

Sobre a luta pelo direito do Outro de ser diferente

On the Struggle for the Right of the Other to be Different

Paulo Ayres Mattos

RESUMO

O artigo visa a discussão sobre os processos de assemelhação que, no Brasil Colônia e no Brasil Império, foram impostos — pelo racismo dos senhores escravocratas — aos diferentes povos africanos traficados para o Brasil, a fim de suprir a mão de obra necessária às grandes plantações e à mineração de ouro e diamantes. O artigo é desenvolvido a partir da narrativa da experiência pessoal do autor no processo ecumênico de tomada de consciência de sua negritude — bem ao modo das teologias negras e feministas — para, a seguir, refletir sobre os processos ecumênicos de enfrentamento ao racismo arraigado na sociedade brasileira ao longo de sua história. O artigo busca ressaltar que o racismo tem dimensões que escapam e transcendem à luta contra a exploração econômica e a repressão política dos racialmente injustiçados. No processo de sujeição que lhes foi imposto, as igrejas desempenharam papel fundamental na destruição de sua cultura. Medo, ignorância, intolerância e violência são os elementos que nutrem o racismo em suas diferentes expressões, em especial no campo religioso. Sua superação implica, necessariamente, na afirmação do diferente — no seu direito de ser diferente. Assim, a questão da liberdade religiosa é de fundamental importância na prática ecumênica inter-religiosa no Brasil de hoje, ensinando-nos que os diferentes podem coexistir sem deixar de ser o que são, pois, no encontro dos diferentes, todos são desafiados a afirmar suas diferenças sem negar um ao outro: o ser inclui o não-ser, sem deixar de ser.

Palavras-chaves: Colonialismo, Escravidão, Racismo, Assemelhação, Ecumenismo Inter-religioso.

ABSTRACT

The article aims to discuss the resemblance processes in Colonial and Imperial Brazil that were imposed by the racism of slaveholders to the different African peoples who were brought here in order to supply the labor needed for large plantations and mining of gold and diamonds. As the black and feminist theologies, the article is developed from the narrative of the author's personal ecumenical experience in the process of becoming aware of his blackness, to then reflect on the ecumenical processes of confrontation with the rooted racism in Brazilian society throughout its history. The article seeks to emphasize that racism has dimensions that escape and transcend the struggle against economic exploitation and the political repression of the racially excluded. In the process of subjection imposed upon them, the churches have played a key role in the destruction of their culture. Fear, ignorance, intolerance and violence are the elements that nourish racism in its different expressions, especially in the religious field. The overcoming of racism implies

¹ Ph.D. em Teologia, Drew University, Madison, NJ, EUA. Presidente da Diretoria do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação [IEPG] (Rudge Ramos, São Bernardo do Campo, SP); Presidente da Diretoria de Koinonia, Presença Ecumênica e Serviço (Rio de Janeiro, São Paulo e Salvador); Professor Pesquisador da Faculdade de Teologia Refidim, Joinville, SC. Este texto é a revisão da Palestra feita no Encerramento da 2ª Conferência Global de Religiões Africanas e Afrodiáspóricas, realizada de 22 a 25 de Outubro de 2018, na Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, MG, Brasil. Artigo recebido em 04.10.2019 e aceito em 05.11.2019. Contato: payresmattos@yahoo.com

necessarily in the affirmation of the different - in his or her right to be different. Thus, the question of religious freedom is of fundamental importance for the interreligious ecumenical practice in today's Brazil, teaching us that the differences can coexist without ceasing to be what they are, thus building each other in the encounter of the different ones. All are challenged to affirm their differences without denying each other: being includes nonbeing, without ceasing to be.

Keywords: Colonialism, Slavery, Racism, Resemblance, Interreligious Ecumenism.

RESUMEN

El artículo tiene como objetivo discutir los procesos de semejanza impuestos en los períodos Colonial y Imperial de Brasil por el racismo de los esclavistas a los diferentes pueblos africanos que fueron traídos aquí para suministrar la mano de obra necesaria para grandes plantaciones y minería de oro y diamantes. Como en las teologías negras y feministas, el artículo se desarrolla a partir de la narrativa de la experiencia ecuménica personal del autor en el proceso de tomar conciencia de su negritud, para luego reflexionar sobre los procesos ecuménicos de confrontación con el racismo arraigado en la sociedad brasileña a lo largo de su historia. El artículo busca enfatizar que el racismo tiene dimensiones que escapan y trascienden la lucha contra la explotación económica y la represión política de los agraviados racialmente. En el proceso de sujeción impuesto sobre ellos, las iglesias jugarán un papel clave en la destrucción de su cultura. El miedo, la ignorancia, la intolerancia y la violencia son los elementos que nutren el racismo en sus diferentes expresiones, especialmente en el campo religioso. La superación del racismo implica necesariamente en la afirmación de lo diferente, en su derecho a ser diferente. Por lo tanto, la cuestión de la libertad religiosa es de fundamental importancia para la práctica ecuménica interreligiosa en Brasil hoy en día, enseñándonos que los diferentes pueden coexistir sin dejar de ser lo que son, construyéndose mutuamente en el encuentro de los diferentes. Todos tienen el desafío de afirmar sus diferencias sin negarse unos a otros: ser incluye el no ser, sin dejar de ser.

