Revista Teopráxis

Teologia e negritude

v. 42, n. 139, Jul./Dez./2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação – CIP

T314

Revista Teopráxis, vol.1, n.1(1984-) / Instituto de Teologia e Pastoral.
Passo Fundo: ITEPA, 1984 - v. 42, n. 139, Jul./Dez./2025. Semestral.

ISSN:1677-860X versão impressa (descontinuada)
ISSN:2763-5201 versão eletrônica

1.Teologia -Periódicos I. Instituto de Teologia e Pastoral-ITEPA

Catalogação na fonte: Bibliotecária Valderes de Rezende - CRB 10/2588

Equipe Editorial

Diretoria do Itepa
Dr. Pe. Ivanir Antonio Rampon - Diretor Executivo
Dr. Pe. Rogério Luiz Zanini - Vice-Diretor Executivo
Dr. Pe. Dirceu Dalla Rosa - Administrador – Tesoureiro
Ms. Pe. Élcio Alcione Cordeiro – Secretário

Editor chefe
Dr. Rogério Luiz Zanini - Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades

Editor de seção
Rogério Luiz Zanini - Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades
Ari Antônio dos Reis - Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades

Comissão editorial
Ms. Pe. Ari Antônio dos Reis - Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades
Ms. Selina Maria Dal Moro - Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades
Dr. Pe. Rogério Luiz Zanini - Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades
Dr. Regiano Bregalda - Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades
Dr. Pe. Clair Favreto- Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades

Conselho Editorial
Dr. Claudio Almir Dalbosco - Universidade de Passo Fundo - UPF
Dr. Edivaldo José Bortoleto - Universidade Federal do Espírito Santo - UFES
Dr. Frei Luis Carlos Susin - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS
Dr. Leandro Luis Bedin Fontana - Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen (Frankfurt, Alemanha)
Dra. Maristela Dal Moro - Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ
Dr. Pe. Leo Konzen - Instituto Missioneiro de Teologia - IMT
Dr. Pe. Ivanir Antonio Rampon - Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades
Ms. Pe. Ivanir Antônio Rodighero - Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades
Ms. Pe. Jair Carlesso - Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades

Revisão de linguagem
Eunice Maria da Silva

Diagramação
William Vinícius Preto

Apoio técnico
Valeska Schwanke Fontana Salvador

Contato
Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades
Rua Senador Pinheiro, 350, Vila Rodrigues, Passo Fundo – RS, CEP: 99070-220, Telefone: (54) 3045 6272. Email: itepafaculdades@gmail.com - Site: https://itepa.com.br/ojs/index.php/teopraxis

SUMÁRIO

EDITORIAL.....5
Rogério L. Zanini e Ari Antonio dos Reis

ENTREVISTA

Entrevista com a ir Regina da Costa Pedro.....8
Rogério L. Zanini e Ari Antonio dos Reis

ARTIGOS

TEOLOGIA E NEGRITUDE: POR QUE TEMOS QUE FALAR DESSE TEMA E COMO FALAR ESCUTANDO?.....13
Theology and blackness: why do we have to talk about this topic and how to talk by listening?
Claudecir dos Santos

CRISTOLOGIA NEGRA LIBERADORA E NEGRITUDE.....25
Liberating Black Christology and Blackness
Marcos Antonio de Santana

"ESISTIR" É IRRUPÇÃO: MEMÓRIA, EXISTÊNCIA, RESISTÊNCIA, DENÚNCIA E FUTURO NA EXPERIÊNCIA NEGRA 47
Memory, Existence, Resistance, Denunciation, and Future in the Black Experience
Heloísa Helena Bento

LITURGIA, CUME E FONTE DA MISSÃO DA IGREJA: A EXPRESSÃO CELEBRATIVA DO MISTÉRIO PASCAL A PARTIR DAS COMUNIDADES AFRODESCENDENTES 64
Liturgia, cume e fonte da Missão da Igreja: A expressão celebrativa do Mistério Pascal a partir das comunidades afrodescendentes.
Guanair Da Silva Santos

AS IRMANDADES NO BRASIL: CONTRIBUIÇÃO PARA A IGREJA, A SOCIEDADE E A CULTURA 73
The Brotherhoods in Brazil: Contribution to the Church, Society, and Culture
Lázaro Silva Muniz e Solange Palazzi

TEMAS VARIADOS

O LEGADO DE DOM ORLANDO OCTACÍLIO DOTTI 86
Nedio Pertile

NOMINATA DE PARECERISTAS

NOMINATA DE PARECERISTAS *AD HOC* DA REVISTA TEOPRÁXIS 96

Revista Teopráxis

https://doi.org/10.52451/yygj3w30
ISSN On-line: 2763-5201

EDITORIAL

Rogério L. Zanini*
Ari Antonio dos Reis**

*Doutor e Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUC/ RS. Especialista em Metodologia Pastoral pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões - URI. Graduado em Teologia pelo Instituto de Teologia e Pastoral (Itepa) e em História pela Universidade do Oeste de Santa Catarina - UNOESC. Professor da Faculdade Teologia e Ciências Humanas, Itepa Faculdades.

zaninipastoral@hotmail.com

https://orcid.org/0000-0001-8771-3799

**Mestre em Teologia Pastoral pela PUC/ SP. Professor da área de Teologia Pastoral e Teologia da Revelação e professor do Curso de Bacharelado em Teologia da Itepa Faculdades de Passo Fundo - RS.

reis.abt@gmail.com

https://orcid.org/0009-0000-2096-6193

A revista *Teopráxis* traz para a reflexão um tema candente e de grande complexidade no cenário atual. A questão da negritude, em suas múltiplas compreensões, toca uma das urgências mais necessárias em todos os níveis da sociedade contemporânea. Basta considerar os problemas estruturais criados e perpetuados pelo preconceito histórico e social contra as pessoas negras.

Daí a necessidade de assumir essa temática como objeto de reflexão, com o objetivo de contribuir para a superação dos males que afetam a dignidade humana e as relações sociais. Recentemente, o Papa Francisco, por meio de sua significativa Exortação Apostólica *Dilexit Nos* (DT), ajudou a recentrar e rediscutir a centralidade dos pobres e marginalizados na fé cristã. A opção pelos pobres coloca os cristãos no caminho da santificação.

> A santidade cristã floresce, com frequência, nos lugares mais esquecidos e feridos da humanidade. Os mais pobres entre os pobres — que não apenas carecem de bens, mas também de voz e do reconhecimento de sua dignidade — ocupam um lugar especial no coração de Deus. São os preferidos do Evangelho, os herdeiros do Reino (cf. Lc 6,20). É neles que Cristo continua a sofrer e a ressuscitar. É neles que a Igreja reencontra o chamado a manifestar sua identidade mais autêntica (DT 76).

Sem dúvida, as pessoas negras, tanto no contexto social quanto no universo eclesial, estão entre aquelas cuja dignidade é mais fragilizada. Não é necessário um conhecimento aprofundado para perceber os preconceitos e as hostilidades que marcam o cotidiano da população negra. Em conversas com trabalhadores do comércio, ouvimos relatos de que pessoas negras - são frequentemente vigiadas e suspeitas de roubo em supermercados, simplesmente por serem negras. Essa realidade evidencia o quanto o racismo estrutural continua a moldar práticas e relações no cotidiano social.

Este artigo está licenciado com a licença: Creative Commons Attribution-NonCommercial No Derivatives 4.0 International License

Diante desse problema e de seus desafios, propomos este dossiê da Revista *Teopráxis*. Os textos aqui reunidos provêm de perspectivas diversas e de múltiplos ângulos de abordagem, buscando fomentar um debate acadêmico sério e comprometido com a realidade. Dialogam com temas como: teologia negra e hermenêuticas sociais e culturais; espiritualidades afrodescendentes e práticas de cuidado; racismo estrutural, fé cristã e justiça social; narrativas bíblicas e releituras a partir da negritude.

O dossiê se abre com uma entrevista com Ir. Regina, presidenta das Pontifícias Obras Missionárias (POM), que partilha sua experiência de trabalho, missão e os desafios vividos a partir de sua condição de mulher negra em espaço de liderança eclesial. Como ela mesma afirma:

> Minha nomeação, feita pelo Dicastério da Evangelização, em Roma, sob indicação da CNBB, como a primeira mulher negra a ocupar a Diretoria Nacional das POM no Brasil, em quase 50 anos de história da instituição no país, já é, em si, um ato que questiona e desafia a lógica excludente do racismo estrutural. A presença de um corpo de mulher negra neste espaço de liderança e decisão abre uma necessária visibilidade em esferas da Igreja onde, historicamente, a representatividade negra é sub-representada, especialmente em cargos de direção" (Entrevista).

O texto de Claudecir dos Santos propõe a reflexão **"Teologia e Negritude: por que temos que falar desse tema e como falar escutando?".** O autor incentiva o estudo da teologia a partir da experiência negra, sublinhando a necessidade de uma abordagem crítica e comprometida com a escuta das vozes historicamente silenciadas. A reflexão problematiza a invisibilidade negra e evidencia por que essa temática deve ser tratada desde a própria experiência negra.

O artigo, de Marcos Santana, adentra no tema da **"Cristologia negra libertadora e negritude".** Trata-se de uma reflexão crítica da fé elaborada a partir de um horizonte hermenêutico que articula cristologia e negritude, com vistas à transformação da realidade sócio-histórica e ao enfrentamento de toda forma de opressão. A tese central sustenta que a situação do povo negro e pobre, desde a escravidão até o racismo estrutural contemporâneo, constitui uma realidade sacramental da presença do Verbo encarnado: o *Jesus Negro Libertador*.

"Esistir é irrupção: memória, existência, resistência, denúncia e futuro na experiência negra" é a contribuição de Heloísa Helena Bento. O texto propõe uma reflexão a partir de cinco conceitos fundamentais: *sankofa*, afropessimismo, "esistenciar", afrofuturismo e *ubuntu*. Com base em uma abordagem histórica e filosófica, a autora percorre os impactos da escravidão, da colonização e do racismo estrutural, articulando saberes ancestrais e contemporâneos que revelam a complexidade da experiência negra.

A contribuição de Guanair Santos, **"A Liturgia, cume e fonte da missão da Igreja: a expressão celebrativa do Mistério Pascal a partir das comunidades afrodescendentes",** analisa a celebração litúrgica dessas comunidades à luz da liturgia católica e dos desafios impostos pelo racismo estrutural na sociedade brasileira. Partindo da compreensão conciliar da liturgia como cume e fonte da vida e da missão da Igreja, o artigo argumenta que as comunidades afro-brasileiras encontram na celebração um espaço privilegiado de pertença, reconhecimento e ressignificação de sua identidade cristã. O processo de inculturação litúrgica é apresentado como indispensável

para uma verdadeira experiência de encontro com Cristo, integrando símbolos, gestos, ritmos e expressões da cultura afrodescendente, sem prejuízo da unidade eclesial.

Lázaro Munis e Solange Palazzi refletem sobre as **Irmandades religiosas**, também conhecidas como Ordens ou Confrarias, uma das expressões mais significativas da religiosidade católica leiga no Brasil. Originadas no período colonial, essas organizações desempenharam funções espirituais, sociais, assistenciais e culturais, alcançando nossos dias. De origem nas corporações leigas portuguesas medievais, ao serem transplantadas para o contexto americano, adaptaram-se às novas realidades locais, criando formas próprias de participação leiga, resistência cultural e expressão artística no interior da Igreja.

Por fim, Frei Nédio Pertile, em nome dos organizadores, brinda a revista com uma instigante provocação a partir do livro, em dois volumes, sobre **o legado do notável bispo Dom Orlando Dotti**, convidando à memória agradecida e ao compromisso com uma Igreja cada vez mais fiel ao Evangelho da justiça, da dignidade e da vida plena para todos.

> Estamos entregando à geração atual e às futuras gerações a reconstituição de um legado. Trata-se do resgate histórico de um extenso e diversificado magistério relacionado à educação da fé, à gestão diocesana e ao engajamento social. Reconstituímos uma biografia que honra a missão da Igreja e o valor do ser humano inserido na sociedade. A reconstituição deste legado é um ato de justiça para quem é considerado "grande homem", "profeta do Sul", "profeta dos movimentos sociais", "o bispo da terra e dos pobres", "o amável Pai espiritual", de quem tivemos a graça de conhecer, conviver e trabalhar juntos" (organizadores).

Este dossiê não se propõe a oferecer respostas prontas nem a encerrar o debate. Ao contrário, deseja provocar perguntas, despertar consciências e abrir caminhos de escuta, diálogo e conversão. Cada texto aqui reunido é um convite a deixar-se interpelar pela experiência negra como lugar teológico legítimo, no qual a fé cristã é pensada, celebrada e vivida em meio às dores, resistências e esperanças de um povo historicamente ferido, mas jamais vencido.

Ao adentrar estas páginas, o leitor e a leitora são chamados a um exercício de deslocamento: escutar vozes que, por muito tempo, foram silenciadas; reconhecer a presença do Cristo crucificado e ressuscitado nos corpos negros; e permitir que essas narrativas iluminem novas práticas eclesiais, pastorais e sociais. Ler estes textos é aceitar o desafio de uma fé que se deixa tocar pela realidade, que assume a justiça como exigência evangélica e que reconhece, na diversidade de experiências, a riqueza do mistério de Deus.

Que este dossiê inspire estudos, gere inquietações fecundas e fortaleça o compromisso com uma Igreja em saída, samaritana e antirracista, fiel ao Evangelho do Reino. Que a leitura seja não apenas um exercício intelectual, mas também um passo concreto no caminho da conversão pessoal, comunitária e eclesial.

Revista Teopráxis

https://doi.org/10.52451/jp91xb33
ISSN On-line: 2763-5201

Entrevista

ENTREVISTA COM A IR REGINA DA COSTA PEDRO

Rogério L. Zanini*
Ari Antonio dos Reis**

**Doutor e Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUC/RS. Especialista em Metodologia Pastoral pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões - URI. Graduado em Teologia pelo Instituto de Teologia e Pastoral (Itepa) e em História pela Universidade do Oeste de Santa Catarina - UNOESC. Professor da Faculdade Teologia e Ciências Humanas, Itepa Faculdades.

zaninipastoral@hotmail.com

https://orcid.org/0000-0001-8771-3799

**Mestre em Teologia Pastoral pela PUC/SP. Professor da área de Teologia Pastoral e Teologia da Revelação e professor do Curso de Bacharelado em Teologia da Itepa Faculdades de Passo Fundo - RS.

reis.abt@gmail.com

https://orcid.org/0009-0000-2096-6193

Recebido em: 31/10/2025
Aprovado em: 12/12/2025

A missão tem sido um espaço fecundo de articulação entre fé, resistência e libertação do povo negro. Em diálogo com a espiritualidade afrodescendente, com a memória ancestral e com os desafios da atualidade, a missão se coloca como lugar de cuidado, denúncia e esperança. Nesta entrevista para a Revista Teopráxis, conversamos com Irmã Regina da Costa Pedro[1], que partilha conosco sua experiência, suas leituras críticas e suas perspectivas sobre o papel da teologia negra na vida da Igreja e da sociedade.

1. Como a missão que você coordena tem buscado responder aos desafios colocados pelo racismo estrutural e pelas desigualdades que afetam o povo negro em nosso país?

A missão coordenada busca ir além do discurso, atuando com a ação simbólica e profética da presença e com a ação prática de incidência e inclusão, contribuindo para que a Igreja seja, de fato, o sacramento universal de salvação e de encontro, que reflete em sua própria estrutura a riqueza e a diversidade do povo de Deus.

A resposta aos desafios impostos pelo racismo estrutural e pelas desigualdades que afetam o povo negro no Brasil é um compromisso intrínseco à própria missão das Pontifícias Obras Missionárias, e se manifesta de forma viva e concreta a partir da minha posição.

Minha nomeação, feita pelo Dicastério da Evangelização, de Roma, sob a indicação da

1 Religiosa da Congregação das Missionárias da Imaculada, do Pontifício Instituto das Missões Exteriores (PIME), é a atual diretora das POM no Brasil. Mestrado em Teologia Dogmática, Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma; Bacharelado em Teologia, Pontifícia Universidade Gregoriana; Bacharelado em Psicologia, Instituto de Psicologia Gregoriana; e é Diploma em Espiritualidade Missionária, Pontifícia Universidade Urbaniana, Roma

Este artigo está licenciado com a licença: Creative Commons Attribution-NonCommercial No Derivatives 4.0 International License

CNBB, como a primeira mulher negra a ocupar a Diretoria Nacional das POM no Brasil, em quase 50 anos de história da instituição no país, já é, em si, um ato que questiona e desafia a lógica excludente do racismo estrutural. A presença de um corpo de mulher negra neste espaço de liderança e decisão abre uma necessária visibilidade em esferas da Igreja onde, historicamente, a representatividade negra é sub-representada, especialmente em cargos de direção.

Essa minha presença não é apenas simbólica; ela se torna um princípio de atuação. Aproveito as oportunidades para explicitar o profundo significado desta representatividade, buscando incessantemente incluir as pautas da comunidade afrodescendente na reflexão missionária e na agenda mais ampla da Igreja. A missão, em sua essência, é de justiça e de inclusão, e isso exige que as questões raciais sejam trazidas do silêncio para o centro do debate e da ação.

Além disso, a missão que coordeno tem procurado traduzir essa perspectiva em ações concretas de promoção da equidade institucional. Na medida do possível e necessário, temos priorizado a abertura de espaços para profissionais negras e negros nos diversos setores de atuação da instituição, com um foco especial na construção de novas lideranças. Reconhecer e investir no potencial de pessoas negras em posições de influência é um passo fundamental para desmantelar as barreiras do racismo institucional e construir uma Igreja e uma sociedade mais justas, que verdadeiramente acolhem e valorizam a diversidade de seus filhos e filhas.

2. Em sua experiência, de que forma a teologia, quando feita a partir das vivências e da espiritualidade negra, ilumina e transforma a prática pastoral e missionária?

Na minha experiência, a teologia, ao ser elaborada a partir da vivência e da espiritualidade negra, não apenas ilumina, mas transforma radicalmente a prática pastoral e missionária, cumprindo o seu papel fundamental de articular a fé com a realidade vivida.

A missão primordial dessa reflexão teológica é nomear a contradição e o pecado do racismo. Ao assumir o contexto de sofrimento e de resiliência do povo negro, a teologia é compelida a denunciar o racismo estrutural como uma negação frontal da dignidade humana e, consequentemente, da vivência autêntica da fé cristã. Não se trata de um tema marginal, mas de uma questão central: o mundo no qual a teologia brasileira se insere vive sob a chaga do racismo, e ignorá-lo seria falhar no tripé vital que sustenta o fazer teológico: *Deus-Tradição-Mundo*.

Especificamente para a Teologia da Missão, essa perspectiva abre caminho para uma prática pastoral e missionária verdadeiramente intercultural e libertadora. A vivência e a espiritualidade negra, com sua riqueza cultural e suas expressões de fé, deixam de ser vistas como objeto de "assistência" para se tornarem fontes de inspiração e ensinamento. A reflexão teológica deve, biblicamente fundamentada e confrontada com os contextos históricos de opressão e resistência do povo negro, fornecer pistas concretas para o agir pastoral.

Essas pistas envolvem a capacidade de entrar na realidade, não para julgar, mas para descobrir as "sementes do Verbo" – as belezas e os valores que o Espírito de Deus já semeou nesta cultura e em suas expressões religiosas. O trabalho da teologia é, então, o de ajudar a Igreja a aprender com essa experiência, integrando positivamente as contribuições da comunidade afrodescendente.

Portanto, o desafio não se restringe a uma "teologia negra" isolada; é, na verdade, uma tarefa para todo o fazer teológico no Brasil. Ao assumir o racismo como um elemento incontornável da nossa realidade, a teologia se torna um instrumento de libertação, promovendo uma prática missionária que não apenas anuncia, mas encarna a justiça, o reconhecimento e a valorização plena da vida e da fé do povo negro.

3. A missão tem resgatado memórias de fé e resistência das comunidades negras. Poderia partilhar um exemplo concreto de como esse processo fortalece a identidade e a esperança comunitária?

Com certeza. Um exemplo concreto de como a missão tem resgatado memórias de fé e resistência, fortalecendo a identidade e a esperança comunitária, reside em uma experiência nova, mas carregada de futuro, que acompanhei nos últimos meses.

Ao longo da minha jornada, e especialmente após assumir esta posição de liderança, pude conhecer diversas mulheres negras que, assim como eu, são as "primeiras" a ocupar determinados espaços na Igreja. Percebemos rapidamente que compartilhamos vivências muito semelhantes: a surpresa com que somos recebidas, a benevolência exagerada que mascara a discriminação de gênero e raça, e a insistência em nos tratar como exceções, apesar da nossa competência.

Sentimos a necessidade urgente de criar um espaço protegido que pudesse servir de refúgio, fortalecimento mútuo, e plataforma de ação. Desse anseio nasceu o grupo "Aquilombar na Fé", que reúne mulheres negras em papéis de liderança na Igreja Católica. Embora ainda em estágio embrionário, realizando reuniões on-line, o grupo já se tornou um foco de esperança e um lugar para promover a formação e o letramento racial, fundamentando, assim, nossas tomadas de posição.

O resgate da memória de resistência, neste caso, não é apenas histórico, mas uma resistência em tempo presente. O mais significativo é que as participantes imediatamente sentiram o grupo como um espaço de autocuidado. Isso é fundamental para a esperança comunitária, pois rompe com a histórica negação imposta às mulheres negras, que são frequentemente vistas e educadas apenas para serem cuidadoras do outro, preterindo suas próprias necessidades, desejos e capacidades. "Aquilombar na Fé" é, portanto, um ato missionário de recusa ao apagamento, que celebra a identidade negra na fé e cria um futuro onde o cuidado de si é um pilar da nossa liderança. Essa iniciativa visa, inclusive, criar um Observatório para dar maior visibilidade e incidência às nossas pautas.

4. Quais avanços e limites você identifica na Igreja em relação à escuta das vozes negras e à valorização de suas expressões teológicas, culturais e litúrgicas?

Entre os avanços, reconheço a existência de uma corrente subterrânea de esperança e resistência, fruto da herança de muitos que nos precederam na luta pela inclusão e reconhecimento. Há grupos, movimentos e comunidades que, inspirados por um espírito missionário e de justiça, mantêm vivos espaços de valorização da espiritualidade negra e de suas liturgias, buscando ser, de fato, uma "comunidade de contraste" ao racismo circundante. É nessa herança que se constroem as bases para um futuro mais inclusivo.

No entanto, os limites se manifestam de forma muito preocupante no cenário atual. Observo que muitos avanços e aberturas alcançados, especialmente aqueles impulsionados pelo espírito do Concílio Vaticano II, parecem ter sido ameaçados por uma tendência conservadora que paira sobre a Igreja no Brasil. Essa onda se manifesta na oposição à dinâmica sinodal e missionária do Papa Francisco, e cria barreiras que impactam diretamente a comunidade negra.

Essa postura conservadora se opõe ao diálogo ecumênico e inter-religioso, e tem grande dificuldade em olhar para o "mundo" – incluindo a cultura e a vivência negra – como um lugar de manifestação de Deus, com o qual se deve cooperar, e não combater. Esse fechamento resulta na perda de espaços de diálogo e na desvalorização das expressões teológicas, culturais e litúrgicas afro-brasileiras.

Essa falha em ser uma casa acolhedora tem consequências visíveis, como indicam os dados do último Censo: a maioria da população negra, sobretudo as mulheres, tem buscado as Igrejas Evangélicas, em particular as de tradição neopentecostal. E, paralelamente, cresce o número de adeptos das religiões de matriz africana, como o Candomblé. Acredito que, consciente ou inconscientemente, muitas dessas pessoas, que antes eram da Igreja Católica, se cansaram de esperar que a comunidade eclesial se tornasse um lugar que reconhecesse e acolhesse plenamente a sua realidade e vivência, deixando de ser um espelho da contradição do racismo. O limite, portanto, reside na incapacidade da Igreja, em alguns de seus setores, de vencer essa sombra conservadora e de abraçar a missão como um profundo ato de justiça e valorização da vida e da fé do povo negro.

5. Como a missão tem enfrentado as intersecções entre raça, gênero e religião, especialmente no protagonismo das mulheres negras e na denúncia das violências que as atingem?

A questão é muito ampla e sinto que posso responder restringindo-a ao âmbito da minha atuação na direção das Pontifícias Obras Missionárias (POM), onde busco dar passos concretos nessa direção, aproveitando as plataformas institucionais para inserir essa perspectiva de análise. Um exemplo recente e encorajador foi a minha participação no Seminário Nacional da Campanha da Fraternidade. Embora a Campanha da Fraternidade 2025 tenha tratado sobre Fraternidade e Ecologia integral e a CF 2026 venha a focar sobre a questão da Moradia, é crucial que essas discussões sejam atravessadas por uma análise de interseccionalidade.

Fiquei particularmente tocada e parabenizei publicamente o esforço de encontrar, no Texto-Base e nas explanações apresentadas, menções muito concretas sobre como a intersecção entre raça, gênero e religião incide em questões vitais, como a crise da moradia no Brasil. É impossível falar de moradia sem abordar como a mulher negra, chefe de família, é a mais atingida pela precariedade, pela violência e pela falta de acesso a direitos básicos, em uma tripla vulnerabilidade.

Este tipo de reconhecimento, que nem sempre esteve presente de forma explícita nas reflexões da Campanha da Fraternidade, é vital. Reitero que uma ação missionária e evangelizadora que não incorpore a lente da interseccionalidade em sua análise da realidade – examinando como ser mulher, ser negra e ter uma fé específica modela a experiência de opressão

e resistência – inevitavelmente continuará a repetir uma lógica excludente. O enfrentamento missionário, portanto, começa com um olhar de análise que nomeia e articula essas violências, transformando a denúncia em um imperativo pastoral para garantir o protagonismo e a vida plena das mulheres negras.

6. Qual é, na sua visão, o lugar e a contribuição singular da mulher negra na missão da Igreja e na construção de uma teologia de resistência e libertação?

Na minha visão, o lugar e a contribuição singular da mulher negra na missão da Igreja e na construção de uma teologia de resistência e libertação são absolutamente centrais e insubstituíveis. Essa contribuição se estrutura em torno de dois eixos principais: a representatividade e a teologia da resiliência.

Primeiramente, a mulher negra, ao ocupar espaços de decisão e de visibilidade, como o meu caso, cumpre o papel de ser uma presença que liberta. Conforme observei falando sobre articulação de iniciativas como o grupo "Aquilombar na Fé", essa presença é um ato de justiça que dá visibilidade a uma vida eclesial já existente. Como costumo afirmar, nossa presença é o reconhecimento de uma vida de doação, "sangue, suor, coração, lágrimas", que há muito tempo está presente na Igreja. A mulher negra atua como um sinal profético de que a abertura e a dignidade na Igreja significam uma "volta às origens", ao exemplo de Jesus e das comunidades nascentes.

Em segundo lugar, a mulher negra oferece a teologia da resistência e libertação a partir da sua própria corporalidade e vivência. Ela encarna o que a teóloga negra Theressa Hoover chamou de "risco triplo", ou seja, a acumulação de opressões por ser mulher, negra e ativa em instituições religiosas. Desta margem de opressão, a mulher negra, no entanto, desenvolve uma profunda resiliência e uma fé que interpela as estruturas. Em minhas reflexões, como a apresentada no Encontro com Papa Francisco e o G9 do qual participei em abril do ano passado, costumo trazer à luz figuras bíblicas como a mulher cananeia: estrangeira, insistente, que desafia as barreiras para obter a vida plena. A mulher negra, com sua capacidade inata de "semear a esperança" e de "viver da esperança", ensina à Igreja que a verdadeira missão nasce do encontro com o Cristo que está nos mais vulneráveis.

Portanto, a contribuição singular da mulher negra reside em sua dupla face: ela é o ônus da responsabilidade pela representatividade e a honra da profecia, oferecendo à Igreja não apenas a denúncia do racismo e do machismo, mas o anúncio de caminhos de superação. Sua teologia não é acadêmica em primeiro lugar, mas sim uma teologia vivida, que transforma a resiliência em sabedoria pastoral e a luta por dignidade em um alegre testemunho missionário. A missão dela é a de manter o "fogo da missão ardendo" através do autocuidado e da atenção sensível à realidade do seu próprio corpo e das suas relações, inspirando uma Igreja permanente saída missionária que não tem medo atravessar todas as fronteiras e lançar pontes para acolher a vida ameaçada.

Revista Teopráxis

https://doi.org/10.52451/hkgem802
ISSN On-line: 2763-5201

TEOLOGIA E NEGRITUDE:
POR QUE TEMOS QUE FALAR DESSE TEMA E COMO FALAR ESCUTANDO?

Theology and blackness:
Why do we have to talk about this topic and how to talk by listening?

Claudecir dos Santos*

*Doutor em Filosofia (UNISINOS (2013); e Pós-doutorado em Educação Comparada, desenvolvido junto ao Grupo de Investigación (GIR) de *Educación Comparada Y Políticas Educacionais* (ECPES) da Universidade de Salamanca - USAL, Espanha (2020). Professor no Programa de Pós-graduação em Educação (Mestrado em Educação), e no Curso de Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS, campus Chapecó.

claudecir.santos@uffs.edu.br

https://orcid.org/0000-0003-3304-757X

Recebido em: 09/07/2025
Aprovado em: 05/12/2025

Resumo

Este artigo é resultado de pesquisas desenvolvidas na área da educação que abordam questões relacionadas à representatividade negra e à presença da população negra na história da educação brasileira. No decorrer dessas pesquisas, surgiu a oportunidade e a necessidade de discutir esse tema – teologia e negritude. É nesse contexto que emerge o presente artigo, cujo objetivo é incentivar o estudo acerca da teologia e da negritude, sinalizando a necessidade de abordar esse tema de forma crítica e comprometida com a escuta das experiências e vozes negras. Para tanto, o artigo procura responder a seguinte pergunta: por que temos que falar desse tema – teologia e negritude – e como falar escutando? Ao longo de três seções temáticas, fundamentado em autores negros, como Achille Mbembe, James Cone e Ronilso Pacheco, entre outros, o texto problematiza essa questão, procurando evidenciar como a invisibilidade negra está no centro dessa discussão e por que é necessário tratá-la a partir da experiência negra.
Palavras-chave: Experiência negra; Invisibilidade; Negritude; Teologia.

Abstract

This article is the result of research developed in the field of education that addresses issues related to black representation and the presence of the black population in the history of Brazilian education. In the course of these researches, the opportunity and the need arose to discuss this topic – theology and blackness. It is in this context that the present article emerges, whose objective is to encourage the study of theology and blackness, highlighting the need to approach this topic in a critical way and committed to listening to black experiences and voices. To this end, the article seeks to answer the following question: why do we have to talk about this topic – theology and blackness – and how to speak by listening? Throughout three thematic sections, based on black authors, such as Achille Mbembe, James Cone and Ronilso Pacheco, among others, the text problematizes this issue, seeking to highlight how black invisibility is at the center of this discussion and why it is necessary to deal with it from the black experience.
Keywords: Black experience; Invisibility; Blackness; Theology.

Este artigo está licenciado com a licença: Creative Commons Attribution-NonCommercial No Derivatives 4.0 International License

INTRODUÇÃO

O campo acadêmico possui certas convenções, regras e comportamentos que, não raras vezes, nos aprisionam. O "encaixe" em linhas de pesquisa, temáticas, teorias, conceitos etc., é, em grande medida, compreensível, afinal, esse é o caminho para as especializações, para o aprofundamento em determinada área do saber. Entretanto, esse alinhamento a uma especialidade é também uma forma de aprisionamento, que pode provocar uma miopia social.

A reflexão acima decorre da experiência de escrever este artigo. Exemplifico: sou hoje professor universitário, docente em um curso de graduação e em um programa *stricto sensu* na área da Educação. Consequentemente, faço parte de um Grupo e de uma Linha de Pesquisa, nos quais direciono minhas investigações acadêmicas. Quem atua no campo acadêmico sabe que esse percurso faz parte da formação que se inicia na graduação e pode estender-se até o pós-doutorado ou outras titulações próprias da área. Portanto, sou hoje professor-pesquisador, agente de um *campo*[1] que tem suas próprias regras, exigências e troféus.

Quem atua no campo acadêmico já deve ter compreendido onde quero chegar com o exemplo. Contudo, penso ser necessário explicitar que o utilizei para descrever o "incômodo" que senti quando fui provocado a escrever sobre um tema do qual não sou pesquisador. Confesso que não foi, e continua não sendo fácil falar sobre teologia e negritude, mas essa provocação despertou em mim a compreensão de que ignorar essa tarefa seria dar continuidade à invisibilidade do povo negro; seria invisibilizar-me, como negro que sou.

O artigo resulta de pesquisas e leituras realizadas acerca dessa temática – teologia e negritude – e de experiências pessoais refletidas à luz do significado de ser negro. Nesse contexto investigativo-perceptivo-sensitivo, comecei a dar atenção a certas "normalidades" que sustentam e alimentam realidades parciais. No que diz respeito ao negro, essa "normalidade" é a invisibilização. E isso está presente na teologia tradicional[2], daí uma das motivações para o surgimento da teologia negra, tema que tratarei em uma das seções deste artigo.

A teologia não teve espaço ou foi "retirada" do campo acadêmico. São raras as instituições que têm curso de Teologia. Ela tornou-se um assunto de seminários e cursos voltados a agentes do campo religioso. Esse fenômeno, porém, nos últimos tempos, tem provocado interessantes movimentos acadêmicos, entre eles a tentativa de compreender as opções políticas das pessoas que fazem parte das religiões evangélicas. E torna-se ainda mais significativo observar que, como

1 Para essa reflexão, o conceito de *campo* mencionado é o conceito problematizado por Pierre Bourdieu. O pensador francês Pierre Bourdieu (1930-2002), foi um dos mais importantes intelectuais do século XX. Sua obra tornou-se referência, em especial, na área da sociologia e da antropologia, abarcando uma ampla gama de temas, entre eles o conceito de campo que, em síntese, refere-se a todos os espaços onde se desenvolvem relações de poder, sendo aplicável a todos os domínios da vida social.

2 A concepção de teologia tradicional aqui empregada, segue às descrições de James H. Cone, na crítica que o autor faz da suposta universalidade da teologia tradicional europeia e norte-americana, em outras palavras, a teologia ocidental branca. Sobre isso, Santos e Andrade (2018) afirmam que, "nesse ponto, Cone está em sintonia com sua geração, que situa o fazer teológico, seu discurso e sua tradição nas condições históricas de sua produção, assumindo a hermenêutica não apenas como um momento metodológico, mas como condição da própria teologia (Santos e Andrade 2018, p. 358).

a maioria dos fiéis de determinadas denominações religiosas são pessoas negras, as explicações para esse fenômeno, em geral, vêm de fora para dentro, ou seja, são formulações distantes da experiência negra que compõe a vida em sua totalidade. São explicações fundamentadas em números estatísticos que respondem a determinadas variáveis, mas estão longe de representar o sentimento de um povo. No fundo, da forma como são conduzidas, muitas dessas pesquisas reproduzem o racismo institucionalizado que seus próprios autores afirmam combater.

Como já foi dito por diferentes pensadores, no Brasil, *ser negro é diferente de não ser.* Essa não é uma simples frase: se fosse, as pesquisas já teriam respondido às inúmeras interrogações sobre as diversas faces do racismo em nosso país. Para compreender o peso dessa afirmação, podemos recorrer à pergunta que Achille Mbembe[3] nos leva a formular: você desejaria ser negro ou, na prática, ser tratado como tal?

De algum modo, sabemos como o negro foi tratado ao longo da história, mas sabemos o que ele disse sobre esse tratamento? Escutamos o grito negro que expressa a experiência cotidiana de ser negro? Tenho prestado atenção sobre as razões pelas quais essas perguntas continuam sendo formuladas. A meu ver, uma das razões está na insistente invisibilidade do negro. Essa invisibilidade está presente na teologia tradicional e precisa ser discutida. O maior desafio, porém, não é apenas falar dela, mas falar escutando quem vive a experiência da invisibilidade.

