



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

CONSTANTINO BULALI ZINGA

**Morte e imortalidade na cultura tradicional de
Cabinda
Sua relação com o Cristianismo**

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor António Manuel Alves Martins

| Lisboa
| 2017

À memória do Padre Giulio Gritti, scj.

AGRADECIMENTOS

A nobreza do gesto de agradecer está em reconhecer que em cada sucesso e objetivo alcançado, por trás, está um conjunto de préstimos recebidos, às vezes, sem os quais, seria difícil ou impossível levar a bom porto um dado projeto. E o nosso caso é um exemplo paradigmático disso. Por isso, ao concluir o presente Curso de Mestrado em Teologia, não posso deixar de agradecer e reconhecer as pessoas que foram cruciais para este momento tão honroso e pleno de alegria.

No plano de dissertação e elaboração de trabalhos científicos, o orientador é sempre a entidade máxima e sem a qual nada pode ser feito.

Côncio disso, quero em primeiro lugar, dirigir uma palavra de gratidão ao meu orientador o Professor Doutor António Martins, cuja ajuda é sumamente reconhecida.

A seguir, o meu reconhecimento estende-se à Maria de Lurdes, a mãe espiritual, a quem talvez o silêncio seja a maior forma de gratidão, para não dizer menos do que fez, foi e é para mim.

À Maria de Nazaré de Jesus Maia, que sempre desempenhou o papel de uma mãe terrena, pela ajuda material e, sobretudo, pela sua presença quando dela sempre precisei.

Aos Seminários Maiores de S. José de Caparide e Cristo-Rei dos Olivais de Lisboa, pela formação e todo o arcaboço de experiência e oportunidades usufruídas.

À paróquia de Arruda dos Vinhos, na pessoa do seu pároco, Padre Daniel Almeida, pelo acolhimento, simpatia, amizade e ajuda prestada.

Aos funcionários da biblioteca da Universidade Católica de Lisboa, pela disponibilidade, ajuda e paciência...

Aos meus inesquecíveis amigos, André Júnior, Domingos Chimonze, Henrique Balo, Miguel Buiti, Luís Raimundo, José Congo, Custódio Chimpolo, Tibúrcio do Rosário Nunvo, João Ramos, pela amizade e ajuda prestada ao longo da vida estudantil.

INTRODUÇÃO GERAL

1. Tema

No quadro dos critérios para a opção por este ou por aquele tema de investigação, para além de que o tema possa ser sugerido pelo professor ou orientador, também existem outros critérios ou formas para a sua perceção e concretização. Esta linha de pensamento também é defendida por E. Lakatos e M. Marconi, na medida em que nos ajudam a perceber que também podem existir outras formas ou fontes para a escolha do tema como aquelas que decorrem da experiência pessoal ou do ambiente profissional, de estudos e leituras, da observação, da descoberta de discrepâncias entre trabalhos já publicados ou da comparação com outros estudos de outras áreas de investigação¹.

De facto, o tema da Morte e Imortalidade na Cultura Tradicional de Cabinda está efetivamente enquadrado nos critérios mencionados por E. Lakatos e M. Marconi, mas com alguma dinâmica e especificidade peculiares.

A dinâmica e especificidade em causa, no fundo, tencionam transmitir ao leitor que, embora o nosso tema figure nas categorias de E. Lakatos e M. Marconi, ele é produto da nossa observação e escuta atenta àquilo que perpassa a alma da humanidade acerca do sentido do seu destino último. Daí o epíteto especificidade atribuída ao nosso tema, quando posto em relação com os critérios de E. Lakatos e M. Marconi.

Tal especificidade na escolha está em que, certa manhã, sem ainda uma ideia clara acerca do tema e área de dissertação, no meio de um grupo de jovens a caminho

¹ Cf. E. LAKATOS - M. MARCONI, *Fundamentos de metodologia científica* (S. Paulo: Editora Atlas S. A. 1991) 45.

das aulas, ouviu-se um clamor angustiante do tipo: "*para que tanto sacrifício se amanhã já não existimos e não somos nada para sempre*". Três dias depois, na busca acutilante de um possível tema exequível para dissertar, aquele clamor angustiante do jovem, começou a ecoar fortemente no nosso interior e que paulatinamente se ia constituindo uma força impulsionadora e motivadora para a possibilidade de refletir sobre a temática da morte, considerada como fenómeno que ameaça a existência do homem e sobre a qual o homem coloca perguntas candentes quanto ao sentido e finalidade da sua existência.

A partir daqui fomos percebendo que, hoje, mais do que nunca, vivemos numa sociedade marcada pelo desenvolvimento tecnológico e científico, que sistematicamente se distancia de Deus. Em consequência, o homem está profundamente afetado pela morte e sente-se interpelado no âmago de si mesmo:

- Que importância e sentido pode ter a minha vida, sabendo que um dia deixarei de existir, e que o destino último da minha vida tenderá para um vazio?
- A morte não transforma a minha vida num absurdo de sentido?
- Com a morte, não perde tudo sentido?

Sem pretensão prematura de responder já às perguntas, mas de modo muito subtil, podemos reconhecer que é natural que a morte vista como destruição da vida, cause angústia e incompreensibilidade desde o ponto de vista humano. É nesse registo de morte como aniquilamento que se colocam as perguntas mais radicais sobre o sentido último da vida diante da morte, como as que acima acabámos de referenciar.

Ora, quanto à designação final da nossa tese em *Morte e imortalidade na cultura tradicional de Cabinda: sua relação com o cristianismo*, devemos dizer que tal foi resultado de um longo processo, obviamente, marcado com avanços e recuos. Porque, à partida, a nossa perspectiva inicial era tratar da morte no sentido genérico em clave escatológica. Mas, conforme referimos, se o tema de dissertação pode ser sugerido por um professor ou orientador, também da nossa parte houve quem nos lançasse o desafio sobre a possibilidade de enquadrar o mesmo tema no contexto da cultura de origem, neste caso, a cultura tradicional do povo do enclave de Cabinda. Assim, se justifica a configuração atual do nosso tema.

2. Objetivo da tese

Com o tema da morte, a presente dissertação, sem descurar da sua intenção de origem, que é a de procurar ser uma resposta escatológica ao clamor angustiante do homem contemporânea perante a realidade da morte, procuramos substancialmente antes ser uma resposta à concepção religiosa tradicional do povo de Cabinda face ao seu modo de enquadrar o destino último do homem, que julgamos manifestar um certo afastamento com a concepção transcendental da vida revelada e professada no cristianismo, enquanto religião marcada pela livre iniciativa da auto-comunicação de Deus. E é a partir da auto-comunicação de Deus, principalmente na pessoa de Jesus Cristo, Verbo encarnado, que o mistério do homem se esclarece verdadeiramente, como afirma o Concílio Vaticano II (cf. GS 22).

Oriundos daquele meio cultural cabindense, o nosso desafio de olhar a morte a partir da expressão religiosa natural e tradicional do povo de Cabinda acerca do destino final do homem, permitiu-nos, por um lado, reconhecer a potencialidade que certos valores culturais representam na sua relação com o cristianismo, por outro, também ajudou-nos a despertar para a preocupação que algumas práticas e visão escatológica representam na sua relação com o cristianismo, enquanto religião revelada. Nesse sentido, o nosso objetivo essencial é, a partir da visão cristológica, iluminar a religiosidade natural da cultura tradicional do povo de Cabinda, mas procurando também perceber a razão por que, passados mais de quinhentos anos de evangelização, o Evangelho ainda não se encarnou verdadeiramente na cultura do povo do enclave de Cabinda.

Igualmente, é nosso objetivo, perante o medo e ameaça subjacente ao drama existencial do final da vida, principalmente num mundo marcado pelo progresso tecnológico e económico, com este trabalho, quisemos desmistificar a morte no sentido de ajudar as pessoas a ultrapassarem as posições liminares e horrorosas sobre a morte. Para tal, aqui procuramos colocar Cristo no centro, como aquele que nos outorga sentido e nos aponta para o horizonte beatífico do nosso destino último.

3. Organização

Do ponto de vista prático, a dinâmica operativa seguida nesta pesquisa não resulta de um processo aleatório ou ocasional, mas sim está subjacente o esforço de um processo coerente e lógico em vista aos objetivos preconizados para este estudo. Desta feita, para a prossecução dos nossos objetivos, julgamos conveniente estruturar a pesquisa em três capítulos:

O primeiro capítulo, conceitualmente dividido em três partes, na primeira, se assim o entendemos, procuramos, antes de tudo, falar da cultura no sentido mais lato da sua percepção, com um único objetivo: introduzir o leitor, principalmente aquele que menos familiaridade tem para com a realidade africana, a fim de o conduzir e aproximar paulatinamente ao mundo das manifestações culturais dos povos *bantu*, em particular as do povo de Cabinda. Por exemplo, se a feitiçaria, as superstições e os antepassados são compreensíveis dentro do contexto cultural do povo de Cabinda, podem não o ser noutros parâmetros culturais e causar certa estranheza. Por isso, em atenção a isso fomos cautelosos no sentido de evitar percalços dessa natureza. Na segunda parte, procuramos entender a cosmovisão religiosa dos cabindas a partir da gênese mais ampla dos povos *bantu*. Isto é sinal de pura consciência de que as raízes culturais religiosas dos cabindas não estão neles próprios, mas sim têm que ser procuradas no marco da cultura dos povos *bantu*. Daí o nosso interesse de conhecer antes o mundo religioso no conjunto desses povos, ainda que de forma sucinta. Na terceira parte, que é ponto nevrálgico do primeiro capítulo, aí temos acesso à concepção e ao comportamento cultural dos cabindas perante a morte. É a parte que nos oferece o modo como, cultural e tradicionalmente, os cabindas percebem o além depois da morte.

O segundo capítulo, fundamentado em dois eixos, contém o estudo do tema da morte sob a perspectiva cristã. No primeiro eixo, temos o ensejo de ver como o povo israelita foi progressivamente crescendo na fé da vida pós-morte, confiantes unicamente no poder de Deus, enquanto Criador. Se num primeiro instante a fé do povo de Deus era titubeante perante o destino final da vida, também podemos assistir a uma crescente confiança na onipotência de Deus, no sentido de que Deus tem poder de resgatar da morte o que criou. No segundo eixo, Cristo aparece como o horizonte sobre o qual se apoia a esperança e se esclarece o sentido do destino final da vida, principalmente com a

explicitação dos conceitos ressurreição dos corpos, vida eterna, comunhão dos santos e intercessão dos santos. Mas convém lembrarmos que, em primeiro lugar, fizemos referência à angústia do homem contemporâneo perante a sua realidade de ser para a morte.

Em última análise, teremos o terceiro capítulo, aquele que vai colocar as duas perspectivas (a da cultura tradicional e a cristã, juntamente com a perspectiva do homem contemporâneo) em confronto e em diálogo. Este capítulo, embora reconheça a proeminência de muitos valores da cultura tradicional, mas também não deixa de acusar a existência de alguns elementos culturais obscuros e ambíguos quando postos em comparação com a concepção cristã respeitante ao desfecho final da vida.

4. Limites

Um trabalho com este elevado pendor cultural, prescindir da componente do desenvolvimento da pesquisa de campo é, no fundo, cortar-lhe os pilares essenciais para a sua sustentação, viabilidade e compreensão. Esta falta/falha, no universo da investigação, provocou o adiamento e o atraso para a conclusão de muitos projetos promissores de investigação. Conscientes dessa lacuna e da repercussão que podia ter na perspectiva do nosso trabalho, no entanto, o desejo de querer orientar a concepção escatológica da cultura tradicional do povo de Cabinda e o de oferecer uma resposta ao homem contemporâneo face à morte, era muito mais eloquente que qualquer preocupação pelo défice que podia comportar a nossa pesquisa.

Na sequência disso, as obras assumidas como de vanguarda no tratamento da questão cultural de Cabinda, são obras escritas por missionários estrangeiros, que conheceram a cultura por via de contacto e convívio com aquele povo do enclave. Sem tirar o mérito a nenhuma dessas obras - aliás louvamos o esforço e coragem desses missionários em traduzir por escrito aquilo que era apenas oralmente vivido -, mas também reconhecemos a dificuldade que algumas obras representam na tradução fiel e autêntica do realismo cultural do povo *bantu*, em particular o do povo de Cabinda. Ademais, muitas dessas obras foram escritas graças ao trabalho de tradução de catequistas, que mal dominavam a língua falada pelos missionários. Neste sentido, a

nossa experiência umbilical com a cultura foi determinante para os poucos resultados que ora vos apresentamos.

CAPÍTULO I

CULTURA TRADICIONAL DE CABINDA FACE À MORTE E À IMORTALIDADE

A forma como o tema está encadeado, à partida, o nosso objetivo primordial no capítulo I não podia ser outro senão aduzir ou expor o modo como a cultura tradicional do povo de Cabinda descreve e entende o destino final do homem para além da morte. Para isso, nós propusemos, antes de tudo, abordar as noções de cultura e cultura *bantu* como forma de precaver o leitor de duas coisas. A primeira, quanto ao termo cultura, para que o leitor enquadre as expressões culturais dos cabindas como parte integrante do seu *modus vivendi*. A segunda, quanto ao termo cultura *bantu*, para que o mesmo leitor seja capaz de perceber que a forma de ser, estar, pensar e agir daquele povo é fruto de uma integração num grupo vasto de povos, os povos *bantu*. Daí a razão por que iremos estudar a visão da morte na cultura dos cabindas dentro do leque mais alargado da cultura religiosa-tradicional dos povos da África subsariana.

1. A cultura tradicional de Cabinda no contexto da cultura *bantu*

1.1. O conceito de cultura

1.1.1. Perspetiva clássica

Etimologicamente, de acordo com a perspetiva clássica, a palavra cultura provém do latim "*cultus*" que, entretanto, deriva da voz passiva de "*colere*", que significa cultivar, criar, tomar conta e cuidar. Cultura significa o cuidado (do campo ou do gado), cuidado dos deuses (culto) e também o cuidado e educação das crianças (puericultura). Assim, de acordo com E. Suana, o vocábulo cultura exprime uma relação dinâmica e

estável a um lugar². Visto nesses moldes, o conceito de cultura resulta ambivalente por dois motivos: por um lado, existe a tendência para se referir às obras de arte e de pensamento – a partir dessa tendência é fácil identificar cultura e escola, cultura e belas artes (música, pintura, escultura, dança, literatura, teatro, cinema, etc.)³; por outro, também, existe a tendência para utilizar o conceito cultura para se referir ideologicamente à classificação hierárquica e discriminatória, onde se consideram pessoas com mais cultura que outras, ou seja, algumas mais, outras menos⁴.

A partir do século XVIII, a palavra cultura começa a ser empregue para significar a civilização. Subjacente a esta perspectiva emergente, estava presente o espírito do iluminismo e a sua poderosa crença no carácter progressista da Idade Moderna.

1.1.2. Perspetiva moderna

No decurso do século XVII⁵, principalmente, por influência de alguns etnólogos e antropólogos, chega-se a uma compreensão mais exaustiva da cultura enquanto modo de viver de um povo concreto⁶. Quer dizer que, no período em questão, todos os esforços estavam virados para a reconstrução do conceito de cultura, fragmentado por diversas formulações⁷. Apesar das grandes divergências entre antropólogos, verificou-se maior concordância nas seguintes vertentes:⁸

Cultura como um sistema (de padrões de comportamento socialmente transmitidos) **adaptativo**: que tem como objetivo primário adaptar as comunidades humanas à sua base biológica e ao seu meio ambiente. Esse modo de viver abarca tecnologias e formas de organização, padrões de estabelecimento, de agrupamento social e organização política, crenças e práticas religiosas. A mudança cultural é

² Cf. E. SUANA, *A religião tradicional africana bantu e a repercussão na evangelização em Moçambique: caminhos para a inculturação do evangelho em Moçambique* (Salamanca: Universidade de Salamanca 2013) 35.

³ Cf. C. MARINELA, *Convite à filosofia* (S. Paulo: Ática 2002) 290.

⁴ Cf. E. SUANA, *A religião tradicional africana bantu...*, 35.

⁵ Cf. E. SUANA, *A religião tradicional africana bantu...*, 35.

⁶ Cf. E. SUANA, *A religião tradicional africana bantu...*, 35.

⁷ Cf. R. LARAIA, *Cultura: um conceito antropológico* (Brasil: Jorge Zahar 2001) 59.

⁸ Cf. R. LARAIA, *Cultura: um conceito antropológico*, 59.

essencialmente um processo de adaptação dos grupos humanos em determinados ecossistemas.

Culturas como sistema cognitivo: refere-se ao conhecimento, isto é, àquilo que as comunidades humanas precisam de saber ou acreditar para mais facilmente se adaptarem ao meio em que estão inseridas. Segundo esta visão, a cultura não se identifica com o fenómeno material⁹, com artefactos, comportamentos ou emoções; é antes um tipo de conhecimento, de percepção, interpretação ou de crenças, que se encontram subjacentes aos eventos observáveis ou descritíveis. Daí que um conhecimento verdadeiro e profundo de uma cultura implique decifrar os códigos mentais desse modelo de pensamento.

Cultura enquanto sistema estrutural: tem a ver com o sistema de símbolos que a mente humana criou no contexto do processo de acumulação. As "estruturas mentais inconscientes" seriam universais e estariam subjacentes a todas as culturas, cujas diferenças estariam no nível das manifestações concretas.

Cultura como sistemas simbólicos: está em relação ao sistema de significações, partilhadas pelos membros de um grupo humano e incorporadas no seu modo de agir e na interação dos homens, enquanto atores sociais. Deste modo, estudar a cultura é antes identificar esses códigos plenos de significados na vida do povo e, sobretudo em determinados eventos privilegiados e densos da vida do grupo; é interpretar um código de símbolos partilhados pelos membros dessa cultura.

Assim, por um lado, a cultura quando entendida na perspetiva clássica comporta geralmente uma conotação normativa, um ideal que se busca atingir. Por outro, quando a cultura é tomada em sentido moderno, é uma noção sobretudo descritiva, na qual se dá maior preponderância à situação sócio histórica ou sócio cultural, que envolve elementos positivos e negativos, por relação à norma ideal¹⁰.

⁹ Também W. Goodenough defende essa perspetiva, fundamentalmente quando diz que a cultura de um povo abarca tudo quanto alguém deve saber ou crer para agir de forma aceitável aos membros. A seguir, afirma mesmo que a cultura não é um fenómeno material, ou seja, não consiste em coisas, gente, comportamentos ou emoções. É antes uma organização de tudo isto. É a forma das coisas que um povo tem na sua cabeça, seus modelos de percepção, relacionamento e interpretação. – cf. W. GOODENOUGH, *Cultural anthropology and linguistics and language study* (Washington: Georgetown Univ. 1957) 157, citado por E. SUANA, *A religião tradicional africana bantu...*, 37.

¹⁰ Cf. E. SUANA, *A religião tradicional africana bantu...*, 35-36.

Dito isto, podemos concluir que as duas perspectivas de cultura, clássica e moderna, são complementares, dado que implicam um processo de aprimoramento progressivo de grupos humanos, “onde a cultura aparece como a segunda natureza do homem ou o segundo meio ambiente que os grupos sociais edificam, conscientes de que sem a cultura o homem não pode viver dignamente”¹¹. Nesta ótica, L. Senghor define a cultura “como um conjunto de valores que informam uma civilização”¹², no sentido de progresso humano, um passo em direção ao refinamento e à organização.

Entretanto, a referência à multiplicidade de definições e descrições de cultura, segundo E. Suana, permite-nos identificar três formas diferentes da sua compreensão¹³:

Compreensão humanística: respeita ao cultivo do espírito da pessoa, do arsenal de recursos intelectuais e morais que o indivíduo ou comunidades humanas organizam institucionalmente. Daí que, por exemplo, é comum falar-se do Mistério da Cultura, Comissão Pontifícia da Cultura, etc.

Compreensão etnológica: entende-se como *modus vivendi* e de comunicar de um determinado povo. Neste caso, o vocábulo cultura refere-se ao grupo humano em si mesmo, o que nos permite assim falar de "cultura africana *bantu*", "cultura japonesa", "cultura angolana", "cultura portuguesa", etc.

Compreensão antropológica: aponta o modelo como se produz um determinado comportamento e modo de relacionar-se de um povo específico. Aqui podemos falar de "cultura democrática", "cultura científica", "cultura desportiva", etc.

Por seu turno, E. Tylor em 1871, relacionando a cultura com a civilização, formulou uma primeira definição mais amplamente aceite de cultura, de cariz antropológico. Segundo E. Tylor, “a cultura ou civilização é aquele conjunto complexo que compreende os conhecimentos, as crenças, a arte, a moral, os costumes e várias outras aptidões e hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade”¹⁴.

Progressivamente, depois da primeira guerra mundial (1914 – 1918), a palavra "cultura" passou a fazer parte da linguagem quotidiana como nova forma de caracterizar e analisar as sociedades modernas¹⁵. Surge aqui o costume de estabelecer relações dialéticas entre a cultura do indivíduo e a da comunidade a que pertence. Foi igualmente

¹¹ E. SUANA, *A religião tradicional africana bantu...*, 36.

¹² L. SENGHOR, "Religião em África", in *Povos e Culturas*, 6 (1998) 301.

¹³ Cf. E. SUANA, *A religião tradicional africana bantu...*, 36.

¹⁴ E. TYLOR, *Primitive culture* (London: John Murray 1871), citado por E. SUANA, *A religião tradicional africana bantu...*, 37.

¹⁵ E. SUANA, *A religião tradicional africana bantu...*, 37.

nesta fase de pós-guerra, em especial com o Vaticano II, que a Igreja também se mostrou interessada pelo estudo do mundo moderno e pela necessidade de se aproximar, de conhecer, de compreender, de penetrar, de servir, de evangelizar a sociedade que a circunda, desde o ponto de vista das culturas¹⁶.

1.2. A cultura tradicional *bantu*

Sobre a origem da cultura dos povos *bantu*, existe uma variedade de opiniões e suposições; entre elas podemos destacar as seguintes¹⁷:

- Uma opinião afirma que o povo *bantu* resultou de um cruzamento, que teve lugar há milhares de anos, entre camitas¹⁸ e negros;
- Uns sustentam que os *bantu* terão vindo das férteis terras do sudoeste do Saara, ou do Tchad;

Outros acham que o povo *bantu* primitivo apresentava mais afinidades com os habitantes do Sudão ocidental do que com os do Sudão oriental; pelo que os *bantu*, devido ao contínuo regime migratório¹⁹, apresentam hoje um cruzamento racial muito complexo;

Há ainda quem considera que os povos *bantu* provêm da explosão demográfica, que alguns autores tentam enquadrar no planalto de Banchi, em Nigéria e/ou nos planaltos, ao norte dos Camarões. Quanto à mencionada explosão demográfica, R. Altuna afirma que a mesma

¹⁶ E. SUANA, *A religião tradicional africana bantu...*, 37. Realmente, o Concílio Vaticano II é consciente disso ao reconhecer que existem laços concretos entre o Evangelho e a cultura humana. Ao longo da história da salvação, Deus falou de acordo com a cultura própria de cada época. Assim, também, a Igreja soube empregar os recursos das diversas culturas para fazer chegar a mensagem de salvação a toda a gente (GS 58). Contudo, mais adiante falaremos do papel da Igreja no contexto da inculturação da mensagem cristã.

¹⁷ Cf. R. ALTUNA, *Cultura tradicional bantu* (Prior Velho: Paulinas 2014) 15. Houve quem defendeu que já se tinha discutido bastante sobre a origem dos povos *bantu*, sem que se tenha chegado a um consenso definitivo – cf. M. GABRIEL, *Angola, cinco séculos de cristianismo* (Queluz: Literal 1978) 24.

¹⁸ Deu-se o nome de camitas aos primeiros povos do antigo Egito. Eram povos potencialmente nómadas.

¹⁹ Quanto à rota migratória dos povos *bantu* e actual assentamento/localização geográfica, pode-se consultar o Anexo 1: Assentamento dos povos *bantu* no continente africano.

“começou há 2000 ou 2500 anos e, em seguida, se dispersaram empreendendo, assim, a maior migração realizada na África (...). Atravessaram a selva equatorial e chegaram provavelmente ao sul da floresta congoleza no princípio da era cristã (...). Caminhando sempre em direção ao sul (...), atravessaram o equador e fixaram-se nas savanas a oeste da Tanzânia. Em seguida (...), dividiram-se e seguiram duas direções diferentes: um grupo, seguindo o curso de Ubangui, atravessou o Zaire, Angola e chegou ao Atlântico; outro grupo atingiu os Grandes Lagos nos séculos VII ou VIII e rapidamente se espalhou até à África oriental e austral. No século VII chegaram ao Zambeze e às costas do Índico”²⁰.

Acerca do termo *bantu*, cabe admoestar que ele não significa uma unidade racial, mas um povo ou conjunto de povos que demonstram a analogia nas suas estruturas linguísticas²¹ e apresentam características étnicas e culturais comuns. O que significa que as línguas apresentam um grau de parentesco que só se compreende a partir do seu tronco primitivo²². Na sua grande maioria, este grupo etnolinguístico é composto por países da África central e meridional, como Camarões, Guiné Equatorial, Gabão, República Popular do Congo (Congo belga), República Democrática do Congo (Congo Kinshasa), Angola, Ruanda, Burundi, Uganda, Quênia, Suazilândia, Tanzânia, Moçambique, Malawi, Zâmbia, Zimbabwe, Botswana, Lesotho e África do Sul²³.

Etimologicamente, a palavra *bantu* deriva de *ba+ntu*, onde o radical *ntu* significa homem, pessoa, e o prefixo *ba* forma o plural da palavra *muntu* (pessoa). Assim, *bantu* significa seres humanos, pessoas, homens, povos²⁴.

Dito isto, transitemos para a cultura *bantu* propriamente dita.

Toda a vivência dos povos *bantu* gravita em torno de uma estrutura cultural sólida, “que está subjacente a todos os setores da vida e origina, fomenta e motiva, as

²⁰ R. ALTUNA, *Cultura tradicional bantu*, 19.

²¹ Cf. M. GABRIEL, *Angola, cinco séculos de cristianismo*, 24; Bleek, filósofo alemão, foi ele quem, no século XIX, atribuiu ao conjunto de línguas e dialectos (mais de 260) falados na África meridional, o nome de *bantu*, depois de ter demonstrado a analogia das suas estruturas – cf. M. GABRIEL, *Angola, cinco séculos de cristianismo* 24.

²² Cf. R. ALTUNA, *Cultura tradicional bantu*, 23.

²³ Cf. M. GABRIEL, *Angola, cinco séculos de cristianismo*, 24.

²⁴ Cf. R. ALTUNA, *Cultura tradicional bantu*, 23.

suas manifestações existenciais”²⁵. Durante anos, estes povos, foram forjando o seu modelo social, criando um conjunto de normas, atributos, hábitos, crenças e ritos, significados, símbolos, valores, concepções estéticas, formas de organização e costumes, que se foram perpetuando ao longo de gerações. Por isso, a cultura tradicional *bantu* “é uma herança recebida e transmitida pelos indivíduos e pela sociedade”²⁶ e é “o património sagrado que cada indivíduo e cada comunidade recebem dos antepassados para ser o seu alimento, a razão profunda da sua existência”²⁷. E, se a cultura é vista e entendida nesta perspetiva, então, pode-se dizer que

“ (...) o ser humano (africano) é modelado pela cultura nas suas diversas e multiformes manifestações do seu comportamento. Por seu turno, torna-se pertinente sublinhar que a cultura constitui a parte integrante da existência concreta do homem negro africano”²⁸.

De acordo com E. Suana, foi esse sentimento de pertença cultural que, depois da segunda guerra mundial (1939 – 1945), levou o homem africano a tomar consciência da luta pela identidade cultural, política e religiosa²⁹. Porque “o etnocentrismo europeu negou, descuidou e deturpou a realidade cultural negro-africana e *bantu*,”³⁰ fazendo da cultura europeia o padrão de referência e medida de todas as outras culturas³¹.

A partir dessa vigorosa consciência cultural, e principalmente no contexto da globalização, o povo *bantu* não pode desenraizar-se da sua cultura sob pena de perder os seus valores, princípios, reflexões e estruturas que constituem a base da sua identidade cultural. Por isso, E. Suana entende que “a libertação cultural é a condição preliminar para a libertação política”³².

²⁵ R. ALTUNA, *Cultura tradicional bantu*, 15.

²⁶ R. ALTUNA, *Cultura tradicional bantu*, 16.

²⁷ R. ALTUNA, *Cultura tradicional bantu*, 17.

²⁸ E. SUANA, *A religião tradicional bantu*, 41.

²⁹ Foi com este objectivo que emergiram as chamadas correntes nacionalistas africanas: Negritude e Pan-africanismo.

³⁰ R. ALTUNA, *Cultura tradicional bantu*, 16.

³¹ E. SUANA, *A religião tradicional africana bantu*, 41.

³² L. SENGHOR, *O espírito da civilização ou as leis da cultura negro-africana*, citado por E. SUANA, *A religião tradicional africana bantu*, 41.

1.2.1. Religião tradicional *bantu*

A denominação religião tradicional *bantu* decorre do facto de as suas crenças oferecerem uma certa unidade, mas também o seu significado e o fim último dos seus cultos, ritos e símbolos apresentarem semelhanças entre todos os povos negros da África.

Em geral, ainda hoje pululam diversas opiniões quanto à religião tradicional africana e, particularmente, a dos povos *bantu*, relacionando-a com o feiticismo, paganismo, ancestrismo, manismo, idolatria, superstição, etc. Segundo M. Gabriel, esta posição é sustentada por aqueles que, não tendo podido penetrar profundamente no pensamento africano, consideram que o africano não tem religião no verdadeiro sentido da palavra, na justa medida em que não reconhecem nas suas práticas religiosas referência a um ser sobrenatural³³. Na mesma linha, também R. Altuna é de opinião que essas avaliações revelam um desconhecimento total e afirmações apriorísticas, ancoradas em descrições superficiais e tendenciosas³⁴.

