



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

MISAEAL DE JESUS PEREIRA MOREIRA

**Libermann e a evangelização na Costa
Occidental Africana**
Uma visão propedêutica ao Papa Francisco

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor Luís Miguel Figueiredo Rodrigues

Porto
2021

Índice

Siglário.....	6
Introdução	7
Capítulo 1: A África e o Cristianismo	12
1.1. Os primeiros contactos do Evangelho com a África	13
1.2. O Cristianismo na Europa e a formação de missionários.....	18
1.3. O Cristianismo na África Subsaariana.....	23
1.4. A evangelização dos «pagãos»	25
1.4.1. Cabo Verde, Senegal, Guiné-Bissau.....	26
1.4.2. Gana	30
1.4.3. Congo.....	32
1.4.4. Angola, Matamba, Benin	36
1.4.5. Serra Leoa e Libéria: um novo impulso evangélico	38
1.5. O Cristianismo face à nova realidade	40
1.6. O Cristianismo e as religiões tradicionais africanas	42
1.7 Síntese.....	51
Capítulo 2: Os missionários de Libermann na Costa Ocidental Africana	54
2.1. A chegada dos primeiros missionários de Libermann.....	57
2.2. Continuidade e descontinuidade das estratégias missionárias anteriores. 60	
2.2.1. Os missionários de Libermann perante as outras crenças	62
2.2.2. A capacitação dos nativos e a sua implicação na evangelização	64
2.3. A inculturação: fazer-se “negros com os negros”	67
2.3.1. A Igreja local.....	70
2.4. O apostolado	74

2.5. A luta pela libertação dos escravos.....	76
2.6. Dificuldades e desafios	80
2.7. Síntese.....	83
Capítulo 3: A pastoral na sociedade contemporânea	85
3.1. A sociedade pós-moderna, novos tempos novos desafios	86
3.2. A visão pastoral de Libermann	91
3.2.1. Uma missão voltada para os mais pobres e abandonados	92
3.2.2. A missão como empreendimento divino	93
3.2.3. A inculturação do Evangelho.....	93
3.2.4. Formação de uma Igreja com um rosto local.....	94
3.2.5. Os leigos como agentes da evangelização	95
3.2.6. Missão em meio da pluralidade religiosa	96
3.2.7. O testemunho que contagia.....	98
3.3. Uma leitura africana da <i>Evangelii Gaudium</i>	99
3.3.1. O anúncio do Deus libertador	101
3.3.2. A identidade de Jesus para os africanos.....	105
3.3.3. A alegria do encontro.....	106
3.3.4. A Igreja-família de Deus	107
3.3.5. A ética africana	108
3.3.6. A ecologia.....	110
3.3.7. Libertação “holística”	111
3.3.8. Conversão pastoral.....	114
3.3.9. A catequese	117
3.4. Síntese.....	117
Conclusão	119
Bibliografia.....	124

Resumo

O Cristianismo só chegou à África Ocidental no século XV, mas sabe-se que não foi neste período que se deu o seu primeiro contacto com o continente, pois as suas raízes estão em África. Depois de ter percorrido a Europa, vai chegar à Costa nas caravelas dos colonizadores, que tinham a missão de converter os “pagãos” e de impor a fé. A primeira vaga de evangelização não teve sucesso por falhas de método. Só nos finais do século XVIII e início do XIX é que a evangelização começa a fazer-se sentir, através dos missionários enviados pelas congregações missionárias fundadas nessa época. A congregação de Libermann destaca-se pela sua proximidade para com os negros, na luta pela libertação dos escravos e na integração dos libertos. Os negros eram os miseráveis do seu tempo. Hoje o Papa Francisco pede à Igreja uma nova saída, ir às periferias e trazer os pobres e excluídos para o centro. O seu plano de reforma, expresso sobretudo na *Evangelii Gaudium*, tem muito de comum com aquilo que Libermann propôs aos seus missionários, e desafia as igrejas da Costa Ocidental Africana a traçar o seu próprio plano de ação.

Palavras-chave: Evangelização, reforma, libertação, África Ocidental, Francisco Libermann, Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*.

Abstract

Christianity only arrived in West Africa in the 15th century, but it is known that it was not its first contact with the continent, as its roots are in Africa. After having traveled to Europe, he will arrive on the Coast in the caravels of the colonizers, who had the mission of converting the "pagans" and imposing the faith. The first wave of evangelization was unsuccessful because of failures of the method. It was only at the end of the 18th century and beginning of the 19th century that evangelization began to be felt through the missionaries sent by the missionary congregations founded at that time. Libermann's congregation stands out for its proximity to blacks, in the struggle for the liberation of slaves and in the integration of the freedmen. Black people were the wretches of their time. Today Pope Francis asks the Church for a new way out, to go to the peripheries and to bring the poor and excluded to the center. His reform plan, expressed above all in *Evangelii Gaudium*, is very common with what Libermann has proposed to his missionaries, and challenges the churches of the West African Coast to draw up their own plan of action.

Keywords: Evangelization, reform, liberation, West Africa, Francis Libermann, Pope Francis, *Evangelii Gaudium*.

Siglário

AG – Conc. Ecum. Vaticano II, Decreto sobre a atividade missionária da Igreja *Ad Gentes* (7 de dezembro de 1965).

CMS – Grupo de clérigos e leigos evangélicos, *Church Missionary Society* (1799)

DS - Congrégation du Saint-Esprit et du Saint-Coeur de Marie, *Directoire Spirituel ou Instructions du Vénérable F. M. P. Libermann aux membres de la congrégation* (1910)

EG – Francisco, Exortação apostólica *Evangelii Gaudium* (24 de novembro de 2013).

EN – Paulo VI, Exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* (8 de dezembro de 1975).

GS – Conc. Ecum. Vaticano II, Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo *Gaudium et Spes* (7 de dezembro de 1965).

HS – João XXIII, Constituição apostólica *Humanae Salutis* (25 de dezembro de 1961).

LS – Francisco, Carta encíclica *Laudato Si'* (24 de maio de 2015).

ND – *Notes et Documents relatifs à la Vie et l'Œuvre du Vénérable François-Marie-Paul Libermann* (1929-1941)

RH – João Paulo II, Carta encíclica *Redemptor Hominis* (4 de março de 1979).

RM – João Paulo II, Carta encíclica *Redemptoris Missio* (7 de dezembro de 1990).

Introdução

O Cristianismo, desde que perdeu espaço no Norte da África, no Egito e nos países mediterrânicos, esteve muito tempo confinado na Europa, com pouca possibilidade de se expandir para o resto do mundo. Começou a ganhar traços culturais dos quais vai ser difícil prescindir nos séculos vindouros. A Costa Ocidental Africana viu-se privada do Evangelho durante muito tempo. Só no século XV começaram a chegar os primeiros padres na Costa, que acompanhavam os colonizadores. A Portugal, a Santa Sé concedeu a autorização de dominar a Costa Ocidental Africana e de se encarregar da evangelização da população local. Tinham a autorização papal para incitar à conversão e para batizar os “pagãos” a fim de ganhar “almas” para o céu.

O objetivo principal dos europeus não era o de evangelização, mas de implantar comércio. Começaram por explorar os recursos minerais da Costa, e com o aumento da posse de terras, sentiram a necessidade de levar os habitantes da Costa para trabalhar nas suas plantações. Assim começa o tráfico do homem negro, o maior holocausto conhecido na história. Os missionários estavam ao serviço dos interesses estatais e mais ocupados com os negócios e com o tráfico de escravos do que com a expansão do Evangelho.

A fundação da *Propaganda Fide* (1622) fez com que a Igreja repensasse o modo de fazer missão. A formação de padres, a inculturação do Evangelho, o respeito pelas culturas locais, o não envolvimento dos missionários em questões políticas, foram algumas das orientações trazidas pela *Propaganda*. As congregações fundadas a partir de então são expressamente missionárias com ligação direta a Roma. Contudo, não foram bem recebidos pelos missionários do Padroado que estavam na Costa. Isto provocou mudanças na maneira de fazer missão.

Contudo, o tráfico de escravos continuou a ser realizado, e a Igreja, que julgava estar a cumprir a vontade de Deus, em salvar os “pagãos”, em livrar os “filhos de Can” da maldição a que foram submetidos há séculos, não se pronunciou taxativamente contra este drama que atormentava o povo negro, que não vai conseguir fazer a experiência de Cristo libertador ainda por muito tempo. Apesar do esforço notável da Igreja em manter a missão na Costa Ocidental Africana, ela acabou por fracassar, não só pelos motivos

expressos anteriormente, mas também por falta de missionários para enviar para a Costa, e por causa da revolta da população.

Francisco Maria Paulo Libermann (1802-1852), judeu alsaciano convertido ao Cristianismo, mostrou o seu descontentamento para com o estado da evangelização na Igreja, sobretudo com o facto de a Igreja ter deixado de estar do lado dos pobres e desfavorecidos e se associar às forças estatais para realizar a sua missão. Ele levantou a voz em prol dos sem voz, dos pobres e oprimidos, e opôs-se às estruturas escravocratas existentes na altura, e tidas como normais. Os movimentos abolicionistas começam a aparecer no século XIX e conseguiram garantir a liberdade a um grande número de escravos. Estes continuaram a ser explorados e a ser submetidos ao trabalho duro sob péssimas condições. É uma constatação feita pelo companheiro de Libermann, Frédéric Levavasseur, na sua terra natal, e trouxe esta preocupação para junto de Libermann, que respondeu positivamente à causa dos negros. Acompanhados de Eugène Tisserant, resolveram criar a Sociedade Missionária do Imaculado Coração de Maria, totalmente voltada para os negros.

Libermann não queria que os seus missionários se deixassem levar pelo falso julgamento dos europeus que passaram pela Costa antes deles. Mas que imitassem primeiramente o Mestre supremo, na abnegação, no rebaixamento e na entrega total de si aos mais pobres. A sua proposta missionária causa uma viragem no modo de fazer missão na Igreja. Pois, até então, o método usado na Costa Ocidental Africana era de imposição do Cristianismo e da civilização europeia, e Libermann opta pela proposição do Evangelho, respeitando a liberdade dos nativos e as suas culturas. Para isso, os seus missionários teriam que se despojar da Europa e dos seus costumes para se fazerem “negros com os negros”, a fim de ganhar os negros para Cristo. É um apelo, talvez o mais forte, de Libermann, que desafia ainda hoje a Igreja da Costa.

A luta para a libertação dos pobres e oprimidos tem que ser sempre prioridade na Igreja. A atenção da Igreja, diz-nos hoje o Papa Francisco, tem de estar voltada para os que vão sendo postos de lado, descartados, escravizados, os injustiçados na nossa sociedade. Um cristão não pode estar de acordo com um sistema opressivo que escraviza e reduz o ser humano ao descartável. Na *Evangelii Gaudium*, o Papa não cessa de apelar à implementação de medidas de libertação do pobre, à integração dos excluídos, e à destruição do sistema de morte que se tem instalado na sociedade contemporânea.

Francisco Libermann e o Papa Francisco partilham a mesma visão missionária no querer uma Igreja pobre para os pobres e atenta aos sinais dos tempos. A atenção às pessoas, a inculturação do Evangelho, a luta contra as estruturas opressoras, o respeito pela integridade humana, a inclusão dos excluídos, a santidade pessoal, a confiança na providência, são alguns pontos comuns entre Francisco Libermann e o Papa Francisco, que teremos a oportunidade de desenvolver.

Foi a partir desta constatação, e auxiliado pelo estudo por mim realizado no noviciado espiritano em França (Chevilly Larue) sobre a vida de Libermann e sobre a sua missão com os negros, que resolvi investigar mais a fundo nesta questão. Além disso, sempre tive interesse em aprofundar o conhecimento sobre o processo da evangelização em África, mais concretamente na Costa Ocidental, e o porquê do fracasso da primeira tentativa de evangelização que falamos, muito ao de leve, na História da Igreja. Este desejo intensificou-se com a corrente de pensamento que se levanta, entre os africanos da Costa, em que associam o Cristianismo à Europa, alegando ser uma religião opressora.

Para alcançar o nosso objetivo, começamos por fazer um pequeno apanhado daquilo que foram os primeiros contactos do Evangelho com a África, e o porquê da sua chegada tardia à África subsaariana, para, de uma forma mais localizada, falar dos seus primeiros contactos com a África Ocidental no século XV. E depois focalizaremos o nosso estudo sobre as estratégias missionárias de Libermann na Costa Ocidental Africana, para, de seguida, observarmos a semelhança entre a sua visão e a do Papa Francisco, que culminará com uma leitura africana da *Evangelii Gaudium*.

A escolha do tema suscitou alguns questionamentos no que toca à sua pertinência. Primeiramente pensei em realizar uma abordagem mais focalizada em Libermann, os seus missionários e o Papa Francisco, no entanto, em diálogo com o meu orientador, cheguei a perceber a necessidade de uma abordagem um pouco mais ampla, para melhor perceber o campo da missionação para onde Libermann envia os seus missionários, sabendo que não eram os primeiros a chegar ali. No início, para falar de Libermann e dos seus missionários, quis aproveitar-me de obras escritas por pessoas pertencentes à Congregação, mas encontrei muito pouca coisa, e acabei por usar as obras que a Congregação tem na sua posse. Para ter acesso a elas tive que recorrer à Biblioteca Espiritana Lucien Deiss, e aos arquivos da Congregação (ambos em França - Chevilly Larue), também à biblioteca da comunidade espiritana de Pinheiro Manso. Contudo, a

maior parte do meu elenco bibliográfico encontra-se na internet, o meio que me facilitou bastante neste tempo pandémico.

O desenvolvimento do nosso tema, *Liebermann e a evangelização na Costa Ocidental Africana. Uma visão propedéutica ao Papa Francisco*, vai dar-se em três capítulos. No Capítulo 1, intitulado «A África e o Cristianismo» faremos uma breve contextualização histórica dos primeiros contactos do Cristianismo com o continente, a começar pela África do Norte e a sua sucessiva chegada à Europa, onde recebe traços culturais tipicamente europeus, que vão acompanhar a sua expansão ao longo da Costa Africana. Isto vai dificultar a evangelização, pois os missionários, além de imporem a fé cristã, vão impor a sua cultura aos nativos. A associação que muitas vezes se faz entre o Cristianismo e a Europa, levou-me a realizar um percurso mais longo, remetendo-nos às suas origens. O objetivo é o de fazer perceber que a raiz do Cristianismo está em África, e que não é algo que é estranho ao continente. O que nos cria dificuldade em perceber isso são os contornos que esta religião ganhou enquanto esteve confinada na Europa durante longos séculos. Neste capítulo vamos procurar evidenciar o problema do método usado para a evangelização dos africanos aquando da chegada dos primeiros clérigos à Costa.

No Capítulo 2, estudamos Liebermann e os seus missionários na Costa Ocidental Africana e o grande impulso que deram à evangelização. Os seus métodos pastorais se diferenciam-se completamente dos que foram usados pelos missionários que lhes precederam. Veremos que Liebermann não é conduzido por outro interesse a não ser a restituição da dignidade ao povo negro, há muito roubada. Veremos que isso passa pelo respeito pelos nativos e pela valorização das suas culturas, das pessoas e da sua própria imagem desprezada pelos europeus, os quais se consideravam a raça superior. Liebermann queria que os negros recebessem uma formação integral, depois de garantir a sua libertação, e que fossem integrados na sociedade onde lhes seria garantida a autonomia. Para que isso acontecesse, vamos ver que Liebermann convidou os seus missionários à conversão e à *kenose*: mudar a sua maneira de ver a África e o africano, e fazer-se “negros com os negros”. O Evangelho já não pode ser imposição, mas proposta. De entre as mudanças propostas por ele, destacaremos algumas como: a preocupação com a formação daqueles que querem abraçar o Cristianismo, a formação de uma Igreja local autónoma e guiada pelos nativos, a criação de infraestruturas para o desenvolvimento, escolas de formação. Este capítulo leva-nos a perceber que o modo de evangelizar, em Liebermann,

não vai na continuidade daquilo que se fazia até então, e que Libermann integra um tempo de mudança de perspectiva na Igreja.

No Capítulo 3, intitulado «A pastoral na sociedade contemporânea», num primeiro momento, vamos identificar alguns desafios impactantes da pastoral na sociedade contemporânea, e de seguida veremos de que maneira a visão pastoral do Papa Francisco, o Papa da contemporaneidade, se assemelha ao plano de missão de Libermann. Ambos colocam no centro os pobres e os oprimidos, ambos se preocupam com a integração dos excluídos e com a dignificação da pessoa humana. Será que os problemas que o Papa Francisco retrata na Exortação *Evangelii Gaudium* têm algo a ver com o que se vive na África e os desafios atuais a Igreja enfrenta na Costa Ocidental? É o que vamos tentar perceber, ao fazermos uma leitura da *Evangelii Gaudium* com um olhar africano.

Capítulo 1: A África e o Cristianismo

«Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda a criatura. Aquele que crer e for batizado será salvo; o que não crer será condenado» (Mc 16,15-16). Obedecendo a este mandato de Jesus, os seus discípulos partiram, regenerados pela força do Espírito Santo (Cf. At 2,4), por várias partes do mundo a transmitir «o que vimos e ouvimos» (Cf. 1Jo 1). Estes factos os narram os Atos dos Apóstolos e os testemunham as Cartas de Paulo e as diversas Epístolas do cânon bíblico do NT. Esta missão¹ a que Jesus confia a sua Igreja, «Ide... proclamai o Evangelho», não termina com a passagem dos primeiros discípulos, pois, cada um que escuta, acredita e for batizado, é convidado a viver e a transmitir o «dom que recebeu» (Cf. 1Pe 4,10). Desta forma, ao longo dos séculos deparámo-nos com uma constante preocupação da Igreja em não pôr entraves ao Evangelho,² mas em dá-lo a conhecer à humanidade. Hoje, através do testemunho de vida, dos documentos deixados pelos nossos antepassados na fé, e das investigações feitas à volta dos monumentos e das artes, podemos reconstruir o caminho que o Evangelho de Jesus percorreu ao longo dos séculos após a Sua Ascensão.

Ao falarmos de Jesus, da comunidade de fé por Ele fundada, do Evangelho e do seu anúncio, conceptualizamos aquilo que, desde os primeiros séculos, é conhecido por Cristianismo. Para alguns, o Cristianismo surge com a vinda de Jesus Cristo e identifica-se com a sua atividade terrena, e para outros, ele tem origem na fé da comunidade primitiva.³ Aqui, ao falarmos de Cristianismo, estamos a referir desde o nascimento de Cristo.

¹ «A ideia de missão designa: a) o ato de enviar: assim Cristo envia os apóstolos (cf. Jo 20,21) e a Igreja os seus missionários; b) o encargo que se confia ao enviado; c) a execução de tal encargo em seus diversos aspetos: o grupo de homens que o executam; os resultados visíveis e invisíveis de seus esforços; a totalidade de instituições que daí surgem para uma atividade sagrada ou profana» (Joseph Masson, «Misión, Misiones», em *Sacramentum Mundi. Enciclopédia Teológica*, vol. IV (Barcelona: Herder, 1977), col. 630).

² «Embora o conceito de *euangélion* seja sublinhado e desenvolvido de diversas maneiras no NT, [...] se refere sempre à mensagem da salvação proclamada verbalmente e nunca de algo meramente escrito, como, por exemplo, um livro ou uma carta» (U. Becker, «Evangelio», em *Diccionario Teologico del Nuevo Testamento*, ed. Lothar Coenen, Erich Beyreuther, e Hans Bietenhard, vol. II (Salamanca: Sígueme, 1980), 152).

³ «De Cristianismo só se pode falar naturalmente, depois que os cristãos tomaram consciência de serem a única Igreja de Cristo. Desde o princípio do século II essa consciência exprimiu-se no título *catholikê ecclesia* (Igreja Católica). [...] Determinar o momento da origem do Cristianismo é uma questão

O envio missiológico teve consequências na história da humanidade. Temos uma Igreja nascente que cresce num contexto próprio que vai influenciar toda a sua organização. A Europa é o lugar por excelência onde o Cristianismo ganha a forma que hoje conhecemos. Vamos ver que a sua implantação, pelos missionários, em outros contextos vai ser dificultada precisamente pelas influências culturais que levava. As resistências que surgiram face ao Cristianismo, não eram tanto contra Cristianismo em si, mas dirigiam-se sobretudo contra as práticas da Igreja Católica eurocêntrica. Os missionários tinham os seus hábitos e costumes como modelo, e, tal como os colonos, consideravam-se os «civilizados» que partiam para a terra estrangeira, neste caso a África, para «civilizar» os «selvagens»,⁴ assim se encontram caracterizados em muitos escritos dos primeiros missionários.

Neste capítulo vamos acompanhar o percurso do Cristianismo num contexto diferente, que não o europeu, o africano. Vamos olhar mais de perto o caminho do Evangelho neste grande continente, focalizando-nos mais na parte ocidental do continente a partir do século XV, mas antes havemos de fazer um pequeno excuro sobre os primeiros contactos do Evangelho com o continente e a maneira como o Cristianismo ganhou forma na Europa antes de chegar à África Subsaariana.

1.1. Os primeiros contactos do Evangelho com a África

A primeira tradição que põe Jesus em contacto com a realidade africana é descrita no evangelho de Mateus, a fuga do menino Jesus para o Egipto (Cf. 2,13-23), que faz uma ligação entre a África e a história do Cristianismo, já no seu começo. No entanto, não temos mais detalhes sobre tal estadia de Jesus com os seus pais no Egito.⁵ Contudo, «no Cairo, veneram uma igreja constituída sobre o lugar onde a Sagrada Família habitou, supostamente, durante a sua estadia no Egito»,⁶ e também há lendas que dizem terem

de opção. Para que aceita, pela fé, que com a vinda de Jesus Cristo a humanidade entrou numa nova relação com Deus, a origem do Cristianismo coincide com a sua atividade. Quem não admite isso, coloca a origem do Cristianismo na fé da comunidade primitiva» (Bouwman, «Cristianismo», em *Dicionário enciclopédico da Bíblia*, ed. A. Van Den Born, trad. Frederico Stein, 5ª (Petrópolis: Vozes, 1992), col. 326-327).

