



Decolonialidade e a Teologia Negra no Brasil: o lugar afrodiaspórico no projeto decolonial

Charlisson Silva de Andrade¹

Petrônio Domingues²

Resumo: O artigo tem a finalidade de examinar aspectos da Teologia Negra no Brasil, tendo em vista o seu potencial decolonial. A análise está centrada nas publicações sob a chancela do Grupo Atabaque: Cultura Negra e Teologia, de São Paulo, por ter sido um dos precursores e mais importantes centros de produção e difusão do pensamento teológico negro no Brasil. Antes, porém, serão abordados: o entrelaçamento entre Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico; o possível lugar da Teologia no projeto Decolonial; e, por fim, a constituição, o desenvolvimento e a retórica da Teologia Negra no Brasil.

Palavras-chave: Teologia negra; decolonial; diáspora; negro; raça.

Decoloniality and Black Theology in Brazil: The Place of the African Diaspora in the Decolonial Project

Abstract: *This paper aims to examine aspects of Black Theology in Brazil, in view of its decolonial potential. Its analysis focuses on the Grupo Atabaque: Cultura Negra e Teologia (Atabaque Group: Black Culture and Theology) from São Paulo, as it is one of the precursors and most important hubs of production and*

1 Universidade Federal de Sergipe (UFS) – São Cristóvão – Brasil – lenodeandrade@gmail.com – <https://orcid.org/0000-0001-7830-9997>

2 Universidade Federal de Sergipe (UFS) – Sao Cristovao – Brasil – pjdomingues@yahoo.com.br – <https://orcid.org/0000-0002-0116-5064>

dissemination of Black theological thought in Brazil. First, however, it addresses the intertwining of Decoloniality and Afro-Diasporic thinking. Then, it goes on to analyze the possible place of Theology in the Decolonial project, and finally, the formation, development and discourse of Black Theology in Brazil.

Keywords: *Theology; decolonial; diaspora; Black; race.*

Decolonialidad y teología negra en Brasil: el lugar afrodiaspórico en el proyecto decolonial

Resumen: El artículo tiene como objetivo examinar aspectos de la Teología Negra en Brasil, en vista de su potencial decolonial. El análisis se centra en el Grupo Atabaque: Cultura Negra e Teologia, de São Paulo, por haber sido uno de los precursores y más importantes centros de producción y difusión del pensamiento teológico negro en Brasil. Antes, sin embargo, se abordará, en un primer momento, el entrelazamiento entre la decolonialidad y el pensamiento afrodiaspórico. Luego, el posible lugar de la Teología en el proyecto decolonial. Y, finalmente, la constitución, desarrollo y discurso de la Teología Negra en Brasil.

Palabras clave: Teología negra; decolonial; diaspora; negro; razas.

Introdução

A Teologia Negra é uma perspectiva teológica cristã antirracista surgida nos Estados Unidos, no final da década de 1960, com base em reflexões gestadas no Comitê Nacional do Clero Negro. Ela ganhou maturidade e notoriedade com as primeiras publicações do teólogo James Cone (1983; 1986). No Brasil, a Teologia Negra tem o seu advento entre as décadas de 1980 e 1990, articulando mensagem cristã com pautas relativas ao racismo e antirracismo. Sua sistematização foi resultante da militância pastoral negra e ganhou projeção e maior relevância por meio das publicações do Grupo Atabaque. Seja no Brasil, nos Estados Unidos, na África do Sul ou nos diversos países onde angariou adeptos, em linhas gerais, a Teologia Negra consiste numa hermenêutica contextual que engendra uma interpretação bíblica à luz da situação histórica do povo negro (Santos, 2017; Andrade, 2020).

No presente artigo, pretendemos cartografar e examinar aspectos da Teologia Negra no Brasil, tendo em vista o seu potencial decolonial. Devido ao limite de laudas, centraremos a nossa análise nas publicações sob os auspícios do

Grupo Atabaque: Cultura Negra e Teologia, de São Paulo, por ter sido um dos pioneiros e principais centros de produção e difusão do pensamento teológico negro no Brasil.

No primeiro momento, abordaremos a relação entre Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico, uma vez que falar sobre Teologia Negra significa enveredar pela produção intelectual da diáspora negra. Em seguida, trataremos do possível lugar da Teologia no projeto Decolonial. Por fim, enfocaremos na formação e no desenvolvimento da Teologia Negra no Brasil, baseado sobretudo nos textos editados pelo *Grupo Atabaque*.

Nosso pressuposto é que a perspectiva decolonial de descentrar o Ocidente (de seu olhar e de seu lugar de enunciação) possui implicações fundamentais não apenas para as teorias políticas e da sociedade, mas também para as teorias do conhecimento. O que está em jogo é a formação de uma epistemologia decolonial, que ecoa e passa a se relacionar com as pesquisas desenvolvidas no âmbito das relações étnico-raciais, especialmente com a construção de uma epistemologia negra. Esse paradigma é notadamente reflexivo no sentido de que não pode se abster de problematizar a própria epistemologia, a qual, por sua vez, encontra-se no coração da produção do saber no Ocidente. Se “pretendemos questionar o ‘saber’, é igualmente necessário interrogarmos o seu *modus operandi*: a epistemologia pós-colonial ou decolonial também deve ser uma epistemologia descolonizada”. Em outros termos, “problematizar a descolonização dos saberes enquanto questão epistemológica *per se* é legítimo e, mais, ainda essencial” (Renault, 2018: 94-95).

Como argumenta Matthieu Renault, a descolonização dos saberes não é a inversão da lógica binária do colonialismo, a recusa e o banimento de teorias nascidas no Ocidente – ainda que tal exclusão/inversão possa se dar em algum momento. Descolonizar os saberes significa, principalmente, “produzir variações das teorias nascidas no Ocidente, descentrá-las”. Ou seja, “significa deslocá-las, fazê-las viajar para além do Ocidente”. Nesse sentido, a epistemologia decolonial implica em levar em conta os processos de deslocalização e realociação dos olhares, saberes e dizeres de uma geopolítica diaspórica, de viagens, dispersões, migrações, exílio etc. (Renault, 2018: 95-96). No que tange à experiência negra transatlântica, advinda da escravidão moderna e de seus legados, a questão é conceituar aquilo que podemos chamar de teorias de dispersão ou afrodiaspóricas (Butler e Domingues, 2020).

A proposta de investigar conhecimentos não eurocêntricos sobre a experiência negra, de se recusar a ver as populações afrodiaspóricas como massa amorfa e simplesmente submissa, escarafunchando sua capacidade de ação, resistência,

reapropriação e produção de saberes, é um esforço heurístico *a priori* deveras positivo, que desafia o projeto Decolonial. Leva-se em consideração, inclusive, que os estudos decoloniais tendem a negligenciar a *negritude* como conceito e realidade ontológica irredutível à mera subalternidade devido à violência específica, desumanizadora e estrutural da passagem da escravidão para a abolição e as formas modernas de subjugação racial. Para problematizar esse olhar enviesado, a pesquisa entabula aspectos da conexão historicamente produzida entre decolonialidade e raça, isso é, a interseccionalidade das formas de opressão e lutas contínuas de transgressão e insurgência (Domingues, 2021).

Decolonialidade e a produção intelectual afrodiaspórica

As agendas de investigação decolonial pouco dialogam com os estudos afro-brasileiros, quando não obliteram as ideias, aspirações e lutas da população negra. Como podemos reverter esse quadro? Não detemos a fórmula mágica. Porém, estamos convencidos da importância de se investir nessa interlocução – entre a Teoria Decolonial e o campo de estudos afro-brasileiros. Cabe dizer que, neste trabalho, utilizamos o conceito de *colonialidade* para dar conta das intenções ou das atitudes “colonialistas dos descendentes de europeus e do resultado *passivo* da opressão negra daí resultante, toda a luta de afirmação racial e étnico-racial (e seu resultado ativo) sendo, ao contrário, um processo de *decolonialidade*” (Guimarães, 2018: 287).

