

# **Teologia negra da libertação**

## **Expressão teológica dos oprimidos na América Latina**

**Jorge Hage Pádua**

**Resumo:** Uma análise histórica das posições no cristianismo em relação à escravidão e ao estatuto dos negros, desembocando no surgimento das teologias negras de libertação no século 20 e suas precursoras, especialmente no continente africano. Dentro destas expressões teológicas contemporâneas, examina-se especialmente a cristologia, a eclesiologia, a leitura da Bíblia. Ponderações finais querem conduzir a uma reflexão mais abrangente do fenômeno no presente e no futuro.

**Resumen:** Un análisis histórico de las posiciones en el cristianismo en relación a la esclavitud y al estatuto de los negros, desembocando en el surgimiento de las teologías negras de liberación en el siglo 20 y sus precursoras, especialmente en el continente africano. Dentro de estas expresiones teológicas contemporâneas, se examina especialmente la cristología, la eclesiología, la lectura de la Biblia. Ponderaciones finales quieren llevar a una reflexión más amplia del fenómeno en el presente y en el futuro.

**Abstract:** This is an historical analysis of the positions in Christianity related to slavery and the legal status of the blacks, leading to the rise of black theologies of liberation in the twentieth century and their precursors, especially on the African continent. Within these contemporary theological expressions, Christology, ecclesiology and Bible reading are especially examined. Final considerations seek to stimulate a broader reflection of the phenomenon in the present and in the future.

### **Introdução**

Foi durante um seminário intitulado Panorama da Teologia Latino-Americana, realizado no Instituto Ecumênico de Pós-Graduação (IEPG), que tive a minha atenção despertada para a temática do negro. Quase a contragosto, notei que o assunto não foi abordado, praticamente, em nenhuma das sessões do seminário. Quando muito, foram feitas referências muito ligeiras sobre o negro e as suas formas de expressão religiosas.

Apesar de a teologia da libertação encontrar-se no caldeirão dos debates do referido seminário, muito pouca ênfase foi dada a outras “teologias-irmãs”: a teologia negra norte-americana, a teologia africana e a teologia negra da libertação. E isso apesar de todas elas fazerem parte, há algum tempo, da paisagem espiritual e religiosa dos povos afro-americanos.

Na ocasião em que se desenvolvia o seminário foi aberto espaço para citar, de um modo ou de outro, as mais variadas expressões teológicas da América Latina, entre as quais a teologia feminista, a teologia do pobre, a teologia indígena e outras “teologias genitivas”. Contudo, uma teologia que tratasse, especificamente, do negro não mereceu a devida apreciação.

Pensando talvez em reparar esse deslize foi que julguei oportuno escolher a teologia negra da libertação como tema do presente estudo. A escolha se justifica, no meu entender, pelas seguintes razões:

*Em primeiro lugar*, por estar o tema inserido no amplo leque que compõe o campo de atuação da teologia da libertação ou, se quisermos, das várias teologias da libertação. A teologia negra é, em última análise, uma teologia que tem os seus olhos voltados para um segmento humano que escreveu grande parte da história das civilizações latino-americanas, com o desperdício de sangue e suor. Essa constatação seguramente habilita a teologia negra da libertação a ser escolhida como tema de qualquer pesquisa.

*Em segundo lugar*, pelo lugar de importância que ocupa a luta das populações negras para a afirmação da idéia de liberdade humana no continente latino-americano. Essa importância deve ser mensurada não apenas em função da força demográfica, quantitativa, do povo negro, mas também — e principalmente — pela justeza da sua causa.

Precisamos ter em conta que vivemos numa parte do mundo na qual a vida dos pobres foi sempre sacrificada em favor de agentes externos. Isso vem ocorrendo nestes últimos cinco séculos. Nos anos 90 não tem sido diferente: se é verdade que os pobres não estão mais aí para salvar os senhores de engenho, comerciantes de açúcar, reis do tráfico, do ouro e da prata, barões do café, fazendeiros ou coronéis, é indiscutível que os pobres vivem agora unicamente para poder salvar o sistema capitalista de livre mercado<sup>1</sup>.

E os afro-americanos formam uma considerável parcela desses “pobres”. Sendo assim, a libertação do negro brasileiro, caribenho e africano permanece mais atual do que antes. Sua libertação — que não é apenas jurídica ou política, mas integral — está na ordem do dia e tem o direito de ocupar, com igualdade, o lugar de destaque que é dado às lutas de libertação de outras etnias, gêneros ou categorias sociais.

Temos constatado que, apesar das conquistas sociais e econômicas obtidas pelas populações negras no continente latino-americano, vem aumentando cada vez mais o número de afro-americanos que não acham seu espaço e lugar, onde

possam provar toda a sua capacidade produtiva, manifestar livre e soberanamente sua cultura e seu intelecto. A herança da escravidão, somada ao sistema de exclusão contemporâneo, ainda mantém os negros à margem do mercado de trabalho e dos benefícios que a sociedade pós-moderna e globalizante diz proporcionar.

*Em terceiro lugar*, pela necessidade de se discutir uma questão que, mesmo passadas tantas gerações, cobra uma retratação oficial, franca e sincera da parte das igrejas cristãs. Dado que as igrejas cooperaram com o poder colonial escravocrata e opressor, dirigido contra os escravos africanos, espera-se no mínimo uma confissão de pecados da parte de todas as igrejas — sejam católicas ou evangélicas. Neste sentido a história registra até um ensaio, em 1888: mas só foi após um silêncio de cem anos (!), quando a Igreja Católica voltou a manifestar-se sobre a problemática negra, numa carta enviada pelo papa Leão XIII aos bispos do Brasil<sup>2</sup>.

Durante a Campanha da Fraternidade promovida em 1988, a Igreja fez um *mea culpa*, com um “pedido de perdão” formal aos negros do Brasil. A campanha movida pela CNBB, na verdade, acabou revelando o despreparo do clero brasileiro para pôr em prática uma verdadeira evangelização inculturada junto ao povo negro. A cultura negra foi ignorada e discriminada pelos círculos eclesiais habilitados diretamente aos assuntos da cultura<sup>3</sup>. No fundo, essa discussão deveria ir mais além da mera confissão de culpa, abrindo-se as igrejas cristãs, isto sim, para a alteridade das manifestações religiosas afro-americanas, no sentido de manter com elas um diálogo sincero e produtivo.

E *em quarto lugar*, julgo que o melhor motivo para a eleição desse tema é o querer tomar consciência de que o interesse pela teologia negra implica, para todo cristão, descobrir como se vive de fato o evangelho, também nas suas categorias e expressões autenticamente negras. Sendo assim, é necessário que nos libertemos de todos os nossos preconceitos e nos deixemos “enegrecer”, sem que isso signifique despersonalizar a nossa própria cultura religiosa.

## Teologia e Igreja frente à escravidão

Toda a teologia é devedora para com o negro<sup>4</sup>. Essa dívida se faz presente na teologia particularmente a partir do século XV, com a afirmação do mundo moderno e da economia capitalista de produção. Com as grandes navegações e a incorporação ao Ocidente de continentes até então desconhecidos, como foi o caso das Américas, uma considerável parcela da produção teológica será utilizada para justificar a escravização dos “povos de cor”.

No entanto, a teologia cristã que procura aplacar a exploração do ser humano — fosse este indígena ou africano — não nasceu com a modernidade dos séculos XV e XVI. Ela possui raízes mais profundas, podendo ser encontrada desde a Antiguidade, até nas Escrituras Sagradas. Assim é que no Antigo Testamento temos o exemplo do pai que vende a filha (Êxodo), da viúva que vende os filhos

(Reis), além das experiências da escravidão no Egito e do cativeiro na Babilônia. No Novo Testamento, a admoestação “Escravos, obedeei em tudo aos senhores desta vida”, relatada em Cl 3.22<sup>5</sup>, foi utilizada sem maiores pudores em épocas posteriores, para pregar a acomodação ao sistema escravista.

Ao que parece, e apesar de Gl 3.28: “Em Cristo não há judeu nem grego, nem escravo nem livre”, Paulo não ataca diretamente a escravidão enquanto instituição, sob o argumento de que não se pretendia precipitar o mundo mediterrâneo na catástrofe de uma revolução social<sup>6</sup>. Para muitos estudiosos, as Escrituras trazem consigo não apenas a justificação da idéia de escravidão como, ainda, a fonte de uma teologia escravista. Em Filemom, nota-se uma tentativa de reordenação do que deveria ser o relacionamento entre senhores e escravos, não se avançando além disso. A idéia de um tratamento menos cruel e mais humano para o escravo está presente também em Êxodo 21.

Para a tradição cristã, a escravidão não era considerada contrária à lei natural nem intrinsecamente imoral<sup>7</sup>. E, no que diz respeito ao escravo africano, é sabido que o cristianismo herdou do Império Romano todo um arsenal ideológico dirigido contra o negro<sup>8</sup>. O peso da tradição milenar da servidão condicionou de maneira nefasta a cristandade a justificar ideologicamente o escravismo<sup>9</sup>.