⁴ Cf. Luís Filipe Thomaz, «Missões», em *Dicionário de história religiosa de Portugal*, ed. Carlos Moreira Azevedo, vol. 3: J-P (Lisboa: Círculo de Leitores, 2000), 216.

⁵ Cf. Lamin Sanneh, *West African Christianity* (New York: Orbis, 1983), 1-2; Bengt Sundkler e Christopher Stead, *A History of the Church in Africa* (Cambridge: Cambridge, 2000), 7.

⁶ John Bauer, *2000 anos de Cristianismo em África. Uma história da Igreja africana*, trad. Afonso Teixeira da Mota (Nairobi: Paulinas, 1994), 15.

passado algum tempo nas montanhas da Etiópia. Por detrás das lendas, há sempre uma verdade escondida, por isso não têm que ser, de todo, reprovadas. No Evangelho segundo São Marcos é-nos apresentado Simão de Sirene que no caminho do Calvário é obrigado a carregar a cruz de Jesus (Cf. 15,21). Cirene era uma província romana na Líbia. No Pentecostes, quando os discípulos receberam o Espírito Santo, é referida a presença no grupo de pessoas provenientes do Egito e das regiões da Líbia (Cf. At 2,10). Temos também Filipe que batiza um etíope, um alto funcionário de Candace, rainha da Etiópia (Cf. At 8,26-39). Podemos acrescentar à lista Apolo, um alexandrino muito ativo no anúncio da Palavra e com uma grande capacidade de oratória (Cf. At 18,24). Além destas evidências bíblicas da presença do Cristianismo no solo africano, logo no primeiro século, temos outras fontes que confirmam a estreita ligação que existe entre a África e o Cristianismo. O aspeto africano sobreviveu nas tradições dos padres da Igreja, como é o caso de Eusébio de Cesareia⁷ que sustenta a tradição da vinda de João Marcos, autor do evangelho do mesmo nome, ao Egito para o serviço da Igreja e viajou para Alexandria onde ajudou a estabelecer igrejas. A Igreja Copta no Egito tem uma grande reverência para com ele. Há outra tradição que diz que, por volta de 52 d.C., Tomé, presumivelmente, passou pelo Egito para fazer alguns trabalhos cristãos antes de partir para a Índia.⁸

Com tudo isto constatamos a importância que África teve na fundação do Cristianismo. Conforme John Bauer diz, a Teologia cristã propriamente dita começa em Alexandria, ela surge como resultado da confrontação da filosofia específica com a fé. Foi Panteno (180), o fundador da escola teológica de Alexandria, a quem sucedeu Clemente de Alexandria (200) e, posteriormente, Orígenes (220-254), com quem a escola teológica, então fundada, atinge o seu auge.⁹

A nível eclesiástico temos o Patriarcado de Alexandria do qual Eusébio menciona a lista dos bispos que sucederam a S. Marcos, considerado o primeiro bispo de Alexandria: destaca-se Demétrio (189-231); Pedro Mártir (305-312), o primeiro santo Egípcio; Atanásio (328-373), denominado «Pai da Ortodoxia».¹⁰ Portanto, Alexandria tornou-se, muito cedo, num grande centro teológico cristão com uma representatividade

⁷ Cf. Eusébio de Cesareia, *História Eclesiástica*, trad. Wolfgang Fischer (São Paulo: Novo Século, 2002), liv. 2.

⁸ Cf. Sanneh, *West African Christianity*, 4.

⁹ Cf. Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, 11-12; Bauer, *2000 anos de Cristianismo em África. Uma história da Igreja africana*, 16-17; Sanneh, *West African Christianity*, 6-8.

¹⁰ Cf. Bauer, *2000 anos de Cristianismo em África. Uma história da Igreja africana*, 16-17; Sanneh, *West African Christianity*, 6-8.

elevada na formulação da doutrina cristã e na defesa da fé face às heresias emergentes, como o arianismo, que sustentava que Jesus era criatura do Pai; o nestorianismo, que afirmava a existência de duas naturezas distintas em Jesus, a humana e a divina; e o monofisismo, que acentua de tal maneira a natureza divina de Jesus e se esquece da sua natureza humana.

Aquando da perseguição de Décio em 250,¹¹ muitos livros litúrgicos coptas foram queimados, e isto nos deixa perceber que já se tinha desenvolvido uma liturgia local. A Bíblia já tinha sido traduzida em dialeto saídico do Alto Egito por volta do ano 300. Em 330, Atanásio pregou em língua copta na própria cidade de Alexandria. No final do Episcopado de Atanásio, o Egito já era uma nação cristã. Mas é verdade que os egípcios já eram muito religiosos na época pré-cristã, tendo a sua religião tradicional passado por várias fases na compreensão da divindade, do poder metafísico e da transcendência.¹² O Cristianismo no Egito começou a decair com a invasão islâmica a toda a «crescente fértil», do Iraque ao Egito. Porém, o Cristianismo Copta sobreviveu.

Não nos vamos esquecer de Agostinho de Hipona, a grande figura da teologia africana. É no meio do cisma dos donatistas (que colocavam a validade do sacramento dependente do estado espiritual do sacerdote que o celebra), que aparece Agostinho, «homem que reviveu o impulso apostólico e adornou a Igreja com alguns de seus melhores dons de mente e de espírito».¹³ Agostinho enfrentou fortemente os donatistas sobretudo no que diz respeito à sua doutrina sobre a validade do sacramento,¹⁴ mostrando que «os sacramentos recebem a sua eficácia não do sacerdote, ministro de Cristo, mas do próprio Cristo».¹⁵

¹¹ Cf. Karl Baus, «De la Iglesia primitiva a los comienzos de la gran Iglesia», em *Manual de historia de la Iglesia*, ed. Hubert Jedin, vol. 1 (Barcelona: Herder, 1966), 332.

¹² «A sua [do Egito] religião tradicional tinha passado por várias fases que a tinham aproximado do Cristianismo. A antiga veneração de muitos deuses tinha sido reduzida ao culto da tríade Osíris, o deus-Pai; Ísis, sua irmã e esposa; e Hórus, o filho de ambos. Hórus conduzia as almas justas, depois da morte, a Osíris, que as fazia participar da sua divindade e imortalidade; Ísis era a mãe celeste que protegia os homens nesta vida. Assim, a ressurreição e a vida eterna por meio de Cristo e a veneração de Nossa Senhora como Mãe de Deus era apenas, para os Coptas, uma nova versão da sua velha fé» (Bauer, *2000 anos de Cristianismo em África. Uma história da Igreja africana*, 18); Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, 17–18.

¹³ Sanneh, *West African Christianity*, 11.

¹⁴ Cf. José Mário Gonçalves, «Religião e violência na África Romana: Agostinho e os Donatistas» (Universidade Federal do Espírito Santo, 2009), 66.

¹⁵ Bauer, *2000 anos de Cristianismo em África. Uma história da Igreja africana*, 22.

O cisma que se perpetrou entre os Católicos e os donatistas durou cem anos, e muitos dos que aderiam à igreja cismática fundada por Ceciliano¹⁶ eram «cristãos comuns que estavam desgostosos com a Igreja oficial, a qual desde o fim das perseguições começou a ser chefiada pela classe alta da gente culta e rica, cuja língua latina eles compreendiam mal».¹⁷ Isto fragilizou muito a Igreja Católica no Norte da África. E para piorar a situação, seguiu-se ao Cisma mais de cem anos de opressão bárbara. Os Vândalos, que se tinham convertido ao Cristianismo ariano, ocuparam toda a África do Norte, perseguindo a Igreja Católica, que tinha sido libertada por Justiniano, que veio a conquistar o território em 534. Com a morte de Agostinho já não se registam grandes atividades teológicas em África, embora gozando da liberdade de pelo menos 160 anos, até à conquista árabe. Os ataques islâmicos tinham despovoado o País. Nessa altura, havia na região cerca de trezentos bispos, só ficaram uns trinta. Muitos cristãos foram obrigados a fugir e outros se converteram ao islamismo, além dos que foram mortos. Escritores árabes fazem referência a algumas aldeias cristãs que sobreviveram ao ataque, mas pouco se sabe sobre tais comunidades.¹⁸

Embora tendo um florescimento cristão mais tardio, Núbia e Etiópia incluem-se neste caminho percorrido pelo Evangelho em África nos primeiros séculos. Núbia converteu-se oficialmente sob o reinado de Justiniano, o Grande, com a organização das suas «célebres missões imperiais em 540»,¹⁹ missões de caráter greco-ortodoxo. Núbia veio a reconhecer o patriarca copta de Alexandria aquando da união dos três reinos: o do norte, Nobática; o central, Macúria; e o do sul, Álua. No entanto, o grande florescimento se notou-se entre os anos 697 e 710, no reinado de *Merkurios de Macúria*, reino onde muitas igrejas e mosteiros foram construídos. A reviravolta dá-se aquando do conflito com os Mamelucos turcos depois de 1250, que acabaram por destruir muitos edifícios religiosos. Estando já a Igreja de Núbia enfraquecida, sofre ainda outro golpe de assentamento muçulmano, caindo em suas mãos muitas terras.²⁰

Na Etiópia, identificam-se três momentos da chegada do Cristianismo: o eunuco de Filipe trouxe a fé; Frumêncio trouxe o sacerdócio (foi ordenado bispo por Atanásio na Alexandria e mandado para Etiópia), e os nove santos (os primeiros monges vindos do

¹⁶ Cf. Gonçalves, «Religião e violência na África Romana: Agostinho e os Donatistas», 12.

¹⁷ Bauer, *2000 anos de cristianismo em África. Uma história da Igreja africana*, 23.

¹⁸ Cf. Hans-Georg Beck, «La primitiva Iglesia Bizantina», em *Manual de historia de la Iglesia*, ed. Hubert Jedin, vol. 2 (Barcelona: Herder, 1966), 829.

¹⁹ Cf. Bauer, *2000 anos de cristianismo em África. Uma história da Igreja africana*, 26.

²⁰ Cf. Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, 31.

Egipto, mas que não eram egípcios, são responsáveis para uma grande parte de missionação na Etiópia; Santos porque eram considerados guias de santidade) trouxeram a vida monástica. Os etíopes deram-se bem com os muçulmanos, no entanto, estes começaram a dominar as zonas costeiras e o país ficou isolado. Até para ir buscar bispo na Alexandria se tornou um perigo, e por isso houve momentos em que não tiveram bispo. A situação recuperou-se com a restauração da dinastia salomónica, que se deu com a subida ao trono de Yikunno Amlak (em 1270, considerado o único descendente vivo do último rei de Axum), chegou a derrotar muçulmanos e a reconquistar territórios.²¹ Sob o governo de Zara Yakob (1434-1468) a cultura cristã etíope atingiu o auge, ele quis que o seu reino fosse verdadeiramente etíope e verdadeiramente cristão. Grandes personagens monásticas viveram nessa época, o que favoreceu grandes disputas teológicas, proporcionando assim um grande renascimento religioso no país.²²

Com este pequeno recorrido, conseguimos perceber que, em África, o Cristianismo não é algo imposto do exterior, mas algo que nasce de um contacto direto dos Africanos com o próprio Jesus. Muitos foram as testemunhas oculares das suas ações pela Palestina. Alguns estavam em Jerusalém outros pela Antioquia e diversos outros lugares quando se iniciou o movimento cristão. Sabe-se que, geograficamente, o Egito, o Norte da África, toda a zona costeira do hoje chamado Médio Oriente (a terra por onde Jesus andou) e vários outros países em torno do mediterrâneo, faziam parte do grande Império Romano. Isto explica o porquê da grande mobilidade de pessoas nessas regiões no tempo de Jesus. Não como estrangeiros, mas como habitantes do Império. Quando Jesus enviou os seus discípulos anunciar a Boa Nova, foi a «todas as criaturas» ou a «todos os povos», independentemente de status, cor, convicção política ou geografia. Portanto, é «uma questão de registo histórico, diz Sanneh, como os africanos participaram plenamente na missão da Igreja, e isso é uma questão de algum significado para nós hoje. De outra forma, a África era representante da Igreja em outras terras».²³

Apesar do enorme desenvolvimento da Igreja em África, houve obstáculos que impediram a sua expansão à região subsaariana. O terreno montanhoso de difícil acesso do Saara, o isolamento feito à Igreja pelos povos berberes, que impediu o contacto ativo

²¹ Cf. Vitor Borges da Cunha, «A religiosidade etíope à luz da crónica “Verdadeira informação das terras do Preste Joam” (Século XVI)» (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2018), 34; Harold G. Marcus, *A history of Ethiopia* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1994), 16.

²² Cf. Bauer, *2000 anos de cristianismo em África. Uma história da Igreja africana*, 28–34.

²³ Sanneh, *West African Christianity*, 13.

com os povos subsaarianos, foram os maiores obstáculos. Também se podem acrescentar os diferentes ataques perpetrados contra a Igreja, também as conquistas muçulmanas no Egito e no Norte da África apressaram a decadência do Cristianismo nessas regiões. Por estes e por outros motivos, o Cristianismo só irá alcançar os povos subsaarianos por via marítima, e mesmo assim as densas florestas dificultaram a chegada às regiões das savanas, nalgumas das quais só foi possível a sua chegada no século XX.

1.2. O Cristianismo na Europa e a formação de missionários

O Islão, ao ocupar o Egito e os países do Norte da África, provocou a extinção de muitas comunidades cristãs que estavam em pleno crescimento na região. Muitos cristãos se converteram ao islamismo, outros se dispersaram pelas regiões vizinhas. Os muçulmanos controlavam os países do Sudão e as estradas do Mediterrâneo, privando do contacto com o Evangelho o grande continente.

É importante sublinhar que, embora se apresentassem como portadores de Boa Notícia, os cristãos foram alvos de terríveis perseguições. Essas perseguições, na visão de alguns padres da Igreja, favoreceram a expansão do Evangelho e o aumento do número de cristãos. Como diria Tertuliano: «O sangue dos mártires é semente de cristãos».²⁴ Tal como no Norte da África e no Egito, o Oriente (Ásia Menor, Síria, Palestina) e a Europa (Grécia, Itália, Espanha) foram tocados por este rápido aumento de cristãos. No caso da Europa, a chegada de Paulo e Silas a Filipos (Cf. At 16) foi decisiva para a entrada do Evangelho neste continente, e desde então o Cristianismo continuou a crescer e a alcançar novos povos,²⁵ adaptando-se às novas realidades, mesmo não gozando de total liberdade de ação. Até aos inícios do séc. IV, as comunidades cristãs eram mal aceites no Império Romano, que dominava toda a região mediterrânica. Só no ano 313 o imperador Constantino concede a existência legal à Igreja para exercer a sua função em plena liberdade. Desta forma, a Igreja pôde existir com as suas estruturas e exercer as suas

²⁴ Tertuliano, *Apologético*, ed. Cristina Virott e António Leite Ribeiro, trad. José Carlos Lopes de Miranda, Philokalia nº3 (Lisboa: Alcalá, 2002), cap. 50, nº 13.

²⁵ Cf. Bruno Chenu et al., *A fé dos católicos*, trad. Luís Rebeiro de Oliveira et al. (Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1991), 88-90.

atividades. Aqui dá-se o cunho institucional à fé. Com Teodósio, em 380/394, o Cristianismo torna-se religião de Estado.²⁶

Esta institucionalização da Igreja foi grandemente influenciada por Agostinho, com a publicação da obra *A Cidade de Deus*²⁷ (escrita entre 413 e 427). *Civitas* é um termo tipicamente romano. O Império Romano já era oficialmente cristão por quase um século, e «os cristãos tendiam a considerá-lo, sobretudo a sua capital, tão inexpugnável e permanente quanto a própria Igreja Católica».²⁸ A tentativa de conjugação das «perspetivas evangélicas num aparelho não cristão»²⁹ pode comprometer a conceção da Igreja. Agostinho fala de duas cidades: uma constituída pelos que vivem segundo os critérios humanos, e a outra pelos que vivem segundo a vontade de Deus.³⁰ *A Cidade de Deus* dura eternamente e a outra está destinada à condenação eterna. Aquela manifesta-se no mundo pela comunhão dos santos, mas, nunca se estabelecerá cabalmente sobre a terra. Agostinho não quis identificar a Cidade de Deus com a Igreja empírica. Porém, nos séculos seguintes, a «Cidade de Deus» foi, quase completamente, assimilada pela realidade concreta da Igreja Católica Romana. A sua expansão vai corresponder à realização da Cidade de Deus. Conforme Agostinho, a Cidade Terrena estava subordinada à Cidade Divina, e aquela deve ser posta ao serviço desta. Desde então foi firmemente estabelecida a noção da «supremacia e da independência do poder espiritual em relação às autoridades políticas»,³¹ isto vai se exprimir concretamente no papado. O que Agostinho pretendia era salvaguardar o primado do reino espiritual, e torná-lo inatacável. Desta forma, a Igreja é colocada numa situação de convivência com o Estado e com o poder secular. Isto favorece a união trono-altar, donde Igreja Católica sai favorecida em termos de intervenções no poder estatal. De um lado ela daria a sua bênção ao regime em vigor, e o Estado garantia-lhe proteção e apoio.³² Esta união consolidou-se de tal forma que opor-se ao Estado significava opor-se à Igreja.

Desde a conversão de Constantino e, depois, sob a ação dos seus sucessores até Teodósio, colocaram-se as bases para todas as alianças futuras entre os poderes temporal e espiritual. Opera-se uma espécie de coagulação entre todos os campos, que confundem as

²⁶ Cf. Chenu et al., 90–91.

²⁷ Cf. Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, trad. J. Dias Pereira, 5ª, vol. 1 (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016).

²⁸ David Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne* (Paris: Karthala, Hahó et Labor et Fides, 1995), 295.

²⁹ Chenu et al., *A fé dos católicos*, 91.

³⁰ Cf. Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, vol. 2 (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017), cap. 4.

³¹ Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne*, 296.

³² Cf. Bosch, 297.

perspetivas, os valores, os meios, as prerrogativas e proteções recíprocas. O Evangelho, às vezes, é utilizado para legitimar um modo de governo, de moralização política, que nada têm de cristão.³³

Gregório Magno defendia mais o uso do lisonjeio que as ameaças para converter os camponeses judeus ao Cristianismo. Até houve épocas em que se ofereceu recompensa a quem se convertesse. Porém, este incentivo de conversão nem sempre foi pacífico. Começaram-se a usar, cada vez mais, diversas formas de coerção para incitar a adesão das pessoas à fé cristã. Agostinho diz que tais medidas eram desaconselháveis, no entanto, depois do ano 400 ele estava convencido da eficácia do uso de forças externas para induzir as pessoas à fé, oferecendo-lhes «a ocasião de se escaparem à dominação eterna, não se podia estar no erro, e o uso de restrições era claramente justificado».³⁴ Tais medidas limitavam-se, para Agostinho, à imposição das multas, à confiscação dos bens, ao exílio e a outras sanções análogas. A morte e a mutilação, para ele, nunca entraram em consideração. Os não-cristãos encontravam-se privados dos direitos que os cristãos disfrutavam enquanto criaturas de Deus, os não-cristãos só possuíam os «direitos naturais».³⁵ Aqueles que queriam obter os mesmos direitos políticos que os cristãos deveriam ser batizados. É claro que o interesse de converter indivíduos não era estritamente religioso, mas também político. Estavam convencidos de que para ter uma nação em paz era preciso a unidade religiosa.³⁶

A introdução da doutrina cristã de guerra³⁷ foi feita por Gregório Magno. A pretensão era a de fazer uma guerra missionária *indireta* que «visa a submissão dos pagãos enquanto prelúdio indispensável para toda a atividade missionária ulterior, esta estando situada sob a proteção do Estado, e permitindo, portanto, uma proclamação pacífica do Evangelho»³⁸ Carlos Magno quis defender a fé cristã ativamente. Ele, através

³³ Chenu et al., *A fé dos católicos*, 96.

³⁴ Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne*, 298.

³⁵ Agostinho de Hipona, «The writings against the Manichaeans and against the Donatists», em *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff, trad. Richard Stothert, 2º (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1995), liv. 19, nº2.

³⁶ Cf. Juan María Laboa, «La misión en la Iglesia», em *La missionologia hoy* (Navarra: Verbo Divino, 1987), 148.

³⁷ Cf. Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, 1996, vol. 1, cap. 21. A base desta doutrina cristã da guerra se encontra na construção da teoria da guerra justa, feita por Santo Agostinho. Ele não fez um tratado sobre, mas, analisa e aprofunda a importância da participação dos soldados cristãos nos conflitos bélicos em busca da ordem e do pacifismo. Para que a guerra seja justa é essencial que ela seja declarada por uma autoridade legítima, seja essa autoridade o próprio Deus ou o príncipe (Cf. Silvalino Ferreira de Araújo, «A guerra justa em Santo Agostinho e o seu legado no pensamento cristão» (Universidade Federal de Santa Catarina, 2017), 60).

³⁸ Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne*, 300.

da luta, sujeitou os Saxónicos à Igreja Católica. Os vencidos teriam que ser batizados e, uma vez batizados, não podiam mais voltar à sua fé tradicional, caso regressassem corriam o risco de serem executados.

Na altura, pensavam estar ao serviço de Deus e do Evangelho. Mas, «a atitude que pressupõe a guerra contra um adversário, conforme diz David, se diferencia profundamente da pregação missionária, que nenhum exército poderia ser inspirado pela visão evangélica de um serviço destinado ao próximo».³⁹ Assumindo esta perspetiva, já não podemos considerar a guerra santa, as cruzadas, a guerra de libertação, que mais tarde aconteceram, como «guerras missionárias», mesmo se por muitos cristãos elas foram compreendidas desta forma. Tal seria uma contradição.