Palabras clave: colonialismo, esclavitud, racismo, semejanza, ecumenismo interreligioso.

Pouco depois da minha eleição como bispo da Igreja Metodista, em dezembro de 1977, fui surpreendido por informações referindo-se a uma discussão entre alguns membros da Igreja sobre minha cor: seria eu negro, “moreno” ou mulato? Até que alguém deu o veredicto final: O bispo é quase branco!

O fato é que pela primeira vez, na história da minha denominação, havia sido eleito para o episcopado uma pessoa reconhecidamente “não branca”. Os bispos, até então eleitos, apesar da óbvia miscigenação de alguns deles (na verdade, de apenas um) foram reconhecidos pelos membros da Igreja como “brancos”. A escolha de um “não-branco” criou em algumas

peças certa dúvida ou, talvez, até mesmo algum constrangimento. Afinal, para certo tipo de mentalidade, ser bispo era ser branco; até então essa fora a regra do jogo. É verdade que o concílio que me elegera não se preocupara muito com essa questão, até porque outro candidato era muito mais negro do que eu. Portanto, não se permitiu ser determinado por qualquer preconceito que pudesse existir entre alguns membros da Igreja. Enquanto isso, a definição preconceituosa “quase branco” fazia do “branco” um dos critérios para alguém ser bispo da Igreja. Se, por algum motivo, o escolhido (até então somente entre homens; mulheres seriam eleitas como bispas na Igreja Metodista somente nas primeiras décadas do presente século) escapara de tal regra, o preconceito se encarregou de resolver o problema. Era o estratagema racista do branqueamento entrando em ação para corrigir distorções imprevistas pelo sistema: é “quase branco”!

O fato, de a questão sobre minha cor ter sido levantada naquele momento, trouxe à luz um dos problemas mais permanentemente velados na vida brasileira: nosso enrustido, sutil e recorrente racismo. Na maioria das outras instituições da vida brasileira não é frequente a presença de “pessoas de cor” nas posições mais altas da hierarquia funcional. Tão pouco as igrejas cristãs estão acostumadas a convocar para suas posições de liderança pessoas cuja cor não se encaixa dentro dos pretensos padrões dominantes. As coisas geralmente acontecem em um círculo vicioso onde ser branco é identificado com poder, e o poder branco se reproduz através de mecanismos institucionais que garantam que a ele só terão acesso aqueles de pele branca. Os poucos “não-brancos” de pele, que conseguiram varar as barreiras construídas pelo preconceito, deverão ser, pelo menos, “brancos de alma”. O branqueamento ocorre tanto na epiderme, como na “psique” das pessoas. É por isso que é frequente que algumas pessoas tratem o bispo “não branco” como se ele fosse branco, mesmo quando não é, porque, como bispo, certamente sua *branquice* deve ser de “alma”.

Por outro lado, a questão levantada serviu para que eu tomasse consciência do fato de que minha eleição para o episcopado da Igreja Metodista necessariamente me obrigava a enfrentar a questão do racismo na vivência e nas estruturas das igrejas brasileiras. É claro que, no ambiente ecumênico, o Programa de Combate ao Racismo do Conselho Mundial de Igrejas havia causado, durante a década de 1970, grande impacto em todos nós que lutamos pela justiça em nosso continente latino-americano. Entretanto, a questão do racismo ainda era coisa distante para nós, que exigia nossa solidariedade com os companheiros de outros continentes, contra algo que afligia muitas pessoas nos Estados Unidos e em outras partes do mundo.

Minha consciência sobre a questão do racismo no Brasil foi em muito ajudada e reforçada por uma conversa ocasional que tive com o bispo Roy Nichols, da Igreja Metodista Unida, um dos primeiros bispos negros daquela Igreja norte-americana. Nós estávamos participando de uma reunião no Panamá e falávamos sobre a questão racial em nossos dois países, quando ele me disse que em seu país eu seria considerado uma pessoa negra. Naquele momento pude perceber que a contrapartida de ser considerado um “quase branco” no Brasil, era que nos Estados Unidos, ao contrário, eu seria considerado um “preto”. Na sociedade brasileira, hipócrita e racista de maneira velada, a armadilha de branqueamento do “quase branco”, quando aplicada a um bispo metodista, não fez dele um branco. Na sociedade norte-americana, explicitamente racista, um “quase negro” é necessariamente um preto, mesmo que seja um bispo metodista. Essa percepção me levou a assumir definitivamente a busca de minha negritude, levando-me à caminhada de libertação do cativo racista em que todos nos encontramos nas Américas, independente do fato de sermos brancos ou negros, nativos ou estrangeiros, homens ou mulheres, ricos ou pobres, jovens ou adultos, cristãos ou não-cristãos.

