



## Decolonialidade e experiência religiosa da “dupla pertença”: um olhar a partir da subjetividade fronteiriça

### *Decoloniality and the religious experience of “double belonging”: a look from the frontier subjectivity*

Cleusa Caldeira\*

**Resumen:** O presente artigo se propõe não apenas a falar sobre a decolonialidade, mas, sobretudo, apresentar-se como um texto situado no sul global, isto é, como um texto produzido por e para as subjetividades fronteiriças. Trata-se de seguir na assunção do projeto político-epistêmico da decolonialidade em fazer emergir a mulher negra como pensadora, criadora e ativista capaz de fomentar um conhecimento outro que seja portador da expressão de um mundo novo, um mundo mais plural. Dividiremos o texto em duas partes. Na primeira, recuperamos alguns conceitos básicos sobre o que vem ser o projeto político-epistêmico da decolonialidade. De maneira que a ciência da religião e a teologia não incorram no risco de reduzir a decolonialidade a mais um tema entre outros a serem estudados academicamente. Na segunda parte, buscamos retirar da invisibilidade a experiência religiosa da “dupla pertença” das negras e negros cristãos e a necessidade de estabelecer um diálogo epistemológico Sul-Sul para a consolidação de um cristianismo negro.

**Palabras clave:** Decolonialidade. Experiência religiosa. Dupla pertença. Cristianismo negro.

**Abstract:** This article proposes not only to talk about decoloniality but, above all, to present itself as a text in the global south, that is, as a text produced by and for borderline subjectivities. It is about following the assumption of the political-epistemic project of decoloniality in bringing out the black woman as a thinker, creator, and activist capable of fomenting another knowledge that is the bearer of the expression of a new world, a more plural world. We will divide the text into two parts. First, we recover some basic concepts about what the political-epistemic project of decoloniality is. In this way, the sciences of religion and theology do not run the risk of reducing decoloniality to one more theme among other themes to be studied academically. In the second part, we seek to remove from invisibility the religious experience of “double belonging” of Black Christians and the need to establish an epistemological dialogue to consolidate a Black Christianity.

**Keywords:** Decoloniality. Religious experience. Double belonging. Black Christianity.

## Introdução

Ao falar da necessidade de renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social, Boaventura de Sousa Santos afirma que “não é simplesmente um conhecimento novo que necessitamos; necessitamos um novo modo de produção de conhecimento. Não necessitamos de alternativas, necessitamos um pensamento alternativo das alternativas”

---

\* Doutora em Teologia (FAJE, Belo Horizonte-MG). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7202-0682>. Contato: [cleucaldeira@gmail.com](mailto:cleucaldeira@gmail.com)

(Santos, 2006, p. 16). Nesse horizonte, seguindo no caminho da decolonialidade como um novo modo de produção de conhecimento, começo este texto falando em primeira pessoa. Porque não é simplesmente de mais informações que necessitamos, não é de mais conhecimento, mas sim de um modo de produção de conhecimento diferente. Esse novo modo de produção de conhecimento passa pela periferia, pelas subjetividades desontologizadas, invisibilizadas e subalternizadas. Como mulher negra, ousou pronunciar minha palavra. Seria exatamente agora o momento de a subalterna falar e ser ouvida? Evidentemente, estamos fazendo alusão a Gayatri Spivak, quando ela pergunta “pode o subalterno falar?” (Spivak, 2003, p. 297-364). Isto é, será que chegou o momento em que nossa fala tem *status* dialógico? Teria a subalterna um espaço assegurado, que lhe desse condições subjetivas e objetivas para falar e ser ouvida?

Mesmo sabendo desse meu lugar subalternizado e invisibilizado, mas acreditando no meu próprio movimento, como mulher negra, dentro das estruturas de poder, ousou pronunciar estas poucas e inacabadas palavras. No marco da decolonialidade, além de falar em primeira pessoa, de antemão quero seguir explicitando o meu *locus* enunciativo, isto é, o lugar geopolítico e corpo-político do conhecimento no qual me inscrevo; pois estes são requisitos básicos para um novo modo de produzir conhecimento, diferente da pretensão de universalismo, neutralidade e objetividade do pensamento hegemônico. Com isso, evitamos cair novamente, como aconteceu com o eurocentrismo, em generalizações e, tampouco, em um novo universalismo abstrato; uma vez que o universalismo abstrato é um particularismo que se estabelece como hegemônico e se apresenta desincorporado, desinteressado e sem pertencimento a qualquer localização geopolítica. Assim, recordarmos que sempre falamos a partir de um determinado lugar situado nas estruturas de poder. Como bem apontou Ramón Grosfoguel,

[...] todo conhecimento se situa, epistemicamente, ou no lado dominante, ou no lado subalterno das relações de poder, e isto tem a ver com a geopolítica e a corpo-política do conhecimento. A neutralidade e a objetividade desinserida e não situada da egopolítica do conhecimento são um mito ocidental (Grosfoguel, 2008, p. 119).

Dessa maneira, todo sujeito que deseja construir um pensamento crítico necessita explicitar o seu lugar epistêmico e social, isto é, renunciar ao mito da neutralidade e objetividade. Não podemos esquecer de que é esse mito que sustenta o racismo epistêmico, que considera o pensamento eurocentrado superior em relação a outras formas de saber. A esse respeito, Grosfoguel diz que ao:

[...] esconder o lugar do sujeito da enunciação, a dominação e a expansão coloniais europeias/euro-americanas conseguiram construir por todo o globo uma hierarquia de conhecimento superior e inferior e, conseqüentemente, de povos superiores e inferiores (Grosfoguel, 2008, p. 120).

Falo, portanto, a partir de uma cartografia diferente nas relações de poder do padrão de poder colonial: explicitando o meu lugar epistêmico e social subjetividade fronteira. Falo como mulher, que se descobriu negra em meio aos processos de exclusões e

opressões interseccionais e, como a grande porção dos afrodescendentes<sup>1</sup>, me descobri colonizada por um imaginário racista (padrão mental) que me aliena de meu próprio eu e, sobretudo, das condições materiais que me fariam viver uma vida plenamente humana. E, como ninguém escapa às hierarquias de classe, de gênero, sexo, espiritualidade-religiosidade no sistema-mundo moderno/colonial/patriarcal/capitalista, me autodeclaro mulher negra, cisgênero e sacerdotisa cristã. Na verdade, é a primeira vez que faço essa demarcação de gênero e de religião em minha produção do conhecimento, mas considero importante para um debate entre decolonialidade e ciência da religião; pois não podemos ignorar que, a nossa experiência religiosa influencia nosso modo de produzir conhecimento, assim como nossa identidade sexual. A minha experiência espiritual, contudo, não pode ser confundida com a vinculação institucional, embora elas estejam vinculadas. Isso porque a espiritualidade não se submete à regulação da instituição, ela é muito mais dinâmica, fluída e subversiva. E, no nosso caso específico, nossa espiritualidade, nossa ancestralidade, tem se revelado uma dimensão fundamental da existência para o agenciamento da subjetividade negra em sua própria libertação.