De acordo com Nilma Gomes, o momento é oportuno para realizar uma releitura das várias obras, pesquisas e estudos feitos por afro-brasileiros, que nem sempre são considerados como parte do cânone e que enfeixam o seu lugar de fala, o seu posicionamento antirracista e decolonial no texto, na interpretação do contexto, nas escolhas das categorias analíticas e nas indagações e críticas lançadas aos paradigmas tradicionais, à produção do conhecimento, ao regime político hegemônico, às desigualdades e ao racismo. Eles ainda nos trazem novos elementos para a análise e constroem outros conceitos e categorias para interpretar as relações raciais no Brasil, na América Latina e na diáspora africana. É chegada a hora de reconhecer e incorporar essa produção negra dentro do campo dos estudos decoloniais, afinal, são sujeitos e conhecimentos que interpelam, cotejam, interpretam, produzem e fazem a disputa por outras narrativas. Trata-se de narrativas “negras”, “diaspóricas”, que compõem a diversidade “epistêmica no campo do conhecimento científico eivadas de aprendizados construídos na história e nas práticas e experiências culturais, políticas e sociais, que fazem parte dos processos de pluralidade interna e externa da ciência” (Gomes, 2019: 244).

No capítulo introdutório da obra *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico* (2019), Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel argumentam na mesma direção, postulando a tese de que não só é possível, mas necessário identificar a ideia de decolonialidade em intelectuais negros, sejam do passado ou atuais, mesmo que esses intelectuais não façam uso dos conceitos-chave geralmente utilizados pelos teóricos do Grupo *Modernidade/Colonialidade*,³ o qual teve início em 1998. Para compreender melhor essa tese, salientaremos as razões que levaram os autores a essa conclusão.

Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel argumentam que, diante das lógicas econômicas, políticas, cognitivas etc., da modernidade/colonialidade, “podemos identificar diversos momentos, ações, eventos de resistência política e epistêmica, que nomeamos, ao lado de muitos outros, como decolonialidade, giro decolonial ou projeto decolonial” (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres e Grosfoguel, 2019: 9). Esse conjunto de ações, produções e autores, inscrito na tradição de resistência das populações negras, é caracterizado pelos três autores como decolonialidade em sentido amplo. Já a decolonialidade em sentido restrito é aquela elaborada pelos intelectuais do Grupo *modernidade/colonialidade*, como um projeto acadêmico-político.

Ao fazerem essa distinção, os autores apontam para o dilema entre as “decolonialidades” em seus dois sentidos. Por um lado, a decolonialidade, como um projeto acadêmico, tem o mérito de sistematizar e elucidar discussões de autores negros, indígenas e terceiro-mundistas que estavam dispersas, além de articular o conceito de raça como marcador estruturante do mundo moderno/colonial. Por outro lado, caso se restrinja à conotação acadêmica, a decolonialidade corre o risco de negligenciar a sua dimensão política, caindo em um formalismo, que deixa de lado a sua proposta mais ampla de transformar a realidade e a torna, assim, apenas uma moda acadêmica (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres e Grosfoguel, 2019: 10-11).

Os autores não concebem a decolonialidade sem a experiência histórica, cultural, política e a produção epistêmica das populações afrodiaspóricas, além de grupos subalternizados. Por isso, eles investem, enfaticamente, na caracterização

3 Formado por uma ruptura com o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos no final de 1990, o grupo *modernidade/colonialidade* (M/C) reúne intelectuais latino-americanos (principalmente, mas não exclusivamente) que produzem análises acadêmicas designadas de pensamento decolonial. Postulando o conceito de *colonialidade*, acusam a permanência das relações coloniais na América Latina, não obstante o fim jurídico do colonialismo em países do continente. Alguns dos seus principais expoentes são: Anibal Quijano, Enrique Dussel, Walter Dignolo, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Santiago Castro-Gómez, Arturo Escobar, Edgardo Lander, Immanuel Wallerstein, Catherine Walsh e Boaventura de Sousa Santos.

dada à decolonialidade em sentido amplo, indicando inclusive alguns nomes de intelectuais negros alinhados a essa perspectiva: Luiz Gama, Abdias do Nascimento, Guerreiro Ramos, Lélia Gonzalez, Beatriz do Nascimento, Clóvis Moura, Sueli Carneiro, Frantz Fanon, Aimé Césaire, Du Bois, Angela Davis e bell hooks. Fundamentados nesse arrazoado, perguntamo-nos: poderiam os intelectuais afrodescendentes adeptos da Teologia Negra estarem incluídos nesse grupo? O que faz um/a intelectual negro/a ser considerado/a decolonial? Basta apenas pertencer ao grupo étnico-racial ou importa, ainda, uma determinada posição política e epistêmica diante do mundo moderno/colonial?

Uma das características do enfoque decolonial é se constituir como um projeto que assume a necessidade de afirmação “corpo-geopolítica” para a produção do conhecimento. Nesse sentido, seriam atributos do pensamento negro a demarcação geopolítica e a afirmação do corpo em sua produção epistêmica. Assim, formulamos mais uma indagação que buscaremos responder mais adiante: a inscrição “geopolítica” e “corpo-política” na produção intelectual negra também pode ser encontrada no pensamento teológico negro?

Para Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel, são múltiplas e heterogêneas as reações e resistências contra a hierarquização racial que podem ser identificadas nas narrativas avalizadoras da geopolítica e do corpo-política do conhecimento. O que se denota nos intelectuais negros, considerados decoloniais (em sentido amplo), é a perspectiva de um universalismo concreto (em divergência com o universalismo abstrato desincorporado), que os autores encontram, por exemplo, nos pensamentos de Aimé Césaire e Abdias do Nascimento, dois intelectuais negros que não esconderiam “seu lugar de enunciação, suas influências corpo-políticas e geopolítica. Este universalismo permite a coexistência de particulares, sem que cada particular precise se esconder atrás de uma ideia abstrata ou desincorporada”. Diferentemente do universalismo abstrato, que estabelece uma relação vertical, o “universalismo concreto supõe um projeto político que propõe relações e diálogos horizontais entre as diversas particularidades” (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres e Grosfoguel, 2019: 13).

Nota-se que essa ideia de universalismo concreto se coaduna à ideia de *trans-modernidade*, de Enrique Dussel, intelectual argentino radicado no México e um dos integrantes fundadores do Grupo *Modernidade/Colonialidade*. Dussel, em resposta à perspectiva excludente e violenta da modernidade eurocêntrica, elabora o conceito de *trans-modernidade*, o qual expressa um projeto que pretende transcender a razão moderna, caracterizada como eurocêntrica, violenta, desenvolvimentista e hegemônica. No entanto, isso não significa a negação da razão enquanto tal:

Trata-se de uma “Trans-Modernidade” como projeto mundial de libertação em que a Alteridade, que era co-essencial à Modernidade, igualmente se realize. A “realização” não se efetua na passagem da *potência* da Modernidade à *atualidade* dessa Modernidade europeia. A “realização” seria agora a passagem transcendente, na qual a Modernidade e sua Alteridade negada (as vítimas) se co-realizariam por mútua fecundidade criadora. O projeto transmoderno é uma co-realização do impossível para a Modernidade (Dussel, 2005: 29 – grifos do autor).

Compreende-se, a partir do trecho sublinhado, que a proposta de Dussel não desemboca numa negação total e acrítica do Ocidente, tampouco numa integração ao paradigma hegemônico estabelecido, mas na superação das relações assimétricas que sustentam a modernidade eurocêntrica colonial.

