

---

**O ESPIRITO NEGRO DE DEUS:  
A PROPÓSITO DA TEOLOGIA NEGRA DA LIBERTAÇÃO DE JAMES CONE**

**THE BLACK SPIRIT OF GOD:  
CONCERNING JAMES CONE'S BLACK LIBERATION THEOLOGY**

José Maria Carvalho<sup>1</sup>

**Resumo**

O artigo propõe demonstrar em que consiste a experiência da teologia negra originada nos EUA na década de 1960 e como a mesma se apresenta como ferramenta epistêmica na luta por libertação do povo negro. Para este propósito, analisaremos os capítulos dois e três de *The God of the Oppressed (O Deus dos oprimidos)*, livro publicado por James Cone em 1975. Não temos pretensão aqui fazer teologia ou apologia ao pensar teológico cristão dos negros americanos. O que nos interessa é o espírito que motiva tal narrativa, enquanto ferramenta metodológica e instrumento de luta por libertação frente ao colonialismo e à hegemonia da epistemologia europeia e americana que oprime o povo negro. Cremos que essa teologia da libertação negra nos moldes pensada por Cone poderá também subsidiar um pensar denunciante que enfrente a opressão e violência ao povo negro brasileiro, fruto de séculos de escravidão.

**Palavras chave:** Colonialismo, Teologia, Filosofia, Libertação, James Cone.

**Abstract**

This article aims to demonstrate what the experience of black theology, originating in the USA in the 1960s, consists of and how it presents itself as an epistemic tool in the struggle for liberation of black people. For this purpose, we will analyse chapters two and three of *The God of the Oppressed*, a book published by James Cone in 1975. We do not intend here to do theology or apologia for Black American Christian theological thinking. What interests us is the spirit that motivates such a narrative, as a methodological tool and instrument of struggle for liberation from colonialism and the hegemony of European and American epistemology that oppresses Black people. We believe that this theology of black liberation in the moulds thought by Cone may also subsidise a denouncing thinking that confronts the oppression and violence against black Brazilian people, the fruit of centuries of slavery.

**Keywords:** Colonialism, Theology, Philosophy, Liberation, James Cone.

---

<sup>1</sup>Possui Graduação e mestrado em Filosofia. É doutorando em Filosofia (UNIFESP) e professor da Universidade Estadual de Montes Claros- UNIMONTES. Membro do núcleo de estudos afro-brasileiro na mesma universidade. Email: jose.carvalho@unimontes.br

O presente artigo foi originalmente concebido para atender critérios de avaliação final de estudos da disciplina “Arte, cultura, filosofia e decolonialidade”, ministrada pela professora Dra. Carolin Overhoff Ferreira, no programa de pós-graduação em filosofia da UNIFESP no primeiro semestre de 2021.

Um dos objetivos específicos da disciplina foi o exercício de pensar de forma decolonial a arte e a cultura. Nesse aspecto uma gama de possibilidades de abordagens se descortinou para mim. A partir das indicações bibliográficas da disciplina, me deparei com o trabalho de Muniz Sodré: *Pensar Nagô* (Vozes, 2017). Li o trabalho de Sodré. De fato, seu trabalho é uma abordagem fenomenal que nos aponta as armadilhas e as arapucas do colonialismo, arquitetadas e armadas pela epistemologia que aposta na narrativa de uma “história única”, para usar um conceito da escritora nigeriana Chimamanda Adichie.<sup>2</sup>

Essa epistemologia, cuja matriz grega é reivindicada pelo pensar europeu, esbarra em seu movimento temporal com a mensagem cristã do passado. De início, nos primeiros séculos da era cristã, a epistemologia grega assim como sua metafísica, foram reivindicadas pelos padres da igreja (seja na expressão latina ou grega), para se protegerem dos ataques de forças heréticas, seja *intra ou adextra* Eclésia, se tornando, desde modo, arsenal teórico eficaz no trabalho de justificativa das verdades da revelação cristã. De posse dos saberes gregos, Filón de Alexandria, Clemente e Orígenes se propuseram a pensar a *De incarnatione Verbi Dei* traduzido no *logos* divino feito carne de nossa carne e sangue de nosso sangue (MORESCHINI, 2008, p.112).