A perseguição travada na Europa contra os muçulmanos não tinha como objetivo principal a evangelização, mas a reconquista dos territórios. Depois de longos anos de perseguição, os cristãos conseguiram ganhar espaço na Europa e começaram a fazer das mesquitas templos cristãos e a restabelecer paços episcopais e o culto cristão por toda a parte.⁴⁰ Na alta Idade Média, foi estabelecida uma organização social a que ninguém deveria tocar, pois Deus queria que fosse assim. É da vontade de Deus que houvessem servos e que os senhores sejam senhores. Uma pessoa sã só poderia ser cristã e católica. O monopólio da Igreja não podia ser contestado nem quando o assunto fosse do foro secular. Já não havia grupos «pagãos» na Europa.⁴¹

A dimensão religiosa ocupava, então, um lugar de primazia e a organização política terrena devia favorecer a vida cristã e o acesso ao céu. Foi nessa altura que nasceram grandes ordens religiosas, entre elas a de Cluny (séc. X), e «os monges auxiliados pela nobreza e pelo clero, presidiram a este popular renascimento religioso».⁴² Convém salientar que

a visão religiosa subjacente vai buscar muitos dos seus elementos à sociedade feudal e rural ambiente. No vértice da hierarquia feudal, aparece Deus como o Senhor supremo, os príncipes e senhores seculares ocupam o lugar de vassallos e servos e pode-se contestar a sua representatividade no caso de conduta indigna. O Todo-Poderoso é amado, naturalmente, mas, sobretudo, temido. Pensa-se que este Senhor da vida e da morte, dos terrores e das alegrias, intervém diretamente, tanto ao nível individual como ao nível

³⁹ Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne*, 300-301.

⁴⁰ Cf. *La missionologia hoy*, 149.

⁴¹ Cf. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne*, 302.

⁴² Sanneh, *West African Christianity*, 18.

coletivo, dado que se ignoram ou se esquecem as causas segundas. A ordem do mundo reproduz, por projeção, uma organização ideal pré-existente na vontade divina.⁴³

Nessa altura, os religiosos usufruíam de muitos privilégios e começaram a acumular riquezas, graças às ofertas do povo, e relaxaram-se no cumprimento dos seus compromissos. Começa a haver muitos abusos por parte destes. Por causa disso mesmo, surge a Ordem de Cister (Séc. XI) que iria renovar a vida religiosa. As ordens que vão alcançar a África Ocidental no século XV «surgiram desse legado monástico, tanto nas suas sensibilidades dos costumes religiosos populares como na sua visão unitária da fé em que a Igreja e o estado cooperam para a salvação e o bem-estar do homem.⁴⁴

O número dos muçulmanos continuou a aumentar e fez com que a Europa ficasse isolada do resto do mundo durante a maior parte da Idade Média. Nem a cruzada fez com que os europeus conseguissem ultrapassar a barreira. A agitação aumentava de dia para dia e, em 1453, os muçulmanos ocuparam o centro espiritual do Oriente, Constantinopla.⁴⁵ Os europeus teriam que fazer face ao Islão para chegarem ao Oriente, a fim de estabelecerem os seus negócios. Querendo, ao mesmo tempo, impedir o seu progresso, vão tentar «apanhá-lo pela retaguarda».⁴⁶ Iniciou-se, então, a exploração marítima, e Vasco da Gama conseguiu abrir caminho marítimo em direção à Índia, contornando assim os muçulmanos, e Cristóvão Colombo chega às Américas. Tudo por questões de negócios, em busca de mercearias. Uma busca que resultou naquilo que Marimba Ani chama de *Maaafa*,⁴⁷ o holocausto africano, portanto, a colonização. Inaugura-se, assim, um período completamente diferente na história do mundo, e infeliz para o povo africano que ainda hoje sofre a violência desta atrocidade.⁴⁸

⁴³ Chenu et al., *A fé dos católicos*, 101-102.

⁴⁴ Sanneh, *West African Christianity*, 18-19.

⁴⁵ Cf. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne*, 303.

⁴⁶ Cf. Jean Marc Ela, *Le cri de l'homme africain* (Paris: L'Hermattan, 1980), 20.

⁴⁷ Cf. Aza Njeri, «Educação afrocêntrica como via de luta antirracista e sobrevivência na maaafa», *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – RESAFE*, n. 31 (2019), 7. *Maaafa*: «é o processo de sequestro e cárcere físico e mental da população negra africana, além do surgimento forçado da afro-diáspora. Este termo foi cunhado por Marimba Ani (1994), e corresponde, em Swahili, à “grande tragédia”, à ocorrência terrível, ao infortúnio de morte, que identifica os 500 anos de sofrimento de pessoas de herança africana através da escravidão, imperialismo, colonialismo, apartheid, estupro, opressão, invasões e exploração. É o genocídio histórico e contemporâneo global contra a saúde física e mental dos povos africanos, afetando-os em todas as áreas de suas vidas: espiritualidade, herança, tradição, cultura, agência, autodeterminação, casamento, identidade, ritos de passagem, economia, política, educação, arte, moral e ética. Desta forma, os africanos sofrem o trauma histórico da sua desumanização e reproduzem as violências, contribuindo e muitas das vezes facilitando o trabalho para o genocídio» (Baseado na obra de Ani Marimba, *Let the circle be unbroken: the implications of african spirituality in the diaspora* (New York: Nkonimfo Publications, 1990).

⁴⁸ Cf. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne*, 303.

Concluindo este pequeno excurso, constatamos que, embora não tendo conseguido expandir-se tão cedo pelo continente por causa da barreira feita pelo Islão, o Cristianismo nasceu em África. A base teológica e doutrinal da religião cristã encontra-se sobretudo no Norte do continente e no Egito. Falamos, já da importância da primeira escola teológica de Alexandria e dos grandes Padres da Igreja nascidos nessas áreas. Quando o Cristianismo foi reconhecido pelo Império Romano, no tempo de Constantino, a Igreja começa a estabelecer uma relação mais estreita com o Estado, gerando uma dependência entre os dois poderes. Deu-se, então, a institucionalização do Cristianismo, o que vai alterar, em muito, a forma de ser cristão e de evangelizar. O Cristianismo torna-se a religião da Europa, e toda a sua configuração vai ser influenciada pela cultura europeia. Assim sendo, presenciamos a obrigatoriedade da conversão, que se vai impondo às pessoas, pela coerção. Quem não aceitasse o Cristianismo, era considerado bárbaro e era excluído da sociedade e, muitas vezes, condenado à morte. Supostamente, estariam a trabalhar na expansão do Reino de Deus, querendo tornar o Cristianismo uma religião universal. É com essa mesma lógica que os missionários dão à costa do continente africano no século XV. É o próximo ponto do nosso capítulo.

1.3. O Cristianismo na África Subsaariana

Aquilo que aconteceu no norte do continente parece repetir-se, agora, em África Subsaariana, só que o movimento missionário que se iniciou neste período coincide com a formação dos impérios coloniais da Europa. Tais impérios, de acordo com Jean M. Ela, «serviram de garantia e de suporte à evangelização da África Negra».⁴⁹ Portugal, sob o reinado do Infante D. Henrique, foi pioneiro nesse movimento de evangelização e colonização da Costa Ocidental Africana uma vez primeiro conquistador dessas terras.

Portugal foi incentivado pelo papa Martinho V a continuar com a cruzada africana, depois de ter conquistado Ceuta, com indulgências acrescidas (1418). Nicolau V autorizou a conquista, o domínio e a subjugação dos territórios muçulmanos e pagãos, considerados inimigos de Cristo que deviam ser reconduzidos à servidão perpétua. Portanto, dizia-se que a expedição do rei era para maior glória do rei dos reis. A bula *Romanus Pontifex* (1455) de Nicolau V dava direito de posse a Portugal de todos os

⁴⁹ Ela, *Le cri de l'homme africain*, 20.

territórios conquistados a sul do Cabo de Bojador até às Índias,⁵⁰ e a bula *Inter Caetera* (1456) de Calisto III vem confirmar aquela e concede a jurisdição eclesiástica «para sempre» dos territórios conquistados à Ordem de Cristo da qual a administração viria a ficar nas mãos reais.⁵¹

Assim, o missionário vai aparecer em África ao lado do militar e do comerciante.⁵² Os militares garantiam a segurança dos missionários e estavam dispostos a agir em favor da imposição da fé cristã e de garantir todo o seu apoio nas atividades missionárias. Os próprios conquistadores viam as suas conquistas numa perspetiva expansionista da fé cristã. Todos se consideravam missionários, todos eram enviados, também, para evangelizar e «ganhar almas para Deus».⁵³

Quanto à conveniência do termo «missão/missionário», David Bosh diz que «durante quinze séculos, a Igreja utilizou outros termos para designar o que posteriormente chamamos de “missão”». ⁵⁴ Foi Inácio de Loyola que cunhou tal expressão para designar a atividade da Igreja na proclamação do Evangelho.⁵⁵ Várias foram as expressões anteriormente usadas para tal: «propagação da fé», «proclamação do Evangelho», «proclamação apostólica», «disseminação do Evangelho», «aumentar a fé», «fazer crescer a Igreja», «plantar a Igreja», «propagar o reino de Cristo», «iluminar as nações».⁵⁶ Portanto, o novo termo «missão» está

histórica e indissolivelmente ligado à era colonial, e à ideia de uma delegação de autoridade pelo magistério. Desde então, a missão pressupõe uma Igreja estabelecida na Europa e que envia os delegados para converter os habitantes do ultramar; nesta aceção, a missão constitui um “fenómeno que vai em par com a expansão colonial europeia.”⁵⁷

Uma vez que, ao direito de posse das terras conquistadas, se associa o dever de as cristianizar, o Padroado Português teria de cuidar da ação missionária nas suas colónias.⁵⁸ Praticamente toda a Costa Ocidental Africana estava sob o seu domínio, por isso o rei de Portugal devia enviar missionários para trabalhar na evangelização dos povos

⁵⁰ Cf. Nuno da Silva Gonçalves, «Escravidão», em *Dicionário de história religiosa de Portugal*, ed. Carlos Moreira Azevedo, vol. 2: C-I (Lisboa: Círculo de Leitores, 2000), 160.

⁵¹ Cf. Bauer, *2000 anos de Cristianismo em África. Uma história da Igreja africana*, 41-42.

⁵² Cf. Ela, *Le cri de l'homme africain*, 20.

⁵³ Cf. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne*, 305.

⁵⁴ Bosch, 305.

⁵⁵ Cf. Casiano Floristán, «La Evangelización», em *Iniciación a la práctica de la teología*, ed. Bernard Lauret e François Refoulé, trad. J. F. Zulaica e R. Godoy (Madrid: Cristiandad, 1986), 220.

⁵⁶ Cf. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne*, 350.

⁵⁷ Bosch, 305.

⁵⁸ Cf. Floristán, «La Evangelización», 220.

nativos.⁵⁹ No entanto, os portugueses preocuparam-se mais em estabelecer negócios do que em evangelizar. Com o início das expedições comerciais sobre as margens da África Ocidental, começam a chegar mais comerciantes que missionários. Isto fez com que até ao século XIX não tenha sido criada nenhuma cristandade importante no continente. O pouco sucesso da evangelização nos seus começos, não se deve só à cristianização rápida, como diz Jean M. Ela, mas também às rivalidades e guerras que decorriam na Europa e se repercutiam em África e à implantação do comércio de escravos, o que vai prejudicar consideravelmente o Cristianismo,⁶⁰ é uma das principais causas da dificuldade na aceitação do Cristianismo na Costa Ocidental Africana.

1.4. A evangelização dos «pagãos»

Lamin Sanneh divide a época cristã da África Ocidental em três: O período firme, ou período de incubação, que vai desde o desaparecimento da Igreja no Norte de África até ao século XV. Nesse período, muitas mudanças vão ocorrer na Igreja. O segundo período pode ser de cerca de 1450 a 1750, quando o Cristianismo foi transportado para a África Ocidental, principalmente «como instituição esterilizada, colocada em quarentena segura em enclaves higiénicos ao longo da Costa de onde ocasionalmente emergia timidamente para fazer contato local».⁶¹ A Igreja mostrava-se muito isolada face às influências transculturais e «com sintomas mais pronunciados de sua condição europeia».⁶² Não ser construídos castelos ao longo da Costa para abrigar os primeiros missionários, o que vai ter um preço, pois, a Igreja torna-se um importante auxiliar no empreendimento comercial, e isola-se da realidade local fechando-se nas suas práticas eclesiais europeias. Dos que se converteram, alguns governantes e comerciantes

⁵⁹ Padroado nos territórios ultramarinos: «Eram confiadas ao rei a fundação e a dotação das sés episcopais, capelanias e conventos. Os missionários disfrutavam de transportes gratuitos e o clero secular recebia um salário. Por sua vez, o rei tinha o direito de apresentar candidatos episcopais, de nomear vigários (priors de paróquias) e capelães, bem como o de cobrar dízimos. Nenhum missionário desprovido de passaporte real podia viajar para os territórios submetidos. Este padroado concedido pelo Papa deu origem à convicção dos pioneiros portugueses de que estavam investidos de um mandato divino, e inspirou a sua política colonial em África até 1774. Infelizmente, eles rejeitaram obstinadamente missionários vindos de outros países como ameaça potencial ao seu império. Quando, no século XVII, o papado tentou tomar nas suas próprias mãos a evangelização dos territórios que estavam dentro da esfera de influência portuguesa, chocou com uma exasperada resistência. Lisboa fez apenas uma concessão notável: permitiu o envio de frades capuchinhos romanos para o Congo» (Bauer, *2000 anos de Cristianismo em África. Uma história da Igreja africana*, 42-43).

⁶⁰ Cf. Ela, *Le cri de l'homme africain*, 20-21.

⁶¹ Sanneh, *West African Christianity*, 20.

⁶² Sanneh, *West African Christianity*, 20.

começaram a suspeitar das intenções europeias e abandonaram a fé. O terceiro período, com o começo na segunda metade do século XVIII, continua durante grande parte dos séculos XIX e XX, foi o mais bem-sucedido.⁶³

O nosso estudo recai, neste momento sobre o segundo período e uma parte do terceiro, visto que já fizemos um apanhado geral do primeiro período no início do presente capítulo. Vamos fazer pequenos retratos das estratégias missionárias utilizadas em alguns países da Costa nesse período:

1.4.1. Cabo Verde, Senegal, Guiné-Bissau

Tendo chegado às ilhas de Cabo Verde entre os anos 1456 e 1460, os portugueses transformaram-nas numa base essencial para o trânsito de escravos, a partir de onde abasteciam as fábricas europeias. O mesmo papel desempenhava a ilha de Goreia, na foz do Senegal. Cabo Verde funcionava como um grande entreposto para abastecimento de alimentos para navios que iam e vinham da Costa do continente, mas também num grande centro de compra e venda de escravos. Estes deviam ser batizados antes de serem vendidos ou exportados. Os frades franciscanos eram os encarregados para incitar a sua conversão à fé cristã. Esperava-se que a população mestiça que estava a crescer nas ilhas desse um grande contributo na expansão do Cristianismo na Costa Africana, mas não foi o caso. Na verdade, os africanos cristãos em Cabo Verde seriam «sugados para a órbita da expansão portuguesa e espanhola em vez de agirem como um ponto de transmissão na expansão do Cristianismo para a África Ocidental».⁶⁴

A diocese de Santiago foi criada em 1533 e abrange o litoral do continente, desde o rio Gâmbia até ao rio de Santo André (Costa do Marfim).⁶⁵ O modelo de práticas religiosas implantadas foi o mesmo da Europa cristã quinhentista. Assim sendo, a diocese encontrava-se organizada em rede de paróquias. A formação do clero local foi travada,

⁶³ Cf. Sanneh, *West African Christianity*, 20-21.

⁶⁴ Cf. Sanneh, *West African Christianity*, 19-20; Bauer, *2000 anos de Cristianismo em África. Uma história da Igreja africana*, 43. Quanto à formação do clero autóctone: «A opinião defendida pelo chantre de Évora, Manuel Severim de Faria de que a criação do seminário era a única forma de fazer face à crise da missionação da Guiné. Por um lado, a formação de clero indígena resolveria o problema da falta de religiosos e por outro lado, estes pregadores africanos seriam mais bem acolhidos pelas populações e não precisariam de intérpretes nos trabalhos quotidiano» (Carlene Recheado, «As missões franciscanas na Guiné (Século. XVII)» (Universidade Nova Lisboa, 2010), 11).

⁶⁵ Cf. Henrique Pinto Rema, «Cabo Verde», em *Dicionário de história religiosa de Portugal*, ed. Carlos Moreira Azevedo, vol. 1: A-C (Lisboa: Círculo de Leitores, 2000), 280.

no seu começo, pelo etnocentrismo predominante na altura entre os europeus: habilitando um gentio nas áreas do saber e facultando-lhe o acesso às ordens sacras estariam a igualá-lo aos restantes religiosos europeus.⁶⁶

Os missionários limitavam as suas ações às ilhas, ficando a Costa da Guiné por muito tempo abandonada, recebendo algumas visitas de missionários para administrar sacramentos. Foi entre 1604 e 1642 que se deu uma organização apostólica no território favorecida pelos jesuítas que se estabeleceram em Cabo Verde com o objetivo de missionação nos rios da Guiné. A carência de missionários e a influência do islão ameaçavam a expansão da fé cristã na região. A *Propaganda Fide*, fundada em 1622, dá um novo alento à missionação na Guiné com o envio de missionários franceses e espanhóis para a região, o que vai gerar conflito com o Padroado Português que tinha o monopólio do território. Esses missionários vão enfrentar muitos problemas com as autoridades portuguesas, por «não terem autorização para trabalharem na região».⁶⁷ Os portugueses não queriam abrir mão da responsabilidade missionária, porque, viam na expansão do Cristianismo oportunidade para a expansão do domínio imperial. Desta forma, «os missionários eram, em regra, verdadeiros funcionários régios, servindo a Deus e ao monarca».⁶⁸

Os religiosos usavam na Guiné a técnica da conversão dos chefes locais e de seus familiares para, mais facilmente, conseguirem converter o povo.⁶⁹ Diferente da estratégia usada em Cabo Verde, que era a da conversão dos escravos importados, e não havia «aristocracia indígena».⁷⁰ C. Recheado chega a falar de dois sentidos de conversão nas ilhas: do africano ao catolicismo e do europeu aos ritos trazidos pelos escravos. A primeira era reconhecida e aprovada pelo império e administrada pela Igreja na pessoa dos missionários, e a segunda, resultante das interações humanas dos escravos com os europeus, esta foi sistematicamente combatida pela Igreja.⁷¹

No Senegal, os missionários começaram por evangelizar as zonas costeiras como Goreia, Saint-Louis, Rufisque, Joal e Portudal, na mesma época que Cabo Verde. Desde a construção da primeira capela na ilha de Goreia em 1481 «a presença cristã e a

⁶⁶ Cf. Recheado, «As missões franciscanas na Guiné (Século. XVII)», 8-12.

⁶⁷ Recheado, 17.

⁶⁸ Recheado, 22.

⁶⁹ Cf. Edgleice Santos Da Silva, «Mundos que se entrelaçam: religião e política na África Centro e Ocidental (séc. XVII)» (Univ. Federal de Juíz de Fora, 2018), 53.

⁷⁰ Recheado, 24.

⁷¹ Cf. Recheado, 24-25.

implantação da Igreja, lenta e modesta como foi esta última entre os séculos XV a XVIII, nunca estiveram interrompidos». ⁷² Usaram muito do proselitismo para incitar à conversão dos povos. Porém, com o tempo, deram conta que seria melhor que os africanos evangelizassem os próprios africanos. O papa Leão X, no breve *Expone Nobis* de 1518, diz ao capelão do rei de Portugal para promover às ordens sagradas os africanos batizados em Portugal, quer sejam os convertidos do Islão ou de religião pagã. ⁷³

A criação da diocese de Santiago em 1533, vai unir toda a zona continental mais próxima desta jurisdição, e começa-se uma evangelização sistemática da região hoje chamada Senegal. O agostiniano, Frei Francisco Cruz (1547-1572) decide criar um seminário na diocese em 1570, e só verá a sua concretização no ano 1594, devido às dificuldades financeiras. O primeiro bispo de Santiago que chega a visitar a parte continental da sua diocese foi um dominicano, Frei Sebastião de Ascensão. ⁷⁴ Quem assegurava as visitas ao continente eram os cónegos de Ribeira Grande. Normalmente eles iam no tempo da quaresma para administrar o sacramento da penitência e celebrar a eucaristia. Frequentemente, estes colonos envolviam-se com as mulheres africanas. Por causa disso, mais tarde, veio a ser aplicada uma penitência pesada para quem cometesse esta falta. Muitas vezes, os cónegos, por causa dos benefícios que chegavam dos penitentes, permaneciam vários anos na Guiné, sobretudo em Buba e Cacheu, ficando, assim, sem visitar os cristãos da *Petite Côte* do Senegal. Devido aos maus comportamentos dos missionários na Costa, foi aprovado um regulamento em 1613 que obriga a presença de um capelão de «vida provada», ⁷⁵ religioso ou secular, em cada barco que partia para Guiné, para a administração de sacramentos e celebração de missas.

O padre João Pinto, de origem wolof, formado pelos jesuítas, dedicou-se à conversão dos escravos, tendo um certo sucesso no seu trabalho. Tanto em Santiago como em Cacheu, a sua palavra dá fruto, sobretudo, porque «era apoiada sobre uma vida exemplar e um desinteresse total». ⁷⁶ Houve, depois do padre João Pinto, muitos jesuítas que chegaram a Cabo Verde e à Guiné-Bissau. Muitos deles acabaram por morrer pouco tempo depois devido às condições climáticas e doenças. Baltasar Barreira destaca-se entre

⁷² Joseph-Roger de Benoist, *Histoire de l'Eglise catholique au Sénégal du milieu du XV^e siècle à l'aube du troisième millénaire* (Karthala, 2008), 2.

⁷³ Cf. Benoist, 23.

⁷⁴ Cf. Rema, «Cabo Verde», 280.

⁷⁵ Benoist, *Histoire de l'Eglise catholique au Sénégal du milieu du XV^e siècle à l'aube du troisième millénaire*, 30.

⁷⁶ Benoist, 31.

os missionários que chegaram a Cabo Verde. Ele chegou a visitar os cristãos da Serra Leoa e, ao regressar para Cabo Verde, o seu barco foi desviado pelo vento e foi parar a Joal, onde foi muito bem recebido. Começou a pregar, a confessar e a fazer catequese à pequena comunidade cristã local.