Foi por meio de alguns missionários e etnólogos que, depois de vários anos de aproximação e estudo, ficou desvendado o mistério e o embuste que se havia tecido em torno das religiões tradicionais da África negra, pelo que todos os que hoje se dedicam a um trabalho sério de investigação neste campo admitem que os povos *bantu* têm um conceito religioso bastante concreto: “O *bantu* é um ser verdadeiramente religioso; os seus atos são todos ditados pelos deveres ou interditos rituais. Destruir-lhe a religião é destruir a sua estrutura social e a própria alma”³⁵. Quer dizer que o homem *bantu* é um crente por vocação³⁶; o povo *bantu* é um povo “incuravelmente religioso”³⁷. Nesta mesma linha, também A. Amaral dirá o seguinte:

“Os Africanos têm uma conceção profundamente religiosa da vida e da existência. O sobrenatural penetra e anima tudo. A religiosidade cobre

³³ Cf. M. GABRIEL, *Angola, cinco séculos de cristianismo*, 24.

³⁴ Cf. R. ALTUNA, *Cultura tradicional bantu*, 353.

³⁵ R. ALTUNA, *Cultura tradicional bantu*, 353. Realmente, podemos até dizer que nenhuma organização quer na vertente social quer na vertente propriamente política não esteja fundamentada num conceito religioso. Estes povos, de que negavam qualquer vínculo religioso, são na realidade dos povos mais religiosos na terra. As suas manifestações divinas ultrapassam o âmbito meramente humano – cf. R. ALTUNA, *Cultura tradicional bantu* 366.

³⁶ Cf. R. ALTUNA, *Cultura tradicional bantu*, 366.

³⁷ R. ALTUNA, *Cultura tradicional bantu*, 367.

todas as esferas da existência e influencia os comportamentos individuais e coletivos. O africano é um ser profundamente religioso, envolvido num mundo de participação religiosa que começa antes mesmo do seu nascimento e se prolonga para além da morte física (...) Não poderá conhecer verdadeiramente o Africano, nem compreender os seus problemas e comportamentos, quem ignorar as suas crenças, as atitudes e práticas tradicionais. A religião é o elemento da Cultura Tradicional Africana”³⁸.

Olhando para o texto acima citado podemos ter a sensação que o objeto da religião tradicional *bantu* não é o paganismo nem o feiticismo; que o negro do povo *bantu* tem consciência e a sua fé circunscreve-se em torno de um Deus único, pessoal, invisível e inexplicável, um Deus criador, onipotente e eterno³⁹. Para o *bantu* Deus é tão amoroso que dele não pode vir o mal; e tem a noção dos benefícios que recebe. Também no seu pensamento religioso, não põe em causa que a glorificação de Deus seja um dos fins do homem e, por esta razão, não espera uma felicidade eterna neste mundo. Se tivéssemos que resumir a religião tradicional *bantu*, seria assim:

“Noção clara de um Ser Supremo Criador, crença em seres intermediários, tais como espíritos não incarnados e génios, antepassados muito ativos ligados ao mundo visível e que, por isso, são honrados com profusão de culto. A possessão reforça esta crença e atua como reintegração social”⁴⁰.

Para o *bantu* existe uma grande interligação entre o mundo visível e invisível, e o conceito de transcendência do mundo invisível não põe em causa a sua imanência. Apesar da sua crença em Deus, o *bantu* não oferece sacrifício a Deus, pois, para ele, Deus habita num espaço inacessível ao homem⁴¹; é um Deus alheio às preocupações e necessidades dos homens, isto é, *otiosus et remotus*⁴².

³⁸ A. AMARAL, "A matriz estruturante da cultura tradicional africana", in *Itinerarium*, 191 (2008) 376.

³⁹ R. ALTUNA, *Cultura tradicional bantu*, 35.

⁴⁰ R. ALTUNA, *Cultura tradicional bantu*, 367.

⁴¹ R. ALTUNA, *Cultura tradicional bantu*, 36.

⁴² Tendo em conta ao contexto, essa expressão latina pode ser traduzida no sentido de um Deus que está longe e despreocupado com tudo o que se passa neste mundo e, de modo particular, com a vida dos homens.

Como vimos dizendo, o homem negro *bantu* tem uma consciência acutilante de que o mundo, com tudo o que nele existe, é criação e propriedade de Deus e que Deus se encontra muito acima dos homens. Mas, na consciência religiosa tradicional desses povos, está que Deus encarregou o governo do mundo e dos homens aos seres espirituais, não se dignando assumir diretamente a responsabilidade do cuidado dos homens. Isto leva-nos a pensar que, por trás do conceito do monoteísmo, a religiosidade africana admite também a existência de seres espirituais⁴³ que, segundo a mentalidade desses povos da África negra,

“tiveram origem em seres humanos que morreram fisicamente. Este seria, pois, o último *status* do homem, o ponto de chegada mais além do qual o homem não pode ir, a não ser que se converta em herói nacional deificado, o que ocorre com muito poucos. Os espíritos são o destino final do homem (...)”⁴⁴.

E a esses espíritos os *bantu* denominam por antepassados, "mortos-vivos". Deste modo, para o povo *bantu*, toda a ideia de uma vida para além do mundo físico e visível tem a ver com os "mortos-vivos" que, apesar da sua condição de defuntos, são seres espirituais que ainda mantêm relações de familiaridade com os humanos, até à quarta ou quinta geração, período no qual ainda se encontram vivos alguns membros da família. Mas, depois desse período, o processo da morte atinge a sua plenitude; então, os "mortos-vivos" deixam de ser considerados como humanos para se converterem em espíritos⁴⁵. Daí a razão por que os espíritos ocupam lugar central no culto dos povos *bantu*. E, de acordo com E. Santos, o culto aos espíritos não choca com o monoteísmo *bantu*⁴⁶, dado que, mediante essa lógica, os espíritos são apenas representantes e estão ao serviço de Deus.

Como vários povos e sistemas filosóficos, o povo *bantu* também não deixou de se interrogar perante o mal: se Deus é bom, de onde vem o mal? Na tentativa de resposta, o *bantu* convenceu-se de que, não podendo ser Deus o causador do mal, então, o mal só pode vir dos espíritos, seres misteriosos, criados por Deus e dotados de grandes poderes

⁴³ Cf. J. NUNES, "A ideia de 'salvação' na religião tradicional africana", in *Communio*, 3 (1996) 273.

⁴⁴ J. MBITI, *Entre Dios y el tiempo. Religiones tradiocinales africanas* (Madrid: Mundo Negro 1990)107.

⁴⁵ Cf. J. MBITI, *Entre Dios y el tiempo...*, 115.

⁴⁶ Cf. E. DOS SANTOS, *Elementos de etno-história para a interpretação do terrorismo no nordeste de Angola* (Lisboa: J. Castelo Branco, LDA 1965) 198.

maléficos contra os homens⁴⁷: “o *bantu* vive num contínuo receio dos espíritos maus que espreitam todas as ocasiões para lhe fazer mal”⁴⁸.

Por isso, na cultura tradicional dos povos *bantu*, o feiticeiro ocupa um lugar de destaque enquanto alguém que é tido como estando ao serviço das forças ou do espírito do mal que ele pode reprimir ou desencadear⁴⁹. O recurso às práticas do feiticismo é comum entre os *bantu*, que resulta ambivalente, pois, a partir dessas práticas de feitiçaria, o *bantu* busca a explicação do mal e a sua solução, mas simultaneamente o feitiço gera medo e difunde o mal.

O *bantu* acredita na vida para além da morte. Ele recusa o aniquilamento da pessoa na morte. No entanto, embora na sua religiosidade esteja presente essa sede do infinito, numa vida depois da morte, para o *bantu*:

“Viver aqui e agora é a preocupação mais importante das crenças e atividades religiosas africanas. Há muito pouco interesse, se é que há algum, pelo destino espiritual do homem fora desta vida física. Não há uma linha nitidamente traçada entre o mundo físico e espiritual. Não há esperança num paraíso nem medo a um inferno. A alma da pessoa não aspira a uma redenção espiritual, nem a um contacto mais próximo com Deus no outro mundo. Este é o elemento muito importante na religião tradicional, elemento que nos ajudará a compreender a concentração da religião tradicional em assuntos terrenos, com o homem no centro da religiosidade (...). Não há esperança messiânica ou visão apocalíptica de um Deus que chega para trazer uma mudança na vida quotidiana do homem. Deus não se descreve em uma relação ético-espiritual com o homem. Os atos de adoração a Deus são pragmáticos e utilitários, mais que espirituais e místicos”⁵⁰.

A visão da morte para esses povos é de metamorfose, em que o homem se transforma em uma outra realidade, que não é uma passagem para uma vida melhor do

⁴⁷ Cf. E. DOS SANTOS, *Elementos de etno-história...*, 36.

⁴⁸ E. DOS SANTOS, *Elementos de etno-história...*, 36.

⁴⁹ Hoje em dia o conceito do feiticeiro já não é visto nem tido no sentido benéfico, mas sim negativo. Em contraposição ao curandeiro, socialmente, o feiticeiro foi tipificado como comedor das almas. Por isso, de temidos e respeitados, passaram a ser perseguidos e por fim mortos, na maior parte dos casos.

⁵⁰ J. MBITI, *Entre Dios y el tiempo...*, 6.

que aquela que tinha enquanto vivente. Por esta razão, o *bantu* não dispõe de uma conceção clarificadora acerca da vida eterna nem do inferno. Convicto de que a morte não é uma passagem, o *bantu* não pode mais nada senão crer que os defuntos continuam a residir entre nós. Motivo por que, quando morre um parente, as pessoas mudam de casa⁵¹, em alguns casos até de aldeia. Quer dizer que, entre os *bantu*, há uma crença muito forte de que os mortos continuam a morar nos mesmos sítios e podem interferir na vida dos vivos. O povo *bantu* admite que

“a fecundidade das mulheres e das terras, o êxito na caça e pesca, a saúde de homens e animais, são dons dos antepassados que enriquecem a vida do grupo, controlado por eles na sua existência e atividade”⁵².

É daqui que decorre o respeito que os *bantu* têm para com os defuntos, com os cemitérios, com os objetos colocados por cima dos túmulos, cientes de que os espíritos dos defuntos, ou seja, os "mortos-vivos" ainda precisam dos objetos. A transgressão dessas normas tradicionais provoca a ira dos antepassados e pode ter repercussões graves na vida dos vivos. De lembrar que, de acordo com J. Mbiti, os "mortos-vivos" conhecem os problemas dos familiares e mostram interesse por eles. “Apesar dos "mortos-vivos" não realizarem extraordinários milagres para remediar as necessidades humanas, os homens experimentam um sentimento de alívio psicológico ao descarregar problemas perante os seus antepassados”⁵³.

⁵¹ J. MBITI afirmava que quando os "mortos-vivos" regressam e aparecem a seus parentes, esta experiência geralmente não é encarada com grande entusiasmo e, se for com muita frequência, pode converter-se em um sério motivo de preocupação - cf. J. MBITI, *Entre Dios y el tiempo...*, 114. Sobre isso, muito recentemente, falamos com uma senhora intelectualmente conceituada, cuja mãe acabara de falecer. Dizia ela que tiveram de mudar de casa porque, às altas horas da noite, sentia-se a presença de alguém na cozinha. Pelo facto de se repetir sistematicamente, tiveram de tomar a decisão de abandonar a casa. Por isso, na cultura tradicional, o povo de Cabinda presta homenagem aos seus antepassados.

⁵² Cf. M. GABRIEL, *Angola, cinco séculos de cristianismo*, 37.

⁵³ J. MBITI, *Entre Dios y el tiempo...*, 114. Realmente, não conhecemos nenhum caso em que os antepassados, "mortos-vivos", tenham oferecido uma solução algum problema entre os vivos. Todavia, durante a nossa meninice, tivemos o ensejo de presenciar um litígio de uma determinada família quanto ao destino de certos bens deixados por um membro falecido. Ora o defunto em questão, ainda em vida, tinha dado, confidencialmente, a um membro de família, orientações sobre o destino de alguns bens. Entretanto, algum tempo depois do enterro, publicamente, a família entra em litígio, acusando o que havia sido confidenciado pelo defunto como herdeiro dos bens. Este, desesperado, sem saber como se justificar, foi chorar junto do sepulcro. No entanto, na noite seguinte, alguns membros, talvez os mais radicais e recalcitrantes, haviam sido atormentado pelo espírito do defunto. A partir de então, ninguém da família se atreveu levantar o assunto. – Tanto este como o exemplo ou testemunho anterior são apenas indicativos que nos ajudam a refletir sobre o nosso tema.

Mas a sua presença e intervenção vão-se esfumando com o passar do tempo, como já referimos, principalmente com a morte também daqueles que os conheceram ou quando eles próprios já não conhecem os que aqui vivem⁵⁴.

Portanto, a partir daqui, é razoável inferir que, para os povos *bantu*, o conceito da imortalidade é ainda incipiente e carece de alguma explicitação. Aliás, na sua existência religiosa, “o *bantu* crê, porque assim lhe ensinaram e o exige a herança recebida. A sua apostasia ou ceticismo lhe acarretariam tremendos castigos do mundo invisível e anulariam a razão da sua existência. Crê, embora não possa dar claras justificações da sua fé nem dos cultos e rito”⁵⁵. Isto torna mais evidente que o *bantu* preocupou-se mais em desenvolver uma teologia fundada com base numa prática de vida social e comunitária do que propriamente em algum tipo de especulação teológica.

1.3. Morte e imortalidade na religião do povo de Cabinda

1.3.1. Resenha geográfico-histórica do enclave de Cabinda

No organigrama desta pesquisa não estava previsto a introdução desta breve nota sobre a resenha história de Cabinda. Mas, percebendo – por ocasião da conversa com alguém sobre o nosso tema de dissertação – que havia ainda gente que não fazia uma mínima ideia do que era Cabinda, achamos ser este um motivo pertinente e justificativo para colocar uma sucinta referência geográfico-histórica sobre Cabinda.

Em termos geográficos⁵⁶, Cabinda (conhecida, também, como uma das dezoito províncias de Angola) abarca uma extensão superficial de 7.300 km², com uma população em torno dos 500 mil habitantes. Ostenta o epíteto de Enclave, porque, geograficamente, Cabinda está localizada entre a República do Congo, ao norte, e a República Democrática do Congo, ao sul; a oeste está o Oceano Atlântico.

⁵⁴ J. MBITI, *Entre Dios y el tiempo...*, 37.

⁵⁵ R. ALTUNA, *Cultura tradicional bantu*, 378.

⁵⁶ Cf. Anexo 2: Localização da província de Cabinda na República de Angola.

A sua hegemonia económica no contexto nacional e internacional deveu-se sempre ao seu potencial petrolífero⁵⁷ e por ostentar uma floresta rica em diversidade biológica de Angola⁵⁸. Tal floresta é conhecida com o nome de floresta do Mayombe.

Em termos históricos, Cabinda era um território independente de Angola, governada por personagens (reis, príncipes e nobres) autótones em regime de monarquia. Considerava-se um território complementemente livre, soberano e pacífico, assente em três importantes reinos: N'Goio, Kakongo e Loango. Três reinos coesos, quer em termos políticos quer em termos sociológicos.

Até século XIX, isto é, em torno do ano 1880, a região de Cabinda não tinha contacto algum com as potências colonizadoras. Só a partir desse período é que Cabinda começa a ser alvo de interesse por parte dos colonos, nomeadamente os franceses, ingleses, holandeses e belgas, persuadindo os nobres de Cabinda a que se colocassem sob o seu domínio colonial.

Entres os colonizadores, os portugueses granjearam simpatia entre os cabindas, tendo-se notabilizado no respeito pela cultura, pela soberania e pela submissão aos príncipes e nobres autótones. Nesse entretanto, firmaram-se contactos entre a Coroa Portuguesa e as autoridades de Cabinda, mediante a troca de presentes, como sinal de amizade e cooperação.

Em 1885, por ocasião da Conferência de Berlim – que declarava a divisão e ocupação de África pelos colonizadores –, o povo de Cabinda preferiu colocar-se sob a Coroa Portuguesa, podendo subscrever com Portugal várias alianças e protocolos, o que veio a outorgar ao território de Cabinda o epíteto de Protetorado de Portugal e nunca Colónia. Subsequentemente foram assinados com a Coroa Portuguesa os seguintes convénios:

Tratado de Chinfuma, em 29 de setembro de 1883;

Tratado de Chicamba, em 26 de dezembro de 1884;

Tratado de Simulambuco, em 01 de fevereiro de 1885.

⁵⁷ Cf. Anexos 4: Mapa da área de exploração petrolífera em Cabinda. Anexo 5: Imagens exemplificativas da exploração petrolífera em Cabinda.

⁵⁸ Cf. Anexos 6: Mapa da área de exploração florestal em Cabinda. Anexo 7: Imagem demonstrativa da floresta em Cabinda. Anexo 8: Imagem demonstrativa da exploração da floresta em Cabinda.

Dos três tratados, o Tratado de Simulambuco ganhou maior expressão, porque, com esse tratado, Cabinda ficou consignado como Protetorado de Portugal, quer a nível internacional que a nível da Conferencia de Berlim, que teve lugar em novembro de 1885.

Nesse tratado constam as seguintes cláusulas:

- Administrar o território com respeito estrito pelas fronteiras, tradição e cultura do povo de Cabinda;
- Promover o desenvolvimento económico, político e científico, educando o povo e preparando-o para a sua autodeterminação.

Mas, à revolução de 25 Abril de 1974, altura em que Portugal declara independentes todas as colónias, seguiu-se, em 1975, o Acordo de Alvor (ratificado por Portugal e pelos três movimentos de libertação de Angola: MPLA⁵⁹, UNITA⁶⁰ e FNLA⁶¹), sendo Cabinda definitivamente considerada como parte integrante de Angola, sem levar em conta a vontade dos autótones do enclave⁶². Quer isto dizer que, no Acordo de Alvor, os representantes da FLEC⁶³ não foram convidados, sendo pura e simplesmente excluídos do processo de discussão do destino do enclave.

Esta situação acicatou a ira dos cabindas, levando os movimentos independentistas a evocar a honra e o respeito pelo tratado de Simulambuco, tendo em conta as cláusulas nele celebrado com Portugal. A partir de então, começam as divergências entre os cabindas e o governo de Angola, que atingiram o seu auge no período a seguir à paz em 2002.

De entre as várias formas e esforços de Governo para resolver o problema de Cabinda, destaca-se o Memorando de Entendimento e de Paz para Cabinda, de 2006, o qual orquestrava atribuir um estatuto especial para a província de Cabinda. Ora, como tal Memorando não foi abrangente, deixando de fora algumas pessoas implicadas no

⁵⁹ Movimento Popular de Libertação de Angola.

⁶⁰ União Nacional para a Independência Total de Angola.

⁶¹ Frente Nacional de Libertação de Angola.

⁶² Cf. M. BEMBE, "Análise do processo, de paz no enclave", in *Cadernos de estudos Africanos* (Lisboa 2011) 122.

⁶³ Frente de Libertação do Enclave de Cabinda.

processo, o problema de Cabinda continua em aberto e clama por uma solução abrangente, inclusiva e definitiva.

1.3.2. A concepção tradicional de morte e imortalidade em Cabinda

Como em toda a cultura dos povos *bantu*, e, de modo peculiar entre os cabindas, a crença e vida são duas realidades inseparáveis na religião tradicional de Cabinda. Essa interpenetração entre crença e vida foi preponderante para a perpetuidade dos costumes religiosos dos cabindas, visto estarmos-nos a referir a uma cultura de base mais oral que escrita⁶⁴.

No mundo religioso tradicional dos cabindas não há espaço para lucubrações. Os cabindas não se preocupam excessivamente com o aduzir provas da existência quer dos homens quer das manifestações do seu vasto mundo religioso e profano, quer ainda das leis que regem o cosmos. Contentam-se apenas com o conhecimento prático e empírico que têm das coisas e de si próprios⁶⁵. Por isso, na sua concepção religiosa, não há uma distinção clara entre o profano e o sagrado, entre a matéria e o espírito, entre a vida presente e a futura, enfim, entre o mundo visível e o invisível⁶⁶.

Como no resto dos povos *bantu*, os cabindas, de modo intuitivo⁶⁷, admitem a existência de um poder que tudo transcende, que é força e vida; é por ele e nele que tudo existe, se movimenta e tem razão de ser, embora manifestem uma certa indiferença a seu respeito⁶⁸.

A esse ser, que os europeus apresentaram como sendo Deus e que está acima de tudo, os cabindenses chamam-no *Nzambi*. E ainda: *Tata Nzambi* (Deus Pai), no sentido

⁶⁴ Desde o começo, a cultura do povo do enclave de Cabinda era transmitida oralmente (ainda hoje). Os primeiros escritos respeitantes à cultura desse povo datam-se dos finais do século XIX, trabalho feito pelos missionários portugueses da Congregação dos Padres Espiritanos.

⁶⁵ Cf. J. VAZ, *No mundo dos cabinda: estudos etnográficos*, 1 (Lisboa: L.I.A.M. 1970) 12.

⁶⁶ J. VAZ, *No mundo dos cabindas...*, 12.

⁶⁷ Segundo J. VAZ ninguém deve perder o seu tempo a explicar ao africano, no caso concreto aos cabindenses a existência de Deus. Com maior simplicidade chegam a essa conclusão: basta contemplar a abóbada celeste; basta notar a sucessão das estações periódicas, com o sol, a chuva e a terra – mãe, se desdobram em flores e frutos, autênticos dons de Deus. A ilação similar chega, também, quando contempla o silêncio imponente da floresta; as belezas espalhadas pela terra como sinal da revelação do sagrado – cf. J. VAZ, *No mundo dos cabindas...*, 12.

⁶⁸ Cf. J. VAZ, *No mundo dos cabindas...*, 12.

de um Deus de providência; *Nzambi-Mpungo* (Deus Grande), a forma pela qual os cabindas referem a onipotência de Deus; *Nfumo-Nzambi* (Deus Chefe), expressando a ideia de Deus Criador. Assim, *Nzambi* (Deus) “é um ser espiritual, onipotente e onipresente, pessoal e distinto de tudo quanto existe. Tem consciência e vida. É essencialmente bom. Não é ser humano. É invisível”⁶⁹. De acordo com E. Santos, apesar de os cabindas admitirem a existência de vários deuses, em primeiro lugar está o *Nzambi* (Deus), que maior influência exerce na vida dos homens⁷⁰.

Depois desse intróito acerca do mundo religioso do povo mais ao Norte de Angola, o enclave de Cabinda, abordemos objetivamente o tema central da nossa pesquisa: **Morte e imortalidade na concepção religiosa dos cabindas.**

A começar, de forma intuitiva, o povo crê que no homem, enquanto ser vivente, há um princípio de vida e de consciência que necessita de um recetáculo visível e material, isto é, o corpo⁷¹. Quer dizer que há pelo menos indícios de crença, no sentido de entender o homem como um ser composto de corpo e alma.

Com a morte, a alma e o corpo separam-se. Mas, na concepção dos cabindas, a separação não se dá exatamente no momento da morte, mas sim um processo que acontece ao longo da vida:

“Progressivamente a alma vai-se habituando a essa separação nos momentos de sono e do sonho; além disso, a idade deixa também os seus sinais de desgaste – verdadeiro enfraquecimento da participação nas fontes do ser e da vida – que motiva as doenças, as contrariedades da vida”⁷².

Na sua concepção cultural, só na velhice se concebe a morte como sendo natural e provinda de Deus⁷³, no sentido de descanso em Deus. Fora da velhice, geralmente a morte é sempre vista como obra de feitiçaria, de espíritos malignos ou do espírito dos mortos, seus antepassados⁷⁴. As enfermidades são sempre julgadas como efeito direto

⁶⁹ J. VAZ, *No mundo dos cabindas...*, 30.

⁷⁰ Cf. E. DOS SANTOS, *Elementos de etnologia africana* (Lisboa: J. Castelo Branco, LDA 1969) 30.

⁷¹ Cf. E. DOS SANTOS, *Elementos de etnologia africana*, 33.

⁷² E. DOS SANTOS, *Elementos de etnologia africana*, 33.

⁷³ Cf. J. MARTINS, *Os bakongo ou tukongo do nordeste de angola* (Angola: I.N-C.M. 2008) 138.

⁷⁴ Cf. J. MARTINS, *Os bakongo ou tukongo...*, 138.

ou indireto do feiticeiro⁷⁵. Significa que, aconteça o que acontecer, quer a morte tenha sido provocada por um raio ou desabamento de uma casa, por mordedura de uma cobra ou outro animal, mesmo depois de uma grave e prolongada doença ou que a morte tenha sido súbita, em nenhum desses casos a morte seria natural⁷⁶. Procurar-se-á sempre ver nisso uma ação levada a cabo por espíritos ou feiticeiros.

Tal como o povo Macúia⁷⁷, assim o povo de Cabinda, que dá tanta importância ao tema da vida e a tudo o que a pode defender, preservar e transmitir, considerando-a como valor acima de todos os valores, encontra na morte o seu maior reverso e antagonismo. Também no contexto da cultura *bantu*, a cultura tradicional do povo de Cabinda, como já tentámos indicar, considera uma boa morte aquela que decorre dentro dos marcos previstos pela tradição tendo em atenção vários fatores, como o tempo (idade avançada do defunto), a descendência (número de filhos deixados), o lugar (morrer em casa ou na aldeia em que nasceu e sempre viveu) e certas formalidades (morrer sem sofrimento, em presença dos parentes mais próximos e íntimos, sem deixar qualquer dívida ou problema a resolver). No entanto, toda a morte súbita, precoce, violenta e a que resulta de uma doença prolongada são consideradas más. Também é vista como má a morte de uma pessoa estéril, que não deixou descendência.

No momento final da vida, ou seja, quando se vão esgotando as esperanças de vida de uma pessoa doente, porque se encontra em profunda agonia, então o doente é colocado no colo do familiar presente mais próximo e íntimo, que, sentado no chão sobre uma esteira, acolherá carinhosamente o corpo do doente. Este terá a sua cabeça apoiada sobre o peito do familiar que o acompanha nos seus últimos instantes neste mundo com o seu gesto acolhedor e estima. Durante esse tempo, os familiares e outras pessoas aí presentes, acompanham misticamente o doente em sua viagem, invocam os antepassados para que seja recebido no mundo onde eles já participam e pedem proteção para os familiares vivos que deixa.

⁷⁵ Cf. V. MALUGO, *Simbolismo religioso africano* (Madrid: Católica, S. A. 1979) 194.

⁷⁶ O africano não consente que existam desastres ou catástrofes naturais, assim como não admite que exista sofrimento, morte e doenças naturais, porque, para ele, a natureza por si mesma não erra – cf. A. AMARAL, "Matriz estruturante da cultura...", 37.

⁷⁷ Macúia é um povo que se localiza no Norte de Moçambique.

Tradicionalmente, embora aos cabindas lhes custe aceitar e encarar a morte como natural⁷⁸, existem sinais interpelantes, onde podemos encontrar uma possível escatologia de cariz tradicional. Para além daquilo que é comumente presente em todas as culturas (como lavar o defunto⁷⁹, cortar as unhas e cabelo e vestir-lhe com o melhor que há)⁸⁰, na cultura tradicional dos cabindas, os defuntos são embrulhados em pelo menos 60 a 70 cobertores e os velórios são sempre ininterruptos, acompanhados de cantos e danças fúnebres. Em algumas zonas, as danças começam na véspera do enterro; noutras zonas, as danças têm lugar dias antes⁸¹. Todas as pessoas tomam parte nas danças. E esse ritmo intenso prolonga-se até oito dias depois do enterro.

A partir de então, todas as ações subsequentes serão tidas como manifestações de solidariedade para com a família enlutada. Este gesto solidário consiste em contribuições em espécies, até mesmo em valores monetários⁸². A morte é o acontecimento mais importante para a manifestação da solidariedade, por isso,

“pode-se faltar às cerimónias do nascimento de uma criança, ou à festa da iniciação ou inclusive a um matrimónio ou à festa de entronização de um chefe, todas essas faltas se podem reparar facilmente. Mas faltar a um

⁷⁸ Cf. J. VAZ, *Cabindas: histórias – crenças – usos e costumes* (Angola: L.I.A.M. 1972) 237. Por isso, tratando-se de uma doença grave na qual se prevê a morte de um parente, todos os familiares são convocados, estejam onde estiverem, para se confessar sobre a inocência ou culpabilidade acerca do estado do enfermo. Aí, cada um, terá que declarar se alguma vez, ainda que no seu íntimo, desejou mal ao parente ora enfermo. Se a convocação não for feita, e se o doente vier a falecer, atribuirão a morte à não realização desta convocação de tipo confessional; caso tenha ocorrido a convocação, a culpa recairá sobre aquele que tendo alguma coisa não a declarou e, sobretudo, aquele que não tenha comparecido. O ausente será tido por certo o culpado.

Em situações desta natureza, geralmente, os parentes recorrem aos adivinhos – curandeiro. Às vezes, na impotência de curar um doente, os adivinhos informam os parentes que não há mais nada a fazer, altura em que os adivinhos entram em atividades de feitiçaria a fim de descobrir o causador da enfermidade mortífera – cf. J. MARTINS, *Os bakongo ou tukongo...*, 139.

⁷⁹ Os cadáveres são sempre lavados com água quente. Este gesto de dar banho ao defunto (só é feito por mulheres mais próximas do defunto e amigas da família) tem dois sentidos: higiénico e purificador. Também o referido gesto é acompanhado de abluções e unções, envolvendo, antes de tudo, o corpo em um lenço branco e colocado sobre a cama de que o defunto em vida se servia para dormir. Junto ao cadáver, no chão, ficam sentidas as mulheres mais próximas do defunto e amigas da família, vestidas de roupas velhas e cabeças rapadas, como manifestações externas de luto. Conservam silêncio, que, por vezes, é interrompido por soluços de profunda tristeza e palavras, lamentações ou interrogações dirigidas aos antepassados sobre as incógnitas provocadas pela morte do seu ente querido.

⁸⁰ Cf. V. MALUGO, *Simbolismo religioso...*, 198.

⁸¹ Cf. V. MALUGO, *Simbolismo religioso...*, 200.

⁸² Além disso, durante algum tempo, pelo menos um mês, a família viverá da solidariedade dos membros da aldeia e inclusive das aldeias circunvizinhas. Tal ajuda consistirá em providenciar todo o sustento de que a família enlutada necessita para a sua vida quotidiana.

funeral é considerado uma falta grave, difícil de reparar e de explicar à família enlutada”⁸³.