O intuito dessa demarcação foi fazer algumas provocações para pensarmos os estudos da religião no Brasil, mais especificamente os da ciência da religião e da teologia, a partir da subjetividade fronteiriça.

Minha ênfase, nesta hora, está em recuperar algumas categorias úteis do pensamento decolonial para a produção do conhecimento a partir e para a subjetividade fronteiriça, e, assim, ir além da modernidade ocidental com a reabilitação de projetos políticos-epistêmicos decoloniais.

## Decolonialidade e epistemologias marginais

Uma revisão da história da modernidade a partir do Sul Global desvela que a multiplicidade e riquezas das culturas que compõem a humanidade, com o advento da era moderna, foram desontologizadas, invisibilizadas e subalternizadas sob a dialética do não europeu (Dussel, 1994). O mundo moderno, como o conhecemos, bem como suas instituições, está fundado na negação e subalternização dos povos não europeus desde que, a partir do século XV, a Europa se afirmou como centro e ápice da história mundial e, com isto, relegou à periferia tudo o que não é europeu. Não existe, portanto, modernidade fora do binômio centro-periferia, isto é, sem a sua contraparte periférica, seja ela a América Latina, seja a África, seja a Ásia ou a Oceania.

O peruano Aníbal Quijano ajuda-nos a compreender a dinâmica histórica e teórica da formação das identidades na era moderna, na qual a América Latina foi a primeira identidade criada para legitimar a dominação europeia e, conseqüentemente,

---

1 Afrodescendente: termo modernamente usado no Brasil para designar o indivíduo descendente de africanos, com qualquer grau de mestiçagem, correspondendo ao *African-American* dos estadunidenses. De feição principalmente ideológica, já que sua adoção se insere no âmbito das reparações reivindicadas pelos movimentos negros, o termo só é aplicável aos descendentes das vítimas diretas ou indiretas do escravismo dos séculos XVI ao XIX. Assim, não tem sentido sua extensão a descendentes brasileiros de imigrantes norte-africanos chegados ao Brasil já durante a República, conforme reivindicado alhures (Lopes, 2011, p. 57).

o epistemicídio, entre outras barbáries; juntamente com a criação das identidades racializadas e hierarquizadas – o índio, o negro, o amarelo e o branco (Quijano, 2007, p. 93-126).

A modernidade ocidental se estrutura, portanto, sob a retórica de que ela representa o ápice e a civilização mais avançada da história humana em relação ao demais arranjos socioculturais, políticos e econômicos que foram considerados primitivos, não civilizados e pré-modernos. Foi sob essa retórica que se iniciou o projeto de expansão colonial com a chancela do cristianismo monocultural e imperial, cujo projeto de evangelização e colonização seriam o veículo de civilização, na qual a escravidão seria o método para salvar o primitivo e sub-humano. Contudo, tanto a tradição do pensamento negro crítico como os intelectuais do Grupo Modernidade/Colonialidade afirmam que a modernidade ocidental, longe de ser o ápice da humanidade, produziu a maior fratura na intersubjetividade com a implementação do padrão de poder colonial. Partimos, portanto, dessa constatação do colonialismo e, conseqüentemente, da colonialidade como a principal fratura na intersubjetividade – como veremos na sequência.

### Colonialismo como uma catástrofe metafísica

Nesse horizonte, o poeta e pensador negro Aimé Césaire teceu severas críticas à modernidade ocidental e sua lógica desumanizadora, bem como ao cinismo do homem branco ante o horror do colonialismo. Césaire diz:

Sim, valeria a pena estudar clinicamente, no pormenor, os itinerários de Hitler e do hitlerismo e revelar ao burguês muito distinto, muito humanista, muito cristão do século XX que traz em si um Hitler que se ignora, que Hitler vive nele, que Hitler é o seu *demônio*, que se o vitupera é por falta de lógica, que, no fundo, o que não perdoa a Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco e o ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até aqui só os árabes da Argélia, os ‘coolies’ da Índia e os negros de África estavam subordinados (Césaire, 2006, p. 18).

Essa crítica de Césaire está enlaçada à pergunta que ele buscou responder, em seu livro *Discurso sobre o colonialismo: o que é a colonização?*, dizendo que, “ela não é: nem evangelização, nem empresa filantrópica, nem vontade de recuar as fronteiras da ignorância, da doença, da tirania, nem propagação de Deus, nem exaltação do Direito” (Césaire, 2006, p. 18). E, situando a colonização como uma forma de civilização em busca de expandir à escala mundial a concorrência econômica, Césaire afirma que, na colonização, não há um “só valor humano”, e o maior responsável por esta desumanização foi “o pedantismo cristão, por ter anunciado equações desonestas: *cristianismo = civilização; paganismo = selvajaria*” (Césaire, 2006, p. 15-16). Nessa mesma esteira, para o filósofo camaronês Achille Mbembe o colonialismo representa “o espetáculo por excelência da comunidade impossível” (Mbembe, 2019, p. 9).

Na atualidade, o grupo Modernidade/Colonialidade retoma essas equações desonestas do colonialismo, que perdura até hoje enquanto colonialidade. Nelson Maldonado-Torres vai falar que a evolução da descoberta das Américas produziu uma catástrofe

metafísica, isto é, um colapso de todo o edifício da intersubjetividade e da alteridade, bem como uma distorção do significado de humanidade.

Um ponto de partida para essa modernidade foi [...] o postulado de uma separação que quebrou com [...] a noção de uma cadeia que conectava todos os seres ao Divino. Isso é o que eu nomeio de catástrofe metafísica, uma catástrofe que é ao mesmo tempo ontológica, epistemológica e ética. A catástrofe metafísica inclui o colapso massivo e radical da estrutura Eu-Outro da subjetividade e sociabilidade e o começo da relação Senhor-Escravo (Maldonado-Torres, 2019, p. 37).