Porém, da mesma forma que a ideologia da escravidão pode ser lida na tradição bíblica, pode-se afirmar que também ali são legíveis muitos dos fundamentos e premissas da inconformidade da mensagem cristã frente à escravização do ser humano. As primeiras formulações acerca do fenômeno da servidão humana e da sua injustiça estiveram presentes desde o anúncio da boa nova. A palavra de Deus revelada em Jesus Cristo pelo evangelho já indicava uma indisfarçável preferência pelos pobres e oprimidos, sendo que nessa categoria estão incluídas certamente as vítimas da servidão. Poderíamos enxertar em nosso texto alguns daqueles componentes de libertação presentes nas Escrituras, reproduzindo uma listagem parcial sugerida por Boff:

a) *O Deus da Bíblia é sempre o Deus que liberta* — A libertação da opressão sofrida no Egito pelos judeus mostra que o Deus da fé bíblica revela-se sempre nas intempéries, a fim de libertar o seu povo e rebanho.

b) *Deus agiu no Egito e na Babilônia para tirar os judeus do cativeiro* — Quando os judeus eram escravos do faraó no Egito ou sofriam o cativeiro babilônico, o Senhor os tirou de lá, dando-lhes a liberdade por meio de sua poderosa mão. Em outras passagens das Escrituras temos o testemunho dessas intervenções, como por exemplo em Am 2.10; 3.2; Dt 26.5-9 e Sl 105; 106. O Deus dos perseguidos e oprimidos é sempre um Deus que intervém diretamente para libertar suas criaturas.

c) *O Deus da Bíblia toma partido pelos oprimidos e escravos* — O Deus presente nas Escrituras é um Deus que conduz na direção da justiça e do direito. Um Deus que assume a causa do oprimido e o liberta da escravidão. Um Deus que defende viúvas, órfãos e cativos, como em Sl 68.6-7<sup>10</sup>.

O fantasma da escravidão — e o dilema de como posicionar-se frente a este fenômeno — atormentou sempre os teólogos. Durante a era patrística, os padres ou pais da Igreja se ocuparam em achar uma primeira resposta de caráter geral a essa questão. Ensinaram que no paraíso todos os seres humanos foram livres e iguais, tendo concluído daí que toda raiz da escravidão estava no pecado<sup>11</sup>. Nota-se aí a influência de um pensamento filosófico vigorosamente estoíco. A Didaqué — certamente o documento canônico mais importante da Antigüidade cristã, escrito entre os anos 70 e 90 de nossa era — revela-nos que a escravidão não é algo natural do ser humano, sendo, antes, fruto do pecado<sup>12</sup>. Ensina ainda que aos senhores não é legítimo tratar com aspereza ou crueldade seus próprios escravos, conceito esse, conforme vimos, igualmente presente no Livro do Êxodo.

O direito romano serviu de fundamento legitimador para a teologia e para muitos teólogos da Idade Antiga e dos séculos subseqüentes. O direito romano era, por excelência, escravista. A escravidão estava regulamentada, inclusive, no Código Eclesiástico. O direito romano acabou por transferir para a cristandade medieval essa minuciosa regulamentação jurídica<sup>13</sup>. O escravismo greco-romano era não apenas prático, como filosoficamente teórico, o que explica sua enorme influência na teologia produzida *a posteriori*<sup>14</sup>. Na filosofia grega, até por uma influência do direito natural aperfeiçoado em Aristóteles, admitia-se que os diferentes povos eram naturalmente livres ou naturalmente escravos. Na questão da escravidão, foi profunda a penetração das idéias aristotélicas expostas em sua obra *Política*<sup>15</sup>.

A doutrina escolástica de Tomás de Aquino beberá dessa fonte, muitos séculos depois. Doutrina que, por sua vez, exercerá uma enorme influência entre os teólogos católicos: a maioria dos missionários e teólogos do século XVI admitia a escravidão, com tranqüilidade e sem peso na consciência, como sendo algo sancionado pela Bíblia, pela filosofia e pela teologia. Influência incômoda que se firmará na consciência e mentalidade européia, fazendo com que o cristão comum visse com muita naturalidade a prática da escravidão.

O tomismo tentou harmonizar as idéias de Aristóteles com a tradição patrística. Mesmo partindo do princípio de que a escravidão era consequência do pecado<sup>16</sup>, Tomás de Aquino busca uma solução de compromisso entre o que, de um lado, lhe pede a sua própria consciência e, de outro, a realidade social e econômica de sua época. Assim lhe foi possível justificar a escravidão: esta diz respeito ao corpo tão-somente, nunca à alma<sup>17</sup>. Qualquer que seja a tentativa de justificar-se a Aquino, o fato é que escolástico algum jamais duvidou da legitimidade de se reduzir à escravidão os escravos porventura capturados<sup>18</sup>. O raciocínio era este: se existe algum tipo de dominação é porque existe culpa; havendo, ao contrário, inocência, não haveria por que existir, então, dominação. Semelhante conflito de consciências — cuja expressão maior era a doutrina da “guerra justa” — foi corrente entre os teólogos durante muito tempo<sup>19</sup>.

Uma transformação substancial desse modo de pensar teológico só vai ocorrer a partir do século XVI, quando a incorporação dos territórios americanos ao sistema-mundo europeu e as cruéis formas de colonização ali implantadas pelo conquistador levarão alguns teólogos e religiosos à reflexão. Muito embora o europeu possa ter imposto aos povos americanos a sua interpretação particular e etnocêntrica de Cristo e da mensagem cristã<sup>20</sup>, vezes se levantaram quase de imediato dentro da Igreja para criticar a opressão e escravização dos habitantes do Novo Continente. Conquanto uma teologia da libertação tenha se manifestado na história somente na década de 60 do nosso século, suas primeiras formulações já estavam presentes desde o princípio da colonização ibérica.

Assim, não seria exagero ver as sementes de uma teologia latino-americana da libertação no pensar e no agir de homens da Igreja como Bartolomeu de Las Casas, Antônio Montesinos, Francisco de Vitória, Suárez, Luís de Leon, entre outros. No que diz respeito especificamente ao escravo negro, outras vezes também se fizeram ouvir na condenação dessa forma cruel de exploração. Foi o caso, por exemplo, de um Antônio Vieira, de um Manoel da Nóbrega, de um Ribeiro da Rocha, de um Miguel Garcia, de um Luís da Grã, de um Gonçalves Leite.

Não há, entretanto, unanimidade entre os historiadores eclesiásticos quanto ao engajamento desses personagens na defesa do escravo africano. As opiniões divergem, particularmente em relação a Nóbrega e Vieira. Se por um lado Nóbrega vê, com indisfarçável escândalo, injustiça na condição do negro escravo no Brasil, o que de fato lhe causa escândalo não é tanto a escravidão em si, mas a prática dessa escravidão, que não encontra limites em nenhuma esfera da vida social humana na Colônia<sup>21</sup>. Em 1550, Nóbrega dizia que quase todos na Bahia tinham a consciência pesada por causa da escravidão<sup>22</sup>. Por outro lado, bem cedo Nóbrega acomodou-se-á, a exemplo dos demais jesuítas, ao fato de que na sociedade colonial não havia espaço para trabalho livre, necessitando a própria Companhia da mão-de-obra escrava para sobreviver<sup>23</sup>.

Em Vieira conviviam, simultânea e ambigualmente, o defensor de negros, índios e judeus e o forjador apaixonado da política colonial portuguesa no Novo Mundo<sup>24</sup>. No século XVII, o padre Vieira tentou conscientizar, através de seus sermões, portugueses e brasileiros acerca das injustiças da escravidão. Foi adiante: advertiu os senhores de engenho quanto aos maus-tratos infligidos aos escravos, tendo sido posteriormente expulso do Maranhão. Todavia, não contestou a escravidão enquanto instituição e a via como “milagre”, “felicidade”, “salvação”. Um discípulo seu, Jorge Benci, atacou a aristocracia colonial quanto ao tratamento dispensado aos seus escravos e lamentou o fato de não se discutir a respeito da escravidão, no Brasil<sup>25</sup>. O discurso de Benci visava mais a evangelização dos senhores do que o *status* do escravo. Afirma Ronaldo Vainfas que Benci representava “o tipo letrado da colônia, que protestava contra os abusos vigentes”, nada mais que isso<sup>26</sup>.

Havia diferenças também em relação à teologia como um todo. De acordo com essa linha de interpretação, os teólogos no Brasil colonial não intervieram na

questão da escravidão negra, exceto para reforçá-la ou legitimá-la<sup>27</sup>. Nas duas Américas, predominavam as correntes teológicas que eram determinadas a partir do pensamento hegemônico presente em cada uma das ordens religiosas<sup>28</sup>. Com isso, todo o pensamento ministrado nas cátedras americanas sofria forte influência de suas matrizes européias. No caso brasileiro, essa deficiência era agravada porquanto não existiu universidade ou instituição de ensino superior durante todo o período colonial. Mesmo a produção intelectual brasileira até meados do século XVIII não ultrapassou a modesta soma de 200 obras<sup>29</sup>.

A teologia brasileira teria origem na contestação do padre Gonçalo Leite, português e primeiro professor de filosofia no Brasil. É sua a tese segundo a qual “nenhum escravo na África ou no Brasil é justamente cativo”<sup>30</sup>. Ainda no século XVI Leite e outro religioso, Miguel Garcia, são repatriados para Portugal por discordarem de que o Colégio dos Jesuítas de Salvador utilizasse trabalho de escravos indígenas e negros<sup>31</sup>. O Pe. Garcia foi o primeiro professor de teologia em Salvador, entre os anos de 1576 e 1582. Essa linha teológica possuía outros adeptos, entre os quais o Pe. Luís da Grã, que se opôs à comercialização de escravos.