Todavia, nem todos regozijavam com a possibilidade desse encontro. Exemplo disso é o tom de revolta e escárnio reverberado por Tertuliano de Cartago através de seu “credo quia absurdum”, ou seja, para ele, a filosofia era vista como adversária da fé, e os filósofos antigos como patriarcas dos hereges. Nessa perspectiva, não havia nada em comum entre Atenas e Jerusalém, ou mesmo entre Sócrates e Cristo. Na sua perspectiva, fé e razão opõem-se veementemente, e vê na filosofia a origem de todos os desvios da fé. Para o cristão, dizia Tertuliano “a filosofia, além de ser supérflua, representa um verdadeiro perigo, visto ser contrária à fé”. No entanto, é forçado a reconhecer que algumas vezes os filósofos pensaram como os cristãos, e denuncia algumas influências de correntes filosóficas antigas, como o Estoicismo (GILSON, 1982, p.133).

---

<sup>2</sup>-ADICHIE, Chimamanda N. *O perigo de uma única história*. Disponível em: <<https://papodehomem.com.br/o-perigo-de-uma-unica-historia/>>. Acesso em 27 de julho de 2021.

Ao lado da patrística grega, não se pode deixar de citar o mais expressivo representante da patrística latina e sua tentativa de conciliação entre fé e razão: Agostinho de Hipona. Esse pensador entre os séculos IV e V defendeu a busca de explicações racionais que justificassem a fé. Em suas obras *Confissões* e *Cidade de Deus*, inspiradas em Platão e no evangelho, ele aponta para o valor onipresente da ação divina. Para ele, o homem não teria autonomia para alcançar a própria salvação espiritual; daí, sua “metafísica da interioridade” (REALE, 1990, P.437).

Dando um salto para além da patrística, a filosofia cristã mais uma vez influenciada pelos saberes gregos, atinge seu cimo mais elevado nos séculos XII e XIII com a escolástica católica e sua tentativa de teorização da *ratio* em função da *fide*. Teólogos e filósofos cristãos tais como Anselmo de Cantuária, Alberto Magno, Robert Grosseteste, Roger Bacon, Boaventura de Bagnoreggio, Pedro Abelardo, Bernardo de Claraval, João Escoto Erígena, João Duns Escoto, Jean Buridan, e seu representante mais ilustre, santo Tomás de Aquino, repensarão as verdades da revelação à luz da filosofia, considerada agora serva da teologia (GILSON, 1982, p.556).

Se seguirmos o fio condutor desta herança, passando pelo renascimento europeu nos séculos XV e XVI e suas variadas expressões de recusa dos valores medievais, veremos o salto dos renascentistas para um tempo passado, era de ouro da cultura greco-romana. Há assim, uma “evasão da temporalidade”, para usar uma terminologia cara a Reis (2009, p. 42) no seu *História, ciências dos homens no tempo*. Conforme esse autor, os renascentistas fogem de sua historicidade, negando seu próprio tempo, em busca de inspiração numa era mítica, a saber, no mundo grego e romano. É na cultura antiga da Grécia e Roma que buscam referências para os valores e visão de mundo cuja nova construção ontológica sustentará a dignidade da pessoa humana, tal como postula Giovanni Pico Della Mirandola (1463-1494) no seu *De hominis dignitate oratio*.<sup>3</sup>

Daqui para a guinada epistemológica da modernidade operada por Descartes, Galileu e Newton no século XVII será um passo, a tal ponto que “o silêncio dos espaços infinitos” (PASCAL 1973, p. 95). se torna apavorante nos lábios de Blaise Pascal. A consciência se seculariza e a certeza cartesiana se tornará autoassegurada, fundada na liberdade do espírito pensante que autoafirma como *cogito*. O *cogito me cogitare* reivindica

---

<sup>3</sup> Cf. DELLA MIRANDOLA, Giovanni Pico. *Discurso pela Dignidade do Homem* (Trad Bilingue anotada e comentada de: Antônio A. Minghetti) . Porto Alegre: FI editora, 2015.