Desse modo, o horizonte político e utópico da ideia de *trans-modernidade* pode ser associado às diversas formas de resistência afrodiáspórica, as quais alimentam a dimensão da esperança como um projeto de sociedade que transcende o mundo moderno/colonial. Poderíamos associar a Teologia Negra e a tradição cristã negra em que ela se assenta a essa resistência afrodiáspórica que potencialmente transcende a modernidade/colonialidade? Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel asseveram que os africanos escravizados e seus descendentes, figuras dessa diáspora forçada, contribuíram com o florescimento e a cristalização de uma nova cultura, na medida em que suscitaram novas formas de espiritualidade, conhecimento, subjetividade e sociabilidade. As novas culturas “criadas são também projetos políticos, que trazem em seu bojo não somente a dimensão da resistência, mas também a dimensão da esperança” (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres e Grosfoguel, 2019: 17).

A dimensão da esperança, fomentada pelas novas formas de espiritualidade, remete-nos aos escritos do teólogo afro-americano James Cone – um dos pioneiros da Teologia Negra –, quando, no livro *O Deus dos Oprimidos* (originalmente publicado em 1975), argumenta que, mesmo sendo cristã, a população afrodescendente escravizada assume uma perspectiva diferente da do senhor escravocrata, confluindo esse cristianismo negro à dimensão da resistência e da esperança do povo oprimido. Quando o povo negro orava, “ele não aceitava o ponto de vista do senhor branco”. Estejamos certos: a situação histórica da escravidão pode ter “forçado o negro a prestar culto com e ‘como’ o senhor branco, mas, de muitas maneiras sutis, o escravo transcendia as limitações da servidão e afirmava um sistema de valores religiosos que diferia do de seu senhor” (Cone, 1985: 29).

No texto *Decolonialidade e perspectiva negra* (2016), Bernardino-Costa e Grosfoguel caracterizam o pensamento decolonial como de fronteira. Com base nessa categorização, podemos auferir uma melhor compreensão desse pensamento negro que se inscreve como um projeto decolonial, em sentido amplo, considerando que os sujeitos coloniais podem tanto se integrar ao desenho global das histórias locais nas quais estão sendo forjadas como podem rejeitá-las. São nessas fronteiras, “marcadas pela diferença colonial, que atua a colonialidade do poder, bem como é dessas fronteiras que pode emergir o pensamento de fronteira como projeto decolonial” (Bernardino-Costa e Grosfoguel, 2016: 18).

De acordo com os autores, o pensamento de fronteira se configura como um diálogo crítico com a modernidade, que é empreendido pelos sujeitos subalternizados, por meio das suas cosmovisões nas margens da modernidade. À luz da colonialidade, não se trata de um pensamento fundamentalista ou essencialista, nem de uma perspectiva que se fecha no particularismo nem pressupõe que as culturas e as identidades sejam fixas, intactas ou essências preestabelecidas. Por esse viés, pensamento de fronteira “é a resposta epistêmica dos subalternos ao projeto eurocêntrico da modernidade” (Bernardino-Costa e Grosfoguel, 2016: 19). Diríamos, pelo ângulo decolonial, que é a resposta epistêmica circunstancial. Essa formulação é fundamental para apreendermos o possível lugar da Teologia Negra no projeto decolonial.

Para Bernardino-Costa e Grosfoguel, as fronteiras não são somente o espaço de reinvenção das diferenças, mas o lugar de onde emerge a resposta epistêmica dos subalternizados. Em outras palavras, são também “*loci* enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos. O que está implícito nessa afirmação é uma conexão entre o lugar e o pensamento” (Bernardino-Costa e Grosfoguel, 2016: 19).

Outra distinção importante, que nos auxilia a compreender a perspectiva decolonial, é a estabelecida entre o lugar epistêmico e o lugar social: “O fato de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir do lugar epistêmico subalterno” (Bernardino-Costa e Grosfoguel, 2016: 19). Segundo Bernardino-Costa e Grosfoguel, é a articulação entre esses dois lugares (epistêmico e social) que possibilita o irromper de um pensamento contra-hegemônico, em que o sujeito subalterno assume um compromisso ético-político com o lugar social dos oprimidos. A princípio, não há garantia de que um teólogo negro assumira uma concepção teológica ligada à sua comunidade de origem étnico-racial. Seja como for, a Teologia Negra só pode estar em sintonia com o projeto decolonial se assumir esse compromisso com a população negra oprimida, urdindo

respostas epistêmicas oriundas desse lugar social, que afirma seu *locus* de enunciação em diálogo crítico com a modernidade:

Afirmar o *locus* de enunciação significa ir na contramão dos paradigmas eurocêntricos hegemônicos que, mesmo falando de uma localização particular, assumiram-se como universais, desinteressados e não situados. O *locus* de enunciação não é marcado unicamente por nossa localização geopolítica dentro do sistema mundial moderno/colonial, mas é também marcado pelas hierarquias raciais, de classe, gênero, sexuais etc. que incidem sobre o corpo (Bernardino-Costa e Grosfoguel, 2016: 19).

Em vista do alinhavado até aqui, já reunimos elementos para uma análise proficiente do lugar do pensamento negro no projeto decolonial. Ao considerarmos que, neste artigo, estamos abordando um tipo de pensamento negro que também se define como teologia cristã, discorreremos sobre o possível lugar da teologia na agenda da decolonialidade. A seguir, tendo essa questão em vista, examinaremos a relação entre o pensamento decolonial e as teologias da libertação.

O possível lugar da Teologia no Projeto Decolonial

No artigo *Pensamento Decolonial, Teologias Pós-coloniais e Teologia da Libertação* (2016), Paulo Agostinho Nogueira Baptista defende a ideia de que o paradigma decolonial pode fornecer contribuições críticas à Teologia da Libertação e vice-versa. Para o autor, a Teologia da Libertação, em seu ditame dialético centrado no método “ver-julgar-agir”, é comprometida com uma contínua reatualização e/ou ampliação de suas mediações analíticas, o que, no tempo presente, traz a possibilidade de uma interface com a teoria decolonial. Desse ponto de vista, é emblemática a figura do teórico Enrique Dussel, intelectualmente engajado tanto com o Grupo *Modernidade/Colonialidade* quanto com a Teologia da Libertação (Baptista, 2016: 500-501).

Ao focar a Teologia da Libertação também como uma pluralidade de olhares – sendo, assim, Teologias da Libertação (TdLs) –, à luz da perspectiva decolonial, Baptista entende que, na teoria e na prática, “as TdLs continuam sendo espaço de voz dos colonizados, produzindo sua teologia junto e ao lado deles, mobilizando-se para o enfrentamento da colonialidade do poder, do ser, do saber e da natureza” (Baptista, 2016: 502). Como o autor chega a essa conclusão?

Baptista entende que, até os anos 1980, a Teologia da Libertação se alimentava de uma visão economicista da realidade, o que não a aproximaria dos

pressupostos teóricos da decolonialidade, como, por exemplo, da compreensão do racismo como o princípio organizador da modernidade/colonialidade e da repressão à cultura e das epistemologias não ocidentais. No entanto, o autor avalia que, desde a década de 1980 e início da de 1990, houve uma abertura da Teologia da Libertação ao pluralismo, à medida que passou a conferir atenção às opressões raciais, de gêneros, sexuais e outras, sem, contudo, abrir mão do seu engajamento anticapitalista calcado na luta de classes. Baptista adverte para o dinamismo da Teologia da Libertação ao longo do tempo, apesar (ou em consequência) das críticas externas: “As críticas à categoria *pobre* e à centralidade na questão econômica também são pertinentes, mas se referem mais ao passado do que à atualidade da maioria das TdLs e de seus novos teólogos” (Baptista, 2016: 504 – grifo do autor).

O autor ressalta que a ampliação de horizonte dessa corrente teológica se deu com a “inculturação”, cuja finalidade era assumir um diálogo criativo entre o cristianismo e as culturas locais, que, em grande medida, deu-se nas periferias do mundo moderno/colonial, onde o cristianismo era “minoría”, como na Ásia e África, mas também com os índios na América Latina, que se viram enredados numa “nova” compreensão teológica que surge com a “inculturação” (Baptista, 2016: 505).