No fim das contas, acabou prevalecendo a tradição não-teológica de Nóbrega, motivada por necessidades prático-financeiras, sem as quais seria impensável a sobrevivência da Companhia de Jesus no Brasil<sup>32</sup>. Toda aquela tradição teológica terminará bruscamente com a expulsão dos jesuítas do Brasil em 1759 e com a reforma pombalina da Universidade de Coimbra, em 1772. Lamentavelmente, a teologia ulterior não foi capaz de repetir a reflexão teológica dos primeiros séculos da colonização, que, apesar de suas limitações, esteve calcada na prática pastoral<sup>33</sup>.

A ambigüidade teórica e teológica que vimos revelada em Vieira, por exemplo, vai desaparecer de forma notável quando se examina a postura da Igreja-instituição frente ao problema da escravidão do negro no Brasil. Sem maiores disfarces, a Igreja enquanto instituição optou pelo pecado, ou seja, pela escravidão, ciente de seus sólidos laços com os interesses do Estado colonizador. A cumplicidade da Igreja quanto à escravização negra e colonial já se dava mesmo no momento em que o negro recebia assistência religiosa dentro dos navios negreiros. De toda maneira, tal assistência, assim como a catequese do negro, era bastante distinta da indígena<sup>34</sup>. Pode-se afirmar, inclusive, que os negros não contavam no plano dos evangelizadores<sup>35</sup>. A instituição comprometeu-se por completo com o sistema, utilizando o braço servil nas propriedades das ordens religiosas, nas fazendas, nos engenhos, nos mosteiros, nos paços episcopais e nas casas paroquiais<sup>36</sup>. Em carta datada de 1611 a um confrade seu, admite o padre Luís Brandon, reitor do Colégio dos Jesuítas de Angola:

Estamos aqui há 40 anos (...) e nós e os padres do Brasil compramos estes escravos para nosso serviço sem nenhum escrúpulo (...) Procurar no meio de 10 ou 12 mil negros, que cada ano saem deste porto, alguns mal cativados, é coisa impossível (...) E perder tantas almas, que daqui saem e dos quais muitos se salvam, porque alguns vão mal cativados, sem saber quais são, não parece prestar um serviço a Deus.<sup>37</sup>

Numa época em que o Colégio Jesuíta de Salvador possuía 70 escravos, escrevia o Pe. Miguel Garcia ao superior-geral da companhia: “Com estas coisas e por ver os perigos da consciência *in multis*, nesta terra, alguma vez me passou por pensamento que mais seguramente serviria a Deus e me salvaria *in saeculo* que em Província.”<sup>38</sup> E no entanto, apesar da postura de engajamento demonstrada por algumas ordens religiosas — a exemplo dos capuchinhos, jesuítas e beneditinos —, o negro continuava sendo tratado com descaso pela Igreja<sup>39</sup>. Algumas dessas ordens, como a dos jesuítas, operavam até mesmo o tráfico negroiro<sup>40</sup>.

Essa atitude da Igreja, francamente desfavorável à causa dos escravizados, pode ser em boa medida avaliada por ocasião das guerras palmarinas, no século XVII. A posição da Igreja frente ao massacre de milhares de quilombolas foi nula<sup>41</sup>. Igualmente nula e omissa foi sua atitude em 1838, quando da rebelião antiescravagista em Vassouras<sup>42</sup>. Exemplos como esses existem às centenas, não sendo tarefa nossa fazer a sua relação completa. Em 1886, o Santo Ofício enviava uma instrução a um vicariato apostólico na África aprovando a escravidão, dizendo não ser ela “contrária à lei natural e divina, existindo justas razões para aprová-la”<sup>43</sup>. Em que pese a firme reação do papa Urbano VIII, expressa em 1639 na *Comissum Vobis*<sup>44</sup>, parece nunca ter havido qualquer oposição ética ou religiosa organizada contra a escravização do negro. Isso vale tanto para o mundo católico como para o mundo protestante<sup>45</sup>.

Da mesma forma, em nenhum momento se cogitou pôr em prática uma missão destinada exclusivamente aos africanos na América Latina ou no Brasil<sup>46</sup>. Os negros pareciam esquecidos. Os indígenas mereceram maior atenção. Em correspondência enviada ao rei de Espanha em 1560, o arcebispo do México, o dominicano Alonso de Montúfar, estranhava o zelo unilateral com que a coroa espanhola defendia a liberdade dos índios e consentia com a escravidão dos negros<sup>47</sup>.

Contudo, nem sempre fora assim. É preciso ter-se em conta a superação da idéia simplista da Igreja que seria, em sua totalidade, conivente com os ricos e apoiaria sem reservas a escravidão<sup>48</sup>. Frei Smutko nos relata sobre a luta travada pelos capuchinhos contra o braço escravo africano, nos séculos XVII e XVIII. Sua luta estendeu-se até mesmo ao combate sem tréguas aos teólogos da escravidão<sup>49</sup>. Entre os protestantes, predominou também a ambigüidade frente à questão da escravidão negra, pois foram incapazes de superar o abismo existente entre o discurso e a prática religiosa. Houve, no entanto, notáveis exceções. Nas Antilhas, por parte de quacres, metodistas e morávios. No Brasil Holandês, a Igreja Reformada não demonstrou idêntico empenho, tendo sua hesitação inicial frente à escravização negra se rendido, por fim, à dura realidade dos canaviais que exigiam braços escravos e às pressões da *West-Indische Compagnie*<sup>50</sup>. Como bem ponderou Paulo Suess, a utopia do evangelho está sempre sujeita à utopia das conveniências, à utopia do mais forte<sup>51</sup>.

## **A teologia negra da libertação**

A teologia negra é uma teologia da libertação. Ela nasceu da comunidade de negros oprimidos<sup>52</sup>. A teologia negra não é assim tão nova quanto se possa a princípio pensar, apesar do termo “teologia negra” remontar ao ano de 1966<sup>53</sup>. O seu conteúdo é antigo, podendo ser localizado quando das primeiras tentativas feitas pelos negros para entender o cristianismo que lhes era pregado, a partir dos séculos da colonização e escravidão.

De fato, a teologia africana e negra é tão antiga como o próprio cristianismo na África<sup>54</sup>. Ela desabrocha no instante em que os “convertidos africanos” passam a compreender e viver a fé cristã que lhes é transmitida como africanos que são. Isto é, em conformidade com a sua formação cultural própria e original. Essa adaptação teológica tão peculiar da África foi sempre tão antiga quanto as próprias igrejas que lá surgiram por obra dos homens brancos<sup>55</sup>.

O caráter específico da teologia negra africana nunca deixou de ser reconhecido pelos teólogos negros. Eles logo perceberam que os negros nunca usariam o cristianismo tal como lhes fora anunciado pelas igrejas brancas e seus missionários, mas somente a partir de suas próprias experiências de sofrimento<sup>56</sup>. A idéia de que o cristianismo era apenas uma religião de brancos foi de imediato rebatida na consciência da pessoa africana, habitasse esta na África ou no continente americano<sup>57</sup>. Os cristãos de cor negra souberam sempre que o evangelho — que é o evangelho dos pobres — não poderia ser limitado apenas a uma religião que fosse a branca<sup>58</sup>.

Na verdade, os primeiros pensadores de uma teologia negra foram os africanos mesmo. Muito antes da chegada de qualquer branco à África os africanos tinham aprimorado sua própria cultura e religião<sup>59</sup>. Era patente entre os povos da África a existência — no dizer de Boesak — de “um temperamento visceralmente religioso”, que serviu de base para toda e qualquer compreensão do evangelho pelos negros<sup>60</sup>. Essa compreensão negra do cristianismo fundamentava-se, como ainda hoje, na crença de que a mensagem bíblica de Jesus foi uma mensagem exclusivamente de libertação, nada além disso<sup>61</sup>. Ou seja, mesmo quando os negros não puderam ou não foram capazes de encontrar essa mensagem central do evangelho na pregação que os missionários brancos lhes dirigiam — pregação certamente parcial e excludente —, os cristãos negros procuravam-na à sua maneira:

Tinham plena consciência de que o Deus que lhes exigia a sua devoção e o Espírito que se infundia em seus encontros secretos e possuía as suas almas e corpos no êxtase do culto, não era o Deus do feitor com o seu chicote e a sua carabina, nem o Deus do pregador da plantação com os seus serviços religiosos segregados e untuosas injunções de humildade e obediência.<sup>62</sup>

Ou como ainda relatava o abolicionista, jornalista e advogado Frederick Douglass, em meados do século XIX (1817-1895), acerca das expectativas religiosas dos negros nos Estados Unidos:

Eu amo a religião de nosso santo Salvador. Amo a religião que vem do alto, na sabedoria de Deus que é, em primeiro lugar, pura, depois pacífica, amável, (...) isenta de parcialidade e hipocrisia, (...) Amo a religião cujos discípulos têm a obrigação de visitar os órfãos e viúvas na sua aflição. Amo essa religião que se baseia no glorioso princípio do amor a Deus e no amor ao homem, que faz com que os seus seguidores tratem os outros como querem ser tratados. Se você pede liberdade para si, diz ela, conceda-a ao seu próximo (...) É porque eu amo essa religião que odeio a religião escravizadora, obscurecedora das inteligências, destruidora das almas, que existe na América. Amando uma devo odiar a outra; aderindo a uma devo rejeitar a outra.<sup>63</sup>

A principal diferença estava em que a experiência religiosa africana até o século XV fundamentava-se na vida, e não em dogmas ou ritos religiosos sofisticados<sup>64</sup>.