Seguindo esse raciocínio, organizei o presente artigo sobre teologia e negritude com o propósito de responder a uma pergunta: por que temos que falar desse tema e como falar escutando? Espero que ele possibilite algumas reflexões e, para além disso, permita que você tenha contato com outras importantes referências aqui citadas, que lhe proporcionem novas descobertas.

O artigo está dividido em três seções temáticas. Na primeira, discuto a modernidade e o projeto de conhecimento e de autogovernação a partir das contribuições do filósofo, historiador e teórico político camaronês Achille Mbembe. Na segunda, abordo a teologia negra, descrevendo por que precisamos conhecê-la para não a colonizar novamente. Na terceira, recuperando aspectos das duas primeiras seções, procuro responder à pergunta: o que significa falar do tema teologia e negritude escutando quem, diuturnamente, o vivencia? Nas considerações finais, o artigo chama a atenção para o despertar de ações que possam contribuir para o fortalecimento dessa temática: teologia e negritude.

1. A MODERNIDADE E O PROJETO DE CONHECIMENTO E DE AUTOGOVERNAÇÃO

Para início de conversa, precisamos falar da modernidade e do projeto moderno de conhecimento e de autogovernação. É possível tratar desse tema a partir de diversos autores e concepções, mas, como mencionei na introdução, a intenção deste artigo é, também, proporcionar contato com outras importantes referências que discutem questões relacionadas à temática deste dossiê. Aproveito para já mencionar uma dessas referências: Achille Mbembe, um dos pensadores

3 Achille Mbembe, é professor de História e Ciência Política na Universidade de Witwatersrand, em Joanesburgo, África do Sul. Também leciona na Universidade Duke, nos Estados Unidos.

mais proeminentes no que diz respeito aos estudos do pós-colonialismo. Neste artigo, farei menção, em particular, à sua obra *A crítica da razão negra* (2014).

Na obra mencionada, Mbembe nos convida e provoca a pensar o mundo a partir da experiência negra. Entre as ideias centrais expressas, problematizadas e defendidas pelo autor, destaco algumas que ajudarão a fundamentar as reflexões que farei nas próximas seções temáticas. Por exemplo, a defesa de que:

a) O negro é uma categoria social. Essa construção teve início nos primórdios do capitalismo e foi intensificada com o desenvolvimento do sistema escravista moderno, no qual o negro se tornou mercadoria;

b) O termo "negro" foi inventado. Uma invenção com propósitos de exclusão. Daí a observação de que "[...] o Negro é aquele (ou ainda aquele) que vemos quando nada se vê" (Mbembe, 2014, p. 11);

c) O projeto de conhecimento e de autogovernação difundido na e pela modernidade foi marcado por uma visão eurocêntrica colonizadora. Essa visão centralizou a produção do saber e, por muito tempo, impediu e/ou controlou o pensamento crítico em torno do Negro.

Como disse, destaco aqui apenas algumas ideias centrais que ajudarão na sequência da reflexão. Não sendo a intenção problematizá-las isoladamente, registro apenas que, embora fosse possível escrever um artigo sobre cada uma delas, neste estudo as observo em seu conjunto, a fim de demonstrar por que a invisibilidade histórica do Negro justifica ações contemporâneas que procuram não mais escondê-lo ou invisibilizá-lo. Entre essas ações está a teologia negra, da qual tratarei na próxima seção.

Seguindo a forma de escrita de Mbembe nos capítulos aqui referenciados, utilizarei a expressão "Negro" escrita dessa forma (com o N maiúsculo) para falar dessa categoria. Acredito que, no contexto deste trabalho, a opção ficará clara.

O eurocentrismo nos disse como deveríamos ser alfabetizados, o que deveríamos ler, como deveríamos ser educados, quais seriam as estruturas para a elaboração e escrita de nossos pensamentos e tantas outras coisas. Aqui, cabe uma importante ponderação: neste momento, não faço juízo de valor acerca do processo de formação do pensamento colonizador – farei isso em outro lugar. Por ora, apenas descrevo um processo que fez parte da história. Esse processo é carregado de perigos e possibilidades; por isso, deixo os juízos para depois. Sobre isso, Mbembe afirma:

> Para aprender com mais exatidão a importância destes perigos e possibilidades, não é demais recordar que, de uma à outra ponta da sua história, o pensamento europeu sempre teve tendência para abordar a identidade não em termos de pertença mútua (co-pertença) a um mesmo mundo, mas antes na relação do mesmo ao mesmo, de surgimento do ser e da sua manifestação no seu ser primeiro ou, ainda, no seu próprio espelho (Mbembe, 2014, p. 11).

De acordo com Mbembe, no processo de colonização que vivenciamos, a lógica europeia de autocontemplação e, sobretudo, de enclausuramento fez com que o Negro e a raça tivessem o mesmo significado. Assim, a modernidade difundiu um projeto de conhecimento e

autogovernação: "[...] um e outro representam duas figuras gêmeas do delírio que a modernidade produziu" (Mbembe, 2014, p. 11).

A pergunta que Mbembe faz sobre esse delírio diz respeito às manifestações mais elementares que ele provocou e provoca. Nas suas palavras, em primeiro lugar, esse delírio "[...] deve-se ao fato de o Negro ser aquele (ou ainda aquele) que vemos quando nada se vê, quando nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender" (Mbembe, 2014, p. 11). Em segundo lugar, "[...] deve-se ao fato de que ninguém – nem aqueles que o inventaram nem os que foram englobados neste nome – desejaria ser um negro ou, na prática, ser tratado como tal" (Mbembe, 2014, p. 11).

Talvez aqui, de forma fragmentada, essa observação não alcance tudo o que expressa na obra, mas, em síntese, o "delírio" que ela revela é que o mesmo sistema racional que cria e anuncia o Negro o subjuga de forma irracional. Em outras palavras, a invisibilidade que o Negro sofre alimenta o racismo. Assim, ele existe para ser oprimido e desumanizado.

Na visão de Mbembe, as confusões entre o uso das categorias "negro", "escravo" e "raça" tumultuam a compreensão, o enfrentamento e a superação do racismo. Veja um exemplo apontado pelo próprio autor: em muitos países, assevera-se agora um "racismo sem raça". Chamo a atenção para as consequências dessa atitude, pois ela mascara uma forma de violência que outrora era praticada sem moderação, mas que, agora, embora não seja mais aceitável no formato antigo, continua a ser exercida. Ou seja, se hoje, em função do politicamente correto e/ou do medo do cancelamento, o racismo não é justificado na e pela biologia, a cultura e a religião o difundem de diversas formas.

Mbembe diz que a ação de tornar a raça conceitualmente impensável também fez com que práticas discriminatórias fossem aprimoradas. A cultura e a religião foram – e continuam sendo – utilizadas para esse aprimoramento.

Note-se que essa forma de "enfrentamento" ao racismo é inócua e pode ser perigosa. Por isso, em certos contextos, é preciso usar e sublinhar a palavra "raça", mesmo quando muitas pessoas "esclarecidas" dizem que ela está ultrapassada. E por que isso se faz necessário? Porque, sob a justificativa de que já superamos os estudos sobre raça ou de que a palavra está em desuso, o racismo continua a ser praticado de outras formas.

Portanto, quando se afirma que o universalismo republicano é cego em relação à raça, é preciso estar atento a essa declaração, pois, segundo Mbembe, com tal defesa "[...] encerram-se os não brancos nas suas supostas origens, e continuam a proliferar categorias totalmente racializadas" (Mbembe, 2014, p. 20). Essas categorias alimentam os preconceitos contra as populações negras e dão sustentabilidade ao que chamamos de racismo estrutural.

Não podemos negar a história, tampouco tentar apagá-la de nossas memórias. Nesse sentido, é sempre pertinente lembrar que, "[...] o Negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa, e o espírito, em mercadoria – a cripta viva do capital" (Mbembe, 2014, p. 20).

Esse tratamento fez com que o Negro vivenciasse humilhação e desonra, mas não sem lutar, sem buscar libertação. Assim, ressalta Mbembe, em uma manifesta dualidade, expressando

uma reviravolta espetacular, "[...] tornou-se o símbolo de um desejo consciente de vida, força pujante, flutuante e plástica, plenamente engajada no ato da criação e até de viver em vários tempos e várias histórias ao mesmo tempo" (Mbembe, 2014, p. 19).

Graças a essa condição de dualidade, o Negro passou a reivindicar o que antes parecia não lhe pertencer. Afinal, se seus semelhantes não faziam parte da história contada, por que querer se encontrar nela? Mas, e se eles estivessem apenas invisibilizados? E se estivessem presentes nas Escrituras? E se as personagens das histórias, dos desenhos, das pinturas, dos relatos fossem negras? E mais: se essa possibilidade realmente existe, por que razão foram invisibilizados? Essas perguntas fizeram emergir um importante questionamento sobre a teologia tradicional. É nesse contexto que ganha força a Teologia Negra.

2. TEOLOGIA NEGRA: CONHECÊ-LA PARA NÃO A COLONIZAR NOVAMENTE

Conceitualmente, é possível que a teologia negra seja uma categoria compreensível para muitas pessoas que estão lendo este artigo. Nesse caso, espero que o texto possibilite, quem sabe, uma abertura para novas leituras. Tratando-se da teologia negra, esse exercício de busca por novos saberes e experiências é fundamental, afinal, foram séculos de invisibilidade negra, portanto, há muito a dizer e a descobrir sobre ela. Para aquelas pessoas que nunca ouviram falar do tema, minha expectativa é que se desafiem a conhecê-lo. Em ambos os casos, o objetivo do artigo é o mesmo: incentivar o estudo acerca da teologia e da negritude, sinalizando a necessidade de abordar esse tema de forma crítica e comprometida com a escuta das experiências e vozes negras.

Seguindo esse objetivo, entendo ser necessário falar da teologia negra. Ou seja, as relações entre teologia e negritude não podem ignorar o que a teologia negra propõe. Precisamos conhecê-la para não colonizar novamente uma possibilidade de promoção e vivência de uma teologia contextualizada, inclusiva e transformadora.

A teologia negra emergiu na década de 1960 nos Estados Unidos. Trata-se de um movimento teológico que surgiu entre os cristãos negros, centrado na reflexão sobre a luta da população afro-americana. Naquele momento, a liderança do pastor batista Martin Luther King Jr., em busca de justiça frente às discriminações sofridas pelos negros, inspirou o movimento. Nas palavras de Filipe Dunaway, a teologia negra "[...] encontra na experiência religiosa dos escravos negros, manifestada em seus cânticos, sermões e orações que destacam a ressurreição de Jesus, a base para o sentido escatológico ou futurista da libertação" (Dunawai. 2023)[4]

Nessa mesma direção, Santos e Andrade (2018) destacam:

> A reflexão teológica negra nos Estados Unidos surge na segunda metade dos anos 1960, hegemonicamente protestante, inspirada na tradição da experiência religiosa na Igreja Negra e na histórica resistência contra a escravidão, tendo como pano de fundo a luta do Movimento dos Direitos Civis e o Movimento de *Poder Negro.* Envolvida com os acontecimentos da época, a Teologia Negra norte-americana é pensada em consonância com as demandas sociais e políticas da comunidade negra (Santos & Andrade, 2018, p. 356).

4 Conforme destaca o autor, "[...] a fonte principal desta palestra é o artigo do teólogo negro norte americano James Cone, "Black Theology," em The Westminster Dicionary of Christian Theology.

Uma palavra importante nesse contexto de compreensão da teologia negra é *hermenêutica*. O termo tem raízes no verbo grego *hermeneuein* (interpretar) e no substantivo *hermeneia* (interpretação)[5], significando, de modo geral, explicar e interpretar. Disso decorre que, na teologia, a hermenêutica é fundamental, uma vez que é por meio dela que os textos bíblicos foram e continuam sendo lidos e explicados. Sobre isso, cabe sempre pensar: ao longo da história, onde esteve o Negro na interpretação e na explicação dos textos bíblicos?[6]

Citei a hermenêutica porque, no contexto da teologia negra, ela cumpre uma função essencial no que diz respeito à invisibilidade/visibilidade e à representatividade negra. Nesse sentido, a teologia negra é, também, uma espécie de teologia da libertação[7]. Santos e Andrade (2018) observam:

> A Teologia Negra da Libertação (TNdL) é uma teologia cristã que ganha corpo no decorrer do século XX, a partir da experiência afro-diaspórica, constituindo-se em um complexo soteriológico-escatológico determinado pela ideia de *libertação e justiça em relação ao povo negro*. Trata-se de uma hermenêutica teológica antirracista, na qual a fé está organicamente vinculada às condições materiais de existência. Nela, busca-se uma compreensão dos textos bíblicos que efetivamente responda à realidade da comunidade negra, objetivando, por meio de valores cristãos, uma transformação concreta dessa realidade (Santos & Andrrade, 2018, p. 355-6).

Esclarecido o contexto de surgimento da teologia negra, é igualmente importante mencionar algumas pessoas que tiveram contribuições fundamentais para sua consolidação. Já vimos que o movimento liderado por Martin Luther King inspirou ações que influenciaram a constituição da teologia negra. Contudo, a atuação efetiva de algumas figuras, em diferentes espaços – inclusive o acadêmico – foi decisiva para sua concepção. Entre elas, destaca-se o teólogo negro estadunidense James Cone (1936-2018). Segundo Santos e Andrade (2018), ele foi "[...] pioneiro na exposição sistemática da teologia negra através da publicação de duas obras: *Teologia negra e Poder Negro* (1969) e *Teologia negra da libertação* (1970)".

A menção a James Cone não se deve apenas ao fato de ele ser um dos pioneiros da teologia negra nos EUA, mas também porque sua obra permanece atual e amplamente referenciada, inclusive

5 Outras explicações sobre hermenêutica podem ser consultadas no texto: Hermenêutica, de Cleyson de Moraes Mello. Disponível em: https://revistas.faa.edu.br/FDV/article/view/293/232 Acesso em outubro de 2025.

6 Para o aprofundamento dessa questão, é recomendável uma reflexão acerca da exegese bíblica. Neste artigo, porém, como não há espaço para debater sobre esse importante conceito, fica a dica de um estudo utilizado para a compreensão dos alcances da exegese bíblica. Trata-se do estudo de Almeida e Funari (2016). Para eles, "[...] a importância da exegese bíblica, para não dizer de sua necessidade, reside no fato de que ela possibilita uma compreensão mais exata do sentido de um texto bíblico, e, por conseguinte, fornece bases para uma construção teológica melhor fundamentada" (Almeida e Funari, 2016. P. 45).

7 No mesmo sentido da nota anterior, este artigo não ampliará as reflexões sobre a Teologia da Libertação por não ser o foco do estudo, mas, é oportuno destacar uma passagem de Leonardo Boff sobre esse tema. De acordo com Boff (2011), "[...] a Teologia da Libertação não caiu do céu nem foi inventada por algum teólogo inspirado. Mas emergiu do bojo desse movimento maior mundial e latino-americano, por um lado político e por outro eclesial. Ela se propôs pensar as práticas eclesiais e políticas em curso à luz da Palavra da Revelação. Ela comparecia como palavra segunda, crítica e regrada, que remetia à palavra primeira que é a prática real junto e com os oprimidos. Alguns nomes seminais merecem ser aqui destacados que, por primeiro, captaram a relevância do momento histórico e souberam encontrar-lhe a fórmula adequada, Teologia da Libertação: Gustavo Gutiérrez do Peru, Juan Luiz Segundo do Uruguai, Hugo Asmann do Brasil e Enrique Dussel e Miguez Bonino, ambos da Argentina. Esta foi a primeira geração. Seguiram-se outras" (Boff, 2011, p. 2)

por estudiosos brasileiros, como veremos adiante. Contudo, outras pessoas e movimentos também contribuíram de forma decisiva para a emergência da teologia negra, como o Movimento dos Direitos Civis, o Movimento "Poder Negro" (que inspirou parte significativa da obra de Cone) e a publicação do livro *Black Religion* (*A Religião Negra*), de Joseph Washington.

É nesse cenário que a teologia negra se descortina. O traço básico dessa teologia, afirmam Santos e Andrade (2018), "[...] é sua constituição marcada pela interpretação da mensagem cristã a partir das demandas de comunidades afro-diaspóricas subjugadas pelo racismo e pelas mazelas sociais herdadas da colonização" (Santos & Andrade, 2018, p. 355-6).

A teologia negra, sobretudo a proposta por James Cone, pode ser situada na chamada "virada hermenêutica" ocorrida no século XX.[8] Nesse contexto, Cone defendeu uma teologia conectada à realidade, de modo específico, à realidade da população negra. Por isso, para Cone, "[...] a exegese do texto clássico cristão é, ao mesmo tempo, uma hermenêutica da vida" (Santos & Andrade, 2018, p. 365).

No Brasil, uma obra de referência sobre o tema é *Teologia negra: o sopro antirracista do Espírito* (2019), do teólogo Ronilso Pacheco. Um dos conceitos que Pacheco problematiza é o de "deserto". Para ele, a teologia nasce no deserto, como fruto do testemunho dos marginalizados e dos oprimidos – daqueles e daquelas que precisam sair do(s) deserto(s) para alcançar a libertação.

Assim como Cone, Pacheco também entende que o colonialismo e a questão racial estão nas bases da teologia negra. Afinal, não foi por meio do colonizador branco europeu que se difundiu a figura de Jesus Cristo? O "Cristo branco de olhos azuis" apresentado aos negros colonizados transmite uma cosmovisão religiosa que reflete o colonizador. É um espelho que, como ressalta Mbembe, "*serve para abordar a identidade não em termos de pertença mútua (co-pertença) a um mesmo mundo, mas antes como relação do mesmo ao mesmo, no seu próprio reflexo*" (Mbembe, 2014, p. 11).

Nessa perspectiva, a teologia negra expressa o "sopro antirracista do Espírito", subtítulo da obra de Pacheco. Em outras palavras, ela é uma forma de resistência ao racismo e, ao mesmo tempo, um chamado à reflexão para teólogos que, ao reproduzirem estruturas conceituais racistas, terminam por legitimar o chamado racismo institucionalizado.

Concluo esta seção temática acreditando que, ao longo dos parágrafos, foi possível apresentar, ao menos, esclarecimentos básicos acerca do que é a teologia negra. Espero, assim, que não tenha sido em vão a proposta de tratá-la com o propósito de *conhecê-la para não a colonizar novamente.*

Por fim, é apropriado lembrar que, para os idealizadores, seguidores e estudiosos da teologia negra – entre eles Ronilso Pacheco – só faz sentido falar desse campo em paralelo às heranças da modernidade, entre as quais se destacam a institucionalização do racismo e o regime escravocrata como sistema e estrutura. Nesse cenário, perceber como a hermenêutica foi utilizada pela teologia tradicional para interpretar a história dos antepassados por meio dos textos bíblicos é fundamental para questionar a invisibilidade do negro e propor uma hermenêutica que dê sustentabilidade a uma teologia contextualizada, inclusiva e transformadora.

8 Não entrarei nesse tema – virada hermenêutica – porque que não é o foco desse artigo, mas como faz parte das intenções do artigo apresentar referências para novas e outras leituras, se alguém interessar, indico a leitura do livro Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia, de Claude Geffré. Em um sentido mais filosófico, indico a obra Verdade e método de Hans-Georg Gadamer.

3. TEOLOGIA E NEGRITUDE: O QUE SIGNIFICA FALAR DESSE TEMA ESCUTANDO QUEM O VIVENCIA?

Nas seções anteriores, ao trazer as contribuições de Achille Mbembe para discutir o projeto eurocêntrico de *conhecimento* e de *autogovernação*, ainda em curso, bem como as compreensões acerca da teologia negra, meu objetivo foi apontar subsídios para que, neste momento, se tornasse mais amena a tarefa de explicar por que precisamos falar desse tema – teologia e negritude – escutando quem o vivencia. Por essa razão, agora, de forma mais objetiva, volto-me para algumas reflexões suscitadas nas seções anteriores, a fim de tentar responder à pergunta presente no título do artigo e retomada nesta seção.

Antes de prosseguir, porém, é importante dizer algo sobre a *concepção de* ***escuta*** aqui abordada. Como profissional da área da educação, venho me reportando ao conceito de escuta sensível desenvolvido pelo professor René Barbier[9]. Para Barbier (2004),

> A escuta sensível trata-se de um escutar/ver que toma de empréstimo muito amplamente a abordagem rogeriana em Ciências Humanas, mas pende para o lado da atitude meditativa no sentido oriental do termo. A escuta sensível apoia-se na empatia. A escuta sensível reconhece a aceitação incondicional do outro, ela não julga, não mede, não compara. Ela compreende, sem, entretanto, aderir às opiniões ou se identificar com o outro, com o que é enunciado ou praticado (Barbier, 2004, p. 95).

A escuta sensível, da qual trata René Barbier, é voltada aos processos de pesquisa em educação, mas a associo a esta discussão sobre teologia negra por compreender que o sentido da escuta é o mesmo; ou seja, sua centralidade está na empatia, no reconhecimento e na aceitação incondicional do outro. Portanto, falar desse tema – teologia e negritude – escutando quem o vivencia implica, assim como na Pesquisa-ação, em perceber "[...] o que a escuta não é para poder apresentar, com nitidez, no vazio, o que ela poderia tornar-se no ato mesmo de viver" (Barbier, 2004, p. 94). Ao final desta seção, retornarei a essa reflexão. Agora, sigo com o que foi anunciado anteriormente sobre as reflexões suscitadas nas seções anteriores, a fim de tentar responder à pergunta presente no título do artigo.

Se prestarmos atenção, os títulos das obras mencionadas neste artigo, utilizadas para fundamentar as ideias aqui defendidas, já dizem muito sobre a importância do tema. *Crítica da Razão Negra*, por exemplo, em paralelo à *Crítica da Razão Pura*, de Kant, na qual o autor alemão propõe um exame crítico da razão para esclarecer o que ela pode conhecer, é um convite de Mbembe para nos abrirmos a uma razão que possibilite à negritude encontrar e expressar a própria identidade. A condição de não ser tutelado por uma razão colonizadora é a resposta inicial para a desconstrução de ideais e categorias que permitiram a invisibilidade negra. Por isso, em *Crítica da Razão Negra*, Mbembe propõe uma leitura da realidade a partir da experiência das vidas negras – e não é possível fazê-lo mantendo distanciamento dessa experiência, sem escutar quem a vivencia.

9 René Barbier (1939-2017), foi um pesquisador francês, professor honorário da Universidade de Paris VII Saint-Denis em Ciências da Educação. Barbier desenvolveu suas pesquisas no campo da educação por meio do método conhecido como Pesquisa-Ação

Mas não pense que é simples interagir com a experiência negra. Quer um exemplo? Lembre-se da observação de Mbembe: "[...] ninguém – nem aqueles que o inventaram nem os que foram englobados neste nome – desejaria ser um negro ou, na prática, ser tratado como tal" (Mbembe, 2014, p. 11). Aliás, fiz uma pergunta sobre isso na Introdução: conseguiu respondê-la?

E por que não é fácil viver a experiência negra? Porque, no nosso caso, Brasil, o processo de colonização foi intenso: até nossas almas foram colonizadas. A linguagem foi escravizada e, na esteira dessa colonização, aprendemos a nos comunicar reproduzindo os saberes e os ideais do colonizador. Como consequência, comportamentos racistas são normalizados. Mesmo pessoas que se dizem não racistas ou simpáticas às lutas negras seguem suas vidas sem questionar por que, em seus locais de trabalho, não há pessoas negras? Por que, no curso superior que frequentaram, não encontraram nem fizeram amizade com pessoas negras? Ou, por que não pensaram em uma pessoa negra na reunião em que se discutia quem assumiria um cargo superior (talvez porque as pessoas negras não estivessem sequer na reunião).

Essa lista poderia se alongar, mas paro por aqui, pois esses exemplos já são suficientes para indicar as implicações do que significa viver, de fato, uma experiência negra. Se você pensou nessas situações como uma pessoa branca, deu um passo na direção da experiência, mas isso ainda não é viver como uma pessoa negra – daí a imprescindível tarefa de escutar as pessoas negras.

A dificuldade da teologia tradicional em ouvir as vozes negras é uma das razões para a emergência da teologia negra. Na lógica colonialista, o negro não tem voz: é o senhor quem fala pelo negro. A teologia negra, portanto, reivindica um lugar de fala ao negro. Mas será que as religiões estão preparadas para conceder esse lugar às pessoas negras? Uma nova provocação: você, que é teólogo, teóloga, liderança religiosa..., está disposto(a) a escutar a experiência negra? Se essa escuta exigir uma "virada hermenêutica" na sua atuação religiosa, conseguirá colocá-la em prática?

Essas provocações, como o próprio nome indica, são apenas provocações. No entanto, não são neutras nem ingênuas: foram feitas porque fazem parte da vida de muitas pessoas, embora nem sempre cheguem aos ouvidos de quem, tradicionalmente, discute teologia. Se, de algum modo, neste momento, você se sente incomodado com o que acaba de ler, talvez esse sentimento seja parte da resposta à pergunta sobre o que significa falar desse tema – teologia e negritude – escutando quem o vivencia.

Meu desejo é que as reflexões apresentadas neste artigo não provoquem desânimo ou rejeição ao tema, mas, ao contrário, suscitem novas leituras e a percepção de que a denúncia feita pela teologia negra não é uma vingança rasa contra a teologia tradicional. Antes, é um grito para que as vozes negras ecoem em lugares que, historicamente, lhes foram negados. Mais do que isso: que ecoem por meio da representatividade negra, e não através de corpos de *outrem*. Note-se que essa não é uma tarefa simples, mas é exatamente isso que significa falar de teologia e negritude, escutando quem vivencia, no corpo e na alma, a experiência de ser negro, de ser negra, todos os dias.

É preciso reconhecer que as relações humanas são complexas, mas essa complexidade, por estar imbrica às relações sociais, políticas, econômicas e culturais, ao longo da história, foi interpretada, "explicada" e reconfigurada à luz das percepções de quem deteve as condições para

comunicar e influenciar pessoas. Em função dessa realidade, precisamos falar de temas que foram silenciados, por isso, temos que falar sobre teologia e negritude. Por quê? Porque a teologia tradicional (europeia e norte-americana, em outras palavras, a teologia ocidental branca – conforme explicação na nota 2), não enxergou o negro nas Escrituras bíblicas da mesma forma que identificou e anunciou o branco. Daí a necessidade de uma abordagem multirreferencial[10] (espaço em que esse artigo se aproxima), mas, desta vez, atenta a uma necessidade urgente: a partir da escuta das vozes negras silenciadas. Essa escuta sensível, não virá dos "céus"; ela emerge do convívio com aqueles e aquelas que, diuturnamente, em todos os espaços de interação humana, vivenciam a experiência de ser negro e ser negra.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciei este artigo anunciando as dificuldades e receios em escrever sobre uma temática que não faz parte do meu campo de pesquisa atualmente. O receio, porém, não se devia tanto ao campo de atuação, mas sim às "convenções" acadêmicas. Quero dizer que termino o artigo um pouco mais aliviado em relação às angústias da escrita, e explico a razão.

As leituras que realizei nas últimas semanas, paralelamente às recordações de minha trajetória como pessoa negra, têm me ajudado nas análises e ponderações sobre o significado de ouvir, falar e ser escutado. Esse exercício, em sua completude, exige muito mais do que escrever um artigo científico. Portanto, concluo este trabalho indagando sobre ações que valeriam a pena dedicar energia, tais como: analisar criticamente as omissões e distorções históricas da teologia tradicional em relação às experiências e contribuições das populações negras; e propor caminhos e práticas teológicas que promovam o diálogo entre fé e negritude. Acredito que isso representaria uma contribuição para além da academia, valorizando a vivência religiosa negra e fortalecendo as lutas contra o racismo e as práticas colonizadoras que escravizam e desumanizam vidas em nossa sociedade.

Em síntese, se a modernidade e o projeto de conhecimento e autogovernação excluem o negro, o estudo crítico desse projeto é o caminho para superá-lo. Nesse sentido, a teologia negra pode oferecer uma possibilidade de dar visibilidade às pessoas negras e contribuir para uma nova realidade, na qual o racismo e a colonialidade deixem de fazer parte das estruturas do pensamento que invisibilizam e desumanizam essas pessoas.

Termino este artigo com a sensação de que, de fato, não é simples falar sobre teologia e negritude, mas é necessário. A responsabilidade é grande, porém, como sinaliza o teólogo negro brasileiro Ronilso Pacheco, o *sopro antirracista do Espírito* precisa continuar *ventando*; quem sabe assim possa produzir sons capazes de alcançar ouvidos moucos. O efeito de tudo isso, é claro, só terá sentido

10 "[...] A *perspectiva multirreferencial* se propõe a abordar os fenômenos sociais, mais especificamente, os relativos à educação, de modo a estabelecer um novo "olhar", um olhar mais plural sobre o "humano", a partir da conjugação de várias correntes teóricas, o que se desdobra em uma nova perspectiva epistemológica na construção do conhecimento" (Martins, 2014, p. 2).

se a experiência negra tiver visibilidade por meio da presença viva e ativa das pessoas negras em todos os lugares e espaços que a história lhes negou, inclusive na hermenêutica teológica.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, M. A. de A.; FUNARI, P. P. A. *Exegese Bíblic*a: vantagens, desvantagens, limites e contribuições na interpretação moderna da Bíblia. Revista Caminhos - Revista de Ciências da Religião, Goiânia, Brasil, v. 14, n. 1, p. 45–57, 2016. DOI: 10.18224/cam.v14i1.4823. Disponível em: https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/4823 Acesso em nov. 2025.

BARBIER, René. *A Pesquisa-ação.* Trad. Lucie Didio. Brasília: Liber livro Editora, 2004.

BOFF, Leonardo. *40 anos da Teologia da Libertação*–A centralidade do pobre. 2011. Disponível em: https://orionitas.com.br/40-anos-da-teologia-da-libertacao-a-centralidade-do-pobre Acesso em nov. 2025.

BOURDIEU, P. *Os usos sociais da ciência:* por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

CALDEIRA, Cleusa. *Teologia negra:* a fenomenologia do damné como caminho de humanização. HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, Belo Horizonte, v. 17, n. 53, p. 991, 2019. Disponível em: https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/view/20502

CONE, James H. *O Deus dos oprimidos.* Trad. Josué Xavier. São Paulo: Paulinas, 1985.

DUNAWAY, Filipe. *A Teologia Negra:* uma introdução. Disponível em: http://www2.teologica.br/webportal/home/images/stories/enade/teologia_negra.pdf. Acesso em agosto de 2025.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método.* 3.ed. Trad. Flávio Paulo Meurer. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 1999.

GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia.* Trad. Lúcia M. Endlich. Petrópolis: Vozes, 2004.

MARTINS, J. B. A formação de professores no âmbito da abordagem multirreferencial. *Revista da Associação Brasileira de Psicologia Escolar e Educacional*, São Paulo, v. 18, n. 3, set./dez. 2014. Disponível em: https://www.scielo.br/j/pee/a/kGRtr8zH3SkNPj36qQnjmNJ/?lang=pt Acesso em nov. 2025.

MBEMBE, Achille. *"A crítica da Razão Negra"*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 1. ed, 2014.

MELLO, Cleyson de Moraes. Hermenêutica. *Revista Interdisciplinar de Direito Faculdade de Direito de Valença*. v. 15, n. 2, pp.153-158, jul./dez. 2017. DOI: 10.24859/fdv.2017.2008. Disponível em https://revistas.faa.edu.br/FDV/article/view/293/232.

PACHECO, Ronilso. *Teologia negra:* o sopro antirracista do Espírito. Brasília: Novos Diálogos; São Paulo: Recriar, 2019.

SANTOS, Joe Marçal; ANDRADE, Charlisson. *A Teologia negra da libertação em James Cone:* aspectos de sua hermenêutica contextual a partir de o deus dos oprimidos (1975). Interações, Belo Horizonte, v. 13, n. 24, p. 355–374, 2018. Disponível em: https://periodicos.pucminas.br/interacoes/article/view/18528.

Revista Teopráxis

https://doi.org/10.52451/4dr76w69
ISSN On-line: 2763-5201

CRISTOLOGIA NEGRA LIBERADORA E NEGRITUDE

Liberating black Christology and blackness

Marcos Antonio de Santana*

*Professor, doutor e padre da Arquidiocese do Rio de Janeiro, ele nasceu em Pernambuco em 1956. Obteve o título de Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Sua tese, defendida em março de 2003, teve como tema: Verdadeiro Homem, Verdadeiro Deus: fundamentos cristológicos da antropologia cristã na reflexão de Wolfhart Pannenberg. Na PUC-Rio, leciona na área da Cultura Religiosa, oferecendo especialmente os cursos de Cristianismo e Cristianismo e as Grandes Religiões.

antoniomarc.sant@gmail.com

0009-0007-4109-4831

Recebido em: 01/12/2025
Aprovado em 28/12/2025

Resumo: O artigo, intitulado "CRISTOLOGIA NEGRA LIBERADORA E NEGRITUDE", apresenta uma reflexão crítica da fé elaborada a partir do horizonte hermenêutico que articula a cristologia negra com a negritude, buscando a transformação da realidade sócio-histórica e posicionando-se contra toda forma de opressão. A tese teológica principal sustenta que a situação do povo negro e pobre é uma realidade sacramental da presença do Verbo encarnado, o «Jesus Negro Libertador». Essa identificação é resumida na afirmação de que «Deus se torna negro para estar ao lado dos negros», validando a experiência histórica do povo oprimido como o "locus theologicus" da manifestação divina. A reflexão está enraizada no contexto de violência, genocídio, e racismo estrutural no Brasil, o qual articula raça e classe para organizar desigualdades sociais. Neste contexto, a Negritude - definida como uma categoria histórico-cultural—representa uma postura existencial e política de resistência ativa e rejeição à opressão, um despertar para a dignidade. O fundamento essencial da cristologia negra reside na ressurreição do crucificado (Mistério Pascal), articulando o Jesus histórico e o Ressuscitado. A relevância do Jesus histórico reside no isomorfismo estrutural entre o contexto de opressão de sua época e a realidade contemporânea dos negros e pobres. A Via Crúcis e a morte de Jesus são vistas como a consequência direta de sua práxis libertadora e solidária, uma denúncia contra a injustiça e a hipocrisia religiosa, que ameaçava o status quo vigente. Teologicamente, sua morte é a epifania da liberdade de Deus, pois Ele assume integralmente a opressão humana. A Ressurreição é o evento escatológico que manifesta que a soberania divina é invencível, configurando a plenitude da Vida e abrindo o horizonte de libertação. A fé no Cristo das Dores e no Senhor Ressuscitado conferiu aos negros da diáspora a capacidade de resistência em direção à plena Liberdade, garantindo que a mensagem do Reino do Abba Negro seja uma força para a libertação integral e definitiva. O seguimento do Jesus Negro fundamenta-se na identificação profunda com os negros e empobrecidos, exigindo uma práxis de transformação que converta o amor em gestos concretos contra a opressão. Este caminho reconhece a ontologia negra de Deus e estabelece um isomorfismo entre a Paixão de Cristo e o sofrimento histórico causado pelo racismo estrutural. O discipulado requer o enfrentamento das causas da pobreza e do genocídio, tratando a discriminação como um pecado social a ser erradicado para a restauração da dignidade humana. Por fim, exige uma "atenção amiga" que valorize a cultura das periferias e existenciais, permitindo que o acolhimento aos mais fracos manifeste a presença viva do Verbo Encarnado que clama por justiça.

Palavras-chaves: Reino do Deus; Abba Negro; Encarnação; Racismo; Negritude.