Mesmo acreditando que essa abertura a temáticas e culturas oprimidas tenha permitido à Teologia da Libertação estabelecer laços de afinidades com o paradigma decolonial, Baptista propõe que os teólogos dessa corrente mesquem em seus estudos os aspectos da estrutura econômica da realidade com a crítica propriamente decolonial. Outro desafio que o autor lança à Teologia da Libertação é o de “decolonizar” o cristianismo, questionando a herança dessa instituição religiosa como legitimadora da colonialidade: “Se a religião, de modo especial aqui o cristianismo”, assinala Baptista, “foi parte do processo colonizador, especialmente em Abya Yala,⁴ ela pode também ser decolonizadora” (Baptista, 2016: 508). Para isso, no caso da Teologia da Libertação, faz-se mister avançar também na hermenêutica, com base nos lugares e sujeitos, produzindo uma teologia aberta e dialogal. Nisso, “as teologias feminista, indígena, negra, *queer*, migrante, africana, asiática, do pluralismo e do diálogo inter-religioso e cultural têm oferecido enorme contribuição. As críticas mútuas enriquecem a teologia” (Baptista, 2016: 509).

4 Designação indígena que se contrapõe ao termo “América”, significando “Terra Madura”, “Terra Viva” ou “Terra em florescimento” na língua do povo Kuna, originário da Serra Nevada, no norte da Colômbia.

Embora reconheça as transformações da Teologia da Libertação no tocante à aproximação com as culturas oprimidas pela colonialidade, o autor concentra a sua análise na vertente latino-americana clássica (em grande parte, constituída por intelectuais brancos), não abordando a proposta epistemológica da Teologia Negra, que surgiu na década de 1960, nos Estados Unidos, e que, na década de 1970, estabeleceu um diálogo crítico com os teólogos latino-americanos da Teologia da Libertação (Andrade, 2020). É necessário mencionar aqui que “Libertação” – no sentido de genitivo que denota uma dada perspectiva e orientação ética, que intersecciona fé e política – já estava presente na Teologia Negra difundida nos Estados Unidos, no final dos anos 1960 (Andrade, 2020). Embora geralmente não seja utilizado o termo para dar nome à Teologia Negra no Brasil, a “Libertação” está presente como orientação ética, fundamento hermenêutico e objetivo político.

Importa ainda mencionar que a Teologia Negra no Brasil se constitui, em parte, de um duplo movimento: de filiação e ruptura perante à hermenêutica municiada pela Teologia da Libertação clássica. Ao mesmo tempo em que assume a contribuição dos teólogos da libertação, tenciona-a, apontando as suas insuficiências, como, por exemplo, não pautar de forma consistente o problema do racismo e antirracismo, nem informar o rosto (fenótipo), a cultura e a identidade étnica da grande maioria dos pobres brasileiros e latino-americanos, com os quais a Teologia da Libertação proclamava assumir um compromisso de emancipação (Silva, 1997; Silva, 2013; Andrade, 1998; Padilha, 2000).

Apesar da existência de ambiguidades, quando não tensões, entre a Teologia da Libertação e Teologia Negra, Baptista assevera a importância do diálogo entre essas duas modalidades de “Teologias da Libertação”, em vista do amadurecimento mútuo de suas hermenêuticas e do seu potencial decolonial.

Compreendemos que uma determinada vertente teológica só pode ser considerada decolonial, ao menos em sentido amplo, caso assuma um compromisso ético-político com os povos colonizados, entendendo a colonialidade como o contrapelo da modernidade (Ballestrin, 2013), que tem impactado não só nos aspectos econômicos e políticos da realidade, mas também na produção de conhecimento e de subjetividade. Para tanto, a teologia deve descolonizar, ou decolonizar, a sua hermenêutica dos textos sagrados e da situação na qual está inserida, valendo-se da cultura e identidade dos povos oprimidos como fonte para a sua reflexão ontológica. Nesse sentido, Baptista aponta traços da perspectiva decolonial na Teologia da Libertação latino-americana hodierna.

Se, apoiadas no diagnóstico desse autor, as teologias da libertação carregam em si um potencial decolonial e se, retomando aqui os argumentos de Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel, é possível e necessário identificar a

ideia de decolonialidade em intelectuais negros, consideramos também ser possível e necessário deprendermos aspectos do pensamento decolonial na teologia que emerge da tradição cultural e identitária das populações afrodiaspóricas.

É com base nessa premissa que buscamos mapear o potencial decolonial da Teologia Negra no Brasil, atentando-se para a contribuição de tal corrente teológica no que diz respeito à construção de um mundo livre das amarras da opressão e da persistência das relações coloniais e raciais tradicionais. Além disso, pretendemos oferecer um olhar ambivalente a respeito do cristianismo, observando os seus paradoxos, clivagens e conflitos internos.

A Teologia Negra no Brasil: reflexão teológica das margens da modernidade

A Teologia Negra no Brasil, também nomeada como Teologia Afro-americana, é a sistematização de reflexões que surgiram com a militância pastoral negra católica, na virada da década de 1970 para 1980, e que, no decorrer do tempo, contou também com a contribuição de teólogos e teólogas negros/as protestantes. Portanto, a Teologia Negra não se restringe a uma única denominação religiosa. Antes, é caracterizada por uma leitura plural da Bíblia e da realidade cultural, social e política em que está inserida, assumindo, em comum, uma posição antirracista.

Imagem 1 – Agentes de Pastoral Negros, futuros membros do Grupo Atabaque. São Paulo, provavelmente no ano de 1985



Fonte: acervo pessoal de Osvaldo José da Silva (um dos fundadores do Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia), a quem agradecemos pela disponibilização da foto

Além de se definir como transdenominacional no interior do cristianismo, a Teologia Negra brasileira é marcada pelo esforço em dialogar com as religiões afrodiaspóricas de diversos segmentos. Isso ocorreu, por exemplo, em um importante evento realizado no Rio de Janeiro, em julho de 1985, o qual, além de reunir cristãos de diferentes denominações (como católicos, metodistas, presbiterianos, batistas e episcopais), contou com a participação de pessoas adeptas do Vodú, Candomblé e Lumbalu. Tratou-se da primeira *Consulta sobre Cultura Negra e Teologia na América Latina*, organizada com o apoio da *Associação Ecu-mênica de Teólogos do Terceiro Mundo* (ASETT), a qual teve como tema “Identidade Negra e Religião” e contou com a presença de 30 participantes, sendo 25 negros (dezoito homens e sete mulheres) e 5 brancos, provenientes de 8 países: Brasil, Haiti, República Dominicana, Curaçau, Costa Rica, Panamá, Colômbia e Peru (Asett, 1986: 13-14).

A *Consulta* foi motivada por dois fatores: primeiro, a tomada de consciência, por parte dos organizadores, da importância da contribuição da comunidade afro-americana e suas expressões religiosas; segundo, a “necessidade de alargar a reflexão teológica latino-americana, que não tinha levado em conta a densa realidade da população negra” (Atabaque/Asett, 1997: 5-6). Como um dos produtos da *Consulta*, publicou-se o livro *Identidade Negra e Religião*, em 1986, organizado por Amélia Tavares Correia Neves. A obra lavrou em texto os temas discutidos durante o evento.

Desde a década de 1980, a formulação inicial de uma reflexão teológica negra ganhou lastro e capilaridade em eventos como a *Consulta*, na celebração da Missa dos Quilombos (1981), na formação dos Agentes de Pastoral Negros (APNs) – desde 1983 –, na organização da *Comissão Ecu-mênica Nacional de Combate ao Racismo* (Cenacora) – em 1987 –, na fundação do Centro Ecu-mênico de Cultura Negra (Cecune) – também em 1987 –, e na Campanha da Fraternidade da *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil* (CNBB) no ano do centenário da abolição, em 1988 – com o tema “Fraternidade e o Negro” e o lema “Ouvi o clamor deste povo!”. Contudo, é com a criação do *Grupo Atabaque: Cultura Negra e Teologia*, em 1992, que a Teologia Negra no Brasil passou por um período fértil de ajustamento de suas diretrizes e produção textual.