Assim é que há uma forma latente, antiga, de teologia africana e negra não só nas comunidades da África como da América do Norte, e certamente também na zona caribenha, latino-americana e no Brasil. A teologia negra norte-americana da libertação, por exemplo, nasceu no sul dos EUA, quando os negros criaram uma instituição invisível, ao se reunirem de noite nas senzalas e nas plantações para oferecer culto ao Deus que lhes daria a libertação<sup>65</sup>.

No entanto, uma sistematização consciente que construísse uma teologia bem definida é algo recente: enquanto programa formal, a teologia negra precisa amadurecer. Mas suas possibilidades de expansão e irradiação são, aparentemente, ilimitadas quando se olha para as riquezas da herança religiosa negra<sup>66</sup>. As primeiras discussões neste sentido deram-se na década de 60<sup>67</sup>. Desde os tempos do Concílio Vaticano II que Vicente Mulago e outros refletiam, de forma mais elaborada, na África, sobre a teologia negra, o mesmo fazendo James Cone nos Estados Unidos durante os anos 70<sup>68</sup>. Dentro de uma perspectiva afro-americana é a sistematização, pois, recente. Inclusive pelo fato de a comunidade negra estar, até então, totalmente desprovida de instrumentos convencionais de elaboração teológica: eram poucos os negros que estudavam em seminários ou escolas de teologia, e isso diz respeito tanto aos negros norte-americanos como aos do Brasil e da América Latina<sup>69</sup>.

A sistematização da teologia negra no Brasil é mais recente<sup>70</sup>. A razão disso está no fato de a comunidade negra não somente não dispor dos instrumentos de elaboração teológica que referimos acima, tendo a admissão de alguns de seus membros aos seminários só ocorrido muito recentemente, como também — ao contrário do que aconteceu nos Estados Unidos — sua atuação ter se restringido aos meios católicos, em função do regime de exclusividade de que gozava a Igreja romana durante parte da história brasileira.

Durante os primeiros séculos de nossa história, a Igreja Católica mostrou-se demasiadamente etnocêntrica e não soube — nem quis — compreender o universo religioso negro<sup>71</sup>. Toda e qualquer tentativa litúrgica dos negros em nosso continente foi vetada em nome do dogma cristão<sup>72</sup>. Foi a intolerância da Igreja Católica

que a tornou incapaz de penetrar no mundo cultural religioso negro e fazer adeptos<sup>73</sup>. Como bem disse José Comblin, na Igreja latino-americana os negros não ocuparam lugar nenhum<sup>74</sup>. A atitude da Igreja frente à religiosidade negra no Brasil pode ser dividida em três etapas: 1) Uma fase que vai de 1530 a 1950, marcada pelo total desprezo aos cultos afro-brasileiros, vistos como diabólica superstição; 2) Uma segunda etapa (1950-1968) em que os cultos são violentamente atacados em virtude da reação da Igreja à sua crescente expansão; 3) De 1968 aos dias atuais, quando se verifica um despertar gradual de interesse pela religiosidade e espiritualidade negras, após o Concílio Vaticano II e Medellín<sup>75</sup>. O Concílio Vaticano II rompe com o modelo de Igreja centrado na autoridade e projeta a imagem do povo de Deus, possibilitando às igrejas locais tomar iniciativas que respondam às necessidades de cada região<sup>76</sup>. Somente na década de 80 é que se dá uma maior sistematização da teologia negra no Brasil<sup>77</sup>.

A teologia negra é uma teologia contextual por definição. Seu contexto específico é a *África total*<sup>78</sup>. Ela é igualmente situacional<sup>79</sup>: sua situação é a da negritude, que abre perspectivas para um autêntico pensamento religioso negro. É, portanto, uma teologia de libertação na situação de negritude<sup>80</sup>. Possui uma ética teológica própria e que tem como missão humanizar a vida, como também libertar os oprimidos<sup>81</sup>. Ela faz questão de não ser confundida como uma teologia a mais no quadro das diversas “teologias genitivas” existentes, tais como a “teologia da paz”, a “teologia da esperança” ou a “teologia do político”. Ela se assume como uma teologia comprometida com o real e concreto, isto é, com um lugar onde se faz de fato teologia<sup>82</sup>.

A teologia negra da libertação é — na definição de Antônio Aparecido — uma nova expressão surgida na reflexão teológica a partir da realidade afro-americana<sup>83</sup>. Nenhum teólogo pode pensar em fazer teologia negra sem tomar a experiência negra como ponto de partida<sup>84</sup>. Afinal, não se pode fazer teologia no vácuo. Isso a teologia negra nos ensina. Ela é feita numa situação determinada: sabe que os cristãos que vivem em situações diferentes terão compreensões diferentes da vida, como também compreensões muito diferentes do evangelho<sup>85</sup>. Desta forma, a teologia negra é a compreensão negra do evangelho. Daí que qualquer teologia que se enxergue negra não pode se divorciar da teologia africana geral<sup>86</sup>.

Nesse sentido, não surpreende que a teologia negra pretenda ser autêntica, profética e crítica. Que queira assumir integralmente toda a tradição do passado africano, passado esse que desempenhe um papel humanizador e revolucionário na sociedade contemporânea<sup>87</sup>. A teologia negra é a reflexão crítica dos cristãos negros sobre o seu envolvimento histórico na luta pela libertação dos negros<sup>88</sup>. Como afirma James Cone, a teologia negra é uma teologia de libertação negra, que busca sondar a condição negra à luz da revelação de Deus em Jesus Cristo, de modo que a comunidade negra possa ver que o evangelho é congruente com a realização da humanidade negra<sup>89</sup>.

Enquanto teologia de libertação, a teologia negra não se limita a discorrer sobre Deus, nem é mero arrazoado teórico, algo como um *logos* sobre o *Theos*. Antes, ela proclama a palavra que sempre foi um gesto libertador. É teologia tornada atividade libertadora<sup>90</sup>. Sua ética é uma ética de libertação. Como tal, é uma ética de mudança, não se conformando a uma ética de sobrevivência ou de adaptação<sup>91</sup>. A práxis de libertação da teologia negra da libertação apóia-se no próprio mundo negro, em seus símbolos e cultura, superando a opressão como classe historicamente dominada no capitalismo, como subjetividade humilhada e reprimida ao longo de cinco séculos de escravismo e colonização<sup>92</sup>.

Apesar de ser também teologia da libertação (= TdL), a teologia do povo negro nem sempre manteve uma relação livre de conflitos com a TdL. Essa desavença tem origem no fato de que, desde a primeira fase da TdL, foi flagrante a ausência de reflexão sobre a realidade afro-americana por parte dos teólogos da libertação. Estes não se deram conta de que numa realidade continental marcada por 400 anos de escravidão, na “teologia do cativo e da libertação” — que a própria TdL sustentara — o “cativo” não era apenas um genitivo a mais, mas o ponto de partida para uma teologia da libertação<sup>93</sup>.

Os primeiros encontros da TdL com a teologia negra foram polêmicos. Teólogos e teólogas de ambas as correntes não se entenderam. A TdL enfatizou sempre sua perspectiva na contradição das classe sociais. A teologia negra acentuou mais o aspecto da “raça”<sup>94</sup>. De fato, a TdL desenvolveu sua temática central em torno do binômio opressão-libertação, mas não considerou adequadamente as formas particulares de opressão da raça negra na América Latina<sup>95</sup>. Houve mesmo relutância da TdL em assumir a ênfase na cor. A princípio, os teólogos negros americanos surpreenderam-se com esse fato, haja vista haver mais negros na América Latina e no Brasil do que nos Estados Unidos<sup>96</sup>.

A par disso, é preciso levar em conta que a metodologia das duas teologias é diversa: o método da TdL inicia-se pela aplicação de conceitos marxistas e a análise da realidade social, para só depois usar a Bíblia, como apoio secundário; a teologia negra principia com a Bíblia e com a cultura dos negros, remontando à África<sup>97</sup>. Mesmo hoje, tem-se a impressão de que a TdL não foi capaz de reconhecer o devido lugar que a teologia negra da libertação deveria ocupar no âmbito das principais expressões teológicas em curso na América Latina e no Terceiro Mundo<sup>98</sup>.

Em relação ao racismo — visto com interesse central pela teologia negra —, os teólogos negros acusam a teologia ocidental de ser responsável pela introdução do pensamento dualístico no pensamento africano e negro, o que teria provocado a sua descaracterização<sup>99</sup>. Existe no meio negro um forte ressentimento por ter sido o legado religioso africano sempre tachado de “pagão” e “bárbaro” pela Igreja ocidental e de não ter sido reconhecida a sua alteridade.

Embora o escravismo tenha desaparecido da América Latina no século XIX, o racismo ainda persiste mascarado sob diversas formas, pelas quais é discrimina-

do o marginalizado da raça negra<sup>100</sup>. Ainda no século passado, a Igreja não aceitava negros, mestiços e índios como padres ou religiosos. Uma modificação desta postura se dá somente em 1960 com a Lei Afonso Arinos, obrigando as congregações religiosas a retirarem a proibição de seus estatutos e normas internas<sup>101</sup>. Nos países latino-americanos em que a presença negra é forte, o racismo continua sendo uma injustiça social vigente.