para si o novo paradigma de pensamento, e no dizer de Blumenberg (1985)<sup>4</sup> contra K. Löwith e *seu sentido da história*<sup>5</sup>, o “eu penso” vai se autoafirmar como a programática mais originária da identidade moderna. O advento dos “tempos modernos”, para usar a expressão cara a Hegel (HABERMAS, 200, p.35), e seu projeto de matematização da realidade, instaura, no limite, a razão instrumental. A consequência imediata disso é a inversão da teologia cristã e, desta maneira, o salto do teocentrismo para o antropocentrismo. Desalojado o Deus *ex machina* do cristianismo, instaura-se o império da razão. É uma de suas primeiras providências imediatas foi a promoção do “desencantamento do mundo”.<sup>6</sup> Se os deuses foram embora, como diagnostica F. Hölderlin, sobreveio sobre o ocidente a “noite escura do mundo”.<sup>7</sup>

Para os iluministas, esse projeto de humano da modernidade, constituído a partir dos valores mais nobres da civilização (liberté, égalité, fraternité) precisaria ser semeado a todos os cantos do mundo. A razão esclarecida- novo paradigma sustentador do novo projeto de civilização europeia, ganha estatuto de “redentora da humanidade”. É ela quem irá banir do mundo as ilusões e os ídolos que, no dizer de Bacon, atrapalhavam o progresso.

Esse projeto de humano forjou, no entanto, uma epistemologia e definiu um paradigma cultural classificatório, onde modernos seriam, nesse sentido, todos aqueles que fossem iluminados por sua visão da realidade. Ser civilizado seria, portanto, pensar e agir dentro dos moldes do paradigma da nova razão europeia. Esse projeto civilizatório precisaria ser então, expandido para além de seus próprios limites territoriais. Urge, assim, a necessidade do processo de colonização de outros povos, cuja meta seria levar aos mesmos a *lux* da razão livre e esclarecida. Estava assim, finalmente, preparada a derrocada das culturas locais. Deste modo, fácil ficaria justificar o epistemicídio, a violência física e cultural dos povos que serão colonizados e escravizados.

O restante dessa história é conhecido por todos nós: dor, todos os tipos de violências, sofrimentos, negação da humanidade de povos dominados e séculos de escravidão. Na base de tudo, um pretenso projeto civilizatório, onde determinada ideologia, a cruz e a espada foram seus principais aliados. Para os povos negros e vermelhos das Américas –

---

<sup>4</sup> - Cf. BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age* (Translated by Robert M. Wallace). Press paperbaok edition, 1985.

<sup>5</sup> - Cf. LÖWITH K. *O Sentido da História*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1977.

<sup>6</sup> - Cf. PIERUCCI, A. F. *O Desencantamento do mundo: Todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: editora 34, 2003.

<sup>7</sup> - Cf. HEIDEGGER, Martin. *Explicações da poesia de Hölderlin*. (Trad. Claudia P. Brucker). Brasília:UNB:2013.

salienta James Cone (1984, p.56) “o espírito do iluminismo foi socialmente e politicamente demoníaco, tornando-se uma base-intelectual para a escravização ou extermínio deles”.

Ora, mas após tantos séculos, ainda há povos subalternizados. O povo negro e afroamerindio ainda encontram-se à margem, têm sua humanidade e seus regimes de conhecimentos negados. “Poderá o subalterno falar?”<sup>8</sup> É possível um pensar libertador a partir do “chão da vida” desses povos? Que tipo de pensamento poderá nascer das experiências de “mundo da vida” do povo negro e afroamerindio? É possível pensar para além da razão branca europeia? O *Pensar Nagô* (Vozes, 2017), de Muniz Sodré, se insere nessa tentativa. Todavia, ela não é única. Há outros sítios onde o pensar descolonial tenta abrir fenda na rocha. A teologia negra da libertação é um desses sítios.

## 1. A Teologia negra de James Hal Cone

Nas linhas que se seguem apresentaremos o que foi a experiência da teologia negra originada nos EUA na década de 1960 e como a mesma se apresenta como ferramenta epistêmica na luta por libertação do povo negro. Esse pensar descolonial no âmbito da teologia cristã surge, segundo Ronilso Pacheco (2019), no seu *Sopro antirracista do espírito*, a partir da confluência de três fatores: o acirramento da segregação racial, o aumento dos movimentos de resistência dos negros contra a segregação racial, com destaque para a resistência liderada por Martin Luther King e movimentos de resistências diversos, além da indiferença e, às vezes, a conivência dos cristãos brancos, sobretudo do norte, em relação a todo sofrimento do povo negro dentro do contexto da segregação racial.