O Grupo Atabaque contava com a presença de cristãos negros que, desde o final da década de 1970 e no decorrer dos anos 1980, estavam enfrontados em discutir racismo e identidade negra com base em suas vivências religiosas e raciais. Entre os vários movimentos, grupos organizados e eventos realizados por esses sujeitos, ganharam destaque o União e Consciência Negra e os Agentes de Pastoral Negros, grupos dos quais saíram membros que fundaram

posteriormente o Atabaque. Este surgiu com a proposta de se debruçar sobre as questões raciais, que emergiram dos debates no seio das comunidades negras (Silva, 1997: 64), e estudá-las do ponto de vista teológico. A intenção era sistematizar teologicamente o que já vinha sendo discutido na prática de militância pastoral (Silva, 2023).

Imagem 2 – Padre Antonio Aparecido da Silva, mais conhecido como Pe. Toninho, membro fundador e “presidente” do Grupo Atabaque



Fonte: Revista Palenque, n. 18, 2020.

O principal articulador do grupo foi Antônio Aparecido da Silva (1948-2009), sacerdote Orionita (Ordem Religiosa da Pequena Obra da Divina Providência), mais conhecido pelo cognome padre Toninho. Ordenado em 1976, ele exercia o seu sacerdócio na Paróquia Nossa Senhora Achiropita, localizada na rua 13 de maio, bairro do Bixiga, na região central da cidade São Paulo. Foi esse padre negro que iniciou o trabalho de arregimentação, reunindo os primeiros integrantes do Atabaque. Sobre esse momento, Marcos Rodrigues da Silva, teólogo e um dos fundadores do grupo, lembra-se de que o Atabaque nasceu com o intuito de “fazer uma coisa interdisciplinar. Fugir do espaço de dogmatismo e do controle ideológico” (Silva, 2023). Foi justamente o caráter interdisciplinar que motivou o convite a Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva e tantos outros negros e negras.

Em sua autobiografia, Petronilha Gonçalves e Silva – doutora em Educação, hoje professora emérita aposentada da Universidade Federal de São Carlos

(UFSCar), ex-integrante do Conselho Nacional de Educação (2002-2006) e relatora, em 2004, do parecer que estabeleceu as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana – rememora como o Atabaque foi importante em sua formação como professora, pesquisadora e ativista. Afinal, as discussões e lutas empreendidas pelo movimento negro nos anos 1990 se refletiram nos seus estudos, publicações e ação política: “promovidos pelo Atabaque, tais estudos me conduziram a elaborações importantes sobre processos educativos decorrentes de propostas e realizações do Movimento Negro”. Instigada por questionamentos nessas experiências, “propus em 1995, e os colegas do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da UFSCar acolheram, a sugestão de realizar, em São Carlos, um seminário sobre *Pensamentos Negros em Educação – expressões do movimento negro*”. Para esta atividade, acorreram militantes de diferentes estados e regiões do País. Trabalhos resultantes do seminário foram publicados sob a forma de livro. Esse esforço intelectual “permitiu-nos apresentar experiências de luta, de busca por reconhecimento e valorização, objetivos e metas que expressaram nossa contribuição de negros para a educação brasileira”, ao sublinhar conceitos como “*identidade étnico-racial, resistência negra, cultura negra, história dos negros e militância negra*” (Silva, 2011: 97-98).

A sede do Atabaque ficava nas dependências da Igreja Nossa Senhora Achirópita, no Bixiga. Embora se reunisse numa instituição católica, devido ao papel catalizador exercido pelo Pe. Toninho, e apesar de muitos membros do grupo serem adeptos do catolicismo, o Atabaque se assumia como um grupo ecumênico e independente, com a presença de presbiterianos, luteranos, metodistas, anglicanos, candomblecistas e ateus. Um ateu que teria colaborado com grupo foi o sociólogo e ativista dos Direitos Humanos Herbert José de Sousa, mais conhecido como Betinho (Silva, 2023).

Além de ecumênico, o Atabaque se apresentava como um grupo plural, que agregava membros afiliados de formação educacional letrada, alguns dos quais com curso superior, e buscava costurar uma rede de intelectuais colaboradores e interlocutores, brasileiros e estrangeiros. Afora Betinho, o grupo travou diálogos com o filósofo argentino Enrique Dussel, o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, a ASETT (Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo), o teólogo chileno Sergio Torres, o Grupo Identidade – formado na Escola Superior de Teologia/EST, em São Leopoldo/RS, fundado e coordenado pelo teólogo estadunidense Peter Nash, em parceria com a teóloga colombiana Maricel Mena López –, a teóloga brasileira Marília Schüller e o bispo dom José Maria Pires (Silva, 2023).

Articular um circuito de intercâmbio e inserção transnacional também fez parte das preocupações do Atabaque. Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva relata que, em 1993, quando o grupo foi convidado como representante da América do Sul, indicou-a para participar da reunião em “petit comité”, patrocinada pelo Conselho Mundial de Igrejas, em Chipre. Dos nove participantes, três eram negros: um teólogo sul-africano, outro do Sirilanka e ela, a única mulher do grupo. Ali, discutiram-se, “a partir de pontos de vista do terceiro mundo, possibilidades e estratégias de atuação das Igrejas para uma nova ordem mundial, em que as desigualdades fossem superadas”. Petronilha Gonçalves e Silva também representou, em 1993, o Atabaque, apresentando o trabalho “Black Awareness in Brazil”, em seminário promovido pelo Departamento de Teologia da University of South Africa (Unisa), em Johannesburg. O evento “reunia teólogos negros de todos os continentes, com a finalidade de estudar e discutir os efeitos do racismo nas sociedades, o papel das Igrejas, bem como com o intuito de apoiar as primeiras eleições ‘pós apartheid’ na África do Sul” (Silva, 2011: 100).

O Atabaque não tinha um quadro funcional rígido. A cada reunião, era eleito um secretário ou secretária. Oficialmente, não existia um cargo de presidente. Porém, ressalta Marcos Rodrigues da Silva, “o único presidente que a gente tinha, o padre Toninho, não era ‘presidente’, era o ‘Padre Toninho’”. Ainda, segundo Marcos Rodrigues, isso teve como consequência uma despreocupação com a formalização do grupo, que não elaborou estatutos, regulamento, regimento interno e tampouco selou registro cartorial (Silva, 2023), embora tenha chegado a publicar o boletim *Atabaque Informa*.⁵

Já no que tange ao programa, o Atabaque era o espaço de elaboração de um projeto antirracista que buscava conjugar as questões teológicas com o processo de afirmação da identidade e cultura do povo afro-americano. O grupo, apropriando-se da tradição teológica da libertação latino-americana, empenhava-se em realizar uma hermenêutica teológica contextualizada na experiência histórica e cultural das comunidades negras no Brasil e na América Latina (Silva, 2014: 16). A hermenêutica contextual empregada pelo Atabaque se avizinha de uma das características do projeto decolonial: a afirmação corpo-geopolítica na produção de conhecimento. Isso porque é pela experiência racializada dos integrantes do grupo que a reflexão teológica ali é engendrada.

Em 1994, o *Grupo Atabaque* organizou e coordenou a *II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha*, com o apoio da ASETT, por meio do seu programa de Teologia e Negritude, e de outras entidades, como a

5 *Atabaque Informa*. São Paulo, n. 34, abr-jun/2006.

Solidaridad (Holanda), Ameríndia e a Comissão Ecumênica Nacional de Combate ao Racismo (Cenacora). O evento ocorreu em São Paulo, tendo como tema a “Afro-América – Cultura e Teologia”. Compareceram 49 “delegados” e mais 20 convidados especiais, com representações de 11 países, dos quais a grande maioria (África do Sul, Brasil, Colômbia, Equador, Estados Unidos, Granada, Holanda, Honduras, México, Panamá e República Dominicana) é situada na periferia do mundo moderno/colonial (Atabaque/Asett, 1997: 6-9). A diversidade marcou o perfil dos participantes no que se refere à fé e área de atuação acadêmica. Estavam presentes cientistas sociais, teólogos e teólogas, pastoras e pastores, sacerdotes, babalorixás, pesquisadores e pesquisadoras interessados na questão afro-americana.