Estas duas experiências marcantes em minha vida pessoal, ocorreram no final dos anos setenta, e seriam confrontadas ainda mais em sua dimensão teológica durante o Congresso da Associação dos Teólogos do Terceiro Mundo em São Paulo em 1980. No congresso, teólogos e bispos latino-americanos foram pública e abertamente desafiados, pelos teólogos negros presentes na reunião, especialmente os dos Estados Unidos, a incorporarem em seus trabalhos teológicos os temas que até então não tinham sido considerados adequadamente pela Teologia da Libertação. De maneira fraterna, criticaram um possível reducionismo sócio-político-econômico com o qual os latino-americanos respondiam teologicamente aos questionamentos sobre racismo, sexismo, uso revolucionário da ação armada (creia ou não, os Sandinistas [sic] tinham acabado de derrubar a ditadura de Somoza por uma guerra de guerrilhas), violência ambiental e outros problemas do nosso dia-a-dia. A crítica foi, em particular, para um determinismo que muitos de nós esposávamos (talvez não em teoria – mas que se fazia presente em nossos discursos e práticas diárias) por acreditar que todas as demais opressões deixariam de existir após a conquista de poder político pelos oprimidos. Assim, acreditava-se que também o racismo em nossas sociedades desapareceria com a construção de uma sociedade onde não houvesse mais os economicamente oprimidos e opressores. Os teólogos negros indicaram a existência de outros sujeitos históricos que até então só existiam atrelados aos pobres ou, quando muito, aos trabalhadores do campo e da cidade. A partir de então,

gradualmente procurei integrar, à minha reflexão teológica e à minha prática, estes novos sujeitos e entre eles, certamente de forma mais intensa e desafiadora, aqueles ligados à luta contra o racismo e o sexismo².

Como resultado desse processo, procurei entrar em contato com representantes dos movimentos negros brasileiros, dentro e fora das igrejas cristãs. Esses contatos sempre foram pautados por convívio solidário com ações concretas, que buscavam principalmente desmascarar os mitos da harmonia e da democracia racial dos brasileiros. Pouco a pouco, percebi que, apesar de viver em uma realidade cotidiana profundamente impregnada da presença negra, eu só conhecia seus aspectos estereotipados pelo nosso racismo velado. Através desses contatos fui aprendendo a conhecer um mundo até então desconhecido para mim.

A partir daí, fui gradualmente entendendo que o racismo tem dimensões que escapam e transcendem à luta contra a exploração econômica e a repressão política dos racialmente injustiçados. Não é suficiente denunciar o racismo como injustiça econômica, ainda que entre os pobres o fato de ser negro ou negra carregue historicamente maior probabilidade de ser ainda mais pobre e mais vulnerável à violência sistêmica. Isto é verdade, mas, no entanto, não é toda a verdade. Por quê? Por meio da peneira estreita da ascensão social, permitida pela racista sociedade de classes, alguns pobres conseguem melhorar suas vidas e deixar de ser pobres. Esta possibilidade remota é sempre necessária, precisamente para legitimar o sistema com sua teimosa tese da meritocracia. No entanto, nenhum negro pode escapar de ser negro. Sim, uma vez preto, sempre preto (inclusive aqueles de “alma branca”).

É por isso que a luta contra o racismo demanda mais do que a justiça socioeconômica e liberdade política. Sem ambas, é verdade que os povos racialmente oprimidos não terão chance de resgatar sua dignidade. Mas, isso é também verdade para todas as demais situações em que pessoas são oprimidas e exploradas econômica, social e politicamente. No entanto, elas por si só não são suficientes para a libertação completa das vítimas da opressão do racismo. A experiência de pessoas “não brancas” nas Américas, seja no sistema capitalista ou no socialista,

² Antes do Congresso da Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (*Ecumenical Association of Third World Theologians – EATWOT*), em São Paulo, em 1980, teólogos negros norte-americanos e teólogos latino-americanos já haviam discutido suas diferenças e semelhanças em 1973, em Genebra, num simpósio promovido pelo Conselho Mundial de Igrejas e, depois, em 1975, em Detroit, na *Theology in the Americas Conference*. As críticas feitas em São Paulo ressoavam as críticas já discutidas principalmente no simpósio de Genebra. Sobre as críticas de teólogos negros norte-americanos à teologia da libertação latino-americana, ver Burrow Jr., 2001.

mostra com clareza que o fato de se romper, de uma ou de outra maneira, o círculo vicioso da pobreza de suas comunidades não as livra necessariamente das garras do racismo. Ainda que usufruindo os benefícios de um estado de bem-estar social, eles permanecem excluídos de certas oportunidades pelo simples fato de serem diferentes do pretense padrão racial dominante.

Aqui, certamente, nos aproximamos do centro do problema: a questão da diferença! O fato de ser “não branco” nos faz diferentes dentro das sociedades envolvidas pelo colonialismo dos últimos cinco séculos. Para o sistema que produziu o avanço colonial sobre a África e as Américas foi fundamental desde o início discriminar e marginalizar os racialmente diferentes dos europeus, para poder garantir a supremacia política, econômica e cultural dos países centrais³. No entanto, com o passar do tempo, a discriminação e marginalização deixaram de ser instrumentos e adquiriram sua própria autonomia. É verdade que isso não era uma novidade na história do mundo cristão; mas, pela primeira vez em mil e quinhentos anos de cristianismo, todo um sistema genocida de opressão, exploração, discriminação e marginalização estava sendo ideologicamente construído com base na diferença racial [Nascimento, 2016], como o filme “*A Missão*” [The Mission] ilustrou tão bem⁴.