Este artigo está licenciado com a licença: Creative Commons Attribution-NonCommercial No Derivatives 4.0 International License

Abstract: The article; titled "LIBERATING BLACK CHRISTOLOGY AND NEGRITUDE;" presents a critical reflection on faith developed from a hermeneutical horizon that articulates black christology with negritude; seeking the transformation of socio-historical reality and positioning itself against all forms of oppression. The main theological thesis maintains that the situation of the black and poor people is a sacramental reality of the presence of the Incarnate Word; the "Black Liberating Jesus". This identification is summarized in the statement that "God becomes black to be alongside black people;" validating the historical experience of the oppressed as the locus theologicus of divine manifestation. The reflection is rooted in the context of violence; genocide; and structural racism in Brazil; which articulates race and class to organize social inequalities. In this context; Negritude—defined as a historical-cultural category—represents an existential and political posture of active resistance and rejection of oppression; an awakening to dignity. The essential foundation of black christology resides in the resurrection of the crucified (Paschal Mystery); articulating the historical Jesus and the Risen One. The relevance of the historical Jesus lies in the structural isomorphism between the context of oppression of his time and the contemporary reality of black and poor people. The Way of the Cross and the death of Jesus are seen as the direct consequence of his liberating and solidary praxis; a denunciation against injustice and religious hypocrisy that threatened the current status quo. Theologically; his death is the epiphany of God's freedom; as He fully assumes human oppression. The Resurrection is the eschatological event that manifests that divine sovereignty is invincible; configuring the fullness of Life and opening the horizon of liberation. Faith in the Christ of Sorrows and the Risen Lord granted the blacks of the diaspora the capacity for resistance toward full Freedom; ensuring that the message of the Kingdom of the Black Abba is a force for integral and definitive liberation. Following the Black Jesus is based on a deep identification with black and impoverished people; requiring a praxis of transformation that converts love into concrete gestures against oppression. This path recognizes the black ontology of God and establishes an isomorphism between the Passion of Christ and the historical suffering caused by structural racism. Discipleship requires confronting the causes of poverty and genocide; treating discrimination as a social sin to be eradicated for the restoration of human dignity. Finally; it demands a "friendly attention" that values the culture of the peripheries and existential realities; allowing the welcoming of the weakest to manifest the living presence of the Incarnate Word who cries out for justice.
Keywords: Kingdom of God; Black Abba; Incarnation; Racism; Negritude

"Mas a negritude não é passiva.
Ela não é da ordem do sofrer e o sujeitar-se.
Não é nem comiseração nem lamúria.
É um despertar, e um despertar para a dignidade.
É um rechaço, é um rechaço da opressão.
É um combate, e um combate contra a desigualdade"
(Aimé Césaire).

INTRODUÇÃO

Este artigo busca refletir uma cristologia contextualizada, cujo objetivo central é captar a relevância do Jesus Cristo Negro e da negritude como instrumentos de transformação da realidade sócio-histórica do povo negro.

O primeiro capítulo tem o objetivo de apresentar que nossa reflexão se dá a partir de uma cristologia contextualizada, refletindo aspectos da realidade história do povo negro. Estabelecendo a base teórica do artigo, definindo uma fé elaborada criticamente que se posiciona contra todas as formas de opressão. Nele, analisa-se como, historicamente, a cristologia foi utilizada no período colonial para justificar o status quo escravista (através das cristologias da Cristandade, do Desterro e da Paixão), contrastando essa realidade com a resistência formal da Igreja e do papado contra o tráfico de pessoas ao longo dos séculos.

O segundo capítulo visa apresentar a dinâmica externa e interna da Cristologia Negra. Aqui, o texto divide-se em duas frentes: a dinâmica externa, que analisa o contexto racial brasileiro, abordando o racismo estrutural, aspectos da história do genocídio negro e as diversas formas de resistência (quilombos, movimentos contemporâneos e resistência na ditadura); e a dinâmica interna, que foca na sacramentalidade do povo negro. Este capítulo fundamenta a ideia de que a vida e a luta dos negros são lugares de manifestação do Verbo encarnado.

O terceiro capítulo foca no Jesus histórico como ponto de partida crucial para a Cristologia Negra. Discute-se o "isomorfismo estrutural", ou seja, a semelhança entre o contexto de opressão enfrentado por Jesus e a realidade vivida pelos negros e pobres hoje. O Reino de Deus é apresentado como uma proposta de libertação integral e inclusão universal, com uma opção preferencial pelos "deserdados".

No quarto capítulo refletimos o significado da Morte e Ressurreição do Jesus Negro que revela a solidariedade do Abba Negro. A análise volta-se para o mistério pascal. A morte de Jesus é interpretada como consequência de sua práxis libertadora, uma epifania da liberdade de Deus que assume a opressão humana. A ressurreição, por sua vez, é apresentada como a vitória definitiva sobre o pecado social e a morte, abrindo o horizonte para a libertação plena que se manifesta já no presente da história humana de forma embrionária.

No quinto capítulo apresentamos a espiritualidade específica das comunidades negras da diáspora, que estabelecem uma conexão visceral entre a Paixão de Jesus e o sofrimento da escravidão. Demonstra-se como a figura do "Jesus das Dores" foi ressignificada como o Jesus Negro Libertador, transformando a dor em estímulo para a resistência e esperança escatológica.

No sexto capítulo focamos o seguimento de Jesus Negro como expressão do compromisso de libertação integral do povo negro e pobre. O encerramento do texto convoca à prática. Seguir o Jesus Negro exige uma "atenção amiga" e o enfrentamento direto das causas estruturais da pobreza e do racismo, visto como pecado social. O discipulado é apresentado como um compromisso existencial e político de restaurar a dignidade humana através de gestos concretos de amor e justiça.

O nosso artigo se desenvolveu sobre três pilares. O primeiro pilar está fincado na dura realidade histórica da opressão do povo negro e pobre, enquanto o segundo se fundamenta na esperança transformadora que nasce do mistério pascal do Jesus Negro. O terceiro elemento, o "pro-seguir", funciona como o elo que os une, definindo-se pela prática do seguimento de um Cristo que caminha lado a lado com aqueles que mais sofrem.

1. CRISTOLOGIA CONTEXTUALIZADA: A RELEVÂNCIA DA REALIDADE HISTÓRICA DE OPRESSÃO DO POVO NEGRO

Buscamos fazer nossa reflexão cristológica que visa captar a relevância de temáticas que resultem na transformação de uma determinada realidade sócio histórica. Trata-se da fé elaborada criticamente que busca desenvolver uma cristologia centrada no tema do Jesus Cristo Negro, articulando cristologia negra com negritude. Portanto, este trabalho busca refletir a fé cristológica a partir desse horizonte hermenêutico (Boff, 1977, p. 501).

Trata-se de uma reflexão que deve evidenciar temas que impliquem uma transformação radical da realidade na qual os negros e pobres estão inseridos. Essa reflexão nasce de um mundo sofredor, sendo construída em "intellectus amoris" e tem como objetivo ressaltar sua relevância para a luta do povo negro. Essa modalidade de pensamento posiciona-se contra toda forma de opressão e sofrimento (Boff, 1977, p. 501; Sobrino, 1994, p. 48; EN, n. 33-36).

A reflexão sobre o Cristo Negro Libertador e a negritude é fundamentada na realidade histórica da opressão racial e social sofrida pelo povo negro, bem como em suas lutas pela afirmação identitária. A negritude, segundo Aimé Césaire, constitui "um despertar, e um despertar da dignidade" (Césaire, 2022, p. 216).

O teólogo James Cone afirma: "A negritude de Cristo é ao mesmo tempo literal e simbólica. Sua negritude é literal no sentido de que ele se torna verdadeiramente Um com negras e negros oprimidos, tomando seus sofrimentos como seu sofrimento e revelando que ele se encontra na história de nossa luta, na história de nossa dor e no ritmo de nossos corpos" (Cone, 2020b, p. 196).

O gesto solidário de Jesus, impulsionado pelo Espírito, alcança universalidade ao acompanhar os oprimidos em suas lutas diárias (Wong, 1995, p. 452). A questão da negritude de Cristo transcende meramente a cor da pele. Dizer que o Cristo é Negro significa que as pessoas negras são o povo pobre de Deus a quem Cristo veio libertar (Cone, 2020a, p. 196).

É nesse horizonte interpretativo que buscaremos realizar uma reflexão que seja relevante. Contudo, a relevância do labor cristológico sempre levanta indagações sobre a quem ele serve e que compromissos inspira, que práticas suscita (Boff, 1977, p. 501).

Ao refletir sobre a história da cristologia Riolando Azzi identifica três modalidades principais de cristologia no período colonial e escravocrata (1500–1759) que foram elaborados num contexto determinado e que infelizmente justificaram os "status quo" da sociedade colonial e escravista:

> *A cristologia da Cristandade*: Exigia o abandono da cultura e dos valores dos povos originários e africanos, em favor da assimilação à cultura portuguesa, sob a máxima de que "fora da Igreja, não há salvação". *A cristologia do Desterro*: Enfatizava a fuga do mundo e a compreensão da vida presente como destituída de sentido, o que era aceito por não se opor ao sistema vigente. *A cristologia da Paixão:* Desenvolveu-se uma devoção aos momentos dolorosos da paixão e morte de Jesus, paralisando a vida das cidades na Sexta-feira da Paixão para o ato religioso (Azzi, 1981, p. 22-24).

Ferraro critica a forma como Jesus foi apresentado no período colonial, mostrando que sua imagem foi utilizada para justificar a dominação e manter o poder dos colonizadores. Assim, a fé cristã serviu como instrumento de controle social e político, ignorando a realidade e as necessidades do povo escravizado e colonizado em vez de transmitir a mensagem libertadora do Evangelho (Ferraro, 2021, p. 34-39). A Igreja católica fez um esforço de se posicionar contra a escravidão e racismo, porém não houve êxito:

> Ela se manifestou por meio de uma oposição Papal contínua, remontando ao Longo Século XVI. O testemunho de fé também foi exemplificado pela atuação de São Pedro Claver em Cartagena. A contestação formal ao tráfico de pessoas escravizadas africanas foi expressa pelo Papa Leão X (1513-1521), que enviou documentação aos reinos da Espanha e Portugal, manifestando

> seu desfavor a essa prática. Essa resistência foi subsequentemente reforçada por Gregório XIV (1590-91), com a bula Cum Sicuti (1591). Urbano VIII (1623-1644), com a bula Commisum Nobis (1639), ambas se posicionando contra a escravidão transatlântica . [...] No final do século XIX, o Papa Leão XIII interveio diretamente no Brasil, que à época era o último país a declarar a emancipação. Ele utilizou a Encíclica Plurimis (1888) para solicitar aos Bispos do Brasil que fornecessem apoio à causa da abolição da escravidão (Mensaje de la Santa Sede a los Afroamericanos, Consejo Episcopal Laticoamericano y caribeño, (Celam), 1992, item 1.6)[1].

Embora toda reflexão cristológica possua uma dimensão de autonomia (uma epistemologia própria) que garante sua liberdade e legitimidade interna — fazendo com que qualificativos como "negra" ou "da libertação" possam, à primeira vista, parecer desnecessários —, há também uma dimensão de dependência externa ligada ao contexto histórico-social (Boff, 1977, p. 501-502).

Os teólogos elaboram suas reflexões a partir de contextos sociais e eclesiais concretos, sendo influenciados por eles. O refletir cristológico sempre dialoga com o momento histórico. Como Jesus Cristo é reconhecido como aquele que dá sentido à vida e ao universo, as transformações filosóficas, culturais, sociais e existenciais transformam as formas de compreender quem Ele é e o que Ele significa (Ferraro, 2021, p. 51). É nesse diálogo com o contexto histórico que a reflexão da Cristologia Negra encontra sua legitimidade, articulando o nível externo (o aspecto relevante) com o nível interno (aspecto de pertinência) possibilitando que o labor teológico estabeleça um verdadeiro diálogo com a situação do povo negro.

2. A DINÂMICA EXTERNA E INTERNA DA CRISTOLOGIA NEGRA

2.1. DINÂMICA EXTERNA: O CONTEXTO RACIAL E SOCIAL DO POVO NEGRO

A cristologia negra libertadora está enraizada na experiência espiritual e na realidade de homens e mulheres negros que são vítimas de racismo e exclusão social no Brasil. O objetivo dessa análise é identificar os mecanismos que produzem essa realidade desumana e construir uma práxis amorosa de libertação integral. O labor cristológico nasce do clamor por libertação e aponta para o futuro do Cristo Negro que reina na liberdade, exigindo que os cristãos antecipem esse futuro por meio de gestos concretos de resistência e justiça (DAp. 533; Boff, 1977, p. 507).

2.1.1. História do genocídio e violência

O processo colonizador português foi marcado pela violência e pela desumanização, transportando cerca de 5 milhões de africanos escravizados para o Brasil, o que representa 40% dos 12,5 milhões que foram desembarcados no Novo Mundo. O regime escravista tinha uma estrutura

1 Papa João Paulo II promoveu um ato de reparação, no qual pediu perdão e encorajou a população afro-diaspórica a manter a esperança diante da adversidade. Em discurso proferido na ilha de Gorée, Senegal (1992), o mesmo Papa condenou o sequestro violento das populações africanas — arrancadas de suas terras, culturas e tradições — classificando-o como um "comércio vergonhoso". Ele também fez uma crítica direta ao envolvimento de indivíduos batizados que participaram do tráfico, atuando em desconformidade com os princípios da fé cristã. Dando continuidade à denúncia profética, o Papa Francisco, na Carta Encíclica Fratelli Tutti, classificou o racismo como uma prática desprezível de descarte que persiste e se adapta ao longo do tempo (Mensaje de la Santa Sede a los Afroamericanos, Consejo Episcopal Laticoamericano y caribeño, (Celam), 1992, item 1.6., FT, n. 20 e 97).

de violência contínua, caracterizada pela captura desumana ("caçado como bicho"), condições fétidas na travessia transatlântica, trabalho servil exaustivo, fome e castigos físicos severos, como o açoitamento (Gomes, Laurentino, 2019, p. 24; Branco 1988, p. 67).

A técnica punitiva era sadista, visando incutir pavor e forçar o escravizado a aceitar a punição como algo para o "seu bem". O negro assumiu o papel simbólico do "mal", sendo punido com maior severidade e "mais raiva" do que o índio. Essa severidade residia na racialização, pois o negro era percebido como "mais bárbaro e mais feio" em virtude de sua cor, intensificando a repulsa, o "nojo". Tudo era feito para aniquilar a sua própria identidade, todo ato colonizador desumaniza o ser humano, inclusive o próprio agente que coloniza ao enxergar o outro como animal, degrada a sua própria humanidade. O trabalho escravo consolidou a desvalorização do trabalho manual na sociedade brasileira (Branco, 1988, 68; Césaire, 2020, 21-23).

Após a Lei Áurea (1888), ainda havia 700 mil pessoas ainda escravizadas, a barbárie foi revestida de outra forma. O chamado "Ato Abolicionista" não representou uma ruptura estrutural, mas uma reconfiguração da exclusão. O Estado e a sociedade se eximiram de responsabilidade, relegando os descendentes africanos à marginalidade econômica, política e social. As classes dirigentes, movidas pelo racismo, condenaram os negros a uma nova forma de servidão, preferindo trabalhadores europeus para a "modernização". Assim, os negros foram transformados nos "deserdados" da República, levando a uma desumanização, humilhação e perda de autoestima (Nascimento, 2025, p. 79).

2.1.2. Racismo e classe social

O racismo surgiu para justificar a dominação europeia. O conceito de racismo estrutural, o mais importante, segundo Silvio Almeida, é a base de todas as formas de racismo, estando ligado à escravidão e ao colonialismo. Ele se manifesta nas instituições, racismo institucional, garantindo interesses econômicos e políticos, e nas atitudes pessoais que é conceituado meramente como uma anomalia ou uma questão ética, tal compreensão deste ato deplorável não pode ser aceito desta forma, mas um elemento central da própria ordem social, que organiza e justifica as desigualdades no sistema de trabalho e o acesso desproporcional à riqueza e aos recursos sociais (Almeida, 2020, p. 36-52).

O racismo estrutural faz com que raça e classe se entrelacem como fatores determinantes das hierarquias sociais no Brasil. O Censo de 2022 demonstra que a maioria da população brasileira se declara preta ou parda (aproximadamente 56,1%) (IBGE, 2023ª) e essa população, em sua maioria, ainda vive em condições de vulnerabilidade social, desnutrição, desemprego, analfabetismo, carência habitacional, e falta de acesso a serviços de saúde e a bens básicos para a garantia mínima de uma vida digna (IBGE, 2023ª). Além disso o que nos chama a atenção é alta taxa de violência na população negra e as maiores vítimas são os jovens (Atlas da Violência, 2023). A taxa de analfabetismo entre pretos e pardos foi mais que o dobro da registrada entre brancos (IBGE, Censo 2023b). No campo religioso, os dados apontam que a maioria da população brasileira se declarou católica; contudo, não há recorte racial publicado na divulgação principal do censo (IBGE, 2023c)

O racismo desempenha uma função de organizar e justificar as desigualdades presentes nos sistemas de trabalho. Essa função existiu tanto no período da escravidão quanto no modelo atual de trabalho assalariado. Consequentemente, o racismo garante que o acesso à riqueza e aos recursos sociais continue a ser distribuído de forma desigual. O sistema capitalista, por sua vez, é responsável por promover o avanço da ciência e da tecnologia, o que leva ao aumento da produção de mercadorias. Contudo, o capitalismo fundamenta-se na exploração do trabalho. Devido a essa base exploratória, os benefícios gerados por esse progresso tecnológico não são distribuídos de maneira justa para toda a população (Oliveira, 2021, p. 66-69. 75).

2.1.3. Identidade negra e negritude

A identidade negra é concebida como um processo complexo de autorreconhecimento e autoafirmação do indivíduo como pertencente ao grupo racial negro. Trata-se de um construto multifatorial que integra e articula dimensões históricas, sociais, culturais, políticas, linguísticas e pessoais. Elementos cruciais neste processo incluem a ancestralidade e as experiências resultantes da incidência do racismo. A consolidação dessa identidade se manifesta na dialética entre a maneira como o indivíduo se percebe e a forma como é apreendido e categorizado pela estrutura social (Munanga, 2025, p. 12-14).

A Negritude, termo formulado por Aimé Césaire, não é um determinismo biológico, mas uma categoria histórico-cultural que expressa a totalidade das experiências vividas por séculos de dominação, escravidão e racismo. Ela é a síntese da memória coletiva marcada pela violência da diáspora e simboliza a resistência ativa. A negritude constitui uma postura existencial e política, um modo de ser no mundo que recusa a alienação e afirma a dignidade da experiência negra. É um "combate contra a desigualdade" e um "rechaço da opressão" (Césaire, Aimé, 2020, 24-25; 2022, p. 220-222).

2.1.4. Resistência do povo negro no Brasil

2.1.4.1. Período escravista

A historiografia do período escravista brasileiro demonstra que a resistência negra se manifestou de maneira multifacetada, desafiando consistentemente a narrativa de passividade frequentemente imposta aos escravizados. Munanga destaca que as estratégias de oposição ao sistema escravista transcenderam as formas mais evidentes de revoltas e fugas. A resistência também se concretizou pela preservação cultural, por meio da manutenção das religiões, culturas e línguas africanas. Tais práticas funcionavam como um mecanismo de criação de espaços de autonomia dentro de um regime de opressão (Munanga, 2020, p. 67-90).

Os quilombos são um exemplo emblemático de resistência organizada. Comunidades como o Quilombo de Palmares ilustram a capacidade dos negros de construir espaços autossustentáveis. Nestes locais, eles não apenas mantinham suas tradições africanas, mas também ofereciam refúgio e proteção a outros indivíduos que escapavam da escravidão. A Revolta dos Malês, em 25 de

janeiro de 1835, serve como um caso notável. Liderada por africanos muçulmanos, esta insurreição demonstrou o esforço dos escravizados em buscar a liberdade e, simultaneamente, preservar suas crenças e identidade religiosa frente à imposição cultural (Munanga, 2020, p. 90-98).

2.1.4.2. Período pós-abolição ao movimento contemporâneo: a luta pela Justiça Integral

A resiliência negra transcende a Lei Áurea. Isso se deve ao fato de que a abolição não estabilizou a situação social, permitindo a persistência de desafios estruturais graves, como a negação de direitos, a exclusão social, a marginalização e a pobreza. Essa permanência da injustiça exige uma luta contínua pela liberdade e pela construção dos direitos fundamentais (Munanga, 2020, p. 107-115).

Nesse cenário de persistente desigualdade, o movimento negro contemporâneo busca afirmar a identidade afro-brasileira, combater o racismo e promover a igualdade de direitos. Esse compromisso se traduz em ações afirmativas, notadamente a defesa de cotas universitárias e a implementação de leis. Um exemplo é a Lei 10.639/2003, que obriga o ensino da história e cultura afro-brasileira. Adicionalmente, a valorização da cultura afro-brasileira (englobando música, dança e literatura) é ressaltada como uma expressão fundamental de identidade e resistência contra a opressão histórica. Assim, a resistência negra engloba movimentos históricos, culturais e educacionais, evidenciando a luta contínua por reconhecimento e igualdade (Munanga, 2020, p. 107-115).

2.1.4.3. Resistência na ditadura: a força do sagrado

Durante o regime militar (iniciado em 1964), marcado pela repressão, censura e criminalização das manifestações negras, a resistência manteve-se ativa mediante adaptação e estratégias mais sutis. Neste período adverso, o movimento negro utilizou espaços religiosos, como igrejas e terreiros de candomblé, como locais vitais para a resistência simbólica e a preservação cultural. O fortalecimento da produção cultural negra (música, literatura, artes) serviu como forma de expressão e denúncia das desigualdades raciais. A resistência durante a ditadura, marcada pela adaptação e o uso de estratégias culturais e religiosas, confirma a resiliência impulsionada pela fé na luta contra o racismo e pela afirmação da identidade negra (Munanga, 2020, p. 128-132).

2.2. DINÂMICA INTERNA: A SACRAMENTALIDADE DO POVO NEGRO

A cristologia negra libertadora compreende a situação do povo negro como uma realidade "sacramental" da presença viva do Verbo encarnado. Santo Atanásio ensina que um dos efeitos da encarnação é revelar que o Verbo de Deus preenche toda a realidade com sua presença. Assim, a vida e a luta de homens e mulheres negros podem ser reconhecidas como lugar de manifestação do Verbo, que clama por liberdade, justiça e vida. (Atanásio, Santo, 2024, p. 134-135, 187, 143).

A reflexão cristológica contemporânea postula que a pessoa e a missão de Jesus Cristo não podem ser compreendidas de maneira abstrata, mas sim em seu enraizamento histórico, cultural

e relacional. Jesus de Nazaré, sendo o Cristo e o Filho de Deus, se encarnou em uma realidade concreta – no seio de um povo, cultura e tempo específicos – para anunciar o Reino de Deus a toda a humanidade (Jo 1,14) (Fabris, 1988, p. 59-90).

A Teologia da encarnação é a base da teologia da inculturação, conforme São João Paulo II, a inculturação é definida como a encarnação do Evangelho nas culturas autóctones, o que garante a aplicabilidade universal da mensagem cristã. O objetivo primordial deste processo de encarnação é duplo: permitir que o Evangelho se manifeste de modo orgânico e respeitoso e garantir que a mensagem central da fé cristã não seja descaracterizada. Seguindo este princípio, evita-se que a proclamação da Boa Nova do Reino seja percebida pelas comunidades receptoras como uma imposição externa ao seu tecido social e cultural, promovendo, assim, um autêntico diálogo entre o Evangelho e a cultura (São João Paulo II, 1985, n 21 e 26)

A mensagem cristológica assume um significado singular para a comunidade negra da diáspora, pois ilumina sua história de escravidão, exclusão e resistência, reforçando sua esperança na restauração plena da dignidade. A Encarnação, a Cruz e a Ressurreição são eventos que tocam profundamente a realidade dos povos oprimidos, conclamando-os a aderir a um projeto libertador e comunitário.

A Encarnação do Verbo é o núcleo do mistério cristológico: "E o Verbo se fez carne e habitou entre nós" (Jo 1,14). Este evento teológico significa que Deus não se revela de modo desencarnado, mas assume plenamente a condição humana e partilha nossa história, nossas dores e esperanças. É na humanidade de Jesus que se encontra o divino, e por meio dele, Deus se aproxima de todos que sofrem na vida. O ministério de Jesus foi profundamente situado em um contexto sociopolítico marcado pela dominação romana e por tensões religiosas. Ele reinterpretou a tradição de Israel à luz da misericórdia do Pai, revelando o rosto misericordioso de Deus em suas atitudes (Ferraro, 2021, p. 51-67; Castillo, 2015, p. 236 e 288).

A teologia negra, particularmente através da cristologia negra libertadora, articula a presença divina no sofrimento e na luta dos oprimidos de maneira profunda e transformadora, estabelecendo a experiência do povo negro como o local privilegiado dessa manifestação. Cone afirma que Encarnação revela que Deus, em Jesus Cristo, assume a condição humana e solidariza-se com a miséria da humanidade. Para a experiência negra, isso significa que a verdadeira humanidade é reconhecida na aceitação de Cristo, unindo dialeticamente negritude e divindade mantendo a unidade na diferença. Assim, a centralidade da experiência negra encontra fundamento teológico no testemunho das Escrituras sobre Jesus Cristo (Cone, 2020a, p. 82; Silva, 1988, p. 59). O Deus da teologia negra é aquele que se manifesta na libertação dos oprimidos. Essa manifestação segue o padrão bíblico e cristológico. Deus revelou-Se libertando o povo de Israel (Cone, 2020a, p. 117-118).

Em Jesus Cristo, que foi oprimido e crucificado, Deus se revelou novamente. Hoje, Ele também se revela nas lutas dos povos que sofrem. A realidade de sofrimento e exclusão, fruto do pecado social manifestado no racismo e na exclusão social, contradiz o desígnio salvador do Deus Negro. A presença divina, portanto, se articula em oposição a essa opressão (Cone, 2020a, p. 126-130).

Jesus é o modelo de confrontação com a opressão. Suas palavras, gestos e atitudes revelam que Ele não compactuou com o sistema opressor de sua época. Sua pregação levou ao confronto com as estruturas dominantes. Sua morte e ressurreição testemunham essa imagem transformadora do Jesus Negro Libertador, que permanece como força transformadora. O Cristo Negro é aquele que veio ao mundo para renovar a humanidade, libertando-a do pecado e concedendo-lhe vida nova. A missão da cristologia negra é anunciar o Cristo Negro como aquele que possibilita a plena renovação da vida e comunica essa novidade a toda a família humana (Cone, 2020a, p. 126-130).

A presença divina no sofrimento e luta não é apenas uma promessa futura, mas uma esperança que começa a se concretizar no presente. O Cristo Negro anuncia a libertação plena do Reino de Deus, que já se manifesta na história por meio de libertações parciais em diferentes dimensões da vida. A salvação significa ser libertado da escravidão e escolher viver na liberdade (Gl 5,1; 2Cor 3,17), dizendo "não" ao medo e "sim" à força que a liberdade oferece (1Jo 4,18). O compromisso exigido pela fé, que reconhece o racismo e a pobreza como pecado social, é de uma libertação integral que exige mudanças históricas e culturais profundas, indo além das transformações pessoais para alcançar as dimensões institucionais e estruturais (Cone, 2020a, p. 128).

3. JESUS CRISTO NEGRO E O ANÚNCIO DO REINO DE DEUS

3.1. FUNDAMENTO DA CRISTOLOGIA NEGRA E O PONTO DE PARTIDA

O fundamento essencial de toda a reflexão cristológica neotestamentária reside na ressurreição do crucificado. Se a trajetória de Jesus de Nazaré tivesse se encerrado com sua morte na Sexta-Feira da Paixão, toda a proclamação eclesial perderia a sua razão de ser (1Cor 15,14). A proclamação apostólica testifica este evento, afirmando que Deus ressuscitou a Jesus, constituindo-o como Senhor e Cristo (At 2,32.36) (Forte, 1985, p. 87-88).

As fórmulas querigmáticas neotestamentárias articulam, de modo inseparável, o Jesus histórico e o Ressuscitado. Essa articulação expressa simultaneamente a "ruptura" provocada pela cruz e pela ressurreição na história de Jesus, e a "continuidade" entre o Jesus pré-Pascal e o Cristo pós-Pascal. O evento crístico é o ponto onde história e fé se integram em um único sujeito. Assim sendo, o crucificado e o ressuscitado estão bem articulados na reflexão do Novo Testamento, e não há oposição entre o exaltado e o preexistente, nem entre a cristologia "de baixo" e "do alto" (Palácio, 1999, p. 56-68; Sesboüe, 1997, p. 48-50).

A Cristologia Negra tem seu ponto de partida o Jesus histórico, mas é crucial reconhecer que a pessoa de Jesus e sua mensagem são mediações da presença de Deus. Sem esse reconhecimento, sua reflexão pode incorrer em um equívoco. Pois a mesma, já se encontra, de algum modo, iluminada pela cristologia de cima. As duas perspectivas cristológicas a "de baixo" e a "do alto" se completam mutuamente e nascem do mistério pascal. Sem esse pressuposto fundamental não seria possível desenvolver qualquer reflexão cristológica (Sesboüe, 1997, p. 80-84; Segalla, 1992, p. 120-123; Feiner, 1973, 79-115).

3.2 RELEVÂNCIA DO JESUS HISTÓRICO PARA A CRISTOLOGIA NEGRA

A teologia Negra quer "saber quem era Jesus, porque cremos ser a única maneira de avaliarmos quem ele é. Se não há informação históricas a respeito do caráter e comportamento desse galileu do século primeiro em particular então fica impossível determinar o modo de sua existência" (Cone, 2020a, p. 190).

A relevância do Jesus histórico para a Cristologia Negra reside na necessidade de compreender sua identidade e modo de existência através de informações concretas sobre sua vida e comportamento como galileu do século primeiro, conforme argumenta Cone. As coordenadas históricas, atitudes e o modo de ser do Jesus Negro são fundamentais para que seus discípulos possam seguir seus passos, vivendo suas atitudes e sentimentos. As coordenadas histórias, atitudes e modo de ser do Jesus Negro são importantes para que seus discípulos e discípulas (Cone, 2020a, p. 190-191; Palácio, 1999, p. 46-49).

Para a Cristologia Negra, o Jesus histórico é crucial devido ao isomorfismo estrutural existente entre o contexto sociopolítico e religioso da época de Jesus de Nazaré e a realidade contemporânea de discriminação, exclusão e opressão vivenciada por pessoas negras e pobres. Essa realidade é vista como uma contradição ao plano histórico salvífico (Boff, 1977, p. 512). O Jesus histórico conecta os indivíduos ao seu projeto de salvação e às suas práticas libertadoras, que se manifestam na proclamação e concretização do Reino de Deus Negro (Lc 4,16-21). Este projeto possui um caráter libertário que inevitavelmente gera conflitos, pois Jesus assume um papel profético, denunciando as estruturas que se opõem à vontade do seu Abba Negro. Ele é concebido como um Deus que se aproxima da história para libertar homens e mulheres negros de toda opressão, convocando-os a uma vida digna, livre e plena (Pagola, 2011, p. 399-427; Cone, 2020b, p. 191). A representação teológica do Jesus Negro postula a necessidade de uma conversão autêntica. Tal conversão ultrapassa o mero reconhecimento da divindade, inclui a rejeição explícita da soberania e do Reino de Deus. Nesta matriz hermenêutica, o pecado é concebido como a negação histórica do desígnio divino, demandando sua erradicação tanto no âmbito das interações interpessoais quanto das estruturas sociais. Consequentemente, a adesão converte-se em um critério ético-histórico, transcendendo a mera experiência subjetiva ou simbólica, e conferindo seriedade à aceitação do Reino do Abba Negro (Sobrino, 1983, p. 72; Cone, 2020b, p. 183-184).

O Jesus Negro, longe de ser apenas um exegeta da realidade, atua como um agente que exige sua profunda transformação, visto que o pecado corrompe a plenitude da existência humana. Esta corrupção manifesta-se em atitudes e estruturas de opressão que contradizem o projeto salvífico de Deus. Nesta perspectiva teológica, o Jesus Negro manifesta o semblante do Abba Negro, ao balizar o caminho em direção a Ele. Isso exige um compromisso intransigente com a transformação da realidade que se coloca em oposição ao projeto divino de amor e libertação (Mt 25,31-46). Aqueles que aderem à sua mensagem são convocados a integrar o Reino do Abba Negro mediante uma práxis fundamentada no amor, na justiça e no serviço (Sobrino, 1983, p. 72; Cone, 2020b, p. 183-184). O Jesus histórico, em contraste com a validação das estruturas de pecado e dominação (contemporâneas ou passadas), por sua atitude profética institui uma crise no âmbito

da pessoa e do mundo que está ao seu redor. Ele opera a desestabilização tanto individual quanto das estruturas de dominação, exclusão e racismo que historicamente se sedimentam nas interações sociais (Is 58,6-7). A totalidade de sua existência (vida, paixão/cruz) e o evento ressurrecional sinalizam o sentido escatológico da história, impelindo os discípulos a uma vigilância proativa e a um compromisso ativo na busca pela liberdade e pela justiça social (Lc 4,18–19; Lc 11,42; Mt 6,33) (Boff, 1977, p. 513; Cone, 2020a, p. 202-204). "As pessoas negras podem lutar pela liberdade e justiça, porque Aquele que é seu futuro é também o fundamento da sua luta pela liberdade. Sabemos que temos uma liberdade que não é feita por mãos humanas" (Cone, 2020a, p. 203).

3.3. UNIVERSALIDADE DO REINO DO DEUS NEGRO E SEUS DESTINATÁRIOS

O Reino de Deus, central no ministério de Jesus, é uma realidade que ultrapassa todas as fronteiras humanas, sejam elas étnicas, nacionais ou religiosas. O Deus do Reino é caracterizado como "imparcial" (Dt 10,17), permitindo que qualquer indivíduo, mesmo aqueles que não pertencem ao povo da aliança, possa entrar no Reino por meio da fé e da conversão. Assim, o cerne da mensagem de Jesus não se restringe a um grupo privilegiado de discípulos, mas está aberto a todos, constituindo a partilha do Reino com a humanidade inteira e com todas as religiões o ponto fulcral da sua proposta (Dupuis, 2004, p. 51).

a. Magna carta do Reino do Abba Negro e a abertura universal

O ensinamento mais íntimo e profundo de Jesus está consubstanciado nas Bem-aventuranças e no Sermão da Montanha (ou da Planície). Embora a Magna Carta do Reino seja por vezes interpretada como destinada apenas ao círculo íntimo de seguidores, uma leitura mais plausível a entende em sua universalidade e abertura a qualquer pessoa disposta a acolhê-la. O Sermão, na verdade, parece ser uma compilação de ditos dirigidos a diversos grupos, incluindo explicitamente "as multidões" e uma "grande massa de povo de toda a Judéia, de Jerusalém e do litoral de Tiro e de Sídon" (Lc 6,17-18). Conclui-se que o ensinamento é vocacionado a todos os homens e mulheres que desejam escutá-lo e que são chamados a praticar os 'valores do Reino' (Dupuis, 2004, p. 51-52).

b. Opção preferencial pelos deserdados

Dentro desse contexto universal, a opção preferencial pelos pobres assume uma importância central. A versão lucana da primeira bem-aventurança ("Felizes, vós, os pobres, o Reino de Deus são vossos" (Lc 6,20) estabelece que o Reino se destina prioritariamente aos deserdados. Embora a fórmula de Mateus trate dos "pobres de coração" (cf. Mt 5,3), essa visão converge, pois, os verdadeiros pobres são também os 'simples' e os abertos a Deus, entre os quais estavam muitos 'estrangeiros' (Dupuis, 2004, p. 51-52).

A bem-aventurança dos que têm "fome e sede da justiça" (Mt 5,6) refere-se aos pobres e àqueles que lutam pela justiça em toda a sua amplitude, manifestando o Reino de Deus no meio social, independentemente da pertença religiosa. Na contemporaneidade, essa dimensão, adquire um cunho profético, pois propõe a inclusão universal dos marginalizados, pobres e oprimidos. O ensinamento de Jesus se dirige, primordialmente, aos excluídos (Dupuis, 2004, p. 51-52).