Em sua autobiografia, Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva conta que, como integrante do Atabaque, tomou parte na *II Consulta*, ocasião na qual as “intensas discussões sobre teologia negra feminina latino-americana conduziram à exortação feita pela teóloga Eliad D. Santos: ‘Chegou a hora de darmos à luz a nós mesmas’, que adotei como título de estudo” (Silva, 2011: 95-96).

Com base nas discussões realizadas na *II Consulta*, foi publicado o livro *Teologia Afro-Americana*, em 1997, organizado por Antônio Aparecido da Silva, com o apoio do *Grupo Atabaque* e da ASETT. Com textos de autores de diversos países, a obra aborda temáticas como Teologia Negra no Brasil, na América Latina, no Caribe e nos Estados Unidos, Teologia contextual africana, Teologia Negra Feminista Latino-americana e ecumenismo. Entre os objetivos do livro, consta: “propiciar uma maior articulação entre as iniciativas de reflexão teológica que têm surgido nas várias regiões do continente, referente à questão afro, fazendo um intercâmbio com propostas similares em outros continentes”. Outro objetivo da obra é: “aprofundar a reflexão sobre ecumenismo e macro-ecumenismo a partir das culturas e religiões de origem africana” (Atabaque/Assett, 1997: 6). Esses dois pontos indicavam a possibilidade de ampliação do horizonte hermenêutico no desenvolvimento da Teologia Negra no Brasil, tendo em vista suas interfaces com as teologias de outras localidades e com as religiões de matriz africana.

Em um dos capítulos da obra, intitulado *O Deus da vida nas comunidades afro-americanas e caribenhas*, Dom José Maria Pires (1919-2017) – arcebispo da Paraíba e o único negro a ocupar tal cargo hierárquico na Igreja Católica naquele momento no Brasil – discorre acerca dessa correlação “macro-ecumênica”, com base no princípio de que o “espírito sopra onde quer e não fica preso aos limites das instituições eclesiais” (Pires, 1997: 18). Pires aponta semelhanças entre as crenças monoteístas presentes, quer na religião judaico-cristã, quer nas religiões africanas ou mesmo entre outros povos:

Teólogos e pastores prestariam bom serviço às comunidades cristãs se as ajudassem a entender que não há politeísmo na cultura religiosa africana. Os negros vindos de África não eram politeístas. Acreditavam em um Ser supremo, criador de tudo. Que os povos de cultura nagô-yorubá o chamem com o nome de Olorum (o Inacessível) como os hebreus o denominaram Elohim, que os bantos o chamem de Nzambi (Aquele que diz e faz) ou Kalunga (Aquele que reúne), ou Pamba, ou Mandau, como os gregos o denominaram Theos, ou nós chamamos Deus e os indígenas Tupã, Ele é sempre o supremo, o inatingível, senhor do céu e da terra (Pires, 1997: 23).

Pires também argumenta sobre as correspondências de culto aos antepassados presentes no catolicismo e no candomblé, cujas divindades são os santos e os orixás, respectivamente. Fundamentado nessas conexões, ele defende a legitimidade da dupla pertença religiosa de quem é adepto do cristianismo e do candomblé, concomitantemente: “Acreditamos cada vez mais fortemente que é possível o negro ser discípulo de Cristo”, frisa Pires, “e viver na Igreja sem deixar de ser negro, sem renunciar à sua cultura, sem ter de abandonar a religião dos Orixás que, como o judaísmo, poderá deixar-se impregnar da mensagem de Jesus Cristo” (Pires, 1997: 31). O então arcebispo da Paraíba ainda elabora uma breve digressão sobre o papel do corpo na liturgia das religiões negras, assinalando a importância da valorização do corpo-política na produção de uma hermenêutica teológica negra, o que o faz convergir, assim, com a perspectiva decolonial.

Em outro capítulo da obra – intitulado *Teologia Feminista Latino-americana* –, a teóloga negra Sílvia Regina de Lima Silva enfatiza a contribuição hermenêutica da corrente teológica descrita no título, articulada à proposta da Teologia Negra. Argumenta a autora logo no primeiro parágrafo: “A Teologia Feminista, a Teologia Negra e a Teologia Índia são hoje, na América Latina, teologias irmãs que caminham de mãos dadas. Trazem objetivos comuns como o de romper com as barreiras impostas pelo discurso teológico ocidental patriarcal” (Silva, 1997: 120). Podemos notar que Lima Silva, também de maneira análoga ao *modus operandi* da teoria decolonial, situa as “teologias irmãs” geopoliticamente, como um caminho possível para o universalismo concreto, ou seja, para a coexistência de particulares sem a necessidade de se ocultar em ideias abstratas. Tratando-se de teologias produzidas das margens do mundo moderno/colonial, elas visariam superar a hegemonia ocidental e a sua marca opressora em relação ao gênero feminino.

Longe de designar uma fragmentação do discurso teológico subalternizado, Lima Silva proclama o pluralismo, mas de caráter dialogante, como evoca as

teologias feminista, negra e índia: “As especificações de cada uma delas, longe de levar a uma fragmentação do discurso teológico que parte dos/as mais pobres, significam diferenças que contribuem na formação de uma teologia plural, criativa, que se comunica e fortalece na diversidade” (Silva, 1997: 120). Há, portanto, um diálogo criativo entre correntes teológicas produzidas por sujeitos e sujeitas latino-americanos subalternizados e engajados na luta contra o sexismo e o racismo, formas de opressões negligenciadas pela teologia ocidental hegemônica. Não podemos deixar de notar: a proposta da autora antecede em duas décadas o que preconiza Paulo Agostinho Baptista, com base em uma leitura decolonial.

Em 1998, o *Grupo Atabaque* lançou mais um livro, reunindo autores que medraram uma reflexão teológica tomando como fundamento a população negra. Intitulado *Existe um pensar teológico negro?*, o livro foi também organizado por Antônio Aparecido da Silva. Diante da interrogação contida no título da obra, os textos buscam afirmar e fundamentar a existência de uma tradição teológica negra, visto que, já “nos anos [19]70, James Cone mostrou que era não só legítimo, mas necessário e oportuno refletir na teologia em chave de negritude e vice-versa. Hoje, na África e na diáspora, não há dúvida quanto à legitimidade e necessidade da Teologia Negra” (Grupo Atabaque, 1998: 5).

Do livro em questão, destacamos o capítulo denominado *Afro-América – o terreiro nos evangeliza*, do teólogo Heitor Frisotti, que, assim como Dom José Maria Pires, aborda as intersecções entre o cristianismo e o candomblé. Estabelecendo a luta política de libertação orientada pela fé como um ponto de encontro entre as duas religiões, Frisotti apresenta o seguinte argumento propositivo:

Queremos mostrar como, ao lado de tantas comunidades pobres, também os terreiros foram, na prática, sujeitos de promoção de vida e de dignidade, de vida comunitária e de organização social, de luta pela transformação das estruturas e das relações pessoais. [...] Mais do que analisar o “discurso” do candomblé, preferimos escolher algumas práticas que nos possam manifestar esta ligação fé-política na luta de libertação, e por isso evangelizadora, das comunidades negras (Frisotti, 1998: 96).

Desse modo, Heitor Frisotti se afasta de uma concepção de cristianismo que demoniza e combate as religiões de matriz africana. Pelo contrário, o autor enxerga no candomblé um referencial que exorta o cristianismo a retomar o seu sentido cosmogônico que, ao menos sob o prisma da Teologia Negra, consiste em associar fé à libertação social e política dos povos oprimidos.