Sua autonomia foi reforçada pelo fato de que ambos – os *ameríndios* (eitcha palavrinha mais troncha! mas, ela nada tem a ver com os habitantes das terras deste lado do Grande Mar, muito menos com Américo Vespúcio e nem com a Índia) e os *africanos* para cá transportadas de forma violenta nos famigerados “navios negreiros” – eram racialmente diferentes dos europeus. O fato de ser diferente dos europeus significava que europeus eram superiores e os outros inferiores; os colonizadores cultos e os outros bárbaros; os brancos cristãos e os outros pagãos. A supremacia do branco não era apenas econômica e militar, era também cultural [Grosfoguel, 2011]! É isso que faz a questão da justiça, para os povos racialmente oprimidos, ir além da redistribuição da riqueza econômica e do poder político. A pretensa supremacia europeia implicava necessariamente na negação do diferente. Sua superação implica necessariamente na afirmação do diferente – no seu direito de ser diferente.

Com a permissão, as bênçãos e ajuda da Santa Madre Igreja (não importa se de Roma, Madri, Lisboa, Genebra, Londres, Amsterdã, Wittenberg ou qualquer outro lugar da luterana

³Para uma descrição histórica mais detalhada do comércio transatlântico de escravos, ver Thomas, 1997. Sobre o tráfico de povos africanos para o Brasil para suprir a mão de obra escrava, ver Marquese, 2006. Ver também, Richardson & Silva, 2014, p. 1-30.

⁴ O filme “A Missão” se acha disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=OiBG2tVJAX0>.

Alemanha]) a destruição da cultura de povos racialmente diferentes foi um dos objetivos dos países coloniais durante os últimos cinco séculos [Wachholz, 2001]. A destruição de suas culturas, em última análise, pretendia sua eliminação espiritual, restando-lhes apenas a constatação da única diferença de sua pele “não branca”. No caso dos povos africanos, lhes foi negado o direito de afirmar sua negritude. Aqui reside a inegável contradição inescapável do racismo contra as populações negras: afirmar que preto é preto, nada mais que um preto, para negar sua negritude. E por isso, no fundo, o genocídio provocado por sua escravidão pretendia ser sua destruição espiritual com a destruição de seus diferentes sistemas religiosos. É evidente que o sistema de escravidão, imposto aos povos africanos no Américas para garantir a pretensa supremacia dos brancos, teria de passar necessariamente pela destruição das vivências e instituições de sua espiritualidade [Cannon, 2004].

A pretendida destruição da religião de povos racialmente diferentes do povo europeu branco assumiu diferentes formas nas Américas. Nos Estados Unidos, os povos negros para lá levados perderam os referenciais de suas religiões originais devido a enorme repressão protestante. Filmes como “12 Anos de Escravidão” [12 Years a Slave]⁵ contam todo o terror e brutalidade impostos aos escravos na América do Norte sob o beneplácito evangélico. Um dos principais aspectos da ideologia WASP norte-americana, especialmente do Sul do país, é ser profundamente intolerante com o que lhe é diferente. Foi esse aspecto, de certo modo hegemônico, que impôs suas regras à escravidão praticada na América do Norte, mesmo no Norte abolicionista. Nem mesmo o enorme derramamento de sangue na guerra civil entre o norte e o sul, na década de 1860, conseguiu criar condições para a superação do racismo que ainda hoje causa tanto sofrimento. Lá, os povos negros, sob coação violenta e frequente repressão quase que em massa, tiveram que ressignificar à sua maneira africana a fé protestante, buscando preservar elementos próprios da espiritualidade africana, como, por exemplo, a sua corporeidade, um verdadeiro escândalo para os protestantes puritanos e moralistas. É verdade que as comunidades negras norte-americanas têm um modo muito africano de praticar sua espiritualidade, fonte e força inesgotável de sua resistência à opressão. No entanto, o fato inegável é que eles são majoritariamente *protestantes*. A intolerância protestante eliminou a possibilidade de o diferente sobreviver sendo ele mesmo. O diferente foi forçado a se assemelhar [Butler, 1992].

⁵ Sumários e sinopse do filme disponíveis em <https://www.imdb.com/title/tt2024544/plotsummary>.

No restante das Américas, onde o domínio foi exercido por católicos brancos, espanhóis ou portugueses, o processo de destruição religiosa tomou outra direção. Não que o catolicismo fosse mais tolerante, porque a crueldade foi a mesma dos protestantes e com os mesmos objetivos. O peculiar foi o modo de alcançá-lo. Por aqui a destruição do diferente ocorreria no relacionamento extremamente ambíguo: “Você não é, sendo. Você é, deixando de ser”, algo a não ser interpretado como contradição, mas, como estratégia de sobrevivência. O diferente também deveria assemelhar-se [Isfahani-Hammond, 2005], apesar de certos experimentos institucionais visando garantir aos “não-brancos” o direito de existirem como diferentes, como no caso das irmandades católicas. As irmandades, ainda que de forma não homogênea, antes complexa e contextual, em alguns lugares e circunstâncias lhes possibilitaram assumir uma identidade própria que era reconhecida tanto pela Igreja Católica, como pelo Estado, quer o colonial, quer o imperial [Silva, 2003]. Isto “possibilitou a absorção do catolicismo pelos africanos e seus afro-descendentes” mesmo quando são “encontrados elementos do passado religioso africano em coexistência com práticas cristãs” [Sweet, 2003, p. 191], porque, como foi expresso por Napomuceno,

O campo religioso, pensado pelo colonizador europeu como instrumento de coerção e vigilância, foi usado pelos africanos da diáspora como um dos mais importantes *locus* para recriarem Áfricas nas Américas, encontrando nele tanto um espaço para criar novas identidades quanto para manter-se em sintonia com seus ancestrais [Napomuceno, 2011, p. 187, *apud* in Costa Brito, 2017, p. 24].

Esse processo permitiu a sobrevivência da espiritualidade africana de modo marcante, vindo a se constituir praticamente, ao longo dos tempos, na única forma efetiva de resistência à opressão racial – apesar de toda a repressão que sofreu. Ernie José da Costa Brito afirma que “nas brechas do próprio sistema colonial-escravista, os negros estabeleceram laços religiosos entre diferentes etnias para recriar seus cultos e formar religiões novas, através de importantes processos de resignificação” [Costa Brito, 2017, 29]. Sua própria existência é a manifestação mais eloquente da negação do diferente, que *para ser* teve que *deixar de ser*.

Hoje, alguns estudiosos afirmam que todo o processo de aculturação – dos povos africanos trazidos pela escravidão ao Brasil e outras partes do América Latina – exigiu dos líderes religiosos negros um profundo esforço de reflexão teológica, que não era apenas algo espontâneo ou acidental. O processo não teria só respondido aos interesses dos opressores, mas também aos dos oprimidos, apesar de serem contraditórios entre si [Carneiro, 2014]. É reconhecendo esta brecha que se pode entender melhor a sobrevivência de diferentes

manifestações espirituais africanas [Adogame, 2016], inclusive no pentecostalismo clássico que à primeira vista poderia parecer-lhe antagônico [Alexander, 2011]. Entretanto, quero ressaltar que o processo que possibilitou ao diferente continuar existindo, apesar de toda opressão e repressão que sofreu, se fez mediante a assemelhação para continuar a ser deixando de ser. Foi possível porque tal processo recriou em terra estranha as vivências e os valores espirituais de suas diferentes etnias, pois, como acima mencionado, estabeleceu novos laços religiosos “para recriar seus cultos e formar religiões novas, através de importantes processos de resignificação”. E aí novamente vai exercer papel decisivo o elemento corpóreo da espiritualidade africana, pois “corpos forjados em culturas orais e vivendo memória corporal – única instância que não lhes fora expropriada na diáspora – refizeram-se entre nós, colorindo, ritmando, reencantando nossos universos” [Antonacci, 2014].

Contudo, reconhecendo a ambivalência de tal processo, o ponto que quero enfatizar aqui não tem a ver com os resultados posteriores do processo de luta dos povos oprimidos racialmente por sua sobrevivência e sua resistência à opressão no Brasil e em outras partes da América Latina, mas, sim, com a questão da negação do diferente. As condições impostas pela escravidão dos povos africanos nas Américas pelos povos cristãos europeus, católicos ou protestantes, não lhes permitiram obviamente preservar todas suas vivências que ficaram na África além-mar. Os sistemas sociais da escravidão destruíram grande parte de sua africana construção social e cultural. No entanto, como Solange Aparecida do Nascimento já se referiu,

Assim como na invasão do Continente Africano, nas Américas, as práticas colonialistas traziam a cunha da destruição das bases religiosas, mesmas bases que tanto na sociedade escravista quanto na República tiveram significativo papel nos processos de fortalecimento, de resistência e revigoramento identitário. No sentido de preservar suas crenças religiosas diante das proibições e constante vigilância imposta pela igreja católica e pelos senhores de escravos, os cultos religiosos acabaram sendo resignificados. [Nascimento, 2017, p. 64].

Mas, o colonizador em sua violência contra o colonizado nunca conseguiu esconder o seu medo diante da resistência negra que nunca cessou apesar de toda repressão. Considerando o medo do outro em experiências pessoais e comunitárias, o teólogo ortodoxo grego John D. Zizioulas nos lembra que,

Não temos simplesmente medo de um certo outro ou de outros, mas, mesmo que o(s) aceitemos, aceitamos com a condição de que, de alguma forma, sejam como nós. A alteridade radical é um anátema. A diferença em si é uma ameaça ... Quando o medo do outro é mostrado como o medo da alteridade, chegamos ao ponto de identificar a diferença com a divisão. Isso complica e obscurece o pensamento e o comportamento

humanos em um grau alarmante. As consequências morais neste caso são muito graves. Dividimos nossas vidas e os seres humanos de acordo com a diferença [Zizioulas, 2006, p. 2].

Eis, pois, onde reside a força, o vigor e a persistência do racismo entre nós: o medo do diferente a alimentar a intolerância e a violência contra as religiões brasileiras de matriz africana, algo que tem predominado entre muitos evangélicos, não se restringindo ao campo do chamado neopentecostalismo [Silva, 2014]. Nos últimos anos temos testemunhado o agravamento de tal intolerância sem a devida reação do Estado [Alton, 2018]. O espectro da *Senzala* continua rondando a *Casa Grande*. Portanto, a questão da liberdade religiosa é de fundamental importância para a prática ecumênica na América Latina nos dias de hoje.

A descoberta do barco do ecumenismo é um fenômeno tardio em nosso continente, tanto para protestantes, como para católicos. Entre os protestantes, apesar de esforços extraordinários de alguns líderes visionários na primeira metade do século vinte, o continente sempre foi muito estranho aos movimentos que carregavam a bandeira do ecumenismo em outras partes do mundo. É apenas no início da segunda metade do último século que a questão da unidade dos cristãos se coloca com prioridade em setores mais amplos das chamadas igrejas protestantes históricas da América Latina. Começamos a descobrir as implicações teológicas de nossa falta de unidade para nosso testemunho e serviço no mundo. Pouco a pouco fomos descobrindo que o barco em que estávamos viajando conduzia outros passageiros além de nossas próprias denominações. O sermos diferentes não devia ser um impedimento para a busca de nossa unidade em Cristo e de nossa comum participação em resposta ao chamado da missão de Deus (da *missio dei*) [Longuini Neto, 2002; Gonzales, 2008].

Devido ao esgotamento, a partir de 1950, do modelo econômico – adotado por muitos países do continente após a grande recessão dos anos de 1930, que exponenciou a marginalização dos setores mais vulneráveis de nossas sociedades – ao lado da questão da unidade cristã vai se colocar crescentemente a questão da unidade de todas as pessoas latino-americanas que procuravam a construção de uma sociedade econômica, social e politicamente mais justa. Para nós, que por muito tempo vivemos negando o diferente, a união de cristãos com homens e mulheres não-crentes foi um desafio jamais imaginado. Assim, a barca do ecumenismo tornou-se mais ampla e mais acolhedora [Amestoy, 2011].

Católicos latino-americanos, bafejados pela ventos do Concílio Vaticano II, logo vão embarcar no movimento ecumênico, queimando rapidamente etapas que os protestantes levaram cerca de cem anos para atravessar [Cook, 1994]. Então, e especialmente depois da

Conferência Episcopal de Medellín em 1968, lá fomos nós unidos – muitos cristãos católicos e protestantes e muitos não-cristãos – navegando (e às vezes naufragando) em nosso barco ecumênico sobre as ondas tempestuosas de regimes de segurança nacional em todo o continente durante a década de 1970. Este será o período em que, na luta pela justiça e na resistência contra as ditaduras militares, compartilhamos o testemunho de muitos mártires cristãos e não-cristãos. É nessa prática política para a libertação de nossos povos que também foi forjada a teologia de libertação, que desde o início será confrontada com o desafio do ecumenismo. Nossa prática ecumênica, mais eclesial que eclesiástica (muitos dos nós com o apoio de vários dos nossos pastores e bispos e com a reprovação de tantos outros), cresceu nas trincheiras contra a opressão da repressão político-militar, ombro a ombro com homens e mulheres de boa vontade que não professavam fé alguma. Aqui, em meio a muito sofrimento e dor, começamos a aprender melhor que os diferentes podem coexistir sem deixar de ser o que são, construindo-se mutuamente [Löwy, 1996].

Todo esse esforço ecumênico, no entanto, não assumiu a dimensão do ecumenismo que ocorria de maneira particular nos continentes onde cristãos eram ainda numericamente minoritários (não importava se eles estavam crescendo ou não). Na África e mais intensamente na Ásia, cristãos foram obrigados a se confrontar com a existência de religiões muito antigas (algumas delas muito mais antigas que o cristianismo) que têm multidões enormes de fiéis. A presença cristã nestes contextos é forçada a enfrentar o desafio do diferente já que o projeto neocolonial não mais comportava a pura eliminação da espiritualidade das massas colonizadas. Por outro lado, o fato de que o missionário cristão havia chegado naquelas terras no mesmo barco que o colonizador, comprometera a credibilidade de sua mensagem evangélica [Robert, 2008]. O famoso diálogo de Mahatma Ghandi com o Dr. Stanley Jones, missionário metodista na Índia, exemplifica a falta de credibilidade do projeto missionário cristão naquelas terras. À pergunta de Jones sobre

O que os cristãos podem fazer para que o cristianismo se aculture na Índia, e não seja mais identificado com uma cultura e um governo estrangeiros, mas como uma parte significativa na formação de uma Índia independente? O que o senhor, como um dos líderes hindus da Índia, diz a mim, um cristão, devo fazer para tornar isso possível?

Gandhi respondeu,

Eu gostaria de sugerir que todos vocês pastores, missionários e cristãos em geral vissem mais à semelhança de Cristo. Que vocês pratiquem a sua religião sem adulterá-la ou torcer a sua mensagem. Que vocês amem mais e enfatizem o amor, pois o amor é a mensagem central do cristianismo. Estudem mais a religião dos outros e procurem por alguma coisa boa que

possa existir nelas, no sentido de serem mais simpáticos com aqueles que são diferentes [Jones, 1948, p. 118–120].

Mais uma vez se explicitava o mesmo problema enfrentado ao longo dos séculos por todas as missões cristãs desde o dia em que, segundo o livro dos Atos dos Apóstolos, o apóstolo Pedro foi, muito a contragosto, forçado a ir à casa do centurião romano Cornelius. O desafio do outro diferente – que, no começo, poderia ser só de coexistência – seria então transformado em encontro, em convivência solidária. No encontro dos diferentes todos são desafiados a afirmar suas diferenças sem negar um ao outro: o ser inclui o não-ser, sem deixar de ser [Chung, 2010]. É esta dimensão do movimento ecumênico que parece estar ainda faltando no ecumenismo entre nós na América Latina e, particularmente, no Brasil.

Sua ausência entre nós torna-se clara nos esforços que têm sido feitos para se superar a negação, por cristãos, das várias religiões brasileiras de matriz africana. Considero que, em tempos mais recentes, duas tendências têm predominado entre as pessoas que buscam tal superação: de um lado estão as pessoas que tendem a privilegiar um ecumenismo que no fundo atribui às religiões não-cristãs, inclusive as de matriz africana, uma pré-revelação cristã (semelhante à posição de alguns Pais da Igreja em relação à filosofia grega), pois o eixo fundamental da revelação de Deus giraria em torno da tradição judaico-cristã. Embora esta posição possa manifestar uma grande abertura para o valor do diferente, a verdade é que, em última análise, o diferente só encontra seu pleno significado naquilo que ele não é. Novamente, o diferente tem que se submeter a uma realidade que está fora dele mesmo.

Por outro lado, há aquelas pessoas cristãs que, ao buscarem a superação da negação, assumem, até nas celebrações cristãs, o que é diferente nas religiões de matriz africana brasileiras sem afirmar suas diferenças, num sutil processo de expropriação. No entanto, se queremos afirmar as diferenças, elas precisam continuar a ser diferentes sem que isso signifique que são contrárias. As diferenças são porque têm uma compreensão e entendimento diferentes da relação com o sagrado. Quando essas diferenças são ignoradas, há um empobrecimento dos diferentes que, no final, podem levar à sua involuntária negação e consequente exclusão⁶. Creio que a discussão sobre o macro-ecumenismo em alguns círculos

⁶ Para uma abordagem distinta das discussões sobre as teologias das religiões, nas quais os diferentes outros são considerados em seus próprios direitos, ver Daggers, 2013.

cristãos não pode e não nos deve levar a uma nova e sutil forma de negação e exclusão do diferente. Nem tudo é igual, nem tudo é a mesma coisa⁷ – diversidade é a ordem do dia.

Somente quando nós, cristãos latino-americanos, estivermos dispostos a reconhecer o valor dos diversos diferentes, entre eles as várias religiões brasileiras de matriz africana, sem a pretensão, consciente ou não, de fazê-los semelhante a nós, por negação ou expropriação, é que poderemos finalmente praticar e viver o ecumenismo que nos ajudará a superar o racismo, celebrando plenamente a dignidade humana de todos homens e mulheres negras, qualquer que seja a religião que possam professar. Essa poderá ser a mais importante contribuição ecumênica que poderemos prestar na luta contra a recorrente intolerância religiosa enfrentada pelos terreiros espalhados por esse nosso Brasil afora. Que esse seja o nosso compromisso com a luta pelo direito do outro de ser diferente.

REFERÊNCIAS

ADOGAME, Afe (ed.). *The Public Face of African New Religious Movements in Diaspora: Imagining the Religious 'Other'*. New York: Routledge, 2016.

ALEXANDER, Estrela. *Black Fire: One Hundred Years of African American Pentecostalism*. Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 2011.

ALTON, Alexander Curtis. "Brazil's distinct brand of religious liberty: an example to the world, not without its challenges." *A&C – Revista de Direito Administrativo & Constitucional*, vol. 18, no. 71 (2018): p. 13-54.

AMESTOY, Norman Rubén. "De la crisis del modelo liberal a la irrupción del movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL)". *Teología y cultura*, vol. 8, no. 13, 2011: p. 7-26.

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias ancoradas em corpos negros* [2 ed.]. São Paulo: Educ, 2014. p. 150.

BURROW JR., Rufus. *James H. Cone and Black Liberation Theology*. Jefferson, NC: McFarland Publishers, 2001, 12-132.

BUTLER, Jon. "Slavery and the African Spiritual Holocaust". Butler, Jon. *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

CANNON, Kathie Geneva. "Slave Ideology and Biblical Interpretation", in: Bobo, Jacqueline; Hudley, Cynthia; Michel, Claudine (eds.). *The Black Studies Reader*. New York: Routledge, 2004.

CARNEIRO, João Luís. *Religiões Afro-brasileiras: Uma Construção Teológica*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014.

⁷ Para uma discussão crítica sobre o macro-ecumenismo na teologia da libertação latino-americana, ver Vigil, 2008.

- CHUNG, Paul S. "Inculturation and the Recognition of the Other". *Boston: Studies in: Interreligious Dialogue*. Vol. 20, no. 1, 2010: p. 79-97.
- COOK, Guillermo. *New face of the Church in Latin America*. between tradition and change. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994.
- COSTA BRITO, Ernie José da. "Diáspora e Religiões Africanas". BAGGIO, Fábio; PARISE, Paolo; SANCHEZ, Wagner Lopes (orgs). *Diásporas Africanas e Processos Sociorreligiosos*. São Paulo: Paulus, 2017. p. 29.
- DAGGERS, Jenny. *Postcolonial Theology of Religions*. Particularity and Pluralism in World Christianity. New York: Routledge, 2013.
- GONZÁLEZ, Justo L.; GONZÁLEZ, Ondina E. O. E. *Christianity in Latin America*. A History. New York: Cambridge University Press, 2008.
- GROSFUGUET, Ramón. "Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality". *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, vol. 1, no. 1 (2011).
- ISFAHANI-HAMMOND, A. "Writing Brazilian Culture". Isfahani-Hammond A. (ed.) *The Masters and the Slaves. New Directions in Latino American Cultures*. New York; Palgrave Macmillan, 2005. p. 35-50.
- JONES, E. Stanley. *Mahatma Gandhi*. An Interpretation. Nashville: Abingdon-Cokesbury Press, 1948.
- LONGUINI NETO, Luiz. *O Novo Rosto da Missão*: os movimentos ecumênicos e evangelical no protestantismo latino-americano. Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2002.
- MARQUESE, Rafael de Bivar. "A dinâmica da escravidão no Brasil, Resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX". *Novos Estudos – CEBRAP*, No.74 São Paulo, 2006, p. 107-123. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?Script=sci_arttext&pid=S0101-33002006000100007 [<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002006000100007>].
- LÖWY, Michael. *The War of Gods*. Religion and Politics in Latin America. New York: Verso, 1996.
- NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro*: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Editora Perspectiva S/A, 2016.
- NASCIMENTO, Solange Aparecida do. "Entre o vivido e o sentido na escola: uma experiência formativa na Comunidade Quilombola Lagoa da Pedra, TO". Tese doutoral em Educação. Salvador, BA: Universidade Federal da Bahia, 2017.
- NEPOMUCENO, Nirlene. "Celebrações Negras do Ciclo Natalino: Teias da Diáspora em Áreas Culturais do Brasil e do Caribe". Tese doutoral em História Social São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011, p. 187; in: Costa Brito, "Diáspora e Religiões Africanas", p. 24.
- RICHARDSON, David & SILVA, Filipa Ribeiro da. "The South Atlantic Slave Trade, in Historical Perspective", in: RICHARDSON, David & SILVA, Filipa Ribeiro da, *Networks and Trans-Cultural Exchange: Slave Trading in the South Atlantic, 1590-1867*, Boston: Brill, 2014, p. 1-30.
- ROBERT, Dana L. (ed.). *Converting Colonialism*. Visions and Realities in Mission History, 1706-1914. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2008.

SILVA, Luiz Geraldo. "Religião e identidade étnica: africanos, crioulos e irmandades na América Portuguesa". *Cahiers des Amériques Latines*, no. 44 (2003): p. 77-96.

SILVA, Vagner Gonçalves da. "Religion and black cultural identity. Roman Catholics, Afro-Brazilians and Neopentecostalism". *Vibrant - Virtual Brazilian Anthropology*, vol.11, no.2 Brasília July/Dec. 2014.

SWEET, James Hoke. *Recreating Africa. Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press. 2003.

THOMAS, Hugh. *The slave trade. The Story of the Atlantic Slave Trade: 1440-1870*. New York: Simon and Schuster, 1997.

VIGIL, José María. "Macro-ecumenism: Latin American Theology of Religions". VIGIL, José María; TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcello (eds.). *Along the Many Paths of God [Intercontinental Liberation Theology of Religious Pluralism]*. Berlin: LIT Verlag, 2008.

WACHHOLZ, Wilhelm. "Identidades Religiosas Brasileiras e seus exclusivismos". *Horizonte*, Belo Horizonte, vol. 9, no. 23: p. 782-798, Oct./Dec. 2011.

ZIZIOULAS, John D. *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*. New York: T & T Clark, 2006. p. 2