Esta perspectiva manifesta a preferência divina, a qual é revelada através da bem-aventurança destinada àqueles que "têm fome e sede da justiça". A busca por essa justiça demanda uma luta ativa "contra as estruturas injustas que mantêm o status quo da injustiça". O compromisso com a justiça social em favor dos oprimidos é, assim, uma manifestação do Reino de Deus. Essa teologia atinge seu ápice na identificação de Jesus com os excluídos. Jesus não se limita a estar a favor dos pobres, mas identifica-se pessoalmente e se associa a eles, corporificando o envolvimento do Deus Negro na condição dos oprimidos (Dupuis, 2004, p. 53-54).

4. MORTE E RESSURREIÇÃO DE JESUS NEGRO: A SOLIDARIEDADE DO ABBA NEGRO

4.1. MORTE DE CRUZ: PRÁXIS LIBERTADORA E SOLIDÁRIA

A Via Crúcis e a morte de Jesus são interpretadas teologicamente como a consequência direta de suas práxis libertadora e solidária. A vida de Jesus foi dedicada ao serviço do Reino de Deus, ao "Abba Negro". Este Pai se manifesta na iminência e na proximidade com os marginalizados, especialmente os pobres, as vítimas do racismo e os excluídos (Sobrino, 1985, p. 212-219).

O povo crucificado da época de Jesus vivia em uma realidade de negatividade, marcada pela miséria, injustiças, opressão social e religiosa, e severa discriminação racial. Jesus, em nome de seu Abba Negro, realizou uma vigorosa denúncia contra a opressão e a hipocrisia religiosa da época, questionando estruturas estabelecidas, normas sabáticas e instituições vigentes. O percurso de Jesus de Nazaré foi marcado por uma postura de serviço ativo ao Reino, nunca adotando a neutralidade. Sua atuação histórica representou uma oposição direta ao status quo vigente, combatendo as forças que desumanizam o indivíduo e o conduzem à morte, cuja raiz última é identificada como o pecado (Rubio, 2001, p. 73; Duquoc, 1992, p. 106-114).

Sua fidelidade inabalável e sua obediência ao Pai culminaram em uma solidariedade radical com os pobres, os negros e todos os oprimidos da terra. Essa prática, centrada na proclamação do Reinado do "Abba Negro" e na defesa dos marginalizados, provocou intensa perseguição. A vida de Jesus, caracterizada pelo empobrecimento voluntário, representou uma ameaça concreta aos grupos poderosos da época, tanto os detentores do poder religioso quanto do poder político opressor (Rubio, 2001, p. 73; Duquoc, 1992, p. 106-114).

Em razão de sua missão, a morte de Jesus não deve ser interpretada como um erro em seu percurso, mas sim como a consequência inevitável de seu caminho de amor-serviço a Deus e aos pobres, numa estrutura marcada pela dominação, fruto do pecado. Jesus alcançou progressivamente a consciência de que sua perseguição o levaria a um fim violento, sua morte não se daria por causas naturais (Sobrino, 1983, p. 294-299).

O processo de condenação à morte foi planejado pelo sumo sacerdote Caifás e culminou com Pôncio Pilatos proferindo a sentença de crucificação. Jesus foi submetido a tortura brutal por seus algozes e carregou o patíbulo da cruz até o monte Calvário, sendo executado pelos soldados romanos sob a autoridade do Governador. Em seus momentos finais na cruz, seu clamor a Deus: "Deus meu, Deus meu, por que me abandonastes" (Mc 15, 34, Mt 27, 46) utiliza a invocação "Eloi, Eloi", diferenciando-se do tratamento

íntimo "Abba" usado anteriormente. Este evento culmina na entrega total de sua vida nas mãos daquele que o amava incondicionalmente, o seu Pai querido (Pagola, 2011, p. 443-487).

A existência histórica de Jesus, marcada pelo empobrecimento até a entrega final na cruz constituiu o fundamento para que as comunidades cristãs primitivas o reconhecessem e proclamassem como o Salvador escatológico, gerando diversos modelos explicativos sobre sua eficácia redentora. A fidelidade e obediência de Jesus ao Pai resultaram em uma solidariedade radical com os pobres, os negros e todos os oprimidos da terra. Sua existência histórica, marcada pelo empobrecimento voluntário até a entrega final na cruz, forneceu o substrato para que as comunidades cristãs primitivas o proclamassem como Salvador escatológico, o que gerou diversos modelos explicativos de sua eficácia redentora, explicitando a rica e complexa identidade de Jesus (Sobrino, 1985, p. 59-63; Rubio, 2001, p. 119-154, DT, n 16-34).

Teologicamente, a morte de Jesus é percebida como a epifania da liberdade de Deus, pois Ele assume integralmente sobre si a opressão humana. Em contrapartida, a ressurreição manifesta que a soberania divina é invencível diante da opressão; Deus transforma essa opressão em uma possibilidade concreta de liberdade (Cone, 2020a, p. 134-135).

4.2. RESSURREIÇÃO DO JESUS NEGRO: LIBERTAÇÃO ANTECIPADA E DEFINITIVA

A Ressurreição de Jesus Cristo, sob uma perspectiva teológica e escatológica, transcende o conceito de um mero retorno à vida terrena. É definida como o ingresso e o renascimento em um tempo diferente e transcendente, situado no próprio Reino de Deus. Este evento é caracterizado como a revelação de uma realidade alternativa—um outro modo de existência, tempo e lugar (Moingt, 2010, p. 318-329).

A Ressurreição é classificada como o evento derradeiro, ou escatológico. Ela marca a irrupção dos tempos finais (a manifestação daquilo que estava por vir), nos quais Deus intervém no mundo para julgá-lo com Seu amor justo e misericordioso, estabelecendo Sua glória e Seu reino. O significado teológico fundamental da vida de Jesus reside na totalidade do Mistério Pascal (sua morte e ressurreição). Esse mistério eleva a vida de Jesus, caracterizando-o como o oprimido por excelência, e revela a presença imanente de Deus em todos os aspectos que constituem a liberdade humana (Cone, 2020b p. 195-197; 2020a, p. 135).

A Morte de Jesus é percebida como a epifania da liberdade de Deus, pois Ele assume integralmente sobre Si a opressão humana. E sua ressurreição manifesta que a soberania divina não pode ser vencida pela opressão. Pelo contrário, Deus transforma essa opressão em uma possibilidade concreta de liberdade para a humanidade. Neste panorama escatológico, a Ressurreição adquire um significado profundo, configurando-se como a plenificação da Vida e representando a última palavra do Deus Negro para Seu Filho e para toda a humanidade. A Ressurreição abre o horizonte de libertação dos poderes da destruição e da morte. O Apóstolo Paulo associa-a diretamente à aniquilação do poder da morte (Rm 6,9. 9,15); para aqueles que creem, a fé permite que essa realização plena e antecipada comece a operar imediatamente,

erguendo as pessoas libertando-as do poder de todas as opressões (Moingt, 2010, 318-329; Cone, 2020b, p. 195-197; Moltmann, 1994, p. 324).

5. FÉ CRISTOLÓGICA DOS NEGROS E NEGRAS DA DIÁSPORA

A Cristologia Negra é uma construção teológica que se funda na experiência de fé da população negra inserida no contexto da diáspora. Esta abordagem estabelece uma correlação visceral e imediata entre a Paixão de Jesus e o sofrimento imposto pelo sistema escravocrata.

O itinerário da cruz constitui o ponto de partida fundamental da espiritualidade da comunidade negra. O Jesus das Dores, ou o Cristo crucificado (Servo Sofredor), é assumido como a figura central, o que permite à comunidade contemplar e validar suas próprias experiências históricas de opressão e dor. Jesus é reconhecido não apenas como mártir, mas como o Deus que se solidariza integralmente com o sofrimento humano.

Devido a essa identificação teológica e histórica com a dor, a população negra e pobre tendeu, historicamente, a identificar-se com maior intensidade com a Sexta-feira da Paixão do que com o evento da ressurreição. É crucial reconhecer que esta espiritualidade da cruz é uma vivência genuína, forjada pela sua experiência histórica de sofrimento e esperança, e não apenas uma observância externa das formas religiosas. Apesar da primazia do sofrimento, a concepção cristã negra mantém a dualidade em Jesus, concebendo-o simultaneamente como "o homem das dores e libertador de todas lagrimas". Desse modo, consolida-se uma correlação intrínseca entre o Jesus Servo Sofredor e o Jesus Negro Libertador-Salvador.

Os sofrimentos vivenciados na escravidão são inseridos em uma perspectiva libertadora. A dor, longe de produzir um efeito anestesiante, é convertida em um estímulo para a luta pela emancipação. Para os grupos marginalizados (negros e pobres), a fé no Cristo Sofredor atua como um símbolo de protesto contra a humilhação, constituindo uma fonte de resistência. A aceitação da pessoa de Jesus libertador pela comunidade negra manifesta a expressão soteriológica do Reinado do Abba Negro anunciado por ele, simbolizando a justiça e a solidariedade divina para com os oprimidos (Lc 4,18).

A ressurreição do Servo Sofredor estabelece o fundamento escatológico da esperança para a comunidade negra na diáspora. Este evento central da fé cristã é reinterpretado como o marco inaugural para a superação de todas as formas de servidão histórica e existencial. A esperança libertária abrange a superação das misérias, da opressão, da violência punitiva, dos castigos, da fome, da sede, e do sofrimento inerente ao deslocamento e ao exílio. A fé depositada no Cristo das lágrimas e no Senhor Ressuscitado conferiu aos negros e negras da diáspora a capacidade de resistência, possibilitando uma jornada messiânica em direção à plena Liberdade, que se manifesta na realidade soberana e transcendente do Deus Negro (Cone, 2020a, p. 201-209).

Para os povos africanos trazidos ao Brasil, a dimensão encarnatória teve implicações decisivas para a teologia contextual. Apesar da catequese colonial frequentemente marcada pela violência, houve uma recepção criativa do Evangelho. Grupos africanos identificaram

na mensagem cristã convergências com suas próprias concepções de comunidade e espiritualidade. A Encarnação tornou-se, assim, boa notícia para os escravizados: Deus é o Deus conosco, que assumiu a carne humana, partilhou o sofrimento e ofereceu uma nova possibilidade de vida. James Cone reforça essa ideia ao afirmar que Deus "assumiu a negritude e se juntou na luta pela libertação negra". Portanto, a encarnação do Cristo Negro entra no mundo estabelecendo um diálogo com as culturas afro-diaspóricas, ressignificando a figura de Cristo como uma presença de solidariedade, resistência e esperança (Silva,1988, p. 53-56; Cone, 2020b, p. 145. 130-133.; id., 2020a, p. 197.189).

6. O SEGUIMENTO DE JESUS NEGRO COMO EXPRESSÃO DO COMPROMISSO DE LIBERTAÇÃO INTEGRAL DO POVO NEGRO E POBRE

O seguimento do "Jesus Negro" revela-se como um caminho de identificação profunda com o amor de Deus e com a realidade dos pobres e negros oprimidos. Este discipulado não é uma abstração, mas uma resposta concreta ao "Eu te amei" que o Senhor dirige aos que têm pouca força e são desprezados. Seguir Jesus exige reconhecer que o afeto pelo Senhor é indissociável do afeto pelos pobres, pois o próprio Cristo afirmou que o que fizermos aos "mais pequeninos", a Ele o fazemos. Este caminho parte da revelação de um Deus que vê a opressão e ouve o clamor do seu povo; ignorar esse clamor é distanciar-se do coração de Deus (DT 5 e 8).

Os Padres da Igreja ensinam que o pobre é um acesso privilegiado a Deus. São João Crisóstomo alertava que a caridade não é opcional, mas o critério do verdadeiro culto: adornar o altar enquanto Cristo morre de fome no pobre é uma ofensa grave. Na contemporaneidade, essa vocação manifesta-se no serviço onde o Senhor se encontra mais desfigurado, seja em hospitais de campanha ou nas periferias existenciais e geográficas habitadas pela maioria de pobres e negros. É necessária uma "atenção amiga" que responda a essa realidade (DT 39, 41, 42,11).

A existência das populações negras e empobrecidas inscreve-se sob a égide do Reino, manifestando uma estrutura pascal de morte e ressurreição. Estabelece-se uma correlação intrínseca entre a Paixão de Cristo e o sofrimento histórico imposto pelos sistemas escravocrata, capitalista e pelo racismo estrutural. Nesse cenário, o rosto do Cristo sofredor é identificado na face do povo pobre, negro e marginalizado, revelando um Deus que se solidariza com a miséria humana a ponto de assumir a ontologia negra para colocar-se ao lado dos oprimidos (DT 2, 8, 9)

Os paradigmas da cruz e da ressurreição consolidam-se como eixos fundamentais: a cruz desvela a gravidade da opressão, enquanto a ressurreição assegura que a libertação integral já opera no presente mediante a fé. A perspectiva escatológica do Reino do Abba Negro impele todos os discípulos e discípulas a prosseguir na causa de Jesus, visando a restauração da dignidade humana através da força do Espírito (Boff, 1977, p. 522).

O seguimento exige atenção às múltiplas faces da pobreza, especialmente à das mulheres, que sofrem exclusão e violência duplas, e à de jovens e crianças negras que gritam por vida. No contexto da negritude, seguir o Cristo Negro significa reconhecer que a Sexta-feira da Paixão se manifesta na exclusão social e no racismo, enquanto a Ressurreição é a esperança da vitória sobre o pecado que desumaniza tantos homens e mulheres (DT 12,14,19).

Este seguimento contemporâneo exige enfrentar as causas estruturais da pobreza e a "escassez de recursos sociais" decorrente da irresponsabilidade política. A Igreja adverte contra a "estrutura de pecado" que torna normal ignorar os excluídos. O povo negro cristão, ao atravessar sua "Sexta-feira da Paixão", fundamenta-se na esperança de que a última palavra é a vitória da sabedoria do Abba Negro sobre todas as formas de escravidão (DT 67, 88. 93, 95).

Portanto, o seguimento cristão demanda, portanto, a tradução da utopia do Reino em práxis concretas de transformação nos âmbitos social, pessoal e eclesial. Sob a perspectiva da Negritude, essa prática adquire um caráter político e existencial de resistência ativa, fomentando a assunção da identidade étnico-racial, e o rechaço sistemático da opressão. O discipulado manifesta-se no combate às desigualdades e na edificação de uma cultura antirracista, utilizando o conceito de isomorfismo estrutural para validar a conexão entre a historicidade de Jesus e a realidade discriminatória enfrentada por negros e pobres na atualidade (DT 16,17, 93. 94).

Atualizar o seguimento do Cristo Negro implica reiterar a opção preferencial pelos injustiçados, negros e pobres, repelindo as estruturas de poder e dominação presentes nas relações sociais e eclesiais. Tal compromisso exige a erradicação do racismo enquanto pecado social, elemento organizador das disparidades que negam a vida digna. Este processo de libertação integral não é isento de conflitos, sendo compreendido como a continuidade do caminho oneroso de Jesus, cuja práxis libertadora desafiou o status quo de sua época (DT 7,16,19). No contexto brasileiro contemporâneo, esse "pro-seguir" a obra de Cristo crucificado - ressuscitado traduz-se no enfrentamento direto aos mecanismos de genocídio e violência que vitimam a população negra, especialmente, crianças, jovens e mulheres.

O amor cristão deve ser traduzido em gestos frequentes e sinceros; sem eles, os sonhos mais preciosos se arruínam. Para que o amor cristão não se perca no "mundo das ideias", ele deve ser alimentado por gestos pessoais e frequentes. A prática da esmola e da ajuda direta é essencial para "tocar a carne sofredora dos pobres", embora a solução definitiva para a pobreza exija inteligência, tenacidade e compromisso com a mudança das estruturas sociais injustas (DT 120).

Para seguir verdadeiramente a Cristo, é necessária uma "atenção amiga", que transcende o auxílio material para alcançar o apreço pela cultura, pelo modo de ser e pela bondade própria do outro. Esta proximidade real e cordial é a condição necessária para um acompanhamento adequado no caminho da libertação integral. Deixar-se evangelizar pelos pobres, torna-se um imperativo para quem busca uma vida simples (DT 101).

O seguimento do Jesus Negro fundamenta-se na identificação profunda com os negros e empobrecidos, culminando no convite de São Gregório de Nazianzo: visitar, alimentar e acolher Cristo nos pobres e negros — que constituem a realidade sacramental da presença do Verbo encarnado — para que possamos ser acolhidos nos templos eternos. O amor cristão é profético, não tem limites e deve realizar o impossível, unindo estranhos e atravessando abismos através de uma práxis de transformação que converta o amor em gestos concretos contra a opressão. "Uma Igreja que não coloca limites ao amor... é a Igreja de que o mundo hoje precisa" Ao agir assim, seja enfrentando o racismo estrutural e as causas do genocídio, ou através de uma "atenção amiga" e ajuda próxima, a comunidade eclesial de discípulos

missionários reconhece a ontologia negra de Deus. Esse compromisso permite que o pobre e o negro sintam a promessa de Jesus: «Eu te amei» (DT 118, 120, 121), manifestando a presença viva do Verbo encarnado que restaura a dignidade humana.

CONCLUSÃO

O propósito central da reflexão apresentado em nosso artigo, intitulado "Cristologia negra libertadora e negritude", consistiu em analisar a fé cristã a partir da experiência histórica de opressão racial e social sofrida pelo povo negro e pobre, abrangendo desde a escravidão até o racismo estrutural contemporâneo. Trata-se de um labor teológico crítico que nasceu de um mundo sofredor, buscando captar temas que resultem na transformação radical de uma determinada realidade sócio-histórica, posicionando-se contra toda forma de opressão e sofrimento.

O ponto chave dessa reflexão é a Negritude, concebida não como passividade ou lamúria, mas como uma categoria histórico-cultural de resistência ativa e um combate contínuo contra a desigualdade e a opressão, um despertar para a dignidade.

O artigo sustenta que a situação do povo negro é uma realidade sacramental da presença do Verbo encarnado, o "Jesus Negro Libertador". Essa identificação de Cristo com os oprimidos é tanto literal quanto simbólica, sintetizada na afirmação de que "Deus se torna negro para estar ao lado dos negros". Assim, a vida e a luta de homens e mulheres negros podem ser reconhecidas como o local de manifestação do Verbo, que clama por liberdade, justiça e vida.

Para sustentar esta tese, o artigo desenvolve o anúncio do reinado do Abba Negro, articulando inseparavelmente o Jesus histórico e o Ressuscitado. O Jesus histórico é crucial para a Cristologia Negra devido ao isomorfismo estrutural entre o contexto de opressão de sua época e a realidade contemporânea dos negros e pobres. A morte de Jesus na cruz é vista como a consequência inevitável e direta de sua práxis libertadora e solidária, uma denúncia vigorosa contra a opressão social, a injustiça e a hipocrisia religiosa, que ameaçava o status quo vigente. Teologicamente, a morte é a epifania da liberdade de Deus, que assume integralmente a opressão humana.

A Ressurreição de Jesus Cristo é o fundamento escatológico da esperança, um evento transcendente que configura a plenitude da Vida e abre o horizonte de libertação dos poderes da destruição e da morte. Ela manifesta que a soberania divina é invencível diante da opressão. A fé no Cristo das Dores e no Senhor Ressuscitado conferiu aos negros e negras da diáspora a capacidade de resistência, possibilitando uma jornada messiânica em direção à plena Liberdade.

Ao deslocar o eixo da reflexão do centro para a experiência do povo oprimido — composto por negros, negras e pobres —, a comunidade eclesial é interpelada a reconhecer, conforme evocado na Exortação Apostólica 'Eu te amei', que o ponto mais vital e revelador da fé não reside no poder estabelecido, mas naqueles que clamam por libertação integral e pelo despertar para a dignidade. É precisamente nessa resistência ativa e no compromisso com o Reino do Abba Negro que se revela a presença sacramental do Deus Negro Libertador, transformando a mensagem evangélica em uma força capaz de possibilitar a plena renovação da vida e a vitória sobre os poderes da morte.

O seguimento de Jesus Cristo Negro fundamenta-se na identificação profunda com as

populações negras e empobrecidas, cujos sofrimentos históricos refletem a estrutura pascal de morte e ressurreição. Exige-se dos discípulos e discípulas do Jesus Cristo negro um compromisso intransigente com a erradicação do pecado social—o racismo e a pobreza—em todas as suas dimensões, contribuindo com a construção de uma cultura antirracista e multirracial tanto na sociedade quanto na comunidade eclesial.

Este discipulado exige uma "atenção amiga" que valoriza a sabedoria das periferias e permite que o fiel seja evangelizado pelos pobres. A prática cristã deve transcender o campo das ideias, traduzindo-se em práxis de transformação contra o racismo estrutural e as desigualdades. Ao enfrentar as causas da opressão através de gestos concretos e amor profético, restaura-se a dignidade humana sob a promessa divina de justiça.

Em suma, a Cristologia Negra busca garantir que a mensagem do Reino do Abba Negro seja vista, inequivocamente, como a força transformadora que possibilita a plena renovação da vida e a libertação integral e definitiva. Essa abordagem reflete a ideia de que a salvação significa ser libertado da escravidão e escolher viver na liberdade, dizendo "não" ao medo e "sim" à força que a liberdade oferece. Fomos libertos pela graça para sermos aptos para vivenciar o amor-serviço em prol do Reino do Abba Negro, na pessoa dos irmãos e irmãs e, sobretudo, dos mais fracos, negros, negras, pobres e oprimidos que vivem nas periferias geográficas e existenciais.

Inspirada pelas reflexões da cristologia Negra e da Exortação Apostólica "Eu te amei", a comunidade da Igreja é chamada a reconhecer o clamor por uma libertação integral e pela restauração da dignidade de negros, negras, pobres e oprimidos. Para que isso ocorra, é necessário um engajamento pastoral que transforme a mensagem do Evangelho em uma força de transformação profunda, capaz de revitalizar tanto a espiritualidade quanto a prática eclesial. Esse compromisso envolve o apoio direto aos movimentos populares, que se destacam por não combaterem apenas os sintomas da pobreza, mas sim as suas causas estruturais, como a desigualdade e a negação de direitos fundamentais (terra, teto e trabalho). Ao confrontar o chamado "império do dinheiro", essas ações buscam superar os mecanismos de exclusão e morte que atingem a população negra e pobre, revelando a presença libertadora do Deus Negro que vai realizando pequenas libertações que se abrem a definitiva libertação na plenitude dos tempos (DT 80, 81).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Jandaíra, 2020.

ATANÁSIO, Santo. *Contra os pagãos; A encarnação do Verbo* (cap. II e III); *Contra os gregos filósofos e idólatras* (cap. VI). São Paulo: Paulus, 2024.

AZZI, Rolando. A teologia no Brasil: considerações históricas. In: PELÁEZ, A.; CHURRUCA, A. et al. *História da teologia na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1981. p. 21–43.

BOFF, Leonardo. Jesus Cristo libertador: uma visão cristológica a partir da periferia. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 37, n. 147, p. 721–734, set. 1977.

BRANCO, Manoel J. de F. Castelo. A negação do sujeito na empresa colonial: o lugar do negro na dupla condição do "não". *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 48, n. 189, 1988.

CASTILLO, José M. *Jesus: a humanização de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2015.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre Negritude*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020.

CONCÍLIO VATICANO II. *Ad gentes*: decreto sobre a atividade missionária da Igreja. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm. Acesso em: 28 dez. 2025.

CONCÍLIO VATICANO II. *Lumen gentium*: constituição dogmática sobre a Igreja. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm. Acesso em: 28 dez. 2025.

CONCÍLIO VATICANO II. *Nostra aetate*: declaração sobre as relações da Igreja com as religiões não cristãs. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm. Acesso em: 28 dez. 2025.

CONCÍLIO VATICANO II. *Sacrosanctum concilium*: constituição sobre a sagrada liturgia. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm. Acesso em: 28 dez. 2025.

CONE, James H. *Deus dos oprimidos*. São Paulo: Recriar, 2020a.

CONE, James H. *Teologia negra*. São Paulo: Recriar, 2020b.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE. *Documento de Aparecida*. Aparecida: CELAM, 2007.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE. *Documento de Santo Domingo*. Santo Domingo: CELAM, 1992.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Pastoral Afro-Brasileira: Documento da Pastoral Afro-Brasileira*. [S.l.]: CNBB, s.d.

DUPUIS, Jacques. *O cristianismo e as religiões*. São Paulo: Loyola, 2004.

DUQUOC, Christian. *Cristologia: o homem Jesus*. São Paulo: Loyola, 1992.

ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (org.). *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. v. I–II. Madrid: Trotta, 1990.

FABRIS, Rinaldo. *Jesus de Nazaré: história e interpretação*. São Paulo: Loyola, 1988.

FEINER, J.; LOEHRER, M. (orgs.). *Mysterium Salutis: o evento Cristo*. v. III/2. Petrópolis: Vozes, 1973.

FERRARO, Benedito. *Cristologia*. Petrópolis: Vozes, 2021.

FORTE, Bruno. *Jesus de Nazaré: história de Deus, Deus da história*. São Paulo: Paulinas, 1985.

GOMES, Laurentino. *Escravidão*. v. 1. Rio de Janeiro: Globo, 2019.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986.

HOORNAERT, Eduardo. Ouvi o clamor deste povo negro. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 48, n. 189, 1988.

IBGE. *Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil*. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf. Acesso em: 28 dez. 2025.

IBGE. *Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil*. Rio de Janeiro: IBGE, 2019.

IBGE. *População preta ou parda é mais da metade dos brasileiros*. Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/. Acesso em: 28 dez. 2025.

IPEA; FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. *Atlas da violência 2023*. Brasília: IPEA/FBSP, 2023. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia. Acesso em: 28 dez. 2025.

IPEA; FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. *Atlas da violência 2024*. Brasília: IPEA, 2024. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia. Acesso em: 28 dez. 2025.

MARINGONI, Gilberto. *História: o destino dos negros após a abolição*. Brasília: IPEA, 2011. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&id=2673%3Acatid%3D28&Itemid=23. Acesso em: 28 dez. 2025.

MENSAJE de la Santa Sede a los Afroamericanos. Santa Sé; CELAM, 1992.

MOINGT, Joseph. *Deus que vem ao homem*. v. 1. São Paulo: Loyola, 2010.

MOLTMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

MOLTMANN, Jürgen. *O Deus crucificado*. São Paulo: Academia Cristã, 2024.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. *Negros no Brasil de hoje*. São Paulo: Global, 2020.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro*. São Paulo: Perspectiva, 2025.

NETO, Arnaldo; ROSA, Viana. Negritude: a fetichização da diferença e o entre-lugar da subjetividade pós-colonial. *Revista Brasileira do Caribe*, v. 6, n. 12, p. 443–464, jan./jun. 2006.

OLIVEIRA, Dennis. *Racismo estrutural*. São Paulo: Dandara, 2021.

PAGOLA, José Antonio. *Jesus: uma aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes, 2011.

PALÁCIO, Carlos. *Jesus Cristo: história e interpretação*. São Paulo: Loyola, 1999.

PAPA FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*. Vaticano, 2013.

PAPA FRANCISCO. *Fratelli Tutti*. Vaticano, 2020.

PAPA FRANCISCO. *Misericordia et misera*. Vaticano, 2016.

PAPA GREGÓRIO XIV. *Commissum nobis*. Vaticano, 1591.

PAPA LEÃO X. *Cum sicuti*. Vaticano, 1513.

PAPA LEÃO XIII. *In plurimis*. Vaticano, 1888.

PAPA URBANO VIII. *In plurimis*. Vaticano, 1639.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. Vaticano,

2004.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Instituto Nacional do Livro, 1976.

RUBIO, Alfonso Garcia. *O encontro com Jesus Cristo vivo*. São Paulo: Paulinas, 2001.

SÃO JOÃO PAULO II. *Ecclesia in America*. Vaticano, 1999.

SÃO JOÃO PAULO II. *Slavorum Apostoli*. Vaticano, 1985.

SÃO PAULO VI. *Africae terrarum*. Vaticano, 1967.

SCHNACKENBURG, Rudolf. Cristologia do Novo Testamento. In: FEINER, J.; LOEHRER, M. (orgs.). *Mysterium Salutis: o evento Cristo*. v. III/2. Petrópolis: Vozes, 1973.

SEGALLA, Giuseppe. *Cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1992.

SESBOÜÉ, Bernard. *Pedagogia do Cristo*. São Paulo: Loyola, 1997.

SILVA, Antonio Aparecido da (org.). Jesus Cristo: luz e libertador do povo afro-americano. In: SILVA, Antonio Aparecido da (org.). *Existe um pensar teológico negro?* São Paulo: Paulinas, 1988.

SOBRINO, Jon. *Cristologia a partir da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1983.

SOBRINO, Jon. *Jesus na América Latina*. São Paulo: Loyola; Vozes, 1985.

SOUSA, Jessé. *A elite do atraso*. Rio de Janeiro: GMT Editores, 2019.

VIEIRA, Henrique. *O Jesus negro*. São Paulo: Planeta, 2023.

WONG, Joseph. O Deus de Jesus Cristo em perspectiva pneumatológica. In: CANTONE, Carlo (org.). *A reviravolta planetária de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1995.

Revista Teopráxis

https://doi.org/10.52451/kt77zc50
ISSN On-line: 2763-5201

"ESISTIR"[1] É IRRUPÇÃO:
MEMÓRIA, EXISTÊNCIA, RESISTÊNCIA, DENÚNCIA E FUTURO NA EXPERIÊNCIA NEGRA

"Esistir"[2] is Irruption:
Memory, Existence, Resistance, Denunciation, and Future in the Black Experience

Heloísa Helena Bento*

*Religiosa na Congregação Notre Dame. Mestra em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro/PUC-Rio (2025). Possui Graduação em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2023) e graduação em Farmácia Industrial pela Universidade do Grande Rio (1992).

heloisa@notredame.org.br

https://orcid.org/0009-0008-8565-9731

Recebido em: 26/10/2025
Aprovado em : 12/12/2025

Resumo: Este artigo propõe uma reflexão sobre a experiência negra com base em cinco conceitos fundamentais: sankofa3, afropessimismo, "esistenciar"4, afrofuturismo e ubuntu. A partir de uma abordagem histórica e filosófica, o texto percorre os impactos da escravidão, da colonização e do racismo estrutural, articulando saberes ancestrais e contemporâneos que revelam a complexidade da existência negra. Com base em autores como Paul E. Lovejoy, Kabengele Munanga, Frank B. Wilderson III, Kenneth P. Serbin, Dom José Maria Pires, Cida Bento, Lia Vainer Schucman, Lu Ain Zaila e Aza Njeri, o artigo constrói uma narrativa que denuncia, resiste e mantém viva a possibilidade de imaginar futuros possíveis para a população negra.

Palavras-chave: Sankofa; Afropessimismo; "Esistenciar"; Afrofuturismo; Ubuntu.

1 Neologismo criado pela autora deste artigo. O termo e suas variações serão explicados posteriormente. Pode ser compreendido como uma fusão entre "existir" e "resistir", indicando uma existência marcada pela solidariedade e resistência.

2 Neologism created by the author of this article. The term and its variations will be explained later. It can be understood as a fusion between "to exist" and "to resist," indicating an existence marked by solidarity and resistance.

3 O termo será objeto de análise detalhada em momento oportuno, conforme o desenvolvimento da pesquisa.

4 Ação que deriva do neologismo de "existir"

Este artigo está licenciado com a licença: Creative Commons Attribution-NonCommercial No Derivatives 4.0 International License

Abstract: This article proposes a reflection on the Black experience based on five fundamental concepts: *sankofa*[5], *afropessimism*, "esistenciar",[6] *afrofuturism*, and *ubuntu*. Through a historical and philosophical approach, the text explores the impacts of slavery, colonization, and structural racism, weaving together ancestral and contemporary knowledge that reveals the complexity of Black existence. Drawing on authors such as Paul E. Lovejoy, Kabengele Munanga, Frank B. Wilderson III, Kenneth P. Serbin, Dom José Maria Pires, Cida Bento, Lia Vainer Schucman, Lu Ain Zaila, and Aza Njeri, the article constructs a narrative that denounces, resists, and keeps alive the possibility of imagining viable futures for the Black population.
Keywords: Sankofa; Afropessimism; "Esistenciar"; Afrofuturism; Ubuntu

Resumen: Este artículo propone una reflexión sobre la experiencia negra a partir de cinco conceptos fundamentales: *sankofa*[7], *afropesimismo*, "esistenciar",[8] *afrofuturismo* y *ubuntu*. Desde un enfoque histórico y filosófico, el texto recorre los impactos de la esclavitud, la colonización y el racismo estructural, articulando saberes ancestrales y contemporáneos que revelan la complejidad de la existencia negra. A través de autores como Paul E. Lovejoy, Kabengele Munanga, Frank B. Wilderson III, Kenneth P. Serbin, Dom José Maria Pires, Cida Bento, Lia Vainer Schucman, Lu Ain Zaila y Aza Njeri, el artículo construye una narrativa que denuncia, resiste y no renuncia a la posibilidad de imaginar futuros posibles para la población negra.
Palabras-clave: Sankofa; Afropesimismo; "Esistenciar"; Afrofuturismo; Ubuntu.

INTRODUÇÃO

A história da população negra é marcada por rupturas, violências e resistências. A escravidão transatlântica, a colonização europeia e o racismo estrutural moldaram um cenário em que a existência negra é constantemente ameaçada. Apesar disso, essa mesma história é atravessada por saberes ancestrais, espiritualidade, coletividade e potência criativa. Este artigo parte de cinco palavras-chave — *sankofa*, afropessimismo, *"esistenciar"*, afrofuturismo e *ubuntu* — para construir uma narrativa que conecta passado, presente e futuro da vivência negra.

Entre esses conceitos, destaca-se o neologismo *"esistenciar"*, criado pela autora, como fusão entre "existir" e "resistir". Ele expressa um modo de ser que não se limita à sobrevivência biológica, mas que afirma a presença, a memória e a ancestralidade diante de sistemas históricos de apagamento. Em diálogo com o afropessimismo de Frank B. Wilderson III[9] e com os dados alarmantes da violência racial no Brasil, *"esistenciar"* emerge como resposta ativa à desumanização: é o grito que diz "Estamos aqui", mesmo quando tudo parece conspirar contra a vida. Mais que sobreviver, *"esistenciar"* é honrar quem veio antes e abrir caminho para quem virá depois, afirmando o direito à vida, à memória e à dignidade.

O objetivo geral é analisar como a experiência negra, atravessada por escravidão, colonização e racismo estrutural, se reinventa em práticas de resistência e dignidade. Especificamente, busca-se compreender: (a) como a memória atua como território de disputa e reconstrução; (b) de que modo a fé foi embranquecida e silenciada nas instituições religiosas; (c) como o afropessimismo e o pacto da branquitude revelam mecanismos de exclusão; e (d) como conceitos como *ubuntu*,

5 The term will be the subject of detailed analysis at an appropriate moment, in accordance with the development of the research.
6 kept in Portuguese; may be explained as a neologism derived from "exist" + "resist".
7 El término será objeto de un análisis detallado en el momento oportuno, conforme al desarrollo de la investigación.
8 Neologismo en portugués; puede explicarse como "existir resistiendo".
9 Wilderson III é professor de estudos afro-americanos na Universidade da Califórnia. Ele é um dos fundadores de uma escola filosófica chamada afropessimismo.

afrofuturismo e futuro ancestral oferecem horizontes éticos e estéticos de reparação.

A pesquisa adota uma abordagem qualitativa, de caráter bibliográfico e documental. A metodologia consiste em análise crítica de textos acadêmicos, obras teóricas e registros históricos, articulando autores como Paul E. Lovejoy, Kabengele Munanga, Kenneth P. Serbin, Dom José Maria Pires, Frank B. Wilderson III, Cida Bento, Lia Vainer Schucman, Frantz Fanon, Aimé Césaire, Achille Mbembe e Aza Njeri, além de dados empíricos recentes sobre violência racial no Brasil.

A relevância deste estudo reside em contribuir para o debate sobre memória, resistência e futuro na experiência negra, ampliando o diálogo acadêmico e social sobre identidade, espiritualidade e decolonialidade. Ao propor o conceito de *"esistenciar"*, busca-se oferecer uma categoria que sintetiza a luta por dignidade e plenitude, articulando passado, presente e futuro.