Maldonado-Torres recorda que foi essa “catástrofe metafísica” que permitiu a naturalização da não ética da guerra sem nenhuma justificativa legal. Recordemos que essa não ética, por meio da ideia de “raça”, implica a violação e assassinato do corpo negro (Maldonado-Torres, 2019, p. 37).

Essa catástrofe metafísica também explica a razão da diferença sub-ontológica ao assumir a forma de um dualismo maniqueísta; em que, de um lado, está o colonizador que é bom e, do outro, está o colonizado que é mal, que é considerado a “quintessência do mal” como denunciou Frantz Fanon em *Os condenados da terra* (Fanon, 2021, p. 45). Consequentemente, o cristianismo, enquanto “coluna vertebral” do eurocentrismo, se afirmou como a religião do bem, e as demais religiões, de modo especial as religiões dos negros, como do mal e, portanto, diabólicas. De modo que, sob essa lógica maniqueísta do sistema-mundo moderno colonial, não existe qualquer possibilidade de reconciliação entre esses polos antagônicos.

O maniqueísmo resiste ao movimento dialético, o que significa que, na colonialidade, o mundo moderno está instalado numa guerra permanente contra o povo colonizado, seus costumes e um vasto conjunto de suas criações e seus produtos como alvos mais diretos. A modernidade/colonialidade é um paradigma de guerra que se coloca como justo e que faz o contexto colonial sempre violento, uma situação que normaliza a violência bem além das fronteiras das colônias e ex-colônias [...]. A violência é desencadeada em múltiplas direções, mesmo na metrópole, sendo que os sujeitos colonizados tendem persistentemente a ser os alvos diletos da violência sistemática (Maldonado-Torres, 2019, p. 38).

Como uma das referências principais de Maldonado-Torres, o médico psiquiatra e líder revolucionário Frantz Fanon é, com efeito, quem melhor denunciou essa dinâmica desumanizadora do mundo colonial e a urgência da luta decolonial. Dada a importância de Fanon, não cabe aqui recuperar seus diagnósticos e prognósticos do mundo colonial; interessa-nos apenas frisar que a ruptura produzida pela instauração do padrão de poder colonial/mundial afetou todas as dimensões da vida humana, de tal maneira que ninguém fica de fora. Um dos desafios é assumir a decolonialidade como um projeto político-epistêmico e, evidentemente, engatar uma atitude decolonial por parte do sujeito colonizado, subalternizado, desontologizado e desumanizado. Uma vez que esse sujeito desfruta de um “privilegio epistemológico” que o capacita a engendrar a atitude decolonial. A esse respeito, comenta Nelson Maldonado-Torres:

Ao contrário da concepção habermasiana de modernidade como um projeto inacabado e da proposta foucaultiana de modernidade como uma atitude histórico-crítica, a decolonialidade é tanto uma atitude como um projeto inacabado que busca ‘construir o mundo para Ti’ [...]. A decolonialidade, portanto, tem a ver com a emergência do

condenado como pensador, criador e ativista e com a formação de comunidades que se juntem à luta pela descolonização como um projeto inacabado” (Maldonado-Torres, 2019, p. 45-46).

Chegamos, portanto, no tempo propício para os condenados emergirem como pensadores e produzir um conhecimento capaz de engendrar uma mudança de mundo.

### **Decolonialidade como projeto político-epistêmico**

Nesse sentido, gostaria de enfatizar que a decolonialidade, em sentido restrito, nos remete ao Grupo Modernidade/Colonialidade composto por diversos intelectuais latino-americanos; o conceito decolonialidade pode e deve ser compreendido no sentido mais amplo de resistência dos sujeitos sub-ontologizados e invisibilizados. Não podemos ignorar um risco que parece ser, também, uma tendência na acadêmica brasileira, isto é, de reduzir a decolonialidade a um projeto acadêmico entre muitos outros e, assim, invisibilizar outros loci de enunciação, como o *locus* de enunciação negro, deixando de lado sua dimensão política, a saber: o seu enraizamento nas lutas políticas de resistência e reexistência das populações afrodiáspóricas e africanas, indígenas e terceiro-mundistas (Bernadino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2019, p. 10). Walter D. Mignolo também expressa sua preocupação com a cooptação da decolonialidade nos termos supracitados.

Minha preocupação é enfatizar a ideia de que “o discurso colonial e pós-colonial” não é apenas um novo campo de estudo ou uma mina de ouro para a extração de novas riquezas, mas condição para a possibilidades de se construírem novos *loci* de enunciação e para a reflexão de que o “conhecimento e compreensão” acadêmicos devem ser complementados pelo “aprender com” aqueles que vivem e refletem a partir de legados coloniais e pós-coloniais. Do contrário, corremos o risco de estimular a macaqueação, a exportação de teorias, o colonialismo (cultural) interno, em vez de promover novas formas de crítica cultural de emancipação intelectual e política – de transformar os estudos coloniais e pós-coloniais em um campo de estudo em vez de um *locus* de enunciação limiar e crítico (Mignolo, 2003, p. 25-26).

Por isso, cabe ressaltar que decolonialidade é, antes de tudo, um projeto político-epistêmico. Isso significa que a decolonialidade deve vir acompanhada de uma prática política outra, como resposta à modernidade vindo dos sujeitos desontologizados e invisibilizados.

Ramón Grosfoguel, por sua vez, apresenta três critérios para que um conhecimento seja considerado dentro do projeto decolonial, a saber: 1) um cânone de pensamento mais amplo do que o cânone ocidental; 2) renunciar a pretensão de um universalismo abstrato (um particularismo com pretensão de universal global) e buscar fomentar o universalismo concreto a partir do diálogo crítico entre diversos projetos críticos políticos/éticos/epistemológicos, cujo horizonte seja o pluriversal e não um mundo universal e; 3) o diálogo entre perspectivas, visões de mundo, cosmopercepções de “pensadores críticos do Sul Global, que pensam com e a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados” (Grosfoguel, 2008, p. 3). Nesse horizonte, recuperamos três projetos políticos-epistêmicos latino-americanos que são tidos como respostas dos subalternos

à modernidade euro-americana, são eles: a transmodernidade, a interculturalidade e o quilombismo<sup>2</sup>. Este último é, especificamente, uma resposta dos desontologizados à modernidade euro-americana.