A percepção dessa realidade fez com que teólogos e pastores negros nos EUA, começassem a pensar que não poderiam compactuar da mesma perspectiva hermenêutica dos teólogos e pastores brancos, pois estes não tinham na sua história e na história dos seus descendentes, a mesma história de sofrimentos, de escravidão, de segregação, de servidão, de terem sido destituídos de direitos, como eles foram. Estava na hora de romper com essa perspectiva hermenêutica branca e europeia, e construir uma hermenêutica a partir do sofrimento do povo negro, ou seja, uma hermenêutica onde Deus olhasse para o sofrimento do povo negro. Assim nasceu a teologia negra. Seu proponente foi o teólogo e professor negro

---

<sup>8</sup> - CF. SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2010.

James H. Cone (1938-2018), um dos mais importantes teólogos do século XX. Cone é a referência da teologia pensada a partir da experiência de luta, dor, esperança e resistência do povo negro.

Para o propósito deste trabalho, me debruçarei sobre os capítulos dois e três de *God of the Oppressed (O Deus dos oprimidos)*, livro publicado por James Cone em 1975 com o intuito de demonstrar em que consiste esse modo de fazer teologia, pensada fora dos moldes da hermenêutica branca europeia.<sup>9</sup> Não tenho a pretensão de ser exaustivo, apenas mostrar como no seio da igreja cristã nos EUA nasceu um pensamento de resistência a partir do “chão da vida” do povo negro cristianizado.

Não pretendo fazer aqui teologia ou apologia ao pensar teológico cristão dos negros americanos. O que me interessa é o espírito que motiva tal narrativa, na condição de ferramenta metodológica e instrumento de luta por libertação frente ao colonialismo e à hegemonia da epistemologia europeia e americana que oprime o povo negro. Creemos que essa teologia da libertação negra nos moldes pensada por Cone poderá também subsidiar um pensar denunciante que enfrente a opressão e violência ao povo negro brasileiro, fruto de séculos de escravidão.

## **2. O chão da vida como ponto de partida preparatório da teologia negra da libertação**

De acordo com Karl Marx “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência”. Foi a igreja negra que introduziu Cone “na essência da vida”, tal como é expressada no ritmo e nos sentimentos do povo negro (CONE, 1984, p. 19).

James H. Cone (1938-2018) nasceu em Fordyce, Arkansas, uma cidade situada cerca de 60 milhas a sudoeste de Little Rock. Seus pais se mudaram para Bearden, quando ele tinha um ano de idade. Em Bearden, pequena comunidade com aproximadamente 800

---

<sup>9</sup> - Seu livro de 1969 *Black Theology and Black Power* forneceu uma nova maneira de definir de forma abrangente a distinção da teologia na igreja negra. Ao lado desse James Cone também publicou: *Black Theology and Black Power (1969)*, *A Black Theology of Liberation (1970)*, *The Spirituals and the Blues: An Interpretation (1972)*, *Deus do oprimido (1975)*, *Para Meu Povo: Teologia Negra e a Igreja Negra (Onde estivemos e para onde estamos indo?) (1984)*, *Falando a verdade: Ecumenismo, Libertação e Teologia Negra (1986)*, *Martin & Malcolm & America: A Dream or a Nightmare? (1992)*, *Riscos da fé: o surgimento de uma teologia negra da libertação, 1968-1998 (1999)*, *The Cross and the Lynching Tree (2011)*, *My Soul Looks Back (1982)*, *Disse que não contaria a ninguém: a formação de um teólogo negro (2018)*.



brancos e 400 negros, duas importantes realidades formaram sua consciência: a experiência da Igreja Negra e o significado sociopolítico do povo branco (CONE, 1984, p. 10).

Na Igreja Metodista Episcopal Africana Macedônia, Cone encontrou a presença do Espírito negro de Deus, “e sua alma se comoveu e se encheu de uma aspiração por liberdade”. Através da oração, do cântico e do sermão, “Deus fez frequentes visitas à comunidade negra de Bearden e tranquilizou o povo com o seu interesse pela felicidade desse povo e com o seu desejo de levá-lo seguramente ao lar” (CONE, 1984, P.10).