Em 2003, foi realizada a *III Consulta Ecumênica de Teologia Afro-americana e Caribenha*, em São Paulo, promovida pelo agora denominado *Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia*. Com o tema “Teologia Afroamericana: Avanços, Desafios e Perspectivas”, o evento teve por finalidade dar continuidade às discussões iniciadas desde a *I Consulta*, nos anos 1980, animando reflexões sobre o pensamento teológico de acordo com a realidade da população afro-latino-americana e caribenha (Silva, 2004: 7). A *III Consulta* contou com mais de 50 participantes, provenientes de diversos países: Brasil, Bolívia, República do Congo, Equador, Peru, Angola, Panamá, Colômbia, Haiti, Estados Unidos, Venezuela, República Dominicana, Cuba e Costa Rica.

Assim como ocorreu nos encontros anteriores, as discussões da *III Consulta* resultaram na publicação de um livro, em 2004, com o título *Teologia Afroamericana II: avanços, desafios e perspectivas*. Sob os auspícios do *Centro Atabaque* e organizado por Antônio Aparecido da Silva e Sônia Querino dos Santos, os textos foram editados em português e em espanhol, enfocando a atualidade do pensamento teológico negro no tocante aos seus progressos, impasses, direcionamentos, repertórios, horizontes de possibilidades, particularidades em cada país e pontos em comum entre os diversos contextos nos quais se realizam uma hermenêutica afrodiapórica.

Ao desenvolver uma proposta teológica centrada nos anseios, demandas e cosmovisões dos sujeitos negros brasileiros, em diálogo com afro-latino-americanos, o Grupo Atabaque ressignificou a tradição teológica cristã ocidental à medida que agenciou um cristianismo antirracista. Tal proposta pode ser qualificada como paradigma de fronteira, como sugerem alguns teóricos decoloniais, por formular uma resposta crítica ao racismo sob o prisma do povo negro sem se fechar no particularismo ou essencialismo. Nesse sentido, não haveria incompatibilidade entre ser, simultaneamente, cristão e negro, em compasso de luta contra o racismo. Do mesmo modo, era possível, de acordo com o Grupo Atabaque, ter uma dupla pertença: ser cristão e cultivar os orixás ao mesmo tempo. Essa compreensão não parece se distanciar da ideia concebida por Enrique Dussel de “transmodernidade”, que, assentando-se na mútua fecundidade criadora da modernidade e de sua alteridade negada, define-se pela correalização “analética” de solidariedade do Centro/Periferia, Cultura Ocidental/Culturas do Mundo Periférico ex-colonial etc.

Na segunda metade de 2000, o adoecimento do Pe. Toninho impactou a estrutura e o funcionamento do Atabaque. Com a saúde debilitada por causa da diabetes e complicações nos rins, o mentor do grupo precisou se submeter a tratamento de hemodiálise até o seu passamento, em 17 dezembro de 2009.

Esse fato certamente foi o responsável pela perda do ímpeto do Atabaque. Sem a presença do “presidente”, os demais membros do grupo se desarticularam, não dando continuidade às ações coletivas e atividades costumeiras (como reuniões, eventos e publicações). Apesar da dispersão, Marcos Rodrigues da Silva entende que antigos membros não perderam o vínculo. Alguns continuaram a militar e produzir pesquisas e textos oriundos de suas trajetórias acadêmicas (Silva, 2023).

A essa altura, era notável a contribuição do Grupo/Centro Atabaque na concepção, desenvolvimento e, no limite, consolidação da Teologia Negra no Brasil, valendo-se de seus livros e coletâneas para colocar em circulação ideias inovadoras, tanto no âmbito da teologia (a discussão sobre racismo e antirracismo) quanto no âmbito do movimento negro (a discussão acerca de uma teologia comprometida com a “libertação”). Ademais, o Atabaque abriu oportunidades para outras publicações e outros autores, diretamente ligados ou não ao grupo, que teve início na primeira metade dos anos 1990. Obviamente, o que foi apresentado aqui se trata apenas de uma amostra editorial, que não esgota todos os autores e textos vinculados ao grupo.

Considerações finais

Nilma Gomes assinala que as pessoas afrodescendentes intelectuais e ativistas que assumem uma perspectiva negra decolonial brasileira são reflexivas em ação e, ao mesmo tempo, agentes em reflexão. A visão afro-brasileira decolonial é a que busca e produz outros léxicos no campo do conhecimento, que dá legitimidade aos saberes acadêmicos, políticos, identitários e estético-corpóreos negros. É a que tem como característica matricial o fato de os sujeitos que a produzem nunca esquecerem o que o processo colonial fez com os seus ancestrais e o que a colonialidade ainda faz consigo.

Para manter viva e fazer avançar essa vertente teórica, esses mesmos sujeitos intelectuais, ativistas negros em movimento, não podem jamais se esquecer de quem são, de onde vieram e que tipo de sociedade e de conhecimento desejam produzir. Trata-se de uma sociedade e um campo do conhecimento que tratem com densidade epistemológica, política e dignidade os sujeitos negros produtores de conhecimento e práticas sociais emancipatórias, bem como os conhecimentos produzidos pela sua ancestralidade, pela sua memória, pelas suas lutas por emancipação (Gomes, 2019: 244-245).

Levando em conta essa assertiva, esquadrihamos aspectos da Teologia Negra no Brasil, sua formação, sua trajetória e, sobretudo, sua narrativa veiculada

por meio de publicações que nos permitiram classificá-la como um pensamento decolonial, em sentido amplo.⁶ A análise se concentrou nas edições de obras e coletâneas sob a chancela do *Grupo Atabaque: Cultura Negra e Teologia*, por ter sido um dos precursores e mais alentados polos de produção e difusão do pensamento teológico negro na comunidade nacional. O artigo mostrou uma experiência talvez pouco conhecida no *métier* acadêmico: o movimento negro brasileiro contemporâneo de base religiosa católica, que foi desenvolvido de forma paralela a outras expressões de tal movimento, desde a década de 1970, com ênfase nos anos 1980 e 1990.

Com base no Grupo Atabaque, criado em São Paulo, debruçamo-nos sobre alguns dos sentidos possíveis a respeito da ideia de uma Teologia Negra, como ela foi germinada, capitalizada e floresceu no Brasil, tendo como foco intelectuais e ativistas que se dedicaram ao assunto, por meio de livros, encontros e discussões que desaguaram na sistematização de tal projeto. Traçamos, igualmente, um breve cenário de circulação de ideias, mostrando a influência do assunto nos EUA e em outros países latinoamericanos, bem como as aproximações que consideramos possíveis com o debate sociológico a respeito do decolonialismo, por intermédio de teóricos latinoamericanos e brasileiros.

A Teologia Negra tem desencadeado reflexões que a situam na fronteira do mundo moderno hegemônico e no bojo de um projeto análogo ao decolonial. Como tal, ela está em constante diálogo crítico, seja com a modernidade, seja com a colonialidade do poder, diálogo que vem sendo empreendido por sujeitos que conectam o lugar social e o lugar epistêmico da população negra em vista da construção de um pensamento contra-hegemônico. Não se trata de uma perspectiva política e epistêmica que preconiza qualquer espécie de purismo racial, cultural ou religioso. Pelo contrário, entende-se que as mais diversas matrizes étnico-culturais e experiências históricas são formadas por tradições amalgamadas e heterogêneas, como o próprio *ethos*, quer do cristianismo, quer da população negra.

No entanto, reconhecer e defender a pluralidade cultural não significa cair em um total relativismo. A Teologia Negra se constitui por critérios éticos e políticos que pressupõem o engajamento na luta por justiça e emancipação política, social e econômica dos oprimidos, sem abrir mão do recorte racial. Nesse processo, a cultura e a identidade negras, com toda sua diversidade e suas formas peculiares de apreender e narrar Deus, têm sido fundamental, pelo menos dos pontos de vista epistemológico, teológico e ético-político.