O artigo está estruturado em sete seções: a primeira discute o conceito de *Sankofa* como alicerce da memória; a segunda analisa o silenciamento da negritude na Igreja Católica; a terceira explora o afropessimismo e o pacto da branquitude; a quarta apresenta o neologismo *"esistenciar"* como resposta ativa à desumanização; a quinta e a sexta refletem sobre *ubuntu* e o afrofuturismo como horizontes coletivos e criativos; e a sexta aborda o *futuro ancestral* como luz que resiste e projeta novos caminhos.

1. SANKOFA[10]: O PÁSSARO COMO ALICERCE

A memória é um território de disputa. Para os povos negros, lembrar é resistir, reconstruir e reexistir. Esta seção parte do conceito de *sankofa*, símbolo da cultura Akan, que nos convida a olhar para trás e recolher o que foi esquecido como gesto de dignidade e continuidade. Ao revisitar os caminhos da escravidão, da colonização e da travessia atlântica, busca-se compreender como a experiência negra foi moldada por rupturas violentas, mas também por saberes ancestrais, espiritualidade e força coletiva.

O conceito de *sankofa* representa o pássaro que, ao voar para frente, volta a cabeça para trás e recolhe o que ficou no passado. É um convite à memória como ferramenta de reconstrução: ao recuperar elementos esquecidos, torna possível viver o presente e projetar um futuro digno. Não se pode apagar ou esquecer o passado, muito menos negar as origens de um povo belo por sua resistência, por suas lutas e, acima de tudo, por ter escolhido viver, deixar viver e fazer viver. Assim, compreender a negritude e assumir uma postura antirracista exige conhecer a história da luta de um povo.

Paul E. Lovejoy (1983), em *A Escravidão na África: uma história de suas transformações*, mostra

10  Sankofa é um ideograma de origem africana, pertencente à tradição filosófica dos povos Akan — espalhados pela Diáspora Africana. Representado por um pássaro mítico com o corpo voltado para frente e a cabeça voltada para trás, segurando um ovo ou pedra no bico, o símbolo expressa a ideia de retornar ao passado para resgatar aquilo que é essencial. Na língua ashanti, a expressão associada ao símbolo é: *"Se wo were fi na wosankofa a yenkyi"*, que pode ser traduzida como: "Nunca é tarde para voltar atrás e buscar o que ficou." Essa frase carrega uma sabedoria ancestral: o passado guarda pedras de experiência deixadas por nossos ancestrais — e ao trazê-las para o presente, cultivamos a sabedoria necessária para construir um futuro de resistência, permanência e continuidade. Embora os símbolos Adinkra estejam fortemente ligados aos povos Akan, sua origem remonta a tradições ainda mais antigas da África Ocidental. Cada símbolo carrega valores, provérbios e ensinamentos que atravessam gerações.

que a escravidão foi um fenômeno histórico presente em diversas partes do mundo, envolvendo diferentes etnias. Na Antiguidade, fatores como guerra, dívida ou filiação determinavam quem seria escravizado — não necessariamente a cor da pele. A liberdade era relativa, e os escravizados tinham apenas obrigações, sem direitos. A escravidão era usada para negar privilégios, especialmente aos estrangeiros, e se intensificava quando os cativos eram levados para longe de suas terras.

Durante a Idade Média, a escravidão existia, mas não era o principal sistema econômico. Muitas vezes, os escravizados trabalhavam junto com os familiares dos senhores de terra e, em alguns casos, podiam recuperar sua liberdade. Já na Idade Moderna, com a colonização das Américas, o regime escravocrata se intensifica e supera as formas anteriores, tornando-se uma estrutura central de exploração e lucro.

Lovejoy também evidencia que as sociedades africanas eram organizadas por parentesco, com forte presença de estruturas gerontocráticas. O poder era exercido pelos anciãos, e a manutenção da sociedade dependia das mulheres em idade fértil. A escravidão, nesse contexto, era uma forma de controle social, mas não a única. Existiam outras formas de dependência, como o penhor, em que pessoas eram retidas como pagamento de dívidas e libertadas após sua quitação.

Kabengele Munanga (2009) destaca que, até os séculos XVI/XVII, o continente africano desfrutava de relativa liberdade, mas já se encontrava colonizado por vários países da Europa. Portugal, Espanha, Inglaterra, França, Itália e Alemanha dividiram o território e enriqueceram de tudo o que aquela terra podia oferecer. À medida que o continente era invadido, crescia a necessidade de mão de obra gratuita para sustentar o enriquecimento europeu. Assim, milhares de africanos foram retirados à força de seus lares para habitar um lugar desconhecido. Esse processo de captura e deslocamento não se limitava à perda da terra natal: ele se desdobrava em uma travessia marcada por dor e desumanização.

A travessia atlântica não pode ser compreendida apenas como deslocamento geográfico; ela foi uma experiência de ruptura radical, marcada por violência, medo e apagamento de identidades. Antes mesmo de embarcarem, os africanos eram arrancados de suas comunidades, separados de suas famílias e submetidos a rituais que buscavam apagar sua memória e ancestralidade. O momento do embarque nos navios negreiros sintetiza essa experiência traumática, revelando o choque cultural e espiritual que antecedia a travessia.

> Para os africanos, embarcar no navio era uma experiência aterradora. Vindos de regiões distantes do interior, muitos nunca tinham visto o mar. Um medo comum entre eles decorria da crença, generalizada em algumas regiões da África, de que, ao chegar ao destino, seriam devorados pelos europeus, que julgavam serem canibais (Gomes, 2019, p. 284).

No século XV, os portugueses dominavam as técnicas de navegação e desempenharam papel central nas trocas comerciais que envolviam quinquilharias, ouro, nós de cola e pessoas escravizadas — recursos que abasteciam mercados africanos, europeus e colônias americanas. Já no início do século XVI, Portugal contava com uma frota de mais de trezentos navios oceânicos, consolidando sua posição como potência marítima global.

Nas Ilhas Maldivas, quinquilharias eram inicialmente trocadas por búzios — usados como moeda em diversas regiões da África e também no interior dos navios para ajudar no equilíbrio

das embarcações. Posteriormente, esses búzios passaram a ser trocados por pessoas escravizadas e, em seguida, por ouro. A cadeia de transações não se encerrava aí: mais pessoas eram capturadas e embarcadas nos navios negreiros, destinados aos mercados europeus e às colônias americanas.

Antes do embarque, os cativos eram estocados, acorrentados e separados de suas famílias. Os primeiros traumas surgiam já nesse momento: tornavam-se estrangeiros em sua própria terra, privados de identidade e humanidade. Transformados em mercadorias, eram marcados com ferro em brasa, vendidos ou trocados. Ainda em solo africano, eram batizados coletivamente e recebiam nomes "cristãos", em rituais pagos à Igreja, que legitimava a escravidão em contradição com os princípios do cristianismo. A partir desse ritual a pessoa se tornava "filha ou filho de Deus".[11]

Para assegurar a ruptura com suas origens, diz a lenda que os africanos destinados à escravidão nas Américas eram forçados a girar em torno da chamada *Árvore do Esquecimento* — nove voltas para os homens, sete para as mulheres. Acreditava-se que, com esse ritual, apagariam da memória sua cultura, história e identidade. Tornar-se-iam corpos vazios, incapazes de resistir ou se rebelar. Como se fosse possível enterrar a saudade, silenciar a ancestralidade, apagar quem se é e esquecer os que ficaram e congelar o desejo de retornar um dia.

Aquelas pessoas escravizadas, que chegaram até as Américas, em sua maioria, percebiam o mundo de forma circular, onde tudo é início, onde os elementos, os animais, as vidas, o cosmo pulsavam em uma interdependência como se fosse um. Embarcados em um navio negreiro, de repente foram postos diante de pessoas que lhes eram estranhas e tiveram que se acostumar com uma nova forma de conceber a vida, uma forma linear, hierárquica, piramidal.

Já na embarcação, no topo da pirâmide estava o capitão, o primeiro a ser contratado pelo dono da embarcação e responsável por contratar e recrutar o restante da tripulação. A ele também cabia a tarefa de comprar e vender os escravizados. Pela ordem, logo após vinham os primeiros e segundo imediatos, o médico cirurgião, o contramestre, o cozinheiro, o artilheiro e, por fim, os marinheiros. O número da tripulação variava de acordo com o tamanho do navio.

Um grande número de pessoas escravizadas ficava acorrentada. Havia certa solidariedade entre elas. Todos/todas estavam na mesma situação, lutando para sobreviver ou simplesmente deixando que a vida transpassasse os seus corpos. Muitos/muitas ficaram pelo caminho. O perigo da morte também assombrava aquelas vidas decaídas, miseráveis, perdidas na ausência de uma história e aterrorizava alguns poucos que se indignavam com aquela situação dantesca.

Nem todos/as que eram embarcados chegavam às Américas, muitos serviam de alimento para os peixes. Na natureza, nada se perde... O Oceano Atlântico tomava as formas de um grande cemitério que se alimentava de corpos ao mesmo tempo em que dividia esses corpos/alimentos com peixes carnívoros. Havia comida suficiente e isso fez com que cardumes de tubarões mudassem a sua rota.

11 Ainda em solo africano, homens e mulheres eram submetidos a batismos coletivos e recebiam nomes "cristãos", em rituais pagos à Igreja. Esses sacramentos, que deveriam afirmar a dignidade e a filiação divina, acabavam por legitimar a escravidão, revelando uma incoerência profunda: a mesma instituição que proclamava a igualdade espiritual diante de Deus colaborava com a desumanização, convertendo corpos em propriedade e espiritualidade em instrumento de controle. A partir desse ritual, a pessoa era declarada "filha ou filho de Deus", mas permanecia cativa, marcada pela violência e pela negação de sua humanidade.

De acordo com Laurentino Gomes a travessia atlântica constituiu-se como um dos capítulos mais dolorosos da história da humanidade. Dos 12,5 milhões de africanos arrancados de suas terras, apenas 10,7 milhões conseguiram chegar às Américas. Cerca de 1,8 milhão perderam a vida no percurso — uma média de 14 corpos lançados ao mar diariamente ao longo de 350 anos. O Oceano Atlântico transformou-se, assim, em um imenso cemitério, onde a morte se tornou rotina e a própria natureza foi impactada: cardumes de tubarões passaram a seguir os navios negreiros, certos de que ali encontrariam alimento. Esses números revelam não apenas a dimensão da tragédia, mas também a brutalidade sistemática que sustentou o tráfico transatlântico, convertendo vidas em mercadorias e mares em sepulturas.

> Saíram da África 12,5 milhões de seres humanos. Chegaram 10,7 milhões. Morreram na travessia 1,8 milhão de pessoas. Isso dá, em média, 14 cadáveres lançados ao mar todos os dias ao longo de 350 anos. Segundo relatos da época, isso mudou o comportamento dos cardumes de tubarões no Atlântico, que passaram a seguir os navios negreiros (Gomes, 2019, p. 248).

A colonização provocou rupturas, separou famílias, torturou corpos, colonizou mentes que, mesmo após a descolonização de seus países, continuaram e continuam presas aos padrões europeus. Descolonizou-se os países, mas não se decolonizou os corpos.

Ao longo da travessia atlântica e do processo de colonização, não apenas os corpos foram capturados — também as almas se tornaram alvo de disputa. A fé, que poderia ser instrumento de consolo e resistência, foi igualmente colonizada. A instituição cristã, ao longo dos séculos, embranqueceu a espiritualidade negra, silenciou vozes e apagou presenças, convertendo práticas ancestrais em invisibilidade. A colonização não se limitou a separar famílias e torturar corpos: ela também colonizou mentes, impondo padrões europeus que persistiram mesmo após a independência política dos países africanos. Descolonizou-se os países, mas não se decolonizou os corpos.

Nesse contexto, torna-se urgente interrogar: qual lugar a negritude ocupa na fé cristã? E de que modo é possível reescrever essa história a partir de um olhar decolonial, capaz de recuperar memórias, restituir dignidades e afirmar espiritualidades plurais?

2. FÉ EMBRANQUECIDA: A NEGRITUDE SILENCIADA NA IGREJA CATÓLICA

A fé, que deveria ser refúgio, tornou-se instrumento de exclusão. Ao longo da história colonial brasileira, a Igreja Católica não apenas legitimou o projeto escravocrata, como também colaborou ativamente com a manutenção das estruturas de poder racial. Esta seção investiga como a espiritualidade negra foi silenciada, embranquecida e marginalizada dentro das instituições religiosas. A partir das análises de Kenneth P. Serbin e Dom José Maria Pires, revelam-se os mecanismos de exclusão que impediram o acesso de pessoas negras às Ordens Sacras, ao reconhecimento espiritual e à dignidade religiosa. A fé, nesse contexto, foi moldada por um imaginário eurocentrado que negava a ancestralidade africana e impunha um modelo de beleza, santidade e pertencimento que não contemplava os corpos negros.

Kenneth P. Serbin (2008), em *Padres, celibato e conflito social (p. 52-55),* inicia sua análise no período colonial reconhecendo os horrores cometidos pela Igreja contra os povos originários e os negros escravizados. A instituição religiosa não apenas legitimou o projeto colonial no Brasil, como também impôs nomes cristãos aos territórios conquistados. Os padres estavam presentes em praticamente todas as esferas da vida colonial, conferindo ao clero uma sensação de onipresença. A evangelização era sua missão principal, mas nem sempre conduzida com compaixão — especialmente em relação aos indígenas, africanos escravizados e seus descendentes mestiços.

Serbin aponta que o catolicismo brasileiro se desenvolveu explorando o medo, com padres atuando como soldados da fé, oferecendo apenas duas alternativas: o batismo ou a morte. Essa postura era respaldada pelo Estado. O apego aos bens materiais também marcava a atuação do clero, que, junto às ordens religiosas e aos leigos, se envolvia em diversos empreendimentos — incluindo a aquisição de terras e de pessoas escravizadas. Para o clero brasileiro, segundo Serbin, fé e açúcar eram inseparáveis.

Os escravizados eram levados ao limite nas plantações de cana-de-açúcar, sob um regime validado pelos padres, que dividiam seu tempo entre abençoar as lavouras e tentar administrar os sacramentos do batismo e do matrimônio. No entanto, essas tentativas enfrentavam barreiras: para os negros escravizados, o batismo era alheio à sua espiritualidade; para os senhores de engenho, o matrimônio dificultava a venda dos cativos ao limitar sua mobilidade.

A compra de escravizados pelo clero era "justificada" pela necessidade de mão de obra nas fazendas. A forma como o outro era tratado pelos religiosos não diferia da conduta dos senhores leigos, e essa opressão deixou marcas profundas na história da Igreja. A cor da pele definia quem podia ingressar na vida religiosa: indígenas, negros e mestiços eram sistematicamente excluídos. Ser padre no Brasil significava não ser indígena nem negro — era preciso ser branco ou suficientemente embranquecido, culturalmente, para atravessar os portões do seminário.

A Igreja impedia o acesso de não brancos às Ordens Sacras, com justificativas que variavam da suposta dificuldade de manter o celibato à alegação de sangue impuro, passando por preconceitos como o canibalismo e a baixa inteligência. No caso dos negros, pesava ainda a condição de escravizados e a ausência de educação formal, já que o ensino escolar não lhes era destinado.

Segundo o bispo Dom José Maria Pires no prefácio da obra, *Tecendo memórias, gestando futuros*, até a primeira metade do século XX o preconceito em relação à raça negra, nas congregações e seminários do país, era muito grande — contrariando o Evangelho cristão. Isso permaneceu até o Concílio Vaticano II, que, de certa forma, fez com que as constituições fossem revistas e adquirissem uma postura mais evangélica. Sabe-se, porém, que o fato de se aceitar vocações negras não significava a quebra do preconceito, do racismo, das humilhações… e muitas congregações ainda trazem no íntimo de suas estruturas os vestígios, a história, a mácula de um passado de segregação, podas e vozes silenciadas.

Nas relações internas sempre havia o algoz e a vítima. A pessoa branca se sentia superior, pelo fato de ser branca, e a pessoa negra acreditava ser inferior, pelo fato de ser negra. Essa

condição de desigualdade e discriminação que favorecia a segregação era alimentada por muitos superiores. Pautada no eurocristocentrismo, não se atentava para as diferenças: ancestralidade, estética, cosmopercepção, relação — entre outras. O diferente assustava, por isso não era lido como parte de um mesmo corpo, mas sim como o outro.

Faltavam referências que promovessem maior inclusão, passagens como a do livro do Apocalipse: "O que estava sentado no trono no céu tinha o aspecto de uma pedra de jaspe e sardônico (ou cornalina, como na Bíblia de Jerusalém Ap 4,3)", que poderiam questionar essa família de Nazaré nascida de um imaginário embranquecido, em que Maria tem a tez clara e o menino Jesus é, muitas vezes, representado como uma criança loira de olhos azuis. A falta de consciência de um Egito negro e da negritude de vários personagens bíblicos contribuía para alimentar desigualdades. E sem uma referência que venha ao encontro de suas origens, o belo torna-se aquilo que o outro apresenta — e não aquilo que se percebe, se experimenta ou se é.

É fato também que a autodescoberta, a autoidentificação como um corpo negro que tem história, muitas vezes se dá tardiamente. E, enquanto isso não acontece, percebe-se um comportamento servil ou acomodado, onde a zona de conforto faz com que o presbítero, o religioso ou a religiosa não assumam a dor de seu povo como sua, não consigam perceber a discriminação — e passem a vê-la com normalidade, muitas vezes reproduzindo discursos de uma falsa igualdade entre as pessoas, sem se atentarem às grandes diferenças que ainda fazem com que uma parte significativa da sociedade sofra com o apagamento e a invisibilidade.

O silenciamento da negritude na Igreja não é um episódio isolado — ele faz parte de um pacto mais amplo, sustentado por estruturas que naturalizam a exclusão e perpetuam a dor. Na próxima seção, mergulharemos no conceito de afropessimismo para compreender como o racismo estrutural opera como um sistema de morte, e como o pacto da branquitude se articula para manter privilégios às custas da desumanização do povo negro. A fé, o Estado, a cultura e a linguagem se entrelaçam nesse pacto, e é preciso desvelá-lo para que a resistência possa se reconfigurar como possibilidade de futuro.

3. AFROPESSIMISMO E O PACTO DA BRANQUITUDE

A experiência negra no mundo contemporâneo é atravessada por uma dor que não se encerra com o fim formal da escravidão ou da colonização. Ela persiste, se reinventa e se estrutura em pactos silenciosos que mantêm a branquitude como centro e a negritude como margem. Esta seção mergulha na teoria do afropessimismo, proposta por Frank B. Wilderson III, que denuncia a impossibilidade de libertação plena para os corpos negros dentro de um sistema que se alimenta de sua exclusão. Ao lado de pensadores como Cida Bento, Lia Vainer Schucman, Frantz Fanon, Aimé Césaire e outros, revela-se um pacto narcísico da branquitude — consciente ou não — que sustenta privilégios e perpetua desigualdades. A análise aqui proposta não busca respostas fáceis, mas sim o reconhecimento da dor, da resistência e da urgência de reimaginar o mundo a partir da dignidade negra.

Wilderson III faz uma análise pessimista de tudo o que observa nas relações entre pessoas negras e não negras. Ele denuncia as diferenças, a exploração e a distância entre um grupo e outros. Ao mesmo tempo, defende que essa situação de marginalização dos corpos negros nunca mudará, pois é essa situação de exploração que mantém todo o sistema econômico e político funcionando.

Aparecida Bento defende que, por trás dessa estrutura em que a pessoa negra, independente da condição econômica e social, está sempre às margens e sujeita aos vários tipos de racismos, faz parte de um pacto narcísico entre a branquitude.

Pensadores e pensadoras, como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Achille Mbembe, Thula Pires e Ana Frauzino, entre outros e outras, cada um/uma em sua época, em seus escritos, faz uma leitura muito cuidadosa e crítica da situação da pessoa negra e sua relação, na condição de pessoa explorada e como sobrevivente da diáspora, com os países colonizadores e colonizados.

Percepções, denúncias, apontamentos e vivências indicam que, nesses cento e doze anos que separam Césaire de Frauzino, a situação dos países manchados pela colonização europeia continua aquém daquilo que deveria ser celebrado como ideal com o fim da escravidão e o "fim" do colonialismo. A saga negra não foi vencida nem mesmo sob o manto do cristianismo. Evidencia-se a circularidade histórica dos problemas que afligem a população de pessoas negras pelo mundo e o olhar crítico desses intelectuais diante dessas questões.

Wilderson III defende que a sociedade, a política e o poder econômico atravessam os corpos negros como um trator, levando-os a um processo de destruição contínua e necessária. Esse pensamento, diante das experiências da negritude e suas relações, é denominado afropessimismo. Afropessimismo é um problema estrutural que está longe de ser solucionado. Para Wilderson, o que perpassa a vida da pessoa negra é uma escravidão perpétua, em que o insistir que um escravizado argumente dentro de um mundo que se define em oposição a ele chega a ser antiético.

O afropessimismo, como uma teoria, traz uma visão radical e pessimista da experiência negra e dos racismos. Tal teoria pode ser um conceito e pode ser percebida tanto como um sentimento quanto como uma sensação. Ela afirma que o racismo é tão profundo que nenhuma reforma seria capaz de resolver, ou seja, para o sofrimento negro não há solução.

Em seu livro *Afro-pessimismo* (2021, p. 52), Wilderson III traz um mapa de um mundo no qual os negros são parte integrante de todos os lugares, mas sempre excluídos, e afirma que o afro-pessimismo é o povo negro em seu auge. "Bravos com o mundo", que nos dá liberdade de dizer em voz alta que não há negros no mundo, mas que, pelo mesmo padrão, não há mundo sem negros. É a análise da realidade associada aos registros passados que alimenta em Wilderson tal sentimento pessimista.

> As desigualdades raciais e a violência são importantes determinantes sociais da saúde, não à toa pessoas negras são as principais vítimas de mortes por disparo de arma de fogo em vias públicas no Brasil. Em 2022, 10.764 homens negros morreram nesse contexto, contra 2.406 homens brancos – um número 4 vezes maior de mortes. Essa é uma das conclusões do Boletim Çarê-IEPS n. 4 – Internações e mortalidade decorrentes de agres-

> sões segundo raça/cor elaborado por pesquisadores da Cátedra Çarê-IEPS, uma parceria entre o Instituto de Estudos para Políticas de Saúde (IEPS) e do Instituto Çarê. A pesquisa analisou as taxas de internações e mortalidade por agressões entre 2012 e 2022 a partir do recorte raça/cor (INSTITUTO DE ESTUDOS PARA POLÍTICAS DE SAÚDE, 2024).

Cida Bento, em seu livro *O pacto da Branquitude* (2022, p. 39), defende que existe um pacto, que pode ser inconsciente ou não, que coloca a pessoa branca em condição de vantagem em relação aos não brancos. Esse pacto é produto de um passado colonial e escravocrata, e uma das principais engrenagens do sistema capitalista. Ele faz parte da hegemonia que, há séculos, domina a sociedade.

Segundo Lia Vainer Schucman (2020, p. 61), em seu livro *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo*, a branquitude é entendida como uma posição em que os sujeitos que a ocupam foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade. Posição do sujeito, surgida na confluência de eventos históricos e políticos determináveis. Schucman afirma que: "é unânime, nos estudos sobre branquitude, que os sujeitos descendentes de europeus sejam os que mais ocupam esse lugar."

Esse pacto, inconscientemente ou não, segrega a pessoa negra em um não-lugar com regras próprias e bem duras. Onde o futuro, independente do lugar onde se esteja, é sempre incerto e perigoso. O preconceito racial não respeita classes e condena à orfandade muitas Negras Marias nas periferias e/ou favelas que perdem seus filhos para o tráfico ou para a polícia que muitas vezes age de forma truculenta. Um muro invisível separa as vidas, as relações ocorrem, mas muitas vezes, com a exploração de muitos por alguns. O resultado dessa situação percebe-se no cotidiano.

O Papa Francisco afirma que tudo está interligado, a física rompeu com a barreira temporal e cada pessoa que tem em seu DNA algum vestígio do Continente Africano sabe que é impossível falar em existência enquanto muitos negros e negras morrem a cada dia, vítimas de um sistema de opressão que não dá espaço para viver e sim sobreviver, para existir e sim resistir.

Se para a pessoa negra existir também é resistir, como propõe o neologismo "esistenciar", é preciso também reconfigurar os espaços de fé, espiritualidade e transcendência. A dor negra não se limita ao corpo — ela atravessa também a alma, especialmente quando a fé é moldada por um imaginário embranquecido que exclui, silencia e nega. Na próxima seção, exploraremos como a espiritualidade afrodescendente se reinventa diante da exclusão religiosa, e como a fé pode ser território de luta, memória e reconstrução.

4. "ESISTENCIAR": RESISTIR PARA VIVER

Quando o existir é negado, resistir torna-se a única forma de presença. Esta seção propõe o neologismo "esistenciar" como paradigma da experiência negra: um modo de ser que não se limita à sobrevivência biológica, mas que afirma a presença, a memória e a ancestralidade diante de sistemas históricos de apagamento. Em diálogo com o afropessimismo de Frank B. Wilderson III e com os dados alarmantes da violência racial no Brasil, "esistenciar" emerge como resposta ativa à desumanização. É o grito que diz: "Estamos aqui", mesmo quando tudo parece conspirar contra a

vida. É o desejo de viver sem ter que resistir, de dizer basta à política de morte — de simplesmente existir com plenitude.

Nesse sentido onde a plena existência não é possível, pode-se dizer que a pessoa negra "esistencia" enquanto torce para que o pensamento afropessimista de Wilderson III não passe de uma visão pessimista de futuro e não se torne uma realidade. A todo momento, a pessoa negra é bombardeada pelos noticiários, vitimada por algum tipo de agressão, seja ela física, psicológica, institucional ou religiosa.

Nesse cenário, falar de existência para a pessoa negra é relativizar a resistência e a sobrevivência, porque a pessoa negra quer existir e viver. Dentro desse contexto, partindo-se do conceito de existir, o "esistenciar" torna-se um paradigma poderoso, pois interroga de forma contundente o existir. Um existir que, para o negro, é sinônimo de resistir e/ou sobreviver. Uma vez que, para a pessoa negra, não se trata apenas de existir no sentido biológico, mas de afirmar a própria presença dentro de uma cosmopercepção negra, que ultrapassa barreiras geográficas e sociopolíticas.

O "esistenciar" afirma que só se será feliz quando cada pessoa negra puder participar dessa felicidade. Nas manchetes abaixo veiculadas pelos meios de comunicação em todo país, percebe-se as semelhanças que aproximam as três vítimas.

> - Mulher que foi baleada e depois arrastada por uma viatura da polícia militar no rio de janeiro (O Globo, s/d).
> - Vítima de intolerância religiosa, menina de 11 anos é apedrejada na cabeça após festa de candomblé (Maggie, 2015).
> - Polícia mata homem negro asfixiado com bomba de gás ao prendê-lo em viatura (Businari, 2022).

O que todas essas vítimas têm em comum, além de serem pobres, é a cor de sua pele e o fato de não terem feito nada para serem penalizadas dessa forma. A constatação de que a pessoa negra é considerada nada, nem mesmo um número, um não ser dentro da existência humana, ganha força à medida que notícias como essas fazem eco nos noticiários. Elas revelam um novo paradigma da existência. Tencionam o sentido filosófico de *ubuntu*, revelando de forma visceral o seu sentido cosmológico: "eu somente sou feliz, se todos forem felizes" — e o Reino de Deus anunciado por Jesus Cristo.

"Esistenciar" expressa a forma como a pessoa negra existe, sempre resistindo, onde o morrer é um ato de insurgência e nascer um ato de resistência. Manifesta um desejo de não mais ter que resistir, de não mais ter que sobreviver, em que a ação de apenas viver fosse algo que pertencesse à realidade de todo ser vivo.

É o paradoxo do existir, uma vez que no estado de "esistenciar", ao mesmo tempo que se existe, se resiste, se sobrevive, se afirma diante de sistemas históricos de opressão, apagamento e marginalização. A tragédia de *Maafa*[12], o tráfico transatlântico e seus impactos duradouros, não

12 Maafa ou Holocausto africano, Holocausto da escravidão ou Holocausto negro são neologismos políticos (que se tornaram populares de 1998 pra frente) usados para descrever a história e os efeitos contínuos das atrocidades infligidas ao povo africano, particularmente quando cometidos por não-africanos (europeus e árabes, para ser exato) especificamente no contexto da história da escravidão, incluindo o tráfico árabe de escravos e o comércio atlântico de escravos e dito como "presente até os dias atuais" através do imperialismo, colonialismo e outras formas de opressão. Por exemplo Maulana Karenga (2001) coloca a escravidão no contexto mais amplo do Maafa, sugerindo que seus efeitos

foram apenas uma ruptura histórica, mas uma contínua negação da humanidade negra.

"Esistenciar" se torna, então, um ato de reparação, uma resposta ativa contra séculos de desumanização. Mais que sobreviver, é honrar quem veio antes e abrir caminho para quem virá depois. É a afirmação do direito à vida, à memória, à dignidade e à plenitude. É dizer, em meio à exaustão dos corpos: "Estamos aqui, e nossa presença é resistência". Expõe seu cansaço, mas não deixa de olhar para trás e colher as pérolas do passado, acredita que só se é porque verdadeiramente somos.

Mas nenhum corpo resiste sozinho. A força da negritude está na coletividade, na ancestralidade compartilhada, na cosmopercepção que entende o ser como parte de um todo. Na próxima seção, mergulharemos no conceito de *ubuntu*, filosofia africana que afirma: "eu sou porque nós somos". É nesse horizonte que a resistência se transforma em comunhão, e a existência encontra sentido na construção de um mundo onde todos possam viver — e não apenas sobreviver.

5. UBUNTU: EU SOU PORQUE NÓS SOMOS

Em um mundo marcado pela fragmentação e pela exclusão, *ubuntu* emerge como um princípio de reconexão. Originário das tradições filosóficas africanas, esse conceito afirma que a humanidade de cada indivíduo está intrinsecamente ligada à coletividade: "Eu sou porque nós somos." No contexto da negritude, *ubuntu* é mais que uma filosofia — é uma prática ancestral de resistência, cuidado e reconstrução. Este capítulo propõe uma leitura de *ubuntu* como contraponto ao individualismo colonial, como força que sustenta o "esistenciar" e como horizonte ético para uma sociedade que ainda precisa aprender a viver em comunhão.

> Ubuntu é a essência do ser humano. Ele fala de como a minha humanidade é alcançada e associada à de vocês de modo insolúvel. Essa palavra diz, não como disse Descartes, "Penso, logo existo", mas "Existo, porque pertenço". Preciso de outros seres humanos para ser humano. O ser humano completamente autossuficiente é sub-humano. Posso ser eu só porque você é completamente você. Eu existo porque nós somos, pois somos feitos para a condição de estarmos juntos, para a família. Somos feitos para a complementaridade. Somos criados para uma rede delicada de relacionamentos, de interdependência com os nossos companheiros seres humanos, com o restante da criação (Tutu, 2012, p. 42).

A filosofia africana, em especial *ubuntu*, nos ensina que a identidade de um indivíduo está intrinsecamente ligada ao coletivo: "Eu sou porque nós somos." No contexto da negritude, esse princípio fortalece a ideia de que nenhum negro existe sozinho, cada vida negra é parte de uma história compartilhada, de um povo que resiste junto.

Ubuntu afirma que só se é feliz quando o irmão participa dessa felicidade. E enquanto houver sofrimento e morte causados pelo racismo, a comunidade negra não pode simplesmente existir porque lhe foi roubado esse direito; ela precisa "esistenciar".

O princípio filosófico que está por trás do termo *ubuntu* vai além daquilo que a palavra representa: "Sou o que nós somos." Na África do Sul, esse princípio esteve presente no pós-

excederam a mera perseguição física e marginalização legal: a "destruição da possibilidade de humanidade envolveu a redefinição da humanidade africana para o mundo, envenenando relações passadas, presentes e futuras com outros que nos conhecem através desta estereotipagem, assim danificando as relações verdadeiramente humanas entre os povos.

apartheid, mediando os conflitos, ajudando a superar as diferenças e apontando caminhos para um futuro menos desarmônico. O termo passa a ser um referencial crítico a um modelo de exploração e morte em que a humanidade do ser é medida em relação aos seus interesses e não mais de acordo com o coletivo.

Wilson Roberto de Mattos, (2020, p. 319-338), em seu artigo "*Ubuntu:* por uma outra interpretação de ações afirmativas na universidade", após analisar a influência que *ubuntu* desempenhou no processo da compreensão de uma tradicional concepção de comunidade e justiça na África do Sul no pós-apartheid, observa que a identificação e a interpretação que ditou os rumos na África do Sul poderiam inspirar novos caminhos para uma democracia racial no Brasil.

Ao mesmo tempo que o princípio revela o processo relacional que perpassa todo ser humano presente na primeira pessoa do plural "nós", ele condiciona algumas ações. Eu sou o que nós somos, ao olhar para o "lado feio" da vida, revela uma face que ninguém quer ver, divide a responsabilidade, quebra com pactos pré-existentes, abrindo espaços para novas responsabilidades.

Outra possibilidade de se conceituar *ubuntu* revela um futuro do subjuntivo que se faz presente na experiência do "esistenciar", uma afirmação de que a felicidade não é individual, mas coletiva e condicional. "Eu somente sou feliz se todos forem felizes", revela um falso presente no que se refere ao existir e à oportunidade de viver, ou à oportunidade de vida em um futuro incerto. Futuro que necessita de utopias para viver e existir.

Mas para que *ubuntu* floresça, é preciso imaginar futuros onde a negritude não seja apenas resistência, mas também potência criativa. A próxima seção mergulha no afrofuturismo como ferramenta de reparação simbólica e política. Imaginar é um ato radical — e para o povo negro, imaginar é também reparar, reconstruir, reexistir. É tempo de sonhar com mundos onde viver não seja exceção, mas direito.

6. AFROFUTURISMO: IMAGINAR PARA REPARAR

Em um mundo onde o futuro negro é frequentemente negado ou distorcido, imaginar torna-se um ato radical. O afrofuturismo surge como movimento cultural, estético, político e filosófico que reivindica o direito de sonhar, de existir com dignidade e de projetar mundos onde a negritude não seja exceção, mas centro. Este capítulo propõe uma reflexão sobre o afrofuturismo como ferramenta de reparação — uma forma de reconstruir narrativas, valorizar ancestralidades e afirmar a presença negra em futuros possíveis. A partir das contribuições de Lu Ain Zaila e da definição acadêmica do movimento, revela-se uma estética da esperança, onde o corpo, a palavra e os valores civilizatórios dos povos africanos se tornam pilares para imaginar o que ainda não foi vivido, mas que já pulsa como possibilidade.

A teoria de Wilderson III tenciona com os fatos observados e leva a alguns questionamentos: Que tipo de futuro a população negra pode esperar para a sua descendência? Será um futuro onde o protagonismo de uma pessoa negra não seja uma exceção?

Se o caminhar do tempo presente impõe uma ideia que estagna a pessoa negra em um referencial passivo dentro de um futuro, também, distópico, imaginar futuros onde a pessoa negra vive em pé de igualdade com as demais raças torna-se um combustível que alimenta a esperança. Se à pessoa negra foi negado o direito de sonhar, o *afrofuturismo*, de certa forma, resgata, pois naquele futuro a pessoa negra volta a ser e, coletivamente, ela é.

A academia brasileira define *afrofuturismo* como um movimento cultural, estético e político, mas afirma que essa definição não exclui outras formas de descrever ou abordar o movimento.

> Movimento cultural, estético e político que se manifesta no campo da literatura, do cinema, da fotografia, da moda, da arte, da música, a partir da perspectiva negra, e utiliza elementos da ficção científica e da fantasia para criar narrativas de protagonismo negro, por meio da celebração de sua identidade, ancestralidade e história; em geral, obras pertencentes a este movimento procuram retratar um futuro grandioso, caracterizado tanto pela tecnologia avançada quanto pela superação das condições determinadas pela opressão racial, dentro do contexto da vivência africana e diaspórica. (Esta definição não exclui outras formas de descrever ou abordar o movimento, que possui conceituações variadas de diversos estudiosos e pesquisadores do tema) (Cunningham, 2020).