Como caminho para superar esse domínio da modernidade eurocêntrica, Enrique Dussel defende o advento de um projeto epistemológico alternativo, denominado “transmodernidade”.

[O] conceito estrito de “transmoderno” indica essa novidade radical que significa o surgimento – como se a partir do nada – da exterioridade, da alteridade, do sempre distinto, de culturas universais em desenvolvimento, que assumem os desafios da Modernidade e, até mesmo, da pós-modernidade euro-americana, mas que respondem a partir do outro lugar [...], do ponto de sua própria experiência cultural, diferente da euro-americana, portanto capaz de responder com soluções completamente impossíveis para a cultura moderna única (Dussel, 2016, p. 63).

A transmodernidade é o resultado de um autêntico diálogo intercultural que, por sua vez, necessita ser transversal, isto é, um diálogo que se dá entre as periferias; um diálogo Sul-Sul. Para Dussel, a “transmodernidade é um projeto de libertação das vítimas da Modernidade e o desenvolvimento de suas potencialidades alternativas, a ‘outra-cara’ oculta e negada” (Dussel, 2007, s/p).

Partindo da experiência *Abya Yala*<sup>3</sup>, Catharine Walsh propõe a categoria de interculturalidade para se pensar em processos e projetos, tanto políticos quanto epistemológicos. A interculturalidade permite que sejamos capazes de ir além da simples relação entre grupos, práticas ou pensamentos culturais, isto é, de se fazer a incorporação dos tradicionalmente excluídos dentro das estruturas educativas, disciplinares e de pensamento existentes (Walsh, 2005, p. 39-50). Para Walsh, a interculturalidade consiste em um princípio ideológico de projeto político que visa transformar as atuais estruturas, instituições e relações da sociedade. Trata-se de trabalhar para criar poderes locais alternativos em que a terra, a cultura e a educação deixam de ser o centro das lutas por reivindicações de direitos para ser uma perspectiva sociopolítica e de luta na qual a atenção se concentra em intervir nos campos da marginalização e da subalternização.

A interculturalidade [...] se refere a relações complexas, negociações e intercâmbios culturais de múltiplos caminhos. Ela procura desenvolver uma inter-relação equitativa entre povos, pessoas, conhecimentos e práticas culturalmente diferentes, uma interação que parte do conflito inerente de assimetrias sociais, econômicas, políticas e de poder. Não se trata simplesmente de reconhecer, descobrir ou tolerar o outro ou a própria diferença. Também não se trata de tornar as identidades essenciais ou compreendê-las como anúncios étnicos inamovíveis. Ao invés disso, trata-se de promover ativamente processos de intercâmbio que permitam a construção de espaços de encontro entre

---

2 Quilombismo é um conceito científico histórico-social que codifica e interpreta a experiência afro-brasileira. Foi cunhado pelo intelectual Abdias do Nascimento (Cf. Nascimento, 2019).

3 A expressão *Abya Yala*, que na língua do povo kuna da Colômbia significa terra madura, terra viva ou terra em florescimento, vem sendo utilizado pelos movimentos dos povos originários do continente como uma autodesignação em contraposição a América, objetivando construir um sentimento de unidade e pertencimento. Ver: Porto-Gonçalves, C. W. *Abya Yala*.

diferentes seres e conhecimentos, significados e práticas (Walsh, 2005, p. 45, [tradução nossa]).

A interculturalidade, nesses termos, se aproxima do advento de uma cidadania plena, pois dá as coordenadas para lutar por um mundo onde outros mundos sejam possíveis, como afirma o movimento zapatista, ou seja, lutar por um mundo pluriversal, onde a voz dos silenciados e subalternizados possa ser ouvida.

Tanto a transmodernidade quanto a interculturalidade recebem grande evidência quando o assunto é decolonialidade. Mas, parece ainda prevalecer o racismo epistêmico que invisibiliza, na Área 44, – “Ciência da Religião e Teologia” – o projeto político do quilombismo enquanto um projeto autenticamente brasileiro. Cabe afirmar que esses projetos de intervenção não são autoexcludentes; pelo contrário, eles são perfeitamente conjugáveis.

Como o nome mesmo alude, o projeto político-epistêmico do quilombismo tem suas raízes no quilombo, que surgiu como um mecanismo de resistência ao sistema desumanizador da escravidão/colonialismo, tornando-se um protesto radical e uma experiência social de resistência e reelaboração dos valores sociais e culturais dos africanos escravizados no contexto de uma sociedade latifundiária-escravista; e, como única maneira de a mulher negra e do homem negro recuperarem sua humanidade, isto é, a sua capacidade de ser para si mesmos e ser com e para os outros (Moura, 2001). Partindo de uma sociologia negra, Clovis Moura afirma que um dos fatores mais subversivos no quilombo reside na superação do complexo de hierarquização racial, pois sua população será “diferenciada etnicamente sem que sobre essas diferenças se monte uma escala hierárquica que desse valor positivo (ou negativo) a cada conotação étnica, graduando os agentes sociais segundo a sua cor” (Moura, 2001, p. p. 106). Isso significa que o quilombo rompe com a classificação social hierarquizada, que estabelecia a inferiorização da população não branca em relação ao branco.

Nesse sentido, Kabelengele Munanga explicita a cartografia do quilombo como campo de iniciação não apenas à resistência, mas ao advento de uma autêntica democracia plurirracial, de caráter pluriversal e transcultural. O quilombo era um campo aberto a todos os oprimidos da sociedade – negros, índios e brancos –, antecipando, assim, um modelo de democracia plurirracial ainda por se instaurar no Brasil e alhures; visto que suas práticas e estratégias se realizavam dentro de um modelo transcultural, que visava formar identidades estáveis e abertas para além dos limites da sua cultura (Munanga, 1996, p. 63).

Munanga segue na descrição dessa cartografia afirmando que os quilombolas cultivavam uma abertura externa em duplo sentido: tanto para dar como para receber influências culturais de outras comunidades, sem abrir mão de sua existência enquanto cultura distinta e sem desprezar o que havia de comum entre os seres humanos. Assim, os quilombolas visavam a “formação de identidades abertas, produzidas pela comunicação incessante com o outro, e não de identidades fechadas, geradas por barricadas culturais que excluem o outro” (Munanga, 1996, p. 63).