Na religião tradicional, sempre que morre alguém, cessam as atividades em toda a aldeia do falecido. Todas as pessoas se sentem atingidas e afetadas pela dor e realidade da morte. Movidas pela consciência, as pessoas sentem-se obrigadas a tomar parte em todos os ritos fúnebres e manifestar a sua colaboração para a realização de todas as cerimónias tradicionalmente previstas. A presença nos ritos da morte é importante porque se trata de momentos significativos e definitivos, que marcam o acompanhamento do defunto ao mundo dos antepassados, onde eles descansam felizes. Para além desse fim de natureza espiritual, também a presença tem o condão de traduzir a coesão social. Por isso, depois do enterro, geralmente os familiares do defunto oferecem uma refeição como sinal de comunhão social, mas, sobretudo, como sinal de estreita comunhão com o falecido e os demais antepassados. Também o sentido da solidariedade compromete os parentes para os gastos do funeral e na ajuda de quem ficou órfão ou viúva; este modo de compromisso também se estende às demais pessoas da aldeia.

Sobre a imortalidade, os cabindas admitem a entrada dos mortos / antepassados na mansão feliz⁸⁴. Podemos ver isto na forma como celebram os funerais, se despedem dos mortos, os ritos diários junto das sepulturas, os sacrifícios que frequentemente lhes oferecem⁸⁵. Todas essas cerimónias são sinais portentosos que nos permitem conceber traços escatológicos que nos apontam para a possibilidade do sentido da imortalidade na conceção cultural tradicional religiosa do povo de Cabinda.

Quer dizer, mediante a observação de todos os ditames culturais, principalmente o respeito que demonstra pelos defuntos, o povo de Cabinda vive momentos determinantes do ciclo vital: a passagem da vida definitiva do estado de vida visível ao estado de vida invisível, porque, na sua cultura religiosa tradicional, a morte não põe termo nem rompe o ciclo vital, mas é continuação de uma existência sob outras formas. Quanto aos detalhes dessa nova existência, acham que é melhor do que a do nosso

⁸³ F. MARTÍNEZ, *El pueblo macúa y su cultura* (Murcia: U. C. de San Antonio 1998) 243.

⁸⁴ Cf. F. MARTÍNEZ, *El pueblo macúa...*, 39.

⁸⁵ Cf. F. MARTÍNEZ, *El pueblo macúa...*, 39.

mundo⁸⁶. Nessa nova existência, os defuntos, integrando-se na classe dos antepassados, são espíritos vivos por excelência, dotados de vida que dura eternamente e de poderes sobre-humanos, capazes de intervir no mundo visível. Com a morte, o defunto transforma-se, por um lado, em antepassado da sociedade, com poderes particulares para atuar em prol da família e da sociedade a que pertence, e, por outro, em mediador entre Deus e os homens. Neste sentido,

“a vida no mais além se considera, em parte, semelhante à vida visível, existindo uma série de relações entre os defuntos e os seres invisíveis; os defuntos necessitam de alimentação, pelo que os vivos do mundo visível têm que lhes oferecer sacrifícios; os defuntos têm sentimentos e reagem ante os acontecimentos da vida dos homens; os defuntos são respeitados e temidos segundo a sua importância e anterior conduta moral. Em geral (...) a morte aparece não tanto como uma negação essencial (destruição e desaparecimento total do indivíduo), mas sim como certa privação de alguns elementos existenciais”⁸⁷.

Assim, a morte é uma mudança que concomitantemente supõe ruptura e continuidade, no sentido de um novo modo de vida mas os defuntos continuam a ter laços familiares (quem morre é ainda considerado como membro da família) e sociais (o defunto é ainda contado como membro da sociedade).

No entanto, como no resto dos povos *bantu*, também entre os cabindas há aquela tendência de considerar Deus como ausente na vida quotidiana dos homens; daí o recurso a várias práticas supersticiosas que põem em causa as possibilidades de uma encarnação verdadeira do cristianismo e até do próprio sentido de escatologia.

⁸⁶ Cf. F. MARTÍNEZ, *El pueblo macúa...*, 39.

⁸⁷ F. MARTÍNEZ, *El pueblo macúa...*, 230.

1.3.2.1. A superstição

1.3.2.1.1. Quanto à feitiçaria

Fixemo-nos antes na sua etimologia. Feiticismo deriva da palavra portuguesa "feitiço", cuja origem podemos encontrar no vocábulo latino *facticius* ou na raiz *factum* do verbo *fari*, que quer dizer feito a mão⁸⁸.

O feiticismo é entendido como um conjunto de crenças, cultos e ritos que tem por finalidade a adoração de objetos materiais, os feitiços⁸⁹.

Na tradição do povo de Cabinda, o feiticeiro se entende como aquele que é capaz de vivificar e animar objetos com um poder sobre-humano, mas não se atribui poderes divinos ao feiticeiro. São vários níveis de poder inconfundíveis, onde se destaca a supremacia de Deus, enquanto criador de tudo o que existe. Segundo J. Vaz, os feiticeiros são “pessoas que se julgam com o poder especial de controlar as forças da natureza, especialmente das supraterras, e com o privilégio de as manipularem a seu gosto”⁹⁰.

Realmente, os cabindenses acredita que o feiticeiro, dotado de poder de magia, é capaz de confeccionar objetos⁹¹ e introduzir neles – por meio de palavras, ritos e gestos – um espírito ou uma outra força vital da natureza, de tal modo que, a partir desse momento, esses objetos ficam ao serviço do feiticeiro que os possui e adquirem um valor sagrado, digno de respeito e veneração. Assim,

“O feitiço é um instrumento eficaz da magia, mas não passa de um simples recetáculo, temporal ou permanente, de forças manipuláveis. Este objeto-recetáculo não sofre qualquer alteração. O ser vivo ou a força que ele contém não o vivifica nem o transforma. O valor, o respeito sagrado e a eficácia provêm da força que nele habita”⁹².

⁸⁸ Cf. E. DOS SANTOS, *Elementos de etnologia africana*, 171 – 172.

⁸⁹ Cf. R. ALTUNA, *Cultura tradicional bantu...*, 355.

⁹⁰ J. VAZ, *Cabindas: histórias – crenças...*, 64.

⁹¹ Cf. Anexo 9.

⁹² R. ALTUNA, *Cultura tradicional bantu...*, 538.

Também é recorrente, em Cabinda, considerar feiticeiro, o que, de modo invisível, espiritual e sobre-humano come a alma e a carne humana⁹³: é uma espécie de homem espiritual⁹⁴. Sendo o feiticeiro um homem com poderes sobrenaturais, pode desligar-se do corpo e voar para onde bem entender com o objetivo de fazer mal aos outros, provocar-lhes pesadelos, aflições, doenças, morte violenta, insucessos nas culturas, na caça, na pesca, etc.⁹⁵. Ou seja, mesmo estando a dormir, a alma do feiticeiro pode separar-se do corpo. O seu poder está nos objetos ou feitiços que cegamente manipula⁹⁶.

Na cultura do povo em estudo, não há registros de idolatria, no sentido de adorar objetos representativos do feitiço, mas sim adoram e veneram a força e poder neles contidos; é, no fundo, um culto pagão, onde não se evoca, não se adora nem se venera a Deus, mas a recetáculos de forças, poderes sobrenaturais⁹⁷.

Igualmente comum o uso de amuletos, que são pequenos objetos, confeccionados por um feiticeiro, que a pessoa traz consigo no corpo e têm o poder de prevenir das desgraças e atrair a felicidade. Diferem do feitiço, por neles não estar presente uma força vivificadora, mas apenas o poder das palavras que sobre eles foram proferidas⁹⁸.

Paralelamente a amuletos, também é cultural o uso de talismã. Não tem o mesmo significado nem sentido que o amuleto, pois, no lugar de trazê-los sobre o corpo, são colocados nas portas, nas casas, nos campos, nas entradas das aldeias, com o objetivo de

⁹³ Cf. E. SANTOS, *Elementos de etno-história para...*, 182. Explicitando, os cabindas creem que um feiticeiro quando decide comer alguma alma, agarra-a e voa com ela para floresta e aí, em consenso com os outros feiticeiros, examina se é oportuno fazê-lo. Deste modo, caso decida comer a alma, o corpo a que a alma em questão pertencia morre no mesmo instante. Se não, a alma toma a liberdade de voltar ao corpo. Nestes casos, sempre na visão dos cabindas, a pessoa fica inconsciente enquanto a alma estiver sob o poder do feiticeiro.

⁹⁴ Cf. E. SANTOS, *Elementos de etno-história para...*, 182.

⁹⁵ Cf. E. SANTOS, *Elementos de etno-história para...*, 178.

⁹⁶ Cf. E. SANTOS, *Elementos de etno-história para...*, 182. Este conceito denota um certo animismo, no sentido de pensar que todos os seres da natureza (por exemplo, uma pedra, uma raiz, uma pena, uma caneta, uma folha, um osso, uma pele ou chifre de um animal, etc.) têm personalidade, vontade, alma ou espírito. Assim, segundo A. Riville, citado por E. Santos, na mentalidade africana, todo o objeto, mesmo não possuindo um valor intrínseco, pode ser habitado por um espírito, podendo vir a ser alvo de adoração, veneração porque se crê ser a morada de um espírito – cf. E. SANTOS, *Elementos de etno-história para...*, 182.

⁹⁷ Cf. J. VAZ, *Cabindas: histórias – crenças...*, 60.

⁹⁸ Cf. J. VAZ, *Cabindas: histórias – crenças...*, 61. Genericamente, na concepção africana, a palavra, seja ela divina ou humana, tem poderes extraordinários, de tal maneira que as fórmulas proferidas sobre os objetos, por quem ostenta tais poderes, transmitem e conferem poder ou isenção que se pretendeu ou se invocou sobre eles – cf. J. VAZ, *Cabindas: histórias – crenças...*, 61.

afastar os males, as desgraças que povoam sobre as pessoas, as casas, animais, plantações, etc.⁹⁹.

À guisa de exemplo, vamos demonstrar alguns tipos ou práticas de feitiço entres os cabindenses¹⁰⁰:

Mankaka (Fig. 1 do anexo 9): era o advogado contra os crimes. Quer dizer que lhe competia revelar os criminosos, em caso de dúvida. Tinha o poder de ler a mente da pessoa. Daí o medo e o terror que inspirava. Por isso, até era considerado como o rei dos feitiços.

Chingungu (Fig. 2 do anexo 9): era o chamado feitiço da justiça, ou seja, era quem presidia aos julgamentos, velando se as testemunhas eram sinceras nos seus depoimentos e que a justiça fosse implacavelmente aplicada.

Kosso (Fig. 3 do anexo 9): era o feitiço protetor dos prazeres sexuais, simbolizado por um cão com duas cabeças.

Bumba: era o feitiço de guerra.

Os dados em epígrafe sobre o feiticismo achamos serem suficientes na justa medida em que nos permitem ter alguma ideia sobre a superstição na cultura tradicional do povo de Cabinda.

1.3.2.1.2. Quanto à morte

Relativamente à morte, os cabindenses também se revelavam supersticiosos. Por exemplo, as crianças são sepultadas a poucos metros de distância do quarto da mãe, para que o espírito da criança morta retorne ao útero, dentro de outro corpo que a mãe gerará¹⁰¹.

⁹⁹ Reservamos ainda a memória dos tempos idos da adolescência, em que, categoricamente, certas pessoas afirmavam terem sido incomodadas por uma alma vaguear durante a noite na aldeia. Como medida de contenção, recomendava-se o uso de uma planta silvestre específica sobre as portas das casas. Quem não o fizesse corria o perigo de ser molestado pela dita alma.

¹⁰⁰ Cf. O anexo 9.

¹⁰¹ Cf. J. MARTINS, *Os bakongo ou tukongo...*, 139. Segundo este autor, o casal só voltará a ter relações sexuais, a pensar no próximo filho, quando, depois de quinze dias da morte da criança, for ter com o

É comum encontrar sobre as campas utensílios como algumas tigelas, garrafas, garrafões em mau estado e pequenos restos de comida; é sinal de crença que, se o corpo está morto, alguma coisa sobrevive que precisará daqueles objetos e que, na sua falta, poderá molestar os parentes vivos¹⁰². Segundo F. Martínez, esses objetos servem para indicar duas coisas¹⁰³:

1) que o defunto abandonou definitivamente este mundo, pelo que todos os seus objetos não podem ser tocados;

2) que o defunto partiu para o mundo dos antepassados, pelo que necessita dos objetos que em vida usava, para que a vida junto dos antepassados lhe seja mais fácil..

Em muitos casos, a partir do que está sobre a campa podemos identificar a ocupação do morto quando estava vivo: vemos alguns restos de espingarda, as insígnias de algum cargo, anzóis e resto de embarcação, uma roda de leme, etc. São sempre objetos já inaproveitáveis para os vivos, “porque não confiam em algum gatuno não seja capaz de violar a sepultura”¹⁰⁴.

Os cabindenses crêem que os defuntos exigem que a campa seja bem tratada, que os gratifiquem com o vinho de palma e que, de tempo a tempo, se celebre uma festa comemorativa em sua memória¹⁰⁵. São honras que têm contrapartidas, como ajuda e proteção aos parentes. Caso isso não se verifique, regressarão em sonhos para reivindicar os seus direitos e podem ditar o começo das desgraças na família. Em algumas tribos crê-se que

adivinho para se informar das razões da morte. Neste sentido, o adivinho levará o casal junto a uma encruzilhada, onde ateará uma pequena fogueira e nela queimará algumas plantas aromáticas, com o fim de purificar o casal (pois o fumo que sai da fogueira é tido como sagrado), ao mesmo tempo que implora aos espíritos, aos ídolos e a Deus, para que isso não venha acontecer com a futura prole.

¹⁰² Cf. M. SILVA *Contribuição para o estudo da região de cabinda* (Lisboa: Typographia Universal 1904) 280. Diz ainda o autor que, se o defunto tivesse sido uma pessoa importante (por exemplo, chefe da tribo), sobre a campa, aparecem espécies como peles de fera empalhadas fingindo os animais em posição ameaçadora, objetos de prata ou outro metal, jarros, bacias bandoleiras, bandas de oficiais, colchas, lençaria de cores berrantes, pontas de marfim de todas as grandezas, com ou sem enfeites e obras de talha, búzios e conchas de todos os feitios e dimensões, cabeças de antílopes, peles e outros despojos de animais, armas brancas e de fogo de todos os sistemas e qualidades.

A esse respeito, afirma-se que, em Cabinda, chegou-se a encontrar dois vasos de cerâmica alemã no interior de uma sepultura, que teriam sido fabricados entre 1880 e 1910. O tipo da cerâmica chamava-se *steinzeug*. – cf. J. VAZ, *Cabindas: histórias – crenças...*, 242.

¹⁰³ Cf. F. MARTÍNEZ, *El Pueblo macúa...*, 236.

¹⁰⁴ F. MARTINEZ, *El pueblo macúa...*, 280.

¹⁰⁵ Cf. F. MARTINEZ, *El pueblo macúa...*, 206.

“não fazendo as festas da morte de parente, são, segundo a crença, perseguidos constantemente pelas serpentes venenosas e pelos espíritos maus. Se o falecido foi vítima de feitiço e o assassino vem às festas do luto, morre este de febres (...). Por isso, homem ou mulher que se desculpe para não ir às festas do óbito ou que, por altura delas, vá passear, é tornado culpado da morte sucedida”¹⁰⁶.

1.3.2.1.3. Quanto aos antepassados

A noção de espírito na cultura tradicional do povo de Cabinda é, por um lado, clara porque essencialmente acreditam que os espíritos não têm corpo; por outro lado, é dúbia porque admitem que os espíritos dos antepassados podem encarnar num descendente, passando a ser como seu oráculo e intérprete da sua vontade. Significa que os espíritos quando encarnam ganham novamente o corpo¹⁰⁷.

A preponderância dos antepassados na cultura é tal que levou o povo de Cabinda a considerá-los ainda como membros de família, mesmo enquanto mortos. Por esse motivo, as campas dos defuntos são constantemente mantidas limpas, cobertas de objetos, que eram do uso frequente por parte do defunto; a terra está humedecida pela oferta diária do vinho de palma que os familiares oferecem ao defunto.

Nem todos os defuntos podem ser considerados antepassados. A transição para a classe dos antepassados deve-se à sua natural bondade principalmente para aqueles que foram chefes das famílias e etnias, que se distinguiram pelo seu empenho em prol de todo o seu povo. Por isso, os cabindenses estão convencidos que eles agora estão em um lugar especial diferente de todos os outros que morreram e que agora gozam de uma total felicidade, mas sempre no plano natural. A essa beatitude aspiram todos os vivos. Para a conseguirem cumprirão todas as tradições e prescrições deixadas pelos antepassados. É desse fiel e constante respeito pelo cumprimento dos preceitos tradicionais que dependerá a felicidade ou contrariedade dos vivos. Os cabindenses

¹⁰⁶ M. MILHEIROS, *Etnografia angolana: esboço para um estudo etnográfico das tribos de Angola* (Luanda: Mensário administrativo 1940) 111.

¹⁰⁷ Cf. J. VAZ, *Cabindas: histórias – crenças...*, 36.

atribuem ao desrespeito pelas tradições todos os males porque vão passando: a seca, as inundações, a penúria, a fome, o azar na pesca, na caça, etc.

Conclusão

Depois deste estudo da cultura tradicional do povo de Cabinda no contexto dos povos *bantu* constatou-se, por um lado, resquícios de elementos significativos que nos permitiriam afirmar a consciência da vida pós-morte na concepção cultural desses povos; por outro, o mesmo estudo permitiu-nos concluir a existência de certas ambiguidades no modo como a cultura *bantu* percebe o conceito da vida além-túmulo. Mas, para não anteciparmos o estudo comparativo que caberá ao terceiro capítulo, importa ver antes a perspectiva cristã sobre o tema em questão.

CAPÍTULO II

O SENTIDO DA ESPERANÇA CRISTÃ

O capítulo anterior permitiu-nos conhecer, culturalmente, o modo como o povo de Cabinda concebe o destino último do homem, a partir da sua religiosidade natural, que é fruto de uma herança tradicional recebida dos seus antepassados. O presente capítulo, partindo do pressuposto de que o Cristianismo é Religião Revelada, pretende clarificar os fundamentos últimos da verdade sobre o homem, sobre o seu destino além-túmulo, sobre o sentido da vida e o garante do mesmo, a quem sem o qual não há nada seguro e confiável: Deus. Ele é a razão primeira e última da existência e esperança humana. Deus, principalmente pela encarnação, morte e ressurreição de Jesus Cristo, rasgou o véu misterioso da morte e assegurou a eternidade do homem. A partir daqui, percebe-se que a vida é um dom que emerge da promessa de Deus, desde o seu infinito poder criador, que O torna capaz de criar, revivificar o que perdeu sopro de vida e, *ipso facto*, de resgatar da morte.

2.1. O conceito cristão da esperança

Em contraposição ao conceito meramente mundano da esperança, a conceção bíblica da esperança não é vaga no sentido de mais uma expectativa. No grego *ἐλπις*¹⁰⁸ pode significar uma multiplicidade de expectativas em relação ao futuro - que tanto podem ser para o bem ou para o mal, como podemos ver na compreensão clássica do termo:

¹⁰⁸ Cf. I. PEREIRA, *Dicionário grego – português e português – grego* (Porto: Livraria Apostolado da Imprensa 1951), 115.

“Na linguagem clássica, o termo *ελπις* tinha um significado ambivalente: com especificações acrescentadas se precisava tratar-se da boa ou má esperança. Ainda em certos meios culturais, o termo assumia prevalentemente um sentido negativo, isto é, significando uma espera pouco motivada, uma esperança vã e presumida”¹⁰⁹.

J. de Sousa também confirma essa pobreza do vocábulo grego, que dispõe apenas de um substantivo para se referir a toda e qualquer expectativa face ao futuro, seja de bem, seja de mal. Por isso define *ελπις* como sendo:

“Um vocábulo neutro, demasiado impreciso e carregado de ambiguidades, por servir para exprimir tanto a esperança religiosa como a esperança profana, e tanto para a expectativa feliz de um bem como para a expectativa angustiada de um mal. Aliás, o pensamento grego comprazia-se em insistir na incerteza própria da esperança”¹¹⁰.

Pelo contrário, entre os cristãos, a esperança tem sempre um matiz positivo: é uma esperança orientada para o bem, de modo particular, para a salvação, e se aproxima da noção de confiança¹¹¹. É daqui que decorre o apelo à perseverança.

De acordo com F. Moreira,

“a esperança é o meio através do qual Deus manifestou o Seu amor pelos homens revelando-lhes os Seus planos salvíficos, o Seu amor e a Sua misericórdia e mostrando-lhes que sem Ele a vida não tem sentido, por isso, a esperança do Povo de Deus, é o próprio Deus. E é Ele que move a história do seu Povo imprimindo no seu coração o desejo de alcançar a felicidade sendo que a esperança o protege contra desânimo”¹¹².

¹⁰⁹ B. STUDER, "Esperança", in ANGELO DI BERNADINO (ed.), *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs* (S. Paulo: Paulus 2002) 501.

¹¹⁰ J. DE SOUSA, *A esperança cristã e as esperanças dos homens* (Lisboa: Sampedro 1981, 50-51).

¹¹¹ Cf. P. HOFFMANN, "Esperança", in HEINRICH FRIES (ed.), *Dicionário de teologia: conceitos fundamentais de teologia atual* (S. Paulo: Edições Loyola 1970) 82. A propósito da confiança, no Antigo Testamento, o inocente atribulado e perseguido recorre ao santuário para obter proteção junto do altar de Deus (cf. Rom 8, 17); enfermo reza desde o leito da dor cheio de confiança em Deus para que o livre da enfermidade (cf. Rom 8, 19); o culpado recorre confiado em Deus para obter o perdão dos seus pecados (cf. 1Cor 13, 12; Ap 22, 4; 2Cor 5, 1); o rei ora antes da batalha com a esperança de que a clemência do Altíssimo lhe conceda a vitória (cf. 2Cor 5, 2-8).

¹¹² F. MOREIRA, *Inferno e a esperança cristã...*, 112.

Com isso, no entanto, é fácil perceber-se que o conceito da esperança para os não crentes está condenado a cada passo a confrontar-se com a insegurança, porque a sua relação com o futuro não é propriamente por meio da esperança, mas sim por precaução e prudência¹¹³, até por temor e incerteza. Porque, ainda, segundo F. Moreira,

“A esperança vem mostrar que Deus é o garante da vida da pessoa humana, o que lhe dá sentido, para além Dele não há nada (cf. Sir 24, 24; Is 44, 6). Samuel expressa essa verdade com as seguintes palavras: “Não vos afasteis para correr atrás de ídolos que não servem para nada e não podem libertar porque estão vazios (cf. Sam 12, 21)”¹¹⁴.

Assim, no contexto veterotestamentário, a vida do homem do povo de Deus estava fundamentalmente circunscrita na esperança, e essa esperança não era só nos momentos difíceis (cf. Sl 13, 6; 33, 18.22; 119, 81.123, etc.) mas também nas mais diversas situações (cf. Jer 17, 7; Sl 40, 5; 52, 9; 91, 2), como é o caso da expectativa da salvação (cf. Is 12, 2). E um dado a não perder de vista, é que essa esperança estava ancorada em Deus, como aquele que oferece a segurança à esperança. Quer isto dizer que, para a consciência judaica, o homem não depende de si, mas vive em permanente esperança em Deus¹¹⁵, podendo levar-nos a pensar que, para os israelitas, Deus é o garante do fundamento do presente e do futuro¹¹⁶, por isso a sua vida estava em todas as situações nas mãos de Deus. Consciente da sua condição de povo eleito, o povo de Israel, espera em Deus mesmo no meio de muitas tribulações, e essa esperança o torna forte e decidido¹¹⁷. “Deus é o afiançador do Seu Povo, Ele é a própria esperança. E ao ser O que afiança é o que cria confiança, O que é fiel, O que move toda a história de toda a humanidade”¹¹⁸. Neste sentido, perante as vicissitudes quotidianas, o homem não tem necessidade de se desesperar porque Deus está presente na própria história para

¹¹³ Cf. P. HOFFMANN, "Esperança", 82.

¹¹⁴ F. MOREIRA, *Inferno e a esperança cristã* (Portugal: Bubok 2012) 112.

¹¹⁵ Cf. P. HOFFMANN, "Esperança", 83. Aqui J. de Sousa também afirma o mesmo no sentido de que se Deus é o único garante inabalável do futuro e do presente do homem, então, carece de fundamento e segurança para todo aquele que se desliga de Deus para procurar segurança por sua indústria, seja nas riquezas (cf. Job 31, 24; Sl, 49, 6ss; 52, 9), seja no poder político (cf. Is 31, 1; 36, 6), seja nos outros homens (cf. Jer 17, 5). A seguir, o autor afirma expressamente que só em Deus o homem encontra o fundamento da esperança inabalável perante as dificuldades da vida. A solidez da fé em Deus constitui ela mesma a medida da solidez da esperança (cf. Is 7, 9) – cf. J. DE SOUSA, *A esperança cristã...* 52.

¹¹⁶ Cf. P. HOFFMANN, "Esperança", 83.

¹¹⁷ Cf. J. SCHILDENBERGER, "Esperança", in A. MACHO – S. BARTINA (ed.), *Enciclopedia de la bíblia* (Barcelona: Ediciones Garrida, S. A. 1963) 176-182.

¹¹⁸ F. AMOREIRA, *Inferno e a esperança cristã*, 112.

garantir o sentido ao futuro, onde a esperança terá o seu pleno cumprimento. A insegurança, de acordo com a mentalidade judaica da esperança, é quando o homem tenta confiar na sua própria força ou nos bens que dispõe (cf. Sl 52, 9; Jó 31, 24), no outro homem (cf. Jer 17, 5), no poder político (cf. 2Rs 18, 24; Is 31, 1; 36, 6; Jer 2, 37; Ez 29, 16; Os 10, 13). Assim, no plano veterotestamentário, a atitude coerente de vida consiste em manter-se tranquilo e esperar em Deus (cf. Is 30, 15; Sl 37, 5-7)¹¹⁹.

Tal como na linha veterotestamentária, também na conceção neo-testamentária, o conceito da esperança caracteriza-se fundamentalmente na confiança em Deus (cf. 2 Cor 1, 10; 3, 12; Fl 1, 20) e não nas forças ou possibilidades humanas¹²⁰. Portanto, se no Antigo Testamento aquele que espera se confina na promessa e na fidelidade de Deus, no Novo Testamento a esperança do cristão encontra a sua razão de ser na promessa de Deus realizada em Jesus Cristo (cf. Rom 15, 12; Is 11, 10; Mt 12, 21; Is 42, 4)¹²¹. No fundo, pretende-se dizer que o conceito da esperança do cristão não emerge do conceito vago de Deus, mas sim a partir do seu agir na história humana, que atinge o seu ápice na morte e ressurreição de Jesus Cristo. Desta feita, o cristão vive num tempo no qual se permite ter uma confiança segura¹²².

2.2. O homem contemporâneo perante a morte

2.2.1. A problemática

O homem contemporâneo nasce, cresce e vive num mundo fortemente dominado por um vertiginoso progresso da ciência e da tecnologia, que, por sua vez, o afasta de Deus. E isso reconhece E. Henandez quando diz que

¹¹⁹ Cf. P. HOFFMANN, "Esperança", 83. Logo a seguir, o autor para fundamentar o conceito de esperança, recorre à literatura antiga. Por exemplo, vai dizer que Platão diante da morte manifestou uma atitude de esperança. Também no orfismo e nos cultos místéricos se incutiam aos iniciados a esperança de uma vida bem-aventurada pós-morte. Ainda na antiguidade, de acordo P. Hoffmann, em contraposição a certos testemunhos pessimistas quanto à vida para além da morte, encontramos uma multiplicidade de exemplos relativos à morte com esperança de algo melhor. Mais adiante, o nosso autor aponta a diferença existente entre o pensamento mundano e o pensamento do povo israelita. Para os israelitas, com a morte acaba a esperança (cf. Job 17, 15; Is 38, 18; Ez 37, 11). A esperança desse povo se dirige tão-somente à atuação misericordiosa de Deus para com o seu povo. Pouco a pouco, no ambiente judaico, a esperança em ajuda para as várias lutas quotidianas se transforma em uma esperança de ajuda escatológica que porá termo a todo o tipo de necessidade (cf. Gn 9, 25-27; Is 2, 2-4; 11, 6-9; Jer 23, 5-6; 29,11; Zac 8, 4) – cf. P. HOFFMANN, "Esperança", 83.

¹²⁰ Cf. P. HOFFMANN, "Esperança", 84.

¹²¹ Cf. P. HOFFMANN, "Esperança", 85.

¹²² Cf. P. HOFFMANN, "Esperança", 85.

“o homem atual domina os fenómenos da natureza, desvendando-os, descobrindo com as ciências suas leis e manipulando-os com a técnica. Assim, ciência e técnica recusam a Deus e a fé n’Ele, afirmando que o homem antes acreditava em Deus porque ignorava as leis que regem a natureza. A fé era fruto do obscurantismo”¹²³.

Deste modo, o homem contemporâneo só admite como certo aquilo que se experimenta, fazendo da ciência o único critério autêntico de conhecimento¹²⁴. E como, do ponto de vista da ciência, Deus não é objeto experimentável, então, “Deus é uma hipótese inútil, à qual só pode recorrer o homem ignorante (...)”¹²⁵.

Nota-se, assim, no mundo contemporâneo, uma grande exaltação e super valorização da ciência, que leva o homem a cair no ateísmo materialista. Esta conceção de recusa a Deus está amplamente difundida na sociedade contemporânea. Como também expandidos estão os prodigiosos desenvolvimentos no campo das neurociências, o que veio dar margem para se “excluir a existência de um ser pessoal e transcendente, considerado como uma hipótese inútil, pois o que dizem: não existe mais do que o desconhecido e o não o irreconhecível”¹²⁶.

Tudo isso faz-nos pensar que, apesar daquele ateísmo ferrenho, que pugnava pela edificação de uma sociedade sem Deus, já tivesse desabado, no entanto, de acordo com P. Poupard, o modelo antropológico que defendia continua ainda presente no mundo contemporâneo¹²⁷. Assim, ao lado da exaltação da ciência, está também a absolutização do homem, colocando-o no centro da realidade.

2.2.2. As consequências

Numa época assim, vertiginosamente influenciada pelo progresso científico e tecnológico, em que para o homem interessa acima de tudo a busca da máxima

¹²³ E. HERNANDEZ, *Dios?! Para que?! Interrogantes del ateísmo de cara a la nueva evangelización* (Bilbao: Editorial Española Desclée de Brouwer, S. A., 1991) 63.

¹²⁴ Cf. E. HERNANDEZ, *Dios?! Para que?!...*, 63.

¹²⁵ E. HERNANDEZ, *Dios?! Para que?!...*, 63.

¹²⁶ P. POUPARD, *Onde está o teu Deus? A fé e a indiferença religiosa* (Braga: Militia Sanctae Mariae Projeto Nova et Vetera 2007) 21.

¹²⁷ P. POUPARD, *Onde está o teu Deus?...*, 22.

satisfação e realização, é inevitável que a morte apareça descrita como o maior absurdo da vida. Segundo a concepção (quase generalizada) da época contemporânea, a morte longe de dar um sentido à vida, tira-lhe toda a sua significação: a vida é limitada pela morte. Porque “a morte tira ao homem a sua liberdade e anula todas as suas possibilidades de realização”¹²⁸.

Por outro, perante um mundo assim fundado no materialismo, seria incontornável que uns procurem a todo custo a sua realização já e agora, sem olhar os meios para a atingir, porque acham que amanhã seremos consumidos pela morte e creem que a morte tem a última palavra sobre o homem; outros pensam que se amanhã já não existimos, então, não se justificam todos os esforços e sacrifícios para a construção de uma sociedade justa, harmónica, e assim o melhor é antecipar a morte; outros ainda ostentam uma atitude de indiferença total em relação à morte, vivem como se ela não existisse, no fundo, porque têm medo de falar dela. Para estes últimos, quanto menos se fala dela melhor a pessoa está. Desta feita, alguns dirão mesmo que “os milhões de suicidas anuais chegaram a essa conclusão: a vida carece de sentido, é absurda, mais vale suprimi-la”¹²⁹.

De acordo com R. Latourelle, o homem vivo, crente ou não crente, no interior da sua consciência, enquanto ser para a morte, não escapa à tentação de pensar do mesmo modo¹³⁰. Por isso, hoje, o homem está constantemente a perguntar-se: Porquê tanto sofrimento? Porquê tantas enfermidades mortais e não merecidas? Porquê tantas mortes? Porquê simultaneamente morrem quer adultos quer crianças? Por esse facto, apesar do progresso científico, apesar da busca desenfreada pela felicidade, satisfação e realização, o homem está insatisfeito consigo mesmo, está triste e olha para o futuro com desassombro.

Vendo tudo isso no contexto da teologia contemporânea, resulta importante que se coloque uma pergunta que nos sirva de ponto de partida:

Será que o homem de hoje ainda tem esperança ou capacidade de acreditar na ressurreição? Na vida eterna, isto é, na vida para além dos contornos visíveis?

¹²⁸ Cf. R. LATOURELLE, "Muerte", in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (ed.), *Diccionario de teología fundamental* (Madrid: S. Pablo 1992) 1018.

¹²⁹ R. LATOURELLE, "Muerte", 1018.

¹³⁰ Cf. R. LATOURELLE, "Muerte", 1018

Na mesma linha, B. Sesboüe, citado por I. Varanda, pergunta se a ideia da ressurreição ainda faz parte do "croyable disponible" do homem do nosso tempo¹³¹. Por seu turno, I. Varanda dirá que o conceito da ressurreição (ou se quisermos, a possibilidade de vida após a morte) é estranho ao homem contemporâneo, que cada vez mais se distancia dele, por não conseguir reconhecê-lo como portador de esperança. Além disso, o secularismo reinante vai cimentando a ideia da inoperatividade do conceito de vida pós-morte ao postular a convicção de que o ser humano, assim como todos os outros seres vivos, têm na morte o seu fim definitivo¹³². Ainda entre os nossos contemporâneos – como acima foi referido – uns, radicados nas ideologias materialistas e sociobiológicas, não creem numa vida para além da morte; outros, não aceitando que a sua existência termine com a morte biológica, mas, ao mesmo tempo, recusam toda a conceção escatológica do homem crente, para confinarem a sua esperança na reencarnação em outras vidas na terra, alimentado nas filosofias e religiões de cariz budistas¹³³.

Portanto, o grande perigo das questões em epígrafe, segundo I. Varanda, é o de reduzir a escatologia aos estritos limites do mundo terreno, reconfigurando o *ἔχατον* absoluto em *ἔχατον* intra-histórico, relativo, temporal¹³⁴, ou mesmo anular toda a possibilidade de escatologia, de esperança, o que equivale a reduzir a vida a um vazio, a um sem sentido.

2. 3. A esperança para além da morte

2.3.1. A morte no Antigo Testamento

2.3.1.1. A morte como destino trágico

Num primeiro registo, verificamos que o caminho percorrido pelo povo de Israel até chegar à doutrina da ressurreição, como fonte de esperança, foi longo e complexo.

¹³¹ I. VARANDA, "Como falar hoje da morte, da ressurreição e do além: ressonâncias paulinas", in *Theologica*, 44/1 (2009) 30.

¹³² Cf. I. VARANDA, "Como falar hoje da morte...", 30.

¹³³ Cf. I. VARANDA, "Como falar hoje da morte...", 30.

¹³⁴ Cf. I. VARANDA, "Como falar hoje da morte...", 30.

Porque esse povo estava centrado na vida temporal e nos seus bens, pois acreditava que a história era o lugar do cumprimento da promessa¹³⁵, por exemplo:

“uma existência longa, prospera, uma descendência numerosa e prolongada através de várias gerações, são signos da bênção de Yahvé. Por outra parte, o enraizamento do indivíduo no clã e sua inserção na comunidade foram dados tão profundamente registados durante séculos na consciência coletiva do povo israelita que reprimiam a preocupação pelo destino concreto das pessoas”¹³⁶.

Também, na mesma linha, G. Greshake diz que no Antigo Testamento, a morte não era objeto primário das atenções, mas sim a vida; porque na mentalidade veterotestamentária, a vida foi sempre tida como o bem supremo por antonomásia, que se traduz na comunhão com os outros, no clima de segurança, saúde, paz e alegria¹³⁷. E isso permitir-nos-ia afirmar “que o homem do Antigo Testamento se apega ainda mais às alegrias terrenas precisamente por não poder projetar para além da morte a sua necessidade de alegria e de felicidade”¹³⁸.

Para a conceção israelita a morte não era separação entre o corpo e a alma, mas sim era uma perda de forças, uma inanimação, o fim de toda a actividade¹³⁹. Depois da morte, o que resta do homem é apenas uma sombra, que se iria conformar a uma

¹³⁵ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El último sentido: una introducción a la escatología* (Madrid: Marova 1979) 90. Para reforçar essa ideia de J. L. Ruiz de la Peña, também S. Spinsante afirma que “durante muitos séculos, a atenção de Israel se centrou sobre as possibilidades humanas desta vida, sem manifestar qualquer interesse por aquilo que espera o homem no mais além. Inclusive uma existência puramente terrena se manifestava como uma autêntica possibilidade religiosa” – S. SPINSANTI, ‘Muerte’, 688.

¹³⁶ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El último sentido...*, 90.

¹³⁷ Cf. G. GRESHAKE, “El problema de la muerte”, in A. BOLADO – A. QUEIRUGA (ed.), *Fé cristia y sociedad Moderna*, 5 (1985) 123.

¹³⁸ P. DACQUINO, “A alegria humana e o além nos livros bíblicos”, in *Concilium*, 9 (1984) 340.

¹³⁹ Cf. A. BORN, “Morte”, in D. ATTEMA – D. DEDEN (ed.), *Dicionário enclopédico da bíblia* (Lisboa: Vozes Ltda 1971) 1013. A propósito, o conceito do homem como um composto de corpo e alma é novo na cultura do povo de Israel. Tal conceito resulta da influência helénica. A partir daqui a morte passa a ser compreendida como separação de corpo e alma.

Quanto à inanição, ela era concebida de modo muito concreto: para o israelita uma matéria ou força vital (*nefes*- alma) escorria do corpo como um líquido (cf. Gn 35, 18; 2Sam 1, 9; 1Rs 17, 21). Com o último suspiro, essa força largava o homem (cf. Job 11, 20; Jr 15, 9), para subir como uma fumaça do sangue recém-derramado (cf. Lev 17, 11.14; Dt 12, 23). Similar a essas conceções é a da morte como perda de hálito (cf. 1Rs 17, 17; Job 27, 3; Dan 10, 17; Eclo 9, 13). Outra conceção ainda é da vida como efeito de espírito (*ruah*) de Deus. Neste caso, a morte acontece quando Deus tira esse espírito. Mas, até aqui, nem *nefes* nem *ruah* indicavam aquela parte do homem que continuava a existir depois da morte, pois *nefes met* significa indivíduo morto (cadáver).

existência triste nos infernos, apesar dos méritos que tivesse alcançado na terra¹⁴⁰. Assim, no Antigo Testamento, embora a vida abarcasse essa conotação “*intramundana*”, é interpelante a tranquilidade e a forma quase naturalista com que a morte era encarada, aceitando-a sem revolta, na convicção de que morrer é tomar o caminho de toda a carne (cf. Jos 23, 14), é ir reunir-se em paz com os pais (cf. Gn 15, 15), é ir juntar-se com o seu povo (cf. Gn 35, 29). Mas convém salientar que essa atitude serena diante da morte era verificável só nas circunstâncias de velhice. O que significa que, para o povo de Israel, a morte de um ancião era considerada como natural¹⁴¹ e não era repulsiva ou escandalosa. Como exemplos, podemos ver aquele segundo o qual Jacob se despede de José: “Agora vou morrer, Deus será convosco e vos reconduzirá ao país dos vossos antepassados” (Gn 48, 21); igualmente, está o exemplo de Moisés a despedir-se do povo de Israel: “Tenho cento e vinte anos. Já não posso mais servir-vos de guia. Além disso, o Senhor disse-me: Não atravessarás o Jordão. O Senhor, teu Deus, é que irá diante de ti. Ele mesmo aniquilará esses povos para que possuas a sua terra (...)” (Dt 31, 1-3).

Entretanto, isso não punha em causa nem a convicção de que o Deus da aliança fosse um Deus vivo, nem a sua fidelidade para com o povo¹⁴². Contudo, essa visão acética da morte, percebida em franjas muito antigas da tradição do Antigo Testamento, esconde o mal dominante: “a morte é um mal por excelência”¹⁴³. Na conceção veterotestamentária, embora a morte não signifique um aniquilamento do sujeito, “mas conduz a uma sorte de infravida miserável no *scheol*, alojamento indiscriminado de todos os que abandonam este mundo. A situação dos seus inquilinos é singularmente ingrata, sobretudo porque aí termina qualquer sinal de vida comunitária; termina inclusive a possibilidade de se relacionar com Deus. Estar, pois, no *scheol* é habitar no silêncio (cf. Sl 31, 18; 94, 17; 115, 17) e no esquecimento (cf. Sl 88, 13), ser arrancado da mão de Yahvé (cf. Sl 88, 6), não poder louvar o Senhor (cf. Sl 6, 6; 30, 10)”¹⁴⁴.

Em contra posição com a vida, o Antigo Testamento apresenta os traços sombrios da morte: ela é uma amarga recordação (cf. Si 41, 1) que suscita lágrimas (cf.

¹⁴⁰ Cf. A. BORN, "Morte", 1013.

¹⁴¹ Cf. P. DACQUINO, "A alegria humana...", 388. Também E. Schmitt afirma que o israelita do Antigo Testamento só aceitava a morte como natural na idade avançada – cf. E. SCHMITT, "Morte", in J. BAUER (ed.), *Dicionário de teologia bíblica* (S. Paulo: Loyola 1973) 729.

¹⁴² Cf. E. SCHMITT, "Morte", 688.

¹⁴³ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación: escatología* (Madrid: BAC 2007) 60.

¹⁴⁴ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El último sentido...*, 90-91.

Si 22, 11); ela é uma espessa noite, é uma imagem de nuvens que guardam aos que vão morrer (Sab 17, 20). Ademais, a morte parece introduzir um problema de incomunicação com Deus, um contexto de prática de *excomunhão*¹⁴⁵; nem os mortos podem louvar Yahveh (cf. Is 38, 11. 18-19; Sl 6, 6; 30, 10; 88, 11-13; 115, 17) nem Yahveh se preocupa com os mortos (cf. Sl 88, 6. 11). Assim, a morte como destino fatídico¹⁴⁶, como um fim¹⁴⁷, aparece como castigo de um pecado pessoal (cf. Nm 27, 3; Sl 55, 24; Prov 2, 18; Sir 21, 2ss; Jr 7, 11)¹⁴⁸.

Diante da morte, ainda mais sem esperança de descendência (cf. Gn 15, 2 – 6), consta que Abraão se tinha perturbado. Mas, obtendo de Deus a certeza de descendência, Abraão morre feliz e em paz (cf. Gn 25, 8). Isso significa, segundo S. Spinsanti, que a morte dentro da aliança com Deus, acontece sem ruído, sem lamentações¹⁴⁹, sem perturbação e sem desespero: “a vida que sustenta o sábio que segue a lei de Deus consiste em abundância de dias, de riquezas, de honras, de paz e de fortuna (...)”¹⁵⁰. Mas sempre dentro do quadro religioso, na justa medida em que a vida só se entende no marco da aliança com Deus¹⁵¹.

S. Spinsanti faz questão de lembrar que a morte em causa não é essencialmente a morte física/biológica, mas sim aquela que consiste em viver longe de Deus, que ameaça quem não está em aliança com Ele. E decidir levar a existência fora da aliança com Deus é, no fundo, escolher um caminho de miséria, de transtornos, que conduzirá inevitavelmente à morte real ou biológica.

Para J. L. Ruiz de la Peña, no Antigo Testamento existia essa consciência de que os mortos vivem, porque segundo ele, “a tese de uma morte total (*Gonztod*), com a que especularam até datas mais recentes alguns teólogos protestantes, é absolutamente impensável para o Antigo Testamento”¹⁵². A morte, “significa a perda da vida, mas não

¹⁴⁵ Cf. SUTCLIFFE, citado por J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación...*, 60

¹⁴⁶ Cf. E. SCHMITT, "Morte", 730.

¹⁴⁷ Cf. J. MCKENZIE, "Morte", in J. MCKENZIE (ed.), *Dicionário bíblico* (S. Paulo: Paulus 1984) 632.

¹⁴⁸ Cf. E. SCHMITT, "Morte", 730.

¹⁴⁹ Cf. S. SPINSANTI, "Muerte", 688.

¹⁵⁰ Cf. E. SCHMITT, "Morte", 688.

¹⁵¹ “Coloco diante de ti a vida e a morte, a felicidade e a maldição. Escolhe a vida, e então viverás com a tua posteridade” (Dt 30, 19).

¹⁵² J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación...*, 60

a cessação de toda a forma de existência; recorda-se que (...) a vida é mais que a existência”¹⁵³.

Como qualquer povo, o povo de Israel também colocou perguntas relevantes acerca da morte, por exemplo: Como pode o homem manter a sua entrega a Deus quando se detém a considerar que o acontecimento da morte lhe vem cortar o mais precioso dom, a vida? Como reagir diante do facto de que, tanto para o pecador como para o justo, o acontecimento da morte se apresente como inexorável?¹⁵⁴ Então, por que não haviam de experimentá-lo somente os ímpios?¹⁵⁵ Segundo S. Spinsanti, o homem do Antigo Testamento, vivendo o momento presente, aceitava a felicidade de cada instante como um dom que procede Deus. Tal como Abraão e outras personagens bíblicas, sem compreensão efetiva da vida para além da morte, também ele era chamado a crer, esperar, amar e viver dentro do horizonte da fé¹⁵⁶. Mas a pergunta onde vai o homem depois da morte, o povo de Deus só estava consciente que o homem ao morrer volta ao pó da terra, porque nada mais resta dele. Por isso, no Antigo Testamento, fala-se do lugar para os defuntos, embora se afirme que no *sheol* não existe vida¹⁵⁷.

Desta feita, daqui, de onde, o povo israelita começa a buscar o significado da morte não só no horizonte *intramundano*, mas, e sobretudo, dentro do diálogo com Deus, que nos abre para além deste mundo e história. Quer dizer que, embora todavia incipiente, no sentido da esperança veterotestamentária começam a notar-se sinais de leitura da morte em chave escatológica¹⁵⁸, levando em conta a ação futura de Deus que

¹⁵³ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación...*, 60-61.

¹⁵⁴ Cf. S. SPINSANTI, "Muerte", 689.

¹⁵⁵ Cf. J. DAVANZO, "Morte/ressurreição", 803.

¹⁵⁶ Cf. S. SPINSANTI, "Muerte", 689.

¹⁵⁷ Cf. J. DAVANZO, "Morte/ressurreição", 803.

¹⁵⁸ Cf. SPINSANTI, "Muerte", in L. ROSSI – A. VALSECCHI (ed), *Diccionario enciclopédico de la teologia moral* (Roma: Ediciones Paulinas 1973) 689.

dará espaço para o cumprimento das suas promessas¹⁵⁹. É, no fundo, o início da escatologia profética¹⁶⁰

2.3.1.2. A morte como abertura à esperança

Num segundo registo, o que se refere à questão do fundamento da esperança veterotestamentária, ainda que de modo subtil, torna-se quase imperioso fazer alguma referência mais concreta acerca do mundo em que emerge a experiência religiosa do povo de Deus.

Sobre esta questão, S. Sabugal informa-nos que o povo de Israel não viveu a sua história isoladamente, mas quase sempre em estreita relação com outros povos do Médio Oriente e, também, com o mundo greco-romano¹⁶¹. E aqui, em termos religiosos, é fundamental perceber a conceção da ressurreição dos corpos que o próprio Israel tinha e a conceção dos outros povos com os quais Israel manteve contacto; por isso, mais do que perceber se Israel terá ou não recebido alguma influência dos outros povos, a nossa intenção aqui é conhecer a sua visão sobre a vida além da morte.

Diz-se que a ideia de uma certa revivificação dos defuntos depois da morte acompanhou sempre o homem no seu pensar religioso¹⁶². É, portanto, um fenómeno humano no sentido de existir no homem uma ânsia de rasgar o mistério da morte, para perceber e assegurar a eternidade da sua vida. Porque o que aqui está em causa é aquela problemática teológica que outorga sentido a toda a existência humana, ou seja, a garantia de sobrevivência para além da morte.

¹⁵⁹ De notar que, no contexto veterotestamentário, as promessas de Deus constituem o fundamento da vivência e compreensão da realidade como história e chave de abertura para o futuro e para o novo. Inclusive a própria existência de Israel tem o seu fundamento nas promessas de Deus. Portanto, como noutra parte referimos, o fundamento indestrutível de Israel não está no seu poderio militar, na sua economia, na sua cultura, na consistência das suas instituições, mas na promessa de Deus. Esse afínco às promessas de Deus é pelo facto de elas orientarem o ser humano para o futuro, remetendo para algo que está por chegar. E o futuro a que as promessas reportam não está sustentado nas possibilidades do presente, antes pelo contrário, comportam uma rutura entre o presente e o futuro – cf. J.-J. TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la escatología cristiana* (Navarra: Editorial Verbo Divino 1993) 62.

¹⁶⁰ Cf. S. SPINSANTI, "Muerte", 689.

¹⁶¹ Cf. S. SABUGAL, "El preanuncio sobre la resurrección de los muertos. Anastología veterotestamentaria y judaica", in *Agustiniana* 88-89 (1998) 73.

¹⁶² Cf. S. SABUGAL, "El preanuncio sobre la resurrección...", 73.

Voltemos à nossa questão inicial, a questão das influências dos outros povos na religiosidade do povo de Deus. A título exemplificativo, podemos apresentar algumas influências que marcam o quadro religioso do povo de Israel¹⁶³:

- A antiga religiosidade da Mesopotâmia apresentava uma firme convicção sobre a sobrevivência espiritual dos mortos e chegou a venerar Malduk como o deus da ressurreição ou como vivificador dos mortos;
- Na concepção religiosa do antigo Egito, consta a existência de um relato mítico sobre a revivificação de Osiris que, depois da morte, ressuscitou para outra vida e que passou a ser tido como fonte de esperança para a ressurreição não só do espírito, mas também dos corpos;
- A esperança do tipo mesopotâmico ou egípcio não fazia, de todo, parte do ambiente israelita, pois já se afirmava a ressurreição dos deuses (Melqart, Baal, Adonis, entre outros) e heróis (Hércules, Aqhat). Mas, nessa época, não havia uma noção exata de ressurreição dos corpos senão mesmo no sentido de revivificação espiritual;
- Também, em contacto com o povo de Israel, estiveram os gregos e os romanos, que não acreditavam na revivificação e na ressurreição dos mortos, embora acreditassem no poder milagroso dos deuses; digamos que as crenças do mundo greco-romano eram maioritariamente alheias à ressurreição como um evento escatológico geral;
- Nas crenças do antigo Irão, no quadro religioso pérsico, a fé na existência espiritual dos mortos para além desta vida ganhou força com a fé na ressurreição dos mortos ou no seu retorno ao estado inicial.

Todos esses aspetos acima elencados ajudam a compreender a concepção veterotestamentária sobre a morte, que enquanto o corpo é destinado à corrupção e o espírito retorna a Deus, a alma desce ao *sheol* (cf. Sl 30, 4; 49, 16; Prov 23, 14), de onde

¹⁶³ Cf. S. SABUGAL, "El preanuncio sobre la resurrección...", 74 – 75.

só Deus a pode libertar (cf. 1Sam 2, 6; Sab 16, 13). A onipotência de Deus também se manifesta na esperança da ressurreição dos mortos¹⁶⁴.

Na sua experiência com Deus, o povo da antiga aliança paulatinamente foi ganhando e robustecendo a sua consciência sobre a onipotência de Deus, a quem nada é impossível (cf. Gn 18, 14; Jr 32, 17.27; Zac 8, 6) porque tudo pode; e porque tudo pode (cf. Sab 11, 23; 12, 18), é todo-poderoso (cf. Jdt 9, 14; 13, 4). É assim que o povo israelita passou a designar e confessar Deus em contraposição à religiosidade dos povos vizinhos, puramente fisicista. Portanto, apesar da influência religiosa dos povos vizinhos, não podemos identificar o sentido da esperança do povo judeu com as esperanças dos povos do Antigo Oriente. O povo de Deus tinha dado um passo significativo, pois, enquanto o contorno religioso de Israel encontrava a sua fonte em divindades que são simples forças impessoais da natureza, a fé veterotestamentária sabe que a vida está nas mãos de um ser pessoal, Deus¹⁶⁵. Isto significa que a esperança veterotestamentária tem uma idiosincrasia peculiar¹⁶⁶. Por isso também, embora Israel considere a vida como um valor supremo (que se deve conservar e prolongar) e mostre um amor apaixonado pela vida, não nutre uma concepção materialista da existência, porque chegou a perceber que a vida é dom de Deus, que tem origem na sua promessa¹⁶⁷. Quer dizer que o Deus que tudo criou tem o poder de revivificar o que está morto¹⁶⁸; é capaz de recriar e resgatar da morte¹⁶⁹. Daí que a esperança veterotestamentária se encontra unicamente confinada na confiança e na confissão da onipotência de Deus, que se evidenciou na experiência do êxodo, mas também já antes manifestada na criação do Homem e de tudo quanto existe, a partir do nada.

Com isso, podemos considerar que

“essa fé de Israel na onipotência de Deus assim como no seu senhorio sobre a vida e a morte, em seu justo juízo escatológico e na sua retribuição depois da morte constitui, sem dúvida, o mais firme e fundo

¹⁶⁴ Cf. S. SABUGAL, "El preanuncio sobre la resurrección...", 78.

¹⁶⁵ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión: escatología cristiana* (Madrid: Gráfica Halar 1975) 65.

¹⁶⁶ Cf. H. BOJORGE, "Fundamento veterotestamentario de esperanza cristiana", in *Didaskalia*, 4 (1971) 71.

¹⁶⁷ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión: escatología...*, 71.

¹⁶⁸ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión: escatología...*, 92.

¹⁶⁹ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión: escatología...*, 93.

substrato teológico, onde se sustenta o testemunho do Antigo Testamento sobre a vida além da morte”¹⁷⁰.

2.3.2. Os fundamentos da esperança no Novo Testamento

2.3.2.1. A morte e ressurreição de Cristo

Ao falar da morte no Novo Testamento há que se ter presente duas considerações sobre a mesma. A primeira vê a morte como consequência explícita e clara do pecado¹⁷¹. Podemos, por exemplo, confirmar isso em Rom 5, 12ss, que estabelece uma relação entre a morte de muitos, pelo pecado de um só e a vida de muitos pela justiça de um só. Esta ideia ou relação encontramos-la também em 1Cor 15, 22, onde S. Paulo afirma que todos morrem em Adão, mas vivificados em Cristo. A segunda concepção neo-testamentária da morte é aquela que se entende de que Jesus superou a morte com a sua própria morte¹⁷². S. Paulo, em 1Cor 15, 25ss, diz que Cristo superou a morte. Neste sentido, à luz da Palavra de Deus, a morte se converte em um autêntico ato de graça que nos salva: a graça “que agora se manifestou com a aparição do Nosso Salvador, que destruiu a morte e irradiou a luz da vida e imortalidade por meio do Evangelho” (2Tm 1, 10). Assim, a morte no Novo Testamento está diretamente relacionado com a morte de Cristo, enquanto acontecimento decisivo da história, que levou a comunidade dos apóstolos a elaborarem uma teologia desse evento salvífico¹⁷³. S. Paulo vai muito longe ao afirmar que Cristo assumiu a nossa condição de servo, que tem como fim a morte (cf. Fil 2, 8-9), solidarizando-se com o destino humano (cf. Rom 8, 3; 2Cor 5, 21) que comporta a marca da morte, fruto do pecado (cf. Rom 5, 12). Dizer que Cristo se fez carne (cf. Jo 1, 14), significa que assumiu a condição mortal do homem, ficando englobado no horizonte comum da morte que Ele aceita com total liberdade (cf. Jo 10, 17-18). E a sua morte só é compreendida na relação com o Pai em que

“o Filho se integra na situação humana histórica, sublinhada pela lei da morte proveniente do pecado para dar a sua vida em sacrifício (cf. Ef 2,

¹⁷⁰ S. SABUGAL, "El preanuncio sobre la resurrección...", 81.

¹⁷¹ Cf. J. MCKENZIE, "Morte", 633.

¹⁷² Cf. J. MCKENZIE, "Morte", 633.

¹⁷³ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual* (Burgos: Ediciones Aldecoa, S. A. 1971) 31.

26; 1Cor 5, 7; Heb. 7, 26ss; 1Jo. 2, 2) que sirva de resgate da multidão (cf. Mt 20, 28; Rom 3, 24; Tit 2, 14), terminando a sua obra na ressurreição (cf. Rom 4, 24-25; 1 Cor 15, 12-19). De acordo com isso, a fé cristã é radicalmente a fé no facto e no sentido da morte que cumpre o destino salvífico divino (cf. Jo 10, 17-18; 14, 31; Ef 1, 3-12). Os apóstolos Pedro e Paulo pregam este núcleo condensado do anúncio evangélico; os símbolos farão dele seu artigo central”¹⁷⁴.

Sendo a morte de Cristo na cruz um mistério de redenção¹⁷⁵, em que Cristo, o Homem-Deus, morre para cumprir a vontade de Deus, e morrendo, nos salva¹⁷⁶; esta morte, que se escapa da racionalidade humana, acabará por levantar preocupações como: Porquê Deus escolheu, como forma de salvação, a redenção? Porquê a redenção tem que necessariamente passar pelo sacrifício de Cristo? Porquê o sacrifício de Cristo teve que chegar até à morte?

Uma tentativa de resposta a essa gama de inquietações encontramos-la em Santo Anselmo:

“Porquê Deus se fez homem? Porque devolveu a vida ao mundo com a sua morte (...). Pois o que surpreende nessa verdade de fé é que o Pai permite a morte do Filho, como se deleitasse no sangue inocente, ou não pudesse salvar ao culpado mais que com o morrer de Aquele. Há que encontrar um motivo que faça inteligível e necessária esta morte; inteligível, porque de contrário o Filho não a queria esta morte; necessária, pois de outro modo o Pai não a permitiria”¹⁷⁷.

Mas, de acordo com Ruíz de la Peña, há outra forma de compreender a necessidade da encarnação do Verbo, que o nosso autor chama de suma conveniência¹⁷⁸,

¹⁷⁴ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte...*, 32.

¹⁷⁵ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte...*, 32. Por ser um mistério, o autor adverte toda a intenção de querer reduzir às categorias racionais, de uma inteligibilidade compreensiva da morte de Cristo. Contudo, o autor apela solicitando o esforço da fé, que busca a inteligência do plano divino para se aderir mais fortemente ao seu objeto.

¹⁷⁶ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte...*, 32

¹⁷⁷ SANTO ANSELMO, *Cur Deus homo*, Cap. 1 do primeiro livro.

¹⁷⁸ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte...*, 37.

que tem como finalidade, segundo São Tomás de Aquino, a promoção do gênero humano no bem e a superação do mal¹⁷⁹.

Assim, entender o homem como um ser para a morte, realmente parece um contra-senso ao desejo de felicidade e de plenitude de vida que o homem tanto almeja. Deste modo, tanto hoje como outrora, o desejo de se ver livre da morte está muito vivo no coração do homem. Assim, à medida que o homem se foi consciencializando de que o mistério da morte é algo que lhe escapa e o transcende, que a solução não está ao seu alcance, de acordo com C. Porro, emerge no interior do próprio homem o desejo pela salvação, a confiança de que possa intervir alguém que o ajude a pôr termo à situação sem saída em que se encontra mergulhado, perante o sentimento de impotência ante a morte¹⁸⁰.