O lar, nos *spirituals* (cânticos e orações) feitos na igreja Metodista Episcopal Africana Macedônia era frequentemente identificado com o céu, aquela realidade sobrenatural que está fora do alcance das limitações apavorantes deste mundo. Era aquele lugar do "outro lado do Jordão, além da margem de rio abaixo, onde as ruas são de ouro e os portões são de pérola.” O lar era aquela realidade escatológica onde os oprimidos "deporiam o pesado fardo”, cantando e gritando, porque "não haveria ninguém lá para expulsá-los". “Todo domingo, os irmãos e irmãs negros de Macedônia experimentavam uma amostra de seu lar na glória”, quando o Espírito de Deus visitava o culto deles, e eles respondiam com gratidão e humildade, cantando alegremente (CONE 1984, P.10).

Se Richard Wright estava correto em sua afirmação de que "a expressão salta de um meio” (Cone, 1984, p.10), então deve-se concluir que as reflexões teológicas do autor de *O Deus dos Oprimidos* são inseparáveis da experiência da terra natal. Foi essa realidade experimentada na igreja que fomentou o nascimento de seu pensar teológico; ou seja, de sua percepção da realidade vivida pelo povo de cor. Conforme descrição do autor,

Ser colocado em seu lugar, como definido pela sociedade branca, era uma terrível realidade para os negros de Bearden. Isso significava levar pancada da polícia da cidade e passar uma desmedida extensão de tempo numa cadeia fétida. Significava frequentar escolas "separadas, mas iguais", ir para as gerais, quando se ia ao cinema, e beber água de um bebedouro "de cor” Significava recusar-se a revoltar-se quando chamado de negro a não ser que estivesse preparado para deixar a cidade no exato momento de sua rebelião. Não se tinha nome, exceto o primeiro nome ou "rapaz"; e, se se tivesse passado da idade dos sessenta e cinco, podia-se obter a honra dúbia de ser chamado de "tio" ou "tia" (CONE, 1984, p11).

Naquele contexto, lembra o autor, o povo branco de Bearden, naturalmente, se considerava como a "boa" gente branca. Não linchavam nem raptavam negros, e muitos iam à igreja todo domingo. Eles acreditavam que eram um povo cristão, fiéis servos de Deus. Todavia, a afirmação de fé em Jesus Cristo dessa gente lhe era um enigma, porque eles excluía os negros não apenas socialmente, mas também de seus serviços religiosos.

José Maria Carvalho

Meu irmão e eu jovens aspirantes teólogos, frequentemente discutíamos a necessidade de confrontar os cristãos brancos de Bearden com as exigências do evangelho invadindo o seu serviço religioso de domingo com a nossa presença, fazendo-os declarar publicamente que todos não são “bem-vindos à casa de Deus”. Contudo, o temor de danos corporais nos impedia de levar a cabo aquele desejo (CONE, 1984, p12).

A escritura teológica de James Cone é expelida de seu sangue e do sangue dos negros de Bearden e de qualquer outro lugar que viu o que ele viu, sentiu o que sentiu e amou o que ele amou. Essa é a razão pela qual a teologia negra difere em perspectiva, conteúdo e estilo da tradição teológica ocidental transmitida desde Agostinho até Barth.

Minha teologia não será a mesma que as de meus colegas brancos do *Union Theological Seminary*, porque nossa experiência é diferente. Eles não nasceram negros em Bearden. Eles não sabiam acerca da igreja Metodista Episcopal Africana Macedônia e sobre o *Espirito Negro de Deus* (o grifo é nosso), que desceu sobre aquela comunidade quando o povo se reunia para a adoração e orava àquele que os tinha conduzido por um “longo e poderoso caminho” (CONE, 1984, p12).

“Eu sou eu e minhas circunstâncias” - dizia Ortega y Gasset em *Meditações do Quixote*.<sup>10</sup> Porque viveu a experiência de Bearden, Cone não poderia separá-la de sua perspectiva teológica. “Eu sou um teólogo negro!” – afirma. Portanto, seria seu dever abordar o assunto da teologia à luz da Igreja negra e daquilo que isso significa numa sociedade dominada pelo povo branco.