Lu Ain Zaila (Comunicação pessoal em 18 de março de 2025) define *afrofuturismo* como uma movimentação negra artística, estética, política e filosófica de um retorno ou reconhecimento/conhecimento de valores que constroem a identidade negra e se voltam aos nossos valores. O *afrofuturismo* enfatiza o que seria esse ser pessoa negra. Dessa forma, lidam-se com valores civilizatórios, valores filosóficos... É uma movimentação que tem o seu viés artístico e não negligencia o viés político transformador e que permite a compreensão da condição de pessoa dos povos africanos.

Aponta que, na filosofia, esse movimento acaba por reportar o corpo, a palavra e um conjunto de valores civilizatórios dos povos negros. Esses três pilares estruturam a experiência afrodiaspórica e, apesar das diferenças e da singularidade dos vários países da diáspora, percebe-se traços que, de certa forma, estão presentes na vida de cada pessoa negra. Esses traços não apenas se pautam nas características fenotípicas, eles vão além, vão de encontro a valores.

Dentro desses valores emergem formas culturais, filosóficas, éticas e civilizatórias de existir. A vivência desses valores conecta-se à energia vital presente tanto nas pessoas quanto no cosmos e pode ser partilhada e compartilhada por meio das experiências individuais e coletivas.

Argumenta que, dentro dos valores civilizatórios dos povos africanos, fala-se em filosofia da espiritualidade que abre espaço para uma gama de possibilidades inerente ao ser humano e sua experiência com o sagrado. São perspectivas diferentes que se apoiam em um mesmo eixo dentro dos valores da filosofia africana. Tal espiritualidade não se apresenta somente no cerne da religiosidade, mas está presente na cultura, na forma de fazer as coisas, na arte e, a partir daí, ela se estende pela palavra, literatura e pela ideia de pessoa dentro da lógica de povos negros. Dessa forma, a espiritualidade é o que constrói todo o conjunto.

Mas imaginar não é apenas projetar o que virá — é também acender o que já foi. A próxima seção mergulha na ideia de *futuro ancestral*, onde o passado não é ruína, mas raiz. A luz que resiste vem dos que vieram antes, e é ela que ilumina os caminhos do porvir. É tempo de reconhecer que o futuro negro já começou — e ele carrega a força de quem nunca deixou de existir.

7. FUTURO ANCESTRAL: A LUZ QUE RESISTE

Diante de uma história marcada por rupturas, violências e apagamentos, a alegria negra resiste como enigma e como resposta. Como pode um povo que atravessa o Maafa — esse estado de dor contínua e desumanização radical — ainda dançar, cantar, criar e sonhar? A professora Aza Njeri, em sua entrevista *Estratégias Solares de Sobrevivência* (2021), nos oferece uma chave ancestral: todo ser humano é um Sol vivo. Segundo a tradição bantu dos Bacongo, essa solaridade é força vital, é filosofia encarnada, é ética e estética que sustentam a existência.

Mesmo reduzidos à categoria de "negros" pela lógica colonial, os Bacongo trouxeram às Américas três pilares que sustentaram a resistência: corpo, palavra e crença. Esses elementos não apenas sobreviveram — eles se reinventaram em práticas culturais como a capoeira, o jongo e o samba, onde a ancestralidade pulsa e a memória dança. Njeri chama isso de *futuro ancestral*: a certeza de que cada pessoa negra carrega em si a luz dos que vieram antes e será, um dia, luz para os que virão.

Essa seção é um convite a reconhecer que o futuro não está apenas adiante — ele também está atrás, ao lado, dentro. É tempo de matrigestar cada novo Sol, de garantir que cada criança negra brilhe com dignidade e plenitude. Porque tudo está interligado, e a luz que resiste é a mesma que nos guia.

Diante de toda experiência dantesca de vida pré-definida para a pessoa negra, um eterno looping, no estado de *Maafa*, há de se questionar: **de onde vem tanta alegria?**

A professora **Aza Njeri,** em uma entrevista concedida em 2021 intitulada *Estratégias Solares de Sobrevivência*, oferece uma explicação fundamentada na filosofia ancestral africana centrada na ideia de que todo ser humano é um **Sol vivo**, especialmente segundo a tradição bantu dos Bacongo. Essa crença foi trazida ao Brasil pelos africanos durante a diáspora, mesmo após sofrerem desumanização radical ao serem reduzidos à categoria de "negros".

Apesar disso, os Bacongo chegaram às Américas com três pilares fundamentais: **corpo, palavra e filosofia, ética e estética ancestral.** Esses elementos sustentaram a resistência negra frente à violência colonial. A crença na força vital e na solaridade do ser permitiu que essas populações sobrevivessem e mantivessem sua identidade.

Njeri chama isso de **"futuro ancestral",** onde cada pessoa negra carrega em si a luz dos ancestrais e será, um dia, ancestral de outros. Ela destaca que essa filosofia está viva hoje em práticas culturais como: **capoeira, jongo e samba.** Todas expressam a tríade corpo, palavra e crença.

A comunidade tem o dever de **matrigestar** cada novo Sol (criança), garantindo que ele brilhe plenamente e tenha um entardecer digno. Essa filosofia abrange toda a teia ecossistêmica da existência, conectando tudo que possui força vital. Tudo está interligado!

A travessia negra não é apenas marcada pela dor — ela é também feita de luz. Luz que resiste, que dança, que canta, que educa, que cura. O futuro ancestral é esse horizonte onde o passado não é prisão, mas potência. Onde cada corpo negro é Sol, irradiando memória, dignidade e esperança.

Imaginar futuros é um ato de reparação. E quando esse futuro é ancestral, ele não se limita ao que virá: ele já está entre nós, nas rodas de jongo, nas vozes que ecoam resistência, nos corpos que dançam apesar do cansaço.

CONCLUSÃO

Ao longo deste artigo, percorremos os caminhos da escravidão, da fé embranquecida, do afropessimismo, do "esistenciar" e do ubuntu. Cada conceito, cada narrativa e cada referência compõem uma constelação que nos permite compreender que a negritude não é ausência, mas presença viva: é filosofia encarnada, espiritualidade que pulsa e humanidade que insiste em existir.

A travessia da experiência negra, marcada por dor, resistência e ancestralidade, revela que a existência não se limita ao biológico — ela é política, espiritual, religiosa e coletiva. Os conceitos de *sankofa*, afropessimismo, "esistenciar", afrofuturismo e ubuntu não se reduzem a palavras: são ferramentas de leitura do mundo, de denúncia das violências históricas e de reconstrução de futuros possíveis.

O passado, como ensina o *sankofa*, precisa ser revisitado para que o presente seja suportável e o futuro, concebível. O afropessimismo nos alerta para a profundidade da violência estrutural, enquanto o "esistenciar" afirma que existir, para a pessoa negra, é também resistir. O *ubuntu* propõe que a felicidade só se realiza quando compartilhada. E o afrofuturismo devolve à pessoa negra o direito de imaginar, sonhar e construir futuros em que não apenas sobreviva, mas viva com dignidade e plenitude.

A luz ancestral, como ensina Aza Njeri, brilha em cada corpo negro que resiste. Essa luz é prova de que, apesar de tudo, a alegria negra é um ato político, solar e eterno. Eterno porque, na cosmopercepção africana, a vida não se encerra em um fim definitivo, mas se reinventa em um eterno começo — reafirmando que a negritude é, sobretudo, potência de continuidade e de futuro.

REFERÊNCIAS

ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS. *Afrofuturismo.* Disponível em: https://www.academia.org.br/nossa-lingua/nova-palavra/afrofuturismo. Acesso em: 15 maio 2025.

BENTO, Cida. *O pacto da branquitude.* São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BEOZZO, José Oscar; COSTA, Raimunda Ribeiro da; ESPÍRITO SANTO, Maria Fidencio do; SILVA, Geralda Ferreira. *Tecendo memórias, gestando futuro: história das irmãs negras e indígenas Missionárias de Jesus Crucificado*. São Paulo: Paulinas, 2009.

BUSINARI, Maurício. *Homem morre em 'câmara de gás' improvisada por policiais em viatura.* UOL Notícias, 26 maio 2022. Disponível em: https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-

noticias/2022/05/26/homem-morre-em-camera-de-gas-improvisada-por-policiais-em-viatura.htm. Acesso em: 24 maio 2025.

CUNNINGHAM, Vinson. *The argument of Afropessimism.* The New Yorker, 13 jul. 2020. Disponível em: https://www.newyorker.com/magazine/2020/07/20/the-argument-of-afropessimism. Acesso em: 20 mar. 2025.

GOMES, Laurentino. *Escravidão:* Vol. 1 – do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares**.** São Paulo: Globo Livros, 2019.

INSTITUTO ÇARÊ; IEPS. *Boletim Çarê-IEPS n. 4 – Internações e mortalidade decorrentes de agressões segundo raça/cor*. São Paulo, 2022. Disponível em: https://ieps.org.br/homens-negros-morrem-4-vezes-mais-do-que-brancos-em-vias-publicas-por-disparos-de-arma-de-fogo-revela-boletim-care-ieps/. Acesso em: 27 jul. 2025.

LOVEJOY, Paul E. *A escravidão na África:* uma história de suas transformações. Tradução de Regina A. R. F. Bhering e Luiz Guilherme B. Chaves. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MAGGIE, Yvonne. *Menina apedrejada:* fanatismo e intolerância religiosa no Rio de Janeiro. G1 – Blog da Yvonne Maggie, 18 jun 2015. Disponível em: https://g1.globo.com/pop-arte/blog/yvonne-maggie/post/menina-apedrejada-fanatismo-e-intolerancia-religiosa-no-rio-de-janeiro.html. Acesso em: 24 maio 2025.

MATTOS, Wilson Roberto. Ubuntu: por uma outra interpretação de ações afirmativas na universidade. In: COSTA, Joaze Bernardino; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSOFOGUEL, Ramón (Org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico.* 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 319–338.

MUNANGA, Kabengele. *Origens africanas do Brasil contemporâneo:* histórias, línguas, culturas e civilizações. São Paulo: Global, 2009.

NJERI, Aza. Estratégias solares de sobrevivência. *Selvagem* – Ciclo de Estudos sobre a Vida. YouTube, 11 jun 2024. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ueLxtO88_RU. Acesso em: 3 jul 2025.

O GLOBO. Novo vídeo mostra que mulher foi arrastada por pelo menos 350 metros. *O Globo,* [s.d.]. Disponível em: https://oglobo.globo.com/rio/novo-video-mostra-que-mulher-foi-arrastada-por-pelo-menos-350-metros-11907346. Acesso em: 24 abr 2025.

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo":* raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. 2. ed. São Paulo: Veneta, 2020. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SERBIN, Kenneth P. *Padres, celibato e conflito social:* uma história da Igreja Católica no Brasil. 2008.

TUTU, Desmond. *Deus não é cristão e outras provocações.* Tradução de Lilian Jenkino. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2012.

WILDERSON III, Frank B. *Afropessimismo.* Tradução de Rogerio W. Galindo e Rosiane Correia de Freitas. São Paulo: Todavia, 2021.

ZAILA, Lu Ain. Comunicação pessoal. 18 mar. 2025.

Revista Teopráxis

https://doi.org/10.52451/hb4n7w37
ISSN On-line: 2763-5201

LITURGIA, CUME E FONTE DA MISSÃO DA IGREJA: A EXPRESSÃO CELEBRATIVA DO MISTÉRIO PASCAL A PARTIR DAS COMUNIDADES AFRODESCENDENTES.

Liturgy, summit and source of the church's mission: The Celebratory Expression of the Paschal Mystery from the Perspective of Afro-Descendant Communities.

Guanair Da Silva Santos*

*Mestre em Teologia Dogmática com especialização em Liturgia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. Tema da dissertação: A relevância da dança ritual litúrgica afro-brasileira no processo de Inculturação da liturgia (1980-1999). Pároco Paróquia Nossa Senhora Mãe de Deus na Arquidiocese de Juiz de Fora (MG).

peguanair@hotmail.com

https://orcid.org/0009-0001-3767-0804

Recebido em: 17/12/2025
Aprovado em: 22/12/2025

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar a expressão celebrativa do Mistério Pascal nas comunidades afrodescendentes, situando-a no contexto da liturgia católica e dos desafios impostos pelo racismo estrutural presente na sociedade brasileira. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, de natureza teórico-bibliográfica e documental, fundamentada na análise de textos do Magistério da Igreja e de autores da teologia litúrgica, em diálogo com a experiência pastoral afro-brasileira. À luz da compreensão conciliar da liturgia como cume e fonte da vida e da missão da Igreja, evidencia-se que a inculturação litúrgica constitui caminho legítimo e fecundo para a participação ativa dos fiéis, fortalecendo a identidade eclesial e enriquecendo a catolicidade da Igreja.

Palavras-chave: Liturgia; Inculturação; Comunidades afrodescendentes; Mistério Pascal; Identidade eclesial.

Abstract: This article aims to analyze the celebratory expression of the Paschal Mystery within Afro-descendant communities, situating it in the context of Catholic liturgy and the challenges posed by structural racism in Brazilian society. It is a qualitative study of a theoretical, bibliographical, and documentary nature, grounded in the analysis of texts from the Church's Magisterium and authors in liturgical theology, in dialogue with Afro-Brazilian pastoral experience. In light of the conciliar understanding of the liturgy as the summit and source of the Church's life and mission, the study demonstrates that liturgical inculturation constitutes a legitimate and fruitful path for the active participation of the faithful, strengthening ecclesial identity and enriching the Church's catholicity.

Keywords: Liturgy; Inculturation; Afro-descendant communities; Paschal Mystery; Ecclesial identity.

INTRODUÇÃO

A reflexão sobre a expressão celebrativa do Mistério Pascal nas comunidades afrodescendentes constitui tarefa teológica indispensável no contexto latino-americano. No Brasil, marcado por profunda diversidade cultural e por uma história atravessada pela escravidão e pelo racismo estrutural, impõe-se a necessidade de refletir sobre formas litúrgicas que expressem, de modo autêntico, a experiência de fé das comunidades afrodescendentes. Pensar a liturgia a partir

Este artigo está licenciado com a licença: Creative Commons Attribution-NonCommercial No Derivatives 4.0 International License

dessa experiência significa assumir os corpos historicamente feridos como lugar teológico, no qual a graça de Deus continua a manifestar-se.

Do ponto de vista bíblico-teológico, a convicção fundamental que sustenta esta reflexão é a afirmação de que todos foram criados à imagem e semelhança de Deus e incorporados em Cristo pelo batismo (Gn 1,1–2,4a; Gl 3,28). A Constituição Sacrosanctum Concilium ensina que, especialmente no sacrifício eucarístico, "se realiza a obra da nossa redenção", contribuindo de modo eminente para que os fiéis expressem na própria vida e manifestem ao mundo o mistério de Cristo e a verdadeira natureza da Igreja (SC 2).

Este artigo propõe-se a analisar os fundamentos teológicos e litúrgicos da expressão celebrativa do Mistério Pascal nas comunidades afrodescendentes, compreendendo tais práticas como lugar teológico legítimo e fecundo para a reflexão e a ação pastoral da Igreja. Do ponto de vista metodológico, o artigo desenvolve uma pesquisa de natureza qualitativa, de caráter teórico-bibliográfico e documental. A análise fundamenta-se no diálogo crítico entre textos do Magistério da Igreja, documentos do Concílio Vaticano II e contribuições da teologia litúrgica contemporânea, especialmente no que se refere ao princípio da inculturação. Além disso, considera-se a experiência celebrativa das comunidades afrodescendentes como mediação hermenêutica, compreendida como lugar teológico legítimo para a reflexão teológica e para a ação pastoral da Igreja. A abordagem adotada privilegia uma leitura teológico-pastoral, articulando elementos doutrinais, históricos e simbólico-culturais, à luz do Mistério Pascal celebrado na liturgia.

1. 1INCULTURAÇÃO DA LITURGIA: FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS

O conceito de inculturação encontra seu fundamento no mistério da Encarnação. O Verbo de Deus, único mediador entre Deus e a humanidade (1Tm 2,5), assumiu uma cultura concreta para salvar todos os povos. À luz desse mistério, o Concílio Vaticano II reconhece que a liturgia, embora contenha elementos imutáveis por instituição divina, comporta adaptações legítimas às culturas dos diversos povos, sempre que isso contribua para uma participação mais plena e consciente dos fiéis (SC 37–40).

Ao longo da história da liturgia, constata-se que as primeiras formas das ações cultuais cristãs se delinearam no contexto da experiência apostólica. Conforme descreve Neunheuser, "enviados pelo Senhor e revigorados pela descida da força do alto, os apóstolos pregaram a boa nova da ressurreição, do perdão dos pecados e do dom do Espírito Santo" (Neunheuser, 1992). Nesse processo, sob a ação do Espírito Santo e no progressivo distanciamento dos usos sinagogais, foi-se configurando a liturgia do novo povo de Deus, profundamente marcada pela novidade pascal.

No âmbito da reflexão litúrgica contemporânea, Anscar J. Chupungco distingue os conceitos de aculturação e inculturação, ressaltando que a aculturação constitui etapa preliminar indispensável para um processo autêntico de inculturação litúrgica. Segundo o autor, "seria irrealista embarcar em uma inculturação litúrgica sem passar previamente pelo processo de aculturação" (Chupungco, 1992). Essa perspectiva permite compreender a inculturação não como ruptura, mas como amadurecimento progressivo da interação entre liturgia e cultura.

Nesse horizonte, a cultura afro-brasileira, historicamente marginalizada, revela-se lugar teológico privilegiado para a manifestação da graça de Deus. Ao integrar elementos como o ritmo, a dança, a oralidade e a memória dos ancestrais constituem mediações fundamentais da experiência religiosa, por meio das quais o sagrado é percebido e celebrado.

A liturgia inculturada dialoga com a eclesiologia de comunhão e possibilita que a fé cristã seja vivida e celebrada de modo mais enraizado na experiência concreta do povo afrodescendente. Ao integrar gestos, ritmos, símbolos de modo sensível e participativo de forma criteriosa à celebração litúrgica, contribuem para que a assembleia reconheça a própria história e identidade como parte do desígnio salvífico de Deus.

2. NA LITURGIA, A IGREJA CELEBRA, TORNA PRESENTE E PARTILHA A OBRA DA SALVAÇÃO

O núcleo desta reflexão situa-se na compreensão da liturgia como lugar privilegiado no qual a Igreja celebra, torna presente e partilha a obra da salvação realizada por Cristo. Tal perspectiva adquire particular densidade teológica quando considerada a partir da experiência histórica e celebrativa das comunidades afro-brasileiras.

Estudos históricos indicam que, no processo de escravização dos povos africanos, chegaram às Américas — e de modo particular ao Brasil — homens e mulheres que já haviam tido algum contato com o cristianismo (Silva, 2008, p. 64; CELAM, 1982). Contudo, como observa Antônio Aparecido da Silva, conhecido como Padre Toninho, o fiel negro, muitas vezes, não conseguia reconhecer-se em uma prática litúrgica que desconsiderava elementos de sua própria cultura. Uma liturgia excessivamente verticalizada, racionalizada e marcada por matriz europeia revelava-se distante de suas dores, de sua condição de cativeiro, bem como de suas lutas e resistências históricas (Silva, 1984, p. 2).

Nesse horizonte, o próprio Magistério da Igreja reconhece que o processo de evangelização na América Latina e no Caribe foi marcado por "luzes e sombras". O Documento de Aparecida recorda que, apesar das ambiguidades e limites históricos, o elemento decisivo da vida e da missão da Igreja permanece sendo a ação salvífica de seu Senhor (DAp. 5). Tal afirmação permite compreender que a fé cristã, mesmo em contextos de opressão, foi capaz de gerar processos de resistência, esperança e ressignificação da experiência religiosa.

Marcelo Barros destaca que a liturgia deve ser compreendida, antes de tudo, como ação de Deus (opus Dei). Enquanto Corpo de Cristo, a comunidade cristã prolonga o louvor do Filho ao Pai e, nesse movimento de amor, envolve toda a criação, participando da obra salvífica que santifica o mundo (Barros, 1994, p. 29). Essa compreensão ilumina a experiência das comunidades afro-brasileiras que, mesmo diante de exclusões culturais e eclesiais, permaneceram profundamente vinculadas à missão da Igreja.

Ao tratar das celebrações nas comunidades afro-brasileiras, Padre Toninho enfatiza que a liturgia é sempre expressão de uma comunidade concreta, formada por pessoas que vivem situações históricas determinadas (Silva, 1986, p. 19). Por isso, sofrimento, alegria e esperança são assumidos

e transfigurados em linguagem litúrgica. Elementos como o uso de tambores, cantos tradicionais, gestos corporais, memória ancestral e ritmos próprios tornam-se, nessas celebrações, mediações simbólicas da experiência de fé vivida pelo povo.

Em consonância com essa perspectiva, José Comblin aprofunda a reflexão ao afirmar que a liturgia celebra a entrada de Deus na história e formaliza o encontro entre Deus e a realidade humana concreta (Comblin, 1989, p. 68). Para o autor, a diversidade litúrgica não pode ser explicada apenas por fatores sociológicos ou por adaptações pragmáticas promovidas por agentes pastorais. Tal diversidade possui valor teológico equivalente ao da unidade, pois ambas são fruto da ação do Espírito Santo (Comblin, 1989, p. 69).

Segundo Comblin, o Espírito desperta a subjetividade humana e conduz a Igreja a expressões litúrgicas que refletem a maneira singular como cada comunidade vive sua relação com Deus e com o mundo. Desse modo, a liturgia deve fazer referência explícita ao vivido concreto, ao contexto histórico e aos acontecimentos que marcam a vida do povo. Essa dimensão histórica e contingente não diminui o valor do absoluto; ao contrário, manifesta que o absoluto se revela na história e nas experiências concretas das comunidades (Comblin, 1989, p. 71).

Nessa mesma linha, a liturgia pode ser definida como a ação pela qual a Igreja celebra, torna presente e partilha a obra da salvação realizada pelo Filho encarnado, morto e ressuscitado. Gregório Lutz observa que a liturgia envolve todas as faculdades da pessoa humana e convoca os sentidos para a participação plena no mistério celebrado (Lutz, 1995, p. 19). De modo semelhante, Julián López Martín afirma que o estudo da liturgia não deve limitar-se à explicação dos ritos ou à dimensão simbólica dos mistérios, mas contribuir para o aprofundamento da vida interior e para uma prática pastoral orientada à santificação das pessoas e ao culto a Deus (Martín, 2022).

A Constituição Sacrosanctum Concilium reafirma essa centralidade ao ensinar que toda celebração litúrgica, enquanto obra de Cristo sacerdote e de seu Corpo que é a Igreja, constitui ação sagrada por excelência, cuja eficácia supera qualquer outra ação eclesial (SC 7). Assim, a liturgia ultrapassa uma compreensão meramente funcional ou estética, configurando-se como mistério que se deixa experimentar por meio dos sinais e símbolos do rito sagrado.

Do ponto de vista antropológico, as celebrações litúrgicas podem ser compreendidas como ações rituais fundamentais à vida humana. Nenhuma pessoa ou grupo social vive sem ritos, mitos e símbolos, os quais desempenham papel estruturante na construção da identidade e do sentido da existência (Buyst, 2012, p. 18). Cada povo ritualiza de modo próprio sua relação com o transcendente, expressando, por meio de festas, gestos e narrativas simbólicas, sua visão de mundo e sua experiência de Deus.

Nesse horizonte, a renovação litúrgica promovida pelo Concílio Vaticano II reafirma que a liturgia é o cume e a fonte da vida e da missão da Igreja (SC 10). Tal compreensão possibilita trazer para o centro da celebração a vida concreta dos povos, suas culturas, símbolos, cores, instrumentos e corporeidades. No caso das comunidades afrodescendentes, a liturgia inculturada torna-se espaço privilegiado para que o corpo historicamente marcado pelo sofrimento seja assumido como lugar teológico, no qual o Mistério Pascal se manifesta como força de libertação, dignidade e esperança.

3. A LITURGIA AFRODESCENDENTE: CARACTERÍSTICAS E EXPRESSÕES

A liturgia afrodescendente não constitui um rito distinto ou paralelo ao rito romano, mas configura-se como forma inculturada de celebrar a mesma fé da Igreja, em comunhão com a tradição litúrgica e o Magistério. Trata-se de um modo legítimo e teologicamente fundamentado de expressar o Mistério Pascal a partir da experiência histórica, cultural e espiritual do povo negro.

Entre as principais características da liturgia vivida nas comunidades afrodescendentes, destaca-se, primeiramente, a centralidade da assembleia enquanto sujeito celebrante. A celebração não é compreendida como ação reservada ao ministro ordenado, mas como ação do Corpo de Cristo reunido, no qual cada fiel é chamado a participar ativa, consciente e frutuosamente, conforme a orientação conciliar de que é a primeira e indispensável fonte da qual os fiéis podem beber o espírito verdadeiramente cristão (SC 14).

Outra característica fundamental é o uso de cânticos com ritmos afro-brasileiros, acompanhados por instrumentos de percussão, que expressam, de forma sensível e comunitária, a alegria pascal e o louvor a Deus. A musicalidade, longe de ser mero elemento estético, desempenha função teológica e pastoral, pois favorece a interiorização do mistério celebrado e fortalece os vínculos comunitários.

A valorização da corporeidade constitui elemento central dessas celebrações. Gestos, danças, procissões e movimentos rituais permitem que o corpo participe integralmente da ação litúrgica, superando uma compreensão excessivamente racionalista da fé. O corpo, historicamente marcado pela dor e pela exclusão, é assumido como lugar teológico no qual a graça de Deus se manifesta e atua.

Outro aspecto relevante é a evocação da memória histórica do povo negro, compreendida não como recordação nostálgica, mas como atualização da experiência de sofrimento, resistência e esperança à luz do Mistério Pascal. Essa memória dialoga profundamente com a dinâmica da anamnese litúrgica, pela qual a Igreja torna presente, no hoje da celebração, a ação salvífica de Deus na história.

A linguagem simbólica utilizada nas celebrações afrodescendentes caracteriza-se por sua acessibilidade e profunda participação comunitária. Símbolos ligados à terra, à água, à ancestralidade e à vida cotidiana favorecem a compreensão do rito e promovem maior identificação da assembleia com o mistério celebrado. Tais símbolos, quando discernidos à luz da fé cristã e integrados de modo harmonioso à celebração, enriquecem o rito romano sem comprometer sua unidade essencial.

Assim sendo, nas celebrações afrodescendentes percebe-se que o princípio da participação ativa na liturgia, consolidado pelo Concílio Vaticano II (SC 14), torna-se realidade: a liturgia deixa de ser um ato meramente assistido para tornar-se experiência comunitária e integral. Joseph Ratzinger, retomando Romano Guardini, aprofunda essa visão ao enfatizar que a liturgia é um espaço de encontro entre transcendência e corporeidade, onde palavra, silêncio, canto, imagem e gesto se articulam para expressar o mistério (Ratzinger, 2019, p. 392). Essa abordagem supera reducionismos funcionalistas ou estéticos, propondo uma participação que envolve inteligência,

sensibilidade e espiritualidade. Contudo, permanece o desafio de evitar que a "atividade" seja confundida com agitação ou protagonismo humano, preservando a centralidade do mistério celebrado.

Nesse sentido, a liturgia afrodescendente revela-se espaço privilegiado de formação cristã, fortalecimento da identidade eclesial e amadurecimento da fé. Ao integrar cultura, corpo e espiritualidade, tais celebrações contribuem para uma vivência mais plena do Mistério Pascal e para uma Igreja que reconhece, valoriza e acolhe a diversidade como expressão da ação do Espírito Santo.

4. REACENDER O ARDOR E A BELEZA DA LITURGIA

Na Solenidade dos Santos Apóstolos Pedro e Paulo, em 29 de junho de 2022, o Papa Francisco publicou a Carta Apostólica Desiderio Desideravi, dedicada à formação litúrgica do Povo de Deus. O documento não se apresenta como instrução normativa ou diretório pastoral, mas como texto de caráter meditativo, profundamente enraizado na Sagrada Escritura, na tradição patrística e na teologia litúrgica contemporânea, oferecendo motivações teológicas para redescobrir a verdade e a beleza da celebração litúrgica (DD 14).

Dirigida aos bispos, presbíteros, diáconos, pessoas consagradas e fiéis leigos, a Carta reafirma a centralidade da liturgia na vida da Igreja e retoma, com vigor, as intuições fundamentais do Concílio Vaticano II. O Papa Francisco parte do desejo de fidelidade ao caminho conciliar, alertando para desvios e reducionismos que comprometem a compreensão do Mistério Pascal celebrado. Entre esses desvios, destaca-se o risco de práticas celebrativas que obscurecem o centro da ação litúrgica, seja pela espetacularização excessiva, seja pela redução funcional ou ideológica do rito (DD 17).

Com o objetivo de favorecer uma participação ativa, consciente e frutuosa dos fiéis, conforme desejado pelo Concílio, a Desiderio Desideravi recoloca no centro a necessidade de uma sólida formação litúrgica, tanto dos ministros ordenados quanto das assembleias. O Papa insiste que não se pode improvisar a liturgia nem a reduzir a um conjunto de normas exteriores; trata-se, antes, de um processo formativo que introduz progressivamente no mistério celebrado (DD 28).

Nesse sentido, Felipe Koller observa que a iniciativa do Papa Francisco não visa encerrar debates ou promover retrocessos, mas relançar, de modo decidido, o caminho inaugurado pelo Movimento Litúrgico e assumido pelo Concílio Vaticano II, convidando as comunidades cristãs a uma recepção mais madura e corresponsável da reforma litúrgica (Koller, 2023). A Carta Apostólica, portanto, não se limita a questões disciplinares, mas propõe uma verdadeira espiritualidade litúrgica.

Ao longo de seus parágrafos, o Papa Francisco reafirma que a liturgia constitui dimensão essencial da comunhão eclesial e, por isso, exige estudo, formação permanente e discernimento pastoral. Desde a promulgação da Sacrosanctum Concilium, a Igreja tem oferecido orientações contínuas para a correta aplicação da reforma litúrgica, sempre respeitando a índole e a cultura dos diversos povos. Nesse horizonte, recorda-se que a renovação litúrgica não se realiza por meio de arbitrariedades ou improvisações, mas requer fidelidade à tradição viva da Igreja, obediência e paciência pastoral (Consilium, 1967, nº 735).

O Papa Francisco também recorda que os livros litúrgicos promulgados pelos santos Pontífices Paulo VI e João Paulo II, em conformidade com os decretos do Concílio Vaticano II, constituem a única expressão do *lex orandi* do Rito Romano (DD 31). Tal afirmação não se apresenta como fechamento à diversidade legítima, mas como garantia da unidade substancial da fé celebrada, dentro da qual a inculturação litúrgica encontra seu espaço próprio.

No contexto atual, o Papa identifica desafios como o clericalismo e determinadas formas de tradicionalismo que empobrecem a experiência litúrgica e enfraquecem a participação do Povo de Deus. Como resposta a esses desafios, destaca a urgência de uma formação integral para a liturgia e a partir da liturgia, compreendida como verdadeiro antídoto contra desvios celebrativos, polarizações eclesiais e reducionismos pastorais (DD 21).

Ressalta-se, ainda, a importância do estudo atento da Instrução Geral do Missal Romano, apresentada como autêntico diretório espiritual e pastoral da celebração eucarística. Tal estudo favorece uma prática celebrativa mais consciente, obediente e frutuosa, em consonância com o espírito do Concílio Vaticano II.

Em síntese, reacender o ardor e a beleza da liturgia significa recuperar a consciência de que a celebração litúrgica é, simultaneamente, encontro com o Cristo ressuscitado e fonte permanente de evangelização. Uma liturgia que não conduz ao encontro com Cristo nem gera compromisso com a caridade fraterna perde sua autenticidade. Da liturgia nasce e se fortalece a comunhão vivida no amor, primeira e mais eficaz forma de testemunho do Evangelho (DD 37).

Assim, toda ação litúrgica, enquanto obra de Cristo e de seu Corpo que é a Igreja, torna-se sinal visível da unidade do povo de Deus e antecipação sacramental do Reino que vem, fortalecendo a missão evangelizadora da Igreja no mundo contemporâneo.

CONCLUSÃO

A reflexão desenvolvida ao longo deste artigo evidenciou que a expressão celebrativa do Mistério Pascal nas comunidades afrodescendentes constitui não apenas uma possibilidade pastoral legítima, mas uma exigência teológica profundamente enraizada na fé cristã e na tradição litúrgica da Igreja. À luz do Concílio Vaticano II, especialmente da Constituição Sacrosanctum Concilium, a liturgia manifesta-se como cume e fonte da vida e da missão eclesial, lugar privilegiado no qual a obra da salvação se torna presente na história concreta dos povos.

Nesse horizonte, as celebrações litúrgicas vividas pelas comunidades afro-brasileiras revelam-se como espaço fecundo de encontro entre o Evangelho e a cultura, no qual símbolos, gestos, ritmos e corporeidades assumem valor teológico ao expressarem a fé de um povo marcado por experiências históricas de sofrimento, resistência e esperança. A inculturação litúrgica, longe de representar ameaça à unidade do rito romano, manifesta-se como dinamismo próprio da catolicidade da Igreja, enriquecendo o lex orandi com expressões diversas do mesmo Mistério Pascal.

Os documentos do Magistério, em particular o Documento de Aparecida e a Carta Apostólica Desiderio Desideravi, reafirmam que uma liturgia autenticamente celebrada conduz ao encontro com

o Cristo ressuscitado e gera compromisso com a caridade, a justiça e a promoção da dignidade humana. Nesse sentido, a experiência litúrgica das comunidades afrodescendentes evidencia o caráter evangelizador da celebração, que se torna, simultaneamente, anúncio do Reino, lugar de resistência frente às estruturas de exclusão e sinal profético de esperança.

Conclui-se, portanto, que a liturgia inculturada, quando vivida em fidelidade ao Magistério e em diálogo com a realidade histórica dos povos, fortalece a comunhão eclesial e contribui para uma Igreja mais próxima, samaritana e missionária. Valorizar a experiência celebrativa das comunidades afrodescendentes é reconhecer que o Espírito Santo continua a conduzir a Igreja pelos caminhos da história, suscitando formas sempre novas de testemunhar a fé no Cristo morto e ressuscitado, fonte de vida plena para todos.

REFERÊNCIAS

BARROS, Marcelo. Descolonizar a oração da Igreja. *Revista de Liturgia*, São Paulo, n. 124, p. 27–32, 1994.

BOFF, Leonardo. *Igreja:* carisma e poder. Petrópolis: Vozes, 1981.

BUYST, Ione. Teologia e liturgia na perspectiva da América Latina. *Tear* Online, 2012.

CELAM – Conselho Episcopal Latino-Americano. *Documento de Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1982.

CHUPUNGCO, Anscar J. *Liturgias do futuro:* processos e métodos de inculturação. São Paulo: Paulinas, 1992.

CNBB. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Pastoral *Afro-Brasileira:* subsídios. Brasília: CNBB, 2018.

COMBLIN, José. A presença do Espírito Santo nas liturgias da América Latina. *Revista de Liturgia,* São Paulo, n. 93, p. 68–77, 1989.

CONCÍLIO VATICANO II. S*acrosanctum Concilium:* Constituição sobre a Sagrada Liturgia. Vaticano, 1963.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO E DO CARIBE. *Documento de Aparecida*. Brasília: Edições CNBB, 2007.

FRANCISCO. *Desiderio Desideravi:* Carta Apostólica sobre a formação litúrgica do Povo de Deus. Vaticano, 2022.

KOLLER, Felipe. A carta Desiderio Desideravi e a recepção da reforma litúrgica*. Revista Eclesiástica Brasileira*, 2023.

LUTZ, Gregório. *A liturgia como ação simbólica.* Petrópolis: Vozes, 1995.

MARTÍN, Julián López. *A liturgia da Igreja:* teologia, história, espiritualidade e pastoral. Petrópolis: Vozes, 2022.