Como conseqüência, o rancor contra o monopólio da verdade e do juízo moral imposto pelo cristianismo branco permaneceu vivo durante muitos anos<sup>102</sup>. Todavia, conquanto existissem ressentimentos, a maior parte dos teólogos negros foi capaz de superá-los. O melhor argumento nesse sentido foi que a experiência sob o racismo deixou claro aos negros toda a insensatez de se promover um racismo negro<sup>103</sup>. Muito ao contrário — como diz Bartmann —, os negros devem, sim, mostrar-se capazes de amar os brancos. A consciência cristã negra requer a capacidade de amar o próximo<sup>104</sup>. A fonte suprema da teologia negra implica o amor reconciliador do próprio Cristo, pois ela nasce do amor e não do ódio ou da violência<sup>105</sup>.

A esse respeito, Martin Luther King Jr. já dizia que a teologia negra deve tomar muito a sério o amor cristão. Aqui, é preciso ressaltar que para King falar de amor cristão era tratar igualmente da justiça, retidão e poder<sup>106</sup>. Isso nos induz à compreensão que a teologia negra da libertação possui para estabelecer a correta relação entre o poder e a teologia. E também à pergunta: estaria a teologia negra unicamente a serviço da consciência negra? James Cone responde que só se pode reconhecer a ação de Deus na história através dos feitos mais radicais do poder negro<sup>107</sup>. O questionável em Cone é que ele parece ter feito do fato de se ser negro e do movimento de libertação-emancipação negro o critério supremo de toda a teologia. Assim, o evangelho seria só um evangelho de libertação e a teologia uma teologia de libertação negra<sup>108</sup>. Essa idéia não é aceita por Buthelezi, que rejeita uma ligação entre a teologia negra e o poder negro. Buthelezi a rejeita porque isso significaria um alinhamento de subordinação da consciência cristã negra a um contexto político<sup>109</sup>.

A cristologia é um dos componentes da teologia negra da libertação, ao lado da eclesiologia e das Escrituras Sagradas<sup>110</sup>. Com a afirmação da teologia negra da libertação, foi preciso ressituar a cristologia. Isso só será possível mediante a consideração de toda a experiência de sofrimento, escravidão e holocausto que sofreram os negros.

Mesmo em meio ao tormento da diáspora negra, os afro-americanos, aparentemente, nunca tiveram dificuldades em assimilar a proposta cristológica. Na América Latina e no Caribe, os negros não tiveram problemas em acolher Jesus Cristo<sup>111</sup>. Esse fato não deixa de ser surpreendente, pois a tradição africana não era centralizada em figuras messiânicas, como Jesus<sup>112</sup>. Mesmo assim, essa figura messiânica não irá aparecer individualizada, nem como detentora de toda a econo-

mia salvífica, como na tradição judaico-cristã. Na tradição africana, há uma nítida acentuação da comunidade como sujeito messiânico e salvador<sup>113</sup>.

De todo modo, a idéia de um Deus negro, de um Jesus negro está presente na teologia negra. Desde a diáspora negra, os afro-americanos viam em Jesus a manifestação do seu Deus, um Deus que derruba do trono os poderosos e eleva os humildes<sup>114</sup>. Tal idéia de um Cristo negro dominará até o século XIX<sup>115</sup>. A partir de Puebla, a Igreja tornou-se capaz de dizer qual o rosto do povo marginalizado na América Latina: rosto negro e rosto indígena. Esse processo provocará o aparecimento de religiosos negros e leigos que começam a debater e propor novas posturas da Igreja frente ao povo negro<sup>116</sup>.

Mais presentemente, a ideologia *rastafari* — circunscrita a algumas áreas do continente e por isso mesmo limitada em seu alcance — inverteu o conceito dominante do Deus branco. Para ela Deus é negro, em oposição à imagem estabelecida e universalmente aceita do Deus branco<sup>117</sup>. Como disse Antônio Aparecido, é preciso assinalar sem reservas que Jesus é negro, porque ele assumiu em seu projeto salvífico a causa da vítima. Não obstante, o mesmo Aparecido admite que Deus é um Deus multifacetado, mas que mesmo assim o povo deve se reconhecer no seu rosto também negro<sup>118</sup>. A verdade é que, quando teólogos negros afirmam que *Jesus is black*, isso não deve ser traduzido como se pretendessem limitar todo o problema à cor da pele histórica de Jesus. Querem, sim, enfatizar a transcendência de Deus, que nunca deixou nem deixará os oprimidos órfãos em sua luta pela libertação<sup>119</sup>.

No que diz respeito à eclesiologia, a pastoral deve muito ainda à comunidade negra. Falta muito a fazer. O culto oficial e a catequese parecem pouco à vontade em assimilar a cultura negra. O número inexpressivo de bispos da raça negra é sintomático de quanto ainda precisa ser feito nesse terreno.

Quanto à Bíblia, impõe-se uma nova leitura hermenêutica. Talvez mais que ninguém, o povo negro mostrou através de sua história a sua inclinação para fazer o auto-reconhecimento de si, de suas experiências históricas, naqueles fatos que são narrados nas Escrituras, confrontando o cativo do Egito com o seu cativo — passado e presente<sup>120</sup>.

O lugar da teologia negra da libertação e de toda teologia negra é a comunidade negra<sup>121</sup>. Esse lugar, porém, não é aquele lugar onde as coisas simplesmente estão acontecendo e, estando os homens e mulheres à busca de solução, mas não tendo a quem confiá-la dentro da própria comunidade, a entregam a teólogos de fora, aos “profissionais do saber teológico”<sup>122</sup>. É que dentro da comunidade negra — o mais autêntico símbolo histórico dos sem-voz e sem-vez — os negros não querem mais ser representados. Eles próprios querem ser a sua voz e a sua vez<sup>123</sup>. Isso porque a teologia negra da libertação pressupõe a superação absoluta das “representatividades”. Não se busca mais aquele teólogo que fale

“em nome de”, mas “com”. Não se querem mais teólogos que “emprestem” apenas sua voz aos sem-voz<sup>124</sup>.

Com isso, tende a desaparecer a figura do teólogo profissional. A teologia negra da libertação critica veementemente as organizações eclesásticas ortodoxas, montadas em sólidas hierarquias. O olhar do teólogo deve voltar-se para as comunidades negras, que estão fora das igrejas<sup>125</sup>. Os teólogos negros da nova geração precisam agora beber no próprio poço, ou seja, investigar a realidade a partir de suas próprias vivências culturais<sup>126</sup>. Assim, estarão em melhores condições e mais aptos para exercer uma teologia mais próxima do evangelho.

Para que de fato possa se fazer teologia negra requer-se do teólogo o seu enegrecimento. Disso depende o enegrecimento da teologia<sup>127</sup>. O teólogo negro precisa ter profunda sensibilidade e participar dos problemas cotidianos da comunidade negra. O enegrecimento da teologia ocorre quando ela se põe no *locus* das comunidades negras, a partir das situações concretas de opressão, discriminação e racismo das quais são vítimas as comunidades. É a teologia desvencilhada integralmente da ótica branco-opressora, assumindo uma nova cosmovisão com os olhos da gente negra oprimida<sup>128</sup>.

### **À guisa de conclusão**

A primeira reflexão que se nos impõe é saber como foi possível às igrejas americanas pactuar com o pecado da escravidão. Sabemos hoje que 9,5 milhões de negros procedentes da África foram submetidos ao suplício desumano da escravidão, entre 1518 e 1873 (data da emancipação dos escravos na América)<sup>129</sup>.

A Igreja participou ativamente do processo colonizador, mantendo na maioria das vezes uma relação quase incestuosa com o Estado e com as classes dominantes brancas ou *criollas* no Brasil e nos demais países latino-americanos e caribenhos. Motivações de ordem econômica, política e teológica justificam a atitude da Igreja e de seus missionários: a escravidão era a base do sistema colonial; o usufruto de mão-de-obra escrava pelas ordens religiosas; o sistema de padroado; a cristandade, etc.

De todas essas motivações a mais determinante era a que vinculava a atuação religiosa com o poder político<sup>130</sup>, era a simbiose do projeto colonizador com o projeto social e religioso da Igreja, era o fato da Igreja cristã ter se colocado a serviço dos monarcas católicos ou do Estado protestante, conforme o caso. Essa adesão ao projeto colonizador — que não se deu sem um considerável número de dissidências nas fileiras da instituição, para a honra do cristianismo — teve uma conseqüência trágica: solapou na Igreja latino-americana toda a criatividade e busca livre de métodos de evangelização, que lograsse converter voluntária e livremente para a fé cristã as populações aqui domiciliadas.

Com o tempo, no dizer de Pablo Richard, o mundo mudou. Nesta década de 90 já se fazem novas teologias, em muito diferentes daquelas que tivemos no continente ao longo dos últimos cinco séculos. Uma dessas novas teologias, a teologia da libertação, tem um importante papel a desempenhar na luta de libertação de todos os povos e categorias oprimidas na América Latina. Por isso, acha Pablo Richard, a TdL deve mudar, tendo de ser re-criada para que responda à conjuntura atual<sup>131</sup>. Conseqüentemente, mudará também a sua postura em relação a outras teologias da libertação, como a teologia negra da libertação. Até então a TdL não havia reconhecido suficientemente o lugar da teologia negra da libertação no contexto teológico latino-americano, certamente em função da ênfase absoluta que dava ao binômio opressão-libertação e do fato de desconhecer formas particulares de opressão da raça negra.