É no quadro dessa impotência e angústia do homem perante a morte que a morte e ressurreição de Jesus Cristo se transformam em âncora e acontecimento salvífico fundamental sobre o qual se apoia o horizonte da esperança de toda a humanidade. Por isso, em Cristo e com Cristo, o cristão tem a fé de que:

“Ainda que a morte se converta em limite para a criatura, enquanto é assumida por Cristo, a morte deixa de ser limite na relação com Deus. Cristo, que representa o "fim dos tempos", é ele mesmo o limite sem limite em quem se abre o espaço. Graças à ressurreição de Cristo, os homens justos que participam da sua ressurreição experimentarão que a relação com Deus vai mais além da morte que havia entrado no mundo como consequência da desobediência. Quer dizer, a história tem a sua origem em Deus (...). No princípio e no fim da história está o mesmo Deus que é o único interlocutor autêntico para o homem”¹⁸¹.

Nas últimas linhas desta citação, M. Kiyota está a querer dizer-nos que a nossa experiência de fé nos relaciona com o Senhor ressuscitado, e enquanto criaturas, relacionar-nos-emos com Deus mesmo no mais além da nossa mortalidade, num reino

¹⁷⁹ SÃO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*. Suplemento, 3: questão 1, artigo 2, in R. COSTA – L. DE BONI (Caxias do Sul – Rio Grande do Sul: Livraria Sulina Editora – Grafosul 1980).

¹⁸⁰ Cf. C. PORRO, "Resurrección de Cristo", in L. PACOMIO – L. SERENTHA (ed.), *Diccionario teológico interdisciplinar*, 4 (Salamanca: Ediciones Sigueme 1983) 118.

¹⁸¹ M. KIYOTA, *El ácostumbrar de Dios de Dios y del ser humano para la comunión en San Ireneo de Lyon* (Madrid: Pontificia Universitaria Comillensis 2012) 167.

que é totalmente imagem terrena da vida incorruptível e última fase preparatória para o reino eterno e celeste¹⁸².

Desta forma, no Novo Testamento, a ressurreição é evento escatológico por excelência porque a morte de Jesus Cristo não termina na fatalidade, mas sim na ressurreição, isto é, no triunfo da vida sobre a morte. É uma morte que recupera e outorga mais existência plena a toda a humanidade¹⁸³. No dizer de M. Kiyota, é uma morte que abre uma nova dimensão temporal para a humanidade, e conseqüentemente situa toda a história em uma nova perspectiva¹⁸⁴, tal como podemos ver em Santo Ireneu:

“Nada é alegorizável. Tudo, pelo contrário, é firme e verdadeiro e consistente, feito por Deus para o usufruto dos justos. Pois como é verdade o Deus que ressuscita ao homem, também ressuscita de verdade o homem de entre os mortos; e não em alegoria, segundo demonstram por tantos meios. E assim como ressurgiu de veras, assim também exercitará a incorruptibilidade, crescerá e tomará vigor nos tempos do reino para ser capaz da glória do Pai. Mais tarde, renovadas todas as coisas, morará de veras na cidade de Deus”¹⁸⁵.

E foi na certeza e verdade do triunfo de Cristo sobre a morte garantida pela ressurreição, que levou Pedro e seus companheiros a relativizar a própria morte, ou seja, a mostrarem-se superiores à morte¹⁸⁶. E é na fé dessa certeza e verdade que se baseia a esperança universal, a justiça para os pecadores, e o futuro da vida para os submetidos à morte¹⁸⁷.

Por isso, hoje, embora o cristão encare a morte com um certo temor e tremor, também a aceita com esperança da ressurreição, porque no fundo da sua fé está a esperança em Cristo ressuscitado, confiante em que a última palavra está a favor da vida¹⁸⁸. Neste sentido, de acordo com I. Alves, a morte e ressurreição de Cristo passam a ser o acontecimento escatológico que de uma vez por todas deu ao futuro a abertura

¹⁸² Cf. M. KIYOTA, *El acostumar de Dios...*, 167.

¹⁸³ Cf. J-J. ACOSTA-TAMAYO, "Morte", 360.

¹⁸⁴ Cf. M. KIYOTA, *El acostumar de Dios...* 167.

¹⁸⁵ Cf. SAN IRENEO, *Adversus haereses*, V, 35, 2, in A. ORBE (Madrid: BAC 1985).

¹⁸⁶ Cf. SAN IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Carta a los esmirnitas*, III, 2, in D. BUENOS (ed.), *Padres Apostólicos*, Edición bilingüe completa (Madrid: BAC 1950).

¹⁸⁷ Cf. J. MOLTMANN, *Teología de esperanza* (Salamanca: Ediciones Sígueme 1969) 215.

¹⁸⁸ Cf. J-J. ACOSTA-TAMAYO, "Morte", 360.

para a esperança e a garantia da nossa própria ressurreição¹⁸⁹. Assim, se o acontecimento escatológico é visto como a primeiríssima e única razão da nossa esperança, então, a nossa ressurreição é, sem dúvida, uma participação na ressurreição de Cristo.

Do ponto de vista teológico, a morte de Jesus Cristo, mediante a ressurreição, aponta para a esperança além-túmulo. H. Galvão chegará mesmo a dizer que a imortalidade está em Jesus Cristo, ou seja, Jesus Cristo enquanto Deus é a própria imortalidade, manifestada na ressurreição como vida eterna já formalmente presente no tempo¹⁹⁰. Isto significa dizer que na ressurreição já se vislumbra o destino último da humanidade que caminha em direção à sua plena consumação, a qual é, segundo T. Filthaut, a esperança da continuação da vida junto de Deus, "no céu"¹⁹¹. Com a ressurreição de Cristo, o homem deixa de ser compreendido apenas como um ser *intramundano*, mas sim um ser cuja vida foi concebida para o paraíso e que o homem só começará a viver, no sentido pleno do termo, quando tomar parte da vida divina¹⁹². Deste modo, "o fundamento da ressurreição dos corpos é a ressurreição de Cristo que estabelece uma relação definitiva entre a história e a escatologia"¹⁹³. A ressurreição, nesse caso, exprime o conceito ou a realidade de perenidade mesmo no meio da caducidade deste mundo, da caducidade introduzida pela morte.

Assim, portanto, a ressurreição de Jesus Cristo proporcionou resposta às várias problemáticas inquietantes da existência humana, como, por exemplo, o sentido da experiência da morte e a esperança de uma vida pós-túmulo. Estas duas interpelações, entre outras (como o problema do mal no mundo), encontram na morte e ressurreição de Cristo a sua resposta; "o Ressuscitado convertido em 'primícia daqueles que morreram' (1Cor 15, 20), explica a nossa vida, a nossa morte e a possibilidade da ressurreição"¹⁹⁴. Com Cristo, a morte deixa de ser considerada um destino fatídico, mas caminho de encontro com Deus, de plenitude e sentido de vida. A morte, entendida como trânsito

¹⁸⁹ Cf. I. ALVES, "Ressurreição de Cristo e esperança cristã", in *Communio*, 4 (1984) 322.

¹⁹⁰ Cf. H. GALVÃO, "Imortalidade e ressurreição", in M. ANTUNES – H. GALVÃO (ed.), *Fé e cultura para 2000* (Lisboa: Rei dos Livros 1999) 344.

¹⁹¹ Cf. T. FILTHAUT, "O cemitério como lugar de pregação", in *Concilium*, 2 (1968) 59.

¹⁹² Cf. L. BOROS, "O espírito de uma nova determinação escatológica", in *Concilium* 2 (1968) 66.

¹⁹³ H. ARAÚJO, "O corpo humano em questão", in *Itinerarium*, 159 (1997) 450.

¹⁹⁴ Cf. J. DAVANZO, "Morte/ressurreição", in H. DALBOSCO – L. COSTA (ed.), *Dicionário de espiritualidade* (S. Paulo: Edições Paulinas 1989) 804.

pascal,¹⁹⁵ é um mistério que abarca consigo uma profunda transformação na humanidade de Jesus Cristo, o Ressuscitado, e uma irradiação salvífica que se estende a todos os homens e a todo o universo, de modo que tudo fica renovado com o evento cristológico¹⁹⁶.

Esta resposta que advém do realismo da nossa fé, embora (como sempre acontece do ponto de vista humano) não elimine a sensibilidade humana diante do facto traumático da morte, empresta-lhe sentido. Ou seja, perante o aparente absurdo da morte, segundo J. Davanzo, “o cristão tem em Cristo o modelo supremo para superar a falta de sentido e o carácter trágico da morte”¹⁹⁷ e ver a morte como momento de retorno ao Pai, isto é, momento em que nos colocamos nas suas mãos num ato de total amor e abandono à sua vontade.

2.4. Principais conceitos escatológicos

2.4.1. Ressurreição dos corpos

Embora tardia, a conceção antropológica de que Deus criou os homens como uma totalidade composta de corpo e alma, e, a partir desse pressuposto, os destina para uma vida eterna, já estava presente no Antigo Testamento¹⁹⁸. Também, na mesma linha, em referência à imortalidade, H. Kung, citando a P. Althaus¹⁹⁹, dirá que a nossa fé

“não fala da imortalidade da alma, mas simplesmente da imortalidade, da irrevogabilidade da relação pessoal com Deus; pois esta relação afeta ao homem na totalidade da sua existência anímico-corporal. Não se trata da

¹⁹⁵ Cf. J. DAVANZO, "Morte/ressurreição", 805. Ainda sobre a morte como trânsito pascal, o autor vai afirmar que “viver significa para o cristão renascer, e então, para ele, a palavra morte deve transformar-se na palavra ressurreição, que alude à passagem da morte para a vida nova. Trata-se do trânsito pascal, que começa com o batismo e supõe um morrer quotidiano ao pecado e a tudo o que em nós atrasa ou diminui a comunicação vital com Cristo e com os irmãos” – cf. J. DAVANZO, "Morte/ressurreição", 805.

¹⁹⁶ Cf. C. PORRO, "Resurrección de Cristo", 137.

¹⁹⁷ Cf. J. DAVANZO, 'Morte/ressurreição', 806.

¹⁹⁸ Cf. E. HAAG, 'Resurrección de los muertos, resurrección de carne', in W. KASPER – P. WALTER (ed.), *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica* (Barcelona: Helder Editorial 2011) 371; C. WAU, "Resurrección de la carne", in A. MACHO – S. BARTINA (ed.), *Enciclopedia de la biblia* (Barcelona: Garrida, S. A. 1964) 175.

¹⁹⁹ Não nos foi possível o acesso à obra.

alma, mas da pessoa enquanto unidade viva do ser corpóreo-espiritual, unidade fundamentada na chamada de Deus”²⁰⁰.

Mas, seguindo o raciocínio de E. Haag, damos-nos conta que o povo israelita não só tinha consciência da vida depois da morte como também acreditava que no horizonte da manifestação final e definitiva do reino universal de Deus, acontecerá também a consumação plena da revelação salvífica de Deus no que respeita ao destino último de cada crente²⁰¹. Esta visão do povo de Deus tem uma forte ligação com o Ez 37, a chamada profecia de estabelecimento de Israel depois do período do exílio na Babilónia. Ou seja, o profeta para responder à pergunta se Israel poderia voltar a viver - porque já se assemelhava a um campo de ossos secos – remete ao conhecimento de Deus (cf. Ez 37, 3), que é constitutivo de toda a criação e em quem se confina a possibilidade de seguir vivendo a plenitude da revelação histórico-salvífica²⁰².

Entretanto, a revivificação dos ossos a que nos referimos aqui, põe em relevo a imagem da identidade do povo de Israel, mantida também na morte, que é puro sinal de um Deus que procura levar até ao fim o seu compromisso com o homem assumido na criação e eleição. É com base nisso que Israel admite que Deus, como Salvador, retirará dos sepulcros os mortos (cf. Ez 37, 12ss). Por esta via de espera escatológica, de acordo com E. Haag, que alguns salmos depois do exílio manifestam esta confiança e segurança de que Deus, como Criador e Salvador, levará o homem mais além dos limites impostos pela morte, isto é, à plenitude (cf. Sal 16, 9; 22, 30s; 49, 16; 88, 10-14).

Neste sentido, olhando para o Antigo Testamento, também Santo Ireneu (séc. II) reconhece esse poder de Deus, superior às leis naturais, capaz de conferir ao corpo humano uma longevidade indefinida, acima das forças físicas e ainda ao abrigo dos elementos externos da corrupção²⁰³. A partir de 1Tes 5, 23, Santo Ireneu dirá que o homem perfeito, ademais do espírito e alma, está o corpo, ou seja, abarca três componentes: carne, alma, espírito. Quer dizer que a alma e o espírito não fazem nem são o homem, mas sim parte do homem²⁰⁴. Por isso, sustentando o seu postulado sobre a ressurreição dos corpos, Santo Ireneu, recorre à Sagrada Escritura (1Tes 5, 23),

²⁰⁰ H. KUNG, *Vida eterna? Respuesta al gran interrogante de la vida humana* (Madrid: Ediciones Cristianas 1983) 186.

²⁰¹ Cf. E. HAAG, "Resurrección de los muertos...", 1371.

²⁰² Cf. E. HAAG, "Resurrección de los muertos...", 1371.

²⁰³ Cf. SAN IRENEO, *Adversus haereses*, V, 5...

²⁰⁴ Cf. SAN IRENEO, *Adversus haereses*, V, 5-6...

enquanto verdade revelada por Deus, para dizer que o corpo há-de se manter incorruptível para a segunda vinda de Cristo²⁰⁵.

Atenágoras (séc. II), na esteira do Antigo Testamento, e partindo do ato da criação, confina a sua esperança no poder de Deus capaz de ressuscitar os corpos. E afirma o seguinte:

“E que o poder de Deus seja superior para ressuscitar os corpos, prova-o o facto mesmo da nossa criação (...). Porque se, não sendo, Deus fez os corpos dos homens (...), com a mesma facilidade ressuscitará os corpos que, por modo que for, se tenham desfeito, pois isso para Ele é igualmente possível. (...) Porque o mesmo poder com que adornou a matéria informe com diferentes espécies ao que não tem espécie e adorno, e reunir em um só composto as partes dos elementos, e dividir em variedade de membros o sémen que é um e simples, e articular o inarticulado, e dar vida ao não vivente; o mesmo corresponde reunir outra vez o dissolvido e levantar o que jaz no solo e vivificar o morto e transformar em incorrupção o corrompido”²⁰⁶.

S. Tomás de Aquino (séc. XIII), por seu turno, defendendo a ressurreição dos corpos, dirá da seguinte maneira:

“Todas as circunstâncias iguais, mais perfeito é o estado da alma unida ao corpo, que dele separada. Porque é parte de todo um composto; e toda a parte integrante material o é em relação a um todo. Embora a alma separada seja, de certo modo, mais semelhante a Deus. Contudo, absolutamente falando, um ser mais se assemelha a Deus quando tem tudo o requerido pela condição da sua natureza; pois então imita melhor a perfeição divina”²⁰⁷.

A presente afirmação de S. Tomás de Aquino obriga-nos a fazer uma espécie de reminiscência no sentido de percebermos a razão pela qual a morte do corpo foi introduzida. Se Cristo aboliu o pecado de Adão, a causa da morte do corpo, então, a

²⁰⁵ Cf. SAN IRENEO, *Adversus haereses*, V, 6,1...

²⁰⁶ ATENÁGORAS, *Sobre la resurrección de los muertos*, in BUENO, D., *Padres Apologistas Giregos del Síc. II* (Madrid: BAC 1954) 713.

²⁰⁷ SÃO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*. Suplemento, 11: questão 75, artigo 2...

partir desse momento, apesar da morte, os corpos ressuscitarão para vida em Deus, na plenitude escatológica.

No entanto, uma ideia mais clara da ressurreição dos corpos, segundo C. Wau, está muito definida em S. Paulo, em especial 1Cor 15, 35-55 e Fl 3, 21, onde o corpo ressuscitado dos fiéis é chamado corpo pneumático ou corpo glorioso e é posto em relação com Cristo ressuscitado²⁰⁸. J. L. Ruiz de la Peña, recorrendo a Paulo, também vai dizer isso mesmo ao afirmar que a corporeidade dos ressuscitados será uma corporeidade *pneumática* (semeia-se um corpo natural e ressuscita um corpo espiritual: 1Cor 15, 44). Contudo, ao mesmo tempo, adverte que no vocabulário paulino o termo corpo significa sempre o homem inteiro em toda sua capacidade de relação, em seu ser com os outros e com o mundo²⁰⁹. Mas os corpos ressuscitados de que Paulo nos fala são corpos transformados (cf. 1Cor 15, 51-52). E a fé na ressurreição dos corpos

“estatuí uma dialética entre continuidade e rutura, identidade e mudança qualitativa; o sujeito da existência ressuscitada é o mesmo da existência mortal, mas transformado. Dentro da identidade, há que manter a estrutura somática de uma e outra forma de existência, não já como aspeto parcial do homem, mas sim como momento constitutivo dessa identidade: o homem (...) é corpo”²¹⁰.

Portanto, a ressurreição dos corpos é uma realidade atestada na Sagrada Escritura, e que tem o seu fundamento em Cristo. Quer dizer que se existe a ressurreição dos corpos é porque Cristo ressuscitou; assim, mediante a ressurreição de Cristo, o cristão professa a fé na ressurreição dos corpos:

“Nós cremos firmemente, e assim esperamos, que, tal como Cristo ressuscitou dos mortos e vive para sempre, assim também os justos, depois da morte, viverão para sempre com Cristo Ressuscitado, e que Ele os ressuscitará no último dia. Tal como a de Cristo, a nossa ressurreição será obra da Santíssima Trindade”²¹¹.

²⁰⁸ Cf. C. WAU, "Resurrección de la carne...", 179.

²⁰⁹ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El último sentido...*, 97.

²¹⁰ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El último sentido...*, 97.

²¹¹ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (Coimbra: G. C. 1993) 989. É nesse sentido que S. Paulo disse: “E, se o espírito d’Aquele que ressuscitou a Jesus dos mortos habita em vós, Ele, que ressuscitou a Jesus Cristo dos mortos, há-de dar igualmente a vida aos vossos corpos mortais por meio do Seu Espírito, que habita em vós” (Rom 8, 11).

2.4.2. Vida eterna

Com a ressurreição de Jesus Cristo, torna-se muito claro a marca da imortalidade no homem. A vida eterna, assim, como signo da ressurreição, não significa prolongação ilimitada da vida depois da morte, pois o homem já traz consigo esse signo da eternidade em virtude da sua relação com Deus²¹². Aliás, a morte tendo sido já vencida por Cristo, então, já em vida, o homem superou as barreiras da morte, a morte deixou de exercer qualquer poder sobre ele. Dai o famoso dito de apóstolo S. Paulo: nada, nem a morte, pode separar-nos do amor de Deus em Jesus Cristo (cf. Rom 8, 38ss). Quer dizer que o homem já participa da vida eterna, na justa medida em que a sua vida estiver entregue e em permanente relação com Deus.

Por isso, tem razão o Catecismo da Igreja Católica quando diz que o cristão que tenha a sua morte unida à de Jesus Cristo, compreende a morte como um caminho cuja meta é Cristo, isto é, como uma entrada na vida eterna²¹³. Motivo pelo qual a Igreja, ao pronunciar pela última vez as palavras de absolvição sobre o cristão moribundo, ao conferir a unção fortificante e dar o alimento para a viagem, diz o seguinte:

“Parte, ó alma cristã, em nome do Pai todo-poderoso que te criou, em nome Jesus Cristo, Filho de Deus vivo, que sofreu por ti, em nome do Espírito Santo que sobre ti foi derramado. Toma hoje o teu lugar na paz, fixa a tua residência com Deus na santa Sião, com a Virgem Maria, Mãe de Deus, com S. José, os anjos e todos os santos de Deus (...). Volta para junto do teu Criador que te formou do pó da terra. Na hora em que a tua alma sair do corpo, venham-te ao encontro Maria, os anjos e todos os santos (...). E possas ver o teu Redentor face a face...”²¹⁴.

A partir do texto litúrgico supra citado podemos dizer que a vida eterna significa uma vida nova, uma vida que rompe as categorias de espaço e tempo e que acontece no

²¹² Cf. H. SONNEMANS, "Imortalidad", in W. KASPER – P. WALTER, (ed.) *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica* (Barcelona: Helder Editorial 2011) 817.

²¹³ Cf. CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 1020.

²¹⁴ CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principios y orientaciones* (Ciudad del Vaticano: 2002) 170.

âmbito invisível e incompreensível de Deus. Desde aqui compreendemos logo, tal como já referimos, que a vida eterna:

“Não é simplesmente um "seguir" (vivendo, atuando, caminhando), mas algo definitivamente novo: um novo homem e um novo mundo. Algo que definitivamente interrompe definitivamente o retorno (...). Estar definitivamente junto de Deus e ter assim a vida definitiva”²¹⁵.

Assim, se a noção de vida eterna implica uma rutura das categorias de espaço e tempo, então, a morte na mesma linha, implica um corte completo das relações com os homens e as coisas. Porque, insiste H. Kung, a morte significa o começo de uma relação cabalmente nova, em que o homem inteiro e indiviso, encontra a relação com Deus como uma realidade última, um novo e eterno futuro²¹⁶.

2.4.3. Comunhão dos Santos

A começar, A. Marto chama atenção para não reduzir a palavra comunhão a algo de simplesmente psicológico - afetivo (o calor humano de que todos precisamos) ou sociológico (características associativas de grupo)²¹⁷. Por isso, mais adiante o autor vai dizer que a palavra comunhão (*Koinonia*) no contexto teológico espelha esse sentido de participação comum, de uma realidade partilhada. No fundo, significa comunhão da vida divina em Jesus Cristo²¹⁸; ou ainda, ser partícipe de algo em sintonia com os

²¹⁵ H. KUNG, *Vida eterna?...*, 192.

²¹⁶ Cf. H. KUNG, *Vida eterna?...*, 192. H. Kung, no intento de explicitar esse sentido da vida eterna, como novo futuro, di-lo-á nos seguintes termos: “Este itinerário é (...) uma despedida, um retiro desde dentro, como uma parada, um ingresso no mais fundo e originário fundamento e sentido do mundo do homem, no inefável segredo da nossa realidade: um mergulhar na morte para a vida, do visível para o invisível, da escuridão para a luz eterna de Deus. Assim, pois, não é uma intervenção arbitrária contras a leis da natureza, mas um acolhimento nesse mesmo ponto em que a natureza, seguindo suas próprias leis, chega ao seu fim”- H. KUNG, *Vida eterna?...*, 193.

²¹⁷ Cf. A. MARTO, *A igreja mistério de comunhão* (Porto: 1992), 325. Ainda em relação perigo de reduzir o termo comunhão a uma realidade meramente sociológico e psicológico, A. Dulles, fazendo referência a JÉRÔME HAMER, vai dizer que a Igreja como comunhão não quer dizer que seja uma simples comunidade no sentido sociológico do termo. Para ele, duas são as dimensões que distinguem a noção de comunhão aplicada à Igreja: a dimensão vertical e a dimensão horizontal. A seguir constata A. Dulles, que a comunhão no sentido sociológico, seria simplesmente horizontal, e restringir-se-ia apenas em relações amistosas entre as pessoas. Mas, sustenta o autor, o mais peculiar da Igreja é a dimensão vertical, é esta dimensão que define a Igreja. O que significa que os laços exteriores e visíveis de uma sociedade fraterna são um elemento na realidade da Igreja, mas repousam numa comunhão espiritual mais profunda de graça e caridade – cf. A. DULLES, *A igreja e seus modelos. Apreciação crítica sob todos os seus aspetos* (S. Paulo: Paulinas 1978) 52-53.

²¹⁸ Cf. A. MARTO, *A igreja mistério...* 325.

outros²¹⁹. Neste sentido, a Igreja pode ser compreendida como mistério de comunhão, na medida em que nos aponta para um núcleo mais profundo, que é a comunhão vertical, isto é, a comunhão de cada membro da Igreja com a Trindade, que é ao mesmo tempo fonte da comunhão horizontal, ou seja, dos fiéis entre si²²⁰. A partir desta conceção da Igreja como mistério de comunhão, L. Seco - R. González, acabarão por desenhar a seguinte noção eclesiológica:

“A *koinonia* eclesial no sentido vertical é uma realidade espiritual invisível, mas no seu aspeto horizontal possui ao mesmo tempo uma dimensão invisível e uma dimensão visível; a comunhão entre os membros da Igreja enquanto corpo místico de Cristo, a comunhão dos santos, é uma realidade espiritual e portanto invisível, mas ao mesmo tempo, enquanto Povo de Deus, a Igreja tem uma especial dimensão visível e social”²²¹.

Convém, desde já, termos presente que o aspeto vertical da comunhão é a causa do aspeto horizontal, razão por que sempre consideramos que a eucaristia é a fonte e o centro da comunhão dos fiéis, porque a união nos vem de Cristo. E S. Paulo quando diz que a Igreja é Corpo de Cristo (cf. Col 1, 18) pretende fazer-nos perceber que é na eucaristia onde a Igreja se expressa mais profundamente: presente em todas as partes, mas una. De facto, tanto a Igreja peregrina como a Igreja da glória ou ainda a purgativa, em Cristo, são realidades de uma única Igreja. Segundo A. Dulles, a Igreja é composta não só dos seres terrestres mas também por seres celestes, onde Cristo, como cabeça, constitui um todo único, em harmonia com os seus membros. Assim, para A. Dulles: “O corpo não é essencialmente visível, visto incluir todos os homens que estão animados pelo espírito de Deus. Todos os justos, desde Abel, estão no corpo de Cristo”²²².

Entretanto, o nosso principal objetivo será o de compreender a noção da comunhão dos santos no contexto da doutrina católica, ou seja, procurar perceber o que é que a Igreja quer dizer quando usa o termo comunhão dos santos. No entanto, recorrendo ao Catecismo da Igreja Católica percebemos logo que a comunhão dos

²¹⁹ Cf. L. SECO - R. GONZÁLEZ, *Conceptos básicos para el estudio de la teología*, (Madrid: Ediciones Cristianas 2010) 119.

²²⁰ Cf. L. SECO - R. GONZÁLEZ, *Conceptos básicos...*, 120

²²¹ L. SECO - R. GONZÁLEZ, *Conceptos básicos...*, 119.

²²² A. DULLES, *A igreja e seus modelos...*, 53.

santos é um dos estados de configuração eclesial: “A comunhão dos santos é precisamente a Igreja”²²³. Porque, para o Catecismo da Igreja Católica, existem três estados da Igreja: a Igreja dos que ainda peregrinam na Terra, a Igreja purgativa e a Igreja dos que já gozam da visão beatífica de Deus, isto é, a dos glorificados²²⁴. Mas segundo esta doutrina, nesses estados da Igreja, embora de modo e grau diferentes, todos participamos e comungamos no mesmo amor de Deus e do próximo, e todos entoamos o mesmo hino de louvor ao nosso Deus, Pai e Criador (LG 49). Ademais, em Cristo, todos formamos uma só Igreja e em Cristo estamos todos unidos uns aos outros (LG 49). Esta conceção eclesial, inevitavelmente, leva-nos às seguintes afirmações doutrinais:

“E assim, de modo nenhum se interrompe a união dos que ainda caminham sobre a terra com os irmãos que adormecem na paz de Cristo; mas antes, segundo a constante fé da Igreja, essa união é reforçada pela comunicação dos bens espirituais” (LG 49).

“A comunhão dos santos centraliza-se em Jesus Cristo, sob cuja autoridade ela agrupa os cristãos de todos os tempos, justificados pela graça. Ela realiza a unidade do seu corpo sobre a terra e nos céus, Igreja militante e Igreja triunfante misteriosamente unidas apesar da separação dos tempos e rutura da morte: porque aquele que crê já "passou da morte para a vida" (cf. Jo 5, 24; 1 Jo 3, 14), ou, em termos paulinos, "ninguém nos pode separar do amor de Deus, nem a vida nem a morte" (cf. Rm 8, 38-39)²²⁵.

A união que a comunhão dos santos evoca, transcende as categorias de espaço e tempo e une a celebração da comunidade terrestre ao louvor da comunidade celeste (cf. Ap 4-5)²²⁶. No que respeita à Igreja ainda em peregrinação, esta união é vivida mediante a celebração do memorial eucarístico de Cristo, pelo qual os cristãos dão graças e glória

²²³ Cf. CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 946.

²²⁴ Cf. CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 954;

²²⁵ GROUP DES DOMBES, *Maria no projeto de Deus e a comunhão dos santos* (Coimbra: G. C. 1998) 104.

²²⁶ GROUP DES DOMBES, *Maria no projeto de Deus...* 104.

a Deus Pai no espírito e se associam à memória dos santos de todos os tempos e de todos os lugares²²⁷.

Assim, a comunhão dos santos reflete essa imagem de *Koinonia*, no sentido de que o cristão que deseja purificar-se do seu pecado e santificar-se com o auxílio da graça de Deus, sente confortado na certeza de que não se encontra só. Porque, de acordo com Paulo VI:

“A vida de cada um dos filhos de Deus encontra-se ligada de modo admirável, em Cristo e por Cristo, à vida de todos os outros irmãos cristãos, na unidade sobrenatural do Corpo Místico de Cristo, como que uma pessoa mística”²²⁸.

Na linha de Paulo VI, portanto, a comunhão dos santos, na sua essência, tem esse condão de solidariedade espiritual entre os membros da Igreja, seja na terra, no céu ou no purgatório. Quer dizer que há uma comunhão de bens espirituais entre os membros da Igreja que, como já dissemos, tem o seu ponto máximo na celebração da Santa Missa, considerada como fonte da comunhão²²⁹.

Ainda na perspectiva de Paulo VI, também A. Pessoa afirma o seguinte:

“Que os mortos não se separavam dos vivos mesmo em lugar de sofrimento ‘provisório’ ou ‘no inferno da expiação’ onde os mortos purificariam as suas almas do pecado, que todos eles estavam ligados à Igreja (Igreja triunfante) e que as orações e intervenções dos vivos poderiam livrar os mortos da condenação”²³⁰.