RATZINGER, Joseph. *Teologia da liturgia*. Brasília: Edições CNBB, 2019.

SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA. *Enquirídio dos documentos da reforma litúrgica.* Org. José de Leão Cordeiro. 2. ed. Fátima, 2014. p. 248–253. (Carta do Consilium 3, de 21 jun. 1967).

SILVA, Antônio Aparecido da. A comunidade negra e o espaço da celebração litúrgica. *Revista de Liturgi*a, São Paulo, n. 75, p. 19–20, 1986.

SILVA, Antônio Aparecido da. *Negritude e liturgia.* A Vida em Cristo e na Igreja, São Paulo, n. 66, p. 1–5, 1984.

SILVA, Antônio Aparecido da. Uma liturgia de rosto negro em nossas comunidades. *Revista de Liturgia*, São Paulo, n. 115, p. 223–228, 1993.

Revista Teopráxis

https://doi.org/10.52451/vbp0a290
ISSN On-line: 2763-5201

AS IRMANDADES NO BRASIL:
CONTRIBUIÇÃO PARA A IGREJA, A SOCIEDADE E A CULTURA

The Brotherhoods in Brazil: Contribution to the Church, Society, and Culture

Lázaro Silva Muniz*
Solange Palazzi**

*Pe. Lázaro Silva Muniz. Sacerdote Católico Romano, graduado em Teologia com especialização em Pastoral Presbiteral, na ONCO (Colômbia). Cônego da Arquidiocese de Salvador. Capelão da Irmandade e Igreja do Rosário dos Pretos. Assessor da Rede Rosário de Irmandades Negras Católicas. Coordenador da Comissão Arquidiocesana de Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso. Membro da Pastoral Afro Brasileira. Membro do Conselho Inter-religioso da Bahia (CONIRB) e do Conselho Baiano de Ecumenismo (CEBIC). Vice Presidente da ANPB (Associação Nacional de Presbíteros do Brasil). Doutor Honoris Causa pela Ordem dos Capelães do Brasil e Faculdade FEBRAICA.

pe.muniz@gmail.com

https://orcid.org/0009-0007-6035-7692

**Solange Palazzi. Licenciada bacharel e especialista em História. Especialista em Educação para as relações Étnico-raciais e Mestre em Educação. Pesquisadora e ativista da cultura negra e da cultura popular voltada para os Congados, Folias, Pastorinhas e Irmandades Negras Católicas.

solangepalazzi@gmail.com

https://orcid.org/0009-0008-4314-1459

Recebido em: 28/11/2025
Aprovado em: 28/12/2025

Resumo: As Irmandades leigas, especialmente entre os séculos XVI e XIX, constituíram formas centrais de organização religiosa e social no mundo luso-brasileiro. Estruturadas como associações de fiéis, combinavam devoção, assistência mútua e funções de regulação das práticas comunitárias. Como espaços de sociabilidade, articulavam identidades étnicas, profissionais e territoriais, criando mecanismos de pertencimento e prestígio. Entre as populações negras — livres, libertas e escravizadas —, as Irmandades assumiram relevância singular, funcionando como arenas de solidariedade, preservação cultural, mobilidade social e negociação de direitos em uma sociedade profundamente hierarquizada. Para além da dimensão espiritual, exerciam papel assistencial, garantindo sepultamento digno, amparo aos enfermos e proteção social, consolidando-se como instituições essenciais no tecido urbano e religioso do período colonial e imperial.
Palavras-chaves: Religião; Irmandade; Devoção; Instituição católica; africanidade, resistência; cultura.

Abstract: Lay Brotherhoods, especially between the sixteenth and nineteenth centuries, constituted central forms of religious and social organization in the Luso-Brazilian world. Structured as associations of the faithful, they combined devotion, mutual assistance, and functions of regulating community practices. As spaces of sociability, they articulated ethnic, professional, and territorial identities, creating mechanisms of belonging and prestige. Among Black populations—free, freed, and enslaved—the Brotherhoods assumed particular significance, functioning as arenas of solidarity, cultural preservation, social mobility, and the negotiation of rights within a deeply hierarchical society. Beyond their spiritual dimension, they exercised an important assistential role, ensuring dignified burials, care for the sick, and social protection, thus establishing themselves as essential institutions within the urban and religious fabric of the colonial and imperial periods.
Keywords: Religion; Confraternity; Devotion; Catholic institution; Africanness; Resistance; Culture.

Este artigo está licenciado com a licença: Creative Commons Attribution-NonCommercial No Derivatives 4.0 International License

INTRODUÇÃO

As Irmandades religiosas, também conhecidas como Ordens e confrarias, constituem uma das expressões mais significativas da religiosidade católica leiga no Brasil. Originadas no período colonial, desempenharam funções essenciais no âmbito espiritual, além de serem marcadas pela dimensão social, assistencial e cultural da vida colonial e imperial, alcançando os nossos dias. É sabido que são originárias das corporações leigas portuguesas medievais, e uma vez transplantadas para o contexto americano, adaptaram-se às novas realidades locais. Na opinião dos vários estudiosos sobre o assunto, as Irmandades foram adaptadas ao contexto brasileiro, criando formas próprias de participação leiga na Igreja, resistência cultural e expressão artística.

A importância das irmandades ultrapassa o campo devocional. Estas entidades atuaram como instrumentos de assistência social, de manutenção da ordem comunitária e de preservação cultural, sobretudo em contextos de desigualdade social e de exclusão racial. Foram e ainda continuam sendo, considerando as épocas, instrumentos de sociabilidade, caridade e resistência cultural, especialmente entre populações marginalizadas, como negros e mestiços.

O presente texto visa mostrar como as irmandades religiosas representam um fenômeno histórico e eclesial de grande relevância na tradição católica, especialmente no contexto ibero-americano. Surgidas a partir da Idade Média e fortalecidas durante o período colonial, essas associações leigas constituíram formas concretas de participação dos fiéis na vida da Igreja, articulando dimensões de devoção, caridade e organização comunitária.

Deseja também evidenciar como contribuíram para a difusão da religiosidade popular, desempenhando um papel decisivo na assistência social e na manutenção das práticas litúrgicas locais, configurando-se como espaços de protagonismo leigo em meio a uma estrutura eclesial fortemente clericalizada. Nesse sentido, o estudo sobre estas agremiações permite compreender como a fé católica se enraizou culturalmente, traduzindo-se em expressões religiosas, artísticas e sociais específicas de cada tempo e lugar.

Tomando o ponto de vista teológico e pastoral, pretende-se salientar como as irmandades expressam a dimensão comunitária e fraterna da Igreja, sendo manifestações concretas de uma eclesiologia de comunhão. São organismos que encarnam o princípio da corresponsabilidade dos fiéis leigos na missão evangelizadora da Igreja Católica, como bem se verifica com o Concílio Vaticano II (Lumen Gentium 31; Apostolicam Actuositatem 18 –19). Entendemos que o resgate e o estudo das irmandades, em um contexto contemporâneo marcado pelo individualismo e pela fragmentação social, possa oferecer à teologia pastoral uma oportunidade de repensar os modos de vivência comunitária da fé, valorizando a espiritualidade popular como via legítima de encontro com Cristo e de testemunho evangélico no mundo.

1. ORIGEM E INSTITUCIONALIZAÇÃO DAS IRMANDADES

As Irmandades surgem no Brasil a partir do século XVI, resultante da chegada dos colonizadores portugueses. Organizações inspiradas em modelos europeus, constituíram-se como

associações de leigos católicos que se uniam sob a proteção de um santo padroeiro e uma estrutura estatutária — o chamado Compromisso — aprovado pela autoridade eclesiástica e, em alguns casos, pela Coroa. Destaca-se que mesmo a Venerável Ordem do Rosário dos Pretos de Salvador existindo desde 1604, seu primeiro compromisso só foi aprovado em 1685. Canonicamente estes grupos eclesiais são chamados de **"Associação de fiéis"** – "Os fiéis têm o direito de fundar e dirigir livremente associações para fins de caridade e piedade, ou para favorecer a vocação cristã no mundo, e de se reunirem para consecução comum dessas finalidades" (Cân. 215). Porém, para ter reconhecimento eclesial público, com uso do nome "católico", com funções litúrgicas, ou bens eclesiásticos, é preciso aprovação da autoridade eclesiástica competente (Cân. 300-301; 312-313)

Tais entidades nasceram moldadas em uma estrutura administrativa própria, com cargos de juiz (prior ou provedor, a depender do tipo de organização), tesoureiro, escrivão e procuradores, e seu funcionamento era regulado por regras minuciosas de convivência, culto e assistência mútua, sem esquecer que existem variações nos títulos e composições de mesa administrativa entre as entidades. Conforme o entendimento de Laura Mello (1986, p. 109-115), a Igreja reconhecia nas irmandades uma importante forma de participação leiga e um instrumento eficaz de evangelização, de mediação entre a fé popular e ortodoxia da Igreja. Desse modo, as Irmandades contribuíram para consolidar o catolicismo popular e difundir a fé em todo o território colonial.

No início da colonização do Brasil, várias ordens religiosas chegaram ao território. A Companhia de Jesus, os jesuítas, desembarcou em 1549 com o governador Tomé de Souza, estabelecendo-se em Salvador (BA), Olinda e Recife (PE). Em 1581, foi fundado o Mosteiro de São Bento, na Bahia, e, em 1585, chegaram as ordens franciscanas. No mesmo período, dominicanos e mercedários também se estabeleceram em Recife, já no século XVII.

O contexto da chegada dessas ordens estava relacionado à colonização regulamentada pelas Ordenações Filipinas, de 1603, legislação portuguesa que normatizava associações, testamentos, doações, capelas e obrigações religiosas. Assim, as instituições religiosas eram criadas em Portugal e, por meio delas, podiam ser estabelecidos serviços religiosos no Brasil.

Além dessas ordens, surgiram principalmente irmandades ligadas às Santas Casas de Misericórdia, entre 1550 e 1600, na Bahia, em Pernambuco e em Alagoas. Antes de 1800, as Ordens Terceiras (de leigos) eram raras; o mais comum eram as irmandades, vinculadas às Ordens Primeiras (dos padres) e dedicadas a apoiá-las. Ordens como os franciscanos, carmelitas e beneditinos criavam essas irmandades para fortalecer os serviços religiosos já existentes.

Essas instituições tiveram papel fundamental na construção e aparelhamento dos templos, bem como na organização das festas dos padroeiros, que passaram a ter identidades próprias, combinando elementos do cristianismo com tradições indígenas e africanas de celebração.

No final do século XVII e início do século XVIII, as instituições religiosas cresceram de forma intensa, especialmente nas cidades com grande população. Para manter o controle eclesiástico sobre essa expansão e fiscalizar a exploração de riquezas no Brasil; já que a descoberta

do ouro no Sudeste e no Centro-Oeste criou novas rotas econômicas e gerava receio de desvio dos recursos para fora de Portugal, foram promulgadas as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.

Promulgadas em 12 de junho de 1707, essas constituições formaram o primeiro código jurídico-eclesiástico aplicado no Brasil Colônia. Elas organizavam as irmandades, confrarias, ordens terceiras e associações com funções religiosas e sociais. Além disso, proibiam a expansão das Ordens Primeiras para a região das minas de ouro, reforçando o papel das ações leigas nesses locais.

2. DIFERENÇAS CONCEITUAIS

No contexto do Brasil Colônia se estendendo pelo Período Imperial, até os nossos dias, podemos categorizar as associações religiosas, de forma simplificada, nos seguintes grupos:

a) Irmandades – Conforme Caio Boschi (1986), são associações leigas de caráter religioso, organizadas em torno de um santo padroeiro, para o culto ou obra de caridade. Devem ser reconhecidas oficialmente pela Igreja e, muitas vezes, também pelo Estado, desde o período colonial até os nossos dias. São consideradas "associações de caráter não econômico". Abaixo como exemplo, o artigo primeiro, de criação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Salvador, que atualmente se chama Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora a Porta do Carmo Irmandade de Homens Pretos:

> A Irmandade dos Homens Pretos, fundada por Negros(as), Congos e Angolas no ano de mil seiscentos e oitenta e cinco [...] é uma organização religiosa de direito privado regida pelos Códigos de Direito Canônico, Direito Civil Brasileiro e Acordo Brasil Santa Sé, pelo presente Compromisso, seu Regimento Interno (RI), sujeitando à autoridade do Arcebispo Primaz, e composta de número ilimitado de fiéis de ambos os sexos, de origem negra e de maior idade civil que professem a Religião Católica Apostólica Romana.

São entidades que têm entre as funções, a de garantir enterros dignos e sufrágios de almas, dar assistência mútua, praticar obras de misericórdia e promover as festas religiosas em torno do Patrono da Entidade. Para João Reis e Flávio Gomes, ao destacar o papel das irmandades junto aos escravizados e libertos na Bahia, ressaltam que as irmandades negras constituíam espaços de sociabilidade africana, organizadas segundo a origem das nações e, por isso mesmo, eram importantes para a preservação da identidade étnica no cativeiro. Eram verdadeiros laboratórios da diversidade africana, articulando devoção católica e tradições trazidas do outro lado do Atlântico (Reis, 2010, p. 112-115).

b) **Ordens Terceiras –** São agremiações de leigos ligadas diretamente a uma ordem religiosa (Franciscanos, Carmelitas, Dominicanos), que seguiam uma regra adaptada da ordem primeira (dos padres). Trazem uma profunda diferença das irmandades por serem mais exigentes em termos de disciplina espiritual, uma vez que seus estatutos e sua espiritualidade estavam enraizados na regra espiritual e moral de um santo fundador da primeira ordem. Costa e Silva (2002, p. 40-60), ressalta que as Ordens Terceiras eram "braços leigos de ordens religiosas, com estatutos mais rigorosos e com maior proximidade do claustro". E Laura de

Mello e Souza (idem.), chama a atenção que, no Brasil colonial, a pertença às Ordens Terceiras era um símbolo de prestígio social.

c) **Confrarias –** Este termo era usado em Portugal e no Brasil como quase sinônimo de irmandades, mas muitas vezes designava associações menores, de caráter devocional e menos estruturadas juridicamente. Podiam existir sem grandes bens ou igrejas próprias, organizando basicamente festas religiosas e práticas devocionais. Diversos estudiosos, entre eles, destaco a Cristina Moraes (2014, p. 261-284) quando se referem à existência das Irmandades na Igreja, deixam compreender que as confrarias eram mais flexíveis em seus processos, enquanto que as irmandades passavam por um rigor maior quanto ao reconhecimento jurídico e patrimonial.

d) **Devoções –** Denominavam assim, práticas de piedade popular ligadas a santos, relíquias ou imagens, podendo se organizar em grupos, mas sem necessariamente assumir forma jurídica como irmandades, ordens ou confrarias. Exemplo: devoção ao Rosário, ao Senhor dos Passos, ao Coração de Jesus etc. Tais ações serviram de base, conforme salienta José Pedro Paiva (2013, p. 562-593): para o surgimento de confrarias e irmandades.

3. PARTICIPAÇÃO NA ORGANIZAÇÃO DA IGREJA E DO BRASIL

Um dos fatores que influenciou de maneira significativa a organização das irmandades, confrarias, ordens terceiras e grupos devocionais no Brasil foi a diáspora africana. A presença de um grande contingente de povos africanos no território brasileiro determinou que essas organizações religiosas desempenhassem um duplo papel: por um lado, acolher e organizar esses grupos de acordo com as normas estabelecidas pelas legislações coloniais e eclesiásticas; por outro, atuar como mecanismos de controle social, regulando a posição dos diversos estratos da população, incluindo os ricos portugueses, os ricos crioulos (ou brasileiros de origem europeia), os homens livres pobres, os negros libertos e os negros escravizados. Dessa forma, o serviço religioso e as instituições religiosas não apenas cumpriam funções espirituais, mas também estruturavam e atribuíram lugares sociais a esses diferentes grupos.

Segundo Borges (2005, p. 91), "A escolha da irmandade expressava uma posição social: não se tratava apenas de devoção, mas de pertencimento e distinção. " Nesse contexto, as ordens terceiras franciscanas, carmelitas e dominicanas, assim como as irmandades do Pilar, do Santíssimo Sacramento, de São Gonçalo, da Misericórdia e das Santas Casas de Misericórdia, eram, em sua maioria, frequentadas exclusivamente por brancos e ricos, sendo proibido aos "homens de cor" até mesmo passar por suas portas.

Ademais, os serviços públicos também eram organizados por meio das irmandades. Era comum, por exemplo, que carpinteiros, entalhadores e construtores estivessem vinculados às Irmandades de São José, enquanto músicos participavam da Confraria de Santa Cecília. As Ordens de Nossa Senhora das Mercês e as Irmandades do Bom Jesus de Matozinhos abrigavam predominantemente mulatos e crioulos. Em contrapartida, as Irmandades do Rosário, de São Benedito, de Santa Efigênia, de Santo Elesbão e de Santo Antônio de Categeró eram voltadas principalmente para homens pretos, sejam libertos ou cativos.

Ainda que em seus livros de compromisso, estatutos ou regimentos, as irmandades, confrarias, grupos devocionais devessem obedecer às regras da legislação eclesiástica e portuguesa, em um país de dimensões continentais como o Brasil, foi inevitável que a identidade popular de cada lugar também se tornasse parte da identidade dessas entidades religiosas. Ainda que a missa e alguns preceitos seguissem rigidamente o rigor da Igreja católica, por outro lado, os cantos, os enfeites, as danças, as festas, as comidas, as quermesses, passam a ser parte importante de todo o contexto que envolve estes grupos, na medida em que a maior parte deles eram e ainda são, até hoje, os grandes organizadores e articuladores destas festas, que o tempo todo transitam entre o popular e o sagrado.

E um dos exemplos mais evidentes de tudo isso no Brasil, são as festas da Irmandades criadas pelos Homens Pretos; os Reinados do Rosário, os Congados, os levantamentos de mastro com seus ritmos, cores e rituais guardam uma riqueza devocional e cultural singular.

4. CONTRIBUIÇÃO SOCIAL E ASSISTENCIAL

Para além do campo religioso, as Irmandades desempenharam papel de destaque na organização social e na assistência mútua. Garantiram sepultamento digno aos irmãos e irmãs, cuidados especiais aos enfermos da organização e do em torno, fazendo acontecer as obras de misericórdia; promoveram a assistência a viúvas e órfãos, além de fundarem hospitais, asilos e escolas.

Um exemplo notável deste serviço caritativo são as Santas Casas da Misericórdia, espalhadas pelo Brasil, sendo a mais antiga a que fora fundada em Salvador em 1549. Segundo A. J. R. Russell-Wood, as Santas Casas desempenharam um papel central no universo assistencial do Brasil colonial, atuando como instituições responsáveis por práticas caritativas que iam desde o cuidado com enfermos e pobres até o acolhimento de enjeitados, presos, viúvas e desvalidos. Segundo ele, essas entidades funcionavam como o principal instrumento de organização da caridade cristã, articulando fé, serviço e administração social em um contexto marcado pela ausência de políticas públicas formais de assistência (Russell-Wood, 1981, p. 57–60).

Esse testemunho lança fora o medo de parecer exagerado afirmar que tais práticas implantadas pelas Irmandades serviram em grande sentido como embriões das políticas sociais no Brasil colonial, antes mesmo da existência de instituições públicas organizadas. Em muitas comunidades, especialmente as pequenas e isoladas, elas eram a principal forma de amparo coletivo.

5. CONTRIBUIÇÃO CULTURAL E ÉTNICA

As Irmandades também constituíram espaços privilegiados de expressão cultural e identidade étnica, sobretudo entre as populações afrodescendentes. As Irmandades do Rosário dos Homens Pretos e as de São Benedito, presentes em quase todas as regiões do Brasil, ofereceram aos negros escravizados e libertos uma forma legítima de pertencimento religioso e de afirmação social.

Além disso, essas confrarias foram responsáveis por manter tradições musicais, danças e festas que integraram elementos africanos ao catolicismo popular, contribuindo para a formação de

uma cultura religiosa mestiça — visível nas congadas, nas festas do Rosário e nas celebrações de santos padroeiros. As Irmandades afro-brasileiras, como as de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e São Benedito, foram espaços de resistência cultural. Preservaram tradições musicais e danças; festas populares e ritualísticas, integrando elementos da religiosidade africana ao catolicismo. Como observa Luiz Mott, nestas comunidades negras e mestiças, "a solidariedade cotidiana era fundamental para a sobrevivência moral e material dos indivíduos, que se encontravam no 'parentesco fictício', nas festas e ajuntamentos religiosas formas eficazes de proteção e resistência às pressões externas" (Mott, 2010, p. 41). Nestas microcomunidades se recriavam os laços e se afirmava a dignidade negada pela escravidão.

Os especialistas são categóricos em dizer as Irmandades não eram homogêneas, ressaltando o desenvolvimento próprio em cada região: Na Bahia temos uma forte presença de Irmandades afro-brasileiras e festas populares; Em Minas Gerais o grande destaque são as Irmandades assim consideradas de elite e com grande poder econômico para o financiamento de arte barroca; Em Pernambuco e Rio de Janeiro as confrarias tentam combinar o urbano e o rural. Essa diversidade regional reflete como as Irmandades se adaptaram a diferentes contextos sociais, econômicos e culturais do Brasil colonial.

As Irmandades foram fundamentais para a formação da sociedade brasileira. Em seu conjunto procuraram articular Fé e devoção; Solidariedade social; Expressão artística e cultural. E mesmo após o século XIX, muitas destas associações continuaram exercendo papel relevante nas comunidades, mantendo tradições e patrimônios históricos, incluindo festas religiosas, patrimônio artístico, identidade cultural afro-brasileira e modelos de organização leiga que une caridade, oração, espiritualidade, religiosidade popular, sincretismo, obras de misericórdia, espaços de resistência e de formação, luta contra o racismo e uma busca constante de celebrar a vida e a fé com arte e respeito ao legado de seus ancestrais.

6. AS DIFICULDADES DAS IRMANDADES CATÓLICAS NO BRASIL: ONTEM E HOJE

As Irmandades Católicas como expressões singulares da fé, da cultura e da organização comunitária dos leigos católicos desde o período colonial representam um valioso legado brasileiro indígena (porque muitas práticas do nordeste que envolvem a natureza são herança indígena invisibilizada) e Afrodiaspórico. Sendo associações criadas a partir do século XVI, reuniram fiéis em torno de santos padroeiros, propagaram a fé, promoveram assistência social e religiosa, além da edificação de maravilhosos monumentos de inestimáveis valores artísticos. Sua trajetória, contudo, esteve marcada por desafios estruturais, tensões com as autoridades eclesiásticas e, mais recentemente, por dificuldades de permanência e renovação (Boschi, 1986, p. 41-90).

a. Dificuldades que surgiram no Tempo da Criação (séculos XVI–XIX)

Durante o período colonial, o Brasil vivia sob uma sociedade profundamente hierarquizada e escravista. As Irmandades se estruturaram segundo critérios étnicos e sociais: havia irmandades de brancos, de pardos e de negros, cada uma com direitos e prestígios distintos. As irmandades

negras, como as do Rosário dos Pretos, foram espaços de resistência cultural e espiritual, ainda que enfrentassem forte discriminação social e religiosa (Paiva, 2001, p. 93-96).

Outro grande desafio foi a dependência da autoridade eclesiástica e da Coroa Portuguesa, devido ao regime do Padroado Régio, que impunha o controle estatal sobre a vida religiosa. As irmandades necessitavam de licenças para existir e administrar seus bens, o que limitava sua autonomia e gerava conflitos entre os leigos e o clero. Conflitos que resultavam, inclusive, das desigualdades econômicas entre as irmandades: algumas eram ricas, compostas por membros das elites locais, dispunham de capelas suntuosas, enquanto as irmandades populares sobreviviam de contribuições modestas e de intensa solidariedade comunitária (Boschi, op. cit.).

Internamente, também ocorriam disputas por cargos, prestígio e poder, o que, em certos casos, provocava divisões e fundação de novas confrarias rivais. Apesar disso, no entendimento de diversos autores, as irmandades foram fundamentais na consolidação da vida religiosa e social das cidades coloniais brasileiras.

b. As Dificuldades Atuais (século XXI)

Nos tempos contemporâneos, as Irmandades enfrentam novos tipos de desafios. O envelhecimento dos membros e a falta de renovação geracional colocam em risco a continuidade das tradições. Regina Abreu em sua obra *"Patrimônio, Memória e Identidade: As Irmandades e o Catolicismo Popular no Brasil Contemporâneo"* nos leva à compreensão de que a secularização da vida social, aliada às transformações culturais recentes, alteraram profundamente a relação das comunidades com suas tradições. Para a autora, mesmo que as irmandades continuem sendo instâncias de resistência simbólica, as práticas religiosas e identitárias exigem hoje serem reinterpretadas no âmbito das políticas de memória e patrimonialização, fazendo desse mesmo patrimônio um campo de disputa, mediação e ressignificação contínua. Nesse sentido, é preciso atentar para algumas questões aqui destacadas:

a) A burocratização civil e eclesial – Uma realidade que impõe obstáculos a tais entidades, uma vez que manter igrejas, imagens e obras de caridade exigem recursos financeiros, prestação de contas e conhecimento jurídico, o que muitas vezes ultrapassa as capacidades dos grupos (Abreu, 2010, p. 48).
b) O legado patrimonial material exigente e desafiador – Sendo tais associações guardiãs de igrejas e acervos de alto valor histórico e artístico, carecem de apoio técnico e financeiro para a sua conservação. O processo de patrimonialização redefine o papel das irmandades (Abreu, 2010, p. 72).
c) A secularização da sociedade, as mudanças culturais e a expansão de outras expressões religiosas reduziram sua presença pública (Abreu, 2010, p. 96).
d) A perda de visibilidade dentro da pastoral da Igreja – as Irmandades, embora pioneiras na atuação leiga, como espaço de expressão do catolicismo popular, são pouco valorizadas frente às novas estruturas pastorais e movimentos eclesiais. (Abreu, 2010, p. 119).

7. O CONTEXTO ATUAL DAS IRMANDADES A PARTIR DO PROJETO REDE ROSÁRIO

Ao tratar desta temática, trazemos aqui a partilha de uma grandiosa experiência vivida por algumas destas agremiações. No ano de 2017 fora realizado em Salvador um evento denominado **Encontro de Irmandades Negras Católicas**, evento idealizado pela Venerável Ordem Terceira do Rosário de Salvador, gerando como resultado a criação de um grupo de articulação destas entidades em nível de Brasil, denominado REDE ROSÁRIO DE IRMANDADES. (Nome dado ao Grupo de articulação das Irmandades do Rosário e Santos Negros em 2017). Este embrião foi sendo fortalecido com a preparação de um segundo encontro, também realizado em Salvador, em 2019, sempre no contexto das festividades de Nossa Senhora do Rosário do Homens Pretos, em outubro.

O evento recebeu o apoio e o compromisso de diversas agremiações congêneres, participantes no primeiro encontro de 2017, na procura de fazer eco às discussões e deliberações ali emanados, com o propósito de fomentar uma ação entre as irmandades e ordens, em vista de um caminho de articulação entre as mesmas. Vale dizer que já está na quinta edição. O primeiro em 2017 – Salvador/BA; O segundo em 2019, também aconteceu aqui em Salvador/BA), O terceiro em 2021 de forma remota, tendo a base em São Paulo, período da pandemia; o quarto também em Salvador em 2023 e o quinto em 2025, Ouro Preto/MG.

O encontro de 2017 laçou luzes sobre a realidade das Irmandades trazendo à tona uma percepção, certamente já sinalizada, porém não assumida ou trabalhada pelas entidades: as "Irmandades em geral, mas especificamente as intituladas dos Homens Pretos", considerando seu papel na atualidade, sua história e o fato de não terem uma convivência mais próxima, têm valores, ritualidades e anseios semelhantes que clamam por trilhar um caminho mais irmanadas. Um caminho que favoreça o cuidado, o respeito e a preservação". Nesse primeiro encontro os horizontes de coexistência das Irmandades favoreceram uma percepção de que os valores e a bela história de cada entidade estavam cercados de uma gama de questões especiais e, ao mesmo tempo problemáticas, exigindo uma atenção especial para sua preservação:

a) A fragilidade de manutenção de suas tradições religiosas e das bases históricas e culturais que fizeram o crescimento da referida Irmandade e a garantia de que esta herança cultural e religiosa recebida, será preservada;

b) A falta de Compromisso e relações com a Pastoral Afro;

c) A Diversidade dos Grupos e Carismas intitulados "Irmãos do Rosário": Congadas, Reinados Marujadas, dentre outros, porém sem uma atuação mais próxima;

d) A Formação e Acompanhamento dos Membros, diante de uma pluralidade cultural e religiosa;

e). Os limites nos processos de gestão e de organização econômica, com implicações profundas no comprometimento com a história da irmandade, com sua ancestralidade, com a cultura e a religiosidade;

f) Além da insuficiente capacitação para a gestão, administração patrimonial e o empreendedorismo.

Nascendo o segundo encontro (Outubro 2019), os integrantes das irmandades que ali se articulavam, entenderam a urgência de maior integração e fortalecimento dos propósitos daquelas entidades, fomentando um caminho de ordenamento, valorização, alinhamento com a Hierarquia da Igreja, sem perder a autonomia conquistada ao longo da existência e uma melhor preservação do patrimônio material e imaterial:

a. Fazer ressoar os diversos anseios das agremiações, por sua importância histórica na Igreja e na sociedade Brasileira;

b. Favorecer a consonância entre os grupos existentes no território brasileiro, pautada na partilha das angústias que brotaram no encontro em 2017;

c. Envolver mais irmandades – nos encontros tem sempre a participação de entidades do RJ, PE, SP, MG e Bahia;

d. Ressaltar o desejo profundo de construir estratégias de fortalecimento e preservação das Irmandades Negras Católicas, a partir de projetos e ações permanentes no seio da Igreja;

e. Promover uma ampla discussão sobre as semelhanças e diferenças das organizações, considerando, sobretudo, a ótica do processo de gestão;

f. Favorecer ampla investigação sobre as formas de colaboração que as irmandades realizam entre si e na relação com a sociedade civil e com os governos, procurando dar destaque e visibilidade a estas entidades negras católicas no âmbito político, econômico, social, cultural;

g. Trabalhar pelo fortalecimento e promoção do Turismo Religioso.

Procurando atender aos objetivos e ao processo de manutenção destas entidades, discutiu-se temas diversos na linha da Catolicidade, Africanidade e dos Costumes, considerando o contexto da Multiculturalidade e da resistência Negra, visando tornar claro a relação com o legado patrimonial, as Manifestações Religiosas e Culturais destas organizações, especialmente na consideração do contributo das Irmandades Católicas na formação da consciência de fé e da necessidade de fazer um caminho na direção de uma ação pastoral séria e libertadora. Precisamos conduzir nossas agremiações religiosas católicas na direção vida Pastoral da Igreja em geral, e na especificidade da Pastoral Afro-Brasileira (PAB), com suas exigências para a construção de um caminho de esperança, luz e fé.

8. OUTROS ELEMENTOS FUNDAMENTAIS DAS IRMANDADES

a) **Dimensão religiosa e espiritual –** As Irmandades sempre foram escolas de fé, promovendo a oração, a devoção aos santos e a liturgia popular. Desempenharam, segundo Luiz Felipe Alencastro, no contexto colonial, um papel decisivo como espaços de participação ativa dos leigos na vida da Igreja. Nessas entidades era permitido aos fiéis comuns assumirem responsabilidades administrativas, devocionais e comunitárias muito antes da criação e institucionalização dos organismos pastorais modernos, revelando um protagonismo leigo anterior ao modelo eclesial contemporâneo (Alencastro, 2000, p. 142).

b) **Organizações com valiosa função social e assistencial –** É acertado dizer que muito antes das políticas públicas, eram as Irmandades que atuavam como redes de solidariedade, amparando doentes, viúvas e órfãos, e garantindo enterros dignos aos irmãos, não apenas da referida entidade, mas também aos pobres e necessitados. Destaca Celia Borges que as Confrarias eram importantes redes de apoio para pobres, doentes, desvalidos. Era a ação caritativa destas instituições que estruturam a vida comunitária (Borges, 2005, p. 113-115).

c) **Expressão cultural e identitária** – As Irmandades foram (e são) espaços de preservação da cultura afro-luso-brasileira, segundo Luiz Mott, pois sempre funcionaram como centros de sociabilidade, devoção e proteção, onde livres, libertos e escravizados podiam organizar suas práticas religiosas, fortalecer vínculos, manter tradições. As irmandades tornaram-se lugares de resistência simbólica, afirmação identitária e transmissão de valores culturais, marcando de forma singular a constituição da sociedade brasileira. (Mott, 1988, p. 42-47).

d) **Organização autônoma e comunitária –** Estas agremiações, embora marcadas pelo cuidado e ordenamento eclesiástico, eram dotadas de estatutos próprios ("Compromissos"), permitindo ações autônomas, sobretudo na escolha de seus dirigentes, na administração de seus bens e definição de suas celebrações ao longo do ano, mesmo que não correspondessem ao calendário ordinário da Igreja. Uma autonomia que fez delas laboratórios de cidadania e gestão comunitária, sobretudo em períodos de forte controle estatal ou clerical (Boschi, 1986, p. 47).

e) **Valor patrimonial e simbólico –** Não é absurdo afirmar que as Irmandades guardam a memória religiosa e artística do povo brasileiro. Elas possuem um valor patrimonial e simbólico que ultrapassa sua materialidade. Condensam práticas, memórias e significados que expressam formas específicas de pertencimento. As igrejas, imagens, alfaias e arquivos que estão sob a administração destas entidades, são testemunhos vivos da história da fé e da arte sacra neste nosso país. Muitas já são reconhecidas pelos órgãos municipais, estaduais, federais e até internacionais como patrimônio material e imaterial (Abreu, 2010, p. 112).

CONCLUSÃO

As Irmandades religiosas foram, portanto, instituições fundamentais para a formação da sociedade brasileira, articulando fé, solidariedade e cultura. Elas permitiram a presença ativa dos leigos na Igreja, construíram redes de apoio social e deixaram um legado artístico e espiritual de valor inestimável. Representam a convergência entre fé, cultura e organização social. Atuaram como mediadoras entre Igreja e sociedade, preservaram práticas religiosas, promoveram ações caritativas, fortaleceram identidades comunitárias, constituindo-se em espaços de resistência e afirmação cultural.

Na dinâmica entre o sagrado e o profano, entre a devoção e a cidadania, as Irmandades transformaram-se em símbolos de valorização da vida, do legado espiritual católico tradicional e popular, da relação inter-religiosa respeitosa e do apoio aos grupos marginalizados. Ao longo de mais de quatro séculos, as Irmandades Católicas resistiram a crises, desigualdades e mudanças culturais profundas.

Ontem, o desafio era existir com dignidade e autonomia em meio a uma sociedade hierarquizada e excludente; hoje, o desafio é renovar-se sem perder a alma, mantendo viva a fé, a tradição e o serviço comunitário. Uma herança que permanece viva, sejam em suas expressões festivas e artísticas, bem como na memória coletiva das comunidades que delas descendem. São, portanto, expressão da fé popular, da memória histórica e da criatividade espiritual do povo brasileiro — pontes entre o sagrado e o social, entre a devoção e a cultura, entre o passado e o presente.

As Irmandades revelam-se instituições essenciais para compreender a complexidade histórica e cultural do catolicismo popular brasileiro. Mais do que associações devocionais, elas articulam normas e sociabilidades, preservam memórias coletivas, afirmam identidades e expressam formas de resistência que atravessam séculos. Em seu interior, tradições são atualizadas, patrimônios são ressignificados e comunidades encontram sentidos de pertencimento e continuidade. Assim, longe de permanecerem como vestígios de um passado colonial, as Irmandades, Ordens terceiras, Confrarias e Devoções seguem vivas e atuantes, constituindo espaços onde fé, cultura, e história se entrelaçam e ajudam a moldar a pluralidade da experiência religiosa no Brasil.

