

Tipologia da hermenêutica afro-negra

Pedro Acosta Leyva¹

Introdução

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

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

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

O Panafricanismo: conceituando o “nós”

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Afrocentrismo: nós somos África, África é nós

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

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

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

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

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

Teologia Afro-negra

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusão

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

vestigações acadêmicas de forma mais sistemática.

Nota

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

Email: leyvapal@yahoo.com.br

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ SENGHOR, 1965, p. 88-86.

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

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

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

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

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

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

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