Essa maneira relacional de ser-no-mundo dos quilombolas pode ser considerada, hoje, o princípio fundamental dos processos de subjetivação dos afro-brasileiros denominado de “quilombismo”, em que a ideia de reexistência é expressa como “afirmação



humana, ética e cultural” por meio do qual a população afro-brasileira integra uma prática de libertação e assume o controle de sua própria história (Nascimento, 2019, p. 285).

Seguindo de perto Ramón Grossfoguel, podemos dizer que esses projetos políticos-epistêmicos acima descritos, como parte da resposta subalterna ao padrão de poder colonial, compõem a “diversalidade anticapitalista descolonial universal radical”, ou seja:

Ao contrário dos universais abstractos das epistemologias eurocêntricas, que subsumem/diluem o particular no que é indiferenciado, uma “diversalidade anticapitalista descolonial universal radical” é um universal concreto que constrói um universal descolonial, respeitando as múltiplas particularidades locais nas lutas contra o patriarcado, o capitalismo, a colonialidade e a modernidade eurocentrada, a partir de uma variedade de projectos históricos ético-epistêmicos descoloniais (Grosfoguel, 2008, p. 144).

No horizonte dessa diversalidade de intervenções descoloniais dos subalternos, desejo, neste momento, tirar da invisibilidade a experiência religiosa de uma porção significativa de cristãos e cristãs negras que existe há séculos, mas que carece ainda de reconhecimento.

### **Experiência religiosa da “dupla pertença”: dá invisibilização à emergência de um cristianismo africano**

A teologia cristã tradicional, isto é, o cristianismo monocultural e eurocentrado, ao se aproximar das culturas africanas e suas espiritualidades, praticamente relegou tudo ao primitivo e diabólico. De tal maneira que a suposta salvação da pessoa negra implicou a renúncia de suas culturas e espiritualidades subjacentes. No caso brasileiro, essas culturas foram e são preservadas, sobretudo, no interior dos terreiros de candomblé (Jagun, 2015, p.131). Não podemos esquecer que o candomblé nasceu da resistência afrodiaspórica para preservar o seu patrimônio cultural e espiritual em meio a toda sorte de perseguições. As reminiscências africanas, seus rituais, cultos e divindades, apesar das diferenças étnicas, foram reunidas e organizadas numa religião: o candomblé (Parés, 2018, p. 13-56).

Mas, à margem da retórica salvacionista ocidental e do cristianismo monocultural e eurocentrado, sempre existiram negras e negros cristãos que não se renderam à imposição desse cristianismo. Apesar de seu discurso hegemônico, não podemos esquecer que esse cristianismo monocultural e eurocentrado está longe de sua essência, como bem demonstrou Henrique Dussel em seu artigo “Descolonização epistemológica da teologia” (2013) e, como “coluna vertebral do eurocentrismo”, ele contribuiu para a desvirtuação do real e, assim, instauração do sistema mundo moderno colonial. Sua cumplicidade na desvirtuação do real pode resultar de uma teologia ancorada naquilo que Boaventura de Sousa Santos chama de “razão indolente”, isto é, uma razão “que se considera única, exclusiva, e que não se exercita o suficiente para poder olhar a riqueza inesgotável do mundo” (Santos, 2006, p. 20). Essa razão indolente, por meio da razão metonímica, é redutora da experiência e contrai o presente, operando uma redução

da diversidade da realidade a alguns tipos de realidade consideradas legítimas pelas epistemologias do Norte.

### Desvelando a experiência religiosa fronteiriça de “dupla pertença”

Sousa Santos propõe uma “sociologia das ausências” para contrapor a redução da experiência produzida pela razão indolente, porque, segundo ele, “muito do que não existe em nossa sociedade é produzido ativamente como não existente”. Acerca da “sociologia das ausências”, diz ele:

[...] é um procedimento transgressivo, uma sociologia insurgente para tentar mostrar que o que não existe é produzido ativamente como não existente, como uma alternativa não credível, como uma alternativa descartável, invisível à realidade hegemônica do mundo. E é isto o que produz a contração do presente, o que diminui a riqueza do presente. (Santos, 2006, p. 23).

A “sociologia das ausências” faz com que “o que está ausente esteja presente, que as experiências que já existem, mas são invisíveis ou não credíveis estejam presentes; ou seja, transformar os objetos ausentes em objetos presentes” (Santos, 2006, p. 26). A “sociologia das ausências” parece ser um correlato daquilo que o pensamento negro crítico vem falando de positivar a cartografia outra ou explicitar uma ontologia invisibilizada e negada. Nesse sentido, por meio da “sociologia das ausências”, quero invocar a experiência secular da “dupla pertença”, na qual muitas negras/negros cristãos – gozando de certa liberdade de consciência – são, ao mesmo tempo, batizados na igreja e iniciados na religião do orixás<sup>4</sup>; mas, que a regulação institucional insiste em ignorar essa experiência religiosa. E, ainda hoje, negros cristãos aguardam com expectativa o momento em que a igreja decida enfrentar esse longo processo de invisibilização e reconheça que existe este tipo de cristãos em seu seio. Institucionalmente, ao ser batizados na fé cristã, negras e negros devem renunciar as suas raízes culturais africanas.

Quero evocar a postura profética de Dom Zumbi<sup>5</sup> (Dom José Maria Pires), um dos maiores líderes que tivemos na pastoral afro-brasileira, que lutou pelo reconhecimento da sacralidade da experiência religiosa africana na diáspora. Dom Zumbi, no seio da igreja católica, cultivava a esperança de que chegaria o dia em que nós, negras e negros, “não precisaremos mais esconder nossa identidade ou camuflar nossas atitudes manifestando-as somente em ambientes de absoluta confiança. Não precisaremos deixar de ser negros para ser cristãos” (Pires, 1997, p.11). Ele sonhava com o dia em que negras e negros pudessem assumir publicamente sua fé em Cristo e sua devoção aos orixás. Ele dizia: “Acreditamos cada vez mais fortemente que é possível o negro ser discípulo de Cristo e viver na Igreja sem deixar de ser negro, sem renunciar à sua cultura, sem ter de abandonar a religião dos Orixás” (Pires, 1997, p. 31).

---

4 Usamos essa expressão porque reconhecemos que o culto aos orixás é uma marca distintiva do *Homus africanus* e que, na diáspora brasileira, este culto ganhou várias expressões.