ORAÇÃO A NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO: *Nossa Senhora do Rosário, daí a todos os cristãos a graça de compreender a grandiosidade da devoção do Santo Rosário, na qual, à recitação da Ave Maria se junta à profunda meditação dos santos mistérios da vida, morte e ressurreição de Jesus, vosso Filho e nosso Redentor. São Domingos, apóstolo do rosário, acompanhai-nos com a vossa bênção, na recitação do terço, para que, por meio desta devoção a Maria, cheguemos mais depressa a Jesus, e como na batalha de Lepanto, Nossa Senhora do Rosário, nos leve à vitória em todas as lutas da vida; por seu Filho, Jesus Cristo, na unidade do Pai e do Espírito Santo. Amém!*

REFERÊNCIAS

ABREU, Regina. Patrimônio, Memória e Identidade: As Irmandades e o Catolicismo Popular no Brasil Contemporâneo. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BORGES, Célia Maia. As irmandades leigas e a sociedade colonial. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

BORGES, Célia Maia. Caridade e Poder: Misericórdias, Irmandades e Confrarias na Sociedade Brasileira. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

BOSCHI, Caio Cesar. Os Leigos e o Poder: Irmandades Leigas e Política em Minas Gerais no Século XVIII. São Paulo: Ática, 1986.

BOXER, Charles R. A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440–1770). Lisboa: Edições 70, 1981.

IGREJA CATÓLICA. Código de Direito Canônico. Tradução Oficial da CNBB: São Paulo: Edições Loyola, 2020.

MORAES, Cristina de Cássia Pereira. "O Corpo Místico de Cristo: Irmandades e Confrarias na Capitania de Goiás". *História Revista*; v. 19; n.2; 2014

MOTT, Luiz. "As Irmandades Negras no Brasil Colonial". Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, n.149, 1988.

MOTT, Luiz. Bahia: Inquisição e Sociedade. Salvador. EDUFBA, 2010.

PAIVA, Eduardo França. Escravidão e Universo Cultural na Colônia. São Paulo: Ática, 2001.

PAIVA, José Pedro. "Devoções e formar de Piedade". In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.) *História da Diocese de Viseu*. Viseu: Diocese de Viseu, 2013.

PORTUGAL. Ordenações Filipinas. Lisboa: [s.n.], 1603. Disponível em: https://books.google.com. Acesso em: 23 dez. 2025.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. Escravidão e suas Sombras. Salvador, EDUFBA, 2010.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. Fidalgos e filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550–1755. Brasília: Editora da UnB, 1981.

SALLES, Fritz Teixeira de. Associações Religiosas no Ciclo do Ouro. São Paulo: Perspectiva, 2007.

SILVA, Cândido da Costa. Os Segadores e a Messe: o clero oitocentista na Bahia: Salvador: EDUFBA, 2000; Secretaria da Cultura e Turismo, 2002

SOUZA, Laura de Mello. O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Marina de Mello e. Reis Negros no Brasil Escravista: história da festa de coroação do Rei Congo. Belo Horizonte. Editora da UFMG. 2002.

VIDE, Sebastião Monteiro da. Constituições primeiras do arcebispado da Bahia. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007.

Revista Teopráxis

https://doi.org/10.52451/sa7nnd33
ISSN On-line: 2763-5201

TEMAS VARIADOS

O LEGADO DE DOM ORLANDO OCTACÍLIO DOTTI

Nedio Pertile*

*Frei Nedio Pertile é frade capuchinho da Província do Rio Grande do Sul, ordenado padre em 21 de janeiro de 1989, em Sananduva, RS. Tem Licenciatura em Teologia pela PUCRS (1984-1988), Mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma (1991-1993) e Doutorado em Teologia pelo Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, em Belo Horizonte, MG (2000-2005), com a tese: Manifestado pelo Espírito: Paul Evdokimov: "teologia sob o signo da epiclese". Atualmente, é Referencial do Projeto de Formação na Diocese de Vacaria.

pertilenedio@gmail.com

0009-0003-0885-0712

Recebido em: 01/12/2025
Aprovado em: 12/12/2025

INTRODUÇÃO

A convite do Pe. Ivanir Antônio Rampon, Diretor Executivo da Faculdade de Teologia e Ciências Humanas – a Itepa Faculdades – o texto, que segue, abaixo, foi apresentado no dia 11 de agosto de 2025, nas dependências da Faculdade durante a Aula de Abertura do Segundo Semestre Acadêmico. A Aula teve os seguintes objetivos: "a) Louvar a Deus pelos 95 anos de Dom Orlando Dotti, Bispo Emérito de Vacaria e ex-professor e ex-integrante do Conselho de Administração da Itepa Faculdades; b) Aproximar a Comunidade acadêmica do legado de Dom Orlando, profeta da Justiça, da Paz, da Terra Partilhada; c) Partilhar o processo histórico da elaboração dos dois volumes da obra 'O coração fala ao coração – legado de Dom Orlando Octacílio Dotti'" (Disponível em: https://itepa.com.br/. Acesso em 17 nov 2025). Agradeço também o convite-proposta do Pe. Rogério Luiz Zanini, Vice-Diretor Executivo da Itepa Faculdades e Coordenador da revista *Teopráxis*, para publicar o referido texto.

1. O QUE EXATAMENTE ESTAMOS LANÇANDO?

Estamos entregando à geração atual e às futuras gerações a reconstituição de um legado. Trata-se do resgate histórico de um extenso e diversificado magistério relacionado à educação da fé, à gestão diocesana e ao engajamento social. Reconstituímos uma biografia que honra a missão da Igreja e o valor do ser humano inserido na sociedade. A reconstituição deste legado é um ato de justiça para quem é considerado "grande homem", "profeta do Sul", "profeta dos movimentos sociais", "o bispo da terra e dos pobres", "o amável Pai espiritual", de quem tivemos a graça de conhecer, conviver e trabalhar juntos.

A iniciativa da publicação partiu de um pedido de Dom Silvio Guterres Dutra, Bispo da Diocese de Vacaria, em dezembro de 2020. Considerando a envergadura da iniciativa, constituímos

Este artigo está licenciado com a licença: Creative Commons Attribution-NonCommercial No Derivatives 4.0 International License

uma Equipe, formada por mim (Coordenador), Pe. Claudio A. Prescendo, Cláudia A. Zamboni Rossi e Frei Wilson Dallagnol. A organização da publicação em dois volumes foi definida durante os meses de janeiro e fevereiro de 2021, sempre em reuniões *online*, já que estávamos em plena pandemia do Covid-19.

Estamos lançando um trabalho pioneiro por diversas razões: a) é a primeira biografia de Dom Orlando. A narrativa de sua biografia contém três características predominantes: detalhada, abrangente e suficientemente documentada; b) é a primeira publicação que reúne o conjunto dos escritos, discursos, entrevistas, pregações e homenagens recebidas; c) tanto a narrativa biográfica quanto a coleta dos seus escritos e pregações é resultado não propriamente de pesquisa bibliográfica, mas da pesquisa documental, realizada em diversos Arquivos: nas Cúrias Diocesanas de Caçador (SC), de Barra (BA), de Barreiras (BA), de Vacaria (RS); na Cúria Provincial e no Museu dos Capuchinhos do Rio Grande do Sul, em Caxias do Sul; no Santuário Nossa Senhora Consoladora, em Ibiaçá; na Comissão Pastoral da Terra, em São Leopoldo, RS, na sede de Fundifran (Fundação do Desenvolvimento Integrado do Rio São Francisco, em Ibotirama, BA, no arquivo impresso do jornal *Correio Vacariense*, em Vacaria, e no Arquivo digitalizado e disponível *online* do jornal *Correio Riograndense*.

Pelo fato de caracterizar-se, sobretudo, como pesquisa documental em arquivos, a consulta priorizou os *Livros Tombo*, *Livros de Registro*, *Livros de Atas* e *Livros de Crônicas*. Quatro periódicos impressos dos quais reunimos um considerável número de escritos e notícias merecem destaque: os informativos diocesanos *Chão da Barra* (Diocese de Barra) e *Novos Caminhos* (Diocese de Vacaria), e os jornais *Correio Riograndense* e *Correio Vacariense*.

Além dos três livros de sua autoria, *Encontro com o passado dos Dotti e da Linha Silva Tavares Antônio Prado* (EST Edições, 2001), *Pe. Mário Deluy: missionário e pastor* (EST Edições; Itepa, 2009) e *Origens da Paróquia São Luiz Rei, de Ipê*: *documentário e comentários* (Evangraf, 2016), a pesquisa se valeu também enormemente das entrevistas concedidas pelo autor e por pessoas que trabalharam com ele. Dom Orlando concedeu 17 entrevistas à nossa Equipe. Outras 17 entrevistas concedidas por ele foram publicadas em periódicos impressos, emissoras de rádio e *sites* de internet. Contamos com 20 entrevistas concedidas por outras pessoas que trabalharam com ele. Ou seja, para os dois volumes, nós nos movemos num universo de 54 entrevistas.

A execução do projeto da publicação iniciou em janeiro de 2021 e foi concluída nos primeiros meses de 2025, resultando em dois volumes. Coube à EST Edições (Porto Alegre) a editoração, e à Gráfica e Editora Pallotti a impressão dos dois volumes.

2. DO QUE EXATAMENTE TRATAM OS LIVROS?

A redação do *primeiro volume* contou com a colaboração de 18 redatores, totalizando 680 páginas. Tem por título: *Cor ad cor loquitur – O coração fala ao coração. Legado de Dom Orlando Octacílio Dotti: biografia e missão.* Organizado em seis partes, o volume narra todas as fases da vida de Dom Orlando.

A primeira parte intitula-se "Itinerário formativo capuchinho", e descreve desde as suas raízes familiares, o despertar vocacional (até os 11 anos e meio) e a formação acadêmica e religiosa nos Seminários e Conventos dos Frades capuchinhos do Rio Grande do Sul (dos 11,5 anos até 25 anos, 1942-1956). A segunda parte intitula-se "Nos tempos de padre e professor", e descreve o seu trabalho em Ipê, Marau, Ijuí e Santo Ângelo (25-38 anos, 1957-1969). A terceira parte intitula-se "Episcopado", e descreve o governo pastoral de três dioceses: Caçador (1969-1976), Barra (1976-1983) e Vacaria (1983-2003), bem como os trabalhos desenvolvidos no tempo de bispo emérito (2003-2025); ainda constam na terceira parte, um capítulo sobre o seu trabalho nos Meios de Comunicação Social, e outro capítulo com o elenco dos ordenados diáconos e presbíteros, num total de 110.

A quarta parte intitula-se "Causas Sociais", e descreve algumas áreas nas quais o autor, mesmo antes da sagração episcopal, engajou inteligência e vigor, cuidado pastoral e profeta vigilante, a saber, o Cooperativismo, a Educação, a Reforma Agrária, os Movimentos Sociais (especificamente, Movimento de Mulheres Camponesas, Movimento dos Atingidos das Barragens e Sindicalismo) e o Fórum Social. A quinta parte intitula-se "Testemunhos" e reúne o depoimento-narrativa de diversas pessoas sobre o trabalho do autor em diversas áreas. A sexta parte intitula-se "Reconhecimento", e descreve os títulos e homenagens recebidos ao longo do seu amplo e diversificado ministério, e termina com um elenco das referências bibliográficas a seu respeito.

O *segundo volume* esteve, do início ao fim e em sua totalidade, sob os meus cuidados. Intitula-se *Cor ad cor loquitur – O coração fala ao coração. Legado de Dom Orlando Octacílio Dotti: escritos e falas.* Reúne escritos, discursos, homilias e entrevistas num período de 55 anos, de 1969 a 2024. Está organizado em quatro partes, totalizando 768 páginas.

A primeira parte intitula-se *Igreja, Comunhão e Participação*, uma vez que o autor se move, desde o ponto de vista eclesiológico, nas diretrizes da renovação propostas pelo Concílio Vaticano II, Conferências Latino-Americanas de Medellín e Puebla. Reúne os escritos do período de episcopado nas Dioceses de Caçador, SC (1969-1976), Barra, BA (1976-1983) e Vacaria, RS (1983-2003), os comentários a documentos da Igreja e às Campanhas da Fraternidade, os relatos de atividades na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil e Regional Sul 3 da CNBB. Esta parte coleta ainda alguns tópicos de teologia, liturgia e espiritualidade, as mensagens de Natal e Páscoa dirigidas aos diocesanos, e o testemunho sobre nove personalidades da vida da Igreja.

A segunda parte intitula-se *A nova sociedade*, e reúne os escritos sobre o Ensino Social da Igreja, cujos princípios e valores norteiam a luta pela justiça social, sobretudo nas lidas agrárias, a economia solidária, o sentido do trabalho humano, as pregações durante a Romaria da Terra, os movimentos e pastorais sociais, a cidadania, a educação libertadora, a realização de Fóruns Sociais e a construção da paz. Esse conjunto de escritos possibilita visualizar o engajamento social do autor seja na caminhada pastoral da Igreja seja nas demandas advindas da sociedade civil. Todo o magistério social do autor é amparado na Sagrada Escritura, na Doutrina Social da Igreja, desenvolvendo-se no âmbito da legalidade civil, a ponto de tornar-se conhecido no território brasileiro e fora dele.

A terceira parte intitula-se *Publicações*. Reúne trechos escolhidos dos três livros de sua autoria e de um livro traduzido e adaptado à edição brasileira, um Curso à Distância contendo 10 lições sobre o Ensino Social da Igreja e a Apresentação de 10 livros. Incluímos nesta terceira parte, 12 entrevistas publicadas em periódicos impressos e emissoras de rádio. Outras entrevistas menores foram anexadas a escritos de temas afins à entrevista.

A quarta parte intitula-se *Reconhecimento*, e reúne escritos e falas de diversas ocasiões de trajetória missionária e pastoral do autor. A maior parte dos escritos e falas são discursos de reconhecimento e homenagem, todavia há também um número significativo de falas do próprio autor ao final das homenagens. Agrupamos escritos e falas relativas à sagração episcopal, à missão nas Dioceses de Barra e Vacaria, ao Jubileu de Ouro de vida sacerdotal, aos 80 anos de vida, aos 50 anos de vida episcopal, à outorga da Medalha Zilda Arns e da 46ª Romaria Terra, em Ipê, RS (2024).

3. POR QUE FOI DADO O MESMO TÍTULO AOS DOIS VOLUMES?

Escolhemos o mesmo título para os dois livros: "*O Coração fala ao coração*", em latim "*Cor ad cor loquitur*", por se tratar do lema episcopal do autor. Este lema tem origem na tradição franciscana. Durante o período medieval havia uma discussão sobre o que é prioritário ao ser humano: a racionalidade ou a vontade? Os pensadores escolásticos defendiam a racionalidade, enquanto que os franciscanos defendiam a vontade, tendo o coração como ponto de partida e centro de decisão de tudo o que o ser humano empreende.

O lema foi adotado posteriormente por John Henri Newman, quando foi nomeado Cardeal, em 1879, pelo Papa Leão XIII. O mesmo lema também foi adotado para definir o perfil educativo da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ijuí (FAFI), fundada em 1956 pelos frades capuchinhos da Província do Rio Grande do Sul. Treze anos depois, em 1969, foi criada a Fidene (Fundação de Integração, Desenvolvimento e Educação do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul), que precedeu a UNIJUÍ, fundada em 1985. Foi nesta instituição – FAFI - que o então Frei Orlando de Antônio Prado trabalhou como professor, de 1964 até 1969.

O lema - "O coração fala ao coração" - conforme pode-se deduzir da narrativa biográfica e pelo conjunto dos escritos, pregações, entrevistas, forjou/modelou o modo de ser e o modo de agir do autor, o *modus essendi* e o *modus operandi*. O que significa isso? Significa adotar um jeito de trabalhar indo ao encontro das pessoas onde elas se encontram geográfica e existencialmente, ouvindo e dialogando com elas, solidarizando-se com elas e em favor delas, sem nada temer, à imitação do bom pastor, Jesus de Nazaré, que conhece as ovelhas e dá a própria vida por elas.

O saudoso Papa Francisco, na Mensagem para o 57º Dia Mundial da Comunicações Sociais, intitulada "Falar com o coração testemunhando a verdade no amor", dizia que

> comunicar com o coração quer dizer que a pessoa que nos lê ou nos escuta é levada a deduzir a nossa participação nas alegrias e receios, nas esperanças e sofrimentos de homens e mulheres de nosso tempo. Quem assim fala, ama o outro, pois preocupa-se com ele e salvaguarda a sua liberdade, sem a violar. Na Igreja temos urgente necessidade de

> uma comunicação que inflame os corações, seja bálsamo nas feridas e ilumine o caminho dos irmãos e irmãs; precisamos de uma comunicação, baseada na humildade da escuta e no desassombro no falar e que nunca separe a verdade do amor" (PAPA FRANCISCO. Mensagem para o 57º Dia Mundial da Comunicações Sociais. 21/05/2023. Disponível em: https://www.vatican.va. Acesso em: 17 nov 2025).

4. TRAÇOS MARCANTES DO LEGADO DE DOM ORLANDO OCTACÍLIO DOTTI

Por força da sua vocação e missão, o legado de Dom Orlando tem grande significado para a Igreja Católica e para a sociedade. Todavia, este legado é mais ligado de modo especial a cinco entidades ou instituições, a partir das quais procuramos resgatar o seu itinerário de vida e missão, de tal maneira que a narrativa do legado acabou se tornando uma fonte histórica para cada uma dessas entidades ou instituições, a saber, a Família Dotti, instalada no interior do município de Antônio Prado, a Província dos Frades Capuchinhos do Rio Grande do Sul, a Diocese de Caçador, a Diocese de Barra e a Diocese de Vacaria.

Quando se delineia o perfil de uma pessoa corre-se o perigo de praticar injustiça, porque a vida e o mistério que envolve o biografado é sempre mais do que aquilo que dele se diz e se escreve. Mesmo assim tomamos a liberdade de nos perguntar: Quais são os traços mais significativos que se podem deduzir da reconstituição biográfica e literária de Dom Orlando? Haveria muitos, mas gostaríamos de destacar 5 traços, cada um deles é um dom para a Igreja e para a sociedade.

4.1. O BOM PASTOR QUE APASCENTA SEGUNDO O SEU CORAÇÃO

Dizíamos que o lema episcopal – *O coração fala ao coração* - definiu o seu *modus essendi* e o *modus operandi* tanto em favor da Igreja quanto em favor da nova sociedade. O lema foi gestado pela tradição dos seguidores de São Francisco de Assis, em cujas fileiras Dom Orlando foi formado como ser humano, como frade capuchinho e como padre da Igreja Católica. Em seus cuidados desvelados, Dom Orlando conduziu o povo de Deus a ele confiado pelos caminhos da sabedoria, da justiça, do amor e da paz. Um pastor que cuida da vida integral das pessoas a ele confiadas, sem nada temer, a exemplo de Jesus, que conhecia as suas ovelhas. Ao comentar o lema escolhido para o episcopado, Dom Orlando escreveu:

> O amor é e sempre será a lei suprema de todo o pastor da Igreja. O amor é simbolizado no coração. Ser fiel a este amor que brota do coração de Deus é também um esforço continuado do bom pastor, porque o ideal é grande e não é fácil alcança-lo plenamente. Que Deus nos ajude a ser fiel ao lema escolhido" (DOTTI, D. Orlando. *Cor ad cor loquitur. Novos Caminhos*, ano 49, n. 238, out./dez. 2013).

4.2. O BOM PASTOR FIEL A SEU TEMPO

O percurso histórico longo e diversificado de atuação em realidades diferentes e a abrangência dos temas refletidos e publicados nos fazem perceber que Dom Orlando é um pastor

vigilante da história, um profeta sentinela, atento aos "sinais dos tempos". Insistiu muitíssimas vezes que a Igreja deve dar uma resposta aos problemas, às necessidades e angústias do seu tempo. Por força da lei da encarnação, a Igreja vive inserida na história e no mundo, mas não para se moldar ao mundo, nem para se adequar ao mundo, mas para direcionar e conduzir a história e o mundo na direção do projeto sonhado por Deus. Em programa radiofônico "Em nome da Esperança", transmitido pela Rede Sul de Rádios, em 2013, dizia:

> Sinais dos tempos: esta categoria de leitura e interpretação dos fenômenos sociais me fascinou desde aquela época [da publicação da Encíclica Pacem in Terris, pelo Papa São João XXIII, em 11 de abril de 1963; ao final de cada capítulo, a encíclica apresenta os "sinais dos tempos" em relação ao tema tratado]. Depois da Pacem in Terris, muito se escreveu a respeito dos sinais dos tempos. Perguntamo-nos, por quê? Porque saber ler e discernir os sinais dos tempos nos ajuda a viver melhor a nossa fé, a viver mais cristãmente. [...] Para nós, os sinais dos tempos vêm do Espírito Santo. São sinais evangélicos. Parece-nos claro que são sinais de nosso tempo: a preocupação com a ecologia; o consumo responsável e sustentável dos bens; a valorização da cultura local; as redes de indignação e esperança; dentro da Igreja, a renúncia do Papa Bento XVI e a eleição do Papa Francisco. [...] Além destes grandes sinais, a cada passo de nossa vida, despontam pequenos acontecimentos que são sinais inequívocos da presença e da vontade de Deus. Quem estiver atento vai descobrir neles caminhos de salvação e sinais da bondade de Deus (DOTTI, D. Orlando. Avulso não-datado. Arquivo do Autor).

A leitura dos dois volumes coloca em evidência um traço pastoral forte: dar testemunho prático da fé cristã, sendo coerente entre a fé professada na Igreja e a vida vivida no cotidiano, a unidade entre a profissão da fé e engajamento na Igreja e na sociedade, entre a oração e a ação, entre a educação da fé e a promoção da dignidade humana. No entender do autor, o cristianismo é construído com os pés no chão da história atual e o coração centrado no evangelho de Jesus. Em muitas de suas pregações e escritos, depois da descrição e análise lúcidas de diferentes realidades, apresentava a seguinte pergunta: "E agora, diante desta situação, o que devemos fazer?". Ou seja, a fidelidade do discípulo missionário ao evangelho não se limita ao ato subjetivo de apropriação das verdades da fé, nem se limita aos momentos de profissão pública da fé, mas implica o engajamento, o comprometimento, de maneira a realizar a unidade entre a fé e a vida, entre o crer e o agir, para depois avaliar e celebrar.

4.3. O EDUCADOR E FORMADOR DO POVO CRISTÃO

"Eu sempre trabalhei na educação". Assim declarava Dom Orlando há alguns meses para o jornal *Correio Vacariense*. A educação, assim entende o autor, é meio de evolução do ser humano, e a educação da fé é meio de evangelizar e de ser evangelizado. Por ocasião dos 90 anos de história do Colégio São José, gerido pela Congregação das Irmãs de São José de Moûtiers, em Vacaria, RS, em artigo publicação no jornal *Correio Vacariense*, intitulado Colégio São José: semente da cultura cristã, o autor escreve:

> O Documento de Santo Domingo atribui à educação o papel de criar e difundir a cultura cristã. Trata-se, portanto, de desenvolver uma cultura cujo projeto de pessoa se funda-

> mente e se estruture na pessoa de Cristo e nos valores do Reino. Educação Cristã não é, necessariamente, a que fala de Jesus Cristo, mas a que tem por eixo, fundamento e meta (*Correio Vacariense*, n. 965, 3-7-1993, p. 15).

Dom Orlando tem uma longa ficha de serviços à educação pública e à formação dos cristãos. De seu engajamento na área da educação pública, podemos citar a criação de entidades educacionais de ensino médio e superior no território da Diocese de Caçador, SC, o fato de ter sido membro do Conselho Estadual de Educação de Santa Catarina, a colaboração decisiva na criação da UERGS (Universidade Estadual do Rio Grande do Sul) e da Universidade Federal da Mesorregião da Grande Fronteira do Mercosul. Nos primeiros 13 anos depois de ordenado padre, dedicou-se ao ensino acadêmico e formação religiosa nas casas formativas da Província dos Frades Capuchinhos do Rio Grande do Sul e na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, em Ijuí.

Protagonizou diversas iniciativas de caráter formativo nas dioceses que regeu, entre as quais a criação da Escola Superior de Teologia na Diocese de Barra, na Bahia; a criação do curso para formar lideranças cristãs, o chamado EFAP - Escola de Formação de Agentes de Pastoral – gestado e ministrado em paróquias da Diocese de Caçador e, posteriormente, na Diocese de Vacaria. O EFAP ministrado na Diocese de Vacaria foi tema de Dissertação de Mestrado em Educação, de autoria de Claudia Adriana Zamboni Rossi, secretária de pastoral da Diocese.

Mesmo conhecendo bem a sua capacidade de governar a Igreja diocesana e a capacidade de liderança social, Dom Orlando preferiu dinamizar a caminhada pastoral das dioceses que regeu não de forma solitária, sozinho, mas contando sempre com o apoio dos padres e a colaboração dos leigos. Aos padres e leigos concedeu liberdade de criação e de atuação em suas respectivas áreas pastorais. Podemos dizer que Dom Orlando é um bispo educador sinodal, que caminha junto com todas as forças vivas da Igreja.

4.4. O INCANSÁVEL BUSCADOR DA JUSTIÇA SOCIAL

Em seus escritos e pregações, Dom Orlando Dotti preconiza a construção de uma nova sociedade, baseada nos valores da justiça social, igualdade, fraternidade, liberdade e solidariedade. Tais valores são uma concretização do projeto de Deus que, em última análise, visam salvaguardar a dignidade humana. Trata-se, pois, da construção de uma nova sociedade, onde todos têm acesso aos bens essenciais da vida, para, assim, viver em paz, cumprindo seus deveres e tendo os seus direitos respeitados.

A solidariedade é a chave para entender a economia solidária. Nela a produção, a distribuição, o lucro, tudo é partilhado com responsabilidades iguais e conforme a necessidade de cada um. A solidariedade é o fundamento ético que fundamenta toda a economia solidária. As relações que se estabelecem entre os participantes são democráticas e não burocráticas. Tudo é de todos; e cada um responde por todos e todos respondem por cada um. Este tipo de empresa é alternativa à economia de mercado e prospera no mundo inteiro, hoje (Programa radiofônico *Jornal da Igreja*. Avulso manuscrito não-datado. Arquivo do Autor).

Todo esse empenho e engajamento pela nova sociedade é fundado na Palavra de Deus, na Doutrina Social da Igreja, e no conhecimento crítico da sociedade. Mesmo enfrentando questões sociais difíceis, como, por exemplo, os problemas relativos à terra, às barragens, aos direitos das mulheres agricultoras, e outros levantados pelos movimentos sociais), Dom Orlando Dotti nunca enveredou pelo caminho da violência, do ódio, da vingança, nem pelo caminho da indiferença e do descaso, ao contrário, sempre enveredou pelo caminho da proximidade com as pessoas, do diálogo, do respeito à vida e do respeito às leis civis.

> O caminho e a mediação para a realização da justiça social é o diálogo. Hoje, com razão, todos se arrogam o 'direito ao contraditório'. É preciso explicar coletivamente o contraditório diante da fome, do desemprego, da desigualdade social... num diálogo fecundo. O diálogo proposto como caminho da justiça social não dá entre indivíduos, mas com as organizações da sociedade civil; com os partidos políticos que defendem alternativas de mudança estrutural da sociedade; com as organizações sindicais e de classe comprometidas com as mudanças sociais, com os movimentos sociais; com as pastorais das igrejas empenhadas em construir estruturas que acenem para a utopia do Reino de Deus. Se o diálogo é o caminho para a realização da justiça social, a participação é seu instrumento (DOTTI, D. Orlando. A justiça social. In: GÖRGEN, Frei Sérgio (Org.). *Dom Orlando Dotti*: batalhador da causa da justiça. Porto Alegre: Midiagraf, 2003, p. 52-53).

4.5. TESTEMUNHA DO CARISMA FRANCISCANO-CAPUCHINHO

Dom Orlando Dotti é filho espiritual de São Francisco de Assis, herdeiro do carisma franciscano. Esse traço forte e visível em sua pessoa foi sendo delineado e sedimentado desde o berço familiar através da ligação da família de origem com os frades capuchinhos do Rio Grande do Sul. O autor teve dois tios padres capuchinhos pelo lado paterno: Frei Celestino Dotti e Frei Justino Dotti, e parentes capuchinhos pelo lado materno: Frei Dionísio Veronese e Frei Mário Barp, bem como primos: Frei Clemente Dotti e Frei Arnaldo Dotti. Todo o percurso acadêmico e formativo, do ginásio até a ordenação presbiteral, foi realizado nos Seminários e Conventos Capuchinhos do Rio Grande do Sul, bem como os primeiros 13 anos de padre, quando trabalhou em casas formativas dos capuchinhos gaúchos.

Uma das coisas que chama a atenção na sua extensa biografia é a pobreza franciscana. A pobreza franciscana marcou toda a sua vida: não acumulou bens materiais, nunca ostentou carro de luxo, sempre se vestiu com simplicidade. Viveu e vive de modo humilde e sóbrio. É sóbrio também no uso das palavras, evitando a abstração, a prolixidade e a especulação. A maneira de viver e de pensar se refletiu na maneira de escrever.

> Desde o tempo de Seminário, sempre nos consideramos "filhos" de São Francisco de Assis. Esse bordão 'Seráfico Pai São Francisco' era o que se ouvia mais vezes nos sermões dos padres. Fomos marcados por essa figura de homem que veio para reconstruir a Igreja. [...] Quando o Concílio Vaticano II veio com uma proposta de renovação da Igreja, de uma nova visão de Igreja, logo percebi: é isso que São Francisco queria. Era a presença do espírito de Francisco no mundo de hoje para reforma da Igreja, não mais com a figura central de São Francisco, mas com a figura central do papa. O importante era não somente pensar na reforma da Igreja para os outros, mas para si mesmo. Eu sempre mantive

> essa linha: nós temos que nos reformar, nós, como Igreja, temos que nos atualizar e nos santificar. Nós! Santificando-nos, estamos fazendo o melhor bem que podemos desejar para os outros. Temos que começar pelo exemplo de nós mesmos [...] para que os outros, vendo o nosso exemplo, possam também ser renovados (DOTTI, D. Orlando. *O carisma franciscano*. Entrevista concedida a Frei Nedio Pertile. Vacaria, RS, 12-7-2021).

Caracterizou-se também por ser acessível e próximo ao povo. Próximo dos pobres e dos excluídos, solidário na busca pela dignidade de vida, levando a sério a opção pastoral da Conferência de Puebla, "a opção preferencial pelos pobres", da qual participou como um dos representantes do Episcopado brasileiro. No ano seguinte, participando da Conferência, escreveu:

> É insofismável a opção da Igreja pelos pobres! A Igreja situa-se, hoje, ao lado dos pobres, contra a pobreza. Opta por caminhar com os carentes dos bens da terra. Estrategicamente, os empobrecidos são o caminho da libertação para todos. Estar ao lado do povo sofredor é imitar o Cristo, que se fez pobre e anunciou aos pobres a boa nova da salvação. Por eles, todos são evangelizados [...]. Esta opção pelo povo oprimido e sofredor importa em ir às classes pobres, lá onde eles vivem e trabalham. Levar-lhes solidariedade na luta e apoio nas práticas que realizam, visando construir um mundo mais justo e fraterno [...] Esta luta, quando mal-entendida, poderá parecer discriminação. Não é! É apenas começar por onde Jesus começou, visando ao que Ele desejou: *Que todos sejam salvos!* (DOTTI, D. Orlando. Mensagem aos diocesanos: Com o povo sofredor! *Chão da Barra*. Boletim Diocesano, ano 2, n. 6, set. 1980, p. 1).

Do seu estilo de pastorear estando próximo ao povo a ele confiado, pode-se dizer que a sua presença era esperada em visitas pastorais-paroquiais, em assembleias diocesanas, em romarias, em reuniões de grupos, em cursos formativos, bem como em concentrações de mobilização e reivindicações e de protestos, e nestas últimas buscava o discernimento da situação enfrentada, emprenhava-se no diálogo para a busca de solução. As suas palavras medidas e precisas faziam transparecer o vigor de um profeta, a paresia de um apóstolo, a humildade de um cristão honesto e simples em busca da vida plena e da justiça para todos, especialmente para os mais necessitados.

Por ocasião da homenagem recebida no Grande Expediente da Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul, em 4 de novembro de 2003, pelos serviços prestados, especialmente na área social junto aos movimentos e pastorais sociais, afirmou:

> Tenho dificuldade de me convencer de tudo o que está se dizendo [risos], por outro lado, tenho a certeza de que tudo ó que se está dizendo é para vocês. Nunca trabalhei para mim. Nunca tive um projeto pessoal. O projeto que nós estamos fazendo é o projeto de Jesus, e no projeto de Jesus, que fazemos, todos nós somamos (GÖRGEN, Frei Sérgio. Homenagem a Dom Orlando Dotti. In: *Comissão Pastoral da Terra*, RS. Porto Alegre, 4-11-2003. Vídeo. Arquivo do Santuário de Ibiaçá).

CONCLUSÃO

Pode-se afirmar que a leitura da biografia e dos escritos e falas deixa muito claro que o autor teve um projeto de vida norteador para a vida pessoal e para o exercício da sua missão na Igreja e na sociedade: o Evangelho de Jesus Cristo. Desse modo, colocou em prática a Regra de São

Francisco de Assis para os frades: "A Regra e a vida dos frades menores é esta: observar o Santo Evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo" (*Regra Bulada* 1,1).

> Também hoje temos que partir de nossa vida. A vida sempre interroga a Palavra de Deus. Esta dá a resposta. E a vida se modifica em todas as dimensões, segundo o exemplo do povo de Deus e o ensinamento da Palavra revelada. Assim aconteceu com o povo de Israel: primeiro, aconteceu a vida, e, com a vida, a revelação; mais tarde, foi escrita a Palavra de Deus, com a finalidade de orientar a vida das outras pessoas [...]. A Bíblia não é livro que se leia para deliciar a inteligência ou os sentimentos. Sua leitura deve provocar mudanças radicais de vida (DOTTI, D. Orlando. A Palavra de Deus na Bíblia. *Novos Caminhos*, n. 61, out. 1987, capa).

Revista Teopráxis

ISSN On-line: 2763-5201

NOMINATA DE PARECERISTAS AD HOC DA REVISTA TEOPRÁXIS

- EDIÇÕES 138 E 139 DE 2025 -

A Revista Teopráxis encaminha seus textos à pareceristas externos, selecionados por especialidade ou afinidade à área temática específica do trabalho, e preserva o anonimato dos autores e dos pareceristas através do modelo *double-blind peer review* (revisão duplo-pares às cegas). Nesse sentido, na listagem a seguir apresentamos os autores que fizeram parte das avaliações nas edições 138 e 139 do ano de 2025.

NOME	INSTITUIÇÃO	CURRÍCULO LATTES
Ari Antônio dos Reis	Instituto de Teologia e Pastoral - Itepa Faculdades	https://orcid.org/0009-0000-2096-6193
Clair Favreto	Instituto de Teologia e Pastoral - Itepa Faculdades	https://orcid.org/0009-0008-5477-8092
Elcio Alcione Cordeiro	Instituto de Teologia e Pastoral - Itepa Faculdades	https://orcid.org/0000-0001-6304-0286
Emiliano Jamba António João	Universidade Estadual de Campinas - Unicamp	https://orcid.org/0009-0000-1633-8362
Humberto Maiztegui Gonçalves	Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana (ESTEF)	https://orcid.org/0000-0003-4720-8282
José Maria Carvalho	Universidade Estadual de Montes Claros- UNIMONTES	http://lattes.cnpq.br/5225247408966633
Julio Macuva Estendar	Faculdade Nazarena do Brasil - FNB	https://orcid.org/0000-0003-3177-0879
Luis Paul Muñoz Celleri	Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana (ESTEF)	https://orcid.org/0009-0008-5779-3933
Vitor Hugo Mendes	Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS	https://orcid.org/0000-0001-8487-3965

Este artigo está licenciado com a licença: Creative Commons Attribution-NonCommercial No Derivatives 4.0 International License



Itepa Faculdades
Rua Senador Pinheiro, 350
Vila Rodrigues, Passo Fundo, RS
CEP 99070-220

Fone/WhatsApp (54) 3045-6272