Em parte a teologia negra, e não apenas a TdL, foi ela mesma responsável por seu próprio isolamento. Seus teólogos erraram ao desvincular a teologia negra do quadro geral das teologias da libertação, como o fez Cone<sup>132</sup>. Essa circunstância por pouco não a transformou de teologia contextual em uma teologia regional.

A questão do racismo foi também decisiva nos conflitos que ocorreram no passado entre a TdL e a teologia negra da libertação. Apesar da importância que a questão racial ocupa na vida das comunidades negras, o racismo não pode ser visto como o “único demônio”<sup>133</sup>. Cabe aqui perguntar: será que é só isso (o racismo) que está em jogo? É só o racismo o que teria motivado os brancos em sua ação missionária-predadora na África e na América Latina? Recorremos aqui mais uma vez a Buthelezi, que com toda a razão rejeita qualquer subordinação da consciência e fé cristã negra a conceitos de poder ou a fatores étnicos.

Hoje mais que do nunca é necessário ação prática. Prevalece na sociedade contemporânea a equivocada sensação de que a década de 90 trouxe a solução dos problemas que antes punham pessoas e crenças em posições antagonicas. Porém o que temos testemunhado é o agravamento dos problemas sociais no Terceiro Mundo<sup>134</sup>. Para enfrentá-los é preciso união e solidariedade. A teologia negra da libertação entende, neste fim de século, que é preciso passar da mera indignação ética, que foi sua maior característica, ao exercício efetivo da prática da justiça e da fraternidade em relação aos negros, que são “os pobres mais pobres”<sup>135</sup>. Para isso, tem de se abrir ao diálogo.

Para enfrentar o desafio, a teologia negra da libertação não deve desejar que os negros sejam iguais aos brancos na sociedade ou chegar até onde estes e sua burguesia chegaram. Deve desejar que sejam iguais, mas sem que isto resulte em negros e brancos tornarem-se parceiros da exploração e dominação<sup>136</sup>. A teologia negra da libertação sabe que a reconciliação exige uma nova imagem da humanidade; essa humanidade requer novas estruturas na sociedade e nas relações entre as pessoas<sup>137</sup>. A tarefa de reconciliar a América Latina cristã com a teologia negra implica, portanto: 1) O reconhecimento da imensa culpa da opressão colonial. 2)

A restituição, que se fará por meio da construção de uma civilização em que o negro possa desenvolver suas potencialidades<sup>138</sup>.

A teologia negra da libertação não ignora que o futuro da Igreja negra, das comunidades negras e do seu labor teológico se originarão impreterivelmente do seu próprio ventre. Fundamentada na dura experiência de vida de seus membros, ela compreende que os direitos dos oprimidos jamais são dados voluntariamente pelos opressores. Antes, são exigidos e conquistados pelas vítimas<sup>139</sup>. Como diz Manoel Castelo Branco, “o negro precisa deixar de ser a negação da empresa colonizadora para tornar-se definitivamente o sujeito da história latino-americana”<sup>140</sup>.

A teologia negra da libertação julga ser possível resgatar o que era sagrado nas comunidades africanas muito antes que o evangelizador e colonizador branco aparecesse: a solidariedade, o respeito pela vida e pela humanidade, a comunidade. Será tarefa difícil, mas que só virá através de muita luta e, principalmente, da coragem e fé.

### Indicações bibliográficas

- ALTMANN, Walter. Teologia na América Latina. In: BRAKEMEIER, Gottfried (Ed.). *Presença luterana 1990*. São Leopoldo : Sinodal, 1989. p. 105-118.
- ANTONIL, André João [ANDREONNI, João Antônio S.J.]. *Cultura e opulência do Brasil*. São Paulo : Melhoramentos, 1976. 239 p.
- APARECIDO DA SILVA, Antônio. Comunidade negra: 500 anos de resistência. In: ZWETSCH, Roberto (Org.). *500 anos de invasão, 500 anos de resistência*. São Paulo : Paulinas / CEDI, 1992. p. 179-198.
- . Desafios teológico-pastorais a partir da causa dos afro-americanos. In: BRANDÃO, Carlos (Org.). *Inculturação e libertação* : semana de estudos teológicos CNBB / CIMI. São Paulo: Paulinas, 1986.
- . Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras. In: ATABAQUE-ASETT (Ed.), *Teologia afro-americana* : II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha. São Paulo : Paulinas, 1997. p. 49-72.
- . (Org.). *Existe um pensar teológico negro?* São Paulo : Paulinas, 1998. 172 p.
- . Jesus Cristo luz e libertador do povo afro-americano. In: ID. (Org.). *Existe um pensar teológico negro?* São Paulo: Paulinas, 1998. p. 37-74.
- ATABAQUE-ASETT. *Teologia afro-americana* : II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha. São Paulo : Paulinas, 1997. 182 p.
- AZEVEDO, Israel Belo de. *As cruzadas inacabadas* : introdução à história da Igreja na América Latina. Rio de Janeiro : Gêmeos, 1980.
- BASTIAN, Jean-Pièrre. O protestantismo na América Latina. In: DUSSEL, Enrique (Org.). *Historia liberationis* : 500 anos de história da Igreja na América Latina. São Paulo : Paulinas, 1992. p. 467-513.
- BENCI, Jorge S.J. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo : Grijalbo, 1977. 224 p.
- BEOZZO, José O. História da Igreja Católica no Brasil. In: ID. (Org.). *Curso de verão: ano III*. São Paulo : Paulinas, 1989. 223 p., p. 120-176.

- , Evangelho e escravidão na teologia latino-americana. In: RICHARD, Pablo (Org.). *Raízes da teologia latino-americana*. São Paulo : Paulinas, 1988. p. 83-122.
- BIEHL, João Guilherme. *Enfoques liberacionistas na teologia do Primeiro Mundo* : (Exame de Conclusão — EST). São Leopoldo : 1985. 166 p.
- BOESAK, Allan. Emergindo das selvas. In: TORRES, Sérgio, FABELLA, Virgínia (Orgs.). *O evangelho emergente*. São Paulo : Paulinas, 1982. p. 105-126.
- BRANCO, Manoel J. de F. Castelo. A negação do sujeito na empresa colonial : por uma antropologia filosófica latino-americana : fundamentos II: o lugar do negro na dupla condição do “Não”. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 48, n. 189, p. 57-77, 1988.
- CEHILA (Ed.). *Escravidão negra e história da Igreja na América Latina e no Caribe*. Petrópolis : Vozes, 1987.
- CONE, James H. *O Deus dos oprimidos*. São Paulo : Paulinas, 1985. 286 p.
- , *Teología negra de la liberación*. Buenos Aires : Carlos Lohlé, 1973. 180 p. (Cuadernos latinoamericanos).
- DE ANDRADE, Ezequiel Lúfz. Existe um pensar teológico negro? In: APARECIDO DA SILVA, Antônio (Org.). *Existe um pensar teológico negro?* São Paulo : Paulinas, 1998. p. 75-91.
- DOR, RESISTÊNCIA E ESPERANÇA CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA : memória de um seminário da Federação Luterana Mundial. São Leopoldo : Sinodal / CECA, 1989. 107 p.
- DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana* : tomo I: a interpretação histórico-teológica. São Paulo : Paulinas, 1985.
- , *Caminhos de libertação latino-americana* : tomo IV: reflexões para uma teologia da libertação. São Paulo : Paulinas, 1985.
- (Org.). *Historia liberationis* : 500 anos de história da Igreja na América Latina. São Paulo : Paulinas, 1992.
- et al. *História da teologia na América Latina*. São Paulo : Paulinas, 1981.
- FISCHER, Joachim. A missão das igrejas no Brasil 1500-1978. In: BRAKEMEIER, Gottfried (Org.). *Presença luterana 1990*. São Leopoldo : Sinodal, 1989. 195 p., p. 59-76.
- GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. São Paulo : Ática, 1978.
- GUERRAND, Roger-Henri. A luta da Igreja Católica contra o racismo. *Concilium*, n. 171 (Sociologia da Religião), Petrópolis : Vozes, p. 46-50, 1982/1.
- GUTIÉRREZ, Jorge L. R. Las Casas e a introdução de escravos negros no Novo Mundo. In: ZWETSCH, Roberto E. (Org.). *500 anos de invasão — 500 anos de resistência*. São Paulo : Paulinas, 1992. p. 111-123.
- HOORNAERT, Eduardo. *O cristianismo moreno do Brasil*. Petrópolis : Vozes, 1991.
- , *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*. São Paulo : Paulus, 1994.
- , *Formação do catolicismo brasileiro 1500-1800* : ensaio de interpretação a partir dos oprimidos. Petrópolis : Vozes, 1978.
- , Ouvi o clamor deste povo negro (comentários ao texto-base da Campanha da Fraternidade 88). *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 48, n. 189, p. 40-56, 1988.
- , A leitura da Bíblia em relação à escravidão negra no Brasil-colônia : um inventário. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 17, p. 11-29, 1988.
- LÓPES GARCIA, José Tomás. Dois defensores dos escravos negros. In: RICHARD, Pablo (Org.). *Raízes da teologia latino-americana*. São Paulo : Paulinas, 1988. p. 77-82.
- MIRA, João Manoel Lima. *A evangelização do negro no período colonial brasileiro*. São Paulo : Loyola, 1983. 184 p.

- MVENG, Engelbert. A teologia da libertação africana. *Concilium*, n. 219 (Teologia do Terceiro Mundo), Petrópolis : Vozes, 1988/5.
- NYAMITI, Charles. Considerações sobre a teologia africana. In: TORRES, Sérgio, FALABELLA, Virgínia (Orgs.). *O evangelho emergente*. São Paulo : Paulinas, 1982. p. 55-71.
- OBDEIJN, Herman. Cristianismo e colonização na África nos séculos XIX e XX. *Concilium*, n. 220 (Sagrada Escritura/História da Igreja), Petrópolis : Vozes, p. 835-840, 1988/6.
- RICHARD, Pablo (Org.). *Raízes da teologia na América Latina*. São Paulo : Paulinas, 1987. 456 p.
- . *Morte das cristandades e nascimento da Igreja* : análise histórica e interpretação teológica da Igreja na América Latina. São Paulo : Paulinas, 1982.
- ROBERTS, Deotis. Resposta criativa ao racismo: a teologia negra. *Concilium*, n. 171 (Sociologia da Religião), Petrópolis : Vozes, p. 51-61, 1982/1.
- ROCHA, Manoel Ribeiro. *Etiope resgatado* : discurso teológico-jurídico sobre a libertação dos escravos no Brasil de 1750. Ed. por Paulo Suess. Petrópolis : Vozes, São Paulo : CEHILA, 1992. 174 p.
- SANTOS, David Raimundo. A comunidade negra e os 500 anos de evangelização. In: ZWETSCH, Roberto (Org.). *500 anos de invasão, 500 anos de resistência*. São Paulo : Paulinas / CEDI, 1992. p. 215-227.
- SETILOANE, Gabriel M. *Teologia africana* : uma introdução. São Bernardo do Campo : Editeo, 1992. 82 p.
- STENNETTEE, Lloyd, BATISTA, Mauro, CHEVANNES, Barry. A situação da raça negra na América Latina e no Caribe. In: TORRES, Sérgio (Org.). *A Igreja que surge da base*. São Paulo : Paulinas, 1982. p. 77-90.
- SUESS, Paulo. Etiope resgatado: para a história e ideologia da escravidão e libertação de escravos no Brasil. In: FOrNET-BETANCOURT, Raúl (Org.). *A teologia na história social e cultural da América Latina* : livro 2. São Leopoldo : Unisinos, 1996. p. 193-213.
- (Org.). *Queimada e sementeira* : da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização. Petrópolis : Vozes, 1988.
- UZUKWU, Elochukwu E. Nascimento e desenvolvimento de uma Igreja local : dificuldades e sinais de esperança. *Concilium*, n. 239 (O Sínodo Africano), Petrópolis : Vozes, p. 25-32, 1992/1.
- VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão* : os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial. Petrópolis : Vozes, 1987.
- VALMIR DA SILVA, Gilberto. *O imaginário filosófico-religioso relativo ao encontro de mundos do período colonial brasileiro e as posições teológicas do Padre Antônio Vieira (1608-1697) a partir de seus sermões* : uma análise comparativa. São Leopoldo : Faculdade de Teologia do Seminário Concórdia, 1994. (Tese de mestrado). 174 p.
- VIEIRA, Antônio. *Sermões*. Porto, Lisboa : Lello & Irmão / Aillaud & Lellos, 1951.
- WILMORE, Gayraud S., CONE, James H. *Teologia negra*. São Paulo : Paulinas, 1986. 566 p.
- ZOÉ-OBIANGA, Rose. Quando é que a Igreja, na África, se tomará africana? *Concilium*, n. 239 (O Sínodo Africano), Petrópolis : Vozes, p. 103-107, 1992/1.
- ZWETSCH, Roberto (Org.). *500 anos de invasão — 500 anos de resistência*. São Paulo : Paulinas / CEDI, 1992.
- . *Axé, Malungo!* : ensaio teológico a propósito da poesia negra no Brasil. São Leopoldo : Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, 1994. 36 p. (Ensaio e monografias, 7).

## Notas

- 1 Pablo RICHARD, A teologia de libertação na nova conjuntura : temas e desafios novos para a década de noventa, *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 51, n. 203, p. 654, 1991.
- 2 Eduardo HOORNAERT, Ouvei o clamor deste povo negro, p. 41.
- 3 Antônio APARECIDO DA SILVA, Comunidade negra: 500 anos de resistência, p. 191.
- 4 ID., Desafios teológico-pastorais a partir da causa dos afro-americanos, p. 180.
- 5 Essa idéia está também presente em Ef 6.5-9.
- 6 Cf. a este respeito Joseph HÖFFNER, *Colonização e evangelho : ética da colonização espanhola no século do ouro*, Rio de Janeiro : Presença, 1977.
- 7 Pelo menos até meados do século XIX. Cf. Enrique DUSSEL, *Caminhos de libertação latino-americana* : tomo IV: reflexões para uma teologia da libertação, p. 138.
- 8 Cf. A. APARECIDO DA SILVA, Desafios teológico-pastorais..., p. 180, onde o autor cita Hoornaert.
- 9 Cf. E. DUSSEL, *Caminhos de libertação...* : tomo IV..., p. 138.
- 10 Gustavo GUTIÉRREZ, *A força histórica dos pobres*, Petrópolis : Vozes, 1981, p. 17ss.
- 11 Cf. J. HÖFFNER, op. cit., p. 76-77.
- 12 João Manoel Lima MIRA, *A evangelização do negro no período colonial brasileiro*, p. 66.
- 13 José O. BEOZZO, Evangelho e escravidão na teologia latino-americana, p. 86.
- 14 Cf. Enrique DUSSEL (Org.), *Escravidão negra e história da Igreja na América Latina e no Caribe*, Petrópolis : Vozes /CEHILA, 1987, p. 230.
- 15 Cf. O. BEOZZO, Evangelho e escravidão..., p. 86.
- 16 Cf. a esse respeito Gregório SMUTKO, A luta dos capuchinhos contra a escravidão dos negros durante os séculos XVII e XVIII, *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 51, n. 203 (Missionários x escravidão na América Latina), p. 552-565, 1991, onde o autor afirma que Santo Agostinho [A Cidade de Deus] considerava a escravidão um fato da existência humana, consequência do pecado.
- 17 Cf. a esse respeito J. HÖFFNER, op. cit., p. 77-78.
- 18 ID., *ibid.*, p. 79.
- 19 Jorge L. R. GUTIÉRREZ, Las Casas e a introdução de escravos negros no Novo Mundo, p. 111-123.
- 20 De um jeito ou de outro, os teólogos do século XVII defenderam a escravidão: Luís de Molina, Fernão Rabelo, Diego Avedaño, Tomás Sánchez e Antônio Diana. Cf. G. SMUTKO, A luta dos capuchinhos..., p. 553. Cf. ainda J. BEOZZO, Evangelho e escravidão, p. 83-122, para quem a maioria dos missionários e teólogos do século XVI admitia tranquilamente a escravidão dos negros como sancionada pelas Escrituras e pela teologia.
- 21 O. BEOZZO, Evangelho e escravidão..., p. 87.
- 22 E. HOORNAERT, Ouvei o clamor..., p. 53.
- 23 ID., *ibid.*, p. 89-90.
- 24 Israel Belo de AZEVEDO, *As cruzadas inacabadas*, p. 75.
- 25 Eduardo HOORNAERT, *Formação do catolicismo brasileiro 1500-1800*, p. 61.
- 26 Consulte a esse respeito Ronaldo VAINFAS, *Ideologia e escravidão*.
- 27 A. APARECIDO DA SILVA, Desafios teológico-pastorais..., p. 180.
- 28 I. B. AZEVEDO, *As cruzadas inacabadas*, p. 74.
- 29 ID., *ibid.*, p. 74.