5 O Bispo negro Dom José Maria Pires era carinhosamente chamado de Dom Zumbi.

Dom Zumbi relata, no livro “Teologia Afro-americana”, como foi o seu primeiro encontro com negras e negros que vivam “clandestinamente” a “dupla pertença”:

Quando estive em Salvador para as comemorações de cinquentenário do I Congresso Eucarístico Nacional, participei de um encontro entre agentes da pastoral negros e representantes dos “cultos africanos”. Nas apresentações, uma mãe-de-santo protestava: “Fui convidada para uma reunião dos católicos com representantes dos cultos africanos. Eu quero dizer que não represento nenhum culto africano. Eu sou da religião dos Orixás, tão religião como as outras”. Um sacerdote presente se identificou: “Eu sou padre F., pároco da paróquia N., iniciado no terreiro da Mãe X”. E uma religiosa negra, também presente, fez a mesma profissão de fé: “Sou irmã tal, da congregação tal, iniciada no terreiro da Mãe Z” (Pires, 1997, p. 19).

Como podemos perceber, toda a preocupação pastoral de Dom Zumbi parte de uma experiência religiosa real e consolidada, embora, de forma clandestina, da “dupla pertença” no seio do cristianismo. Com efeito, essa designação de “dupla pertença” só faz sentido do ponto de vista da civilização ocidental, fundada que está no dualismo platônico e maniqueísmo excludente que alimenta a “xenofobia” (medo de estrangeiro e de diferenças.). Para as culturas africanas – e, conseqüentemente, afro-brasileiras – não faz sentido essa expressão, uma vez que elas são constitutivamente abertas à alteridade e ao diferente, porque se autocompreendem incompletas e são intrinsecamente relacionais; fomentando com mais facilidade a “xonofilia”, enquanto prática de fazer bem-vindos os estrangeiros (Ani, 2015, p. 29-83). Isso, talvez, pode explicar certa mobilidade entre os fiéis de religiões afro-brasileiras, como, por exemplo, não ser raro encontrar pessoas que professarem a fé na umbanda e, ao mesmo tempo, no candomblé; embora, sejam religiões de matriz africana distintas.

Fragmentos dessa concepção humana aberta e plural podem ser percebidos no testemunho eloquente do padre francês François de L’Espinay, em sua imersão profunda no candomblé como iniciado na religião dos orixás. Em seu artigo “A religião dos Orixás – outra Palavra do Deus Único?”, ele relata o choque que sentiu ao descobrir que as mulheres da religião dos orixás se autodeclaravam “católicas também” (L’Espinay, 1987, p. 643). O padre L’Espinay constatou que o maior problema para o encontro entre cristianismo e cultos dos ancestrais é o anúncio de Jesus Cristo, pois pergunta ele: “o Verbo se serviria dos Orixás para falar às pessoas do candomblé?” (L’Espinay, 1987, p. 639). A relação de Jesus Cristo e os orixás se coloca como a grande desafio para uma religião cristã africana. Ele, como um europeu iniciado, constatou que:

O Negro crê que Deus lhe fala pelo Orixá e sobretudo mediante toda a tradição vinda dos ancestrais [...] *Jesus Filho de Deus, Deus feito homem, Salvador e Redentor não entra na teologia do candomblé*. Em compensação, ele não é negado, nem rejeitado, nem desprezado; mas no concreto a gente dirá: “*Jesus Cristo é a maneira dos cristãos falarem de um dos nossos Orixás*” (L’Espinay, 1987, p. 646 – grifo nosso).

De fato, teologicamente, na constatação do padre L’Espinay reside a grande

encruzilhada entre Cristo e os orixás e, conseqüentemente, a devoção aos ancestrais<sup>6</sup>. Se se assume que Cristo é o Verbo encarnado, ele não tem lugar no culto aos orixás. Se, por outro lado, se assume que ele é apenas um dentre os muitos orixás, então, automaticamente, se nega o fato da encarnação do Verbo Divino. Em busca de compreender essa relação, continua dizendo o padre L'Espinay: "Deus fala sob formas mui diferentes que se complementam uma à outra, e que cada religião possui um depósito sagrado: a palavra que Deus lhe disse" (L'Espinay, 1987, p. 649). Eis o grande desafio: discernir as formas de Deus falar às culturas africanas. Quem pode fazer esse trabalho de discernimento? Como podemos nós, em nossa subjetividade fronteiriça, fomentar um espaço no qual essa experiência de "dupla pertença" possa sair da clandestinidade e ser plenamente reconhecida? Ou melhor, como podemos fomentar uma concepção de intersubjetividade para além da cosmovisão ocidental, que está nos levando à nossa própria destruição e à do planeta?

### **Negros cristãos, cristianismo negro**

Boaventura Sousa Santos invoca a "sociologia das emergências" para produzir experiências possíveis, "que não estão dadas porque não existem alternativas para isso, mas são possíveis e já existem como emergência" (Santos, 2006, p. 31). Com isso, podemos trabalhar para a emergência de um futuro concreto. E, no caso das resistências negras, mais especificamente da experiência negra cristã, perguntamos: que futuro é este? É o futuro do advento de um cristianismo negro.

Apesar de muitas pessoas negras cristãs terem relativa liberdade de consciência para assumir uma identidade fronteiriça, o reconhecimento da possibilidade de um cristianismo negro no Brasil é algo ainda distante das instituições, quer sejam católicas, quer sejam protestantes. O eurocentrismo estruturou o nosso imaginário sociorreligioso hegemônico de maneira a afirmar a incompatibilidade entre fé cristã e culturas africanas. E isso aconteceu sob a retórica ocidental dualista e maniqueísta, na qual o cristianismo monocultural e imperial é do bem (divino) e as religiões africanas são do mal (diabólicas).

Não apenas recebemos esse cristianismo por herança colonial, mas insistimos nele ao reduzir nossa interlocução à teologia europeia e americana. Mas, se partirmos de uma "sociologia das emergências", para fomentar, por exemplo, um cristianismo africano/negro – que, de certa maneira, já existe enquanto experiência de algumas pessoas negras cristãs – e, então, buscar uma interlocução com as epistemologias africanas, mais especificamente com a corrente teológica da inculturação; desta forma, poderíamos derrubar o mito ocidental de incompatibilidade de fé cristã e religião dos orixás e dos ancestrais. Propor um cristianismo africano não é nenhuma novidade em si. Seria mais

---

6 Pierre Verger falando a respeito da etnia iorubá, uma das etnias que povoaram o Brasil, faz a distinção – que também pode corresponder a inúmeras outras etnias africanas – entre "culto aos ancestrais" e "culto aos orixás". Os primeiros se referem aos "ancestrais diretos da família". E os segundos, os orixás (voduns para os fon), são os seus "ancestrais longínquos cuja lembrança se perdeu mais ou menos na noite dos tempos e cujo caráter divino é mantido sobretudo por seus descendentes atuais" (Verger, 1981).

um movimento de volta às fontes, um movimento típico do quefazer teológico, já que o próprio novo testamento dá testemunho da expansão do cristianismo na África, com o relato do “etíope”, o eunuco da rainha Candace, em Atos dos Apóstolos (At 8. 26-40), bem como o relato histórico da fundação inicial da Igreja no Egito (presumivelmente por Marcos), em Alexandria (Egito); além, é claro, do protagonismo dos Padres da Igreja africanos, como Agostinho e Tertuliano. Com efeito, o cristianismo prosperou no norte da África durante os primeiros séculos do cristianismo, espalhando-se ao sul até Núbia e Axum (atual Etiópia). Foi, contudo, após a chegada do Islã que as igrejas do norte da África<sup>7</sup> se enfraqueceram, certamente por divisões internas. Mas, igrejas proeminentes como a Igreja Copta do Egito e a Igreja Ortodoxa Etíope permanecem com o seu cristianismo africano (Mashau; Frederiks, 2008, p. 110).

Depois do século XV, com a chegada dos missionários europeus, o cristianismo cresceu e se tornou uma das principais religiões na África, de modo especial, na África subsaariana, a África negra (Mashau; Frederiks, 2008, p. 110). Foi esse enraizamento do cristianismo na África que, em meios aos processos de descolonização, levou ao desenvolvimento de uma teologia cristã africana, com o objetivo de pensar a identidade africana e a teologia africana com relevância global; marcada pelo desejo de “interpretar o essencial da fé cristã na autêntica língua africana no fluxo e turbulência de nosso tempo, para que possa ocorrer um diálogo genuíno entre a fé cristã e as culturas africanas em constante mudança” (Pobee, 1979, p. 16 apud Mashau; Frederiks, 2008, p. 112).

Na busca por uma abordagem mais encarnada, que não apenas valoriza as culturas tradicionais africanas, mas as vê como indispensáveis a uma contextualização adequada do evangelho na África, surgiu o projeto de usar o conceito ancestral para elucidar a cristologia em um ambiente africano, pois os cristãos africanos se viram nesta mesma encruzilhada, a saber: como conciliar a fé em Jesus Cristo e nossa relação com os ancestrais/orixás? E, há mais de 40 anos, teólogos e teólogas africanas estão respondendo a essa questão crucial por meio da elaboração de uma “cristologia dos ancestrais” (Caldeira, 2021, p. 148-154). A cristologia dos ancestrais é importante pela posição que ocupa os ancestrais na cosmopercepção africana e, sobretudo, o desejo de que Cristo seja reconhecido nas culturas africanas em seu mistério humano-divino. Jesus é o ancestral por excelência na cristologia africana. E, fora da compreensão de universo africano, fica difícil compreender a mediação dos Ancestrais, isto é, sua presentificação e sua percepção da presença de Cristo na África.

O universo africano é hierarquizado, de maneira especial o bantu, no qual “todos os seres compartilham na vida do Ser Supremo em diferentes níveis de acordo com sua natureza” (Kabasélé, 1991, p. 120). E o ser humano ocupa o centro, compartilhando a vida do Ser Supremo no mais completo nível. Entretanto, “essa participação é indireta”, pois em um universo hierarquizado entre o ser supremo, o mundo dos espíritos e o mundo dos seres humanos, há intermediários.

---

7 África do Norte é composto por seis países (Saara Ocidental, Marrocos, Tunísia, Argélia, Líbia e Egito). Os demais países são localizados como pertencendo à África subsaariana.

Foi aos Ancestrais que Deus comunicou pela primeira vez a “força vital” divina. Assim, eles constituem o elo mais alto, depois de Deus, na cadeia dos seres humanos. Mas eles continuam a ser seres humanos. Ao passar pela morte tornaram-se mais poderosos que outros seres humanos – na sua capacidade de exercer influência, de aumentar ou de diminuir a força vital dos seres terrestres. No seu estado atual, eles contemplam tanto Deus como os súbditos de Deus (Kabasélé, 1991, p.117-118).

Partindo de sua cultura bantu, Charles A. Wanamaker, por outro lado, discorre acerca de que essa função mediadora dos ancestrais entre Deus e os seres humanos vivos parece ser já uma influência do cristianismo, sobretudo, entre os bantus sul-africanos, que desconheciam a concepção de uma divindade pessoal.

Antes da introdução de um Deus pessoal pelo cristianismo, os Ancestrais não podiam ter um papel intermediário, porque não havia um Deus pessoal com quem mediar. Isso fez com que os Ancestrais fossem vistos como todo-poderosos nas vidas de suas famílias vivas (Wanamaker, 1997, p. 281-298).

Incontestável, porém, é o fato de que hoje, em toda a África Negra, há a convicção de que, embora, ninguém nunca tenha visto Deus, ele, contudo, mantém contato com suas criaturas. Esse contato é realizado por intermediários que são os seres mais próximos da fonte da vida, isto é, os ancestrais (Kabasélé, 1991, p.123). É essa visão de mundo que informa as cristologias ancestrais no pensamento teológico africano.

Evidentemente, a proposta de uma cristologia dos ancestrais envolve um movimento de des-helenização do cristianismo, isto é, de descolonização da cristologia, visto que, des-helenização e descolonização podem ser pensadas como sinônimos (Vasconcelos; Hurtado, 2016, p. 480). A “descolonização supõe desconstrução a todo nível de esquemas teológicos monoculturais herdados que têm encerrado o cristianismo impedindo sua criatividade” (Tomichá Chapurá, apud Vasconcelos; Hurtado, 2016, p. 477). Se Cristo é o messias para os judeus, *logos* e *kyrios* para os gregos, parece legítimo e indispensável pensar em Cristo a partir do marco distintivo da devoção aos ancestrais das culturas africanas (Caldeira, 2021, p.151-156).