2.4.4. Intercessão dos Santos

Na sequência do que vimos afirmando acerca da comunhão dos santos, ou seja, se consentimos que existe uma união entre os que ainda peregrinam sobre a Terra com os que já repousam na paz de Cristo, então, segundo a doutrina católica, é natural que os

²²⁷ GROUP DES DOMBES, *Maria no projeto de Deus...* 104 – 105.

²²⁸ PAULO VI, CONSTITUIÇÃO APOSTÓLICA, *Indulgentiarum doctrina* (Roma: 1967) 5.

²²⁹ Cf. L. SECO - R. GONZÁLEZ, *Conceptos básicos...*, 123.

²³⁰ A. PESSOA, *O culto dos mortos nos mosteiros cistercienses* (Coimbra: Faculdade de Letras 2015) 29.

santos, aqueles que já gozam da visão beatífica de Deus, intercedam por seus irmãos que ainda caminham na terra rumo à pátria celeste. O Magistério da Igreja está convencido disso pela seguinte razão:

“Porque os bem-aventurados, estando mais intimamente unidos com Cristo, consolidam mais firmemente a Igreja na santidade (...), não cessam de interceder por Ele, com Ele e n’Ele, a nosso favor, diante do Pai, apresentando os méritos que na Terra alcançaram, graças ao mediador único entre Deus e os homens, Jesus Cristo (...). A nossa fraqueza é assim grandemente ajudada pela sua solicitude de irmãos” (LG 49)²³¹.

Na mesma linha, também S. Tomás de Aquino dirá:

“Ora, quanto mais perfeita for a caridade dos santos que estão na pátria, tanto mais eles oram por aqueles nós, a quem a oração deles puder aproveitar. E quanto mais próximos estiverem de Deus tanto mais eficazes lhes são as orações. Pois, é da ordem divina, que a excelência dos superiores se difunda nos inferiores, como a claridade do sol, no ar”²³².

Ainda, no mesmo sentido, B. Forte dirá:

“Porque eles, tendo chegado à pátria e estando na presença do Senhor (cf. 2Cor 5, 8), não cessam de interceder a nosso favor ante o Pai, oferecendo os méritos que na terra alcançaram através do único Mediador entre Deus e os homens, Jesus Cristo (cf. 1 Tim 2, 5) (...), em favor do seu Corpo, que é a Igreja (cf. Col 1, 24). A sua solicitude fraterna contribui, pois, muito para remediar a nossa debilidade. E posto que o povo peregrino necessita sempre desta ajuda, a Igreja não cessou nunca de reconhecer e de proclamar "santos", sob a guia e com assistência do Espírito de santidade, na comunhão vivida de fé, de esperança e de caridade”²³³.

²³¹ Ainda sobre o assunto pode-se conferir o CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 956.

²³² SÃO TOMÁS DE AQUINO, Suma teológica. Suplemento, 6: questão 83, artigo 11...

²³³ B. FORTE, *La iglesia de la trinidad. Ensaio sobre el misterio de la iglesia comión y misión* (Salamanca: Secretariado Trinitário 1996) 198-199.

Finalmente, E. Nogueira, por ocasião do VI centenário de D. Lourenço Vicente, em particular na sua homilia, proferira as seguintes palavras:

“Louvar e enaltecer os grandes vultos da história é sempre um dever: pelo serviço que prestaram e pelo estímulo que suscitaram. Se foram santos, acrescem outros motivos: a imitação das suas virtudes e o seu poder de intercessão junto de Deus”²³⁴.

É esse o sentido, de acordo com J. Bauer, que a palavra intercessão também tinha na conceção israelita, porque significava "cair sobre alguém"; "molestar alguém com insistentes pedidos", mas sempre em favor de outrem (cf. 1Sam 8,21). Nesta ótica, no registo do Antigo Testamento, J. Bauer entende a intercessão como “uma comovente luta de intervenção junto de Deus em favor do povo ou de outro homem”²³⁵. Por isso, no Antigo Testamento, como os profetas desempenhavam a função de mediadores da aliança, assim a tarefa de intercessão era essencialmente exercida por eles.

No contexto neo-testamentário, o cristão quando pede a intercessão dos santos, primeiro, porque está consciente que Cristo ressuscitado se encontra junto de Deus para intervir em nosso favor; segundo, porque está também convencido de que o Espírito Santo vem em nosso auxílio e intervém em nosso favor (cf. Rom 8, 26). Por isso, no quadro da doutrina cristã, a intercessão dos santos tem valor teológico pelo seguinte:

“A oração de intercessão dos cristãos uns pelos outros ajuda a sua fé, fortalece a sua esperança e firma o seu amor (cf. Ef 1, 17-19; 3, 16); vem em auxílio dos irmãos que sofrem, que são oprimidos e perseguidos e lhes traz libertação (cf. Act 12, 5.12; Tg 5, 14-16); incute força interior à Igreja e torna mais forte sua unidade (cf. Rom 15,5)”²³⁶.

²³⁴ E. NOGUEIRA, "No VI centenário de D. Lourenço Vicente (homília na missa de sufrágio)", in *Theologica*, 33 (1998) 603.

²³⁵ J. BAUER, "Intercessão", in J. BAUER (ed.), *Dicionário de teologia bíblica*, 2 (S. Paulo: Edições Loyola 1973) 529. Podemos aqui ver alguns exemplos de intercessão nos profetas: - Amós: Senhor Deus, tende misericórdia! Como poderá resistir Jacob, sendo ele tão fraco? O Senhor arrependeu-se (cf. Am 7, 2-3); Miqueias: Qual é o Deus que, como Vós, apaga a iniquidade e perdoa os pecados do resto da sua herança? Não se obstina da Sua cólera porque ama a misericórdia. Uma vez mais, terá compaixão de nós, esquecerá as nossas iniquidades e arrojará os nossos pecados ao fundo do mar! (cf. Miq 7, 18-19); Jeremias: Lembrai-Vos de que me apresentei diante de Vós, a fim de por eles interceder e deles afastar a Vossa cólera (cf. Jer 18, 20).

²³⁶ H. ZIMMERMANN, "Intercessão", in J. BAUER (ed.), *Dicionário de teologia bíblica*, 2 (S. Paulo: Edições Loyola 1973) 534.

2.4.5. Culto dos defuntos

No que respeita ao culto dos mortos, J. Rebelo, ao dizer que a humanidade sempre acreditou na vida eterna e que o culto dos morto é tão antigo como o mundo²³⁷, sem qualquer pretensão de forçar o pensamento do autor, parece-nos existir aqui uma intenção latente de querer afirmar uma relação entre o culto dos mortos e a vida eterna. Ou seja, porque os mortos hão-de ressuscitar para a vida eterna, então, é lógico que os honremos e prestemos culto.

J. Rebelo desafia-nos a revisitar as épocas pré-históricas, segundo ele, lá onde existiu vestígios humanos, encontraremos sempre sinais de crença na vida ultraterrena²³⁸. Neste sentido, como exemplo para isso, o nosso autor reporta a fé que motivou os homens na construção dos grandes monumentos destinados a sepulturas, e logo, dá-nos o seguinte testemunho sobre o culto dos mortos:

“O cadáver não era para o homem pré-histórico coisa desprezível e repugnante que com precipitação se lança abandonado, à beira do caminho. Foi sempre objecto de solicitude piedosa. Os povos mais primitivos, embora não tivessem um conceito claro da alma, e não pensassem segundo a nossa doutrina cristã, creram na outra vida. Por isso colocavam comidas, armas e tesouros nos túmulos (...)”²³⁹.

Entre os cristãos, tal como vimos afirmando, a morte não é vista como um irremediável e/ou estanque, para além do qual já não se sabia nem via mais nada, mas sim como princípio de uma vida nova²⁴⁰. Falando da morte como início de uma nova vida, segundo J. Rebelo, os cristãos não choravam os seus mortos, pois isto faziam os pagãos. Antes pelo contrário, os cristãos cantavam Salmos e Hinos; pelo que as exéquias espelhavam essa imagem de triunfo, daí o cortejo de velas acesas e o canto de Salmos...²⁴¹.

²³⁷ Cf. J. REBELO, *O culto dos mortos no nordeste de Trás-os-Montes e Alto Douro* (Torre de Moncorvo: Sociedade de Geografia de Lisboa 1967) 5.

²³⁸ Cf. J. REBELO, *O culto dos mortos...*, 5.

²³⁹ Cf. J. REBELO, *O culto dos mortos ...*, 5.

²⁴⁰ Cf. J. REBELO, *O culto dos mortos ...*, 5.

²⁴¹ Cf. J. REBELO, *O culto dos mortos ...*, 7.

Assim, por trás da prática cultural dos mortos está, como já dissemos, essa consciência de vida eterna, de querer inculcar, segundo A. Pessoa, um certo otimismo em relação à vida humana.

2.4.5.1. O sufrágio pelos defuntos

Tal como no culto dos mortos, assim também no centro da doutrina do sufrágio pelos defuntos está a fé na vida eterna/ressurreição, que segundo o Diretório sobre a Piedade Popular e Liturgia, constitui elemento essencial da revelação cristã²⁴².

A partir dos Concílios de Florença (1439) e de Trento (1545-1563), a Igreja tinha definido o Purgatório como lugar de expiação e purificação, que os fiéis da igreja militante podem através das suas orações e de boas obras, principalmente pelo Santo Sacrifício da Missa, aliviar a sorte das almas (retidas no Purgatório) e apressar a saída do estado purgativo²⁴³. Esta conceção está fundamentada no seguinte argumento magistral:

“Na morte, o justo se encontra com Deus, que o chama a si para fazer-lhe partícipe da vida divina. Mas ninguém pode ser recebido na amizade e intimidade de Deus se antes não foi purificado das consequências pessoais de todas as culpas. A Igreja chama Purgatório a esta purificação final dos eleitos, que é completamente distinta do castigo dos condenados”²⁴⁴.

Sendo assim, podemos dizer que aqui encontramos a origem do costume de oferecer sufrágio pelas almas do Purgatório, que são súplicas, insistentemente, dirigidas a Deus para que tenha misericórdia dos fiéis defuntos, os purifique e os introduza no Reino da luz e da vida²⁴⁵. É nessa linha que podemos enquadrar o pensamento de S. Tomás de Aquino ao dizer que

²⁴² Cf. CONGREGAÇÃO PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Diretório sobre a piedade...*, 249.

²⁴³ Cf. J. REBELO, *O culto dos mortos ...*, 9.

²⁴⁴ CONGREGAÇÃO PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA, *Diretório sobre a piedade...*, 251.

²⁴⁵ Cf. CONGREGAÇÃO PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Diretório sobre a piedade...*, 251.

“a caridade, vínculo que une os membros da Igreja, abrange não só os vivos, mas também os que morrem no amor. Ora, a caridade, que é a vida da alma, como a alma é a vida do corpo, não acaba (...). Semelhantemente, também os mortos vivem na memória dos vivos; tanto a intenção destes pode tê-los como objeto. Por onde, os sufrágios dos vivos por duas razões aproveitam aos mortos, como aos próprios vivos: pela união da caridade e pela intenção a eles aplicada. Não devemos porém crer, que os sufrágios dos vivos lhes aproveitem por poder fazê-los passar do estado de miséria para o estado de felicidade ou inversamente. Mas contribuem para lhes diminuir a pena ou situações tais, que não lhes altere o estado”²⁴⁶.

Deste modo, os sufrágios são entendidos como uma espécie de expressão cultural da fé na Comunhão dos Santos²⁴⁷. Se a Igreja existe em três estados (Igreja peregrina, Igreja purgativa e Igreja beatífica), tal como mencionamos, a Igreja peregrina na terra é consciente da comunhão de todo o Corpo Místico de Jesus Cristo, e conservou com grande piedade a memória dos defuntos, oferecendo sufrágio por eles, para que fiquem livres dos seus pecados²⁴⁸. Esta fé encontra a sua expressão na celebração do sacrifício eucarístico e em tantos outros modos de piedade como orações, esmolas, obras de misericórdias e indulgências aplicadas em prol das almas dos defuntos²⁴⁹. Mas o modo mais específico para estes sufrágios é a celebração das exéquias que têm na celebração eucarística o seu ponto auge. Convém que se tenha presente que a Igreja não só sufraga pelas almas dos defuntos nas celebrações das exéquias, mas também em outras ocasiões. Estas celebrações em sufrágio das almas dos defuntos são a forma cristã de recordar e de prolongar, no Senhor, a comunhão com todos os que atravessaram o limiar da morte²⁵⁰. É o que acontece, no contexto da piedade cristã, na celebração dos Fiéis Defuntos, em 2 de Novembro, nas Missas diárias e nas preces das Vésperas, onde a

²⁴⁶ SÃO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica. Suplemento*, 11, questão 71, artigo 2...

²⁴⁷ Cf. CONGREGAÇÃO PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Diretório sobre a piedade...*, 251.

²⁴⁸ Cf. CONGREGAÇÃO PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Diretório sobre a piedade...*, 251.

²⁴⁹ Cf. CONGREGAÇÃO PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Diretório sobre a piedade...*, 251.

²⁵⁰ Cf. CONGREGAÇÃO PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Diretório sobre a piedade...*, 255.

Igreja está constantemente a recordar e interceder pelos filhos que já partiram deste mundo, marcados com o sinal da fé²⁵¹.

Depois de expor a doutrina, o Diretório exorta à necessidade de educar os fiéis no que toca às celebrações eucarísticas, nas quais a Igreja peregrina reza para que sejam incorporados à glória do Senhor ressuscitado todos os fiéis defuntos, de todos os tempos e lugares, evitando o perigo de uma visão possessiva ou particularista da Missa pelo "seu" defunto²⁵².

Sobre a questão da memória dos defuntos, o Diretório apela a uma certa prudência e tacto pastoral quando relacionamos a liturgia e a piedade popular, tanto no que se refere aos aspetos doutrinários como quanto à harmonização entre ações litúrgicas e exercício de piedade²⁵³. Em atenção a isso, o Diretório apela à necessidade de educar a piedade popular por princípios da fé cristã: o sentido pascal da morte dos baptizados; a imortalidade da alma; a comunhão dos Santos; a ressurreição da carne; a manifestação gloriosa de Cristo que há-de vir para julgar os vivos e os mortos; a retribuição segundo as obras de cada um; e a vida eterna²⁵⁴.

Por causa dessa prudência e tacto que se há-de manter entre piedade e liturgia, o Diretório elenca alguns desvios que se devem evitar²⁵⁵:

- O perigo de permanência na piedade popular para com os defuntos de elementos ou aspetos inaceitáveis do culto pagão dos antepassados;
- A invocação dos mortos para práticas divinatórias;
- Atribuição aos sonhos sobre pessoas defuntas de significado e de efeitos imaginários, cujo medo, constantemente, condiciona o agir dos fiéis;

²⁵¹ Cf. CONGREGAÇÃO PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Diretório sobre a piedade...*, 255.

²⁵² Cf. CONGREGAÇÃO PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Diretório sobre a piedade...*, 255.

²⁵³ Cf. CONGREGAÇÃO PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Diretório sobre a piedade...*, 256.

²⁵⁴ Cf. CONGREGAÇÃO PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Diretório sobre a piedade...*, 257.

²⁵⁵ Cf. CONGREGAÇÃO PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Diretório sobre a piedade...*, 258. O Diretório insiste nessa prudência e tacto pela razão de que, em alguns usos e tradições, no culto dos mortos, aparecem elementos profundamente ligados às concepções antropológicas, associados ao desejo de prolongar os vínculos familiares e sociais com os defuntos. Por isso, na hora de examinar e valorizar estes usos e tradições é preciso certo cuidado para se perceber se estão ou não em oposição com o Evangelho – cf. CONGREGAÇÃO PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Diretório sobre a piedade...*, 257.

- O risco de que se insinue formas de crença na reencarnação;
- O perigo de negar a imortalidade da alma e de separar o acontecimento da morte da perspectiva da ressurreição, de tal modo que a religião cristã apareça como uma religião dos mortos;
- A aplicação das categorias espaço-temporais à condição dos defuntos.

Conclusão

O caminho percorrido no segundo capítulo permitiu-nos perceber a relação que existe entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento em termos de esperança pós-morte. Para o povo da Antiga Aliança, o poder de Deus manifestado no ato da criação e no êxodo também é capaz de revivificar o que está morto. Na mesma linha, o crente da Nova Aliança tem fé que o Deus que ressuscitou Jesus de entre os mortos usará do mesmo poder para nos ressuscitar a nós também.

Não só, mas também os conceitos de ressurreição dos mortos, intercessão dos santos, vida eterna, comunhão dos santos, ampliaram o horizonte da conceção sobre a vida humana. E, finalmente, este capítulo funciona como resposta e lenitivo perante a angústia do homem contemporâneo face à morte.

Portanto, estruturado assim, o segundo capítulo abre caminho para o trabalho que será feito no terceiro capítulo, que é o confronto entre a perspectiva tradicional da cultura de Cabinda sobre o destino último do homem e a visão do cristianismo sobre a vida além-túmulo.

CAPÍTULO III

AVALIAÇÃO ENTRE A PERSPETIVA BANTU E A PERSPETIVA CRISTÃ

Embora, supostamente, se dê por sabido, contudo, importa lembrar que os dois capítulos acima estudados são o objeto de atenção e análise neste terceiro e último capítulo. Assim, no fundo, o nosso objetivo no terceiro capítulo será o de estabelecer uma relação entre os dois primeiros capítulos, procurando, obviamente, apelar ao papel do cristianismo na sua relação com a cultura tradicional *bantu*, em especial com a cultura do povo de Cabinda, e também a angústia do homem contemporâneo diante da realidade da morte.

3.1. Avaliação da metodologia

Falar da avaliação da metodologia seguida, à partida, queremos afirmar a consciência de uma estrutura não aleatória, mas sim o reconhecimento do esforço para que o objetivo dessa pesquisa fosse amplamente compreendido e compreensível. Prova disso é o facto de termos começado a investigação tratando do conceito da cultura, julgado ser de extrema importância para um tema de matriz tradicional e cultural, como é o nosso. Em relação a isso, tivemos presente que a cultura considerada como *modus vivendi* de um povo determinado, alguns dos seus aspetos, como o modo de ser, o modo de fazer, o modo de estar, etc., só será compreensível dentro do contexto cultural desse mesmo povo. Extrair elementos culturais de um povos para os implantar noutra povo, ou pelo menos apreciar certas manifestações culturais de outros povos pode, às vezes, causar uma sensação de estranheza e de repulsa.

Por isso, procurando dissecar o nosso tema a partir do aprofundamento do conceito de cultura era, segundo a nossa perspetiva, uma clara nota estratégica de antecipação no sentido de preparar o nosso leitor sobre a realidade cultural dos povos *bantu*, em particular a dos habitantes do enclave de Cabinda, o modo como vivem, concebem, encaram e projetam religiosamente a sua dimensão existencial. Constatamos, de facto, elementos suscetíveis à estranheza, principalmente para os leitores cuja cultura não goza de qualquer proximidade e/ou familiaridade com a dos povos africanos, que só a partir do seu ambiente cultural é mais facilmente compreensível. No fundo, à primeira vista, pretendíamos proporcionar um ambiente que permitisse ao leitor olhar com respeito e serenidade as manifestações culturais dos povos da África negra.

Também tivemos em conta que não sendo possível falar e compreender a cultura tradicional do povo de Cabinda sem a situar no contexto da cultura tradicional africana dos povos *bantu*, seguramente, teríamos sérias dificuldades para entender as suas manifestações. Não só, mas também é impossível estudar um povo específico no conjunto dos povos *bantu*, sem uma relação entre eles. Esse facto, por si só, é revelador de que a nossa opção metodológico-estrutural cobrou benefícios consideráveis

Além disso, essa mesma opção metodológico-estrutural resultou, igualmente, concatenável quando a relacionamos com o segundo capítulo, o sentido da esperança cristã. Se quisermos também provar isso, basta olhar a forma como introduzimos o mesmo capítulo. Partimos dum registo em que o povo de Israel ainda não conseguia projetar para além da morte a esperança numa vida em plenitude. A seguir, passamos para outro registo em que, paulatinamente, o povo de Deus se foi abrindo para a confiança no poder de Deus, um poder capaz de dar vida ao que perdeu o sopro de vida. Também essa fonte de esperança está presente no Novo Testamento, onde a morte e ressurreição de Cristo aparecem como prelúdio da ressurreição de todo o ser humano. Tal como no Antigo Testamento, assim também o cristão tem esperança no poder d'Aquele que ressuscitou Jesus dos mortos, que usará do mesmo poder para nos ressuscitar a nós também. E a partir daqui, com a explicitação dos conceitos (da ressurreição dos corpos, comunhão dos santos, vida eterna, intercessão), procuramos dar substância à ideia da vida para além dos contornos físicos e visíveis.

Portanto, estarmos todos convencidos que a estrutura metodológica seguida esteve à altura dos objetivos preconizados: 1) ser resposta à conceção tradicional dos

povos *bantu* quanto à noção de vida para além da morte; e 2) ser resposta face à angústia do homem contemporâneo perante a realidade da morte.

3.2. Avaliação da perspetiva tradicional *bantu*

3.2.1. Valores da cultura tradicional *bantu*

A religião tradicional dos povos *bantu* também comporta elementos culturais de grande valor e relevância, conciliáveis com o cristianismo, como a crença num único Deus, pessoal, invisível, um Deus criador, onipotente e eterno. Nessa religião tradicional não se defende a ideia de um aniquilamento do homem na morte, mas sim há esperança de vida no mais além:

“Ao *bantu* repugna-lhe a hipótese dum aniquilamento pessoal. A pessoa humana está constituída para viver. O princípio vital, que a fundamenta, recebeu-o como emanado de Deus (...) A cultura *bantu* patenteia a sede de infinito de todos os homens, o desejo inato de imortalidade. O projeto de vida sem fim é para o negro-africano a finalidade das finalidades. A sua visão do mundo depende dessa finalidade; as suas instituições sócio-religiosas fomentam a aparição, o desenvolvimento e a conservação da mesma; nela se baseia o seu sistema de valores. No homem negro palpita um desejo de viver, que brota da consciência que o homem tem de que nele há um princípio imanente. Trata-se de um desejo de viver que realiza uma palavra que é a palavra da vida”²⁵⁶.

A morte, como vimos, é entendida no sentido de descanso e repouso; de partir e juntar-se aos que se nos anteciparam na morte. Por isso, na cultura do povo do enclave de Cabinda, para além de ser um gesto de solidariedade e um demonstrativo de coesão social, a participação dos atos fúnebres tem também esse sentido cristão de acompanhar o defunto para a sua nova morada. A morte não só afeta a família em questão, mas sim toda a aldeia é atingida com a morte do seu membro. Assim, não participar dos ritos fúnebres é considerado uma falta grave.

²⁵⁶ R. ALTUNA, *Cultura tradicional bantu*, 448.

Não só; em contraposição à cultura ocidental em que os doentes e idosos morrem longe da presença familiar, em que se procura escamotear a realidade da morte, para a cultura tradicional do povo cabinda, é na fase final da sua vida terrena que o doente mais precisa da nossa companhia. Daí aquele eloquente gesto em que o doente nos seus últimos instantes desta vida é colocado carinhosamente no colo de um familiar mais próximo e íntimo. Durante esse tempo, os familiares e outras pessoas aí presentes acompanham misticamente o doente já prestes a deixar esta vida, invocando os antepassados para que seja recebido no mundo onde eles já participam, e pedem-lhe, quando lá chegar, a proteção dos que ainda continuam a sua existência peregrina, principalmente os familiares e membros da aldeia em geral. É um gesto cristão profundamente eloquente e com sinais de intuição escatológica, de abertura para além da morte.

Centremos, ainda, o nosso olhar na atenção e respeito que os cabindas atribuem aos defuntos, principalmente no que respeita aos velórios ininterruptos, ao contrário dos costumes do mundo Ocidental cristão em que a uma determinada hora as capelas mortuárias são encerradas, dando corte ao ato de velório. Isto na cultura religiosa do enclave de Cabinda não é compreensível, podia significar um desprezo e abandono do defunto.

Ora chegados aqui e tendo em consideração o tratamento tão requintado e atenção que o povo *bantu* dá ao corpo morto, destinado à corrupção, nós poderíamos perguntar: Não seria razoável, a partir dos ritos fúnebres e da atenção dado aos corpos, intuir aqui potenciais sinais escatológicos, que nos apontariam para a imortalidade? Ou seja, a religião tradicional do enclave de Cabinda, com todo aquele requinte ritual, valor e atenção que se demonstra pelos corpos, não estaria a pensar que o corpo ora morto será o mesmo a ressuscitar, conforme reza o credo? Se assim não fosse, que sentido teriam os velórios ininterruptos?

Portanto, se o tratamento dos mortos na religião tradicional *bantu* é assim, então, só podemos reafirmar que o alicerce religioso do povo *bantu* não é o paganismo nem o feiticismo, porque a fé desse povo, tal como no cristianismo, gravita em torno de um Deus único, pessoal, invisível, um Deus criador, onnipotente e eterno²⁵⁷. Aliás, ainda

²⁵⁷ Cf. R. ALTUNA, *Cultura tradicional bantu*, 35. Na mesma linha, também, A. Amaral afirmará o seguinte: “Contrariamente ao que muitos pensam, a religião tradicional africana não é politeísta. Os

na esteira do cristianismo, o povo *bantu* acredita que, depois da morte, os mortos/antepassados entram numa esfera de vida feliz²⁵⁸. Por trás de todo aquele requinte ritualista, isto é, a forma como celebram os funerais, tratam e se despedem dos mortos e, posteriormente, os ritos diários junto ao sepulcro e os sacrifícios que constantemente oferecem aos mortos²⁵⁹, todos esses sinais não podem ser escamoteados e ignorados. São portentosos indicativos que nos apontam para a possibilidade do sentido da imortalidade na concepção religiosa tradicional do povo *bantu*, em concreto, do povo de Cabinda. Porque na consciência desse povo a morte não põe termo nem rompe o ciclo vital, mas é continuação de uma existência sob outras formas. Em relação aos detalhes da vida além-túmulo, como na concepção cristã, o povo *bantu* acha que é melhor do que a do nosso mundo²⁶⁰.

3.2.2. Alguns pontos críticos

Entretanto, apesar de todos esses sinais e aspetos potencialmente positivos e escatológicos que a religião tradicional do povo do *bantu* emite, como já referimos, ficam ainda algumas inquietações. Embora, o povo *bantu* reconheça a existência de um único Deus criador e onipotente, vimos que não lhe presta culto porque, segundo aquela mentalidade religiosa, Deus está longe e alheio às necessidades e preocupações dos homens²⁶¹ e se encontra num espaço inacessível ao homem²⁶², o que em grande medida vem legitimar o recurso aos espíritos, aos feitiços e a outras forças da natureza, como uma forma de colmatar a ausência e a inoperância de Deus. Quer dizer que, para o *bantu*, estando Deus ausente do mundo, o seu governo está entregue aos espíritos, Deus se descartou da responsabilidade de cuidar dos homens. Isso cimentou repercussão, em termos religiosos, muito grande: na concepção do povo *bantu*, em particular, na do povo

africanos acreditam num único Deus Transcendente, Criador e Senhor de todas as coisas. Neste ponto não há variações em toda a África. A transcendência absoluta de Deus na religião tradicional africana é garantida em todas as tribos e etnias, embora variem muitos os nomes de Deus e as formas de expressar a relação com Ele” – A. AMARAL, "Matriz estruturante da cultura...", 380. A. Amaral afirma ainda que o famoso teólogo africano, J. Mbiti, no seu livro com o título *Conceitos de Deus em África* (1969), tinha investigado cerca de 300 povos tradicionais africanos, e a conclusão desse estudo é que todos esses povos, sem exceção, conhecem um só Deus que é o ser supremo.

²⁵⁸ Cf. F. MARTÍNEZ, *El pueblo macúa...*, 39.

²⁵⁹ Cf. F. MARTÍNEZ, *El pueblo macúa...*, 39.

²⁶⁰ Cf. F. MARTÍNEZ, *El pueblo macúa...*, 39.

²⁶¹ Cf. R. ALTUNA, *Cultura tradicional bantu*, 36.

²⁶² Cf. R. ALTUNA, *Cultura tradicional bantu*, 36.

de Cabinda, tema-se mais aos espíritos e feiticeiros do que ao próprio Deus²⁶³. É certo que isso não abala o fundamento do monoteísmo do povo *bantu*²⁶⁴, mas dá que pensar quando se prescinde de Deus para ir buscar proteção, segurança e confiança fora d'Ele.

Não só isso. Mesmo a concepção que se tem da morte, onde se considera apenas como natural a morte de quem atingiu a fase da velhice, não se compagina com a concepção cristã, onde independentemente da idade em que a pessoa morra, ela é sempre descrita como momento de encontro com Deus, destino último do homem. Fora da velhice, como já dissemos, em geral o povo *bantu* e, em particular o povo de Cabinda, a morte é concebida como resultado da feitiçaria, de espíritos malignos ou do espírito dos mortos, isto é, dos antepassados²⁶⁵. Seja qual for a causa da morte, ela nunca é vista como causa natural, tem sempre como causador direto ou indireto o feiticeiro²⁶⁶. Por outro lado, a ideia de vida pós-morte é contrastante em relação à concepção cristã. Quando a religião tradicional fala dos "*mortos-vivos*", está no fundo a recusar a escatologia no sentido vertical e a advogar a escatologia horizontal, terrena, no sentido de que "o africano acredita que o mundo onde vive atualmente não terá um fim, e que, para além da morte, há imortalidade que não muda radicalmente a existência terrestre"²⁶⁷. Para o *bantu*, na vida pós-morte o que acontece é apenas a integração dos defuntos na classe dos antepassados, que são espíritos dotados de vida eterna e poder sobre-humano, capaz de interferir no mundo visível, quer para o bem quer para o mal. Às vezes o antepassado transforma-se em protetor da família e da aldeia a que pertence. Apesar de morto, o defunto continua a manter relações e contacto com os vivos, precisam de alimentos, manifestam os seus sentimentos e inclusive reagem perante os

²⁶³ Tivemos conhecimentos de factos concretos em que, em vista ao sucesso e à carreira profissional promissora, os pais, às vezes, por iniciativa dos próprios, levavam (ainda hoje em dia) os filhos para os adivinhos/curandeiros. Se alguém já ostenta uma carreira profissional socialmente boa, então, a ida ao adivinho/curandeiro tem por fim 'amarrar o corpo' para evitar o mau-olhado e outras forças externas. Também tem outro objetivo, que é o de fazer com a pessoa permaneça no cargo até à idade de reforma.

²⁶⁴ Cf. E. DOS SANTOS, *Elementos de etno-história...*, 198. Realmente, não põe em causa a concepção africana monoteísta de Deus. Porque "a ideia de Deus como causa primeira e última de todas as coisas, é elemento comum importantíssimo na vida espiritual da tradição africana. Esse conceito, percebido mais que analisado, vivido mais do que pensado, exprime-se de modo bastante variado, de cultura para cultura. Na realidade, a presença de Deus penetra a vida africana, como a presença de um Ser Supremo, pessoal e misterioso" – PAULO VI, *Africae Terrarum*, 8.

²⁶⁵ J. MARTINS, *Os bakongo ou tukongo...*, 138.

²⁶⁶ Cf. V. MALUGO, *Simbolismo religioso...*, 194.

²⁶⁷ B. BUJO, "John Samuel Mbiti. Iniciador da teologia de sasa e zamani", in B. BUJO (ed.), *Teologia africana do século XXI. Algumas figuras*, 3 (Maputo: 2014) 53.

acontecimentos da vida dos homens²⁶⁸. Em suma, segundo esta visão do povo *bantu*, os mortos continuam a residir entre nós. E isto tem uma implicação muito grande na concepção escatológica, porque elimina por completo a dimensão vertical. Na concepção escatológica do povo *bantu* belisca os conceitos de comunhão dos santos, ressurreição dos corpos, intercessão dos santos, vida eterna, segundo a revelação bíblica. Neste sentido, os *bantu*:

“Não esperam nada encontrar-se com Deus. Por isso, não anseiam por um Céu, como também não temem um Inferno. O mais além explica-se (...) em termos puramente naturais, isto é, o homem viverá uma vida mais poderosa”²⁶⁹. “ (...) O castigo e a recompensa de Deus têm lugar durante a vida presente (...) Assim, nada há mais à espera do ser humano após a morte, a não ser a continuidade da vida que não tem fim. Não há qualquer crença numa ressurreição, seja individual ou coletiva (...) Em resumo, segundo esta concepção, o além é desprovido de esperança e promessas. Encontramo-nos simplesmente reunidos com os nossos antepassados, e é mais ou menos tudo”²⁷⁰.

Todas essas afirmações ou modos culturais de o *bantu* tentar explicar o mistério da imortalidade fazem-nos ainda perceber uma outra característica da escatologia tradicional *bantu*: enquanto na escatologia cristã a criação tende para o centro, para a plena consumação em Jesus Cristo, que põe fim ao ritmo natural da história, ou seja, “vindo de Deus, é para Deus que o homem caminha”²⁷¹, na escatologia do povo *bantu* a criação não tende para nenhum fim. No fundo, é uma escatologia estática. Neste sentido, a escatologia *bantu* manifesta alguma incompletude, pois lhe falta uma dimensão teológica. Por isso, até certos teólogos africanos reconhecem que “aqui está um domínio em que a escatologia cristã pode oferecer à revelação natural de Deus em África uma contribuição radical. Uma escatologia sem teologia é tão vazia como uma casa sem móveis”²⁷².

²⁶⁸ Cf. F. MARTÍNEZ, *El pueblo macua...*, 39.

²⁶⁹ R. ALTUNA, *Cultura tradicional bantu*, 448 – 449.

²⁷⁰ B. BUJO, "John Samuel Mbiti. Iniciador...", 53.

²⁷¹ H. GALVÃO, "Imortalidade e ressurreição", 234.

²⁷² J. MBITI, *L'eschatologie*, citado por B. BUJO, 'John Samuel Mbiti. Iniciador...', 54.

Esse carácter de incompletude que marca a génese da revelação natural de Deus em África em geral – em particular na cultura *bantu* e em especial na cultura do enclave de Cabinda –, confirmado e reconhecido até pelo próprio círculo dos grandes teólogos africanos, só vem a demonstrar a importância e o papel do Cristianismo no quadro do seu compromisso missionário sobre aquela parcela do território dominada pela cultura *bantu*, onde se colhem abundantes frutos resultantes do trabalho, do esforço e sacrifício de mais de quinhentos anos de evangelização.

3.3. Avaliação da perspectiva cristã

3.3.1. O papel do cristianismo

3.3.1.1. Em relação à perspectiva *bantu*

Em relação à avaliação feita ao mundo religioso da cultura tradicional dos povos *bantu*, em particular ao do povo de Cabinda, constatamos, para além de importantes pontos de convergência, elementos de grande e profundo afastamento entre cristianismo e cultura tradicional *bantu*. É em função disso mesmo que o cristianismo, como Religião Revelada, não pode perder de vista a sua esplendorosa missão, aquela de ser luz que conduz a humanidade à verdade plena, que é Jesus Cristo. E todo o nosso itinerário que vimos seguindo no segundo capítulo, desde o Antigo Testamento ao Novo Testamento, teve como objetivo subjacente esclarecer e purificar a conceção da cultura tradicional *bantu* acerca da vida pós-morte. Mostrar em quem e para quem se orienta a nossa esperança, aduzindo a sustentabilidade da razão de ser da esperança cristã. Mais ainda, mostrar que, na perspectiva cristã, as questões da morte e da imortalidade deixaram de ser um problema porque já haviam sido resolvidas e admitidas desde longa data²⁷³. Esse é o papel que o cristianismo é chamado a desempenhar face à revelação natural dos povos *bantu*. O próprio Concílio Vaticano II é consciente desse papel ao afirmar que

“o Evangelho de Cristo renova continuamente a vida e cultura do homem decaído, e combate e elimina os erros e males nascidos da permanente sedução e ameaça do pecado. Purifica sem cessar e eleva os costumes dos

²⁷³ Cf. R. ALTUNA, *Cultura tradicional bantu*, 454.

povos. Fecunda como por dentro, com os tesouros do alto, as qualidades de espírito e os dotes de todos os povos e tempos; fortifica-os, e restaura-os em Cristo. Deste modo, a Igreja, só com realizar a própria missão, já com isso mesmo estimula e ajuda a civilização, e com a sua atividade, incluindo a liturgia, educa a interior liberdade do homem” (GS 58).

Na relação com a cultura tradicional *bantu* é preciso que o cristianismo saiba anunciar que, com a morte e ressurreição de Cristo, Deus devolveu a vida e a esperança ao mundo²⁷⁴; que “ a partir de Cristo ficou superada toda a feitiçaria e toda a iniquidade. Ficou ultrapassada a ignorância, a partir do momento em que se mostrou Deus feito homem para nos levar à vida eterna (...)”²⁷⁵. Mas isso só é possível mediante o processo de inculturação da mensagem cristã. É e só desta forma que o Evangelho chegará a fecundar e criar raízes no coração da religião tradicional *bantu*, em particular na cultura do povo de Cabinda. Porque o conceito da inculturação foi sempre tido como ponto de partida: “a inculturação da mensagem evangélica foi sempre uma preocupação e um desafio, desde o início do Cristianismo, cada vez que este passou para outras culturas”²⁷⁶. Neste sentido, pensam alguns que

“A inculturação do Evangelho será a garantia da sobrevivência do Cristianismo na África, independentemente das mudanças sociopolíticas e histórico-culturais que venham a dar-se no futuro. A inculturação do Evangelho foi a salvação do Cristianismo Copta no Egito e do Cristianismo Abissínio, na Etiópia. Onde este fenómeno não se deu, as florescentes Igrejas do Norte da África dos primeiros séculos não sobreviveram ao fim da civilização romana. Desapareceram por completo, sem deixar qualquer sinal na Tunísia, na Líbia, na Argélia. Isto pode vir acontecer na África ao sul do Saara, se o Cristianismo não assumir as culturas locais, tornando-se africano em tudo, exceto naquilo que é antievangélico. Isto porém não pode acontecer sem um diálogo autêntico entre o Cristianismo e a Cultura Tradicional Africana”²⁷⁷.

²⁷⁴ Cf. SANTO ANSELMO, *Cur Deus homo*, Cap. 1 do primeiro livro.

²⁷⁵ SAN IGNÁCIO DE ANTIOQUIA, *Carta a los Efésios*, XIX, 3.

²⁷⁶ A. AMARAL, "Matriz estruturante da cultura...", 359.

²⁷⁷ A. AMARAL, "Matriz estruturante da cultura...", 360.

Olhando para todo o percurso do processo de evangelização veremos que a cultura tradicional dos povos africanos, em especial a dos povos *bantu*, era a que melhor se abriu à ação missionária e à assimilação do cristianismo em si mesmo. Esta afirmação justifica-se pelo abundante número de conversões e pelo crescimento do cristianismo naquela parcela do continente africano. A. Amaral dirá que “o Evangelho de Cristo e a mensagem cristã encontram um eco profundo e terreno favorável no coração da Cultura Tradicional africana e nos seus valores essenciais”²⁷⁸. Mas esse mesmo autor é de opinião que, caso não se tome a sério os dinamismos da inculturação da mensagem cristã, então, a evangelização da cultura tradicional africana continuará a ter uma vivência muito epidérmica²⁷⁹. Na linha do pensamento de A. Amaral, podemos dizer que as superstições, o paganismo, o feiticismo, a idolatria, que marcam as religiões tradicionais, só podem ser ultrapassadas se o Evangelho tocar em profundidade essas religiões, interpelando-as, iluminando-as e purificando-as, até ao ponto de eliminar tudo de negativo que elas comportam e, simultaneamente, para as elevar naquilo que têm de positivo no seu mundo religioso.

Se a cultura *bantu* sempre se mostrou favorável ao Evangelho - pelo menos é o que ditam os dados da expansão do cristianismo aí registados -, então, é do interesse do próprio cristianismo preocupar-se com o arcaboço doutrinário dos povos *bantu*, principalmente o modo como entendem ou tentam explicar a conceção da vida pós-morte, sendo este um dado fundamental da nossa fé. O recurso que fizemos aos conceitos de ressurreição dos corpos, vida eterna, comunhão dos santos, sufrágio pelos mortos, intercessão, é, efetivamente, para tentar explicar, a partir dos conceitos típicos da revelação cristã, a vida pós-morte e a relação entre os que ainda peregrinam na terra e os que já partiram deste mundo.

Entretanto, se povo *bantu* não oferece capacidade interpretativa e especulativa das realidades escatológicas, no quadro do diálogo, pode ser aqui “um domínio em que a escatologia cristã pode oferecer à revelação natural de Deus em África uma contribuição radical. Uma escatologia sem teologia é tão vazia como uma casa sem móveis”²⁸⁰. Aliás, atrás dizíamos que na cultura tradicional do enclave de Cabinda, não há muita margem para lucubrações, fica-se, na maior parte das vezes, nas meras explicações

²⁷⁸ A. AMARAL, "Matriz estruturante da cultura...", 359.

²⁷⁹ Cf. A. AMARAL, "Matriz estruturante da cultura...", 359.

²⁸⁰ J. MBITI, *L'eschatologie*, citado por B. BUJO, "John Samuel Mbiti. Iniciador...", 54

empíricas sobre muitas realidades místicas que envolvem o Universo. Quer dizer que a dimensão especulativa, através da qual, com Cristo no cristianismo, chegamos a intuir e perceber a verdade sobre o destino último do homem, está totalmente ausente na cultura dos povos *bantu*; razão por que o mais além é sempre explicado de modo confuso e divergente²⁸¹. Assim, o caminho do diálogo intercultural que deve ser percorrido entre a cultura tradicional e o cristianismo, este último, com a sua luz recebida de Cristo, deverá iluminar aquela para que consiga ver mais longe; para que consiga alargar os seus horizontes mais para além da linha horizontal; para que, no que se refere ao destino final do homem, consiga vergar o seu olhar mancado pela horizontalidade e colocar-se no sentido vertical que nos aponta para Aquele (Cristo) que é a génese da nossa esperança, que veio dar ao homem o verdadeiro sentido da vida, circunscrito para além dos limites visíveis. E é só a partir de Cristo que se poderia repensar uma escatologia tradicionalmente africana que não só estivesse em conformidade com a conceção cristã, mas também uma escatologia plena de sentido para o homem, enquanto ser criado por Deus à sua imagem e semelhança, que o criou para viver a sua própria eternidade.

O conceito de imortalidade, tal como vem esgrimido, tratado e concebido na religião tradicional, precisa de uma certa plasticidade, de modo que não se explique apenas em termos de “um ritmo cíclico que não conhece um fim”²⁸². Nesta linha, o cristianismo como religião revelada, com a sua luz, não deve distanciar-se do naturalismo religioso do povo *bantu* sob pena de se ver perdido nas trevas da ignorância.

Desta feita, o objetivo da inculturação gravitou sempre em torno de duas perspectivas: a da evangelização da cultura e a da inculturação da mensagem do Evangelho²⁸³. Ambas as perspectivas pugnam dar resposta a dois desafios diferentes, mas complementares. Essa complementaridade funda-se no sentido de que não se pode pensar em evangelizar a cultura sem inculturar o Evangelho e não se pode inculturar o evangelho sem evangelizar a cultura²⁸⁴. Na primeira perspectiva, o desafio subjacente é o de perceber como se pode evangelizar a cultura, tirando o máximo proveito das suas

²⁸¹ Cf. R. ALTUNA, *Cultura tracional bantu.*, 448.

²⁸² B. BUJO, "John Samuel Mbiti. Iniciador...", 54.

²⁸³ A. AMARAL, "Matriz estruturante da cultura...", 360.

²⁸⁴ A. AMARAL, "Matriz estruturante da cultura...", 27.

riquezas e podendo, até certo ponto, entabular um compromisso com ela. Quanto à segunda perspetiva, o desafio é o de perceber como inculturar a mensagem de Cristo, sem que ela se deturpe. L. Kagabo recorda-nos que “a melhor inculturação é aquela em que a transmissão do Evangelho é sempre imbuída de cultura, com tudo o que esta comporta de limites, mas também de riquezas”²⁸⁵. No entanto, sem pormos em causa a afirmação de L. Kagabo, é preciso que se tenha presente que o cristianismo enquanto Religião Revelada tem um papel muito singular em torno do processo de inculturação, como o de purificar, interpelar e iluminar certos elementos negativos. Como Religião Revelada, o cristianismo é tido como luz, princípio e fonte primeiríssima da verdade sobre o homem.

Esse papel que deve ser empenhado pelo cristianismo no sentido de interpelar, purificar e iluminar a religiosidade natural dos povos *bantu*, do povo de Cabinda em particular, resulta da consciencialização de que a auto-revelação de Deus à humanidade não se destina a um núcleo restrito de gente, mas, pelo contrário, abarca todos os confins do mundo, enfim, todas as gentes e raças. Quer dizer que a revelação “destina-se (...) ao mundo inteiro, e isto na medida em que cada raça capturou alguma parte desta revelação primeira, de acordo com as suas capacidades nativas”²⁸⁶. É com este substrato de certeza que deve ser abordado a cultura tradicional *bantu*, de modo particular a do povo de Cabinda, procurando estudá-la, analisá-la e aprofundá-la para se conhecer os seus contornos; o que, por sua vez, nos colocaria em condições tais que nos permitiriam indicar um horizonte recheado de sentido para o seu modo cultural de olhar para aquilo que nos defina e caracteriza como homens a caminho da pátria celeste. Por isso:

“O ponto central da argumentação reside no facto de ser através da auto-revelação de Deus em Jesus Cristo que a África pode discernir o que é verdadeiramente de Deus na sua herança pré-cristã (...), de acordo com a experiência dos africanos, para quem, afinal, este conhecimento de Deus não se encontra em total descontinuidade com o seu conhecimento prévio e tradicional da divindade. Não é, então, possível marginalizar as religiões tradicionais africanas. Uma vez que é na religião que se pode

²⁸⁵ A. AMARAL, "Matriz estruturante da cultura...", 27.

²⁸⁶ J. EDUSA-EYSON, "Kwesi a. dickson. Um biblista em busca de diálogo", in B. BUJO – J. MUYA (ed.), *Teologia africana no século XXI. Algumas figuras*, 2 (Maputo: Paulinas 2014) 97.

apreciar a resposta dos crentes à Divindade, os cristãos não podem ignorar as descobertas feitas na história das religiões.”²⁸⁷.

Isso, por outras palavras, significa que a base religiosa tradicional, por si só, funciona como uma alavanca necessária para um acolhimento fecundo do Evangelho. Mas toda a miscelânea de práticas e superstições presentes nas religiões tradicionais só cessaria com a aceitação incondicional da mensagem cristã: se Cristo for a luz e o eixo central nessas religiões, então, todo o resto seria abandonado. Desta forma, o cristianismo tornar-se-ia uma espécie de bússola orientadora para onde as aspirações religiosas do homem africano encontrariam realismo, substância e horizonte pleno de sentido. E isso seria a prossecução e consecução dos objetivos do processo evangelizador, que é “a integração da totalidade da raça humana no plano redentor de Deus em Cristo”²⁸⁸.

Deste modo, embora a religião tradicional africana não esteja completamente desprovida de uma base religiosa, e, perante a morte, ter encontrado formas de mitigar o desespero e dar sentido à sua esperança, em contrapartida, é urgente libertar essa religião da crença supersticiosa, da conceção escatológica diametralmente oposta à conceção cristã da mesma. É preciso que o cristianismo, no contexto da sua missão evangelizadora, aproxime e aprofunde a sua relação com a cultura dos povos *bantu*, para que a possa elevar e potenciar.

Portanto, de tudo o que vimos dizendo até aqui, custar-nos-ia admitir que a cultura tradicional do povo *bantu* continuaria a subsistir sem a sua matriz tradicional religiosa. Segundo R. Altuna, “esta cultura identifica-se a partir da sua religiosidade”²⁸⁹. No entanto, se o cristianismo for muito bem compreendido e assimilado na cultura tradicional *bantu*, estamos certos que daria um contributo muito grande no quadro das aspirações religiosas do povo *bantu*, concretamente sobre o modo como concebe o seu destino final. Como Religião Revelada, o cristianismo é a única religião que pode potenciar convicções religiosas, dar razões para acreditar, para ter esperança, até para ajudar a purificar certos elementos ou conceções culturais e para libertar de algum tipo de obscurantismo espiritual.

²⁸⁷ J. EDUSA-EYSON, "Kwesi a. Dickson...", 97.

²⁸⁸ J. EDUSA-EYSON, "Kwesi a. Dickson...", 100.

²⁸⁹ R. ALTUNA, *Cultura tradicional bantu*, 382.

3.3.2. Em relação à perspectiva contemporânea

De acordo com o que referimos acima, o homem contemporâneo, ao fazer da ciência o seu único critério de conhecimento, ao afastar Deus no seu projeto de felicidade e realização, perante a morte, esbarra-se no desassombro, na angústia, porque nada pode ele fazer para a travar ou afastar. É daqui que emerge um terreno desafiante para a teologia contemporânea no sentido de repropor Cristo como o fundamento último de esperança para o homem contemporâneo. Porque o cristianismo, de acordo com o que afirma R. Latourelle, é uma religião que apresenta uma plenitude e até uma sobreabundância de sentido completamente inédita²⁹⁰. Esta plenitude de significação, segundo o mesmo autor, que advém da revelação, coloca o cristianismo no caminho da credibilidade²⁹¹. E, se o cristianismo é uma religião digna de credibilidade, então, ele deverá ser capaz de propor, de forma fundamentada e eloquente, ao homem contemporâneo que ele não é um ser para a morte, mas sim para a vida; “que a vida tem sentido porque a morte tem sentido; é uma "páscoa", um passo que desemboca na vida eterna”²⁹².

Em epígrafe podemos dizer que está enunciado o desafio da teologia contemporânea, que é o de garantir ao homem contemporâneo que, a partir do evento cristológico, a morte humana adquiriu o sentido de um acontecimento histórico-salvífico para toda a humanidade. Quer dizer que Cristo, ao aceitar, viver e conhecer a morte em tudo o que ela tem de assustador, de rutural, de angústia, de desconcerto, etc., lhe dá um sentido mais profundo ainda. “Sem perder nada do seu carácter tenebroso, a morte se converte em outra coisa, a saber: na entrega de todo homem a Deus para viver da sua vida”²⁹³.

Portanto, embora não se recuse que com a morte biológica cessem irreversivelmente todas as funções vitais ou celulares, a nossa questão é saber a que vida é que a morte põe termo: a dos animais ou a dos homens? Segundo J. Fragata, só a morte dos animais é entendida como termo de vida:

²⁹⁰ Cf. R. LATOURELLE, "Muerte", 1018.

²⁹¹ Cf. R. LATOURELLE, "Muerte", 1018.

²⁹² R. LATOURELLE, "Muerte", 1018.

²⁹³ R. LATOURELLE, "Muerte", 1019.

“Os animais são momentos vitais da evolução do universo que se singularizam como partes privilegiadas, mas sem ultrapassarem a mera noção de partes integrantes do mesmo universo. Por isso, a sua evolução singular não adquiriu força suficiente de libertação: são como ondas que aparecem e desaparecem entre as maravilhas do universo. Consequentemente, para eles, a morte é simplesmente o termo da vida porque, com ela, deixam de ser na singularidade vital”²⁹⁴.

Ainda à luz da Revelação e da Tradição Apostólica, a teologia contemporânea deverá, igualmente, e na mesma lógica do que acabamos de referir, continuar a dizer ao homem de hoje que a morte, biblicamente falando, é compreendida como corte de relação, perda de relação, enfim, ausência de relação. Particularmente, no plano da Revelação, esta quebra de relação manifesta-se em primeiro lugar no diálogo entre o homem e Deus. Quer dizer que a criatura rejeita e corta comunicação com o seu Criador, isto é, com a Fonte da Vida, com a Salvação que é o próprio Deus²⁹⁵. Em todo o Antigo Testamento, e, de modo muito explícito, no Livro de Génesis: “Não comas da árvore... senão morrerás” (Gn, 3, 3), Adão e Eva comeram e não morreram, logo, não está efetivamente em causa a morte no sentido biológico, mas sim a morte enquanto recusa da relação com Deus e que põe o homem em risco ou em perigo de morte porque está só, porque perdeu a comunhão fundamental com Deus. Entretanto, a vida assim entendida, “assenta na destruição que gera rutura, que, por sua vez, gera solidão. Ou seja, a ausência da dimensão racional faz cair a antropologia na solidão existencial”²⁹⁶.

²⁹⁴ J. FRAGATA, "Morte e ressurreição", in *Communio*, 4 (1984) 347. Em contraposição, não acontece assim com a vida humana. Segundo J. Fragata, também as correntes filosóficas que tendem a insistir no termo da vida humana como a de qualquer animal, nem por esse motivo deixam de reconhecer características vitais no homem surpreendentemente diversas das de qualquer outro animal. O homem pela sua surpreendente capacidade de pensar, de refletir, de querer, de escolher, etc., distancia-se soberanamente de qualquer outro ser vivo do universo que habita. No fundo, a problemática latente é a seguinte: como se pode entender o inaudito distanciamento que existe entre animais sem que a própria vida seja também, no âmago da sua essência, surpreendentemente diversa? A conclusão a que chega esse autor é a plena convicção de que o homem é para ser sempre, de que a sua identidade se mantém, quaisquer que sejam as vicissitudes por que passe, ainda que seja a própria morte. - cf. J. FRAGATA, "Morte e ressurreição", 347.

²⁹⁵ Cf. I. Varanda, "Como falar hoje da morte...", 37. Também temos aquela ideia de “morte não sentida como escândalo metafísico mas como castigo do pecado, o que é inteiramente diferente (...). Inscrita naturalmente no destino do homem temporal, a própria morte só é vista negativamente enquanto castigo do pecado. Por isso, o homem bíblico aceita serenamente o seu destino de morrer. A negatividade da morte deriva apenas da infidelidade ao Deus da vida” - H. GALVÃO, "Imortalidade e ressurreição...", 340.

²⁹⁶ H. GALVÃO, "Imortalidade e ressurreição", 344.

Esta forma teológica de ver e perceber a morte, que transcende o âmbito meramente biológico, achamos que não nos pode fazer pensar ou apontar para outra coisa senão para a imortalidade. Desta feita, o conceito da imortalidade não é contraditório à morte biológica, antes pelo contrário, remete para o modo como se vive a vida. Assim,

“afirmar a imortalidade não significaria não morrer fisicamente; significaria, antes, que a morte não é o fim da vida; é uma etapa da vida; significaria que a morte não mata definitivamente a vida, como diz o ateu; antes, a vida atravessa a morte, como acredita o cristão. Por isso, o ser humano criado à imagem de Deus, enquanto imagem não desfigurada pelo pecado, é imortal, porque criado para a vida eterna com o seu Criador e com todas as outras criaturas de Deus”²⁹⁷.

No decurso dos tempos, várias são as atitudes que o homem foi tomando face à morte:

“Para os antigos, com a morte, entrava-se no repouso eterno; por isso, na Idade Média, os moribundos, rodeados dos seus familiares, preparavam-se para a morte, recebendo da Igreja o conforto espiritual dos sacramentos. No Renascimento, a morte é encarada com galhardia: assumindo-a sem medo, o que partia deixava nos que ficavam o respeito e admiração. Na Idade Contemporânea, a morte tornou-se um tabú; para se evitar a sua presença incómoda, é melhor silenciá-la, torná-la "assunto privado". Não admira que a sociedade consumista não tolere a morte. Remetendo-a para o anonimato e não se falando dela, ilude-se a questão. Perante o vazio de valores, numa sociedade materialista e hedonista, em que os valores espirituais estão ausentes, procura dissimular-se, porque nada se tem a dizer sobre ela”²⁹⁸.

Atualmente, o homem não quer assumir de todo a morte como uma fase da vida, antes continua ainda a questionar se ela, realmente, dita o fim de tudo e a redução ao nada, ou representa, pelo contrário, um momento de rutura, de transição para uma fase nova, distinta e eterna. E nesse ziguezague de dúvidas, agravou-se a mentalidade

²⁹⁷ I. VARANDA, "Como falar hoje da morte...", 37.

²⁹⁸ L. LAVAJO, "Perspectiva ético – pastoral da doença e da morte", in *Eborensia* (2006) 183 – 184.

negativa e incômoda sobre a morte, levando a que se perca o costume de enterrar os mortos junto dos vivos, nas Igrejas ou adros das mesmas; a morte passou a ser encarada como um contrassenso e a ser recebida com uma atitude interior de repulsa, em que se mesclam a incredulidade, a revolta e o medo; assumindo uma posição diametralmente oposta à atitude de aceitação e familiaridade que caracterizava os nossos antepassados²⁹⁹.

De acordo com H. Galvão, é preciso que o homem esteja aberto às ideias eternas que lhe garantem essa eternidade que o salva da caducidade temporal; e a morte do corpo não é senão a expressão de caducidade temporal³⁰⁰. Neste caso,

“A imortalidade (...) não é portanto algo que se oponha ao tempo, mas algo que habita por reflexo o tempo dando-lhe o sentido que o tempo, de si, não pode ter. A alma é imortal porque, pela contemplação da sabedoria – pela visão do divino –, redime a vida temporal da sua caducidade. (...) Porém, tal redenção significa que o tempo tudo cede à eternidade, para nela encontrar o sentido que lhe não pertence propriamente enquanto tempo. Também a alma terá, assim, de procurar somente no divino a sua razão de ser e consumação beatificante”³⁰¹.

Assim, no fundo, queremos afirmar aqui que o homem tendo vindo de Deus, é para Deus que ele se dirige, e só por Deus é redimido no tempo. Daí que, como já referimos, a imortalidade tenha a ver com a relação com Deus. Essa relação tendo sido salvífica em Cristo, as precisões respeitantes à imortalidade da alma, do espírito ou do coração, nasceram do interesse de caracterizar a própria relação com Cristo na morte, de esmiuçar a perenidade em torno da caducidade introduzida pela morte³⁰².

²⁹⁹ Cf. L. LAVAJO, "Perspectiva ético...", 184; ainda de acordo com L. Lavajo, o homem, hoje, assumiu atitudes comportamentais diversas face à morte: esconde-se a morte ao moribundo e, por seu lado, o moribundo faz o mesmo e, assim, para evitar sofrimentos mútuos, há uma espécie de comédia da qual ninguém sai beneficiado.

³⁰⁰ Cf. H. GALVÃO, "Imortalidade e ressurreição...", 336.

³⁰¹ H. GALVÃO, "Imortalidade e ressurreição...", 337.

³⁰² Cf. M. DE CARVALHO, "Céu – purgatório – inferno e o dinamismo da esperança", in *Communio*, 4 (1984) 361.

Conclusão

O ponto forte e determinante deste último capítulo é ter sido capaz de demonstrar a capacidade de estruturação e sistematização do nosso trabalho, por um lado. Por outro, este seu ponto forte, também se espelha na forma como destriça a confrontação da cultura tradicional com o cristianismo, mas, ao mesmo tempo o modo como interpela o cristianismo no seu papel de ser luz que purifica e eleva, em virtude da sua condição de Religião Revelada.

CONCLUSÃO GERAL

Depois de toda esta digressão, convém que não percamos de vista que o presente trabalho foi pensado para ser resposta a dois problemas fundamentais. Primeiro, ao modo como a cultura tradicional *bantu*, em particular, a do povo de Cabinda, equaciona a vida depois da morte. Segundo, ao medo e angústia do homem contemporâneo perante a morte.

Em relação ao primeiro problema, este obriga-nos a olhar para todo o percurso do processo de evangelização e perguntar qual das culturas tradicionais se mostrou mais favorável à missionação e ao Evangelho. Certamente a resposta seria unânime: a cultura tradicional africana, em especial a dos povos *bantu*. Mas se perguntarmos qual é hoje o estado do Cristianismo nessas culturas, no nosso caso, na cultura tradicional do povo de Cabinda, certamente a resposta seria uma similar como esta: lastimável! Mas porquê?

Por conseguinte, a questão central reside nesse porquê. Porque nesse porquê está subjacente a miscelânea de manifestações, superstições, inclusive a conceção escatológica horizontal de que a cultura tradicional *bantu* ostenta, tal como tivemos a ocasião de frisar, para explicar o seu destino final. Ainda assim, todavia, as inquietações emergem:

Porquê religiosamente a cultura do povo *bantu*, está ainda sustentada por uma gama de manifestações e superstições? Porquê o povo *bantu*, desde os primórdios tendo sido favorável à ação missionária cristã, não se abriu inteiramente ao cristianismo? Ou se quisermos, há mais de quinhentos anos de evangelização em Angola, porquê o povo de Cabinda continua ainda agarrado aos seus costumes tradicionais contrastantes com o Evangelho?

No entanto, para perceber isso, de modo lapidar, urge mesmo fazer uma menção retrospectiva. É que, durante muito tempo, quiçá ainda hoje, os missionários ocidentais ao tecerem juízos e condenações sobre o africano e a sua cultura tradicional, este facto fez com o africano, se retraísse, se fechasse no seu mundo cultural e tradicional, pondo em causa toda a possibilidade de diálogo intercultural. A cultura tradicional era acusada como pagã, infiel, mergulhada nas trevas da feitiçaria, idolatria e em práticas obscurantistas.

Eliminada a ocasião de diálogo entre as duas culturas, em consequência, perde-se também a possibilidade de uma verdadeira inculturação do Evangelho na cultura tradicional *bantu*. Apesar do empolgação que marca a vivência da fé por parte do africano, mas na maior parte dos casos tal vivência religiosa carece de interioridade, é cosmética, superficial, sem profundidade nenhuma. Assim, tudo o que vimos, que o *bantu* reconhece a Deus como ser supremo, mas não lhe presta culto; que Deus está longe e não se interesse pelos homens; que o *bantu* busca proteção nos espíritos e feiticeiros, a sua visão sobre a relação dos vivos e mortos e, finalmente, a sua concepção escatológica, tudo isso é resultado da não inculturação do Evangelho na cultura tradicional *bantu*. A não inculturação do Evangelho, por exemplo, no caso dos cabindas, para além das consequências apontadas na nota 263, também podemos mencionar outras consequências, como o dar de comer aos defuntos, o colocar pertenças do morto na campa, o pensar que os mortos caminham sempre a nosso lado e que podem interferir na vida dos vivos, para proteger ou para fazer mal, daí o grande medo dos cabindas pelos espíritos, etc. Tudo isso põe em causa a concepção escatológica no sentido cristão do termo, cuja falha é sobejamente conhecida: a falta de uma verdadeira encarnação do Evangelho na cultura tradicional. Mas, de lembrar, que tal inculturação devia ser encabeçada por membros autótones.

Falando ainda da não consideração/desprezo da cultura dos povos *bantu* pelos missionários ocidentais, tal conotação é visível nas orientações do Concílio Vaticano II e mesmo as subsequentes diretrizes sobre o diálogo, onde, a maior parte das vezes, são válidas e aplicadas somente quando estão em causa as relações com outras religiões, mas o mesmo não acontece quando se trata da cultura tradicional africana. Em relação à África, então, surgem aqueles portentosos e retumbantes slogans habituais: "salvar os pobres africanos do paganismo".

Por isso, tendo detetado a espinha dorsal do problema e da sua origem, então, na linha do que vimos defendendo, podemos dizer que é urgente a inculturação verdadeira do Evangelho. Só a potência do Evangelho poderia iluminar, interpelar e purificar, eliminando o que há de negativo nas culturas, e consolidando o que há de positivo nessas tradições religiosas.

Para o segundo problema, à partida, é óbvio que entre os acontecimentos que apoquentam o homem contemporâneo, a morte estaria em primeiro plano. E esta inquietação do homem contemporâneo perante a realidade da morte foi, como já referimos, a faúlha que deu origem e corpo ao tema da nossa dissertação.

Entretanto, o nosso objetivo primordial confinou-se em perceber a razão por que a morte causa tanta preocupação e angústia ao homem contemporâneo. E o percurso feito desde o Antigo Testamento ao Novo Testamento permitiu-nos, por um lado, perceber a justeza ou a naturalidade da angústia, mas também o antídoto para essa angústia e medo. Ou seja, é justo que o homem contemporâneo se turbe perante a realidade da morte? Certamente, sim. Porque, se olharmos para aquilo que dissemos acerca do povo de Deus, percebemos que também ele, num primeiro plano, teve que fazer um percurso longo e complexo até chegar à doutrina da ressurreição como fonte de esperança e sentido para a sua vida. Primeiro, porque considerava a vida como um bem por antonomásia - acima do qual não há outro bem maior - que se traduzia na abundância dos seus bens, na prosperidade, na saúde; segundo, porque via a história como o lugar da consumação e realização humana; terceiro, porque não conseguia projetar para além da morte a necessidade da sua alegria e felicidade. Neste sentido, a morte era um "mal por excelência", "um aniquilamento do sujeito", "uma sorte de infravida miserável no *sheol*" (entendido como "alojamento indiscriminado de todos os que abandonam este mundo", "uma situação ou lugar ingrato", onde não há "sinal de vida comunitária", etc.).

No entanto, a partir do momento em que o povo de Deus se dá conta que o destino da morte era a real condição humana, um destino inevitável, portanto, começa a buscar o sentido da vida não desde si próprio, mas a partir do diálogo com Deus. E isso provocou um giro e uma mudança radical na atitude do povo de Deus perante a morte. Acima do que a morte significa, o povo israelita encontra a sua brecha de esperança na onipotência de Deus, que é capaz de tudo. Aquela onipotência que atuou no ato da

criação e foi demonstrado na experiência do êxodo, também pode fazer retomar a vida ao que a perde.

Ora, perante isso, a nossa pergunta não pode ser outra senão esta:

Tal como o povo israelita, é possível que o homem contemporâneo encare a morte como possibilidade existencial?

Qualquer tentativa de resposta, urge apresentar o estado da situação. O problema é que, diante dos grandes e portentosos feitos da ciência e da tecnologia, principalmente, no campo das neurociências, como referimos, o homem contemporâneo já se considera como que o dono e o centro da história e, seguramente, com aquela pretensão de fazer dela o lugar da sua plena realização. E se esse é o desejo do homem contemporâneo, então, é natural que a morte apareça como o maior absurdo da vida, como o momento em que a vida perde o seu potencial significado, como aquilo que corta todas as suas possibilidades de realização.

Ante essa concepção fatídica da morte, como vimos, tem enormes repercussões no modo como o homem contemporâneo encara a vida presente. Por um lado, busca a todo o preço a realização imediata e, também, o fraco interesse pelos princípios de harmonia, amor e justiça, pelo que o melhor é antecipar a morte; por outro, acha que o melhor é viver como se a morte não existisse.

A partir disso, à luz da pergunta acima colocada, surge uma outra pergunta pertinente e, ao mesmo tempo, relevante:

Porquê o homem contemporâneo pensa assim?

A nossa pesquisa levou-nos a perceber que no interior do homem contemporâneo está presente a dificuldade de interagir com o acontecimento da ressurreição. Certamente, para ele, a ressurreição pode aparecer como um acontecimento que um dia teve lugar na vida de Jesus, em Jerusalém, e que não produz qualquer repercussão na sua existência.

Percebendo o eixo do problema do homem contemporâneo, fomos à procura do antídoto nos claustros da Sagrada Escritura, principalmente no Novo Testamento, onde aparece o evento cristológico como o momento em que se rasga o mistério da morte e, conseqüentemente, Cristo surge como modelo radical que supera a falta de sentido e a

visão trágica da morte, tal como a concebe o homem contemporâneo. E a partir daqui apelamos ao desafio da teologia contemporânea no sentido de fazer da mensagem da ressurreição não apenas uma doutrina eloquente para se ouvir, mas, sobretudo, uma doutrina eloquente para se viver. Tudo com um único objetivo: garantir ao homem contemporâneo a credibilidade da ressurreição; que com o evento cristológico da morte e ressurreição houve uma reviravolta no desenlace aparentemente fatídico da morte.

BIBLIOGRAFIA

1. Fontes

Actas de los Mártires = BUENO, D., Texto bilingue (Madrid: BAC 1978).

ATENÁGORAS, *Sobre la resurrección de los muertos*, in D. BUENO (ed.), *Padres Aposlogistas Griegos do Séc. II* (Madrid: BAC 1954) 709-751.

BÍBLIA SAGRADA (Lisboa: Difusora Bíblica 1985).

CATECISMO DA IGRJA CATÓLICA (Coimbra: G. C. 1993).

CONCÍLIO ECOMÉNICO VATICANO II, *Gaudium et spes* (Braga: Editorial A. O. 1987) 343-418.

_____, *Lumen gentium* (Braga: Editorial A. O. 1987) 59-116.

CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principos y orientaciones* (Ciudad del Vaticano: 2002).

PAULO VI, CONSTITUIÇÃO APOSTÓLICA, *Indulgentiarum doctrina* (Roma: 1967).

PAULO VI, CARTA ENCÍCLICA *Africae terrarum* (Roma: 1967).

SANTO ANSELMO, *Cur Deus homo* (Roma: Apud Aedes Pontificiae Universitatis Gregorianae 1963).

SAN IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Carta a los efésios*, in D. BUENOS (ed.), *Padres Apostólicos. Edición bilingue completa* (Madrid: BAC 1950) 447-459.

SAN IRENEO, *Adversus haereses*, in A. ORBE (ed.) (Madrid: BAC 1985).

SAN JUSTIN, *Primeira apologia*, in D. BUENO (ed.), *Padres Aposlogetas Griegas*.
Edición bilingue completa (Madrid: BAC 1979).

_____, *Segunda apologia*, in D. BUENO (ed.), *Padres Aposlogetas Griegas*.
Edición bilingue completa (Madrid: BAC 1979).

_____, *Diálogo con Trifon*, in D. BUENO (ed.), *Edición bilingue completa*
(Madrid: BAC 1979).

SÃO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*. Suplemento, 3: questões 1-170, in R.
COSTA – L. DE BONI (ed.), (Caxias do Sul – Rio Grande do Sul: Livraria
Sulina Editora – Grafosul 1981).

_____, *Suma teológica*. Suplemento, 6: questões 83-144, in R. COSTA – L.
DE BONI (ed.), (Caxias do Sul – Rio Grande do Sul: Livraria Sulina
Editora – Grafosul 1980).

_____, *Suma teológica*. Suplemento, 11: questões 69-99, in R. COSTA – L.
DE BONI (ed.) (Caxias do Sul – Rio Grande do Sul: Livraria Sulina Editora
– Grafosul 1980).

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO, *Unção pastoral dos
doentes* (Coimbra: G.C. 1975).

2. Estudos teológicos

ALVES, I., "Ressurreição de Cristo e esperança cristã", in *Communio*, 4 (1984) 319 -
326.

ARAÚJO, H., "O corpo humano em questão", in *Itinerarium*, 159 (1997) 441-493.

BAUER, J., "Intercessão", in J. BAUER (ed.), *Dicionário de teologia bíblica*, 2 (S.
Paulo: Edições Loyola 1973) 529-535.

- BOJORGE, H., "Fundamento veterotestamentaria de esperanza Cristina", in *Didaskalia*, 4 (1971) 67-79.
- BORN, A., "Morte", in D. ATTEMA - D. DEDEN (ed.), *Dicionário enciclopédico da bíblia* (Lisboa: Vozes Ltda 1971) 1013-1022.
- BOROS, L., 'Espírito de uma nova determinação escatológica', in *Concilium*, 2 (1968) 66-75.
- DACQUINO, P., "A alegria humana e o além nos livros bíblicos", in *Concilium*, 9 (1984) 357-369.
- DAVANZO, J., "Morte/ressurreição", in H. DALBOSCO – L. COSTA (ed.), *Dicionário de espiritualidade* (S. Paulo: Edições Paulinas 1989) 802-810.
- DE CARVALHO, M., "Céu – purgatório – inferno e o dinamismo da esperança", in *Communio*, 4 (1984) 266-282.
- DE SOUSA, J., *A esperança cristã e as esperanças dos homens* (Lisboa: Sampedro 1981).
- GROUP DES DOMBES, *Maria no projecto de Deus e a comunhão dos santos* (Coimbra: G.C. 1998).
- DULLES, A., *A Igreja e seus modelos. Apreciação crítica da Igreja sob todos os seus apelos* (S. Paulo: Paulinas 1978).
- FILHO, J., "A questão de Deus para o ser humano e para o cristão: as formas contemporâneas de ateísmo prático e o testemunho cristão", in *Perspectiva teológica*, 102 (2005) 255-266.
- FILTHAUT, T., "O cemitério como lugar de pregação", in *Concilium*, 2 (1968) 58-65.
- FORTE, B., *La Iglesia de la Trinidad. Ensaio sobre el misterio de la Iglesia comunión y misión* (Salamanca: Secretariado Trinitário 1996).
- FRAGATA, J., "Morte e ressurreição", in *Communio*, 4 (1984) 346-356.
- GALVÃO, H., "Imortalidade e ressurreição", in M. ANTUNES – H. GALVÃO (ed.), *Fé e cultura para o ano 2000* (Lisboa: Rei dos Livros 1999) 229-240.

- GRESHAKE, G., "El problema de la muerte", in A. BOLADO – A. QUEIRUGA (ed.), *Fé cristiana y sociedad Moderna*, 5 (1985) 92-137.
- GUITTON, J. – LANZMANN, J., *O homem que (não) acreditava no céu* (Lisboa: Editorial Notícias 1994).
- HAAG, E., "Resurrección de los muertos, resurrección de carne", in W. KASPER – P. WALTER (ed.), *Dicionário enciclopédico de exégesis y teología bíblica* (Barcelona: Helder Editorial 2011) 1371-1373.
- HERNANDEZ, E., *Dios?! Para que?! Interrogantes del ateísmo de cara a la nueva evangelización* (Bilbao: Editorial Española Desclée de Brouwer, S. A., 1991).
- HOFMANN, P., "Esperança", in H. FRIES (ed.), *Dicionário de teologia: conceitos fundamentais de teologia atual* (S. Paulo: Edições Loyola 1970) 1371-1373.
- JENKINS, D., *Guia para el debate sobre dios* (Madrid: Ediciones Marova 1968).
- KIYOTA, M., *El 'acostumbrar' de Dios y del ser humano para la comunión en Santo Ireneo de Lyon* (Madrid: Pontificia Universitaria Comillensis 2012).
- KUNG, H., *Vida eterna? Respuesta al gran interrogante de la vida humana* (Madrid: Ediciones Cristianas 1983).
- LATOURELLE, R., "Muerte", in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (ed.) *Dccionario de teología fundamental* (Madrid: S. Pablo 1992) 1017-1021.
- LAVAJO, L., "Perspectiva ético – pastoral da doença e da morte", in *Eborensia*, 38 (2006) 183-200.
- MARTO, A., *A Igreja mistério de comunhão* (Porto: 1992)³⁰³.
- MCKENZIE, J., "Morte", in J. MCKENZIE (ed.), *Dicionário bíblico* (S. Paulo: Paulus 1984) 632-634.
- MOLTMANN, J., *Teología de esperanza* (Salamanca: Ediciones Sígueme 1969).

³⁰³ O livro em questão não traz referência editorial.

- MOREIRA, F., *Inferno e a esperança cristã* (Portugal: Bubok 2012).
- NOGUEIRA, E., "No VI centenário de D. Lourenço Vicente (homilia na missa de sufrágio)", in *Theologica*, 33 (1998) 603-607.
- PESSOA, A., *O culto dos mortos nos mosteiros cistercienses* (Coimbra: Faculdade de Letras 2015).
- POUPARD, P., *Onde está o teu Deus? A fé e a indiferença religiosa* (Braga: Militia Sanctae Mariae Projeto Nova et Vetera 2007).
- PORRO, C., "Resurrección de Cristo", in L. PACOMIO - L. SERENTHA (ed.), *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, 4 (Salamanca: Ediciones Sigueme 1983) 117-137.
- REBELO, J., *O culto dos mortos no nordeste de Trás-os-Montes e Alto Douro* (Torre de Moncorvo: Sociedade de Geografia de Lisboa 1967).
- REZEK, R., *Deus ou nada. Reflexão sobre o ateísmo moderno* (S. Paulo: Edições Paulinas 1975).
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual* (Burgos: Ediciones Aldecoa, S. A. 1971).
- _____, *La pascua de la creación: escatología* (Madrid: BAC 2007).
- _____, *La otra dimensión cristiana: escatología cristiana* (Madrid: Gráfica Halar 1975).
- _____, *El último sentido: una introducción a la escatología* (Madrid: Marova 1979).
- SABUGAL, S., "El preanuncio sobre la resurrección de los muertos. Anastología veterotestamentaria y judaica", in *Agustiniana*, 88-89 (1998) 69-128.
- SCHILDENBERGER, J., "Esperança", in A. MACHO – S. BARTINA (ed.), *Enciclopedia de la bíblia* (Barcelona: Ediciones Garriga, S.A. 1963) 176-182.

- SCHMITT, E., "Morte", in J. BAUER (ed.), *Dicionário de teologia bíblica* (S. Paulo: Loyola 1973) 971-982.
- SECO, L. - GONZÁLEZ, R., *Conceptos básicos para el estudio de la teología* (Madrid: Ediciones Cristianas 2010).
- SONNEMANS, H., "Inmortalidad", in W. KASPER – P. WALTER (ed.), *Dicionário enciclopédico de exégesis y teología bíblica* (Barcelona: Helder Editorial 2011) 816-817.
- SPINSANTI, S., "Muerte", in L. ROSSI – A. VALSECCHI (ed.), *Diccionario Enciclopédico de la teología moral* (Roma: Ediciones Paulinas 1973) 684-691.
- STUDER, B. "Esperança", in A. DI BERNADINO (ed.), *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs* (S. Paulo: Paulus 2002) 500-502.
- TAMAYO-ACOSTA, J-J., *Para comprender la escatología cristiana* (Navarra: Editorial Verbo Divino 1993).
- _____, "Morte", in C. FLORISTÁN - A. HORTELANO (ed.), *Dicionário de pastoral* (Porto: Editorial Perpétuo Socorro 1990) 358-361.
- VARANDA, I., "Como falar hoje da morte, da ressurreição e do além: ressonâncias paulinas", in *Theologica*, 44/1 (2009) 29-59.
- WAU, C., "Resurrección de la carne", in A. MACHO – S. BARTINA (ed.), *Enciclopedia de la biblia* (Barcelona: Ediciones Garrida, S. A. 1964) 175-182.
- ZIMMERMANN, H., "Intercessão", in J. BAUER (ed.), *Dicionário de teologia bíblica*, 2 (S. Paulo: Edições Loyola 1973) 531-535.

3. Outras obras

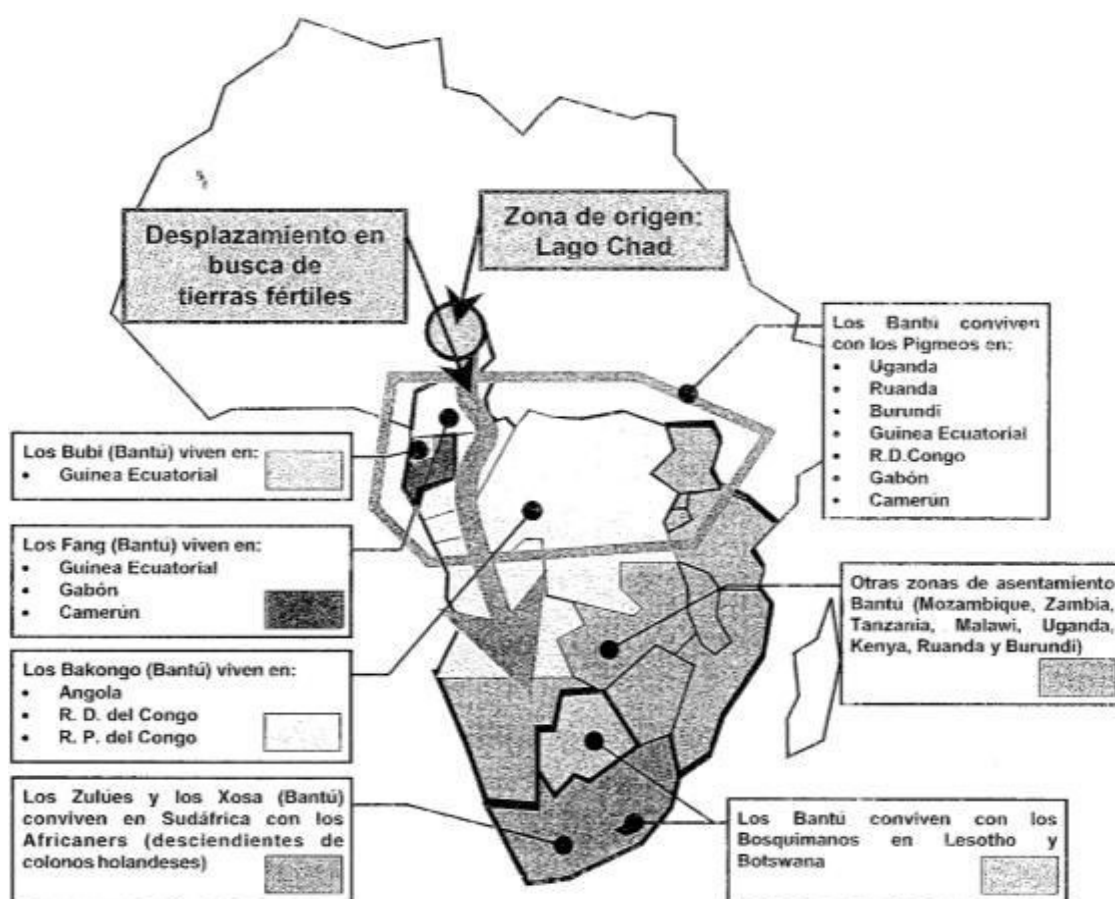
- ALTUNA, R., *Cultura tradicional bantu* (Prior Velho: Paulinas 2014).

- AMARAL, A., "A matriz estruturante da cultura tradicional africana", in *Itinerarium*, 191 (2008) 359-408.
- BEMBE, M. "Análise do processo, de paz no enclave", in *Cadernos de Estudos Africanos* (Lisboa 2011).
- BUJO B., "John Samuel Mbiti. Iniciador da teologia de sasa e zamini", in B. BUJO (ed.), *Teologia africana do século XXI. Algumas figuras*, 3 (Maputo: Paulinas 2012) 37-64.
- BUZA, G., *Potencialidade e perspetivas socioeconómicas dos sistemas agroflorestais no município de Buco-Zau* (Belém: 2006).
- BUZA, J., *No fútila, no mayombe: modernidade, desenvolvimento e risco no tempo de paz em Angola* (Belém: 2011).
- DOS SANTOS, E., *Elementos de etno-história para a interpretação do terrorismo no nordeste de Angola* (Lisboa: J. Castelo Branco, LDA 1965).
- , *Elementos de etnologia africana* (Lisboa: J. Castelo Branco, LDA 1969).
- EDUSA-EYSON, J., "Kwesi a. dickson. Um biblista em busca de diálogo", in B. BUJO – J. MUYA (ed.) *Teologia africana no século XXI. Algumas figuras*, 3 (Maputo: Paulinas 2012) 93-124.
- GABRIEL, M., *Angola, cinco séculos de cristianismo* (Queluz: Literal 1978).
- LAKATOS, E. - MARCONI, M., *Fundamentos de metodologia científica* (S. Paulo: Editora Atlas S. A. 1991).
- LARAIA, R., *Cultura: um conceito antropológico* (Brasil: Jorge Zahar 2001).
- MBITI, J., *Entre Dios y el tiempo. Religiones tradicionales africanas* (Madrid: Mundo Negro 1990).
- MALUGO, V., *Simbolismo religioso e africano* (Madrid: Católica, S. A. 1979).
- MARILENA, C., *Convite à filosofia* (S. Paulo: Ática 2002).
- MARTÍNEZ, F., *El pueblo macúá y su cultura* (Murcia: U.C. de San Antonio 1998)
- MARTINS, J., *Os bakongo ou tukongo do nordeste de Angola* (Angola: I.N-C.M. 2008)

- MILHEIROS, M., *Etnografia angolana: esboço para um estudo etnográfico das tribos de Angola* (Luanda: Mensário Administrativo 1940).
- NUNES, J., "A ideia de salvação na religião tradicional africana", in *Communio*, 3 (1996) 272-276.
- PEREIRA, I., *Dicionário grego – português e português – grego* (Porto: Livraria Apostolado da Imprensa 1951) 115.
- POUCOUTA, P., "Minrad Pierre Hebga: teólogo e curador", in B. BUJO – J. MUYA (ed.), *ologia africana no século XXI. Algumas figuras*, 2 (Maputo: Paulinas 2012) 71-92.
- SENGHOR, L., "Religião em África", in *Povos e Culturas*, 6 (1998) 301-317.
- SILVA, M., *Contribuição para o estudo da região de Cabinda* (Lisboa: Typographia Universal 1904).
- SUANA, E., *A religião tradicional africana bantu e a repercussão na evangelização em Moçambique: caminhos para a inculturação do evangelho em Moçambique* (Salamanca: Universidade de Salamanca 2013).
- VAZ, J., *Cabindas: histórias – crenças – usos e costumes* (Angola: L.I.A.M. 1972).
- , *No mundo dos cabindas: estudos etnográficos*, 1 (Lisboa: L.I.A.M. 1970).
- , *No mundo dos cabindas: estudos etnográficos*, 2 (Lisboa: L.I.A.M. 1970).

ANEXOS

Anexo 1 - Assentamento dos povos *bantu* no continente africano



Fonte: B. Nkam

Anexo 2: Localização da província de Cabinda na República de Angola



Fonte: G. BUZA (2006) 24.

Anexo 3 - Imagem central da cidade de Cabinda.



Fonte: <<http://www.angolabelazebelo.com/category/cabinda/page/3/>>. Acesso: 10.09.2016, às 17h.12m.

Anexo 5 – Imagens exemplificativas da exploração petrolífera em Cabinda.



Fonte: < <http://fotoscabinda.blogspot.pt/2009/10/o-petroleo.html>>. Acesso: 12. 09. 2016, às 16h.37m.

Anexo 6 – Mapa da área de exploração florestal em Cabinda



Fonte: J. BUZA (2011) 66.

Anexo 7 – Imagem demonstrativa da floresta de Cabinda



Fonte: <http://diganaoainercia.blogspot.pt/2015/05/maravilhas-naturais-de-angola-maiombe.html>. Acesso: 12.09.2016, às 17h.39m.

Anexo 8 – Imagem demonstrativa da exploração florestal em Cabinda



Fonte: <<http://www.redeangola.info/queima-e-abate-de-arvores-ameacam-floresta/>>. Acesso: 12. 09. 2016, às 17h.48m.

Anexo 9 – Imagens demonstrativas do feiticismo na Cultura tradicional de Cabinda



FIG. N.º 1



FIG. N.º 2

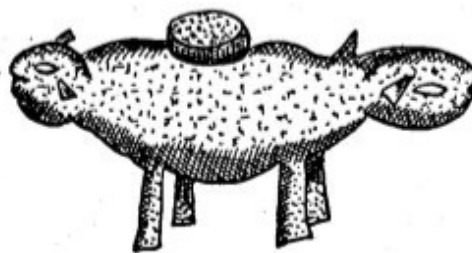


FIG. N.º 3

Fonte: J. VAZ (1970) 65.

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS	2
INTRODUÇÃO GERAL	4
1. Tema	4
2. Objetivo da tese	6
3. Organização	7
4. Limites	8
CAPÍTULO I – CULTURA TRADICIONAL DE CABINDA FACE À MORTE E IMORTALIDADE	10
1. A cultura tradicional de Cabinda no contexto da cultura <i>bantu</i>	10
1.1. O conceito de cultura	10
1.1.1. Perspetiva clássica	10
1.1.2. Perspetiva moderna	11
1.2. A cultura tradicional <i>bantu</i>	14
1.2.1. A religião tradicional <i>bantu</i>	17
1.3. Morte e imortalidade na religião tradicional do povo de Cabinda ...	22
1.3.1. Resenha geográfico-histórica do enclave de Cabinda	22
1.3.2. A conceção tradicional de morte e imortalidade em Cabinda..	25
1.3.2.1. A superstição	31

1.3.2.1.1. Quanto à feitiçaria.....	31
1.3.2.1.2. Quanto à morte	33
1.3.2.1.3. Quanto aos antepassados	35
Conclusão	36
CAPÍTULO II - O SENTIDO DA ESPERANÇA CRISTÃ	37
2.1. Conceito de esperança	37
2.2. O homem contemporâneo perante a morte	40
2.2.1. A problemática	40
2.2.2. As consequências	41
2.3. A esperança para além da morte	43
2.3.1. A morte no Antigo Testamento	43
2.3.1.1. A morte como destino trágico	43
2.3.1.2. A morte como abertura à esperança	48
2.3.2. Os fundamentos da esperança no Novo Testamento	51
2.3.2.1. A morte e ressurreição de Cristo	51
2.4. Principais conceitos escatológicos	56
2.4.1. Ressurreição dos corpos	56
2.4.2. Vida eterna	60
2.4.3. Comunhão dos santos	61
2.4.4. Intercessão dos santos	64
2.4.5. Culto dos mortos	67
2.4.5.1. Sufrágio pelos defuntos	68
Conclusão	71

CAPÍTULO III – AVALIAÇÃO ENTRE A PERSPETIVA DA RELIGIÃO BANTU E A PERSPETIVA CRISTÃ	72
3.1. Avaliação da metodologia	72
3.2. Avaliação da perspetiva <i>bantu</i>	74
3.2.1. Valores da cultura tradicional <i>bantu</i>	74
3.2.2. Alguns pontos críticos	76
3.3. Avaliação da perspetiva cristã	79
3.3.1. O papel cristianismo	79
3.3.1.1. Em relação à perspetiva <i>bantu</i>	79
3.3.1.2. Em relação à perspetiva contemporânea	85
Conclusão	89
CONCLUSÃO GERAL	90
BIBLIOGRAFIA	95
1. Fontes	95
2. Estudos teológicos	96
3. Outras obras	100
ANEXOS	103
ÍNDICE	112