- 30 E. HOORNAERT, *Formação do catolicismo brasileiro...*, p. 59.
- 31 ID., *Ouvi o clamor...*, p. 53.
- 32 ID., *Formação do catolicismo brasileiro...*, p. 60.
- 33 Ibid., p. 62. Cf. também do mesmo autor, *Ouvi o clamor...*, p. 53, onde diz não acreditar ser este apenas um caso isolado ou profético, mas o reflexo da existência de uma corrente histórica e socialmente articulada.
- 34 Cf. mais a respeito em J. MIRA, *A evangelização do negro...*, p. 167.
- 35 I. B. AZEVEDO, *As cruzadas inacabadas*, p. 66.
- 36 ID., *ibid.*
- 37 Alfonso de SANDOVAL, *Un tratado sobre la esclavitud*, Madrid, 1987, v. 1, cap. 17, p. 143, ap. Paulo SUESS, *Etiópe resgatado*, p. 212.
- 38 Cf. ASIR, *Lusitania*, 68, 255, ap. ID., *ibid.*
- 39 J. MIRA, *A evangelização do negro*, p. 115.
- 40 ID., *ibid.*, p. 173.
- 41 David Raimundo SANTOS, *A comunidade negra e os 500 anos de evangelização*, p. 219.
- 42 ID., *ibid.*
- 43 E. DUSSEL, *Escravidão negra e história da Igreja...*, p. 229-231. Cf. também, do mesmo autor, *Caminhos de libertação...*, p. 138.
- 44 D. R. SANTOS, *A comunidade negra e os 500 anos...*, p. 215.
- 45 Gilberto VALMIR DA SILVA, *O imaginário filosófico-religioso relativo ao encontro de mundos do período colonial brasileiro e as posições teológicas do Padre Antônio Vieira (1608-1697) a partir de seus sermões*, p. 113.
- 46 ID., *ibid.*, p. 121.
- 47 P. SUESS, *Etiópe resgatado...*, p. 211.
- 48 G. SMUTKO, *A luta dos capuchinhos...*, p. 565.
- 49 ID., *ibid.*, p. 552-567.
- 50 Consulte a este respeito Mário NEME, *Fórmulas políticas no Brasil Holandês*, São Paulo : Difusão Européia do Livro, 1971, p. 180. Cf. também Klaus VAN DER GRIJP, Aspectos misioneros de la colonización holandesa en el Brasil, in: CEHILA (Ed.), *Para una historia de la evangelización en América Latina*, Barcelona : Nova Terra, 1977, p. 59-70; Elsa G. AVANCINI, *Doce inferno : açúcar, guerra e escravidão no Brasil holandês 1580-1654*, São Paulo : Atual, 1991; Frans Leonard SCHALKWIJK, *Igreja e Estado no Brasil Holandês*, Recife : FUNDARPE, 1986.
- 51 P. SUESS, *Etiópe resgatado*, p. 213.
- 52 Cf. Allan BOESAK, *Emergindo das selvas*, p. 105.
- 53 ID., *ibid.*, p. 106-107.
- 54 Charles NYAMITI, *Considerações sobre a teologia africana*, p. 57.
- 55 ID., *ibid.*
- 56 Gayraud WILMORE, ap. ID., *ibid.*, p. 107.
- 57 *Ibid.*, p. 105
- 58 *Ibid.*, p. 108.
- 59 Ezequiel Luís DE ANDRADE, *Existe um pensar teológico negro?*, p. 78.
- 60 A. BOESAK, *Emergindo das selvas*, p. 107.

- 61 ID., *ibid.*
- 62 G. WILMORE, *ap. ibid.*
- 63 Cf. Frederick DOUGLASS, *Selections from the Writings of Frederick Douglass*, New York, 1964, *ap. ibid.*, p. 108.
- 64 E. L. DE ANDRADE, *Existe um pensar negro?*, p. 79.
- 65 João Guilherme BIEHL, *Enfoques liberacionistas na teologia do Primeiro Mundo*, p. 28.
- 66 Robert DEOTIS, *Resposta criativa ao racismo: a teologia negra*, p. 59.
- 67 C. NYAMITI, *Considerações...*, p. 57.
- 68 A. APARECIDO DA SILVA, *Existe um pensar teológico...*, p. 5.
- 69 Cf. ID., *Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras*, p. 62ss.
- 70 *Ibid.*, p. 62.
- 71 R. ZWETSCH, *Axé, Malungo!*, p. 12.
- 72 Cf. José COMBLIN, *O tema da reconciliação e a teologia na América Latina*, *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 46, n. 182, p. 311, 1986.
- 73 R. ZWETSCH, *Axé, Malungo!*, p. 13.
- 74 J. COMBLIN, *O tema da reconciliação*, p. 311.
- 75 Cf. Mauro BATISTA et al., *A situação da raça negra na América Latina e no Caribe*, in: S. TORRES (Org.), *A Igreja que surge da base*, São Paulo : Paulinas, 1982, p. 89-90.
- 76 Elochukwu UZUKWU, *Nascimento e desenvolvimento de uma Igreja local*, p. 26.
- 77 A. APARECIDO DA SILVA, *Elementos e pressupostos...*, p. 62.
- 78 Engelbert MVENG, *A teologia da libertação africana*, p. 25.
- 79 A. BOESAK, *Emergindo das selvas*, p. 112.
- 80 ID., *ibid.*, p. 117-118.
- 81 R. DEOTIS, *Resposta criativa ao racismo...*, p. 57.
- 82 A. APARECIDO DA SILVA, *Desafios teológico-pastorais...*, p. 179.
- 83 ID., *Elementos e pressupostos...*, p. 51.
- 84 James CONE, *ap. E. L. DE ANDRADE*, *Existe um pensar teológico...*, p. 75.
- 85 Cf. Allan BOESAK, *A Igreja Negra e o futuro na África do Sul*, *Concilium*, n. 158, Petrópolis : Vozes, p. 59-70, 1980/8.
- 86 S. TORRES, *Introdução*, in: ID. (Ed.), *Evangelho emergente*, p. 15.
- 87 A. BOESAK, *Emergindo das selvas*, p. 112.
- 88 ID., *ibid.*, p. 106.
- 89 J. CONE, *ap. E. L. DE ANDRADE*, *Existe um pensar teológico...*, p. 81.
- 90 A. BOESAK, *Emergindo das selvas*, p. 117.
- 91 ID., *ibid.*, p. 121.
- 92 E. DUSSEL, *Caminhos de libertação...*, p. 145.
- 93 A. APARECIDO DA SILVA, *Elementos e pressupostos...*, p. 57. *Sobre a relação da teologia negra com outras religiões*, v. também E. L. DE ANDRADE, *Existe um pensar teológico...* p. 86-90.
- 94 Gayraud WILMORE, *Teologia negra*, p. 342-343.
- 95 M. BATISTA et al., *A situação da raça negra...*, p. 78.
- 96 G. WILMORE, *Teologia negra*, p. 348.

- 97 ID., *ibid.*, p. 349.
- 98 Cf. a esse respeito Pablo RICHARD, A teologia da libertação na nova conjuntura : temas e desafios para a década de noventa, *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 51, n. 203, p. 651-663, 1991.
- 99 A. BOESAK, Emergindo das selvas, p. 112. Sobre racismo e teologia negra cf. R. DEOTIS, Resposta criativa ao racismo..., p. 51-61.
- 100 E. DUSSEL, Um relatório da situação na América Latina, *Concilium*, n. 171, Petrópolis : Vozes, p. 78, 1982/1.
- 101 D. R. SANTOS, A comunidade negra e os 500 anos de evangelização, p. 220-222.
- 102 A. BOESAK, Emergindo das selvas, p. 111.
- 103 ID., *ibid.*, p. 110.
- 104 BARTMANN, *ap. ibid.*, p. 114.
- 105 S. TORRES, Introdução, in: ID. (Ed.), *O evangelho emergente*, p. 15.
- 106 A. BOESAK, Emergindo das selvas, p. 120.
- 107 ID., *ibid.*, p. 118.
- 108 *Ibid.*
- 109 *Ibid.*, p. 114.
- 110 Sobre cristologia negra cf. Antonio APARECIDO DA SILVA, Jesus Cristo: luz e libertador do povo africano, p. 70-74.
- 111 ID., *ibid.*, p. 37.
- 112 *Ibid.*, p. 48.
- 113 *Ibid.*, p. 54.
- 114 *Ibid.*, p. 70.
- 115 A. BOESAK, Emergindo das selvas, p. 108.
- 116 D. R. SANTOS, A comunidade negra e os 500 anos..., p. 222.
- 117 M. BATISTA et al., A situação da raça negra..., p. 84.
- 118 A. APARECIDO DA SILVA, Desafios teológico-pastorais..., p. 182. Cf. ainda, do mesmo autor, Elementos e pressupostos..., p. 72.
- 119 J. G. BIEHL, *Enfoques liberacionistas...*, p. 36.
- 120 A. APARECIDO DA SILVA, Desafios teológico-pastorais..., p. 182.
- 121 ID., *ibid.*, p. 181.
- 122 *Ibid.*
- 123 *Ibid.*
- 124 *Ibid.*
- 125 E. L. DE ANDRADE, Existe um pensar teológico..., p. 83.
- 126 A. APARECIDO DA SILVA, Teologia afro-americana..., p. 63.
- 127 ID., Desafios teológico-pastorais..., p. 182.
- 128 *Ibid.*, p. 180-181.
- 129 G. SMUTKO, A luta dos capuchinhos..., p. 553.
- 130 Riolando AZZI, Método missionário e prática de conversão na colonização, in: P. SUESS (Org.), *Queimada e sementeira : da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização*, Petrópolis : Vozes, 1988, p. 89.

- 131 P. RICHARD, A teologia da libertação na nova conjuntura..., p. 652.  
132 A. BOESAK, Emergindo das selvas, p. 118.  
133 ID., *ibid.*, p. 122.  
134 A. APARECIDO DA SILVA, Comunidade negra..., p. 196.  
135 ID., Desafios teológico-pastorais..., p. 186.  
136 A. BOESAK, Emergindo das selvas, p. 123.  
137 ID., *ibid.*  
138 J. COMBLIN, O tema da reconciliação..., p. 312.  
139 A. BOESAK, A Igreja negra e o futuro..., p. 69.  
140 Manoel J. de F. Castelo BRANCO, A negação do sujeito na empresa colonial.

Jorge Hage Pádua  
Instituto Ecumênico de Pós-Graduação  
Escola Superior de Teologia  
Caixa Postal 14  
93001-970 São Leopoldo — RS