A implicação metodológica dessa suposição não era reconhecida até o verão de 1966, quando Willie Ricks fez soar o grito do “poder negro” e Stokely Carmichael se juntou a ele como o porta-voz filosófico. Contudo, bem antes disso, já sabia, nas profundezas de seu ser, que as abordagens teológicas europeia e norte-americana não tratavam das questões que surgiam de sua experiência de se ser negro no mundo.

(...) fielmente eu estudei filosofia e teologia – desde os pré-socráticos até o existencialismo moderno, e a análise linguística, desde Justino Mártir e Orígenes até Karl Barth, Bultmann e Tillich. Eu era um especialista sobre Karl Barth e conhecia bem as implicações teológicas que formaram a sua teologia. Fiz relatórios em seminário sobre os debates de Karl Barthe Brunner, sobre o conhecimento de Deus na teologia contemporânea, sobre o programa de desmitização preconizado por Bultmann, sobre a doutrina de Deus como ser-em-si, e concluí minha formação intelectual com uma dissertação de Ph. D. sobre a antropologia de Barth. Mas, quando deixei o *Garret Theological Seminary na Northwestern University* (1963) e comecei a lecionar no Philander Smith College, em Little Rock, Arkansas, tive um encontro frontal com as contradições de minha formação no Seminário quando

<sup>10</sup> -Cf. ORTEGA Y GASSET, José . *Meditações do Quixote*. São PAULO: Vide editorial, 2019, p. 32.



tentei informar os estudantes negros sobre o significado do discurso teológico (CONE, 1984, 12).

Ora, a tese central defendida em *O Deus dos oprimidos* indica sua mais fundamental convicção: o contexto social e histórico de uma pessoa não decide apenas as perguntas que se dirige a Deus, mas também o modo ou forma das respostas dadas a tais perguntas. A demonstração dessa tese se dá por meio de temas teológicos selecionados com o que os negros e os brancos pensam acerca de Deus (CONE, 1984, P. 24).

É notório que ao longo de sua vida acadêmica James Cone derrubou o estabelecimento teológico com sua vigorosa articulação da identificação radical de Deus com os negros nos EUA. Seu retrato eloquente da negritude de Cristo desmantelou os paradigmas teológicos dominantes dos brancos e deu início a subsequentes teologias da libertação americana. Por meio de seus trabalhos publicados e ensinamentos sala de aula, moldou gerações de estudiosos, professores, pastores e ativistas, acendendo em inúmeras pessoas o fogo para desmantelar a supremacia branca.

Após a notícia de seu falecimento em 28 de abril de 2018, o professor Cornel West comentou sobre seu colega e amigo numa matéria no *Union News*:<sup>11</sup> “James Cone was the theological giant and genius in our midst! He was the greatest liberation theologian to emerge in the American empire and he never ever sold out.”

#### **4. O Deus dos oprimidos e o sonho por liberdade**

Se Ludwig Feuerbach está correto em sua afirmação de que “o pensamento é precedido pelo sofrimento” (FEUERBACH, *apud* CONE 1984, p. 18) e se Karl Marx está, pelo menos, parcialmente correto em sua observação de que “não é a consciência que determina a vida, mas é a vida que determina a consciência” (CONE, 1984, p. 18), então é apropriado levantar a seguinte questão: Qual a conexão entre vida e teologia? A resposta não pode ser a mesma para negros e brancos, porque negros e brancos não participam da mesma vida. A vida de um escravo negro e a vida de um senhor de escravos foram radicalmente diferentes. Segue-se que os seus pensamentos acerca das coisas divinas também eram diferentes, mesmo que, às vezes, pudessem usar as mesmas palavras sobre Deus (CONE, 1984, p. 19)

---

<sup>11</sup> - *In Memoriam*: Dr. James Hal Cone. Disponível em < <https://utsnyc.edu/james-cone/>>, acesso em 29 de julho de 2021.

A vida do senhor de escravos e a de outros daquela cultura eram a da desumanidade branca estendida a torturantes limites, envolvendo a escravização de africanos e o aniquilamento de índios (CONE, 1984, p. 19) “A vida do escravo era o navio negreiro, o cepo do leilão e o regime da fazenda”- nos recorda Cone. Por isso, quando o senhor e o escravo falavam sobre Deus, com certeza não se referiam à mesma realidade. Quando o escravo falava sobre Cristo, ele falava abertamente do sofrimento e desespero e da dor de "rodar através de um mundo hostil" (CONE, 1984, p. 19).

Para se reconhecer a particularidade da religião negra (na verdade o cristianismo assimilado pelos negros), deve-se imaginar o seu caminho no meio ambiente e na índole dos escravos negros, sondando a linguagem e o ritmo de um povo que tinha de sentir o seu rumo ao longo do curso da escravidão, suportando o estresse da servidão humana, sequestros e todo tipo de violência, embora afirmando ainda a sua humanidade. Como podia ser isso? – Interroga o autor de *O Deus dos oprimidos*. Como era possível ao povo negro conservar a sua humanidade em conjunto em meio à servidão, afirmando que o Deus de Jesus está agindo no mundo, libertando-os da servidão?

A documentação mostra claramente que os escravos negros acreditavam que justamente como Deus tinha libertado Moisés e os israelitas do cativeiro egípcio, ele também libertaria o povo negro da escravidão norte-americana.

E eles expressavam esta verdade teológica em cânticos, seja nos *spirituals*,

Oh liberdade! Oh liberdade!  
Oh liberdade!, eu te amo!  
E, antes que eu seja um escravo,  
Serei enterrado em minha sepultura  
E vou para o lar, para a casa de meu senhor, e serei livre.  
E no blues. Estes não são senão a doença do coração de um pobre homem” (CONE, 1984, p. 20).

Ou no *blues*, entendido como “a doença do coração de um pobre homem”. Isso significa que o cantor estabelece um contato existencial com os seus ouvintes e transporta o *blues* para o ritmo da vida como vivida por aqueles que tinham tão pouco para mostrar como se vive, salvo eles mesmos. Seu tema é a resistência e a transcendência em face do desespero.

Se a casa pega fogo  
E não há água por perto,  
Se sua casa pega fogo,  
Não há água por perto,  
Atire-se pra fora da janela,  
Deixe que queime inteiramente.  
(CONE, 1984, p. 36)

Considerando o “chão da vida” e a realidade de seu povo, Cone expressa seu respeito àquilo que aconteceu em Nicéia e em Calcedônia, e à teologia dos Padres da Igreja sobre a cristologia; mas assevera que apenas essas fontes são inadequadas para se descobrir o significado do Jesus do povo negro.

É certo dizer como Atanásio que o Filho é *homoousia* (uma única substância com o Pai), especialmente se se tem gosto pela filosofia grega e se se tem tato para a importância das distinções intelectuais. E não quero minimizar ou tirar do significado da afirmação de Atanásio para a fé nenhum iota. Mas a questão da *homoousia* não é uma questão dos negros. Os negros não perguntam se Jesus era um com o Pai ou divino e humano, embora as formulações ortodoxas estejam implicadas na linguagem deles. (CONE, 1984, p. 23).

O negro cristianizado pergunta se Jesus está andando com ele, se pode chamá-lo no “telefone da oração e contar-lhe tudo sobre as suas aflições.” Estar seguro da afirmação de Atanásio acerca do estado do *logos* na Divindade é importante para as contínuas investigações cristológicas da igreja. Todavia, não se deve esquecer que a questão de Atanásio acerca do estado do Filho em relação ao Pai não surgiu no contexto histórico dos códigos de escravo e dos feitores de escravos. Se Atanásio tivesse sido um escravo negro nos Estados Unidos da América do Norte, ele teria posto diferentes questões. Poderia por exemplo, ter perguntado acerca do estado do Filho em relação aos senhores de escravos.

Para elucidar as perguntas feitas pela teologia negra, James Cone faz uma lista com perguntas que a tradição teológica cristã fez, porém que não são perguntas feitas pelo escravo oprimido. O autor confronta, inclusive, Martin Lutero e seu interesse pela presença ubíqua de Jesus Cristo na Eucaristia.

Embora eu não diminua a importância do interesse teológico de Lutero, estou certo de que, se ele tivesse nascido escravo negro, sua primeira questão não teria sido se Jesus estava na Eucaristia, mas se ele estava realmente presente na cabana do escravo, se o escravo poderia esperar que Jesus estaria com ele quando tentasse sobreviver, no campo de algodão, ao chicote e ao revólver (CONE, 1984, p. 23).