Os jesuítas vieram a abandonar definitivamente a Guiné em 1617, com a morte do padre Manuel Álvares, na Serra Leoa, devido à precaridade da missão. O padre João Brisacier, visitador das províncias de Portugal, decide, em 1653, «que a missão de Cabo Verde deve ser riscada como “inútil à glória de Deus e prejudicial à Companhia de Jesus».⁷⁷

Os jesuítas, nestas áreas, não se preocuparam só em fazer novos batismos, mas tiveram em atenção a preparação dos neófitos, através da catequização e da pregação. Preocupavam-se com os escravos que eram levados sem serem batizados, temendo que não conseguissem a salvação. O batismo dos negros era a maior preocupação dos religiosos. No entanto, presencia-se uma conversão superficial dos «gentios», pois as suas práticas seculares estavam-lhes entranhadas, e não as poderiam abandonar tão facilmente. Os jesuítas combatiam estas práticas com todas as forças, classificando-as como más em si. Condenavam muitos outros «pecados» como a mancebia, o trabalho aos domingos e dias santos.⁷⁸

A missão de Guiné veio a ser confiada pelo padroado aos capuchos portugueses. Apesar de conflitos multinacionais, a segunda metade do século XVII foi um período de grande florescimento missionário. A *Propaganda Fide* assumiu o cargo de «conversão das almas» nos rios da Guiné, convidando os capuchinhos da Normandia, em 1633, a assumirem a missão no território.⁷⁹ O Padroado Português, sentindo o seu poder no local ameaçado, chegou a estabelecer uma regra de que os religiosos só deviam viajar para o continente com a devida autorização da sua parte, e a partida para o continente devia ser feita de Lisboa. Os capuchinhos de Normandia tiveram que abandonar a missão alegando dificuldades climatéricas e do abandono das comunidades por parte do bispo. Muitos

⁷⁷ Benoist, 35.

⁷⁸ Cf. Recheado, “As Missões Franciscanas Na Guiné (Século. XVII)”, 27-29.

⁷⁹ Cf. Johannes Beckmann, «La Propagación de la Fe y el absolutismo europeo», em *Manual de historia de la Iglesia*, ed. Hubert Jedin, vol. VI (Barcelona: Herder, 1966), 400.

outros missionários chegariam ao continente, não só portugueses, mas franceses e espanhóis, a mando da *Propaganda Fide*.⁸⁰

1.4.2. Gana

A estratégia missionária usada na Costa do Ouro (atual Gana) deixou muito a desejar. Lamin descreve bem esta deficiência no método de evangelização adotado pelos primeiros missionários que ali chegaram. Ele diz que os portugueses desembarcaram na Costa de Shama (região oeste de Gana) e se interessaram mais pelo ouro do que pela evangelização. E para se protegerem – a eles e às riquezas acumuladas das ameaças dos nativos e dos que chegavam de outros países –, construíram um castelo fortificado na Costa. O resultado da combinação que houve entre a religião e a riqueza fez com que os primeiros missionários se fechassem nos fortes e castelos com os comerciantes, minando, desta forma, o acesso aberto à Igreja. A causa cristã ficou enfraquecida devido a esta associação dos missionários com os comerciantes, pois estes eram vendedores de armas e semeadores de discórdia entre chefes rivais. Os missionários, ao aparecerem ao seu lado, eram vistos da mesma maneira, como iguais a eles. A falta de confiança do povo nos missionários cristãos era notável.⁸¹

Segundo os registos da época, foi celebrada a primeira missa na Costa do Ouro, no ano 1482. No princípio, os missionários tiveram a preocupação com a construção de Igrejas e da formação do clero local, e pouco tempo depois já estavam a mandar homens dessa região para Lisboa, a fim de estudarem em vista ao sacerdócio, os quais vieram a pregar no Golfo da Guiné, já em 1495.⁸²

A construção do castelo pelos portugueses sobre a Costa e a interferência com as práticas religiosas tradicionais provocaram um descontentamento generalizado da população, que reagiu violentamente contra eles. Foi necessário negociar uma trégua temporária com a população. Os portugueses, vendo as suas atividades – tanto a nível da Igreja como de exploração comercial – ameaçadas pelas revoltas dos nativos e pela chegada de outros povos europeus, optaram por se proteger no castelo. A partir daí,

⁸⁰ Cf. Recheado, 33-41.

⁸¹ Cf. Sanneh, *West African Christianity*, 21-22.

⁸² Cf. Henry J. Koren, *Les Spiritains* (Paris: Beauchesne, 1982), 195-196; Adrian Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950* (New York: Oxford University, 1996), 72.

geriam os seus negócios. A Igreja, que «andava ao ritmo da máquina lucrativa do comércio»,⁸³ devia trabalhar na conversão dos nativos, porém, condicionada pelo seu enclausuramento no castelo. Não houve uma conversão em massa, por causa da dificuldade da aceitação do Cristianismo institucionalizado e suas regras.

Usaram a estratégia da conversão das elites locais, e não tanto das massas comuns. Segundo indicam os relatórios, a maioria dos que se converteram vieram a decair, pois a sua conversão não se baseava na fé, mas em outros interesses, sobretudo económicos. O ensino da catequese ficou limitado ao interior do castelo, que funcionava como uma residência permanente dos europeus na África Ocidental e daí era conduzido o comércio.⁸⁴ Era uma comunidade autossuficiente, «com uma equipe clerical e mercantil e operários qualificados em todos os ofícios essenciais».⁸⁵ Criaram uma escola para a instrução das crianças locais na fé cristã, e os que deviam ensinar os filhos da aldeia a ler, a escrever, a cantar e a ministrar na igreja. Pouco se fala dessa escola: pelo que tudo indica, o sucesso foi limitado, sobretudo, porque a língua portuguesa, usada então como meio de instrução, era desconhecida.

Os padres encarregados de Elmina estavam em decréscimo e estavam envolvidos mais no comércio que no cumprimento dos deveres sacerdotais. Os Jesuítas chegaram a negar um pedido de ajuda do rei em 1554 para irem trabalhar na Costa. Só em 1572 vão chegar os agostinianos a Elmina. Eles trataram logo de construir um mosteiro, estabelecendo uma base permanente que iria facilitar a sua interação com as comunidades circundantes. Dividiram o grupo, para melhor trabalhar com o povo e um deles foi fazer uma visita a Komenda, outro a Efutu. Enfrentaram grandes desafios nestes territórios, tiveram que fazer face aos europeus e aos clientes religiosos e comerciais africanos. As populações de Efutu e Komenda reagiram com violência e atacaram os missionários, espancando e matando-os, pois eram vistos como «extensão da odiosa dominação portuguesa»⁸⁶ e o Cristianismo estava a interferir com a posição das religiões tradicionais, ao entrar nas cortes reais. O rei local, ao abraçar o Cristianismo, desafiou os devotos da religião tradicional e desequilibrou, assim, a sua relação com os anciãos. Este foi o único caso de violência contra os missionários europeus registado no Gana.

⁸³ Sanneh, *West African Christianity*, 23.

⁸⁴ Cf. Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, 47.

⁸⁵ Sanneh, *West African Christianity*, 25.

⁸⁶ Sanneh, 28.

Depois do saque, a *Propaganda Fide* cessou o trabalho dos agostinianos na Costa. Os capuchinhos franceses vão tentar retomar a atividade em 1634. O padre Colombin viu a necessidade de uma reanimação missionária na Costa quando chegou à conclusão de que: a religião é uma parte inseparável da vida dos africanos, e afeta toda a sua vida e era uma religião bem desenvolvida; e que os traços do Cristianismo já estavam presentes nas religiões tradicionais. Os capuchinhos que chegaram Abiany (hoje na Costa do Marfim) foram bem recebidos, mas pouco tempo depois foram levados ao tribunal pelos nativos para a aprovação da sua partida, mas a maioria quis que ficassem. Muitos deles vieram a morrer por causa da febre mortal que lhes atacou. Mais tarde, com a saída do padre Colombin para o Brasil, tiveram que encerrar o trabalho na Costa.⁸⁷

1.4.3. Congo

No Congo, a história da cristianização começou em 1482, no reinado de Nzinga Nkuwu, quando chegaram os primeiros portugueses na boca do grande rio Nzari. John Bauer diz que, ao verem os brancos desembarcarem, pensaram que eram os antepassados, transformados de cor branca a visitá-los, e que vieram anunciar-lhes um futuro melhor. Mas foi, na expressão de Bauer, um «grotesco mal-entendido».⁸⁸ Chegados os missionários, estes tinham a intenção de formar o clero local, e dos primeiros evangelizadores nativos foram feitos reféns, tendo sido levados para Lisboa com Diogo Cão, para receberem a formação, e regressaram para trabalhar na evangelização. Regressaram elogiando a terra cristã. Outros jovens vieram a ser enviados por Nzinga Nkuwu para serem instruídos, e pediu missionários para o Congo, chegados estes em 1491. Nzinga Nkuwu recebeu o batismo com o nome de João I em honra do rei de Portugal João II e o seu filho mais velho Nvemba Nzinga tomou o nome de Afonso,⁸⁹ uma multidão foi batizada com eles. Deste modo, o Congo se torna um reino cristão. Afonso diz que é da misericórdia de Deus e pela graça do Espírito Santo que receberam tão bem a doutrina cristã, e ele se compromete a deixar todos os erros da idolatria. No entanto, o pai dele e muitos que com ele foram batizados se opuseram ao Cristianismo. Nvemba Nzinga é quem vai tentar erigir um reino cristão e basear o seu poder real na fé cristã. Decidiu destruir as «casas de ídolos» e suplantá-las pelas Igrejas e a cruz substituiu

⁸⁷ Cf. Sanneh, 29–31.

⁸⁸ Bauer, *2000 anos de cristianismo em África. Uma história da Igreja africana*, 51.

⁸⁹ Cf. Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, 73.

os fetiches. Para garantir o cuidado da fé do povo e para expandir o novo culto, o rei sempre pedia novos missionários para a região.⁹⁰

No entanto, os missionários começaram a levar uma vida dissoluta, desapontado, assim, o rei. A esperança deste, agora, era a de criar o seu próprio clero congolês. Ele envia um grupo de jovens para estudar em Lisboa, parentes seus, com o intuito de se formarem para o sacerdócio, entre eles o seu próprio filho Henrique que vai ser o primeiro bispo africano no sul do Saara, ordenado em 1521. Pouco se sabe das suas atividades.⁹¹

A união estabelecida entre Portugal e Congo foi vista pelo rei Afonso como ação realizada por Deus, como uma irmandade real cristã. Mas quando os portugueses, começaram a penetrar o interior do Congo, as relações ficar cada vez mais tensas, sobretudo com o início do tráfico dos escravos.

Apesar de ser um verdadeiro cristão, o rei Afonso foi assombrado por várias perseguições dos portugueses e tentativas de assassinato nos seus últimos anos de vida. Queriam que ele fosse mais favorável ao tráfico de escravos. Vendo a impossibilidade de obter da sua parte tal aprovação, tentaram matá-lo para elegerem um «rei a seu gosto». Apesar de tudo, o rei Afonso continuou sendo um cristão exímio, digno de veneração.⁹² Além da sua preocupação de ver o seu povo progredindo na fé, D. Afonso procurou implantar os verdadeiros valores cristãos no seu reino. Teve preocupação com a justiça, a educação, a instrução das mulheres e é notável o seu grande esforço para preservar o seu povo do comércio de escravos e manter o seu país independente dos portugueses. Morreu em 1543.⁹³

Após a morte de Afonso, houve várias intervenções dos portugueses no Congo com a intenção de meterem no poder um rei favorável aos seus interesses comerciais. O rei, entronizado pelo partido nacionalista, não cessa de pedir que o Congo fosse ligado diretamente a Roma e novos missionários para a região, e Portugal vai mandar os jesuítas, que, ao chegar ao Congo, não quiseram desassociar-se dos seus compatriotas, chegando até a participar no tráfico de escravos. Por isso, juntamente com os outros portugueses, foram expulsos pelo rei em 1551. Os comerciantes não demoraram a regressar. Os jesuítas

⁹⁰ Cf. Bauer, *2000 anos de Cristianismo em África. Uma história da Igreja africana*, 53.

⁹¹ Cf. Joseph Ki-Zerbo, *História da África Negra*, trad. Américo de Carvalho, vol. 1 (Lisboa: Publicações Europa-América, 1972), 259.

⁹² Cf. Bauer, 57.

⁹³ Cf. Ki-Zerbo, *História da África Negra*, I: 260.

voltaram e conseguiram gerir um colégio em São Salvador até ao fim do século XVII.⁹⁴ Conseguiram formar muitos responsáveis sacerdotes nativos. Com a criação de uma colónia em Angola, o Congo viu-se na necessidade de ter uma jurisdição independente da Igreja do Congo. A diocese de São Salvador veio a ser erigida em 1596, separando-se de São Tomé e unindo Angola à sua jurisdição. Álvaro II veio a pedir de novo a proteção papal contra os portugueses de Angola, e novos sacerdotes e bispo não portugueses. Foi enviado então um cardeal-protetor de Roma para evitar os missionários portugueses ao país.

A *Propaganda Fide* envia os capuchinhos para o Congo e foi a maior empresa missionária empreendida na África Ocidental. Em 1640, o Congo foi erigida como missão apostólica (papal).⁹⁵ Portugal vai reclamar o direito de Padroado e impede a nomeação de bispos por Roma, e, por isso, a formação do clero local fica prejudicada, pois os capuchinhos não quiseram criar seminários sem o bispo local.⁹⁶

Estes missionários testemunharam seriedade e zelo no trabalho até então desconhecidos: abriram escolas na capital e no Soyo; iniciaram a evangelização sistemática de todo o reino; foi criado um hospício em cada província; realizavam viagens missionárias pelas zonas rurais.⁹⁷ Graças ao trabalho que estavam a realizar, os capuchinhos gozavam da proteção oficial da classe governante, embora os seus pedidos de abandonar os fetiches e as concubinas não agradava a todos.⁹⁸

Infelizmente, a atividade missionária vai sofrer uma regressão quando começa a batalha de Ambuíla em 1665, que provocou a morte do rei e consequente desertificação de São Salvador. Muitos missionários tiveram que se retirar para Angola, vindo de vez em quando de Luanda fazer uma visita missionária e regressando de novo à cidade. O grande golpe missionário na África Ocidental estava ainda para vir. Foi em 1759, quando Pombal suprime a ordem dos Jesuítas e proíbe saída de missionários de Lisboa. O encerramento definitivo vai acontecer com o seu sucessor em 1834, quando foram suprimidas todas as ordens religiosas nos seus territórios. O último Capuchinho deixou Luanda em 1835.⁹⁹

⁹⁴ Cf. Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, 52.

⁹⁵ Cf. Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, 95.

⁹⁶ Cf. Bauer, *2000 anos de cristianismo em África. Uma história da Igreja africana*, 59.

⁹⁷ Cf. Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, 53.

⁹⁸ Cf. Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, 99.

⁹⁹ Cf. Bauer, 60-61.

Bauer fala dos métodos que os capuchinhos usaram na missionação dizendo que seguiram «praticamente todos os aspetos, a prática e as convicções religiosas da Europa Católica daquele tempo. A mais básica dessas convicções era a de que “quem não for batizado, não entra no reino dos Céus»,¹⁰⁰ por isso, os missionários procuravam batizar o máximo possível de pessoas, especialmente as crianças. A luta que travaram contra o paganismo, seguindo a doutrina agostiniana, era uma luta contra Satanás, e as religiões tradicionais eram simplesmente vistas como idolatria. Tinham em mente a ideia predominante na Europa de que os africanos eram primitivos, sem religião, e para os europeus toda a magia e todos os espíritos são diabólicos. Os missionários não conseguiam fazer a distinção entre a magia benigna e protetora e magia maligna e nociva, nem a diferença entre curandeiros e bruxos, por isso todos eram objetos do seu ódio e deviam ser perseguidos sem misericórdia.¹⁰¹ Demoraram a perceber a semelhança que existia entre certas práticas das religiões tradicionais e o Cristianismo. Chegaram a substituir vários fetiches por rosário, cruzeiros e medalhas. Outro obstáculo considerado como impedimento para o acesso ao Cristianismo era a poligamia, vista como sintomas da «sensualidade sem freio» dos africanos considerados os «malditos filhos de Cam»¹⁰² na Europa, resultado de uma má interpretação bíblica.

O clericalismo e o sacramentalismo pós-reformista da Igreja de Roma entraram em cena na África com a observância estrita da lei canónica, em que o casamento tradicional é considerado concubinação e a provisão canónica, segundo a qual o contrato privado de casamento pode ser reconhecido como legal perante testemunhas quando não se dispõem do sacerdote por longo tempo, não havia de ser aplicada, e os catequistas já

¹⁰⁰ Bauer, *2000 anos de cristianismo em África. Uma história da Igreja africana*, 61.

¹⁰¹ Cf. Bauer, 61–62; Hastings, 75.

¹⁰² «A maldição que Noé proferiu contra Canaã: “Maldito seja Canaã; seja servo dos servos de seus irmãos”. Quando as rotas das grandes navegações se estabelecem, dão-se em direção, para efeito de comércio, das terras que, segundo a Bíblia, haviam sido povoadas pelos descendentes de Cam, os amaldiçoados. Nesse sentido eram povos que poderiam e deveriam ser subjugados, segundo o entendimento presente no texto sagrado. O que amplia a legitimação ideológica para a ação conquistadora e escravagista gerada pelas grandes navegações e a origem mítica dos europeus, de acordo com a tradição judaico-cristã: filhos de Jafeth. Ao retomarmos o significado deste nome, encontraremos que, além dos descendentes de Cam terem sido amaldiçoados, os filhos de Jafeth representavam luz e a este era reservado o direito de submeter os pagãos fruto da maldição. Era, portanto, o destino sagrado dos europeus a difusão de seus valores, como também a subjugação dos descendentes de Cam» (Hiran Roedel, «Do mito de Cam ao Racismo estrutural: uma pequena contribuição ao debate», *Projeto AFRO-PORT: Afrodescendência em Portugal [FCT/PTDC/SOC-ANT/30651/2017]*, n. 2 (2020): 4–5).

não podiam realizar o batismo. Catecismos foram impressos na Costa, mas não há documentação que fale da distribuição de exemplares da Sagrada Escritura.¹⁰³

A grande falha é que os missionários não trouxeram para África a Boa Nova como uma religião da alegria, eles eram considerados homens santos, mas severos, e muito temidos entre o povo. O medo da condenação e do inferno que os missionários europeus inculcaram no povo, deve ter sido aquilo que mais impulsionou o abandono das superstições e da poligamia.¹⁰⁴ Contudo, a segurança que o Cristianismo transmitia era de uma vida feliz que havia de vir no último dia. Por este motivo as pessoas sentiam ainda a necessidade dos seus *Nkisi* (fetiches) contra os perigos que as rodeavam.¹⁰⁵

O batismo era o grande acontecimento cristão. As mães e os pais abdicavam de muitas práticas para batizar os seus filhos, sobretudo, porque o batismo dava-lhes um novo sentimento de pertença, diz Bauer: «de pertença à religião do rei e do poderoso homem branco».¹⁰⁶

Os capuchinhos fracassaram na formação de sacerdotes nativos. Dos poucos que houve, não se deram muito bem com os missionários vindos de Roma. Com a extinção dos missionários do Congo, e não havendo padres capacitados, a evangelização foi assegurada pelos *maestri*, que continuavam a instruir o povo, o que, com o tempo foi fracassando.¹⁰⁷

1.4.4. Angola, Matamba, Benin

Os portugueses de São Tomé fizeram incursões em Angola para caçar escravos. Os Jesuítas, a quem foi confiado o trabalho de evangelização, estabeleceram-se em

¹⁰³ «A forma do Cristianismo introduzida era predominantemente clerical e ritualista. Poucas tentativas foram feitas para instruir em Kikongo, para desenvolver os ministros leigos, ou estabelecer a presença vernácula da Escritura, ou qualquer outra literatura religiosa também, que pudesse ser um substituto para a ausência de padres. [...] O que em geral foi trazido era aquilo com que os padres portugueses estavam acostumados – a Igreja da liturgia e sacramentos, tudo realizado em latim. Os leigos participavam objetivamente através da assistência da missa e da “válida” receção dos sacramentos, mais do que a inteligibilidade» (Hastings, 85).

¹⁰⁴ Cf. Bauer, 63. «A função das muitas mulheres do rei era para o ligar com as diferentes secções do seu povo» (Hastings, 76).

¹⁰⁵ «A função dos fetiches presentes em todas as aldeias era para assegurar a chuva e a saúde, para proteger contra a feitiçaria» (Hastings, 76).

¹⁰⁶ Bauer, *2000 anos de cristianismo em África. Uma história da Igreja africana*, 65.

¹⁰⁷ «O Cristianismo congolês sobreviveu graças ao trabalho do *maestri*, leigos catequistas-interpretas e falantes de português. Eles continuam sendo o menos estudado, mas de longe o fator mais importante dentro da Igreja» (Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, 92).

Ndongo, perto do rei. O sucesso não foi garantido, e pensaram em utilizar força militar para a evangelização. O rei de Portugal quis confiar o país como donataria ao capitão Paulo Dias. O tráfico de escravos fez com que os europeus fossem odiados e temidos pelo povo. A única obra missionária que aqui podemos mencionar é a tentativa dos Jesuítas de fundar aldeias cristãs indígenas. Iniciativa esta que conheceu o seu fim com a invasão dos holandeses que ocuparam Luanda, onde se encontrava a Sé episcopal do Bispo de São Salvador. Estavam presentes na cidade os Franciscanos, os Jesuítas, os Capuchinhos e os Carmelitas. A população era constituída na sua maioria por escravos, obrigados a tornarem-se cristãos. Durante anos e anos eles tornaram-se na principal mercadoria exportada de Angola. O tráfico foi proibido pelo novo governo português de 1834, mas sem correspondência.

O que ditou o fim da vida cristã em Luanda foi a supressão de todas as Ordens Religiosas pelo decreto de 1834.¹⁰⁸ Hastings diz que a história da Igreja em Angola é deprimente e sem vida, pois ela permaneceu como uma religião colonial sem abertura às influências e à vitalidade indígenas como aconteceu no Congo. A missão, em Angola, continuou ao longo dos séculos XVIII e XIX, graças à contribuição dos padres locais.¹⁰⁹

Não podemos deixar de salientar a conversão da monarca Nzinga de Matamba, que se impressionou com o culto cristão e se quis batizar. Porém, pouco tempo depois, voltou atrás na sua fé, e quis dedicar-se à defesa do seu povo.¹¹⁰ E, com muita audácia, durante trinta anos, lutou contra os portugueses. Mais tarde, veio a converter-se de novo ao Cristianismo e trabalhou para que o seu reino fosse todo cristão. Construiu igrejas e mandou erguer cruzeiros em várias partes da cidade, e os missionários eram muito bem recebidos pelo povo. Logo após a construção de uma Igreja dedicada a Nossa Senhora de Matamba, ela veio a falecer, e o seu marido – que ainda receava a ocupação dos portugueses – reintroduziu no reino a religião tradicional.¹¹¹

No Benin, o *Oba Ozolua* (chefe de Benin) pede missionários e armas a Portugal. O rei de Portugal, D. Manuel, aceita e encoraja a cristianização, mas descarta o pedido de envio de armas. O *Oba Ozolua* estava mais interessado com a guerra do que com a sua

¹⁰⁸ Cf. Bauer, 70-71.

¹⁰⁹ Cf. Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, 118.

¹¹⁰ Cf. Doris Wieser, «A Rainha Njinga no diálogo sul-atlântico: Género, raça e identidade», *Iberoamericana* 17, n. 66 (15 de Novembro de 2017): 35, <https://doi.org/10.18441/ibam.17.2017.66.31-53>.

¹¹¹ Cf. Bauer, *2000 anos de cristianismo em África. Uma história da Igreja africana*, 71-72.

conversão.¹¹² No entanto, ele enviou um dos seus filhos e alguns filhos dos chefes a serem batizados pelos missionários. Com a sua morte, o novo *Oba* se mostrou hostil aos missionários, levando alguns cristãos para o cativeiro e implementando políticas anticristãs, «proibindo a divulgação dos ensinamentos cristãos ou o batismo das pessoas próximas do seu palácio».¹¹³ Depois de várias tentativas de conversão do *Oba*, os missionários desistiram e começaram a atacar e a condenar a religião do povo de Benin, lançando advertências ao *Oba* a cerca da sua «condição perigosa» condenando as «práticas de sacrifício humano». Não há referências a sacrifícios humanos em nenhum outro escrito a não ser na carta dirigida ao rei João III em Portugal, onde se dizia que o *Oba* se ungia com sangue humano, oferecia sacrifícios ao diabo, persistia na idolatria, usava das invocações diabólicas e supersticiosas, cometendo muitas abominações e pecados. Por causa das ingerências dos missionários nas práticas locais, os nativos começaram a sofrer perseguições e a serem presos. Perante esta situação, a missão no Benin não foi muito promissora, não por falta de tentativas da parte dos missionários.¹¹⁴

1.4.5. Serra Leoa e Libéria: um novo impulso evangélico

Como já vimos, a escravatura e a identidade europeia específica foram as principais barreiras à propagação do Evangelho na África Ocidental. Lamin Sanneh chega a denominar o período que vai de 1787 a 1893 de era da promessa dada a criação de um ambiente hospitaleiro, facilitado pela conjunção históricas e forças sociais, para a difusão do Cristianismo.¹¹⁵ Os autores principais desta ação seriam os escravos libertos, que iriam fazendo um caminho progressivo de repulsa da identidade ocidental para a formação de uma Igreja nativa. Como o Cristianismo compartilhava os interesses do domínio colonial, foi exigida a retirada do controle missionário, visto agora como «incompatível com o Cristianismo genuíno».¹¹⁶

A situação começa a dar sinal de mudança, sobretudo na Serra Leoa, com o início da campanha para a abolição da escravatura e a sua ilegalidade. Um fenómeno que foi

¹¹² Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, 77.

¹¹³ Sanneh, *West African Christianity*, 38.

¹¹⁴ Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, 78-79.

¹¹⁵ Cf. Sanneh, *West African Christianity*, 53.

¹¹⁶ Sanneh, 55.

acontecendo gradualmente.¹¹⁷ Os filantropos, sobretudo da Inglaterra, redobram os seus esforços contra aqueles que continuavam a realizar o tráfico, justificando-se com as condições humanitárias que a isso os obrigam. Os efeitos de tal abolição, embora progressiva, foram logo sentidas nos assentamentos, tais como Freetown (cidade criada habitada pelos escravos libertados na Inglaterra).

A fundação da *Church Missionary Society* (CMS), pelos leigos e clérigos evangélicos, começou a enviar missionários para Serra Leoa. Tentaram criar conexão entre a educação e a missão com o objetivo de atrair alunos. Houve uma época em que a capela e a escola andaram de mãos dadas. Na Serra Leoa, regista-se a primeira tradução da Escritura (1818). Em 1841, a CMS começou a trabalhar na construção de centros de instruções práticas para a aprendizagem de interpretação bíblica e para o ensino da oração. Nessa altura, foi também iniciada uma Escola Industrial para a aprendizagem de carpintaria, alfaiataria e a arte de cultivar algodão. Mais tarde, foi fundado um liceu. Foi também incentivada a liderança indígena na Igreja, através da criação de um braço local da sociedade que pudesse estimular o apoio e a participação local para a missão e através de um Pastorado Nativo, com que se procurava o desenvolvimento adequado da autossuficiência africana.¹¹⁸

Anne-Marie Javouhey, fundadora das irmãs de S. José de Cluny, vai dar um grande impulso na missão, sobretudo no que toca ao ensino e à enfermagem. Em Freetown, dedicou-se a cuidar dos doentes de febre amarela. Ela mesma acabou por cair doente, e depois da recuperação, regressou a França.

Outro missionário que visitou Freetown, sem aí fundar missão, foi Edward Barron, que veio a trabalhar no Gabão.¹¹⁹ Este tinha-se associado a Francisco Libermann, fundador da Congregação do Imaculado Coração de Maria, que, posteriormente, se uniu à Congregação do Espírito Santo, fundada por Cláudio Poullart des Places.¹²⁰ Vamos falar melhor dos missionários de Libermann Capítulo II.

¹¹⁷ Cf. Suzanne Schwarz, «The Impact of Liberated African “Disposal” Policies in Early Nineteenth-Century Sierra Leone», em *Liberated Africans and the Abolition of the Slave Trade, 1807-1896*, ed. Richard Anderson e Henry B. Lovejoy (Woodbridge, Suffolk, UK: Boydell & Brewer, 2020), 46, <https://doi.org/10.2307/j.ctvktrz0v.7>.

¹¹⁸ Cf. Sanneh, 63-64.

¹¹⁹ Cf. Seán P Farragher CSSp, *Edward Barron 1801-1854* (Ireland: Paraclete, 2004), 138.

¹²⁰ Cf. Françoise Ugochukwu, «Les missions catholiques françaises et le développement des études igbo dans l’est du Nigeria, 1885-1930», *Cahiers d’études africaines* 159 (2000): n. 4.

Na visão de Sanneh, os missionários católicos, ao contrário do que se passou entre os protestantes, «não se movem rapidamente para treinar sacerdotes indígenas nem trabalharam para criar uma Igreja autossuficiente na linha da Pastoral Nativa».¹²¹ A concentração dos poderes nas mãos dos missionários brancos tende a sugerir e confirmar a visão de que a «a Igreja Católica era indiferente às aspirações africanas genuínas».¹²² No entanto, é notável o seu contributo para o bem-estar social e para o avanço educacional.

À semelhança do que acontece na Freetown com os escravos libertos da Inglaterra, vai acontecer também na Libéria com os escravos libertos dos Estados Unidos. Com o despertar para a abolição da escravatura, muitos escravos foram libertos nos Estados Unidos. Na busca pelo assentamento destes, acabaram por realizar expedições para a África, que eram acompanhadas por colonos, por membros do clero e pelo representante da Sociedade de Colonização. Foi fundada a Libéria, como a Terra dos Livres. Entre os habitantes havia aqueles que viam o Cristianismo como um modo de vida exclusivo, que precisavam de acompanhamento.¹²³ Quem muito contribuiu para sustentar o Cristianismo no meio do povo foi Lott Carey, que nunca deixou de promover os objetivos da Sociedade Missionária Africana, buscando o acesso às tribos nativas, instruindo-as na religião cristã, estabelecendo escolas para a educação dos seus filhos.¹²⁴

1.5. O Cristianismo face à nova realidade

Os primeiros séculos da missionação na Costa Ocidental Africana foram marcados pelo proselitismo que se apoiava no célebre axioma muito usado entre os padres da Igreja: «fora da Igreja não há salvação».¹²⁵ Assim sendo, o que importava, como diz J. Nunes, era a civilização dos bárbaros, o batismo dos condenados à perdição. Como podemos constatar no percurso feito acima, os primeiros missionários pouco se importavam com uma evangelização autêntica e com o respeito para com o homem africano, e as suas

¹²¹ Sanneh, *West African Christianity*, 68.

¹²² Cf. Sanneh, 68.

¹²³ Cf. Henry B. Lovejoy e Richard Anderson, «Introduction: “Liberated Africans” and Early International Courts of Humanitarian Effort», em *Liberated Africans and the Abolition of the Slave Trade, 1807-1896*, ed. Richard Anderson e Henry B. Lovejoy (Woodbridge, Suffolk, UK: Boydell & Brewer, 2020), 4, <https://doi.org/10.2307/j.ctvkrz0v.5>.

¹²⁴ Cf. Sanneh, 93.

¹²⁵ Cipriano de Cartago, *Obras Completas*, trad. Monjas Beneditinas e Antonio Marchionni, vol. 35/1 (São Paulo: Paulus, 2016), n. 6 e 14.

culturas e religiões eram consideradas atrasadas, supersticiosas e como práticas pagãs.¹²⁶ A supremacia da cultura e da religião europeia face à cultura e às religiões dos nativos vai se fazer sentir ao longo dos séculos até aos dias de hoje. Isso foi agravado precisamente pela prática do tráfico de escravos e a dominação imperial da Europa no continente.

Os primeiros enviados ao continente, mais que uma conversão dos povos ao Evangelho de Cristo enquanto tal, preocupavam-se em implantar as Igrejas locais como reflexo da Igreja de Roma. Toda a sua liturgia, a sua doutrina, as suas organizações institucionais, com um fundo cultural europeu, deviam ser assimiladas pelas populações locais.¹²⁷

O próprio conceito de “missão” reveste-se de uma consistência institucional particular, ao serviço de uma eclesiologia claramente definida: as “missões estrangeiras”, comandadas e governadas de fora, confiadas a institutos especializados, assumem o aspeto de antenas provisórias com vista à implantação do modelo de Igreja creditada no Ocidente.¹²⁸

Os missionários, apresentando-se em África ao lado dos colonizadores e comerciantes, eram identificados com eles. Motivo pelo qual, muitas vezes, eram mal recebidos pelos nativos. A maior parte dos que partiam com os colonizadores deixavam-se levar pelos interesses económicos, acumulando riquezas e contribuindo no tráfico de escravos. Eles mesmos batizavam milhares de escravos que foram presos na Costa para serem levados para a Europa e para as Américas, ou mesmo para trabalhar nas plantações nos países colonizados.

Eles chegavam ao continente com o propósito de «civilizar» os africanos. Considerando-se superiores aos demais povos, os europeus viam a sua cultura como algo a ser imposto ao mundo inteiro, por isso, o objetivo «civilizador» era precisamente a europeização de todas as culturas do mundo. Dada a ligação intrínseca estabelecida entre o Cristianismo e a cultura europeia, aquilo que os missionários ensinavam era aquilo que na Europa era tido como valores. Por isso, os nativos identificaram o Cristianismo como «a religião dos brancos». Os próprios missionários europeus não chegaram a fazer uma

¹²⁶ Cf. José Nunes, *Teologia Da Missão*, OMP (Lisboa, 2008), 27.

¹²⁷ Cf. Gabriel Tchongang, “Brève Histoire de La Théologie Africaine,” *Revue Des Sciences Religieuses* 84/4 (2010), 176.

¹²⁸ Chenu et al., *A Fé Dos Católicos*, 118.

distinção nítida entre o aspeto religioso e o aspeto cultural, e aquilo que era válido para um era aplicado automaticamente ao outro.¹²⁹

O contraste entre dois mundos foi se tornando visível, agravando-se cada vez mais com as falsas descrições que os missionários faziam dos povos africanos nos seus escritos: dum lado, as trevas, a cegueira, as superstições, a ignorância das nações pagãs e do outro lado a luz, a visão, a inteligência e altos conhecimentos dos europeus. Estes consideravam a sua religião detentora da verdade e de toda a revelação, e que ela «estava destinada a se expandir no mundo inteiro, e necessariamente a cultura ocidental vai importá-la em todas as outras».¹³⁰ Por isso, os missionários mostravam-se intransigentes com as culturas e as religiões locais. Isto dificultou em muito a evangelização. O Cristianismo propôs um credo universal que todos deviam professar. Esta radicalidade levou à morte várias tradições religiosas locais e sufocou aquilo que era próprio da religiosidade e da espiritualidade africanas.

No entanto, nem tudo foi negativo nos primeiros anos da evangelização da Costa Ocidental Africana. Analisando de uma forma mais pormenorizada, os missionários que passaram pela Costa, vemos que nem todos foram habitados pelas mesmas pretensões e o mesmo espírito de supremacia. Temos missionários que foram autênticos no anúncio e na vivência do Evangelho, levando uma vida exemplar. Aqueles que trabalharam na inculturação e na criação de estruturas de assistência médica e educativa ligada às missões, foi uma das maiores formas de evangelização.

1.6. O Cristianismo e as religiões tradicionais africanas

O continente africano é caracterizado pela pluralidade religiosa, e isso dá-nos a percepção da abertura das religiões africanas às diferenças. Elas

não exigem a ruína e desintegração de outras culturas para que as suas reivindicações sejam válidas, nem cometem a falácia de propor uma verdade universal e mobilizar por trás dela um veículo etnocêntrico para o imperialismo político, económico e cultural. [...] O encontro histórico de diferentes religiões na África deve ajudar a fornecer uma estrutura positiva para influências religiosas cruzadas. Deve-se, portanto, permitir-nos abandonar uma visão adversária do pluralismo religioso.¹³¹

¹²⁹ Bosch, *Dynamique de La Mission Chrétienne*, 392.

¹³⁰ Bosch, 392.

¹³¹ Sanneh, *West African Christianity*, 87.

O povo evangelizado estava predisposto a partilhar aquilo que lhes era próprio, aquilo que era especificamente local. Os missionários pretendiam, por sua vez, converter os nativos em cristãos católicos e mostram muita intransigência para com a cultura local. Eram considerados, pelos africanos, «forasteiros prototípicos que não compartilham a cultura em questão. Eles vêm de longe e trazem uma religião que é concebida como global».¹³² A interação entre os missionários e os evangelizados que se seguiu é que vai determinar o sucesso ou o fracasso da atividade missionária. O conhecimento ou a ignorância dos missionários em relação à cultura e à religião locais vai determinar se a conversão foi um sucesso ou não.¹³³

Os missionários não se preocuparam em estudar a cultura e as religiões locais para perceberem os valores que elas possuem. Os preconceitos predominantes, na altura, não facilitaram a sua abertura às riquezas culturais e espirituais dos nativos.¹³⁴ Subestimaram tais valores e não deram conta que o Espírito da Verdade (Cf. RH 6) já estava presente entre o povo, tiveram dificuldade em perceber que era o mesmo Deus que se revelou em Jesus que se revelara no coração de cada homem indígena. Tiveram pouca consideração para com a «Semente do Verbo» (AG, 11) já presente entre o povo, por isso pouco se fez para um despertar da consciência identitária dos deuses do povo com o Deus revelado em Jesus.¹³⁵

As religiões locais têm muito que ensinar ao Cristianismo. Elas

compartilham uma unidade de visão sobre a realidade do mundo. Também requerem a natureza de comunidade humana, mantendo um equilíbrio entre responsabilidade individual e a sua realização, por um lado, e, por outro, a solidariedade comunitária. O

¹³² Paul Kollmann, *Evangelization of slaves* (New York: Orbis, 2005), 15. «Muitos missionários trataram o Cristianismo como se fosse um produto final, manufaturado nos países europeus e depois exportado para as terras de missão para ser plantada no atacado devemos salientar que tal atitude e abordagem nunca foi a posição oficial do católico. Foram falhas individuais cometidas por pessoas pouco preparadas para o trabalho da missão» (Catholic University of Eastern Africa, «Evangelization as dialogue with African Traditional Religions», *SEDOS* 27, n. 4 (Abril de 1995), 102).

¹³³ Cf. Paul Kollmann, *Evangelization of Slaves* (New York: Orbis, 2005), 15.

¹³⁴ «Nos primeiros dias da colonização europeia, muitos homens brancos, especialmente os missionários, desembarcaram em África com ideias pré-concebidas do que eles encontrariam lá e como eles lidariam com a situação. No que se referia à religião, o africano era considerado uma lousa em branco na qual tudo poderia ser escrito. Ele deveria tomar de todo o coração todos os dogmas religiosos do homem branco e mantê-los sagrados e incontestáveis, não importa o quão estranhos ao modo de vida africano. Os europeus basearam a sua posição na convicção de que tudo o que o africano fazia ou pensava era mau» (Catholic University of Eastern Africa, «Evangelization as dialogue with African Traditional Religions», 101).

¹³⁵ «Os primeiros evangelizadores falharam em perguntar se as condições culturais em África ajudariam no crescimento da fé cristã ou não. [...] O que estava claro é que os valores africanos foram desprezados, os santuários e lugares de adoração não só ridicularizados, como arrasados» (Catholic University of Eastern Africa, 95).

indivíduo é o guardião dos valores da comunidade, enquanto a comunidade, por sua vez, é o garante do bem-estar coletivo.¹³⁶

No manuscrito de John Barbot, deparámo-nos com uma longa descrição da cultura, da religião e da organização comunitária dos diferentes países da Costa Africana por onde ele teria passado. Ele não chega a aprofundar as observações que fez no local, e se limitou a descrever muito superficialmente aquilo que via. Aqui vamos só identificar algumas características das religiões da Costa que Barbot identifica:¹³⁷ Nas Costas do Sul da Guiné, as pessoas reconhecem um Ser-Supremo, criador do mundo e de todas as coisas visíveis e invisíveis, embora a ideia desse Ser não esteja bem formulada; as pessoas acreditavam que o morto se tornava em espíritos, e estes residiam na floresta. Por isso, se algum homem recebesse uma injúria, iria repará-la na floresta, ali ele urra e chora. As pessoas tinham um grande respeito e veneração pelos espíritos das pessoas mortas, e confiam nelas como seus deuses titulares; os seus templos eram lugares de ofertas a essas divindades, cantavam e rezavam pelos mortos, e acreditavam na imortalidade da alma; embora os negros não fossem vistos a adorar o sol e a lua, na lua nova eles abstinham-se de qualquer tipo de trabalho, e não permitiam os estrangeiros ficar entre eles nesses momentos.

Além de apresentar estas características religiosas dos povos por onde ele tinha passado, Barbot chega a chamar os negros de grandes pagãos, e que entre eles não existia nenhum sentido do Cristianismo, e se existisse era entre os mestiços da descendência portuguesa. Estes eram cristãos muito indiferentes e a sua religião foi misturada com muitas superstições pagãs. A noção do Ser-Supremo existente entre os negros, criador do universo e de regras de acordo com a sua vontade, é confusa e indigesta. E esta noção do Ser-Supremo, segundo Barbot, deve ter sido, com toda a probabilidade, inculcada pelos europeus que vieram nas embarcações.¹³⁸

Por sua vez, John Thornton faz uma análise mais aprofundada da cultura e da religiosidade do povo da Costa Ocidental Africana. O aspeto religioso do povo está retratado na sua obra *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico*.¹³⁹ Ele começa por fazer referência aos autores que falaram sobre o assunto, como Pieter de

¹³⁶ Sanneh, *West African Christianity*, 88.

¹³⁷ Cf. John Barbot, *A Description of the Coasts of North and South-Guinea, and of Ethiopia Inferior, Vulgarly Angola* (London: s. ed., 1732), 124-125.

¹³⁸ Barbot, 157 e 304.

¹³⁹ John Thornton, *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico*, trad. Marisa Rocha Mota (Rio de Janeiro: Elsevier, 2004).

Marees, que nos seus registos da Costa de Ouro, no início do século XVII, deixou perceber a crença das pessoas no outro mundo para onde iam quando morriam; Barbot, que já citámos atrás; e Villaut, que fazia referência aos sacrifícios que as pessoas ofereciam pedindo desculpas aos poderes do outro mundo e invocando o perdão.¹⁴⁰

Thornton faz a sua exposição, comparando as práticas religiosas africanas com as práticas do Cristianismo europeu, elencando os pontos de encontro e de dispersão. Ele fala sobretudo das revelações e do contacto com o outro mundo. Tanto os europeus como os africanos acreditavam na existência do outro mundo e através das revelações teríamos o conhecimento sobre ele. As almas que habitam o outro mundo, embora sejam omnipresentes, são invisíveis e «não se podiam comunicar com as pessoas deste mundo regularmente».¹⁴¹ A crença no outro mundo é fundamentada precisamente pelos contactos diretos de algumas pessoas especiais com ele. Diferente do que hoje se pensa, «os africanos estavam menos preocupados com as revelações diabólicas, mas tinham dificuldade em aceitar a validade de muitas revelações que os europeus diziam ter recebido no passado remoto e para as quais não havia testemunhos recentes».¹⁴²

Os diferentes tipos de revelações presentes no continente foram apresentados por Thornton,¹⁴³ elencamo-las aqui: o presságio e a adivinhação estudavam eventos para discernir as intenções do outro mundo; a interpretação de sonhos, acreditava-se que o outro mundo se comunica através de sonhos, no inconsciente; visão ou vozes, apenas pessoas dotadas a recebiam; espírito mediúnico ou objeto possuído: os espíritos empossam e falam através de um humano, animal ou objeto material.

Algumas dessas revelações eram consideradas diabólicas pelos europeus. Acreditavam que, noutros contextos, a adivinhação era consulta ao demónio.¹⁴⁴

Havia revelações diretas que aconteciam, em que o sacerdote realmente conversava com um ser do outro mundo. Isto estava reservado a pessoas especiais. Os médiuns ou objetos possuídos e santuários, embora considerados demoníacos pelos

¹⁴⁰ Cf. Thornton, 314.

¹⁴¹ Thornton, 314.

¹⁴² Thornton, 314-315.

¹⁴³ Cf. Thornton, 317.

¹⁴⁴ Cf. Carlos Almeida, «Despojos do demónio na casa da igreja, curiosidades de um missionário capuchinho no Kongo (1692)», em *Representações de África e dos africanos na história e cultura - séculos XV a XXI*, ed. José Damião e Casimiro Rodrigues (Ponta Delgada: Centro de História de Além-Mar, 2011), 145-46.

européus, eram revelações.¹⁴⁵ Em contrapartida aos santuários possuídos, temos, entre os cristãos, a crença da possessão da Igreja pelo Espírito Santo durante a realização da missa, e a afirmação da presença real de Cristo na Eucaristia, embora a mensagem não é recebida, nos dois casos, da mesma maneira. Os médiuns, sobretudo quando possuídos por santos ou ancestrais, «advertiam os seus descendentes a adotar práticas cristãs»,¹⁴⁶ e há descrições detalhadas sobre casos que aconteceram em Angola e no Congo. Também o povo consultava os médiuns para determinar as causas da morte e da doença, ou a perda de algo. Por vezes, usavam restos físicos do ancestral para estabelecer a comunicação com ele. O mesmo dizemos dos cristãos, que usam relíquias dos santos para se dirigirem a eles com mais força.¹⁴⁷

Thornton estabelece um paralelismo entre o Cristianismo e as religiões africanas, dizendo que ambos «foram construídos da mesma maneira, através de interpretações filosóficas de revelações. As africanas, entretanto, ao contrário das cristãs, não construíam essas interpretações religiosas de modo a criar uma ortodoxia»,¹⁴⁸ e isso cria dificuldade da religião africana diante do Cristianismo, que se apresentava com uma ortodoxia já estabelecida. Thornton diz que «essa ausência de ortodoxia facilitou a conversão, e de modo geral as relações entre as duas tradições não eram hostis, pelo menos do ponto de vista dos africanos».¹⁴⁹

O autor identifica duas causas dessa ausência de ortodoxia na África:

A primeira era a ausência relativa de poder do sacerdócio, que não tinha meios de forçar toda a população a aceitar uma cosmologia uniforme. O segundo motivo é que os africanos recebiam continuamente revelações e, sem um sacerdócio forte que reforçasse um determinado tipo de interpretação, as cosmologias ou filosofias rígidas não podiam sobreviver ao acréscimo constante de novos dados [...] Para muitos tipos de revelação, ninguém podia ter a certeza se os sacerdotes realmente tinham tido a revelação ou estavam iludindo o povo para seu próprio enriquecimento ou prestígio.¹⁵⁰

¹⁴⁵ «Os mediadores são responsáveis por instruir comunidade a respeito das obrigações com os mortos através dos rituais coletivos e, ainda, mediante a realização de magias de cunho individuais. Estão sempre envolvidos com as decisões políticas, de assuntos relacionados à guerra até a escolha de o nome de um recém-nascido» (Edgleice Santos Da Silva, «Mundos que se entrelaçam: religião e política na África Centro e Ocidental (séc. XVII)» (Univ. Federal de Juíz de Fora, 2018), 26–27).

¹⁴⁶ Thornton, *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico*, 321.

¹⁴⁷ «Objetos e até restos mortais serviam como amuletos, que os centro-africanos acreditavam ser uma forma de comunicação com os seus entes. Sendo assim, os sacerdotes eram os responsáveis por manipular os objetos sagrados, que os pesquisadores mais tarde designariam como símbolos do sagrado» (Da Silva, «Mundos que se entrelaçam: religião e política na África Centro e Ocidental (séc. XVII)», 27).

¹⁴⁸ Thornton, *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico*, 325.

¹⁴⁹ Thornton, 325.

¹⁵⁰ Thornton, 325.

Os sacerdotes eram considerados por alguns europeus como trapaceiros, outros estavam convencidos do seu contacto com o outro mundo, e os mais religiosos atribuíam o seu poder ao demónio. Entretanto, os sacerdotes dependiam dos donativos que recebiam quando comunicavam às pessoas as revelações e, provavelmente, quando não conseguiriam estabelecer a comunicação, teriam que inventar algo para dizer às pessoas, para que pudessem ganhar o seu sustento.

A revelação nos africanos era contínua e teria sempre que ser validada. E, dada a falta de clero, não era possível impor a interpretação de tais revelações e nem podiam controlá-las ou institucionalizá-las, tal como aconteceu com o Cristianismo, que conseguiu instituir um clero intocável, o qual apresentava interpretações que não podiam ser contestadas. Aquando da adoção do Cristianismo por Constantino como religião do estado, as revelações começaram a ser canonizadas, criando aquilo que Thornton chama de revelação descontínua, que se contrapõe à revelação contínua dos africanos. Por isso, a atribuição do carater diabólico às revelações contínuas serve de «justificativa para o controle da Igreja»¹⁵¹ sobre tais revelações. Independentemente de quem adviesse, essas revelações começaram a ser consideradas bruxaria e os seus praticantes eram queimados (foram milhares).¹⁵² A Igreja, embora aceitasse algumas revelações não ameaçadoras e que estavam sob o seu controle, para manter a ortodoxia, concedeu ao clero o poder de usar força, se necessário. Resultado disso, temos «os julgamentos de bruxarias, as fogueiras no início da época moderna e as atividades da Inquisição».¹⁵³

Os africanos acharam que o Cristianismo apresentado na Bíblia, por ser um acontecimento de há muito tempo e muito longe, era mais fácil consultar um padre ou um médium para determinar o curso da ação numa situação específica, do que consultar o livro das revelações como a Bíblia. Devido a este constante contacto com o outro mundo, a cosmologia e a religião tornam-se instáveis, em constante mudança, e isso foi enfraquecendo assim o papel dos sacerdotes africanos.¹⁵⁴

Em muitas sociedades africanas, as mudanças históricas impulsionam a reinvenção do ser-supremo. Como foi o caso da Costa de Elmina, onde encontramos

¹⁵¹ Thornton, 329.

¹⁵² Cf. Suzane Pinho Pêpe, «Feitiçaria: Terminologia e Apropriações», *Sankofa (São Paulo)* 2, n. 3 (6 de Junho de 2009): 54, <https://doi.org/10.11606/issn.1983-6023.sank.2009.88738>.

¹⁵³ Thornton, *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico*, 330.

¹⁵⁴ Cf. Thornton, 331.

diferentes seres supremos ao longo do tempo. Sweet vê nesta volatilidade da natureza do ser supremo «a tentativa de encontrar o “verdadeiro” Deus Cristão na África»¹⁵⁵ e que «as cosmologias africanas não foram construídas à volta do ser supremo como foi o Cristianismo».¹⁵⁶

É importante aqui fazer referência à cosmologia de Aladá, em que «a cabeça de Deus naqueles dias (como hoje) era composta de dois elementos como Vodou e Lisa»¹⁵⁷ e o catecismo de Aladá, em 1658, identifica-os como Deus e Jesus Cristo. Nos escritos mais tardios, o culto a Vodou é substituído por Mawu, o que pode ter acontecido no século XVIII, consequência da política religiosa do reinado de Daomé.

Falando das práticas então presentes no centro da África Ocidental, região do Congo e uma parte da Angola, o missionário capuchinho Cavazzi cita, nos seus escritos, o *Nzambi-a-pungu*,¹⁵⁸ o «Deus do alto», o Ser-Superior. Muitos missionários associaram-no ao Deus cristão, «estabelecendo uma onisciência e onnipresença, obviamente, sem deixar de associá-lo com forças malignas».¹⁵⁹ Para Sweet, parece um pouco imprudente o paralelismo entre os deuses das religiões africanas e o Deus dos cristãos. Ele diz que «existe uma diferença importante entre o Deus cristão e os criadores africanos. Na maior parte das sociedades africanas, o ser supremo não era concebido como criador universal, mas como criador do povo particular».¹⁶⁰ Ismael Giroto, por seu lado, descreve esse Ser-Supremo como aquele que «está acima de todos os seres, todos os existentes – Sua criação. Não é possível manipulá-lo através da magia; seus desígnios são inapeláveis. [...] *Nzambi* rege tudo e os antepassados são intermediários que intercedem e interferem na vida».¹⁶¹ Nos escritos dos missionários, há quem chegue a diferenciar o *Nzambi*, como

¹⁵⁵ James Hoke Sweet, *Recreating Africa : culture, kinship, and religion in the African-Portuguese world, 1441–1770* (Chapel Hill e London: The University of North Carolina Press, 2003), 107.

¹⁵⁶ Cf. Sweet, 107.

¹⁵⁷ Cf. Thornton, *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico*, 333.

¹⁵⁸ Tanto o termo *Nzambi Mpungu* como *Nzambi-a-pungu* é usado para designar Deus, o Ser-Supremo, o Todo-Poderoso. (Cf. Ismael Giroto, «O Universo Mágico-Religioso Negro-Africano e Afro-Brasileiro: Bantu e Nâgó» (Universidade de São Paulo, 1999), 132, <https://doi.org/10.11606/T.8.1999.tde-20062011-140307>).

¹⁵⁹ Da Silva, “Mundos Que Se Entrelaçam: Religião e Política Na África Centro e Ocidental (Séc. XVII)”, 28.

¹⁶⁰ Sweet, *Recreating Africa : culture, kinship, and religion in the African-Portuguese world, 1441–1770*, 107.

¹⁶¹ Ismael Giroto, «O Universo Mágico-Religioso Negro-Africano e Afro-Brasileiro: Bantu e Nâgó» (Universidade de São Paulo, 1999), 131 e 142, <https://doi.org/10.11606/T.8.1999.tde-20062011-140307>; Sweet, *Recreating Africa : culture, kinship, and religion in the African-Portuguese world, 1441–1770*, 107.

espírito inferior, do *Nzambi Mpungu*, o espírito superior. Porém, a cosmologia não era estável.¹⁶²

Houve registos de conversões que aconteceram graças às «co-revelações» que os africanos recebiam e que se encaixavam na tradição cristã, depois de um processo de avaliação. Na Serra Leoa, tivemos casos de portugueses que, por terem seguido as contínuas revelações dos sacerdotes locais, foram acusados de maus cristãos e bruxos. Estas revelações contínuas, de acordo com Thornton, na Europa iriam ajudar a moldar o posicionamento cristão face a outras religiões. É fácil atribuir as revelações que estão na base de outras religiões ao demónio, porém, há que se considerar a possibilidade de revelações comprovadas de Deus, e não do demónio, a outros povos, que não o judeu.¹⁶³

Alguns casos das revelações contínuas abriram a porta ao Cristianismo no continente, descreve Thornton: o sonho, ocorrido ao mesmo tempo, a dois nobres, no Congo, logo após a chegada dos primeiros padres católicos oficiais, e a pedra «preta e diferente de qualquer outra no país encontrada perto da casa de um deles». O rei Nzinga deu conta disso e pediu explicações ao clero presente, e disseram que «a mulher do sonho era a Virgem Maria e que ela e a pedra eram “sinais de graça e salvação” e que os eventos eram “milagres e revelações».¹⁶⁴ No Congo, os sonhos e pedras incomuns «representavam forma de presságio», por isso «uma forma aceitável de revelação»;¹⁶⁵ Quando o rei Afonso lutava contra os rivais que, posteriormente, diz serem pagãos, teve uma visão de São Tiago, que o ajudava na batalha. Portugal também reconheceu isso como milagre. Um outro caso registado pelos franciscanos, no século XVII, em que Nossa Senhora apareceu a uma devota de São Salvador; Também os missionários de Nsoyo «ouviram que o anjo da guarda da província aparecera sobre a igreja e falava com o Conde de Nsoyo, pedindo a paz entre ele e seu senhor feudal no Congo». Ocorreu outro facto, agora com a rainha Nzinga, que se aconselhou com os espíritos mediúnicos, para saber se devia abrir porta ao Cristianismo, e os ancestrais incitaram-na a fazer isso.¹⁶⁶

¹⁶² Cf. Almeida, «Despojos do demónio na casa da igreja, curiosidades de um missionário capuchinho no Kongo (1692)», 142.

¹⁶³ Cf. Thornton, 337.

¹⁶⁴ Sweet, *Recreating Africa : culture, kinship, and religion in the African-Portuguese world, 1441–1770*, 109.

¹⁶⁵ «O sonho é outro momento em que, de certa forma, o tempo se suspende, e em que os vivos acedem aos desejos e poderes do mundo dos mortos» (Almeida, «Despojos do demónio na casa da igreja, curiosidades de um missionário capuchinho no Kongo (1692)», 142).

¹⁶⁶ Cf. Thornton, 338-339.

Thornton, para reforçar aquilo que ele tinha dito antes, diz que os africanos, em geral,

nunca foram especialmente sensíveis ao argumento de revelações demoníacas, apesar de verem a bruxaria como um processo em que uma pessoa podia unir-se a poderes do outro mundo para fazer mal a outras. Por esse motivo, podiam compreender as perseguições a sacerdotes africanos feitas pelo clero católico por trabalharem com fins maléficis, mesmo se não concordassem que o ser invocado ou revelado fosse intrinsecamente demoníaco.¹⁶⁷

A visão do mundo que os missionários levavam não os permitia «captar toda a complexidade da realidade que se revelava ao seu olhar».¹⁶⁸ Como dissemos anteriormente, os missionários foram, em grande parte, responsáveis pela má formulação da imagem dos africanos no ocidente. Temos o exemplo de Andrea da Pavia, missionário Capuchinho no Congo, que, nas suas palavras, «os artefactos que reunira e trouxera para a Europa eram designados, simplesmente, como “ídolos” e objetos “supersticiosos».¹⁶⁹ De facto, a idolatria e a superstição, resumia, para os viajantes europeus, o universo espiritual dos africanos. Em 1480, D. João II, na embaixada enviada ao Mani Kongo, já usava das expressões, idolatria, feitiçaria, e, implicitamente, a superstição para designar as crenças locais,¹⁷⁰ e deixa claro a sua irreconciliabilidade com o Cristianismo. Ao convidar o Mani Kongo a aceitar o batismo, também o convidou a renegar os ídolos e feitiçarias, e que não deixasse também os seus acreditar neles.

Os missionários quiseram, a todo o custo, desligar os africanos dos seus cultos locais, considerando-os como culto ao diabo. Mas, como diz Cavazzi, mesmo aqueles que aceitaram o Cristianismo, não quiseram abandonar as suas crenças tradicionais.¹⁷¹ Eles procuram no culto tradicional respostas para problemas do quotidiano, e o Cristianismo, embora apresentando algumas soluções para problemas do dia-a-dia, era-lhes apresentado numa perspectiva mais futurística: a salvação há de vir. Quando as pessoas não tinham respostas no Cristianismo católico, «recorriam a curandeiros e adivinhos para resolver os seus problemas e isso não necessariamente faziam com que deixassem de ser católicos. Uma presumida bi-religiosidade que era frequentemente combatida pelos padres».¹⁷²

¹⁶⁷ Thornton, 343.

¹⁶⁸ Almeida, «Despojos do demónio na casa da igreja, curiosidades de um missionário capuchinho no Kongo (1692)», 143.

¹⁶⁹ Almeida, 143.

¹⁷⁰ Cf. Pépe, «Feitiçaria: Terminologia e Apropriações», 55.

¹⁷¹ Cf. Sweet, *Recreating Africa: culture, kinship, and religion in the African-Portuguese world, 1441–1770*, 110.

¹⁷² Da Silva, «Mundos que se entrelaçam: religião e política na África Centro e Ocidental (séc. XVII)», 30.

No Congo, segundo o testemunho de Andrea da Pavia, começaram a aplicar a força da coerção para incitar o abandono das práticas culturais locais. Muitos objetos do culto foram capturados, trazidos para a Europa ou queimados em grandes fogueiras à vista das populações, e castigavam os *ngangas* (sacerdote tradicional).¹⁷³ Desta forma pretendiam mostrar ao povo a vacuidade dos *minkisi* (objetos de culto),¹⁷⁴ dos falsos deuses, dos demónios que aí se dissimulavam. Eram estratégias para a evangelização, com um valor pedagógico. Diziam ser atos de purificação indispensáveis para o conhecimento dos mistérios da verdade revelada.¹⁷⁵

Consta-se que os missionários tiveram dificuldades em entender as religiões da Costa Ocidental Africana «como algo coerente e dotada de um sentido».¹⁷⁶ Os africanos, do seu lado, tiveram dificuldades em abandonar as suas práticas tradicionais. Tinham uma necessidade constante de consultar os deuses para exercerem as suas atividades quotidianas, tais como «a melhor estação para plantar, qual nome dar aos filhos, o momento apropriado para se declarar uma guerra, ou até mesmo para recuar».¹⁷⁷

1.7 Síntese

Em forma de síntese, neste capítulo tentamos demonstrar que o Cristianismo não foi trazido para a África com o início da exploração marítima do século XV, mas o seu próprio nascimento se deve à região nórdica do continente. Destacamos a escola teológica do Egito e os primeiros grandes teólogos africanos. Porém, os cristãos quase desapareceram da região quando, o Islão começou a ganhar terreno. Contudo, houve comunidades na Etiópia e no Egito que sobreviveram à invasão islâmica.

Vimos também que a religiosidade então presente na área já estava num nível muito avançado e não tiveram dificuldades em acolher o Evangelho. O Cristianismo em si não era estranho, pois aquilo que ele transmite, de certa forma, já estava presente nas

¹⁷³ *Nganga* é usado para designar o sacerdote tradicional, chamado feiticeiro pelos missionários. Na cultura bantu *Nganga* significa homem que conhece os meios do poder. (Cf. Giroto, «O Universo Mágico-Religioso Negro-Africano e Afro-Brasileiro: Bantu e Nágó», 163).

¹⁷⁴ Plural de *Nkisi*. (Cf. Giroto, 152).

¹⁷⁵ Cf. Sweet, *Recreating Africa: culture, kinship, and religion in the African-Portuguese world, 1441–1770*, 110ss; Almeida, «Despojos do demónio na casa da igreja, curiosidades de um missionário capuchinho no Kongo (1692)», 151–52.

¹⁷⁶ Da Silva, «Mundos que se entrelaçam: religião e política na África Centro e Ocidental (séc. XVII)», 37.

¹⁷⁷ Da Silva, 37.

religiões locais. O mesmo podemos dizer das religiões da África Subsaariana. Porém, o Cristianismo que chega à África Subsaariana já tinha ganhado uma outra forma na Europa, sobretudo depois da sua institucionalização no reinado de Constantino, como vimos, o que favoreceu a fusão do Cristianismo com a cultura europeia, da Igreja com o Estado. O caráter universalista do Cristianismo torna-se uma ideologia. Todos devem ser cristãos. Por isso, todos os habitantes da Europa eram obrigados a serem cristãos, já não havia escolha. Se alguém rejeitasse ser cristão, era condenado. Os missionários que chegavam à África ao lado dos colonialistas vão com esta visão de implantar o Cristianismo, já europeizado, senão pela conversão pacífica, pela coerção.

O maior interesse dos europeus, porém, não era a evangelização, mas o comércio. Por isso, os missionários não se preocuparam em conhecer a realidade concreta africana, nem a sua cultura nem a sua religião. Procuravam impor ao povo aquilo que traziam da Europa. Obrigavam as pessoas a aceitarem o Cristianismo e, conseqüentemente, a cultura europeia, então considerada a «civilizada». Por isso, houve muita dificuldade dos africanos em assimilar o Cristianismo.

O problema da evangelização agrava-se com a participação no tráfico de escravos dos que anunciavam Cristo libertador. Eles mesmo batizavam os escravos antes de serem exportados. Foi o início do holocausto africano. Isto é fruto de um desrespeito pelo homem africano, que era considerado, por muitos missionários, como «primatas» e «selvagens». As suas religiões foram desconsideradas e os seus cultos eram considerados culto ao diabo. Porém, havia traços nas religiões tradicionais que se identificavam com o Cristianismo. Mas, como vimos, os missionários não estavam aptos para captar tais semelhanças.

Nestas circunstâncias, a primeira vaga de missionação (século XV-XVII) não foi promissora. Quando a Igreja veio a tomar consciência do seu dever de evangelizar e não de subjugar, ela preocupou-se em organizar melhor a evangelização, e a preparar melhor aqueles que partiam para o continente. Porém, ela não se pronunciou claramente contra o tráfico de escravos, que, segundo Hosmer, tinha de ser combatido por ela, porque não se coaduna com a doutrina cristã.¹⁷⁸ A *Propaganda Fide* reformou todo o processo missionário dando instruções claras aos que partiam para as terras de missão, apelando ao respeito pelas culturas locais e pelas religiões do povo. Já na segunda metade do séc.

¹⁷⁸ Cf. William Hosmer, *Slavery and the Church* (New York: Negro University, 1969), 84.

XVII, começaram a surgir muitas congregações religiosas femininas e masculinas com propósitos humanistas. Começa, então, a haver mudança na forma de anunciar o Evangelho.

As estratégias da missionação mudaram completamente. Entre esses novos missionários que vão dar à Costa, encontramos os Missionários de Libermann, que se destacaram na valorização do homem negro e na procura da sua emancipação. O nosso próximo capítulo debruça-se sobre as estratégias que estes missionários usaram na proclamação do Evangelho ao longo da Costa. «Fazei-vos negros com os negros»¹⁷⁹ é o que Libermann (1802-1852), fundador da sociedade do Imaculado Coração de Maria, que, depois, se une à Congregação do Espírito Santo, fundada, em 1703, por Poullart des Places, pede aos seus missionários.

¹⁷⁹ Supérieur Général de la Congrégation du Saint-Esprit et du Saint-Coeur de Marie, *Notes et Documents relatifs à la vie et à l'oeuvre du vénérable François-Marie-Paul Libermann*, vol. 1–13 (Paris: Maison-Mère, 1929), 330.

Capítulo 2: Os missionários de Libermann na Costa Ocidental Africana

A primeira vaga da missionação na Costa Ocidental Africana, como se viu, não teve grande sucesso, não por causa da incompatibilidade da doutrina cristã com a cultura e as religiosidades locais, mas pela forma como foi feita a evangelização. O interesse económico sobrepôs-se à preocupação evangelizadora. A ideologia da supremacia europeia e o envolvimento dos missionários do Padroado Português no tráfico de escravos dificultaram o acolhimento do Evangelho da parte dos nativos.

Entretanto, com a fundação da *Propaganda Fide*, em 1622, começam a ser enviados missionários de outras proveniências para a Costa Africana, com outras perspectivas e orientações. Destaca-se o carácter religioso de todo o movimento missionário, a proibição da participação dos missionários nos assuntos políticos e a exigência formativa dos missionários, criando neles a consciência de que atuavam em nome da Igreja, e não das políticas nacionais. A grande novidade é a afirmação da «necessidade de promover a autonomia das missões por meio da formação de um clero autóctone, e a preocupação de não transladar sem mais o europeu aos diversos territórios».¹⁸⁰ Entretanto, os missionários enviados pela *Propaganda* para a Costa Africana terão que fazer face ao Padroado Português, ao qual tinha sido confiada a evangelização da região e ao povo desiludido e descontente com os europeus.

A partir do século XVII, surgiram muitos institutos religiosos de carisma exclusivamente missionário, que começam a enviar missionários para a propagação da fé católica. Roma vai procurar ter uma doutrina firme sobre a missão e centralizar a gestão das atividades missionárias.

A decadência missionária na Costa Africana deve-se a vários motivos. Portugal já não conseguia assegurar a missionação em todos os territórios com um número reduzido de missionários que enfrentavam ameaças das doenças e epidemias. A insistência em impor um catolicismo europeizado, ignorando os costumes e as línguas locais, criou

¹⁸⁰ Laboa, «La misión en la Iglesia», 162.

resistências nos nativos. A preocupação dos missionários era a de realizar o maior número de batismos possível sem dar atenção à formação de cristãos convictos. Os conflitos que havia entre os regulares e os seculares, e entre diversas facções dos regulares, e ainda os escândalos morais de alguns acabou por atrapalhar a evangelização. Também o acolhimento dos missionários nem sempre foi pacífico, muitos foram martirizados. A própria evangelização feria muito as tradições locais, e isso provocou oposições da parte dos nativos, que, muitas vezes, olhavam a ação missionária como ação colonizadora. A ameaça também chegava dos protestantes que, várias vezes, atacaram e destruíram missões católicas. Pior de tudo isso, temos a prática da escravatura, com a qual uma maioria dos europeus estava de acordo, e na qual a própria *Propaganda* participara. Por exemplo, a concessão de autorização aos negreiros de exportar escravos para as Antilhas em troca de passagem gratuita para os missionários chegarem ao Congo (1647).¹⁸¹ Por estes motivos, a Igreja em África, na sua organização, permanecerá durante muito tempo como «uma instituição estrangeira e testemunho do ocidente colonizador».¹⁸²

A Prefeitura Apostólica do Senegal, a única que permaneceu no continente no início do séc. XIX, era sustentada pelos padres do Espírito Santo.¹⁸³ Estes, porém, não tinham muita influência no país porque estavam contratados para servir a Ilha de Goreia, a foz do rio Senegal, e a cidade de São Luís. Encontrando-se isolados, e enfrentando dificuldades a nível da administração, estavam desencorajados e só iam ali de passagem.¹⁸⁴

É num contexto de abandono quase total da missão na Costa Africana e «numa atmosfera religiosa profundamente indiferente ao problema da escravatura»¹⁸⁵ que Libermann abraça a Obra dos Negros. Ideia proveniente do seu fiel companheiro Frédéric Levavasseur,¹⁸⁶ quando constatou na sua ilha natal, Reunião, a situação de abandono que

¹⁸¹ Cf. Koren, *Les Spiritains*, 197–98.

¹⁸² Ela, *Le cri de l'homme africain*, 34.

¹⁸³ Antes da fusão da Congregação do Espírito Santo com a sociedade dos Missionários do Imaculado Coração de Maria.

¹⁸⁴ Cf. Koren, *Les Spiritains*, 199.

¹⁸⁵ Paule Brasseur, «L'esclavage, les campagnes abolitionnistes et la naissance de l'oeuvre de Libermann», em *Libermann 1802-1852. Une pensée et une mystique missionnaires*, ed. Paul Coulon e Paule Brasseur (Paris: CERF, 1988), 325.

¹⁸⁶ Frédéric Levavasseur é o inspirador da Obra dos Negros, nasceu na ilha da Reunião em 1811, foi ali missionário e, mais tarde, depois de estar já longo tempo em França, foi escolhido como superior geral da Congregação do Espírito Santo (1881) e faleceu no ano seguinte. (Cf. Paul Coulon e Paule Brasseur, *Libermann 1802-1852. Une pensée et une mystique missionnaires* (Paris: CERF, 1988), 292).

os negros estavam a viver nas plantações, onde não iam os padres. Era urgente a evangelização dos negros, fazendo-se próximo deles.¹⁸⁷

Jacob Libermann nasceu na Alsácia, em 1802, numa família judaica, filho de pai rabino. Tendo aprendido bem o hebraico, a Escritura e os escritos judaicos antigos, o pai sonhava vê-lo rabino. Porém, ele e mais quatro irmãos tornaram-se católicos, o que foi um grande choque para o pai. Ele foi batizado com o nome de Francisco Maria Paulo Libermann, em 1826, e, mais tarde, quis ser padre e teve que enfrentar muitas dificuldades para ser admitido, pois sofria de epilepsia, o que era um impedimento para aceder ao sacerdócio naquela altura.¹⁸⁸

Apoiado pelos seus dois amigos Frédéric Levavasseur e Eugène Tisserant,¹⁸⁹ ele decide fundar a Sociedade Missionária do Sagrado Coração de Maria, consagrada exclusivamente ao serviço dos mais abandonados, os que se encontram privados do contacto com a Igreja já estabelecida. A sociedade seria sustentada pela vida comunitária, fundada na obediência e no testemunho da pobreza e teria que se desligar das estruturas ordinárias das dioceses e paróquias, estabelecendo uma ligação direta com Roma.¹⁹⁰

O povo negro seria a prioridade da Sociedade. Isto está explícito na carta do pedido de aprovação que Libermann escreveu à *Propaganda Fide*: Este projeto «consiste em nos doar e nos dedicar inteiramente ao Nosso Senhor para a salvação dos Negros».¹⁹¹ A situação dos negros sensibilizou bastante Libermann até ao ponto de afirmar que, para ele, seria uma bênção fazer tudo o que dele dependesse para reparar as injustiças cometidas pelos brancos contra a raça negra que «tanto sofreu connosco, orgulhosos europeus».¹⁹² No entanto, para que a *Propaganda* aprovasse o seu projeto ele teria que ser, primeiro, ordenado padre, o que só acontecerá em 1841.

¹⁸⁷ Cf. Paul Coulon, «Libermann et l'esclavage», *Spiritus*, n. 237 (2019): 471.

¹⁸⁸ Cf. Koren, *Les Spiritains*, 185–86.

¹⁸⁹ Eugène Tisserant esteve com Libermann na fundação da Obra, nasceu em Paris (1814), ordenado em 1840 e nomeado prefeito apostólico de Haiti. Tendo depois regressado em França, foi nomeado prefeito apostólico da Guiné (1845), porém acabou falecendo em naufrágio no mesmo ano. (Cf. Paul Coulon e Paule Brasseur, *Libermann 1802-1852. Une pensée et une mystique missionnaires* (Paris: CERF, 1988), 304).

¹⁹⁰ Cf. François Nicolas, «D'un "projet missionnaire" a une "règle de vie" pour les missionnaires. Inspiration et réalisme de Libermann», em *Libermann 1802-1852. Une pensée et une mystique missionnaires*, ed. Paul Coulon e Paule Brasseur (Paris: CERF, 1988), 291.

¹⁹¹ ND vol. 2, 69.

¹⁹² *N. D.* vol. 9, 158.

Em 1848, a Sociedade do Sagrado Coração de Maria funde-se com a Congregação dos Padres do Espírito Santo, fundada em 1703 por Cláudio Poullart des Places, com o mesmo objetivo, já que a evangelização do mundo negro continua a ser a atividade principal assumida.¹⁹³ A sociedade tem, no seu plano, vários campos de apostolado de que vamos ter a oportunidade de conhecer o desenvolvimento nos pontos que se seguem.

2.1. A chegada dos primeiros missionários de Libermann

O envio dos primeiros missionários para a Costa deu-se quando Mons. Barron, de origem irlandesa, foi sagrado bispo, em 1842, e nomeado vigário apostólico das Duas-Guinés e de Serra Leoa, desde a Foz do Senegal até a Angola, sem limite para o interior,¹⁹⁴ passou pela França em busca de missionários, e entrou em contacto com Libermann, que já tinha o pessoal preparado para se lançarem na missão. Libermann, diante de tal pedido, aceitou prontamente enviar missionários para trabalhar na sua diocese.¹⁹⁵ É na expectativa de abraçar toda a África Ocidental, que Libermann envia os primeiros missionários¹⁹⁶ para a Costa (sete padres e três auxiliares). Padres jovens, fervorosos e corajosos rumaram ao grande continente, por eles, desconhecido.¹⁹⁷

O plano de Libermann é de, estando no continente, criar casas de formação para os jovens africanos, iniciando-os na prática da vida cristã, instruindo-os nos princípios da religião e da moral, ajudando-os a amadurecer as virtudes religiosas e sociais, a fim de serem úteis perante os seus concidadãos.¹⁹⁸ Dentre os alunos, os missionários haviam de selecionar aqueles que se sentissem chamados a abraçar a vida eclesiástica, outros continuarão a formação a fim de terem um emprego, aprenderão os trabalhos manuais

¹⁹³ Para Libermann o Sagrado Coração de Maria aceitaria perder o seu nome para conseguir a aprovação governamental que a Congregação do Espírito Santo já possuía. A congregação passaria a chamar-se então: «Congrégation du Saint-Esprit sous l'invocation du l'Immaculé Cœur de Marie» (ND, vol. 10, 341).

¹⁹⁴ Cf. Farragher CSSp, *Edward Barron 1801-1854*, 1.

¹⁹⁵ Cf. Josef-Theodor Rath, «Libermann promoteur du clergé africain», em *Libermann 1802-1852. Une pensée et une mystique missionnaires*, ed. Paul Coulon e Paule Brasseur (Paris: CERF, 1988), 556.

¹⁹⁶ Os primeiros padres enviados não foram ordenados na Congregação, são aqueles que apresentaram a vontade de partir em missão e quiseram se associar ao projeto de Libermann e deram entrada na Congregação.

¹⁹⁷ Cf. Koren, *Les Spiritains*, 206.

¹⁹⁸ Cf. ND vol 6, 65-66.

para garantirem a sua subsistência. Eles mesmos trabalharão no meio da população onde nasceram. Isto só será possível, se todos trabalharem para o mesmo fim.¹⁹⁹

Este plano levaria tempo para ver-se concretizado. Conforme nos narram os escritos, o primeiro grupo de missionários de Libermann a chegar na África não resistiu. Alguns morreram devido às condições climáticas e doenças, e outros em naufrágios. Dos sete, sobreviveram dois, um regressou a França e o outro, Bessieux²⁰⁰, conseguiu chegar ao Gabão,²⁰¹ onde funda o primeiro posto de missão. Mais tarde, foram enviados outros três missionários, que chegaram na ilha Goreia na tentativa de dar início à «Obra dos Negros». O padre Tisserant, companheiro de Libermann, que tinha sido nomeado prefeito apostólico da região, acabou por falecer num naufrágio perto de Marrocos. Mais tarde, Benoît Truffet (1812), homem de espírito curioso e culto, quis ser missionário, e foi logo escolhido como vigário apostólico das Duas-Guinés (1847).²⁰² O seu impulso na Obra vai-se fazer notar.

Ao chegar à Costa Africana, Mons. Truffet ficou sensibilizado pela falta de inculturação²⁰³ dos missionários, e começou por impor aos seus missionários rigorosas restrições alimentares, dizendo que eles se deviam conformar, ao máximo, à condição africana.²⁰⁴ Ele mesmo começou a levar uma vida como a dos nativos, renunciando até aos medicamentos provenientes da Europa. Isso acabou por debilitá-lo bastante, e veio a falecer pouco tempo depois, vítima do paludismo. O seu apostolado, embora curto, deixou marcas na missionação na Costa.²⁰⁵ A sua preocupação com a inculturação, e a criação de laços de amizade com a população local, evitando relações com a administração

¹⁹⁹ Cf. Rath, «Libermann promoteur du clergé africain», 557.

²⁰⁰ Jean-Rémi Bessieux nasceu em 1803 em Vélioux, cresceu em meio da austeridade que fez dele um homem corajoso e ousado. Foi ordenado padre em 1829, e ingressou na sociedade missionária de Libermann em 1842. Veio a ser enviado para a África no primeiro grupo de missionários de Libermann a fim de trabalhar com Mons. Barron. (Cf. Paule Brasseur, «Jean-Rémi Bessieux», em *Libermann 1802-1852. Une pensée et une mystique missionnaires*, ed. Paul Coulon e Paule Brasseur (Paris: CERF, 1988), 637).

²⁰¹ Cf. Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, 275.

²⁰² Cf. Paule Brasseur, «A la recherche d'un absolu missionnaire: Mgr Truffet, vicaire apostolique des Deux-Guinées», em *Libermann 1802-1852. Une pensée et une mystique missionnaires*, ed. Paul Coulon e Paule Brasseur (Paris: CERF, 1988), 458.

²⁰³ «O termo inculturação data de 1962, quando o Padre Jean Masson, um jesuíta francês, pôs-se a apelar a: “um catolicismo inculturado”. Teve que se esperar quase quinze anos para que a palavra *inculturação* seja utilizado no seu sentido teológico atual» (Bede Uche Ukwuije, «Les missionnaires spiritains en tant que précurseurs de la théologie de l'inculturation en Afrique de l'Ouest», *Horizons spiritains*, n. 14 (2019): 145).

²⁰⁴ Cf. Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, 176.

²⁰⁵ Cf. Brasseur, «A la recherche d'un absolu missionnaire: Mgr Truffet, vicaire apostolique des Deux-Guinées», 458.

colonial, fez dele um homem admirável pela sua coragem e determinação, mas criticado por alguns confrades, uma vez que esta radicalidade de vida, por ele exigida, estava a pôr em risco tanto a vida dos missionários como a própria missão em si.²⁰⁶

O Padre Arragon (1819), originário de Grenoble, entrou na Congregação em 1844 e partiu em missão para a Costa no ano seguinte, veio a suceder Mons. Truffet enquanto superior do grupo. Ele vai seguir as mesmas políticas do prelado falecido. A sua resistência ao poder colonial levou a dirigir-se arrogantemente à marinha, declarando a não necessidade de ajuda de ninguém para o andamento missionário, e isto fez com que todo o suporte que a autoridade naval concedia aos missionários fosse cortado. Libermann e Bessieux conseguiram apaziguar a situação, ao intervirem junto do Ministério. Eles bem sabiam que, se o conflito continuasse, faltariam tanto os recursos necessários para o andamento da missão num território dominado pelo governo francês, como as próprias autoridades locais se oporiam ao apostolado dos missionários.²⁰⁷

A perda da maioria dos missionários que chegaram à Costa, fez com que a obra começada decaísse bastante. Porém, a nomeação de Bessieux como Vigário Apostólico das Duas-Guinés, o primeiro bispo de Gabão, ordenado em 1849, e Aloys Kobès como seu coadjutor, trouxe um novo alento à missão principiada. Mons. Bessieux esteve como bispo de Gabão, durante 27 anos, implementou diversas iniciativas de evangelização e de desenvolvimento local, investiu muito na área da educação.²⁰⁸ Mons. Aloys Kobès, que foi recebido por Libermann na Sociedade, em 1846, e nomeado coadjutor de Mons. Bessieux de 1849 a 1863, ocupando-se de Senegal e da parte mais ao ocidente, depois nomeado vigário apostólico da Senegâmbia²⁰⁹ até à sua morte, trabalhou bastante na inculturação do Evangelho, através de várias obras editadas nas línguas locais. Ele chegou a editar livros em Wolof em favor da missão, o que iria ajudar os missionários a aprender a língua local, mesmo estando ainda em França. Ele destacou-se no desenvolvimento catequético.²¹⁰ Portanto, estas duas figuras, apoiadas por outros missionários, garantiram a permanência da Obra na Costa.

²⁰⁶ Cf. Koren, *Les Spiritains*, 217.

²⁰⁷ Cf. Koren, 217–18.

²⁰⁸ Cf. Brasseur, «Jean-Rémi Bessieux», 637.

²⁰⁹ Cf. Bernard Noel, «Aloys Kobès», em *Libermann 1802-1852. Une pensée et une mystique missionnaires*, ed. Paul Coulon e Paule Brasseur (Paris: CERF, 1988), 649.

²¹⁰ Cf. Valy Faye, «L'action de l'Eglise catholique dans l'entreprise coloniale française au Sénégal, 1817-1872», *Liens Nouvelle Série*, n. 20 (2015): 73.

Num período de onze anos, foram enviados pelo menos 75 missionários para a África, entre os quais 42 morreram ou foram repatriados por causa das doenças e das dificuldades de adaptação. Portanto, «em 1854, o Vicariato das Duas-Guinés contava com 2 bispos, 15 padres, 9 irmãos e 19 irmãs, repartidos em 5 missões».²¹¹

2.2. Continuidade e descontinuidade das estratégias missionárias anteriores

No séc. XIX, a Igreja começa a preocupar-se com a libertação de escravos, influenciada pelos filantropos, que estavam a pressionar os colonialistas para libertarem os seus escravos, tanto na Europa como nos Estados Unidos. A maioria das congregações missionárias que nascem neste período, diretamente ligadas a Roma, irão assumir como carisma a evangelização dos mais desfavorecidos da época, os escravos. Contudo, não se presencia a criação de movimentos missionários católicos massivos para a libertação dos escravos, mas temos testemunhos de várias intervenções particulares de Congregações junto das forças governamentais pressionando a abolição.

No entanto, como diz Jean-Marc Ela, estávamos num período marcado pela ideia da supremacia europeia e a ideia de que o homem branco é a representação do homem perfeito e o homem negro devia ser formado à sua imagem. Assim sendo:

as escolas da missão não escapavam ao dogmatismo que liga a universalidade ao desígnio geral do imperialismo da cultura ocidental. É precisamente por isso que as missões são sustentadas pelas autoridades civis; elas aproveitam de numerosas prerrogativas, e adquirem imensos domínios para a instalação das suas obras.²¹²

Os missionários, sobretudo os protestantes que estavam já espalhados por vários países da Costa, eram vistos como agentes de influência europeia junto dos nativos, e era praticamente impossível não pôr a sua influência ao serviço da sua pátria.²¹³ Saliente-se que, neste século houve um reflorescimento do interesse económico dos europeus no continente africano.²¹⁴ É verdade que as obras missionárias, muitas vezes, abriram caminho à expansão colonial, e, estando o Cristianismo muito ligado à civilização europeia e a interesses políticos determinados, causava confusão entre os nativos que

²¹¹ Cf. Koren, *Les Spiritains*, 219.

²¹² Ela, *Le cri de l'homme africain*, 32.

²¹³ Cf. Laboa, «La misión en la Iglesia», 166.

²¹⁴ Cf. Joseph Ki-Zerbo, *História da África Negra*, trad. Américo de Carvalho, vol. 2 (Lisboa: Publicações Europa-América, 1972), 70.

muitas vezes, acabaram por rejeitá-lo. No entanto, os missionários empreenderam trabalhos impressionantes na educação e na assistência comunitária.²¹⁵ Jean-Marc Ela não vê o «sucesso» missionário desta época como um «milagre», mas ele vê as estruturas das missões como a «influência do poder colonial em África. Pois, pela infraestrutura económica, as missões dependem em grande parte do poder colonial».²¹⁶

Os espiritanos, embora não estando de acordo com as ações estatais, não se podiam manifestar contra, pois, estando num território sob o domínio colonial, se se pronunciassem, seriam certamente expulsos, e seria já o fim da obra.²¹⁷

Esta dependência parcial da missão em relação às autoridades estatais favoreceu o empreendimento de muitas obras para a formação e evangelização dos nativos. Uma grande importância foi dada à educação dos jovens e ao cuidado dos doentes.

Temos alguns exemplos de obras de evangelização empreendidas pelos espiritanos e/ou a eles estavam associadas: O Padre Levavasseur funda a congregação de «Filhas de Maria» para possibilitar a entrada no convento às escravas libertadas; Anne Marie Javouhey, missionária que teve uma relação muito próxima com Libermann, com quem partilhava os mesmos objetivos, conhecida como a «Mãe dos Negros»,²¹⁸ instala a sua Congregação, «Irmãs de São José de Cluny», em Goreia. Cria ali escolas e se ocupa dos hospitais; as irmãs «Bleu de Castres» se instalam em Dakar, sob a direção de Mons. Bessieux, ocupando-se da educação feminina e criação de dispensários.²¹⁹ Mons. Aloys Kobès funda a congregação das «Filhas do Sagrado Coração de Maria» com o primeiro campo de apostolado em Dakar, ocupando-se de orfanatos e da catequese nas aldeias.²²⁰ São obras realizadas tanto para a evangelização, como para o desenvolvimento local. Isso não constava no plano dos primeiros missionários que chegaram à Costa nos séculos anteriores.

O povo, débil e submetido, agora, tem os missionários como a única esperança e o único apoio. A ideia do «pobre negro» que precisa de ser salvo e do «africano primitivo» que precisa evoluir ainda persiste na mente europeia. Por isso, os missionários começam

²¹⁵ Cf. Laboa, «La misión en la Iglesia», 166–67.

²¹⁶ Cf. Ela, *Le cri de l'homme africain*, 33.

²¹⁷ Cf. Koren, *Les Spiritains*, 217–18.

²¹⁸ Cf. Ela, *Le cri de l'homme africain*, 30.

²¹⁹ Cf. Faye, «L'action de l'Eglise catholique dans l'entreprise coloniale française au Sénégal, 1817-1872», 72–73.

²²⁰ Cf. Bernard Noel, «Aloys Kobès», 653.

a procurar, por todos os meios, ajudas para o cuidado dos nativos. Desenvolve-se, com muita força, o paternalismo,²²¹ que «foi a maior debilidade do trabalho missionário nestes últimos séculos. Os missionários consideravam os africanos como crianças que necessitavam de proteção, direção e vigilância».²²²

A grande maioria dos missionários já não chega ao país de missão como embaixadores ou representantes do poder colonial, apesar das relações preservadas com as autoridades colonialistas. Há uma mudança de perspectiva no modo de fazer missão. Os missionários já não vão para trabalhar e dar assistência aos europeus, mas vão ao encontro dos mais desfavorecidos, mesmo em lugares aparentemente perigosos e hostis às missões cristãs.²²³

2.2.1. Os missionários de Libermann perante as outras crenças

O Islão era visto como um inimigo por muitos europeus colonialistas, uma vez que ele já dominava os pontos estratégicos que estes queriam controlar. Os missionários, diante do grande crescimento islâmico na Costa e a supervivência das práticas religiosas tradicionais, têm de procurar estabelecer relações que favorecem o seu trabalho, sobretudo onde dominava o Islão.²²⁴ Há que se investir no diálogo e na procura de áreas de ação comum, evitando a competição e o conflito que possam vir a aparecer. Os espiritanos não tardaram em aproximar-se dos maometanos e mesmo a acolher as suas crianças nas formações que davam na Costa.

Libermann, numa carta enviada ao rei de Dakar e líder dos muçulmanos, de nome Eliman, mostra toda a sua admiração e respeito por ele, e num tom afável ele demonstra o seu amor e a sua preocupação para com os africanos, sobretudo para com aqueles que não conhecem a Deus, mas que têm bom coração.²²⁵ Ele escreve, referindo-se às cartas de Mons. Truffet, onde este fazia alusão à boa relação que tinha com os muçulmanos.

Os maometanos tinham-se afastado dos missionários e das suas instalações para que as imoralidades dos europeus não influenciassem a população. Por isso, os

²²¹ Cf. Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, 100.

²²² Cf. Laboa, «La misión en la Iglesia», 167.

²²³ Cf. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne*, 494.

²²⁴ Cf. Bauer, *2000 anos de cristianismo em África. Uma história da Igreja africana*, 275.

²²⁵ Cf. ND, vol. 10, 22-26.

missionários de Libermann, para voltar a ganhar confiança dos muçulmanos tinham que primar pela justiça, bondade, caridade, e pregar docilmente o Evangelho.²²⁶ Eliman chegou a confidenciar a Truffet que, «enquanto os missionários parecem ser apoiados por alguma influência temporal, ou procurar outra coisa que não Deus, desconfiaremos deles»²²⁷ e que os seus corações só iriam se abrir quando vissem nos missionários os verdadeiros enviados do céu.²²⁸

Um caso marcante foi a abertura de uma escola franco-muçulmana no Senegal em 1857. Como demonstra Benoist,

há muito tempo que os preconceitos contra as escolas católicas desapareceram do espírito da maioria dos muçulmanos e muitos frequentam as escolas da tarde abertas pelos irmãos: “[...] nós não os inquietamos em nada nas suas crenças, nós não lhes falamos nunca de religião para não os afastar da escola, nós deixamos à instrução o cuidado de levar ela mesma os frutos mais tarde”.²²⁹

Perante as religiões tradicionais, os espiritanos não as condenaram, como outrora fizeram os missionários, mas procuraram perceber o significado que elas guardam e a expressão externa não era suficiente para apresentar um juízo sobre elas. Libermann, através dos seus escritos, faz os seus missionários perceberem que aquilo que os africanos adoram é o grande Espírito, que «é o Deus bom que nunca faz o mal aos homens, mas sempre o bem»,²³⁰ mas também reconhecem o Espírito mau, «mau de tal maneira que lhe fazem oferendas para o acalmar e o impedir de fazer mal».²³¹

Muitos missionários testemunham uma forte faceta religiosa entre os africanos. Conforme nos diz Paule Brasseur, no Cabo das Palmas (Libéria), os missionários testemunham uma forte crença dos nativos da Costa no Deus criador, observaram que os *Serer* invocavam o deus único, e no Senegal atestaram a existência de crença nos intermediários entre a divindade e a humanidade, antes considerados demónios, mas depois de um estudo mais aprimorado, levado a cabo pelo Padre Gravrand²³², constatou-se que esses intermediários são homens que viveram, chefes, guerreiros, heróis,

²²⁶ Cf. ND, vol. 9, 450.

²²⁷ Cf. ND, vol. 9, 450.

²²⁸ ND, vol. 9, 450.

²²⁹ Benoist, *Histoire de l'Eglise catholique au Sénégal du milieu du XVIe siècle à l'aube du troisième millénaire*, 142.

²³⁰ ND, vol 4, 94.

²³¹ ND, vol 4, 94.

²³² Esta análise, resultado de doze anos como missionário e também do conhecimento tanto pessoal como adquirido dos antigos missionários, foi publicada na obra *Visage Africain de l'Eglise. Une expérience au Senegal* em 1961 em Paris, ao qual não conseguimos ter acesso.

fundadores de cidades, portanto os ancestrais. No Gabão também, os espiritanos constataram a crença no deus supremo e criador, de nome Anyambie. Os missionários de Ouidah ao observarem as práticas cultuais tradicionais, asseguraram que os viajantes que ali passaram se enganaram quando falaram do feiticismo, uma vez que o culto não era dirigido à matéria, mas aos espíritos, em alguns lugares chamados de *Orisha* e noutros de *Vodum*, denominados de santos pelos missionários. A eles é que Deus confiou a administração do mundo, mas sob o seu controlo.²³³ Porém, Pierre Bouche não vai de acordo com esta conceção de *Orisha* e chega a uma conclusão mais próxima do que hoje sabemos.²³⁴ Mais do que um julgamento pelo que se vê, os espiritanos procuraram perceber o significado dos diversos cultos religiosos. Mas também condenaram as práticas supersticiosas por, segundo eles, terem como objetivo fazer mal às pessoas.²³⁵

2.2.2. A capacitação dos nativos e a sua implicação na evangelização

A estratégia de conversão dos chefes para, com ele, converter o povo foi ultrapassada. Os próprios missionários constataram a falta de produtividade desta estratégia e assumiram a dinâmica de reagrupamento e formação de crianças e jovens. Converter os adultos não estava a ser fácil. Tanto Mons. Truffet como Mons. Le Roy²³⁶, tal como Libermann os instruiu, vão pôr em marcha a estratégia de evangelizar os africanos pelos africanos.²³⁷ Formavam as crianças nos seminários e ateliers e quando «um certo número destas crianças, estiverem já instruídas na vida cristã, são enviadas, agrupadas, nas suas aldeias, com um chefe à frente, com a missão de instruir toda a

²³³ Cf. Paule Brasseur, «Les missionnaires catholiques à la Côte d’Afrique pendant la deuxième moitié du XIXe siècle face aux religions traditionnelles», *Mélanges de l’École française de Rome. Italie et Méditerranée* 109, n. 2 (1997): 727ss, <https://doi.org/10.3406/mefr.1997.4511>.

²³⁴ «Para os negros, o *Oricha* não é um intermediário, um intercessor entre Deus e homem; ele é o termo final do culto; é a ele que se dirige a oferenda e a oração; dele, e não de Deus, obtém-se aquilo que se pede, se se reconhece o poder de Deus de o conceder. No culto tudo termina no *Oricha*; Ai ele é o alfa e o ómega, o princípio de onde na prática tudo começa e o fim no qual todos os ritos e cerimónias acabam» (Pierre Bouche, *Sept ans en Afrique occidentale: la côte des esclaves et le Dahomey* (Paris: Plon, 1885), 109–10).

²³⁵ Cf. Brasseur, «Les missionnaires catholiques à la Côte d’Afrique pendant la deuxième moitié du XIXe siècle face aux religions traditionnelles», 731. «Certos escritos dos espiritanos, publicados nos anais da Propagação da Fé, mostram que eles fizeram esforços para compreender as crenças religiosas africanas e que eles tentaram adaptar ai a sua mensagem» (David E. Gardinier, «Les débuts de l’évangélisation catholique française au Gabon et les réactions africaines (1844-1883)», *Mémoire Spiritaine* 1, n. 1 (1995): 79).

²³⁶ Alexandre Le Roy nasceu em 1854, foi ordenado padre na Congregação do Espírito Santo em 1876, e nomeado vigário apostólico do Gabão em 1892. Vai ser escolhido como superior geral da Congregação em 1896 e morre no ano 1938. (Cf. Koren, *Les Spiritains*, 390).

²³⁷ Cf. Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, 176.

aldeia».²³⁸ Para o efeito, Mons. Le Roy chega a criar um catecismo ilustrado e simples para facilitar as crianças nesta atividade missionária. Elas mesmas iam explicá-lo aos seus pais e aos vizinhos, na sua língua materna.

A apreciação que os primeiros missionários católicos na Costa faziam do povo negro era totalmente negativa e pejorativa. Dificilmente se encontrava nos seus escritos algo de positivo do povo africano. Descreviam o africano como “primitivo”, “selvagem” e “exótico”. Libermann tinha conhecimento destes factos, mas o seu olhar era diferente. Ele vê o africano enquanto ser humano, criado à imagem de Deus tal como todos os homens, e dispostos a receber o tesouro da fé que não conhecem.²³⁹ Apela os seus missionários a reconhecerem nos negros uma potencial capacidade para se desenvolverem e saírem da situação deplorável onde se encontravam, pois, «os negros não são menos inteligentes que os outros povos».²⁴⁰ Libermann não se escapa à má interpretação bíblica presente entre os europeus, que ligava a escravatura à maldição de Can. E usa tal comparação nos seus escritos, com muita prudência, como algo que era conhecido de todos. Numa carta escrita depois da morte de Mons. Truffet, ele dizia: «quantas tristezas, quanto sofrimento é necessário para apagar a maldição que foi atada até estes dias a esta terra infeliz, desolada e nas garras do demónio desde há muito tempo»;²⁴¹ «A maldição pronunciada sobre os filhos de Can é terrível, o demónio reinou entre eles até ao presente»²⁴², dizia ele numa outra carta ao seu amigo Salier.

O objetivo missionário descrito por Libermann e que os seus missionários põem em ação no terreno não é só a propagação da fé, mas a criação de uma civilização. Fazer dos africanos professores, agricultores e chefes de oficinas. Ele reconhece nos africanos uma grande capacidade de aprendizagem. Há que se lhes conceder uma educação esmerada desde a sua infância,²⁴³ pois, diz Libermann,

a nossa missão [...] não consiste somente na palavra da fé, mas na iniciação dos povos à civilização europeia.²⁴⁴ É a função dos missionários, é todo o seu dever, de ali trabalhar,

²³⁸ Cf. Paule Brasseur, «Catéchèse et Spiritains à la Côte d’Afrique (1847-1898)», *Spiritus* 27, n. 105 (1986): 412.

²³⁹ Cf. ND, vol. 8, 223.

²⁴⁰ Cf. ND, vol. 8, 226.

²⁴¹ Cf. ND vol. 8, 143.

²⁴² Cf. ND, vol. 13, 172.

²⁴³ Cf. ND, vol. 8, 227.

²⁴⁴ A iniciação dos povos à civilização europeia aqui faz alusão aos métodos do trabalho que Libermann descreve mais adiante. (Cf. Koren, *Les Spiritains*, 293).

não somente na parte moral, mas também na parte intelectual e física quer dizer na instrução, na agricultura e nos ofícios.²⁴⁵

Os missionários de Libermann vão constatar que não basta proclamar o Evangelho, mas que, como o próprio Libermann disse, é necessário a santidade pessoal. Vista a situação de imoralidade em que os brancos viviam na Costa, os africanos estavam a rejeitar tudo o que deles proviesse. Por isso, como Libermann os aconselha, «o povo africano não será convertido pelos esforços de missionários hábeis e capazes, mas pela santidade e sacrifício dos seus padres».²⁴⁶

Para manter um comportamento distinto e não criar confusão na mente dos nativos, os missionários vão estabelecer os centros de missão longe dos postos administrativos coloniais. Numa tentativa de formar os neófitos na vida cristã mais autêntica, longe do ambiente hostil. Viram-se na necessidade de criar «aldeias cristãs» onde viviam eles e os que com eles queriam fazer a caminhada na fé. Por vezes, os próprios cristãos queriam estas aldeias para eles. Foi em Libreville (Gabão) que se deu a criação da primeira «aldeia cristã» dos espiritanos (1852).²⁴⁷

No meio dos africanos, os missionários veem-se, agora, forçados a inculturarem-se na sua realidade. Perceberam que, para fazer chegar o Evangelho ao coração dos nativos, era preciso muita coerência e humildade. Descartaram a via da imposição da fé pela força, tal como se fazia anteriormente, para adotar a via da vivência e testemunho do Evangelho, que atrai as pessoas. Desta forma, há mais confiança no Espírito Santo que age interiormente em cada pessoa, sem a necessidade de coação para com aqueles que não querem aderir à mensagem. O sucesso da missão já não dependerá do engenho humano, mas da graça divina.²⁴⁸

Libermann convida os seus missionários a se desembaraçarem da Europa e dos seus costumes para se adaptarem à realidade e à cultura local para poderem realizar plenamente a obra da evangelização. Teriam que ser simples instrumentos nas mãos de Deus, uma vez que «não é nossa a obra que fazemos, mas Dele».²⁴⁹

²⁴⁵ Cf. ND, vol. 8, 248.

²⁴⁶ Congrégation du Saint-Esprit et du Saint-Coeur de Marie, *Directoire Spirituel ou Instructions du Vénérable F. M. P. Libermann aux membres de la congrégation* (Paris: Maison-Mère, 1910), 183.

²⁴⁷ Cf. Bauer, *2000 anos de cristianismo em África. Uma história da Igreja africana*, 237–38.

²⁴⁸ Cf. Koren, *Les Spiritains*, 294.

²⁴⁹ ND, vol. 9, 63, 155.

2.3. A inculturação: fazer-se “negros com os negros”

Tal como se viu no Capítulo I, os primeiros missionários que chegaram à Costa ao lado dos colonialistas foram culpados pela má imagem que se formou dos africanos no ocidente. Através dos seus escritos, conseguiram convencer o ocidente de que o negro é “selvagem” e “primitivo”. Isto agrava cada vez mais a ideologia da supremacia europeia como civilização que deve ser levada com o Cristianismo ao mundo todo.

Alguns missionários de Libermann foram também influenciados por estas ideias. Viam a Europa como o continente eleito por Deus que tem como missão expandir a sua civilização em África. Por vezes, perante a diferença cultural africana, consideravam precipitadamente que «estes povos não tinham cultura digna deste nome. Deviam adotar a cultura do poder colonial! Este erro é imputável a um mau conhecimento, então dificilmente evitável, dos valores atualizados pela sociologia».²⁵⁰

Diante desta onda depreciativa do povo negro, a que nenhum europeu escapara, Libermann pôs-se a refletir sobre a situação que este povo vivia, quando se pensava que os negros estavam condenados à escravidão eterna. Ele sai em defesa desse povo dando ênfase às suas capacidades intelectuais de aprender e de se desenvolverem. Mais de que uma adesão intelectual, Libermann se identifica afetivamente com os negros partilhando dos seus sofrimentos.²⁵¹

Ele adverte os seus missionários para não se deixarem levar pela má percepção, então presente entre os brancos, acerca do povo negro. Que não se deixem influenciar pelos que percorreram a Costa, e que «vêm as coisas segundo o seu ponto de vista, com os seus próprios preconceitos»,²⁵² falsificando as suas ideias acerca do africano. Que isso não influencie os seus juízos, pois, se assim for, não valeria a pena arrancar com a «Obra dos Negros». Animados pelo Espírito de Jesus, teriam que manter a paz interior e não se deixarem levar pelas impressões ou julgamentos alheios, mas, eles mesmos, animados pela caridade de Deus e cheios do zelo do seu Espírito julgariam diferentemente os «pobres negros»:

²⁵⁰ Koren, *Les Spiritains*, 338.

²⁵¹ Cf. Adélio Torres Neiva, «Libermann e a “Hora da África”», *Missão Espiritana* 15, n. 15 (2009): 81.

²⁵² ND, vol. 9, 330.

Não julgueis segundo a primeira impressão; não julgueis segundo o que vistes na Europa, segundo o que estais habituados na Europa; despojai-vos da Europa, dos seus costumes, do seu espírito. Fazei-vos negros com os negros para os formardes como devem ser, não a maneira da Europa, mas deixai-lhes o que lhes é próprio; fazei-vos, para eles, como os servos devem ser para os seus mestres e isso para os aperfeiçoar, os santificar, levantá-los da baixa em que se encontram e deles, pouco a pouco, fazer um povo de Deus. É o que S. Paulo chama fazer-se tudo para todos, a fim de a todos ganhar para Jesus Cristo.²⁵³

Para que haja a inculturação do Evangelho, é necessário que aquele que evangeliza se integre ele mesmo nessa cultura. Tal como Jesus, que para elevar o homem teve que se humilhar e assumir a sua condição, tornando-se semelhante a ele (cf. Fil 2,6-11). O mesmo pede Libermann aos seus missionários: que se façam um com os africanos, a fim de os ganhar para Cristo (cf. 1Cor 9,22).

Mons. Truffet é um daqueles que se destaca no processo da inculturação, embora marcado pelo exagero. Ele afirmou claramente que os missionários não têm que estabelecer Itália ou França em África, mas somente a Santa Igreja Católica. Confiantes na Graça do alto, «nós queremos nos despojar de tudo o que é só europeu»²⁵⁴ e guardar somente os pensamentos que fazem parte das cristandades antigas, da Igreja nascente, que são aqueles do Espírito de Deus.²⁵⁵

Truffet sabia que o processo da inculturação não era unilateral, mas bilateral. De um lado, temos «a íntima penetração ou “encarnação” do Evangelho cristão no novo ambiente, Evangelho proclamado pelos missionários, sendo que, eles mesmos, provieram de uma Igreja particular».²⁵⁶ Do outro, temos «o processo da comunidade recetora que vai ser empoderada pela energia do Evangelho».²⁵⁷ É um processo de assimilação recíproca: «Nós seremos obrigados a nos tornarmos guineenses se queremos que os guineenses se tornem católicos».²⁵⁸

Este bispo não prescindiu de nenhuma etapa da inculturação, que passa pelo estudo aprofundado da cultura local, da sua maneira de ser e de agir, as suas tendências e inclinações, para que a obra a ser empreendida tenha efeito no coração das pessoas. Sem nunca condenar o povo e a sua cultura, mas fazer uma análise à luz de Cristo, potencializar

²⁵³ ND, vol. 9, 330.

²⁵⁴ Brasseur, «A la recherche d'un absolu missionnaire: Mgr Truffet, vicaire apostolique des Deux-Guinées», 463.

²⁵⁵ Cf. Brasseur, 463.

²⁵⁶ Cf. Elochukwu Uzukwu, «Inculturation and the Spiritan Charism», *Spiritan Horizons* 2, n. 2 (2007): 50.

²⁵⁷ Cf. Uzukwu, 50.

²⁵⁸ Cf. Brasseur, «A la recherche d'un absolu missionnaire: Mgr Truffet, vicaire apostolique des Deux-Guinées», 464.

aquilo que é bom e corrigir aquilo que é defeituoso, e fazer com que os nativos gozem da liberdade dos Filhos de Deus, eliminando deles toda a ideia de inferioridade.²⁵⁹

Truffet foi um bispo que primou pela santidade pessoal e dos seus missionários, impondo diretivas concretas e exigentes para todos, a fim de evitar todo o contratemunho, para não dar aos nativos motivos de desconfiança. Truffet e Libermann estavam na mesma linha de pensamento quanto à inculturação. Porém, a sua extrema exigência levou à morte alguns confrades e a si próprio. Libermann lamenta o sucedido, dizendo ser uma grande imprudência. Como é possível levar uma vida de Trapistas em Dakar, «sem comer pão nem carne e só bebiam água»,²⁶⁰ onde as condições climatéricas não favorecem, e as pessoas estão constantemente expostas a doenças! Libermann, sem saber o que dizer, atribui o sucedido à divina providência, pois «esta imprudência é de tal modo inconcebível, peca de uma tal maneira contra o maior bom-senso, que Mons. Truffet e seus confrades não poderiam a cometer num decurso ordinário das coisas».²⁶¹

Apesar de estarem de acordo nos trâmites que os missionários deviam observar no trabalho da evangelização, Libermann nunca pediria aos seus missionários aquilo que está fora do seu alcance. Em uma lista de conselhos que ele tinha escrito numa carta ao Padre Briot²⁶², que esperava partir para Goreia em 1845, três anos antes do sucedido com Truffet, chamava atenção, precisamente para o que veio a acontecer, nos seguintes termos:

Não se entregue imprudentemente a um zelo demasiado ardente que acabará por lhe dar cabo da saúde. De que servirá ganhar para Deus algumas almas se com isso perder a saúde e se tornar inútil para um número maior delas? Sacrificar a sua vida pela salvação duma só alma é sem dúvida uma coisa excelente; mas conservá-la para a salvação de cem outras é ainda melhor. É próprio dum missionário zeloso e dedicado unicamente a Deus, não temer nem a doença nem a morte. Mas tomar as medidas para conservar a sua vida a fim de salvar um maior número de almas é próprio dum missionário que junta a uma prudência perfeita um zelo e dedicação igualmente perfeitos. