Pierre diria ser “quase testamento”:

Você entende, Jesus Cristo histórico ainda é muito branco para os negros. Desde há milênios Deus lhes falou de modo diferente, nos seus corpos e na natureza, pelos espíritos dos seus ancestrais. Como foi possível que nós, a Igreja, tenhamos conseguido riscar tudo isso durante 400 anos, com a boa consciência de possuir a verdade? Temos que ser prudentes quando falamos dessas coisas na Igreja. Mas na minha alma e consciência adquiri agora a certeza de que Deus é maior do que nós imaginamos. Utiliza-se, para se revelar a seu povo, mediações outras que aquelas que conhecemos.²³⁶

Enquanto o negro permanecia mais “dentro” da sociedade “branca”, como os que estavam misturados no conjunto também religioso oficial, podemos até dizer que desta oficialidade nasceram irmandades afro-brasileiras.

Tanto o negro como o índio que se misturaram ao catolicismo numa questão de “brasilidade”, ou de aceitação dos frutos da evangelização nestas terras onde sempre manou leite e mel²³⁷, nunca deixaram de ser fiéis a Deus, mesmo ao assim conhecido Deus Cristão.

²³⁵ Cf. SILVA, Antônio A. *APN's: presença negra na Igreja*. In: ATABAQUE-ASETT, p. 12.

²³⁶ Cf. SANCHIS, Pierre. *Inculturação? Da cultura à Identidade, um Itinerário Político no Campo Religioso: o caso dos Agentes de Pastoral Negros*, In: Religião e Sociedade, Rio de Janeiro. p. 68.

²³⁷ Fazendo uma alocação aos comentários da entrevista e constatando que de fato as “sínteses acerca das

Se Deus é Deus soube entender melhor que os homens este processo – disse Padre François supracitado. Essa experiência era testemunha viva de que originou-se “algo novo”, diferente até então, que nunca antes fora concebida dentro dos ofícios ou da teologia católica.

Criou-se uma “nova síntese litúrgica de culto ao sagrado” e de experiência respeitosa de fé, por parte dos afro-brasileiros e indígenas, tal como expressa-se Pai Leco: “*se tinha* uma procissão todo mundo tinha que ir. Para batizar o seu filho, tinha que casar na igreja. Casar, crismar, fazer a primeira comunhão, todo mundo quer botar uma noiva no altar... então foi através dessas coisas que a religião católica sempre conquistou o povo da periferia, sempre. Não foi por milagres, mas por sermos brasileiros e ser uma religião cristã muito forte”²³⁸ - para os afro brasileiros, como para todos os demais povos verdadeiramente evangelizados.

2.3.3 ‘Elementos teológicos’ na formação religiosa da Umbanda

Nesta parte, a reflexão de um estudo de caso, onde constam trechos analisados de mais uma entrevista. Desta vez com enfoque voltado para a Umbanda, com Apolônio Antônio da Silva (presidente da UNIAFRO²³⁹ e Babalorixá da Umbanda).

Apolônio identifica sua função na Umbanda como “Tateto”, que equivale ao Babalorixá Yoruba, só que é uma língua Bantu e na Umbanda chama-se por Pai de santo. “Fora do santo” - dirá ele, na sociedade -, *sou funcionário público, formado em Letras – inglês-português, tenho uma pós-graduação na área de Administração de Universidades, entre outras coisas que fazemos.*

Dentre as questões, destacamos que “geralmente quando a pessoa procura um terreiro, seja de umbanda ou de candomblé seria porque, segundo Apolônio, estaria com algum

experiências religiosas” traziam benefícios aos afro-brasileiros e aos índios brasileiros, enquanto que essa “fusão de horizontes” era traduzida por uma maléfica experiência de fé ou de sincretização atribuída até mesmo como “diabólica”, por pessoas mais ligadas às hierarquias eclesiais, bem como a posteriores grupos religiosos ditos “cristãos”.

²³⁸ Cf. pp. 133-134 (apêndices).

²³⁹ União de Cultura Negra em Santa Catarina: uma entidade civil, sem fins lucrativos, apartidária, de caráter de estudo e pesquisa social, educacional e cultural que terá entre as suas finalidades a elaboração e a busca de apoio às políticas públicas e ações afirmativas que visem, principalmente, à população afro-descendente no Estado de Santa Catarina. Objetivará, também, resgatar e promover a memória, a história, a preservação, a integração, a defesa e a valorização da cultura afro-brasileira. A Uniafro é uma entidade combativa e autônoma, e atuará sem distinção de raça, gênero e credo (cfr. in: www.uniafro.com.br/).

problema psicológico ou físico. E, neste sentido, procura o Pai de santo para resolver o seu problema, e na continuação do processo se dá o início a formação do(a) candidato(a) fazendo o *ebói* – rito inicial de entrada no terreiro –, até se atingir o grau maior que seria o de Babalorixá – que é a função de um sacerdote dentro da umbanda”. Contudo, apesar de a maioria dos casos conhecidos situarem entre pessoas com problemas, outros também procuram o terreiro com interesse de seguir a religião africana por opção e não por necessidade, como é o caso do próprio entrevistado que destaca entre outros aspectos relacionar a fé baseando-se numa experiência africana e não em uma experiência de “fé européia”.²⁴⁰

Na dimensão de uma interação entre fé e cultura para um religioso umbandista, esta pode ser considerada como parte do coletivo de um povo, não vista apenas a partir deste em particular (nota-se, portanto, que a comunidade está sempre implicada neste processo), que neste caso refere-se a uma cultura africana, de uma etnia configurada a um pertencimento a determinado “terreiro”. Por isso, na relação da experiência religiosa da fé, mesmo considerando-a como uma experiência “universal”, a “alguma entidade superior ao homem” que seja – sempre envolve uma entidade criadora, original e Superior. E, mesmo que se dê o nome de acordo com o costume, cultura ou com a etnia – segundo as crenças africanas -, pois as “entidades” (os orixás) recebem vários nomes embora as crenças nessas entidades seriam iguais (independendo do povo ou da cultura). Por isso, na compreensão umbandista, o valor que se dá à “natureza cósmica” – a mesma que deu início a todas as coisas – desde o *big bang*²⁴¹ – é essa mesma energia. A fé, portanto, estaria contida na mesma força que criou todas as criaturas, o restante, na interação, é consequência desta mesma criação originária.

A contribuição que a Umbanda oferece para as demais religiões num contexto de pluralismo ético-religioso seria de vital importância, até mesmo para as demais pessoas que não entendem o dinamismo da experiência de fé, ou dos ritos, numa ambiente de terreiro. Isso porque, como afirma Apolônio:

A Umbanda possui várias características, há quem diga até mesmo que são várias as umbandas. Há aquela que se aproxima mais do exoterismo, a que está próxima do espiritismo baseado em Kardec e a mais próxima ao africanismo, onde há

²⁴⁰ Conferir na página 137 (apêndices).

²⁴¹ Segundo o conhecimento geral, este termo foi dado por Fred Hoyle, um astrônomo inglês que ao tentar desacreditar essa teoria, imaginando que ao inventar um nome jocoso, a comunidade científica não a levaria a sério. Fato que não somente não ocorreu, mas a comunidade científica aceitou a recém-criada teoria e também adotou o nome proposto por Hoyle, que depois veio para o “popular”.

manifestações mais africanas, como a manifestação de “preto-velho” e orixás africanos. A umbanda é uma união de várias teorias e de várias religiões. Nela você encontra aspectos do espiritismo kardecista, do budismo, do catolicismo, e por isso a umbanda pode contribuir muito para as outras religiões (...). Ela permite que aspectos de outras religiões e de outras culturas cheguem a determinadas comunidades passadas de uma forma mais adequada a essa realidade local, sem aquela coisa de teorias muito complicadas, mas de uma maneira mais simples.²⁴²

Ainda mais simples e ao mesmo tempo não muito valorizado pelos seres humanos seria a consideração umbandista de que Deus colocou todo o planeta apropriado à evolução humana e agora é o homem quem está destruindo esta criação. Neste sentido os orixás respondem ao ser humano como um alerta contra a destruição da natureza, e junto a esta destruição o ser humano destrói a “ligação com a divindade”. Para esta corrente “somos como partículas da divindade” e possuímos a divindade dentro de nós, porém, por termos perdido o elo de conhecimento que nos ligava a Deus, hoje estamos temos a necessidade de resgatar este elo que nos une a Ele. Fazendo menção à representação de Adão e Eva no Paraíso, em que o homem perdeu a ligação com Deus, conforme o ensinamento católico, Apolônio aproveita para constatar que também o africano conta que o homem perdeu este elo por causa da vaidade, por causa da arrogância. Assim, a reflexão umbandista que se faz hoje sobre Deus é a de que “Deus é tudo” e que em qualquer coisa que exista ele está presente e tudo o que existe só pode existir n’Ele.

A compreensão teológica sobre Deus, na dimensão da formação religiosa da Umbanda, nesse estudo de caso, salienta uma consideração importante para a pesquisa:

Tudo o que se faz hoje na religião da Umbanda é pensando em Deus, como: o cuidado com a natureza, a evolução do ser humano. E a experiência de fé que é dado está naquilo que a gente vê – a luta que os umbandistas tem travado o tempo todo para manter essa religião, essa cultura, essa maneira de ver a divindade ser respeitada, principalmente pelas outras religiões. Este, ao meu ver, é o maior depoimento de fé que tem a religião da Umbanda e a maneira que as pessoas que a praticam com fé em Deus.²⁴³

De acordo com o que se mencionou através de nossa preocupação em querer fazer uma leitura sobre os elementos teológicos da Umbanda, muito significa perceber que, de fato, não somente numa leitura sobre a fala, que também é importante, mas notar na própria vivência dos entrevistados que a Umbanda, assim como o Candomblé, constitui-se sobre

²⁴² Cf. nos apêndices, pp. 137-138.

²⁴³ Cf. apêndices, p. 138.

elementos teologais de valores universais. Especificamente, quanto a Umbanda, nosso entrevistado remete-a sobre três pilares, que é a fé, o amor e a caridade, acrescentando que “se tirar um deles ela se desestabiliza”²⁴⁴. Então, podemos perceber que a Umbanda, como religião de ascendência africana, surge ainda atualmente como uma religião aberta ao diálogo e às manifestações de fé que visam virtudes, que também são verdades para as demais religiões e teologias.

Como forma de considerar outras pesquisas importantes sobre este assunto, cabe associar a Josuel dos Santos Boaventura, que conseguiu traçar no final de sua pesquisa alguns quadros interessantes para uma observação quanto a uma distinção prática do Candomblé e da Umbanda, juntamente com plantas de um terreiro e alguns mapas sobre a migração África-Brasil²⁴⁵.

Tabela 2

CANDOMBLÉ	UMBANDA
1- Ritual fixo de uma nação africana; 2- Uso da língua e costumes africanos; 3- Vestes coloridas, e insígnias de cada orixá; 4- Altar interno conforme as usanças africanas; 5- Festas públicas só para divindades; 6- Preparação dos adeptos: longa, secreta e segregada; 7- Teme, de algum modo, as almas; 8- Não aceita, no geral, a reencarnação; 9- Base: raízes mosaicas e maometanas; 10- Sacrifício animal; 11- Orquestra ritual constante; 12- Batiza e consagra.	1- Ritual variando pela origem; 2- Vestes, em geral, brancas; 3- Altar com imagens católicas, pretos-velhos e caboclos; 4- Sessões espíritas, formando agrupamentos dispostos em pé, em salões ou terreiros; 5- Desenvolvimento mediúnico normal na corrente; 6- Base: africanismo, espiritismo, amerindismo, catolicismo, ocultismo; 7- Serviço social constante, nos centros; 8- Finalidade de cura material e espiritual; 9- Magia branca; 10- Batiza, consagra e casa.

²⁴⁴ Ibid.: nos apêndices, pp. 138-139.

²⁴⁵ Cf. BOAVENTURA, Josuel dos Santos. *Negritude e experiência de Deus - Afro-descendentes brasileiros(as): na diversidade de culto, a unicidade divina*. pp. 157-159.

Neste capítulo segundo, pretendeu-se ‘costurar’ a temática religiosa com a questão identitária neste processo de uma fundamentação teológica dos saberes tradicionais da cultura afro-brasileira, expressa na religiosidade do Candomblé e da Umbanda. O que fica característico é que não se consegue abarcar, por mais que se queira tentar – não é o caso desta pesquisa –, o fenômeno religioso. Exatamente por estes aspectos que consideramos ser a religiosidade a ‘alma da cultura’ afrobrasileira e fundamentalmente importante para se construir horizontes que conduzem ao encontro com as identidades.

3 TEOLOGIA AFRO-BRASILEIRA E A BUSCA POR UMA SISTEMATIZAÇÃO

Um importante estudo foi desenvolvido na década de 1990, na Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro que, no Departamento da Teologia, manteve-se ‘aberta para o anseio e a necessidade da comunidade negra, de ver trabalhado no mundo da teologia a questão da negritude’²⁴⁶. Esse anseio, mais que desejo, segue como busca de sistematização teórica.

Para caracterizar sobre a questão teológica, na perspectiva da negritude, teria que remeter à pessoas, a fatos que construíram o “todo” desta teologia ainda em construção, que continuamente é refeita de diversas maneiras em leituras que se recriam numa história ‘não linear’ (de passado, presente e futuro). A perspectiva, talvez melhor de ser adotada é a de insistir no ‘tempo múltiplo’. Percebe-se que a relação de temporalidade é aplicada mais no sentido de permanência – ou de ‘longa duração’. Desde a memória feita sobre aquilo que aconteceu num passado remoto, ainda é muito presente no sentido de atualizar esta memória (desde os ancestrais e a própria experiência com eles na relação cotidiana – não como a alguém que já foi, ou já passou).

3.1 ELEMENTOS EPISTEMOLÓGICOS E HERMENÊUTICOS

A construção dos saberes pelos povos latino-americanos não se deu exclusivamente a partir da colonização européia e nem somente ocidental. O mesmo cabe afirmar sobre o desenvolvimento da teologia afro-brasileira. Ela não é meramente herança da catequização dos indígenas pelos missionários e nem uma elaboração daquilo que foi posto de fora para dentro num eixo de colonização do conhecimento. Claro que a troca foi inevitavelmente parte desta constituição que temos hoje e que foi mais imposta do que uma proposta. Neste ínterim, pode-se discutir os métodos, mais difícil, porém, aceitar as evidências sobre a atual conjuntura social como resultado destes processos, ou seja, como se diz em forma de ditado popular: “Colhe-se aquilo que se planta”. Isso também é parte de uma crítica sobre o assunto, relacionado com a questão normativa do ocidente, como a razão deontológica. É o que

²⁴⁶ Cf. ROCHA, José Geraldo da. *Teologia e Negritude – Um estudo sobre os Agentes de Pastoral Negros*. (nos agradecimentos de sua tese de doutorado na PUCRJ).

referimos ao comentário rápido de uma autora, nesta visão de desconstrução de um certo tipo de pensamento normativo do seu tempo e contexto ocidental:

Benhabib ocupa-se também em criticar as implicações epistemológicas e normativas das concepções dominantes ocidentais de razão e racionalidade. Ela conceitua o ponto de vista representado pela “razão deontológica” como o “outro generalizado” e mostra que desde a ficção do “estado natural” das primeiras teorias do contrato até a “posição original” de John Rawls, a perspectiva do “outro generalizado” vem a definir o ponto de vista moral como tal. Enquanto Young situa as armadilhas epistemológicas da razão deontológica na incapacidade de pensar através de diferença e particularidade sem reduzi-las à irracionalidade, Benhabib vê na identificação do ponto de vista moral com o do “eu generalizado” a fonte de uma concepção incoerente do eu (o eu como cogumelo na linguagem de Hobbes), uma noção errônea de autonomia e uma concepção de universalidade moral, sem reciprocidade. (...) Tendo como base a controversia Kohlberg-Gilligan, ela sugere que a ética comunicativa, adequadamente formulada, pode mediar o ponto de vista dos eus “generalizado” e “concreto” mediante a síntese de justiça com cuidado, autonomia com ligação.²⁴⁷

Porém, nesta breve alusão da autora supracitada, também podemos referir que muitos conhecimentos nasceram com os povos nativos e também com os não-nativos, no Brasil, e que tiveram grande responsabilidade na ambientação cultural, religiosa e teológica – como sabedoria e estrutura de certas ‘implicações epistemológicas’. Talvez podemos chamar alguns desse processos de ‘intelectualidade orgânica’, vinda desde a cultura local e também trazida como conhecimentos originais do Continente africano:

Os saberes e as técnicas utilizadas historicamente pelos vários povos africanos são bastante significativos. Os sistemas de escrita, conhecimentos de astronomia, matemática (ossos petrificados encontrados entre o Congo e Uganda sugerem que há mais de 20 mil anos os africanos já pensavam numericamente), agricultura (no Brasil, os africanos aplicaram seus conhecimentos em técnicas de irrigação, rotação de plantios, adubagem com esterco e restos de cozinha e plantação de variadas culturas numa mesma gleba de terra), metalurgia (a partir do século XV, no reino de Benim, os africanos utilizavam o latão – liga de cobre e zinco – na produção, já dominavam o ferro desde 600 anos a.C.), arquitetura (senhores do sopapo, técnica conhecida como pau-a-pique, a arquitetura africana é rica em estilos e técnicas: tetos abobadados, arabescos, colunas talhadas e muitos outros), medicina (“Na medicina, praticavam desde a cesariana até a autópsia, passando por vários outros tipos de cirurgia, para não mencionar a vacina contra a varíola e outras doenças”) (Nascimento, 2006:38).²⁴⁸

²⁴⁷ Cf. BENHABIB, Seyla e DRUCILLA, Cornell (coordenadoras). *Feminismo como crítica da modernidade*, pp. 14-15.

²⁴⁸ Cf. SOUZA, Bárbara Oliveira e SOUZA, Edileuza Penha de, In: *História e Cultura Afro-Brasileira e Africana na Escola*, VV.AA. p. 28.

Como vimos, desde as mais sofisticadas técnicas no campo da produção de conhecimentos, também a herança religiosa já veio significativamente desenvolvida. Esta se construiu e, hoje, ajuda construir ‘a identidade do povo brasileiro’, em particular dos afrodescendentes, que a conservam e a valorizam como parte essencial da cultura, e da religiosidade originária africana.

3.1.1 Elementos de uma epistemologia africana: apontamentos de escatologia em mitos

Para um “estudo comparativo entre a teologia africana e a teologia afro-americana”, já foi desenvolvido anteriormente, um estudo que vale ser mencionado para fins de análise mais pormenorizada e sistemática²⁴⁹. Contudo, neste ponto da pesquisa, abre-se a possibilidade de refletir sobre uma epistemologia africana e afro-ameríndia. Primeiramente, destaca-se como apontamentos de um autor que desenvolveu sua pesquisa partindo da concepção e visão antropológico-religiosa africana, sobre uma existência “para além da morte”.

Percebe-se que na compreensão antropológica, dentro da visão de homem para a religião e cultura africana, o homem está sujeito a muitas calamidades neste mundo, mas também goza de muitas alegrias. E se acaso as provações são mais numerosas, o Ser Supremo fará justiça depois da morte.

Neste estudo, reforça-se a visão de que não estaria bem claro em que consiste uma retribuição no além, mas não se duvida do fato, que é também uma interpretação, de uma vida sobrenatural feliz. Fato esse que se mostra através de simples conclusões que se chega melhor exemplificado, assim:

Os africanos não têm o rígido conceito dualista dos gregos, segundo o qual o homem é composto de alma e de corpo, mas percebem que o corpo não define inteiramente o homem, nem sequer é a sua mais importante expressão. Eles acreditam que a realidade central do homem é um ser espiritual, que sobrevive ao corpo e possui várias potências, umas vitais outras intelectuais. O povo *Fon*, do Daomé, fala do espírito humano (*se*), que é uma emanção de Deus (*Mawu*), o grande espírito deste mundo, e retorna a Deus pela morte. As qualidades pessoais (personalidade, fisionomia, voz etc.) são devidas a outra realidade espiritual (*selido*), que deixa de existir com a morte do homem. Além disso o homem tem a sua “sombra” (*ye*), que se torna invisível pela morte, mas pode reaparecer em outro homem, comunicando-lhe a semelhança do antepassado. Enfim, a parte mais sutil do homem é a alma

²⁴⁹ Cf. CONSTANTINO, Carlos. *Estudo comparativo entre a teologia africana e a teologia afro-americana*.

(*joto*), que pode reencarnar.²⁵⁰

A crença na vida depois da morte está, para o africano, já bem caracterizada e difundida por toda a África, isso através de vários mitos, relacionando-se com a vontade do Criador e outros aspectos que levam a refletir, como também em comparação ao Cristianismo.

Muito das razões pautadas no próprio homem, que foi desobediente, e que por culpa deste a morte se estabeleceu na humanidade, é uma das visões resgatadas desta interpretação africana.

Está bem descrito em vários mitos, dentre eles um que conta sobre um mensageiro infiel que não soube dar ao homem a boa nova da imortalidade, trocando a mensagem pela notícia da morte universal. E nesta imprudência, fruto da infidelidade, a morte se tornaria quase que um ‘acidente imprevisto’ nos planos do criador, mas que este permite por fins pedagógicos. Portanto, eis, logo abaixo, dois mitos sobre este assunto que mostram esta relevância, como exemplos:

“Os Lamba, de Zâmbia, afirmam que o primeiro homem enviou um pedido ao Ser Supremo de algumas sementes, que foram logo entregues a seus mensageiros em pequenos pacotes, com a instrução de que um deles não devia ser aberto. Mas os mensageiros sentiram curiosidade e abriram o dito pacote, do qual saiu a morte...”

Outro mito de mesmo sentido: “Os Kono, da Sierra Leona, dizem que o Ser Supremo enviou peles novas para os homens e que as confiou a um cachorro. Mas quando este ia de caminho para a terra, abandonou o embrulho para tomar parte em uma festa. Explicou aos companheiros que tinha de levar peles novas aos homens, e a serpente que tudo ouviu, saiu deslizando e roubou as peles, as quais repartiu entre os seus parentes. Desde então, as serpentes mudam de pele, são imortais, enquanto os homens têm de morrer”.

Ainda que pareça haver um eco do mito de Pandora, não se pode negar a sua cor africana. A introdução da serpente é muito sugestiva, pelo que ela simboliza como força ctônica, ligada ao mito da morte e ressurreição...²⁵¹

Sem querer reduzir a função do mito, embora já o façamos considerando que ele desempenha o papel de trazer explicações sobre tudo aquilo que a razão humana não conseguia explicar, como se deu e ainda se dá em muitas culturas e religiões. Neste sentido, não somente o mito desempenha um papel importante para o antropólogo, mas para o povo, que crê, é fundamental e necessário. Assim, tanto os símbolos dos mitos são significativos para entender a dimensão da realidade local, como também de uma maneira concretamente

²⁵⁰ Cf. PIAZZA, Pe. Waldomiro O. *Religiões da Humanidade*, pp. 63-64.

²⁵¹ *Ibid.*, PIAZZA, pp. 63-64.

‘real’ de transmissão de ensinamentos, podem produzir sentidos. Dessa maneira, os mitos desenvolvem o intelecto humano e traz vida. Logo, sua função básica está intimamente relacionada com o rito, ou o ritual, de acordo com Campbell: “por isso, sempre foi, e certamente terá que continuar a ser, inserir o indivíduo, tanto emocional quanto intelectualmente, na organização local”²⁵². Nesta ‘lógica’, os mitos auxiliam na forma de compreensão do mundo e de tudo o que cerca o meio humano, servindo-se para explicar e compreender os fatos da vida diária. Por isso, nos instiga tratar sobre estes e outros pontos a partir disso que somente pela fé, até agora ousamos chegar, sem as seguranças que a razão reluta obter por meio dela própria, quando vazia de significado, ou melhor, de “sentido”.

3.1.2 Elementos de uma hermenêutica teológica: do mundo grego para um ‘novo modo’

Uma reflexão que parte de um pensamento sobre a interculturalidade deve ter presente um “espaço de re-conhecimento e legitimação de cultura”, que auxilia a “situar-nos dentro do mundo”. Neste foco, desenvolve-se um diálogo, partindo de uma “interpretação” sobre o tema que aqui nos impele a reflexão: “Existe um pensar hermenêutico-teológico negro?”²⁵³

Dissertar sobre uma ‘hermenêutica teológica negra’ é procurar discursar partindo de uma leitura hermenêutica capaz de embasar uma reflexão teológica afro americana. Esse desdobramento é fundamental enquanto uma busca epistemológica da própria teologia, ou do que seja ‘um fazer teologia’ com olhar voltado para as culturas. Nesse sentido, que resgatamos anteriormente, a partir dos mitos, podemos também aqui situar na dimensão dos relatos a mesma questão:

[...] os relatos míticos tecem o sentido existencial de uma sociedade: eles não guardam simplesmente a lembrança de antigos eventos, mas revelam a estrutura profunda, o *ethos*, pelo qual um grupo social percebe a si mesmo [...] a cosmovisão mítica é parte do esforço da humanidade para integrar-se numa unidade com o mundo e manifesta certo grau de independência do pensamento frente à realidade imediata.²⁵⁴

²⁵² Cf. CAMPBELL, Joseph. *As transformações do mito através do tempo*, p. 376.

²⁵³ Remetendo, aqui, ao livro organizado por Antonio Aparecido da Silva: *Existe um pensar teológico negro?*, São Paulo: Paulinas, 1998. (Coleções Atabaque).

²⁵⁴ Cf. ANDRÉ, Maristela G.; LOPES, Regina Pereira. *A construção do humano*. pp. 10-11.

Evidente que no mundo grego, o termo ‘hermenêutica’ é carregado de significado e de história. Originalmente, o uso lingüístico deste “termo grego” situa-se num contexto religioso: o sentido de “proclamação” submetido a εομνηνεια que está implícito no nome e no mito 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”). Apesar de tudo, esse uso lingüístico de εομνηνεια, mesmo fora do mundo clássico, continua dentro do âmbito da teologia cristã, característica essa que igualmente se verificava na antiga arte da εομνηνεια intimamente vinculada à esfera sacral. O que leva considerar, como a partir da experiência dos relatos míticos, o significado dado, como à “uma tela sobre a qual estão bordadas a narração oral e a literatura escrita; e estão bordadas uma na outra com liberdade suficiente para que as divergências nas tradições, nas inovações trazidas por certos autores não se constituam um escândalo nem problemas do ponto de vista da consciência religiosa”²⁵⁵.

Nos séculos de III a VI o sentido de “hermenêutica” recebeu um significado de “comentário” à Escritura, enquanto conceito permutável e paralelo ao termo de “exegese”. No entanto, tal como agora o conhecemos, foi apresentado nos tempos modernos. Aparece, pela primeira vez como título de livro em J. C. Dannhauer (1654). Desde então, a Hermenêutica ramificou-se em filológica-teológica e jurídica. Depois de algumas mudanças e flutuações, o termo foi adaptado, no séc. XIX, por Schleiermacher com um intuito puramente filosófico. A hermenêutica é para Schleiermacher a “arte da compreensão” e, como tal, não visa o saber teórico, mas sim o uso prático. Um dos problemas mais práticos neste aspecto seria o de interpretar corretamente os textos clássicos dos filósofos e dos antigos. Ainda, Schleiermacher caracterizaria a hermenêutica como a “reconstrução histórica e divinatória, objetiva e subjetiva, de um dado discurso”: “O indivíduo se compreende pelo todo, e o todo pelo indivíduo”. E, assim, poderíamos afirmar baseado nele que o todo (imediato) é meio para se entender a singularidade (mediato), e a singularidade é meio para o todo.

Surge então uma diferença do conhecimento histórico para os métodos das ciências naturais: a compreensão e o esclarecimento. A partir desta caracterização, fica claro demonstrar que passa ser de interesse da hermenêutica, além de apresentar o método histórico-crítico que era o de esclarecer, fundamentar sua busca também na “compreensão”

²⁵⁵ Cf. VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Trad. Myriam Campello. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999, pp. 189-190.

(natural das ciências do espírito) para as interpretações bíblicas.

Foi Gadamer, porém, quem elaborou uma teoria da compreensão baseando-se nos trabalhos iniciados por Schleiermacher, Dilthey e Heidegger²⁵⁶, 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 do nosso horizonte limitado mediante a compreensão do outro: o que me interessaria é o meu ponto de vista, fazendo (realizando) uma fusão de horizontes (o meu e o do outro) para compreender, “desafiado”, “incitado”, estimulado por este horizonte de compreensão, entendendo como um “chamar para fora”²⁵⁷ das vias de uma única determinação racional. Desse modo, a hermenêutica não parte exclusivamente de conceitos pré-concebidos, mas submete-se ao significado e ao limite, defende-se uma compreensão de um círculo (em espiral), ou seja: não fechado.

E a cultura mais propriamente “vivida” da “experiência africana”, onde entraria para uma interpretação caracterizada por um outro tipo de entendimento? Afinal, onde entraria uma “hermenêutica africana” numa compreensão sistemática? Neste entendimento, o círculo seria fechado, mas com possibilidades de reinterpretações. E, ao mesmo tempo em que nos dificulta pensar uma interpretação diferente do usual, também nos abre caminhos de interação *inter* e *pluri*-dimensional, também cultural e identitário. Nessa busca, faz-se mister interagir com esse “novo” *modus vivendi* numa perspectiva também atualizada da linguagem, nessa atitude existencial de interação com o ‘interior’ e também o ‘pragmático’, no papel ‘realizador’ do mito e do rito, por exemplo. Onde Paul Ricoeur explicita que interagir com “um mito é deixar de existir apenas na vida quotidiana; o recitativo e o rito constroem aquela interiorização emocional capaz de criar aquilo a que podemos chamar o núcleo mito-poético

²⁵⁶ Acerca do conceito de hermenêutica e em sua elaboração interpretativa sobre este mesmo assunto que o levou chegar nas suas próprias considerações, sem porém abandonar uma construção, Gadamer escreve que “gostaria de discutir de maneira introdutória o termo hermenêutica”, para depois aprofundá-lo: “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.” (In: GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. p. 94).

²⁵⁷ Cf. SARAIVA, F.R. dos Santos. *Dicionário latino-português*. p. 950 e p. 973.

da existência humana”²⁵⁸.

A Hermenêutica teológica 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 certa maneira de conceber um pensamento próprio, que mesmo nascente, pode tornar-se algo estritamente latente para a reflexão teológica, filosófica, enfim.

3.1.3 Elementos de fundamentação hermenêutica e identitária

Escreve um outro autor, refletindo sobre dados conceituais “herdados” de outras culturas que não são as provenientes do contexto africano original, trazendo importante contribuição para nosso pensar acerca daquilo que reproduzimos sem antes entender as implicações hermenêuticas e identitárias sobre o ser negro, ou o “ser afro-descendente”:

É verdade, é claro, que a identidade africana ainda está em processo de formação. Não há uma identidade final que seja africana. Mas, ao mesmo tempo, *existe* uma identidade nascente. E ela tem um certo contexto e um certo sentido. Porque, quando alguém me encontra, digamos, numa loja de Cambridge [na Inglaterra], ele indaga: “Você é da África?” O que significa que a África representa alguma coisa para algumas pessoas. Cada um desses rótulos tem um sentido, um preço e uma responsabilidade. Todos esses rótulos, infelizmente para o negro, são rótulos de incapacidade (...). Penso que faz parte do papel do escritor estimular a criação de uma identidade africana.²⁵⁹

O foco é o resgate do elemento cultural identitário, em um pensamento que auxilia uma abordagem do ‘ser humano’, religioso, africano, negro, afro-descendente, e junto aos seus condicionamentos contextuais também específicos. Disso tudo depende: onde estamos – ou o lugar sociológico – e o campo epistemológico de onde iniciamos a nossa reflexão, ou melhor: a partir de onde construímos nosso pensamento? Claro, ‘dentro de uma cultura’, que está envolta na realidade Latino-americana, ‘Ameríndia’²⁶⁰. A reflexão da teologia que tem bases epistêmicas e hermenêuticas de acordo com o “chão comum” (realidade) de história e

²⁵⁸ Cf. RICOEUR, Paul *et al.* *Grécia e mito*, p. 23.

²⁵⁹ Cf. APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*, p. 112.

²⁶⁰ Nome que representa características da América Índia, no continente Latino-americano.

por isso em uma “construção local de saber e de apropriação de linguagem” e de referenciais teóricos. Então, aqui, apresenta-se para o diálogo uma reflexão hermenêutico-teológica afro-ameríndia, com base numa epistemologia contextual.

Assim, é uma tentativa de situar o pensamento hermenêutico afro-teológico desde as raízes, originais, que não está unicamente implicado num determinado período histórico linear, mas que foi “ocultado”, ou “encoberto”²⁶¹. Muitas vezes expressado como forma de medo, aversão e intolerância em oposição e rejeição do ‘outro’ diferente na sua concepção de mundo, cultura, religião, existência (do “ser-aí-no-mundo” chamado como *dasein* por Heidegger). E, se percebe que Gadamer conseguiu entender nesta análise a pertinência da questão:

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.²⁶²

Neste situar-se no mundo, o movimento de resistência pelo pensamento teológico afro-brasileiro, buscou ter sua autonomia reconhecida, divulgada (nem tanto), respeitada e valorizada nas suas manifestações impregnadas de cultura, da religiosidade, da fé. Hoje esta busca continua, e não é diferente das décadas e dos contextos (sociais, políticos, religiosos, históricos) – Apenas o que se percebe é uma construção conjunta pela “identidade” da reflexão – reforçando a análise de uma ‘história não-linear’.

A atualidade desta reflexão em contexto de mundo e de debate político, filosófico-teológico se constitui num estudo pertinente e ousado sobre a questão identitária, num tema intitulado como: *a identidade como valor*²⁶³. Este texto resgata um “clássico autor” das histórias infantis, que formou uma geração toda, para não exagerar mais ainda. Vejamos o relato sobre este importante autor e seu pensamento, ou melhor, pelo viés de sua “hermenêutica”:

²⁶¹ Somente para citar um pequeno comentário à conceituação 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”.

²⁶² Cf. GADAMER, *Hermenêutica em retrospectiva* – Vol. I, p. 99.

²⁶³ Cf. SODRÉ, Muniz. *Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. p. 233.

Em *O Presidente Negro e o Choque das Raças* (1926), Monteiro Lobato concebe uma insólita história de ficção científica. No ano 2.228, um negro é eleito presidente da república dos Estados Unidos da América do Norte, provocando grandes reações. Ciente de que “todo negro deseja ter o cabelo liso”, um cientista branco cria um produto alisante que, uma vez passado no cabelo, esteriliza o indivíduo. No enredo, um “raio louro” branqueia a pele e aloura os cabelos, mas ainda assim, devido a “algo indefinível que resta negro e tem de ser eliminado”, impõe-se a esterilização. Só por efeito da superioridade mental da raça branca, ficaria resolvido o “problema negro” nos Estados Unidos.²⁶⁴

O resgate do pensamento hermenêutico-teológico, feito por um grupo de teólogos e teólogas Afro-brasileiros (as), na década de 90, produziu um “pensar teológico contextual, aberto às provocações deste pequeno relato sobre o percurso da reflexão atual”²⁶⁵. E que, além destes questionamentos, trazem consigo outros tantos para a reflexão. É, por isso que preocupa, antes de tudo: - Para onde se caminha nestes horizontes?; E, por onde se começa pensar sobre o pensamento teológico negro? Ou, mais: é um pensamento teológico negro, de fato?²⁶⁶ Onde se reflete teologia negra? Como se reflete? Quem são os sujeitos do saber teológico negro no mundo, na história da Teologia, na história das Religiões?²⁶⁷

Um dos na América Latina foi o de Eduardo I. Bodipo-Malumba, no início da década de 70²⁶⁸, na dimensão de “africanidades e africanização da teologia” nas academias, nos

²⁶⁴ O autor que faz menção à obra de Monteiro Lobato é descrito na contra-capá de seu livro, pela Edição, como alguém que distingue-se por sua leitura hermenêutica da forma social brasileira, atravessada por estratégias de singularização dos afrodescendentes. Tanto isso que o mesmo menciona, em nota de rodapé, a repercussão que teve a postura e o desejo de Lobato na publicação deste seu Ensaio, objetivando que se tornasse um “best-seller nos Estados Unidos”, mas que caiu no fracasso e, inclusive, considerado como “ofensivo à dignidade americana” (In: Ibid. SODRÉ, Muniz. Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil. p. 233).

²⁶⁵ Cf. SILVA, Antônio Aparecido (org.). *Existe um pensar teológico negro* (Coleções Atabaque).

²⁶⁶ Uma reflexão desenvolvida em aula pelo professor Luiz Carlos Susin, que dentre outras coisas afirma: - existem momentos na reflexão teológica em que a “não-teologia” produz a teologia. (...) a teologia bebe de várias fontes, e, por isso, 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.

²⁶⁷ A necessidade é perceptivo como 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 10.639/2003 que até hoje nunca fora colocada em prática nas academias públicas e particulares da Nação Brasileira, devido a 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.

²⁶⁸ Cf. FREIRE, Paulo. *Teologia negra y teología de la liberación*. Prefácio à edição argentina da obra de James H. Cone, “A black theology of liberation”. Tradução de Manuel Mercador. Buenos Aires, Editorial Carlos Lolhe, 1973, 180 p. Também reproduzido: Cuadernos Latinoamericanos, Buenos Aires, 12:9-11, 1974; Fichas Latinoamericanas, Buenos Aires, Tierra Nueva, 1(4):55-6, dezembro de 1974. Prefácio à edição argentina de A

grupos socialmente constituídos. Na reflexão intitulada por “Diálogo – Incomunicación”, Eduardo I. Bodipo Malumba se apresenta com o seguinte discurso para uma platéia, acerca da teologia africana, neste evento que foi mencionado em reflexões interdisciplinares. Traduzindo o texto, que se encontra no espanhol, Bodipo declara:

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.²⁶⁹

Nota-se que Eduardo Bodipo abriu caminhos para se pensar um outro tipo de hermenêutica que se pode perguntar, como também procura questionar uma outra metafísica que não seja determinista e ocidental, mas africana, negra. E, neste movimento, se pode perguntar quanto a corrente filosófica, se também não levaria a uma outra “lógica” que não à que está habituada a ser reproduzida nos programas e conteúdos acadêmicos.

Em outra obra de construção mais recente, se constata que “a Teologia da Libertação e a Teologia Negra e suas hermenêuticas impulsionaram o surgimento de uma Teologia Afro-Americana”²⁷⁰. Assim, já podemos afirmar que a “árvore” cresce e dá seus frutos, embora ainda não pareça estar respondida a questão fundamental *sobre* a hermenêutica da teologia afro-americana e, sobre sua pertinência. Na mesma obra que pergunta sobre a existência da teologia negra, se responde o seguinte: “Entendemos que hoje não é mais novidade falar da existência de um pensamento teológico afro-americano”²⁷¹. E, mais a frente, define melhor como se apresenta este tipo de pensamento, na teologia:

black theology of liberation. In: Paulo Freire. 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 (Fonte: www.freire.de/service/booksofpau.html).

²⁶⁹ Cf. MALUMBA, Eduardo B., In: FREIRE, Paulo (org.): *Teología negra y teología de la liberación*, p. 99.

²⁷⁰ Cf. PADILHA, Günter. In: MENA LÓPES, Maricel. *Abrindo Sulcos: para uma teologia afro-americana e caribenha* / Organização de Maricel Mena López e Peter Theodore Nash. p. 110.

²⁷¹ Cf. SILVA, Marcos Rodrigues da. In: *Existe um pensar teológico negro?*, p. 9.

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.²⁷²

Acrescentando que além de acontecimentos, também nos situamos dentro de contextos já mencionados e que são importantíssimos continuamente se rediscutir na linguagem e na teologia: como cultura(s), identidade(s), política(s), economia(s), pluralidade(s), ética etc. Porém, algumas perguntas necessariamente precisamos fazer para uma elaboração do nosso conhecimento, ou, da construção do nosso pensamento: de que teologia partimos? Como se configura uma Eclesiologia afro-americana? Seria possível, a partir dos documentos e textos, ou da própria práxis teológica desenvolver uma Cristologia afro-americana, brasileira? Enfim, qual teria a abrangência e relevância desse discurso dogmático para a teologia? Precisaríamos passar ou nos firmar nestes rumos? Seria possível afirmar uma teologia, ou talvez fosse melhor dizer “sabedoria”, “reflexão não-teológica, mas teologizável”? Como refletir teologicamente na perspectiva da fé e das experiências religiosas, de africanos e afro-descendentes, com as categorias gregas, ocidentais? Somente na teoria religiosa, das ciências, sem passar pela teologia? Assim, L. C. Susin lembra bem, fazendo um breve percurso na perspectiva do acadêmico, com relação às experiências locais e a concepção regional das lendas e dos mitos:

O positivismo ou cientificismo acadêmico escondeu ou varreu da história e da formação da identidade gaúcha tudo o que poderia envergonhar a aristocracia, tudo – ou quase tudo – o que se conta na memória popular cabocla, bugre e negra, remanescente do extravio indígena e da escravidão africana em nossas terras. Os heróis e seus monumentos foram selecionados sob o crivo de uma modernidade branca e gloriosa. Lendas, mitos, “causos”, essas formas de resistência da memória dos dominados e envergonhados pela cultura oficial, foram desclassificadas como incapazes de servirem de documentação ou ao menos como indícios de verdades históricas de um Rio Grande profundo e escondido.²⁷³

Então, qual seria o melhor caminho? Reduzir experiências de fé, manifestações religiosas como “Sincréticas” ou tentar entender a “Síntese” que uma comunidade afro-

²⁷² Ibid. *Existe um pensar teológico negro?*, p. 10.

²⁷³ Cf. SUSIN, Luiz Carlos. *Viver, contar e pensar*. pp. 83-84.

descendente, ou um grupo afro-religioso de matriz africana, faz mediante um contexto e condicionamentos? 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”? Porque assim valorizaríamos muito mais aspectos não tão elaborados, como é o dado da “Tradição Oral”, das “Diásporas” de um povo transplantado de um continente a outro e de tantos elementos próprios desse povo e das culturas que permeiam o ‘simbólico e o diabólico’²⁷⁴, o imaginário e o “real”²⁷⁵. Assim, do modo como no religioso se tratou às demais presenças, no Rio Grande do Sul, por exemplo:

O catolicismo romanizado, por sua vez elaborou para si e para o povo gaúcho um projeto que desconheceu ou hostilizou as origens e presença indígena e negra no RS. Foi dentro deste projeto, por exemplo, que ergueu a catedral de Porto Alegre sobre cabeças de figuras indígenas esmagadas – outra forma da degola – como símbolo de enorme violência religiosa que ainda necessita, conforme os últimos Papas, de “purificação da memória” e de redenção aos pés dos sobreviventes e de seus mortos.²⁷⁶

Já vimos que na história o “mundo oriental” teve tanta importância para fundamentar uma teologia da experiência do “inefável”, do que propriamente em sua explicitação e, exatamente por isso, é considerada uma Teologia entendida como “sabedoria” e mais voltada ao “mistério”. Dizemos isso, apontando ao sentido da África e do simbolismo africano para a teologia afro-americana. Porque daí implicaria buscarmos categorias nos idiomas, nas culturas e nas religiões Africanas e Afro-brasileiras, nas suas manifestações e expressões de fé – que trazem consigo não “notas”, “dogmas”, “postulados”, “categorias”, mas “tradição oral”, “ritual”, história vivenciada e contada num ambiente enfim “mais cultural”, do que propriamente acadêmico. Embora os “ambientes de produção” e de pensamentos afros não sejam, ainda, teológicos, por essência, são “teologizáveis”.

Assim como o fazemos com a filosofia, quando “filosofamos” sobre “coisas” e tudo aquilo mais, enfim, que não se permitiria ser “filosofável”, tudo o que existe pode ser questionado, e só não questionamos o que não existe. Logo, o pensar teológico negro existe! O que não existe é o que ainda não se pensou sobre este pensamento, ou porque não se quer

²⁷⁴ Cf. BOFF, Leonardo. *O despertar da águia: o dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade*.

²⁷⁵ 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, numa visão africana, forma um mesmo “todo” da existência real.

²⁷⁶ Ibid. SUSIN, L. C. *Viver, contar e pensar. Op. cit.*, p. 84.

pensar ou porque não se admite pensar diferente. Mas o diferente existe! O desafio estaria entre o que se faz com ele? O nega, o rejeita, o condena, ou se valoriza, respeita, constrói e se afirma. Creio que a resposta para esta questão depende de nós, e 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 no seu desenvolvimento através de uma Hermenêutica e de uma, ou tantas quantas forem possíveis, Teologia Afro-americana, afro-brasileira.

E, como afirma Eduardo I. Bodipo-Malumba, na ocasião da mesma conferência antes mencionada, na década de 70: “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”²⁷⁷.

3.2 TEOLOGIA AFRICANA E AFRO-BRASILEIRA - CONCEPÇÕES SOBRE DEUS

Aproxima-se da crença e compreensão afro-brasileira uma outra que foi bem esclarecida por Eliade, que quando reflete sobre o Sagrado Celeste e os Deuses Uranianos, chega a uma constatação de que

O Deus celeste não é identificado com o Céu, porque é o próprio Deus que, criador de todo Cosmos, criou também o Céu. É por esta razão que é chamado “Criador”, “Todo-Poderoso”, “Senhor”, “Chefe”, “Pai”, etc. O Deus celeste é uma pessoa e não uma epifania uraniana. Mas ele habita o Céu e manifesta-se através dos fenômenos meteorológicos: trovão, corisco, tempestade, meteoros, etc. Quer dizer, certas estruturas privilegiadas do Cosmos – o Céu, a atmosfera – constituem as epifanias favoritas do Ser Supremo: ele revela a sua presença pelo que lhe é particularmente específico: a *majestas* da imensidade celeste, o *tremendum* da tempestade.²⁷⁸

Partindo desta interpretação de Eliade, podemos chegar a uma outra compreensão já bastante difundida, acerca de Olorun – o Criador do Céu, que também o habita. Dessa tradição vieram tantas outras até culminar nas manifestações posteriores dos cultos trazidos para o Brasil, nas religiões do Candomblé e da Umbanda. Porém, além desta compreensão sobre o Deus “Olorum”, outras concepções foram elencadas também, para entendermos de

²⁷⁷ Cf. MALUMBA, Eduardo I. Bodipo. *Teología negra y teología de la liberación*, p. 102.

²⁷⁸ Cf. ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano – a essência das Religiões*, p. 131.

onde propriamente foram difundidas as experiências religiosas, muito antigas, com suas maneiras de se “nomear” e crer num “Ser Supremo”.

3.2.1 O ‘Ser Supremo’ e seus vários nomes

Mas esse mesmo Deus (Olorun²⁷⁹) parece se tratar de um Deus longínquo, tal qual aquele que habita o céu, também concebido em outras culturas que entende-o isolado das pessoas, indiferente às coisas do mundo. O trabalho inverso seria resgatar a imagem de um Deus próximo, assim como também no cristianismo ainda hoje se busca para uma teologia mais “convivial” ou, melhor, próxima, relacional, interativa.

Eliade escreveu sobre isso da seguinte maneira:

(...) o grande Deus celeste, o Ser Supremo, criador e onipotente, só desempenha um papel insignificante na vida religiosa da tribo. Está demasiado longe, ou é demasiado bom para ter necessidade de um culto propriamente dito, e invocam-no somente nos casos extremos. Assim, por exemplo Olorun (o “Proprietário do Céu”) dos Yorubas, depois de ter começado a Criação do Mundo, confiou o cuidado de o acabar e de o governar a um Deus inferior, Obatala. No que lhe concerne, Olorun retirou-se definitivamente dos negócios terrestres e humanos, e não há templos, nem estátuas, nem sacerdotes deste Deus supremo. Todavia, é *invocado como um último recurso por ocasiões de calamidade*.²⁸⁰

E pouco mais adiante, nesta reflexão, o autor considera que:

O afastamento e a passividade do Ser supremo são admiravelmente expressas num adágio dos *Gyriamas* da África Oriental que descreve também o seu Deus: *Mulugu* (Deus) está no alto, os manes estão em baixo. Os *Bantus* dizem: “Deus, depois de ter criado o homem, já não se preocupa nada com eles”. As populações *Fang* da pradaria da África Equatorial resumem a sua filosofia religiosa no cântico seguinte:
Deus (Nzame) está no alto, o homem está em baixo.
Deus é Deus, o homem é o homem.
Cada um no seu país, cada um em sua casa”.²⁸¹

²⁷⁹ Para alguns autores o nome é escrito “Olorum” (com a letra “m” no final), enquanto que para outros Olorun (com “n”). As duas traduções podem estar corretas, dado que também se escreve Orun = céu com a letra “n” no final e também em alguns casos se usa “Orum” para dizer de céu. Não sabemos como afirmar qual seria a forma correta, portanto preferimos usar as duas maneiras, assim como outras palavras (iorubá, yorubá, ioruba...). Nas citações, principalmente, citamos tal como os autores descrevem.

²⁸⁰ Ibid. ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano* – a essência das Religiões, pp. 133-134.

²⁸¹ Ibid. ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano* – a essência das Religiões, pp. 134-135.

Fato este que depois, Mircea Eliade dirá que o “afastamento divino” se traduziria no interesse cada vez maior do homem pelas suas próprias descobertas religiosas, culturais e econômicas²⁸². Em outras palavras, talvez, poderia significar que não seria Deus que se afasta da realidade humana, mas é próprio do desejo humano que Ele (Deus) se afaste.

A impressão que temos pode ser a de um provérbio popular muito utilizado no dia a dia das pessoas que é o de que “tem que morrer pra se poder ver a Deus”. Ou melhor, as pessoas querem ver a Deus, mas não querem morrer. E ainda, apela-se para sua presença nas circunstâncias em que parece não haver mais nenhuma solução palpável, onde só resta a esperança pelo “Supremo”. Logo, nesta concepção de “Ser Supremo”, Waldomiro O. Piazza apresenta vários conceitos sobre como se expressam, na cultura Africana, imagens de Deus:

Os Bantus, estabelecidos em todo o sul africano (Congo, Angola, Moçambique...), aplicam ao Ser Supremo vários nomes, sendo o mais comum o de *Mulunga*, cujo significado ainda não foi decifrado. Sua noção de criador é confusa. Em compensação, é forte o culto dos antepassados e das potências naturais, entre as quais avulta a da Terra-Mãe, reminiscência da cultura matriarcal. No rito de iniciação aparece o antigo mito ctônico da serpente, que digere os neófitos e depois os vomita (mito da morte e ressurreição). No Congo e em Tanzânia, o Ser Supremo tem também o nome de *Lesa*, talvez derivado do verbo “cuidar de”. É criador de todas as coisas, vive no céu e é invocado para mandar a chuva, mas também se manifesta no trovão e no raio. Dão-lhe igualmente o título de “mãe de todos os animais” (androgenismo africano, simbolizando a polivalência divina). Outro nome do Ser Supremo muito comum na África é o de *Nyambi* (África Equatorial), tendo sido empregado pelos ocidentais na tradução da Bíblia. É criador e vive no céu.

Os povos da África Ocidental (Nigéria, Daomé) dão ao Ser Supremo vários nomes, segundo a própria nação. Os *ioruba* chamam-no de *Olorun*: dono do céu.

Os povos pastores da África Oriental (Masai) cultuam um Deus único, de nome *Eng-ai*, de características monoteístas. Os seus costumes religiosos, aliás, revelam clara influência dos semitas (hebreus).

Os povos da África Central (região do Tchad) estão mais ou menos islamizados, mas guardam reminiscências animistas e totemistas.

Os povos de tendências urbanas e de cultura agrária, como os *akan*, os *ervé*, os *ioruba*, revelam também tendências para o politeísmo, com pequenos templos e sacerdotes, divinizando as forças da natureza, os reis e os antepassados.²⁸³

A expressão da fé africana está baseada basicamente nestas concepções principais, embora a experiência religiosa seja caracterizada como outro dado desta corrente original, que também passa pela concepção que cada cultura traz consigo, sobre a imagem que fazem de Deus. O que acrescenta o entendimento sobre isso seria o ‘como se dá a expressão de cada

²⁸² Ibid. ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano* – a essência das Religiões, p. 136.

²⁸³ Cf. PIAZZA, Pe. Waldomiro O. *Religiões da Humanidade*. p. 62.

espécie no mundo afro’, nas diversas concepções de mundo, de cosmos e nas vivências religiosas. Teologicamente, algumas destas concepções e vivências, expressam-se na maneira como alguns povos vindos de regiões da África cultuavam a Divindade e faziam suas experiências de fé, assim descrito:

As experiências *Banto* e *Nagô* eram exatamente de um Deus supremo criador. Não prestavam cultos em templos ou santuários. Para bantos e nagôs, a natureza é o santuário de Deus, e a terra, o altar da sua oferenda. Possuem uma experiência mística de profunda comunhão com a divindade. Através dos Orixás, Deus se faz presente em cada pessoa. A pessoa faz a experiência de ser carregada (animal) de Deus. Portanto, Deus não é o inefável grego, mas o Deus presente.²⁸⁴

3.2.2 As potências intermediárias

Com este título, o autor Waldomiro Piazza nomeia as “entidades” que atuam na ordem das manifestações de Deus e no seu culto. E, exatamente por serem potências intermediárias,

Adquirem grande importância no culto africano. Embora só atuem por missão do Ser Supremo, elas, de fato, tudo decidem, e são objeto de culto e de preces. Só entre os *ioruba* havia mais de 400 *orixás*, alguns dos quais foram introduzidos no Brasil, no culto dos Candomblés da Bahia.

Como não são propriamente deuses, mas manifestações de forças divinas, não são adorados, nem recebem sacrifícios, porém a sua intervenção nas coisas mundanas é propiciada por manjares e sangue de vítimas (ritos de participação), por danças e transes, que lhes permitem comunicar-se com os homens e transmitir os seus poderes.²⁸⁵

Atestamos, portanto, que para a religião afro-brasileira, em particular ao Candomblé, os Orixás não são deuses, mas “manifestações dessa divindade” que é o Criador de todo Cosmos, Olorum. E esses orixás conservam o caráter de epifanias da presença de Deus no mundo, cada qual de uma forma específica. Nesse sentido, citamos alguns destes Orixás: Ogum, Iansã, Oxum, Obaluaiê, entre outros.

²⁸⁴ Cf. SILVA, Antonio Aparecido da. *Jesus Cristo luz e libertador do povo afro-americano*. In: Existe um pensar teológico negro? p. 53.

²⁸⁵ Ibid. PIAZZA, W. In: *Religiões da Humanidade*, p. 62.

3.2.3 Uma teologia interativa para além de uma inculturação

Tendo presente a compreensão sobre as várias concepções sobre Deus e, com isso, as várias concepções teológicas sobre a multiforme expressividade de nomes e de manifestações, cabe somente uma constatação: a de que a teologia afro deve ser uma teologia interativa, para além de uma inculturação. Mais intencionalmente aplicada na intenção de dialogar com o mundo que nos cerca, além da iniciativa aplicada anteriormente e que ainda está presente na idéia de uma evangelização inculturada, carregando consigo ainda daquela noção colonizada por um modelo.

Ainda nos dias atuais vemos afirmações e práticas embasadas por uma evangelização inculturada, no sentido de uma ação evangelizadora a partir da identidade do povo, cultura, visando cristianizar essas mesmas. É claro que não queremos pensar a atitude de quem impõe algo, mas como proposta. Quando dizemos partir de uma cultura, para evangelizá-la, parece tornar-se uma contradição, pois se o objetivo for o de evangelizar, então não se busca autenticamente por uma prática neutra, mas onde a finalidade seria o ato de “evangelizar”. Neste sentido, pensamos que a teologia deva caminhar “junto com” as culturas, sem tentar partir para uma prática de evangelização, porque senão reduziríamos a teologia numa pastoral, ou já determinaríamos o “rosto” desta teologia, como sendo uma teologia cristã, por exemplo. O que acreditamos ser um desafio possível é o de caminhar – sem, porém querer obter com nossa reflexão, ou prática, uma “homogeneização cultural”, e sim uma interação do caminho e do diálogo com diferentes teologias, na finalidade de crescimento recíproco, com o “outro” do saber teológico, da reflexão e valorização. A interação, nestes casos, funcionaria muito mais como uma “hibridação” do que propriamente uma inculturação. Essa vertente muito se nota na cultura literária africana, que recebeu durante tempos a marca da colonização, e até mesmo em romances onde se desenvolve pela via da interação, percebemos quão importante e necessário faz a presença do dialógico interativo²⁸⁶.

Destacamos a pesquisa de Waldomiro Piazza, por exemplo, que apresenta-nos através de seu ensaio sobre as religiões da humanidade que “os africanos não fazem imagens do Ser Supremo (ou raramente, e por influência de estranhos)²⁸⁷. E, ainda considera que:

²⁸⁶ Cf. ONDJAKI. *AvóDezanove e o segredo do Soviético*.

²⁸⁷ Ibid. PIAZZA, W. *Religiões da Humanidade*, p. 63.

(...) possuem lugares de culto, embora muito modestos: pequenas cabanas, altares junto aos caminhos, cumes de montanhas (...). Muitos povos africanos rezam diariamente, mas sentem-se mais a vontade na prece comunitária, com danças e cantos. Aliás, as preces e cantos são pouco formais, talvez por falta de escritura. O mesmo acontece com os ritos: impera a criatividade... Na verdade, as fórmulas importam muito pouco aos africanos, que se deixam empolgar pelo dinamismo e pela eficácia de seus ritos...

No entanto, os ritos de passagem são levados muito a sério. Os ritos de iniciação garantem a boa integração na comunidade dos vivos, e os ritos fúnebres garantem a benevolência dos antepassados: por isso, devem ser bem feitos.²⁸⁸

Neste aspecto, podemos dizer também que o nosso povo afro-americano sempre construiu seus “lugares de culto” a Deus, partindo das construções em solo latino-americano. Cabe-nos, portanto, desenvolver esses lugares no sentido de resgatar, verdadeiramente, como apropriação de territórios não exclusivo apenas para uma vertente teológica, mas sob outros pontos bastante sucintos e embasados pela ótica afro-latino-americana, dentre os quais procuramos esboçar a modo de apontamentos nesta direção.

A idéia de interatividade está cada dia mais tomando espaços em relação ao mundo atual, principalmente na mídia eletrônica em geral (Internet, TV, Rádio, Jornais) e também em publicações acadêmicas e de tiragens diárias em revistas, artigos, *papers*, matérias onde veiculam esse tema, ou a forma que está implicada a “interação”. Os destaques que se dá a relação interativa entre as pessoas é cada vez maior, tanto para o Mercado, onde se facilita através do comércio virtual, pessoal, radiofônico a relação cliente-consumidor com o fornecedor de produtos e serviços. Também no mundo acadêmico as universidades cada dia mais busca interagir com o “mundo”, entre as ciências e o próprio mercado. Existem formas potencializadas de facilitação destes processos que trabalham a interação entre as universidades e as empresas nestes mesmos aspectos supracitados (troca de serviços e conhecimentos). Com essa facilitação, se vende quase tudo neste mundo do capital. Contudo, quando aqui nos referimos a interatividade, ou melhor, às Teologias ou sabedorias “interativas” para além de uma inculturação, queremos dizer algo bem específico que pode tanto referir-se ao diálogo ecumênico e inter-religioso, como ao pluralismo étnico-científico, sócio-histórico, político-pedagógico etc.

São formas de dizer que todos os saberes se interagem quando afirmamos uma teologia que não é negada e nem suprimida por outra(s). Mas antes de tudo, confirmada como “aberta”, “interativa”. Tal interatividade é defendida também por estudiosos das religiões na

²⁸⁸ Ibid. PIAZZA, W. *Religiões da Humanidade*, p. 63.

perspectiva antropológica como uma de “união na diversidade”, que foi assumido como lema pelo Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira - INTECAB²⁸⁹. E, Juana Elbain dos Santos se constituiu como uma importante pesquisadora a partir do seu trabalho direcionado nesta relação com a cultura afro-brasileira²⁹⁰.

3.3 APONTAMENTOS PARA UMA TEOLOGIA SISTEMÁTICA AFRO

A escrita e organização dos tratados teológicos de modo à sistematizar uma teologia, estão propostos não de forma aleatória, mas esta “sistemática” traz consigo “embutida” intencionalidades. Os pressupostos desta sistematização, no que diz respeito ao instrumental filosófico-hermenêutico, por exemplo, direcionam para objetivos desta semântica. Na perspectiva de uma teologia sistemática afro, implica numa transformação profunda da linguagem e do método teológico. Neste sentido, podemos começar nos situando sobre a visão de religiosidade e teologia africana, para procurarmos entender por onde se começa estabelecendo raízes para um outro tipo de compreensão, quer seja: Hermenêutica, Eclesiológica, Cristológica, Trinitária e Escatológica.

3.3.1 Elementos de uma eclesiologia de identidade afroamericana

No sentido cristão, a eclesiologia de identidade afro-americana tem uma imensa contribuição a dar para todas as comunidades cristãs do Brasil, bem como a própria teologia, enquanto práxis da fé em Jesus Cristo. Isso tudo, quer seja numa visão holística sobre como se constitui a comunidade de fé, e até mesmo na própria imagem de Igreja concebida tal como Cristo demonstrou querer constituir no seu seguimento e que muitas vezes desejou, em sua

²⁸⁹ Como diz o relato: “É resultado de um longo processo e emergiu como necessidade nacional, decorrente do intenso movimento internacional promovido pela Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura - COMTOC. Esse processo desenvolveu-se no início da década de 1980, quando chefes religiosos da África, América do Norte, América do Sul (incluindo o Brasil) e Caribe reuniram-se em Nova York, no Caribbean Cultural Center.” [Cf. in: *Boletim Informativo do Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira* – SP, Ano 0, n. 01, dezembro de 2007, p. 3].

²⁹⁰ Cf. SANTOS, Juana Elbain dos. *Os nagô e a morte*.

pregação (por atos e palavras): por uma comunhão fraterna de filhos e filhas de Deus, unidas pelo amor²⁹¹, uma comunidade unida com verdadeiro sentido de amizade²⁹², acolhedora²⁹³, alegre²⁹⁴, mas também uma igreja participativa, pobre, orante, missionária, seguidora do Mestre, nos sacrifícios e na oblatividade, na partilha, mas, particularmente, uma Igreja constituída como um povo caminhante rumo ao Reino de Deus, uma Igreja profética de anúncio de denúncia, testemunhal. Todos estes aspectos estão alicerçados numa rocha firme de história de salvação e amor ao evangelho, como testemunha o documento de Estudos número 85 da CNBB²⁹⁵:

Os reclamos dos agentes de pastoral afro-descendentes à participação do negro e da negra na sociedade e, particularmente, na Igreja, não ocorrem sem uma histórica justificativa. (...) Não só a condição de primeiros batizados dá aos negros a força moral e espiritual de exigirem da Igreja uma ação pastoral decisiva, mas também a sua fidelidade. Mesmo que, em determinados momentos históricos, o procedimento da Igreja em relação à situação da população negra tenha sido de cumplicidade com o poder escravista estabelecido, os negros sempre devotaram à Igreja o amor à mãe. (...) O Batismo, como rompimento com o mal, como selo da filiação divina e pertença à Igreja, é uma prática ensejada pela tradição católica afro-brasileira.²⁹⁶

Mais explicitamente aparece, aqui, como desafio constante para a pastoral e a teologia:

A Pastoral Afro-brasileira acompanha e participa da organização dos serviços pastorais que dizem respeito à comunidade negra, e tem por objetivos: “animar os grupos negros católicos existentes; incentivar o surgimento de novos grupos que buscam sua identidade numa sociedade e Igreja plurais; promover a integração e articulação dos grupos e das iniciativas, respeitando as suas particularidades; colaborar na construção de uma sociedade justa e solidária, como exercício da cidadania a serviço da vida e da esperança; e testemunhar a fé em profunda comunhão eclesial”.²⁹⁷

²⁹¹ Contando com o exemplo da Comunidade Cristã dos Atos dos Apóstolos que tinham esta consciência de serem “um só coração e uma só alma” (cf. At 4,32).

²⁹² “Já não vos chamo servos, mas amigos” (cf. Jo 15,15).

²⁹³ “Vinde a mim todos os que estais cansados e oprimidos, e eu vos aliviarei. Tomai sobre vós o meu jugo, e aprendei de mim, que sou manso e humilde de coração; e encontrareis descanso para as vossas almas. Porque o meu jugo é suave e o meu fardo é leve” (cf. Mt 11, 28-30).

²⁹⁴ “Alegrai-vos sempre no senhor; outra vez digo: alegrai-vos” (Fl 4,4).

²⁹⁵ DOC. ESTUDOS – CNBB, n. 85: *Pastoral Afro-brasileira*.

²⁹⁶ Cf. Ibid. Doc. 85 CNBB, *Pastoral Afro-brasileira*, números 10, 11 e 13.

²⁹⁷ No número 59 do mesmo documento 85 – de Estudos da CNBB, aparece esta constatação acerca do 15º Plano Bial de Atividades do Secretariado Nacional, doc. CNBB, 63, p. 140.

Neste aspecto, a teologia eclesiológica da Pastoral Afro-Brasileira da CNBB (PAB) alicerça-se e está sendo impulsionada por vários grupos, como: o Instituto Mariama (IMA), o Congresso Nacional das Entidades Negras Católicas (CONENC)²⁹⁸, o Centro Atabaque, Cultura Negra e Teologia, e os Agentes de Pastoral Negros (APNs), como exemplos, e nestes organismos se expressam especialmente como prática teológica e eclesial. Devemos ressaltar também, que para além de um desafio eclesial, pastoral, existe um outro que fica ‘suspenso’ no sentido de se pensar como desafio a relação que sempre existiu entre esses grupos dentro da Igreja Católica, no sentido do culto, da celebração dita ‘inculturada’ da ‘liturgia afro’ na ‘liturgia romana’.²⁹⁹

Com o título de ‘Negros e indígenas: um novo Kairós para a Igreja’, o texto-base do VI CONENC resgata uma compreensão de Igreja como Povo de Deus, significativamente já desde sua constituição, desenvolvida na Constituição *Lumen Gentium* do Concílio Vaticano II, onde todos são chamados a pertencer ao novo Povo de Deus (LG, n. 13)³⁰⁰, que é claro, não deve ser interpretada, hoje, somente ‘dentro’ o âmbito ‘Católico Apostólico e Romano’.

O entendimento de catolicidade tem sentido de universalidade, em todas as Igrejas Cristãs, ao menos é o que se busca recuperar. Para isso, é preciso firmar cada vez mais a circularidade própria de uma Igreja ministerial, de comunhão e de participação. Entender “*ecclesia*” não como dimensão formal e estranha às organizações emergentes, mas a partir das relações de serviços vigentes nas culturas, de modo a promover e respeitar todas elas nos vários contextos latino-americanos, seguindo o exemplo do próprio Deus, que se encarnou valorizando com isso todas as culturas humanas, e não promovendo a uma única cultura:

A Igreja deve cumprir sua missão seguindo os passos de Jesus e adotando suas atitudes (cf. Mt 9,35-36). Ele, sendo o Senhor, fez-se servo e obediente até a morte de cruz (cf. Fl 2,8); sendo rico, escolheu ser pobre por nós (cf. 2 Cor 8,9), ensinando-nos o caminho de nossa vocação de discípulos e missionários. No Evangelho aprendemos a sublime lição de ser pobres seguindo a Jesus pobre (cf. Lc 6,20; 9,58), e a de anunciar o Evangelho da paz sem bolsa ou alforje, sem colocar nossa confiança no dinheiro nem no poder deste mundo (cf. Lc 10,4 ss). Na generosidade dos missionários se manifesta a generosidade de Deus, na gratuidade dos apóstolos aparece a gratuidade do Evangelho.³⁰¹

²⁹⁸ O Congresso mais recente aconteceu em São Luiz – MA, em Julho de 2009.

²⁹⁹ Cf. CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. *A Liturgia Romana e a Inculturação: IV Instrução para uma correta aplicação da Constituição Conciliar sobre a Liturgia*.

³⁰⁰ Cf. *Texto-base do VI CONENC: Refletindo o rosto negro da Igreja: de Medellín à Aparecida*, p. 9.

³⁰¹ Cf. Documento da V Conferência do Episcopado Latino-americano e Caribenho, reunido em Aparecida em 2007, número 30.

Quanto aos aspectos organizativos de uma comunidade de fé, a Eclesiologia Afro testemunha a ministerialidade como fonte do engajamento e do serviço na comunidade povo de Deus. Esses ministros podem ser tanto os pastores, como o próprio rebanho – assim como quis e desejou a Igreja Latino-americana:

Estimular vocações provenientes de todas as culturas (...). Rever a orientação da formação oferecida em cada seminário, ou casa de formação, para que corresponda às exigências da nova evangelização, com suas conseqüências para a promoção humana e a inculturação do Evangelho. Sem diminuir as exigências de uma séria formação integral, dispensar particular interesse ao desafio representado pela formação sacerdotal (e Religiosa) dos candidatos (e candidatas) provenientes de culturas indígenas e afro-americanas.³⁰²

Este exemplo serve-nos para demonstrar que a Eclesiologia Afro é tão necessária para a Igreja quanto somente uma maneira de se repensar uma estrutura da Igreja, nos seu clero, por isso a questão de fundo que permeia toda essa discussão é a questão da identidade religiosa e cristã de cada povo, de cada fiel. Essa questão passa por experiências dolorosas e de forte impacto até mesmo na vivência da fé, da vocação a qualquer ministério na Igreja bem como na própria dimensão histórica de nossa existência, pois começamos por questionar, tal como no exemplo a descrição de uma experiência passada por um religioso, num dia em que se comemorava a “abolição da escravidão no convento”, que segue a esta comparação, no livro que reflete sobre a “identidade” afro:

“Era o navio negreiro, diziam os seminaristas brancos que pretendiam prestar uma homenagem aos negros do convento (...) os negros chegaram e sentaram no navio e eu permaneci no lugar de sempre, porque até então eu era branco, até que ouvi os gritos e senti a proximidade de colegas brancos que me levavam, quase arrastado, para o navio, dizendo: - você também é negro! Briguei, gritei, saí correndo do refeitório, desesperado. Eu era negro! O retrato da mulher branca, minha mãe, não me respaldava. Havia também o retrato do homem negro que era o meu pai”.
E hoje, segue falando o frade:
“A prioridade na minha missão sacerdotal, a partir da consciência da minha negritude, é promover condições para reflexão e mudanças da realidade do negro”.³⁰³

³⁰² Cf. Documento da IV Conferência Episcopal Latino-americana reunida em Santo Domingo em 1992, números 80 e 84.

³⁰³ Cf. CHAGAS, Conceição Corrêa das. *Negro – uma identidade em construção*. p. 63.

Em consonância ao discurso do então Papa João Paulo II, percebe-se a necessidade que os afro-brasileiros sempre ansiaram realizar na prática eclesial:

Mantenham a própria identidade, usos e costumes. Esta fidelidade ao próprio ser e patrimônio espiritual é algo que a Igreja não só respeita, mas encoraja e quer fomentar (...). Encorajo-vos a defender a vossa identidade, a ser conscientes dos vossos valores e fazê-los frutificar (...). A obra evangelizadora não destrói, mas encarna-se nos vossos valores, consolida-os e fortalece-os.³⁰⁴

Assim, além deste ‘reconhecimento’, a Igreja Católica no contexto de Santo Domingo faz inferência a noção pouco desenvolvida até aqui por ela mesma, mas que lança fagulha nesse tema que necessita urgentemente ser melhor tratado para uma legitimação histórica das responsabilidades para com os povos deste nosso continente. Na mensagem do Papa, também se ‘aborda o tema da escravidão. Recorda-o como um dos episódios mais tristes da História e como uma ofensa escandalosa para a história da humanidade. Segue o pedido de perdão aos afro-americanos pelo *holocausto desconhecido*. Reconhece a escravidão dos negros, junto com a matança de índios, como o maior pecado da expansão colonial no ocidente’.³⁰⁵

3.3.2 Elementos de uma Cristologia afro-brasileira

“O Documento de Puebla menciona a realidade dos negros quando diz das feições concretas dos sofredores nas quais deveríamos reconhecer as feições sofredoras de Cristo: feições de indígenas e, com frequência, também de afro-americanos, que, vivendo segregados e em situações desumanas, podem ser considerados como os mais pobres dentre os pobres”.³⁰⁶ Para além dessa compreensão, podemos dizer dos negros, que o sentido de ‘feições’ se liga à feição de Cristo, como remete o texto de Puebla: “(...) nas quais deveríamos reconhecer as feições sofredoras de Cristo: feições de indígenas e, com frequência, também dos afro-americanos, que, vivendo segregados e em situações desumanas, podem ser considerados

³⁰⁴ Papa João Paulo II, *Mensagem aos afro-americanos*, 3-4, abertura dos trabalhos da Conferência de Santo Domingo, 1992.

³⁰⁵ Cf. *Texto-base do VI CONENC: Refletindo o rosto negro da Igreja: de Medellín à Aparecida*, p. 28.

³⁰⁶ Cf. *Texto-base do VI CONENC: Refletindo o rosto negro da Igreja: de Medellín à Aparecida*, p. 20.

como os mais pobres dentre os pobres”³⁰⁷.

O Deus cristão é o Deus de Jesus Cristo, o Senhor Javé! Quem ouve um pregador afirmar esta sua compreensão acerca do Cristianismo, muitas vezes não consegue perceber que estas palavras conservam elementos teológicos que necessitam constantemente de reformulações para serem bem entendidas.

Assim como afirmar pelo senhorio de Jesus Cristo, carrega consigo terminantes bases epistemológicas construídas na história e teologicamente filtradas pelas Cristologias mais conhecidas: “Ascendente e Descendente”.

Quando se busca embasar um discurso teológico, necessariamente se pauta quase que de imediato a estas duas categorias, por onde discorrem muitos teóricos, ou a maioria deles, sem cair no exagero de afirmar que não possa existir outros autores que fogem destas categorias para estabelecer outras Cristologias que se desconheçam. Também, apontar para alguns elementos de uma Cristologia afro-brasileira, serve para dizer que não se procura fugir de categorias construídas, mas, antes, afirmar que é possível de se pensar outras maneiras para a Cristologia, entre tantas já feitas e refeitas.

O dinamismo da fé em Deus, no Cristo, não pode ser fechado em categorias, mas abre-se com as “verdades” e toda capacidade humana de elaborar postulados e, ou, rever posturas. Confirmam-se a existência de outras Cristologias, mesmo não escritas, ou que são, e que poderiam ser muito bem desenvolvidas, a exemplo da ‘Cristologia Gaudéria’, ou gaúcha. E, neste pensar, a provocação torna-se uma construção entre os teóricos e, juntamente com estes, por um pensamento Cristológico partindo dessa estruturação. A realidade afro-brasileira e os povos que viveram intensamente a fé no Cristo, testemunhada em tantos Calvários e em Diásporas pelos Continentes Africano e Ocidental. Todas as elaborações destas implicações contextualizam-se cada uma delas, em ‘lugares geográficos, históricos, sociológicos e teológicos’³⁰⁸ também distintos.

3.3.3 O lugar teológico afro-americano, afro-brasileiro

Por lugar podemos tentar entender tanto o ‘espaço geográfico’ mais entendido como

³⁰⁷ Doc. conclusivo da Conferência Episcopal de Puebla, CELAM, n. 34.

³⁰⁸ Cada qual como espaço de conhecimento, sabedoria e de possibilidades.

território, quanto o patrimônio cultural e simbólico, como herança. Mas também pode ser traduzida como uma metáfora comum a um grupo, constituído coletivamente, socialmente, tal como expressa o seguinte texto e obra que deixa explícita a abertura para o nosso entendimento:

O patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se “reterritorializar” na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto aos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. É o *egbé*, a comunidade litúrgica, o *terreiro*, que aparece na primeira metade do século XIX.³⁰⁹

Contando que esta citação não parte de uma análise teológica, mas de caráter social, o que não exclui a reflexão teológica e religiosa, quando nesta se refere aos “muitos deuses” podemos substituir também por uma compreensão, já mencionada anteriormente, como outras várias expressões religiosas e de fé, dado as muitas manifestações sagradas nos espaços celebrativos, tal como no dia a dia caracterizado pela realidade social e existencial da fé.

Em recente artigo, Clodovis Boff defendeu que a Teologia da Libertação substituiu o lugar de Cristo, no Cristianismo, pelo lugar do pobre. Essa suspeita é lançada com fortes acusações de ‘equivocos’ e ‘ambiguidades’ como a noção de ‘ponto de partida’ – o fato de ser ou não ‘a realidade dos pobres’ ao invés de Cristo – confundindo um “mero começo” (de conversa, por exemplo) com um “princípio” (critério determinante).³¹⁰

Para Jon Sobrino e Ignacio Ellacuria, é perfeitamente aceitável entender como lugar teológico a realidade sócio-cultural de um povo, que viveu e vive sob uma condição de marginalização, tal como Jesus de Nazaré foi vítima e condenado pela sociedade do “seu” período. Evidentemente que o ‘nosso contexto’ que estamos referindo direciona para uma contextualização da fé, pois se trata de encontrar espaço para a realização desta reflexão teológica que deve, antes de tudo, partir de um “chão” que, aqui no nosso caso, é o “chão latino-americano e brasileiro”.

Distinguindo entre dois aspectos importantes, muito bem mencionados por Francisco de Aquino Júnior - professor de teologia -, em seu texto sobre o conceito de ‘lugar teológico:

³⁰⁹ Cf. SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. p. 53.

³¹⁰ Cf. BOFF, Clodovis. *Teologia da Libertação e volta ao fundamento*. Revista Eletrônica Adital: 16/06/08 (disponível em: <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=33508>). Pesquisa realizada em 18 de Setembro de 2009.

Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría, considerando o caráter histórico-social do conhecimento teológico bem como sua possível e comprovada ideologização, compreendem o “lugar teológico”, fundamentalmente, como lugar social (...) Ellacuría distingue, ao menos metodologicamente, entre “lugar” e “fonte” da teologia. Por “fonte” da teologia, entende o “depósito da fé”, isto é, “aquilo que, de uma ou de outra forma, mantém os conteúdos da fé”. Por “lugar” da teologia, entende o a partir de onde (social) se tem acesso às “fontes” da fé e da teologia e o a partir de onde essas mesmas “fontes” dão mais ou menos de si. Seria, portanto, “um erro”, diz ele, “pensar que bastaria o contato direto [...] com as fontes para estar em condição de ver nelas e de sacar delas o que é mais adequado para o que há de constituir uma autêntica reflexão teológica”³¹¹. (...) Jon Sobrino diz ser muito importante que se “use adequadamente” tanto as “fontes do passado” (textos) quanto as “fontes do presente” (presença atual de Cristo na história - fé real em Jesus Cristo). Para a cristologia latino-americana, “o lugar teológico é, antes de tudo, algo real, uma determinada realidade histórica na qual se crê que Deus e Cristo continuam fazendo-se presente; por isso é lugar teológico antes que lugar teológico e lugar a partir do qual se podem reler mais adequadamente dos textos do passado”³¹². E esse lugar não é outro se não “os pobres deste mundo”!³¹³

E, continuando a reflexão, partindo para o documento do CELAM, no nosso caso, latino-americano brasileiro, refere-se às “feições” de indígenas e afro-americanos que são às vezes os mais pobres dentre os pobres.³¹⁴ Daí se tira a pertinência de uma cristologia indígena e afro latino-americano, partindo do Documento conclusivo da Conferência Episcopal Latino-americana de Puebla.

A Igreja Católica Latino-americana e Caribenha, redescobrimo as mesmas “feições” 28 anos depois, através da análise contextual dos Povos e das culturas deste continente, acena para a realidade eclesial e social do povo afro-ameríndio. Paulo Suess, em sua leitura pastoral do Documento de Aparecida, inicia afirmando que o Documento apresenta ‘uma análise lúcida sobre a realidade dos afro-descendentes na América Latina e no Caribe, porém ela é também genérica’. Amiúde, constata-se o que estamos cansados de ouvir, ou seja, ‘Os afro-americanos constituem uma das raízes da identidade latino-americana e caribenha, que foi arrancada da África e trazida para cá como gente escravizada. Sua história tem sido atravessada por uma exclusão social, econômica, política e, sobretudo, racial, onde a

³¹¹ Cf. ELLACURÍA, Ignacio. *“Los pobres, ‘lugar teológico’ en America Latina”*, in Escritos Teológicos I. San Salvador: UCA, 2000, 139-161; IDEM. *“El auténtico lugar social de la iglesia”*, in Escritos Teológicos II. San Salvador: UCA, p.152.

³¹² Cf. SOBRINO, Jon. *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús von Nazaret*. p. 58.

³¹³ In: ADITAL: <http://www.adital.com.br/Site/noticia.asp?lang=PT&cod=38025> – Pesquisado em 16 de Abril de 2009, às 10hrs e 53minutos.

³¹⁴ Documento da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizado em Puebla de los Angeles - México, no período de 27 de janeiro a 13 de fevereiro de 1979, números de 31 a 39.

identidade étnica é fator de subordinação social.³¹⁵

Neste sentido, estaríamos enganados ou mal intencionados em querer afirmar uma teologia Sistemática Afro-brasileira? E, juntamente, tudo aquilo que nesta pesquisa buscamos apontar como elementos de um resgate teológico com bases contextuais latino-americanas, brasileiras, no que se refere a: hermenêutica, eclesiologia, cristologia, escatologia... enfim, o caminho estaria posto no sentido de um desafio.

³¹⁵ Cf. SUESS, Paulo. *Dicionário de Aparecida: 40 palavras-chave para uma leitura pastoral do documento de Aparecida*. p. 13.

CONSIDERAÇÕES FINAIS ACERCA DESTA PESQUISA

Acerca do que tivemos presente na apresentação deste trabalho dissertativo, gostaríamos de considerar alguns pontos finais que sintetizam e dão ênfase ao assunto, quanto a importância do estudo sobre o tema e o conteúdo desenvolvido, em forma de uma ampla leitura: 1) a religiosidade se constitui como a ‘alma’ da cultura e como afirmação da identidade afro-brasileira e isso dizemos dando a esta conotação, ou temática, referindo-nos à pontuação que trouxemos sobre o que nos é específico tratar, ou seja, às minorias que na realidade é a maioria da população nacional, desfavorecida. Na idéia de ‘alma’ da cultura, dissertamos sobre aquilo que há na essência dessa realidade própria a cada uma, a partir da tradição, mas não exclusivamente fechada à essa dimensão tradicional, por isso a manifestação cultural se vê expressa e simbolizada na religiosidade de modo amplo, livre e singular; 2) todas as culturas e identidades já afirmadas como ‘modelos e padrões de pensamentos e de comportamentos’, nos fazem perceber que há ‘novidades’ ainda não afirmadas a partir das ‘outras culturas e outras identidades’, a exemplo da cultura afro-brasileira; 3) não podemos fugir da apresentação dessa relação desigual no cenário social, filosófico, político, antropológico, econômico, psicológico, cultural e teológico. Por isso, consideramos que justifica ressaltar um estudo dissertativo a partir de uma cultura e uma identidade, como modo de especificar, ou *delimitar*, e de *questionar* uma realidade que urge favoravelmente *afirmar*. Legítimos foram os aprofundamentos no campo da religiosidade, como muitos autores detiveram-se incansavelmente, e alguns desses nos ajudaram fazer este caminho também, na importância dada ao assunto de diversas formas, como nesta observação:

Freud encontrou nas fantasias dos neuróticos, nas ambigüidades das imagens oníricas, no humor e no trocadilho, nas enigmáticas expressões orais dos psicóticos, indicações sobre a estrutura da psique normal. Levi-Strauss, em seus estudos sobre os mitos e rituais das sociedades pré-letradas, captou, assim afirma ele, na estrutura intelectual subjacente dessas sociedades propriedades similares àquelas encontradas nos sistemas de determinados filósofos modernos. Muitos outros estudiosos e cientistas, da mais impecável estirpe racionalista, desde a época de Morgan, acharam que valia a pena dedicar décadas inteiras de sua vida profissional ao estudo da religião. Basta citar apenas Tylor, Robertson-Smith, Frazer e Herbert Spencer; Durkheim, Mauss, Lévy-Bruhl, Hubert e Herz; van Gennep, Wundt e Max Weber, para confirmar o que digo. Trabalhadores de campo em antropologia, incluindo Boas e Lowie, Malinowski e Radcliffe-Brown, Griaule e Dieterlen, e um grande número de seus coetâneos e sucessores, trabalharam intensamente na área do ritual pré-letrado, fazendo observações meticulosas e exatas sobre centenas de atos, e registrando com dedicada atenção textos vernáculos de mitos e preces, tomados de especialistas em religião. (...) A maioria desses pensadores tomou a si a implícita posição teológica de tentar explicar, ou invalidar por meio de explicações, os

fenômenos religiosos, considerando-os produto de causas psicológicas ou sociológicas dos mais diversos e até conflitantes, tipos, negando-lhes qualquer origem sobre-humana; mas ninguém negou a extrema importância das crenças e práticas religiosas para a manutenção e a transformação radical das estruturas humanas, tanto sociais quanto psíquicas.³¹⁶

Este estudo procurou seguir o itinerário da construção conjunta dos ‘saberes adquiridos’ e daqueles que se somaram na proximidade e abertura para o diálogo fecundo, como mencionado no primeiro capítulo. Neste caminho, buscamos perceber diferentes olhares e atenções para o fenômeno que já se pensou, produziu e se vivenciou acerca das formas de religiosidade e em particular de tudo o que nos remeteu o interesse de uma reelaboração teórica e oral. Por tudo o que aqui foi construído, estudado e selecionado, permanecerá como um assunto em permanente efervescência no nosso modo de ‘fazer teologia’. Talvez, algo que tenhamos depois como motivação para continuar a reinventar ou propor. Aqui, por exemplo, observamos mencionando brevemente algo sobre o “lugar teológico” e o “lugar sociológico” como uma conexão necessária para uma Teologia da Libertação, o que pode valer também para uma Teo afro-brasileira de libertação, ou uma Cristologia afro-brasileira. Esses são objetivos futuros, sem dúvida alguém se atreverá pensar também, apesar das ambivalências da dogmática, com uma lógica um tanto quanto excludente para esse “novo modo” de pensar a Teologia, fora da concepção grega.

A considerar também todo esse nosso trabalho de entrevista e captação de materiais, aqui aconteceu como um acréscimo e enriquecimento pessoal e coletivo a partir de cada uma das peculiaridades de cada autor entrevistado, com os seus saberes e experiências particulares e grupais. Todavia, na convivência e nas experiências humanas nestes cenários por onde percorremos, propiciou-nos, de maneira sucinta e livre, uma proposta aberta e espontânea, imediatamente aceita pelos entrevistados e retratados – sendo que depois organizamos de modo que se comprovasse essa afirmação. As entrevistas surgiram, naturalmente, como carregadas de conteúdo na dimensão do diálogo estabelecido de forma recíproca, onde transcrevemos, procurando ser o mais fiel possível ao que captamos através das gravações e outras formas de transmissões orais não possíveis de se obter, dado a complexidade do momento e das experiências vividas. Já as imagens dizem por si mesmas, ainda que façamos rápidos comentários no sentido de situar a realidade implicada em cada uma delas. Assim, as contribuições neste trabalho foram registradas e autorizadas, visando uma melhor compreensão da problemática levantada, seguida de uma recomendação séria e orientada afim

³¹⁶ Cf. TURNER, Victor W. *O processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*, pp. 15-16.

de não influenciar em cada situação, de forma a permanecer dentro de um esquema que nos propomos desenvolver.

O esboço geral da elaboração teórica, como decorre cada um dos capítulos, salienta pontos de observações que interpretamos serem relevantes na dimensão da pertinência do tema, em forma de suportes para o que depois viríamos reforçar. Por exemplo, no primeiro capítulo, os conceitos são mais do que simplesmente reproduções, interpretações, ou criações de termos em seus significados. Antes de tudo, eles revelam as racionalidades, as políticas, as ideologias expressas e também a multiplicidade dos diferentes cenários que nos dão a conhecer por formas elementares de opções e transgressões do superficial, que traz à praticidade da análise uma abordagem sempre nova e atual.

No segundo capítulo, procuramos realizar alguns levantamentos de obras e bibliografias, reflexões e a abordagem das entrevistas realizadas na periferia de Florianópolis-SC e em leituras feitas a partir de uma experiência realizada em Palmares do Sul-RS. Da primeira conservamos os relatos na dinâmica da oralidade e da análise desses em breves comentários e comparações com outras pesquisas – especificadas melhor dentro do texto, em notas e em rodapés de páginas; da segunda experiência preferimos ressaltar as elaborações de um trabalho em forma de ensaio através de uma inserção em campos diferentes de vivências, onde se traduziram num material imagético, em fotografias e textos, que ficaram registrados como ‘apêndices’ deste trabalho dissertativo.

Do terceiro capítulo, podemos considerar como uma tentativa de organizar o mais difícil que são: as idéias gerais construídas no conjunto do trabalho, aprofundando quais as pertinências para a teologia afro-brasileira atual. Com isso, ultrapassamos, talvez, alguns limites de compreensão, como a questão da hermenêutica, adentrando em ‘territórios minados’ da academia teológica, que nos exige as fontes da pesquisa, dos discursos, sem, no entanto, tê-los convenientemente. E, por isso, desta última parte podemos considerar como um esboço ou tentativa de um ensaio daquilo que nos desafiaremos a seu tempo continuar, introduzindo mesmo com a dificuldade de referências bibliográficas para tal aprofundamento. Consideramos, a partir disso, que as construções serão necessárias para aplicação dos mesmos desafios apontados. Contudo, através deste trabalho é possível indagar e reafirmar que em todas estas relações que fizemos não é correto afirmar uma ‘única cultura’, uma ‘única identidade’, uma ‘única experiência de fé’ que se traduza na concepção daquilo que é ‘melhor’ ou ‘verdadeiro’, em contraposição às demais experiências. Logo, podemos concluir que estamos no foco da busca pelo resgate, pela autonomia da razão que se converge com “os discursos e práticas religiosas”, num contexto de mundo plural, num dado positivamente

enriquecedor de sentidos e de entendimentos que podem ser valorizados enquanto tal, sem precisar de decretos ou de sanções que permitam ou que proibam quaisquer expressões. Desde esta compreensão que chamamos de uma maneira de salvaguardar a justiça e o direito à igualdade para se buscar refletir sem perder a autonomia:

Contrariamente a lo que se podría inferir de lo que se há dicho hasta aqui sobre la relación entre justicia e igualdad, donde <<justicia>> há aparecido siempre como término axiológicamente signficante neutral, más que descriptivamente indeterminado, en el debate político la igualdad constituye un valor, mejor, uno de los valores fundamentales en los que las filosofías y las ideologías políticas de todos los tiempos se han inspirado. (...) Ciertamente, una de las máximas políticas más cargadas de significado emotivo es aquella que proclama la igualdad de todos los hombres, cuya formulación más corriente es la siguiente: <<Todos los hombres son (o nacen) iguales>>.³¹⁷

Nossa intenção segue, portanto, configurando-se numa atitude que não ‘passa uma régua’ sobre os saberes e as experiências enquanto ato e, por isso, torna-se uma “busca de fé” pelo sentido que traz à nossa existência e, também, uma “pergunta” sobre o mistério que somos e que nos ultrapassa. Essa realidade não pode ser simplesmente ‘oficializada’, ou ‘determinista’, e nem ‘estática’, mas aberta e carregada de sentidos, como cada um dos conceitos apresentados, percebendo o véu que encobre esse mistério, enquanto se apresenta e não somente revela. Com esta atitude, permitimo-nos ousar e afirmar nosso caminhar em busca das identidades, das culturas e das experiências religiosas como a um horizonte. Assim, finalizamos esta proposta, com a perspectiva de perseguir por estas paragens estreitando laços e atravessando pontes e fronteiras, nas academias e também fora delas, nos organismos e em parcerias, na luta e na alegria do encontro.

³¹⁷ Cf. BOBBIO, Norberto. *Igualdad y libertad*, pp. 67-68.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BIBLIOGRAFIA BÁSICA

ANDRÉ, Maria da Consolação. *O Ser Negro: A construção de subjetividades em afro-brasileiros*. Brasília: LGE Editora, 2008.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Tradução Vera Ribeiro; revisão de tradução: Fernando Rosa Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ASSOCIAÇÃO ECUMÊNICA DOS TEÓLOGOS DO TERCEIRO MUNDO (ASETT), *A História e a Fé do Povo Negro no Brasil e na América Andina*. São Paulo, 1988.

AZZI, Riolando. *A teologia Católica na formação da sociedade colonial brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2004.

BENHABIB, Seyla e DRUCILLA, Cornell (coordenadoras). *Feminismo como crítica da modernidade*. Trad. de Nathanael da Costa Caixeiro, Rosa dos tempos, Rio de Janeiro, 1987.

CHAGAS, Conceição Corrêa das. *Negro: uma identidade em construção*. Petrópolis: Vozes, 1996.

COMBLIN J., *Evangelização e inculturação. Implicações pastorais*, in: ANJOS, M. Fabri dos (org.), *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. Petrópolis: Vozes/Soter, 1995.

DAMASE, Masabo. *El drama de los grandes lagos (1993-1997): Esbozo de una teologia Bantú del sufrimiento*. Roma, 2006 [publicação própria].

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das Religiões*. Coleção Vida e Cultura, Tradução de Rogério Fernandes, Livros do Brasil/Lisboa, s/d.

ELLACURÍA, Ignacio. *Los pobres, 'lugar teológico' en America Latina*, in *Escritos Teológicos I*. San Salvador: UCA, 2000.

ERIKSON, E. E. *Identidade, Juventude e Crise*. Tradução de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

FREIRE, Paulo./ CONE, James H./ MALUMBA, Eduardo I. B./ ASSMAN, Hugo. (orgs). *Teologia negra y teología de la liberación*. Prefácio à edição argentina da obra de, "A black theology of liberation". Tradução de Manuel Mercador. Buenos Aires, Editorial Carlos Lolhe, 1973.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*; tradução: Marco Antônio Casanova. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

GASS, Ildo Bohn e orgs. *Negra sim, Negro sim, como Deus me criou* [Organização: Ildo Bohn Gass, Sônia Querino dos Santos e Santos e Selenir Correa Gonçalves Kronbauer]; Grupo Identidade, EST, CEBI, 2006.

GEERTZ, Clifford. *A religião como sistema cultural: A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC Ed., 1989.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*; tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro – 10. ed. – Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HOORNAERT, Eduardo. *História Geral da Igreja na América Latina. História da Igreja no Brasil*. Primeira Época. T. II.

_____. *Formação do Catolicismo Brasileiro. 1550-1880*. Petrópolis: Vozes, 1974.

HOUAISS, Antônio. *Sócio e etnolingüística*. In: CONGRESSO NACIONAL DE SOCIO- E ETNOLINGÜÍSTICA, 2, 1980, Niterói. Comunicações... Niterói: UFF, 28 de jul. 1980.

WRITE, Leslie A. *O conceito de sistemas culturais: como compreender tribos e nações* [trad. Áurea Weissenberg]. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

WILGES, Irineu. *Cultura religiosa*, 6. ed., Petrópolis: Vozes, 1985.

KONINGS, Johan, SJ. [org.]. *Teologia e Pastoral: Homenagem ao Pe. Libanio*. São Paulo: Loyola, 2002.

JOÃO PAULO II, *Mensagem aos Afro-americanos*, 13 de outubro de 1992.

LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. 2. ed. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004.

LARAIA, Roque de Barros. *O conceito antropológico de cultura* [In: Culturas e Evangelização. Paulo Suess (Org.). São Paulo: Loyola, 991.

LEVINAS, Emmanuel. *Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicas* [trad. Marcos de Castro]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 144.

_____. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

M'BOKOLO, Elikia. *África Negra: história e civilizações*; tradução de Alfredo Margarido ; revisão acadêmica da tradução para a edição brasileira: Daniela Moreau e Valdemir Zamparoni; assistentes: Bruno Pessoti e Mônica Santos. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009, 626 p.: il.

MENA LÓPES, Maricel. *Abrindo Sulcos: para uma teologia afro-americana e caribenha* / Organização de Maricel Mena López e Peter Theodore Nash – São Leopoldo, RS: Sinodal, 2003.

MIRA, João Manoel Lima. *A Evangelização do negro no período colonial brasileiro*. São

Paulo: Loyola, 1983.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional versus Identidade negra*. 3. ed. - Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

NASH, Peter Theodore. *Relendo Raça, Bíblia e Religião*. São Leopoldo-RS: CEBI, 2005.

PIAZZA, Pe. Waldomiro O. *Religiões da Humanidade*. São Paulo: Loyola, 1991.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *Interesses religiosos dos sociólogos da religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

ROCHA, Manoel Ribeiro. *Etiópe Resgatado: Empenhado, Sustentado, Corrigido, Instruído e Libertado* – Discurso teológico-jurídico sobre a libertação dos escravos no Brasil de 1758. Introdução crítica de Paulo Suess. Petrópolis: Vozes, co-edição com São Paulo: CEHILA, 1992.

SILVA, Antônio Aparecido da (org). *Existe um pensar teológico negro?* São Paulo: Paulinas, 1998.

SILVA, Márcio Bolda da. *Rosto e alteridade: pressupostos da ética comunitária*. São Paulo: Paulus, 1995.

SOBRINO, Jon. *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús von Nazaret*. San Salvador: UCA, 2000.

SUESS, Paulo. *Culturas e evangelização. A unidade da razão evangélica na multiplicidade de suas vozes: pressupostos, desafios e compromissos*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros: Ensaio de missiologia*. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Travessia com esperança: memórias, diagnósticos, horizontes*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

SUSIN, Luiz Carlos. *Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984.

_____. *O Negrinho do Pastoreio: Leitura Teológica de uma Lenda*. Porto Alegre: EST edições, 2007.

_____. *Viver, contar e pensar*. Porto Alegre: ESTEF, 2009.

TURNER, Victor W. *O processo Ritual: estrutura e anti-estrutura* [trad. Nancy campi de Castro], Vozes, Petrópolis, RJ: 1974.

2. BIBLIOGRAFIA GERAL:

ALENCAR, José de. *Teatro Completo*, Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Teatro, 1987.

ALVES, Castro. *Gonzaga ou a Revolução de Minas*. Rio de Janeiro: H. Antunes, 1920.

ANDRÉ, Maristela G.; LOPES, Regina Pereira. *A construção do humano*. In: MARTINI, Antonio, et al. *O humano, lugar do sagrado*. 2 ed. São Paulo, SP: Editora Olho d'Água, 1995.

BASTIDE, Roger. *Les Religions Africaines au Bresil*. Paris, Presses Universitaires, 1960. (Trad. São Paulo, Pioneira de Ciências Sociais, 1971.)

BENEDICT, Ruth. *El hombre y La cultura: investigación sobre los orígenes de La civilización contemporânea* [trad. Leon Dujovne]. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1939.

_____. *O crisântemo e a espada: padrões da cultura japonesa*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

BENHABIB, Seyla. *The claims of culture: equality and diversity in the global era*. Princeton University Press, Princeton and Oxford, New Jersey, 2002.

_____. *The rights of others: aliens, residents, and citizens*. Cambridge University Press, New York, 2004.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião*. 2. ed., São Paulo: Paulus, 1985.

BERKENBROCK, Volney J. *A Experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*. Petrópolis, Vozes, 1997.

BOBBIO, Norberto. *Igualdad y libertad*. Paidós I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1993.

BOFF, Leonardo. *Nova era: civilização planetária*. São Paulo: Ática, 1994; Id., *Ecologia, mundialização, espiritualidade*. São Paulo: Ática, 1993.

_____. *O despertar da águia: o dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

BRIGHENTI, Agenor. *A experiência religiosa no contexto da crise da modernidade: Os desafios para o Catolicismo* (sem publicação), apresentado no curso de Mestrado em Teologia Sistemática da PUCRS, Porto Alegre, 2008.

BRIGHENTI, Agenor. *Para além da perplexidade do presente: a teologia desafiada* (sem publicação), apresentado no curso de Mestrado em Teologia Sistemática da PUCRS, Porto Alegre, 2008.

CAMPBELL, Joseph. *As transformações do mito através do tempo*. São Paulo: Cultrix, 1992.

DAVIS, Mike. *Planeta Favela*; tradução de Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2006, 272

p.: il.

DU BOIS, W. E. B. *The conservation of Races. American Negro Academy Occasional Papers*, n. 2, 1897. Republicado em W. E. B. Du Bois Speaks. Speeches and Addresses 1890-1919. Org. Philip S. Foner. New York, N.Y: Pathfinders Press, 1970.

_____. *WRITINGS: The Suppression of the African Slave-Trade; The Souls of Black Folk; Dusk of Dawn; Essays and Articles*. New York, N.Y: Library of America, 1986.

ECO, Umberto. *Como se faz uma tese*. São Paulo: Perspectiva, 1996.

FERNANDES, Florestan. *O Preconceito contra as Pessoas de Cor no Brasil e a Luta Jurídica, em Anuário Staden*, São Paulo: tomo I, 1952.

FLORES, Moacyr. *O negro na dramaturgia brasileira: 1838-1888*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

FONSECA, Maria Nazaré Soares (org.). *Brasil afro-brasileiro*. 2. ed., 1. reimp. – Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

FORTE, Bruno. *Teologia in dialogo*, Milano: Raffaello Cortina, 1999.

FOUCAULT, M. *O sujeito e o poder*. In: Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. Coleção Biblioteca de Filosofia. Coordenação editorial: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. OBS: Sem paginação. No prelo. APÊNDICE DA 1ª. EDIÇÃO (1982).

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia* [tradução: Vera Ribeiro; revisão técnica: Maria Cláudia Pereira Coelho]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa* [trad.: Vera Mello Joscelyne], 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *WORKS AND LIVES. The Anthropologist as Autor*. Stanford University Press, Stanford, Califórnia, 1988.

MACEDO, Edir. *Orixás, Caboclos & Guias: deuses ou demônios?* 15. ed. Rio de Janeiro: Universal, 2004.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Um diário no sentido estrito do termo* [trad. Celina Falck.]. Rio de Janeiro: Record, 1997.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

MWEWA, Muleka (org.). *África e suas diásporas? Olhares interdisciplinares*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2008.

ONDJAKI. *AvóDezanone e o segredo do Soviético: romance angolano*. São Paulo:

Companhia das Letras, 2009.

RAMOS, Arthur. *A Aculturação Negra no Brasil*. S. Paulo/Rio de Janeiro/Recife/Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1942.

RICOEUR, Paul *et al.* *Grécia e mito*. Lisboa: Gradiva, 1998.

SANTOS, Joana Elbain dos. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1988.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 8. ed. Rio de Janeiro, Record, 2001.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*, Rio de Janeiro: Imago Ed.; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

_____. *Claros e escuros: Identidade, Povo e Mídia no Brasil*. Vozes, Petrópolis, 1999.

_____. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*, Rio de Janeiro, Codecri, 1983.

SUSIN, Luiz Carlos (org.). *O Mar se abriu: Trinta anos de Teologia na América Latina*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____, (org.). *Sarça Ardente. Teologia na América Latina: Prospectivas (SOTER)*. São Paulo: Paulinas, 2000.

VV.AA. *História e Cultura Afro-Brasileira e Africana na Escola*, Brasília: Ágere Cooperação em Advocacy, 2008.

3. DICIONÁRIOS / LÉXICOS / VOCABULÁRIOS:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1960.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Quarta edição, Melhoramentos / Instituto Nacional do Livro, MEC, 1979.

IDÍGORAS, J. L. *Vocabulário teológico para a América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1983.

JOHNSON, Allan G. *Dicionário de sociologia: guia prático da linguagem sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia* / publicado sob a direção de Jean-Yves Lacoste (tradução de Paulo Meneses... [et al.]). São Paulo: Paulinas/Edições Loyola, 2004.

SARAIVA, F. R. dos Santos. *Dicionário latino-português*. 12. ed. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2006.

SUESS, Paulo. *Dicionário de Aparecida: 40 palavras-chave para uma leitura pastoral de*

Aparecida. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2008.

WALDENFELS, Hans. *Léxico das religiões* / editado por Hans Waldenfels; concebido e organizado por Franz König com a colaboração de numerosos especialistas; traduzido por Luis M. Sander [et al.]. Petrópolis: Vozes, 1995.

4. REVISTAS / CADERNOS / BOLETINS / JORNAIS / PERIÓDICOS / ARTIGOS:

BÍBLIA E NEGRITUDE – *Pistas para uma leitura afro-descendente*, Grupo Identidade, EST, CEBI, 2ª. Edição – 2006.

BOSCARDIN, Risoleta M. *A experiência religiosa a partir do fenômeno amoroso*. Diálogo: Revista de Ensino Religioso, São Paulo: v. 3, n. 11, p. 38-43, ago. 1998.

Boletim Interno da Província São Lourenço de Brindes dos Frades Menores Capuchinhos do Paraná e Santa Catarina (Brasil). Ano XIV - Número 173 - Especial - 31 de julho de 2008.

Cadernos Teologia Pública, ano V - nº 36, 2008 – *Conferência Episcopal de Medellín: 40 anos depois* (José Comblin) – Instituto Humanitas – UNISINOS, São Leopoldo – RS.

Cadernos IHU, ano 5, nº 90, 2007 – *Os índios e a História Colonial: lendo Cristina Pompa e Regina Almeida* – Instituto Humanitas – UNISINOS, São Leopoldo – RS.

Cadernos IHU, ano 5, nº 22, 2007 – *A temática afrodescendente: aspectos da história da África e dos afrodescendentes no Rio Grande do Sul* – Instituto Humanitas – UNISINOS, São Leopoldo – RS.

Cadernos IHU, ano 4, nº 19, 2006 – *Imagens, Símbolos e Identidades no Espelho de um Grupo Inter-Religioso de Diálogo* – Instituto Humanitas – UNISINOS, São Leopoldo – RS.

Concilium: In: BAUM, Gregory. *Definições de Religião na Sociologia*. In: Concilium/156 – 1980/6: Projeto “X” – O que é Religião?

Concilium: In: McVEIGHT, Malcolm. *A Compreensão da Religião nas Teologias Cristãs Africanas*. In: Concilium/156 – 1980/6: Projeto “X” – O que é Religião?

BURDICK, John. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 20(1): 55-64, 1999 – *Tortura e Redenção*. In: Religião e Sociedade, v. 20, n.1, abr. 1999. Instituto de Estudos da Religião (ISER).

CAMPOS, Leonildo Silveira. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 28 (2): 102-137, 2008: *O discurso acadêmico de Rubem Alves sobre “protestantismo” e “repressão”: algumas observações 30 anos depois*. In: Religião e Sociedade, v. 28, n.2, dez. 2008. Instituto de Estudos da Religião (ISER).

FRIGERIO, Alejandro. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 25(2): 136-160, 2005 – *Reafricanização em Diásporas religiosas Secundárias: a construção de uma religião*

mundial. In: *Religião e Sociedade*, v. 25, n.2, dez. 2005. Instituto de Estudos da Religião (ISER).

GOLDMAN, Marcio. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 19 (2): 09-30, 1998 – *A Experiência de Lienhardt: Uma Teoria Etnográfica da Religião*. In: *Religião e Sociedade*, v. 19, n.2, out. 1998. Instituto de Estudos da Religião (ISER).

ORO, Ari Pedro. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 25(2): 2005 – *O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul*. In: *Religião e Sociedade*, v. 25, n.2, dez. 2005. Instituto de Estudos da Religião (ISER).

OLIVEIRA, Reinaldo João de. *Experiências religiosas como afirmação de identidade religiosa e cultural afro-brasileira* [in: Grupo de Trabalho n. 8: Religiões de ascendência Africana e Indígena, 22º Congresso anual da SOTER: Religião, Ciência e Tecnologia, Belo Horizonte, PUC Minas – Prédio 43, 9 de Julho de 2009].

OLIVEIRA, Reinaldo João de. e SANTOS, Joe Marçal Gonçalves dos. *Existe uma hermenêutica afroamericana? A proposta de um ensaio de linguagem teológica visual* [in: Grupo de Trabalho n. 15: Interculturalidade e Religião, 22º Congresso anual da SOTER: Religião, Ciência e Tecnologia, Belo Horizonte, PUC Minas – Prédio 43, 9 de Julho de 2009].

OLIVEIRA, Reinaldo João de. e OLIVEIRA, Gedeon José de. *Cultura, Educação e Religião afro-brasileira: um percurso desde 1930* [in: I Seminário Internacional Culturas e Desenvolvimento - Culturas e Diversidade Religiosa na América Latina (FURB-Blumenau/SC - Brasil) – Simpósio temático n. 1: Culturas e Tradições Religiosas no Contexto Escolar, 23 de outubro de 2009].

OLIVEIRA, Reinaldo João de. e MWEWA, Muleka. *O rompimento com hegemonias: conflitos de identidades e rupturas de paradigmas* [in: *Identidades afrobrasileiras: formação, ética e religião para os direitos humanos*. I Seminário Internacional Culturas e Desenvolvimento - Culturas e Diversidade Religiosa na América Latina (FURB-Blumenau/SC - Brasil) – Simpósio temático n. 3: O Ensino Religioso nos sistemas de Ensino: Aspectos Legais e Curriculares, 23 de outubro de 2009].

SANCHIS, Pierre. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 20(2): 55-72, 1999 - *Inculturação? Da cultura à Identidade, um Itinerário Político no Campo Religioso: o caso dos Agentes de Pastoral Negros*. In: *Religião e Sociedade*, v. 20, n.2, out. 1999. Instituto de Estudos da Religião (ISER).

TERNURA E RESISTÊNCIA – *Presença Afro na Vida Consagrada* – CRB Nacional – GRENI, 2004 (tiragem única).

ZWETSCH, Roberto E. *Perspectivas de diálogo entre fé indígena e fé cristã*. In: SIDEKUM, Antonio (org.). *O imaginário religioso indígena*. São Leopoldo : UNISINOS, 1997, p. 173-188. (Estudos Ibero-Americanos, 8).

5. BÍBLIA / DOCUMENTOS / TEXTOS ECLESIAIS

Bíblia de Jerusalém. 7. ed. rev. São Paulo: Paulus, 1995.

CELAM. Documentos da CELAM – Medellín (1968). In: *Documentos da Igreja: Documentos da CELAM*. São Paulo: Paulus, 2004.

CNBB LESTE 1. MACUMBA. *Cultos Afro-Brasileiros (candomblé, umbanda, observações pastorais)*. Exposição introdutória e coordenação de D. Cirilo Folh Gomes, O.S.B. 2. ed., revista e ampliada, Paulinas, 1976.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. *A Liturgia Romana e a Inculturação: IV Instrução para uma correta aplicação da Constituição Conciliar sobre a Liturgia*. São Paulo: Paulinas, 1994.

Documento da *III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizada em Puebla de los Angeles - México, 1979*.

Documento da *IV Conferência Episcopal Latino-americana realizada em Santo Domingo em 1992*.

Documento da *V Conferência do Episcopado Latino-americano e Caribenho, realizada em Aparecida em 2007*.

Documento de *ESTUDOS DA CNBB n. 85. Pastoral Afro-brasileira*. São Paulo: Paulus, 2002.

PAULO VI, *Carta Apostólica Africae Terrarum*, 1967.

Texto-base do VI CONENC: *Refletindo o rosto negro da Igreja: de Medellín à Aparecida*, Organização: Pe. Ari Antônio dos Reis, Pastoral Afro-Brasileira, São Luiz – MA, 2009.

6. MONOGRAFIAS / DISSERTAÇÕES / TESE:

BOAVENTURA, Josuel dos Santos. *Negritude e experiência de Deus. Afro-descendentes brasileiros(as): na diversidade de culto, a unicidade divina* [Monografia para a Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS: Porto Alegre], Porto Alegre: GRENI, 2001 (revisão em Campo Grande, 2003).

CONSTANTINO, Carlos. *Estudo comparativo entre a teologia africana e a teologia afro-americana* [Dissertação de Mestrado defendida pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS: Porto Alegre, 2006] – inédita, 117 p. (mais Anexos).

COSTA, Rosângela Cristina Tinti; *Religião na sociedade contemporânea: a experiência religiosa da comunidade Chico Mendes e Fraternidade Esperança* [Dissertação de Mestrado defendida pela Universidade Federal de Santa Catarina – Centro de Filosofia e Ciências Humanas – UFSC-CFCH, Florianópolis, SC, 2001], 112 p.

OLIVEIRA, Reinaldo João de. *Resistência e Esperança: O Universo simbólico da religiosidade popular na periferia do maciço do Morro da Cruz em Florianópolis*. [Monografia Teologia – Instituto Teológico de Santa Catarina – ITESC, Florianópolis, SC,

2006], inédita (com anexos).

ROCHA, José Geraldo da. *Teologia & Negritude: um estudo sobre os Agentes de Pastoral Negros*. [Tese de Doutorado na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUCRJ: Rio de Janeiro / Palotti: Santa Maria, 1998], 212 p. (mais Anexos).

7. SITES / LINKS / REVISTAS ELETRÔNICAS:

Revista on-line IHU – UNISINOS. Disponível em:
<http://www.unisinos.br/ihu/> – Pesquisado em 27 de Abril de 2009.

Revista on-line ADITAL. Disponível em:
<http://www.adital.com.br/Site/noticia.asp?lang=PT&cod=38025> – Pesquisado em 16 de Abril de 2009.

Pesquisa científica UNESP. Disponível em:
<http://www.assis.unesp.br/egalhard/humanev> – Pesquisado em 13 de Fevereiro de 2009.

Enciclopédia livre. Disponível em:
<http://wikipedia.org> – Pesquisado em 10 de março de 2009.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Disponível em:
<http://www.ibge.gov.br/> - Pesquisado em 9 de abril de 2009.

Paulinas Ciberteologia:
<http://www.paulinas.org.br/ciberteologia/> - Disponível em – 28 de Dezembro de 2009.

GLOSSÁRIO³¹⁸

Significados de alguns termos usados, que facilitam no entendimento das entrevistas:

Orixá

Na Mitologia Yoruba, Olorun é o Deus supremo do povo Yoruba, que criou as divindades chamadas (português Orixá; alemão Orisha; espanhol Oricha; Yoruba Òrìsà) para representar todos os seus domínios aqui na terra, mas não são considerados deuses. São cultuados no Brasil, Cuba, República Dominicana, Porto Rico, Jamaica, Guiana, Trinidad e Tobago, Estados Unidos, México e Venezuela.

Na mitologia há menção de 600 Orixás primários, divididos em duas classes, os 400 dos Irun Imole e os 200 Igbá Imole, sendo os primeiros do Orun (céu) e os segundos da Aiye (Terra). Estão divididos em Orixás da classe dos Irun Imole, e dos Eborá da classe dos Igbá Imole, e destes surgem os Orixá Funfun (brancos, que vestem branco, exemplo: Oxalá, Orunmilá), e os Orixá Dudu (pretos, que vestem outras cores, exemplo: Obaluayê, Xangô).

Exu, Orixá guardião dos templos, encruzilhadas, passagens, casas, cidades e das pessoas, mensageiro divino dos oráculos.

Ogum, Orixá do ferro, guerra, fogo, e tecnologia.

Oxóssi, Orixá da caça e da fartura.

Logunedé, Orixá jovem da caça e da pesca.

Xangô, Orixá do fogo e trovão, protetor da justiça.

Ayrá, Usa branco, tem profundas ligações com Oxalá e com Xangô.

Obaluaiyê, Orixá das doenças epidérmicas e pragas, Orixá da Cura.

Oxumaré, Orixá da chuva e do arco-íris, o Dono das Cobras.

Ossaim, Orixá das Folhas sagradas, conhece o segredo de todas elas.

Oyá ou Iansã, Orixá feminino dos ventos, relâmpagos, tempestades, e do Rio Niger.

Oxum, Orixá feminino dos rios, do ouro, jogo de búzios, e protetora dos recém nascidos.

Iemanjá, Orixá feminino dos lagos, mares e fertilidade, mãe de muitos Orixás.

Nanã, Orixá feminino dos pântanos e da morte, mãe de Obaluaiê.

Yewá, Orixá feminino do Rio Yewa, considerada a deusa da beleza, da adivinhação e da

³¹⁸ Fonte: Wikipédia, a enciclopédia livre (Internet): <http://pt.wikipedia.org/wiki/Orix%C3%A1> (Pesquisado em 11 de maio de 2009).

fertilidade.

Obá, Orixá feminino do Rio Oba, uma das esposas de Xangô, é a deusa do amor.

Axabó, Orixá feminino da família de Xangô.

Ibeji, divindade protetor dos gêmeos.

Irôco, Orixá da árvore sagrada, (gameleira branca no Brasil).

Egungun, Ancestral cultuado após a morte em Casas separadas dos Orixás.

Iyami-Ajé, é a sacralização da figura materna, a grande mãe feiticeira.

Onilé, Orixá do culto de Egungun.

Onilê, Orixá que carrega um saco nas costas e se apóia num cajado.

Oxalá, Orixá do Branco, da Paz, da Fé.

OrixáNlá ou Obatalá, o mais respeitado, o pai de quase todos orixás, criador do mundo e dos corpos humanos.

Ifá ou Orunmila-Ifa, Ifá é o porta-voz de Orunmila, Orixá da Adivinhação e do destino, ligado ao Merindilogun.

Odudua, Orixá também tido como criador do mundo, pai de Oranian e dos yoruba.

Oranian, Orixá filho mais novo de Odudua.

Baiani, Orixá também chamado Dadá Ajaká.

Olokun, Orixá divindade do mar.

Olossá, Orixá dos lagos e lagoas.

Oxalufon, Qualidade de Oxalá velho e sábio.

Oxaguan, Qualidade de Oxalá jovem e guerreiro.

Orixá Oko, Orixá da agricultura.

Merindilogun

Merindilogun ou Merindelogun - vem da palavra Erindinlogun e a tradução é dezesseis, sistema utilizado na África pelos yorubás algumas vezes chamado de dilogun (abreviatura de merindilogun).

É um dos muitos métodos divinatórios utilizado pelos Babalawos, Babalorixás e Iyalorixás que conta com 16 búzios. É um método diferente do jogo de búzios, pois nele ocorre a interpretação das caídas dos búzios por odù e (cada odù indica diversas passagens) de acordo com a mitologia yorubá.

No merindilogun, antes do arremesso dos búzios é Ifá o intermediário, quando eles caem dando a quantidade, o intermediário passa a ser Exu Elegba, que sempre acompanha Ifá. As caídas são dadas conforme a quantidade de búzios abertos e fechados resultante de cada

arremesso. A resposta para cada quantidade de búzios abertos e fechados, corresponde um Odù e como ocorre no Opele-Ifá, esse odù deve ser interpretado, transmitindo-se ao consulente tanto o significado da caída, quanto o que deve ser feito para solucionar o problema.

Obará

Obará é um odu do oráculo de ifá, representado no merindilogun com seis conchas abertas pela natureza e dez fechadas. Nesta caída responde Oxosi, Xango e Logunede. Significa que a pessoa é alegre, generosa, farta e tem o caminho de prosperidade, desde que procure sempre buscar a positividade deste Odu. Liderança e espiritualidade faz parte da sua vida.

Odu

Odu é um conceito do Culto de Ifá mas também usado no candomblé, interpretado no merindilogun.

No sistema Ifá, que é o sistema de adivinhação iorubá, os 16 odus são os caminhos da vida. Cada pessoa tem o seu odu.

O sistema, geomântico, usa 16 conchas, ou grãos, ou cocos, conforme a região. A forma de lançar os búzios possibilita 256 combinações ou figuras, e para cada uma delas existem versos que são decorados pelo babalaô. O sistema, hereditário, exige longo aprendizado e provas.

Ifá

O Culto de Ifá é oriundo da África, das culturas jeje e nagô, e está ligado ao Orixá Orunmilá-Ifá da Religião Yorùbá. Com a ida destas culturas para Brasil e Caribe, nos períodos do tráfico negreiro, alguns sacerdotes (chamados babalawo (yoruba) e Bokono (ewe/fon).) foram levados para estes países, estando ligados às religiões Candomblé (Brasil) e Santeria (Cuba).

O culto de Ifá é um sistema divinatório, empregado na África e nos países para onde foi disseminado para decisões de cunho religioso ou social. Utiliza três técnicas diferentes (Opelê, Ikins e Merindilogun), que têm em comum os Odú-Ifá, os signos.

APÊNDICES

Duas entrevistas como análise de ‘estudo de caso’ e imagens de um ‘estudo visual’ em fotos e comentários

TEMA:

PESQUISA SOBRE A QUESTÃO DAS CULTURAS E DAS EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS COMO AFIRMAÇÃO DE IDENTIDADE E RESISTÊNCIA

Índice:

Autores / lugares teológicos:

I – Pai Leco

II – Apolônio

IV – Imagens fotográficas do ‘Quilombo Limoeiro’ do município de Palmares do Sul e breves comentários, relatos e narrativas.

V – Termos de autorização de uso dos matérias (entrevista escrita / imagens fotográficas).

Pesquisa realizada em Florianópolis/SC e Palmares do Sul/RS - 2008-2009

APÊNDICE I – Pai Leco

Antes de iniciarmos esta entrevista, esclareci ao entrevistado de que esta seria gravada para efetuarmos uma pesquisa, dentro do projeto de estudo para Teologia, no ano de 2006. E, posteriormente, retornamos ao mesmo entrevistado para pedir-lhe que nos concedesse sua autorização para o uso desta, na Pesquisa para o Mestrado na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, no ano de 2008 e 2009, e eventuais estudos nesta perspectiva.

- Data e horário e local da autorização do uso da entrevista: Quarta-feira, 12 de Novembro de 2008, das 15hrs às 15hrs e 25 minutos, aproximadamente – na casa no entrevistado – localizado na Rua Ângelo Laporta, 370/Fundos, Morro Centro de Florianópolis-SC.

Identificação do Entrevistado:

Nome completo: Alex Teódolo da Silva.

ENTREVISTA:

Iniciando a entrevista:

Entrevistador: *Bom dia Pai Leco, posso gravar essa nossa conversa/entrevista?*

Pai Leco: Sim, fique a vontade.

Entrevistador: *O Senhor poderia se apresentar primeiramente, para quem terá acesso a esta entrevista?*

Pai Leco: Sim. Sou um Zelador de Santo Arolegi, filho de Oxossi³¹⁹ com Iansã³²⁰, vulgarmente conhecido como Pai Leco, da Casa de Abassá de Oxósse de Nação Candomblé de Angola.

Entrevistador: *A princípio, o assunto que gostaria de tratar seria sobre a sua religião. Poderia descrever como começou?*

Pai Leco: Num modo geral pertencia tanto o negro como o indígena, ou o branco, no Brasil, há anos e anos atrás, há mais de 50 anos, a religião que predominava, que era a Católica. Então todos nós temos o pé na Igreja Católica. Uns por hereditariedade, de família católica, mesmo sendo negros católicos, faziam o ritual africano tocando Umbanda inicialmente. Os índios que também freqüentavam as “casas de branco” também freqüentavam o cristianismo, mas cultuando o ritual de pajelança, não deixando de cultuar. Tanto o negro como o índio se misturaram ao catolicismo numa questão de ser brasileiros... se tinha uma procissão todo mundo tinha que ir. Para batizar o seu filho, tinha que casar na igreja. Casar, crismar, fazer a primeira comunhão, todo mundo quer botar uma noiva no altar... então foi através dessas coisas que a religião católica sempre conquistou o povo da periferia, sempre. Não foi por

³¹⁹ Oxóssi, do iorubá Òsóòsi, é um Orixá da caça e da fartura, identificado no jogo do merindilogun pelo odu obará. Na Umbanda é patrono da linha dos caboclos, uma das mais ativas da religião. No Candomblé brasileiro é um antepassado africano divinizado, filho de Yemanjá, protetor das matas, sincretizado com São Sebastião no Rio de Janeiro e São Jorge na Bahia. Diz o mito que Oxóssi era irmão de Omulu-Obaluayê e rei da cidade de Oyó, cidade da África sudanesa, de onde provém os povos nagô (keto, ijexá e oyó) e mina-jeje.

³²⁰ Também chamada OYA, é o Orixá dos ventos e raios. É dona dos movimentos (movimenta todos os Orixás), em algumas casas é também dona do teto da casa, do Ilê. Suas cores são vermelho e branco, marrom terracota ou ainda, rosa. De acordo com uma lenda Oyá Omo Mésâm (a mãe dos nove filhos) derivou o nome de Iansã. Sua saudação entre os Umbandistas e Candomblécistas é EPA HEY!

milagres, mas por sermos brasileiros e ser uma religião muito forte.

Entrevistador: *O Sr. Poderia explicar um pouco do que se referem quando falam em sincretismo, ou de significados que as religiões afro-brasileiras deram aos santos e orixás?*

Pai Leco: O sincretismo que entendo é aquele que o negro “escravo” teve que fazer a Ogum (que é São Jorge), a São Sebastião (que é Oxossi), Cristo (é Oxalá, Oxaguiã), tudo isso aí até hoje ainda funciona. Apesar que hoje temos a sincretização totalmente separada. Terreiro de Candomblé não precisa cultuar santo da Igreja Católica. Já na Umbanda eles cultuam os santos da Igreja Católica, esses santos que correspondem aos Orixás que na época foram sincretizados, são os Santos como São Cosme e São Damião que são santos da Igreja Católica e são cultuados dentro da Umbanda como espíritos que representa a falange de crianças. Tanto no Candomblé como na Umbanda eles são da “falange de Erê”, que representa as crianças... esses santos (da Igreja Católica) foram sincretizados dentro do Candomblé e da Umbanda como sendo da falange de Erê. Explicando melhor, vamos começar na seqüência então: temos como “Ogum” São Jorge; como “Oxosse” (que é o dono da mata, o dono da prosperidade) temos São Sebastião, Rio de Janeiro e aqui no Sul, e na Bahia ele foi sincretizado como Santo Antônio; “Obaluaie” e “Omulu” é sincretizado por São Lázaro, santo que simboliza a doença da pele, vírus, qualquer coisa que venha da terra; temos também “Xangô” (o dono do fogo celestial), que é sincretizado de São João e São Pedro, são os santos responsáveis pela palavra de Deus, os ministros de Deus; temos então as santas mulheres: “Iemanjá”, que simboliza a Virgem Maria, a Mãe de todos; “Oxum”, por ser de amor, de beleza, de bondade e de tudo de bom que ela tem de vida (a dona da vida) é a sincretização de Nossa Senhora da Conceição; “Iansã” é uma santa guerreira, e é sincretizada de Santa Bárbara; temos outra santa mais velha que é “Nanã”, simbolizada por Santa Ana; e por último temos Oxalofã e Oxalá ou Oxaguiã, que seria Deus Pai e Deus Filho. Deus Pai nós temos como “Oxalofã”, Deus-Filho (Cristo) “Oxaguiã” (do Planeta Terra), e como Criador do Mundo, ou melhor, de todo o Universo, temos uma denominação que é “Olorun” que trás a vida à Terra. O detalhe é que, com relação a Oxalá, nós temos: Oxaguiã = que é o Filho, para Clarear; Oxalofã = que é o Pai, e Orixalá que é o Espírito Santo. Então é a Santíssima Trindade que vem como Filho, vem como o Pai e vem como o Espírito Santo.

Entrevistador: *Como o Sr. considera os terreiros de Candomblé frente a questão da cultura afro-brasileira e também de manifestação de religiosidade*

Pai Leco: A nossa casa, o Abassá de Oxóssi, o Abassá de vários Orixás, o propósito primeiro é que a gente não deixa a nossa cultura religiosa ir de água abaixo, então por isso, temos que ter a nossa casa para fazer o nosso culto. Na qual esse espaço que a gente tem não é pago por ninguém (de político nenhum), mas ao contrário, quem mantém a casa são os próprios filhos de santo que a mantêm para que essa casa futuramente possa também servir-se para outras utilidades (como uma oficina, um asilo para idosos, ou uma creche para crianças). Ultimamente a nossa função tem sido reuniões de sessões de Xirê e pra qualquer outro evento essa casa está aberta pra qualquer tipo de encontro que venha falar da nossa cultura negra – a nossa matriz africana. Estamos bem, mas falta maior apoio para que possamos conservar a casa.

Um dos pontos básicos é que o barracão é procurado por pessoas que estão precisando de socorro espiritual. A maioria das pessoas que vêm à casa vêm em busca disso, ou seja, tirar a negatividade do caminho, limpar o caminho, dar uma força pra pessoa conseguir aquilo que está dentro de sua capacidade e que por algum motivo existe alguma coisa que está atrapalhando. Então a pessoa procura a casa para tomar um banho de descarrego, tomar um banho de ervas, dar comida para os Orixás para que o caminho fique aberto e ele consiga realizar. A nossa força também é com relação a isso aí: ajudar as pessoas da periferia, não

iludindo e sim ajudando, numa forma divina, em que Deus venha e os Orixás também venham iluminar para que as pessoas possam resolver os seus problemas pessoais.

Entrevistador: *Acredita que existe uma resistência da cultura afro dentro da religiosidade?*

Pai Leco: Entendo que o que se refere por resistência é não deixar embranquecer aquilo que é nosso, nossa cultura negra, não deixar morrer essa cultura. Tanto faz estar nas mãos do índio, nas mãos dos brancos ou nas mãos dos negros, desde que então seja a resistência sobre a nossa cultura, mas também com relação à religião, à mulher negra, ao estudo, à educação da criança negra, com relação à Capoeira, enfim a essa cultura toda.

Não é proibido que o branco cultue a religião negra, mas ele tem que vir a uma cultura negra e não querer transformar essa religião ou cultura com meios brancos porque não tem nada a ver.

Entrevistador: *Existe um certo tipo de preconceito sobre a questão da experiência religiosa e da cultura afro?*

Pai Leco: Na periferia acredito que não tenha tanto preconceito entre os que moram na periferia, isso porque tem pobre branco e pobre negro, tem traficantes negros e traficantes brancos, consumidores brancos e consumidores negros, então estamos por igual na periferia. Mas quando passa para a compreensão da sociedade aí é diferente, porque se um negrinho desse formado da periferia for querer arrumar emprego e tiver uma só vaga no centro e tiver um branco e esse negro, o patrão com certeza irá escolher o branco. Mesmo sendo os dois da periferia, com os mesmos cursos e formação só que havendo uma vaga apenas, com certeza o patrão ainda daria essa vaga para o branco porque o negro iria “espantar” fregueses da casa. Infelizmente ainda existe esse tipo de coisa. Eu não tenho esse tipo de problema comigo porque vivi a minha vida toda na marinha, eu tive uma doutrina militar – aonde falar em racismo, falar em discriminação dá cadeia – e porque lá você é de acordo com a sua capacidade, quem é soldado é soldado e quem é comandante é comandante. Então cada um sabe o seu grau e a sua hierarquia lá dentro, portanto eu tive a formação militar. Mas aqui fora é diferente, com relação a discriminação e com relação ao racismo. O negro ainda está com dois pesos: além de ele ter que lutar contra o racismo, ainda tem que lutar contra a discriminação pelo fato de ser pobre. E o branco da periferia tem a dificuldade de ser pobre e ser da periferia – nesse sentido ele é igualado ao negro.

Nós não temos dificuldade de atender quem quer que seja na periferia porque todos são pobres, e há também o fato de que tanto o negro como o branco também faz coisas erradas.

Eu fui até sargento na Marinha, cumpri os meus anos todos, 35 anos, e me reformei como sargento, deixando essa vida pra me dedicar à função no terreiro como sacerdote de minha religião.

Entrevistador: *Considera que existe alguma dificuldade no assumir ou não assumir a negritude, a identidade afro?*

Pai Leco: De negro que não assume a sua negritude eu não vi nenhum ainda, mas sei como é essa situação. O negro jamais vai deixar de assumir a sua negritude. Ele pode deixar de assumir a cultura negra, tipo: não gostar de samba, de capoeira, não gosto de espiritismo. Ele pode deixar de assumir tudo isso, mas se ele é negro nunca irá deixar de ser negro. A cultura ele não é obrigado assumir.

Aqui na minha casa, entre os filhos de santo, 70% são brancos. Eu fico até triste porque gostaria que a minha casa estivesse cheia de negros, de negros... Pelo menos para saber qual é a raiz da cultura religiosa deles, porque tem muitos que não sabem por que se vierem freqüentar podem ouvir dos outros: - Você vai à macumba, esse é negócio de morro, é coisa

de cachaceiro – é o preconceito. Aí ele não vem. Agora ele esconder que é negro não tem como. Ele pode ter outra religião, ser evangélico, ser católico, tudo bem, ser budista, não gostar de samba, mas dançar tango...

Entrevistador: *Como acontece a formação religiosa dentro do Candomblé?*

Pai Leco: Se você entra no Candomblé, tem sete anos para se chegar a ser zelador de santo (vulgarmente conhecido como Pai de santo). Para se poder abrir uma casa de santo, se tem que ter no mínimo sete anos de feitura, porque é uma aprendizagem, como se fosse uma faculdade. Se começa como Biã (de um a sete meses pra se preparar para uma feitura). Feitura é o início dentro do Candomblé, onde o médium, o filho de santo raspa e se recolhe em sacrifício para o santo dele (de quinze a vinte e um dias recolhido para o santo). Depois disso aí ele tem mais sete anos, depois de raspar, para se formar dentro do Candomblé, em que passando sete anos ele é um pai de santo formado, não é chegando na Internet hoje e dizer quero ser pai de santo – isso não existe. Na realidade não são bem sete anos somente, mas vinte e um anos, mas sete anos de tempo de santo é o mínimo que foi dado aqui no Brasil para que o médium aprenda tudo o que tem que aprender para abrir uma casa, os fundamentos, doutrinar-se para passar depois aos filhos dele.

Entrevistador: *Gostaria de agradecer-lhe por esta entrevista e pedir se o Sr. poderia terminar esse nosso momento com um canto que começou quando entrou na Igreja nossa Senhora do Rosário, numa celebração em memória do dia da consciência negra, de 20 de Novembro passado?*

Pai Leco: Sim, posso.

Canto: Pai Leco:

Ebô babá ebô alá. Ebô babá ebô alá.

Orixá babá, orixá de miô, Orixá babá Oxaguiã, Orixá de miô...

Orixá babá, orixá de miô, Orixá babá Oxalofã, Orixá de miô...

Ebô babá ebô alá. Ebô babá ebô alá.

Significado do canto:

Estou entrando na casa de meu Pai

Me traga força, saúde e prosperidade...

Meu Pai Guiã (Deus-Filho), meu Pai Lofã (Deus-Pai)

APÊNDICE II - Apolônio

- **Data e horário e local da entrevista:** 04 de maio de 2009, das 13:15 minutos às 13:35 minutos, aproximadamente - no templo ecumênico da UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA - UFSC.

Após dadas a autorização para gravar a entrevista, deixamos claro que esta seria para a dissertação no mestrado em teologia sistemática da PUCRS:

Identificação do Entrevistado:

- **Nome completo:** Apolônio Antônio da Silva

- **Função que ocupa na religião e na sociedade:** Na religião ocupo a função de “Tateto Omobaomi – de Nação Omoloko”, que equivale ao ‘Babalorixá Iorubá’, só que é uma língua Bantú e que na Umbanda chama-se por ‘Pai de santo’. Minha função fora do santo, na sociedade, sou funcionário público, formado em Letras (inglês-português), tenho uma pós-graduação na área de Administração de Universidades, entre outras coisas que fazemos.

ENTREVISTA:

1) Como se dá a formação religiosa na Umbanda?

= Geralmente quando a pessoa procura um terreiro, seja de umbanda ou de candomblé é porque está com algum problema psicológico ou físico. E então procura o Pai de santo para resolver o seu problema, e se lá for detectado que é um problema espiritual se dá início ao processo de formação fazendo o *ebói*, até se atingir o grau maior que seria o de Babalorixá – que é a função de um sacerdote dentro da Umbanda.

1. 1 – Já que mencionaste essa questão do problema emocional, ou psicológico, e também físico e espiritual, te pergunto se seria somente no caso de um problema que geralmente se busca o terreiro para fins de cura espiritual ou seria também para além de um eventual problema físico-espiritual?

= Geralmente a maioria dos que conheço entram por problemas, mas outros também procuram com interesse de seguir a religião africana. Eu, por exemplo, entrei por opção não por necessidade. Opção de acreditar em alguma coisa, que no nosso caso – está relacionado com uma fé baseada numa forma africana e não uma “fé européia”.

2) Como se interage cultura e fé para um religioso umbandista?

= A cultura faz parte do coletivo de um povo, e no caso da cultura africana faz parte do coletivo da etnia da qual aquele terreiro pertence. Agora, no caso da fé acredito que esta seja universal, no entanto não é importante o lugar que se esteja, mas em qualquer canto do mundo se acredita em alguma entidade superior ao homem... uma entidade criadora, que se dá o nome que acredita que deva dar de acordo com o costume, com a etnia. Segundo as crenças africanas, as entidades recebem vários nomes só que as crenças nessas entidades são iguais, ou seja, o valor que se dá à “natureza cósmica” – a mesma que deu início a todas as coisas – desde o *big ban* – a mesma energia. A fé está contida naquela mesma força que gerou isso, o resto é consequência.

3) O que a Umbanda poderia contribuir para as demais religiões? Ou até mesmo para as demais pessoas que não entendem o dinamismo da fé, ou dos ritos, num ambiente de terreiro?

= A Umbanda possui várias características, há quem diga até mesmo que são várias as umbandas. Há aquela que se aproxima mais do exoterismo, a que está próxima do espiritismo

baseado em Kardec e a mais próxima ao africanismo, onde há manifestações mais africanas, como a manifestação de “preto-velho” e orixás africanos. A Umbanda é uma união de várias teorias e de várias religiões. Nela você encontra aspectos do espiritismo kardecista, aspecto do budismo, ou do catolicismo, e por isso a Umbanda pode contribuir muito para as outras religiões neste aspecto: porque ela permite que aspectos de outras religiões e de outras culturas cheguem a determinadas comunidades passando de uma forma mais adequada a essa realidade local, sem aquela coisa de teorias muito complicadas, mas de uma maneira mais simples.

4) Os orixás têm respostas práticas para a vida cotidiana das pessoas?

= Eles têm as mesmas respostas que têm os anjos do cristianismo. Mas creio que não existam respostas divinas a algumas coisas que o homem pratica. O homem é quem deveria dar resposta à divindade sobre o que ele vem fazendo. Deus colocou todo este planeta todo apropriado à evolução humana e agora é o homem quem está destruindo esta criação. O orixá dá esta resposta ao ser humano no sentido de alerta de que *“estão destruindo a natureza”*, porque *“sem a natureza a gente não vive”*, e neste sentido de se ligar à divindade deve ser através da natureza – e ao destruir a natureza o ser humano destrói esta ligação com a divindade. Creio que esta seja a maior resposta. O homem faz muitas perguntas e procura muitas coisas em relação aos orixás pedindo-lhes muitas respostas, até para saber o placar do jogo de futebol, e eu não sei se a divindade realmente vá “perder tempo” com este tipo de resposta. Acho que Deus esteja preocupado com outras questões mais aprofundadas com relação até ao planeta e a evolução do ser humano.

5) E onde fica Deus na relação com os seres humanos, na compreensão umbandista e na experiência de fé?

= Em relação aos seres humanos na reflexão umbandista, seria de que nós somos como partículas da divindade. E sendo “partículas” da divindade, possuímos esta divindade dentro da gente. Logo, somos a mesma coisa como se fosse Ele, só que por termos perdido todo o elo de conhecimento que nos ligava a Ele, hoje estamos aqui neste planeta tentando resgatar este elo que nos une a Ele. Talvez como a representação de Adão no Paraíso, em que o homem perdeu a ligação com Deus, conforme o ensinamento católico. O africano também conta que o homem perdeu este elo por causa da vaidade, por causa da arrogância. A reflexão umbandista que se faz hoje de Deus é a de que *“Deus é tudo”*. Em qualquer coisa que exista ele está presente. E tudo o que existe só pode estar existindo n’Ele, e por isso a crença umbandista não acredita na dualidade entre Deus e Demônio – pois não existe isso. O que existe é Deus, porque: - *como é que podemos aceitar a existência de uma outra força que pudesse se igualar a Deus?* Se ele é onipotente, onipresente, seria contraditório. Então, tudo o que se faz hoje na religião da umbanda é pensando em Deus, como: o cuidado com a natureza, a evolução do ser humano. E a experiência de fé que é dado está naquilo que a gente vê – a luta que os umbandistas tem travado o tempo todo para manter essa religião, essa cultura, essa maneira de ver a divindade ser respeitada, principalmente pelas outras religiões. Este, ao meu ver, é o maior depoimento de fé que tem a religião de umbanda e a maneira que as pessoas que a praticam com fé em Deus.

Proposta de acréscimos por parte do entrevistado, seguido pelos acréscimos que o entrevistado fez:

= Gostaria de acrescentar algo mais sobre a Umbanda. A Umbanda está constituída sobre três pilares: que é a fé, o amor e a caridade. Primeiro, fé em Deus, em segundo lugar tem que se ter Amor para levar a mensagem, e em terceiro esta a Caridade que é aquilo que Jesus, quando na sua passagem pela terra falou *que sempre a gente fizesse ao próximo aquilo que*

gostaríamos que fosse feito a nós próprios. Então estes três pilares são as bases da Umbanda. Se tirar um deles ela se desestabiliza. Então a umbanda é uma religião muito aberta a todas as manifestações de fé, desde que essa manifestação vise o amor, a fé e a caridade. Exatamente por isso, a umbanda sempre está aberta a este tipo de atividade.

Por fim, encerramos com os agradecimentos e o compromisso firmado de trazer de volta a tona o objeto e o fruto deste estudo como forma de retornar ao entrevistado aquilo que nos serviu para elaboração deste trabalho³²¹.

³²¹ Consideramos que trabalhos de entrevistas e aprofundamentos em torno da religiosidade afro-brasileira já foram realizados na intenção de estudos comparativos entre o cristianismo e religiões de matriz africana, a exemplo do Candomblé [cf. BERKENBROCK, Volney J. *A Experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*]. No entanto, aqui não procuramos desenvolver a mesma proposta de trabalho, embora seja importante saber que outras iniciativas foram realizadas, já bem antes, até mesmo em outros idiomas e melhor estruturados talvez enquanto pesquisas voltadas exclusivamente às Religiões Africanas no Brasil [cf. BASTIDE, Roger. *Les Religions Africaines au Bresil.*].

APÊNDICE III – Imagens fotográficas do ‘Quilombo Limoeiro’ do município de Palmares do Sul e breves comentários, relatos e narrativas³²²



Imagem 01: ‘Duas famílias – 3 gerações’
 Autor: Reinaldo João de Oliveira – Data: 02/10/2008.

Experiência de inserção no campo de pesquisa no Quilombo Limoeiro, em Palmares do Sul, RS. No destaque, o casal ‘Dona Terezinha e Seu Maneca (Manoel)’ – os primeiros à esquerda da imagem, que me concedeu estadia. Abaixo, segue uma breve descrição da situação deste “lugar” dentro da discussão sobre territorialidade e direitos:

Localizada no município de Palmares do Sul, no Rio Grande do Sul, a Comunidade Quilombola do Limoeiro, atualmente, luta pelo reconhecimento e titularização de suas terras, a partir do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADTC) da Constituição Federal de 1988, que determinou o reconhecimento e conseqüente propriedade definitiva das terras ocupadas pelos remanescentes quilombolas. Desse modo, foi firmado um convênio, em 2008, entre o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e a Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) para a realização do relatório sócioantropológico e

³²² Cf. OLIVEIRA, Reinaldo João de. SANTOS, Joe Marçal G. dos. ‘*Existe uma hermenêutica afroamericana? A proposta de um ensaio de linguagem teológica visual*’ [Comunicação para o Grupo de Trabalho: Interculturalidade e Religião, Coord.: Selenir Kronbauer e Roberto Zwetsch], 22 Congresso Anual da SOTER, Belo Horizonte, Minas Gerais, 2009 (Anais disponível em <http://www.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2009/12/03-Livro-digital-SOTER-2009-vol-3-de-3.pdf>).

histórico, para pesquisar a origem, a territorialidade e a historicidade dos remanescentes quilombolas do Limoeiro.³²³



Imagem 02: ‘Honestidade e simplicidade’
Autor: Reinaldo João de Oliveira – Data: 02/10/2008.

O menino da foto pedia que o fotografasse para que pudesse ele mesmo “se ver/olhar na foto”, ele queria ‘aparecer no retrato’.

O “onde estamos” determina o nosso pensar. Não apenas a “compreensão” do outro, mas a relação com este. Assim, pontuo algumas questões refletidas nesta ocasião:

- O lugar sociológico é também o lugar epistemológico;
- Não apenas a partir *de onde* construímos pensamento, mas *com o que* o fazemos, e que material e temas usamos.
- Assim, chegamos a uma necessária crítica à ideologia de uma cultura “escrita” em detrimento da “oralidade” e à “imagética”.

³²³ Cf. KUNIOCHI, Marcia Naomi e MOLET Claudia Daiane Garcia. *Uma comunidade quilombola na rota dos tropeiros: quilombolas do Limoeiro*. 4º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional – 13 a 15 de Maio de 2009 – Curitiba – ISBN 978-85-61022-23-5.



Imagem 03: ‘A fotografia de outro retrato passado como memória’
 Autor: Reinaldo João de Oliveira – Data: 02/10/2008.

A imagem representada e ‘ofuscada’ acima revela uma realidade simbólica muito lembrada pelos quilombolas do local: “Essa grande bacia era a panela que se fazia sopa para os ‘escravos’ ainda no tempo da escravidão nesta fazenda. Mas o dono proíbe que tiremos de lá essa panela, que hoje serve para bebedouro de animais.” (relato de Dona Terezinha, quilombola de Limoeiro).

A situação sub-humana a que foram submetidos os ancestrais desta geração que hoje habita o quilombo, ainda perdura através dos ‘resquícios da memória’ de um passado não muito distante – pelos relatos dos mais antigos do local, que chegaram a vivenciar e contaram suas experiências – que insiste não passar. Hoje, a realidade permanece sendo dura de levar na fazenda que ainda trabalham os descendentes, netos e bisnetos. Enfrentam situações que discorremos em narrativa apresentada numa oportunidade de reflexão – no mais recente encontro nacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – SOTER (06 a 09 de Julho de 2009), “o ‘aí’ que é: o quilombo como lugar vivencial”.

Alguns destaques das ‘narrativas quilombolas’ (o que eles narraram):

- O território e as distâncias: isolamento e fronteiras com a monocultura;
- O drama da produção: arroz convencional e o arroz quilombola; modo de

produção que viola o meio-ambiente;

- Manutenção de identidade: ausência da tradição ancestral – “não tem mais a batucada”.

Cada um destes pontos mereceria comentários bem melhor aprofundados e pertinentes, mas ficamos apenas com uma descrição chave: embora sejam eles os verdadeiros autores do processo de identificação e de elaboração da cultura, estes sofreram um grande impacto que os impediram e continua impedindo-os de serem quem são na vivência do que lhes caracterizam. A maioria dos quilombos urbanos atuais está praticamente relacionada com o contexto do processo de favelização, nas periferias do mundo atual. Enquanto o mundo rural está cada vez mais cercado, no urbano a guerra social perdura e faz sofrer, em nome de tal “ordem e progresso”.

As narrativas das quais pudemos receber, como argumentos palpáveis neste estudo, nos dá essa noção da segregação essencialmente voltada para a vivência da dignidade humana como luta. O que autores afirmariam também de certa “remoção dos entraves humanos”, pois primeiro se tira os elementos que configura a identidade e a dignidade, então os que sofrem da exclusão humana, social, urbana, luta pra conseguir sobreviver em meio ao caos moderno.

A segregação urbana não é um *status quo* inalterável, mas sim uma guerra social incessante na qual o Estado intervém regularmente em nome do “progresso”, do “embelezamento” e até da “justiça social para os pobres”, para redesenhar as fronteiras espaciais em prol de proprietários de terrenos, investidores estrangeiros, a elite com suas casas próprias e trabalhadores de classe média.³²⁴

Como forma de resgate, retomo novamente a contribuição apresentada pelo teólogo Eduardo I. Bodipo Malumba quando se refere a importância da consciência, escrevendo o seguinte: “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*.”³²⁵

³²⁴ Cf. DAVIS, Mike. *Planeta Favela*. p. 105.

³²⁵ Cf. MALUMBA, Eduardo I. Bodipo. *Teología negra y teología de la liberación*. p. 102.