6 Sobre essa inferência, ver também Ronilson Pacheco (2017).

O cientista político e filósofo camaronês Achille Mbembe frisa que “a luta para sair de uma ordem inumana das coisas não pode dispensar aquilo que poderíamos chamar de produtividade poética da memória e do religioso” (Mbembe, 2019: 54). Estribados nesse preceito, certificamos que a Teologia Negra nos desafia a pensar o papel da religião (mesmo a cristã, tão identificada com o eurocentrismo) no projeto decolonial. Ela nos desafia a pensar dialeticamente a religião na América Latina, em particular, no Brasil, e perceber o seu potencial decolonial ou descolonizador em suas tensões e ambivalências. Por fim, a Teologia Negra nos emula a não negligenciar a existência de um grupo social formado por pessoas negras cristãs que impulsionam retóricas, agendas, projetos, estratégias e ações coletivas de (re)valorização identitária, assumindo para si a tarefa, para não falar o protagonismo, da luta antirracista.

Referências

- ANDRADE, Charlisson Silva de. Teologia em Perspectiva Afrodiaspórica e Antirracista: uma análise do potencial correlativo entre a Teoria Decolonial e a Teologia Negra da Libertação. 2020. 177 f. Dissertação de mestrado, Ciências da Religião, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2020.
- ANDRADE, Ezequiel Luiz de. Existe um pensar teológico negro? In: SILVA, Antônio Aparecido da. (Org.). *Existe um pensar teológico negro?* São Paulo, Paulinas, 1998.
- ASETT. Apresentação. In: NEVES, Amélia Tavares Correia (Org.). *Identidade Negra e Religião*. Rio de Janeiro/São Bernardo do Campo, CEDI/Edições Liberdade, 1986.
- ATABAQUE/ASETT. Apresentação. In: SILVA, Antônio Aparecido da (Org.). *Teologia Afro-americana: II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-americana e Caribenha*. São Paulo, Paulus, 1997.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*. Brasília, n. 11, pp. 89-117, mai./ago. 2013. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/9180>. Acesso em: 08 jun. 2018.
- BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Pensamento Decolonial, Teologias Pós-coloniais e Teologia da Libertação. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 48, n. 3, pp. 491-517, set./dez. 2016. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3700>. Acesso em: 19 abr. 2018.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze e GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. *Sociedade e Estado*. Brasília, v. 31, n. 1, p. 15-24, jan/abr. 2016. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/issue/view/467>. Acesso em: 27 maio. 2019.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson e GROSGOUEL, Ramón. Introdução – Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. In:_____.

- (Org.). *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. 2. ed. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2019.
- BUTLER, Kim D. e DOMINGUES, Petrônio. *Diásporas imaginadas: Atlântico Negro e histórias afro-brasileiras*. São Paulo, Perspectiva, 2020.
- CONE, James H. Black theology. In: RICHARDSON, A.; BOWDEN, J. (ed.). *The Westminster dictionary of Christian theology*. Philadelphia, The Westminster Press, 1983, pp. 72-75.
- CONE, James H. *O Deus dos oprimidos*. Trad. Josué Xavier. São Paulo, Paulinas, 1985.
- CONE, James H. e WILMORE, Gayraud S. (Orgs.). *Teologia Negra*. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo, Paulinas, 1986.
- DOMINGUES, Petrônio. Da diáspora e decolonialidade. In: ASSUNÇÃO, Marcello Felisberto Moraes de e MIRANDA, Fernanda Rodrigues de (Orgs.). *Pensamento afrodiaspórico em perspectiva: abordagens no campo da História e Literatura*. Porto Alegre, Editora Fi, 2021, pp. 9-17.
- DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Colección Sur Sur, CLACSO, 2005.
- FRISOTTI, Heitor. Afro-América – o terreiro nos evangeliza. In: SILVA, Antônio Aparecido da. (Org.). *Existe um pensar teológico negro?* São Paulo, Paulinas, 1998.
- GOMES, Nilma Lino. O movimento negro e a intelectualidade negra descolonizando os currículos. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson e GROSGOUEL, Ramón (Org.). *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. 2. ed. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2019.
- GRUPO ATABAQUE. Apresentação. In: SILVA, Antônio Aparecido da. (Org.). *Existe um pensar teológico negro?* São Paulo, Paulinas, 1998.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. O pós-colonial e os estudos afro-brasileiros. In: CAHEN, Michel e BRAGA, Ruy (Org.). *Para além do pós(-)colonial*. São Paulo, Alameda, 2018.
- MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Trad. Fábio Ribeiro. Petrópolis, Vozes, 2019.
- NEVES, Amélia Tavares Correia. (Org.). *Identidade Negra e Religião*. Rio de Janeiro/São Bernardo do Campo, CEDI/Edições Liberdade, 1986.
- PACHECO, Ronilso. A Teologia Negra no Brasil é decolonial e marginal. *Cross Currents*. On-line, v. 67, n. 1, 2017, pp. 233-242.
- PADILHA, Günter Bayerl. Considerações preliminares para uma hermenêutica negra. *Identidade!* São Leopoldo, v. 1, n. 2/3, p. 7-8, out./dez. 2000. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/identidade/article/view/2319>. Acesso em: 14 abr. 2018.

- PIRES, Dom José Maria. O Deus da vida nas comunidades afro-americanas e caribenhas. In: SILVA, Antônio Aparecido da (Org.). *Teologia Afro-americana: II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-americana e Caribenha*. São Paulo, Paulus, 1997.
- RENAULT, Matthieu. Frantz Fanon e a descolonização dos saberes. In: CAHEN, Michel e BRAGA, Ruy (Org.). *Para além do pós(-)colonial*. São Paulo, Alameda, 2018.
- SANTOS, Leontino Faria dos. Por uma Teologia Negra no Brasil. *Cross Currents*. On-line, v. 67, n. 1, 2017, pp. 213-232.
- SILVA, Antônio Aparecido da (Org.). *Teologia Afro-americana: II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-americana e Caribenha*. São Paulo, Paulus, 1997.
- SILVA, Antônio Aparecido da. Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras – Brasil. In: _____. (Org.). *Teologia Afro-americana: II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-americana e Caribenha*. São Paulo, Paulus, 1997.
- SILVA, Antônio Aparecido da. (Org.). *Existe um pensar teológico negro?* São Paulo, Paulinas, 1998.
- SILVA, Antônio Aparecido e SANTOS, Sônia Querino (Org.). *Teologia afroamericana II: avanços, desafios e perspectivas*. São Paulo, 2004.
- SILVA, Antônio Aparecido da. Apresentação. In: SILVA, Antônio Aparecido; SANTOS, Sônia Querino (Org.). *Teologia afroamericana II: avanços, desafios e perspectivas*. São Paulo, 2004.
- SILVA, Marcos Rodrigues da. Mulangos e Mulangas registram a possibilidade de uma Reflexão Teológica Afroamericana – Centro Atabaque – Teologia e Cultura Negra. 2014. 153 f. Tese de doutorado, Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.
- SILVA, Marcos Rodrigues da. *Teologia Afro (ou Negra) da Libertação: balanço e perspectivas*. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 11, n. 32, pp. 1769-1776, out./dez. 2013. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/6352/5921>. Acesso em: 14 abr. 2018.
- SILVA, Marcos Rodrigues da. *Entrevista concedida a Charlisson Silva de Andrade*. Videoconferência, 18 abr. 2023.
- SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. *Entre o Brasil e a África: construindo conhecimento e militância*. Belo Horizonte, Mazza Edições, 2011.
- TILLICH, Paul. Introdução. In: TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. v. I. 5. ed. Trad. Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. São Leopoldo, Sinodal, 2005.

Recebido em: 06/04/2022

Aprovado em: 11/04/2023

Como citar este artigo:

ANDRADE, Charlisson Silva de; DOMINGUES, Petrônio. Decolonialidade e a Teologia Negra no Brasil: o lugar afrodiaspórico no projeto decolonial. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 13, n. 2, maio - agosto. 2023, pp. 539-564.