Por outro lado, não podemos esquecer que o feminismo decolonial afirma que “sem despatriarcalização não há descolonização” (Lugones, 2012, p.129), visto que foi no corpo da mulher que a humanidade aprendeu a oprimir (Escobar, 2014, p. 11-12). Uma cristologia outra não pode ignorar que o patriarcado é constitutivo da matriz de poder colonial. Um caminho para a despatriarcalização pode passar pela interlocução com a matriz civilizacional africana, mais especificamente no matriarcado africano, que testemunha o poder das mulheres de matrigestar potências de vida (Caldeira, 2023, p. 226). Isso pode informar uma cristologia despatriarcalizada mais eficaz para a agência das mulheres negras e dos homens negros nos processos de libertação.

## Considerações finais

Este texto faz parte da tentativa de romper com o domínio constitutivo da modernidade eurocentrada e do imaginário socioreligioso que tem impedido a plena realização da pessoa negra e, ao mesmo tempo, provocar a ciência da religião para

superar o cânone ocidental e, utilizando de novos instrumentais, tirar da invisibilidade experiências religiosas negadas e até demonizadas. A ruptura e desprendimento do cânone ocidental acontece, sobretudo, com o diálogo epistemológico Sul-Sul, superando assim o eurocentrismo e, conseqüentemente, o racismo epistêmico que segue afirmando a superioridade do conhecimento produzido por brancos e a inferioridade do conhecimento produzido por negros/africanos. Será que o projeto político-epistêmico da decolonialidade de fato está sendo assumido pela Área 44 (Ciência da Religião e Teologia)? Quantos cientistas da religião são negros e indígenas? Quantos teólogos/teólogas negras estão nos espaços de produção de conhecimento? Será mesmo que a Área 44 tem permitido aos desontologizados falarem nos termos supracitados, com condições subjetivas e materiais? Talvez seja um desafio para a ciência da religião, também à teologia, mapear os intelectuais negros/as e indígenas e, sobretudo, o quanto a produção destes intelectuais pode ser considerada, de fato, dentro das epistemologias decoloniais. Qual o cânone que orienta os estudos das religião no Brasil? Será que os estudos da religião fazem seus estudos sobre a perspectiva subalterna ou produzem seu conhecimento a partir da perspectiva subalterna? Que a ciência da religião renuncie à sua pretensão de produzir um conhecimento neutro e objetivo e passe a viabilizar a fala subalternizada e desontologizada.

## Referências

- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. Introdução: Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Org.). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2019, p. 9-26.
- CALDEIRA, C. Theoquilombism: Black Theology Between Political Theology and Theology of Inculturation. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 53, p. 137-159, 2021.
- CALDEIRA, C. Teologia negra e mulherismo africana. O poder das mulheres de matrigestar potências de vida. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 55, p. 213-237, 2023.
- CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre o colonialismo. Lisboa: Augusto Sá da Costa, 2006.
- DUSSEL, Enrique. 1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz: Plural, 1994.
- DUSSEL, E. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação”. *Revista Sociedade e Estado*, n.1, Brasília, p. 51-73, 2016.
- DUSSEL, E. Descolonização epistemológica da teologia. *Concilium*, Petrópolis, v. 350, p. 19-30, 2013.

DUSSEL, Enrique. Un diálogo con Gianni Vattimo. De la Postmodernidad a la Transmodernidad. *A Parte Rei*, n. 54, 2007. Disponível em: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/dussel54.pdf>. Acesso em: 15 set 2018

ESCOBAR, Arturo. “Prefácio”. In: ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa. *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca, 2014. p. 11-12.

GROSFOGUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica em Ciências Sociais*, p. 115-147, 2008.

GROSFOGUEL, R. Negros marxistas ou marxismos negros? *Tabula Rasa*, 28, p.1-12, 2018.

JAGUN, Márcio. *Ori: a cabeça como divindade*. Rio de Janeiro: Litteris, 2015.

L’ESPINAY, François. A religião dos Orixás – outra Palavra do Deus Único? *REB*, vol. 47, fasc. 187, p. 639-650, 1987.

KABASÉLÉ, François. Christ as ancestor and elder brother, In: SCHREITER, Robert. J. (ed.). *Faces of Jesus in Africa*, New York: Orbis Books, 1991, p. 116- 126.

LUGONES, María. Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples *Pensando los feminismos en Bolívia*. La Paz: Conexión Fondo de Emancipación, p. 129-140, 2012.

MASHAU, T. Derrick.; FREDERIKS, Martha T. Coming of age in African theology: The quest for authentic theology in African soil. *Exchange*, South Africa, 37, p. 109–123, 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón (Org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2019, p. 27-53.

MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite. Ensaio sobre a África descolonizada*. Petrópolis: Vozes, 2019.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MOURA, Clóvis. “A quilombagem como expressão de protesto radical”. In: MOURA, Clóvis. (Org.) *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2001, p. p. 103-115.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP*, (28), p. 53-63, 1996.



- NASCIMENTO, Abdias. O Quilombismo. Documentos de uma militância Pan-Africana. São Paulo: Ed. Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.
- PARÉS, Luis. Nicolau. A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora Unicamp, 2018.
- PIRES, José Maria. O Deus da vida nas comunidades afro-americanas e caribenhas. In: SILVA, Antônio Aparecido da (Org.). Teologia Afro-americana: II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-americana e Caribenha. São Paulo: Paulus, 1997, p. 17-33.
- POBEE, John Samuel. Toward an African Theology. Nashville: Abingdon Press, 1979.
- QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder y clasificación social”. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 93-126.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. Encuentos en Buenos Aires. CLASCO: Buenos Aires, 2006.
- SPIVAK, Gayatri. ¿Puede hablar el subalterno? Revista Colombiana de Antropología. Vol. 39, p. 297-364, 2003.
- TOMICHA CHARUPÁ, R. Apuntes para una misiología latinoamericana: exploraciones desde el Instituto latino-americano. Ponencia presentada en el ILAMIS, Bolívia, 20 de abril de 2016.
- VASCONCELOS, A. M.; HURTADO, M. Descolonizar a cristologia. Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, p. 463-489, 2016.
- WANAMAKER, Charles A. Jesus the ancestor: Reading the story of Jesus from an African Christian perspective, South Africa, Scriptura, v. 62, n.3, p. 281–298, 1997.
- WASH, C. “Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: Apuestas (des) de el in-surgir, re-existir y re-vivir”. Perspectiva y convergencia, p. 39-50, 2005.

Editora responsável: Fábio L. Stern

Recebido: 13 jan. 2022

Aprovado: 20 jul. 2023