Isso significa que não pode haver Teologia Negra que não tome a experiência negra como fonte para o seu ponto de partida. Esse pensamento é uma teologia do povo negro e para ele, um exame de suas histórias, contos e ditos. É uma investigação da mente feita nas matérias-primas de sua peregrinação, contando a história de como eles venceram. Para a teologia ser negra, ela deve refletir sobre aquilo que significa ser negro. Deve descobrir as estruturas tornadas experiência negra, porque as categorias de interpretação devem originar-se das formas de pensamento da experiência negra em si.

A fim de fazer teologia desse ponto de vista, o teólogo deve fazer perguntas corretas e em seguida ir às fontes certas para as respostas. As perguntas corretas são sempre relacionadas à questão básica: o evangelho tem a ver com os oprimidos da terra e sua luta pela libertação? Como tem o povo negro compreendido a sua história e cultura e como é essa compreensão relacionada com a sua fé em Jesus Cristo? “Qualquer teólogo que falhe em colocar essa questão, no centro de sua obra, ignora a essência do evangelho”. (CONE, 1984, p. 18).

O lugar para tais respostas são, portanto, os sermões, as orações e histórias dos negros. Essas fontes não devem ser avaliadas com os mesmos métodos usados na análise da tradição clássica. Os métodos que devem ser empregados para a análise devem originar-se das próprias fontes. Só então se pode fazer justiça à complexidade de forma do pensamento negro.

Para Pacheco (2019, p. 17) a teologia negra só faz sentido se compreendida num contexto em que a colonialidade inerente à modernidade instituiu o racismo e o regime escravocrata como sistema e estrutura. Por isso, sem a compreensão de como o mundo é “racializado”, a partir da Europa, a teologia negra perde seu pano de fundo. Paralelamente faz-se necessário compreender as características e as chaves hermenêuticas usadas por esse modo de pensar teológico. Pensamos que a influência de James Cone continua contribuindo para a construção de um pensamento que medita acerca da opressão, violência, e exclusão do povo negro no Brasil. Seu pensar poderá subsidiar o debate em torno da herança da escravidão e as formas como opera o racismo no mundo hodierno.

Se toda teologia é antropologia e se essa narrativa for possível nos moldes da realidade brasileira, podemos intuir que o espírito negro de Deus paira sobre as comunidade e periferias das cidades brasileiras, conclamando e fortalecendo o poder negro do povo preto na luta contra o racismo e o preconceito.

## Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma única história**. Disponível em: <<https://papodehomem.com.br/o-perigo-de-uma-unica-historia/>>. Acesso em 27 de julho de 2021.

BLUMENBERG, Hans. **The Legitimacy of the Modern Age** (Translated by Robert M. Wallace). Press paperback edition, 1985.

- DELLA MIRANDOLA, Giovanni Pico. **Discurso pela dignidade do homem** (Trad Bilingue anotada e comentada de: Antônio A. Minghetti) . Porto Alegre: FI editora, 2015.
- GILSON, Eliene. *História da filosofia Cristã*: Petrópolis 1982.
- HABERMAS, J. **O Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. **Explicações da poesia de Hölderlin**. (Trad. Claudia P. Brucker).Brasília: UNB:2013. JOSÉ CARLOS:. *História: ciência dos homens no tempo*. Londrina: Eduel, 2009.
- LÖWITH K. **O Sentido da história**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1977.
- MORESCHINI, Cláudio. *História da filosofia patrística* São Paulo Loyola, 2008.
- ORTEGA Y GASSET, José. **Meditações do Quixote**. São PAULO: Vide editorial, 2019.
- PACHECO, Ronilso. **Teologia negra: o sopro antirracista do espírito**. Brasília: Novos Diálogos; São Paulo: Recriar, 2019.
- PASCAL, Blaise. **Pensamentos, aforismo 206**. São Paulo: Abril Cultural, col. “Os Pensadores”, 1973, p.95. Martins Fontes, 2001.
- PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: editora 34, 2003.
- REALE, Giovanni. **História da filosofia**. São Paulo: Paulus, vol. 1990.
- SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.
- SOUZA José Carlos Aguiar de. “Modernidade, secularização e a crise de legitimidade: uma introdução a Blumenberg”. Belo Horizonte: Síntese Nova Fase, v. 22, n. 70, 1995.
- SPIVAK , Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2010.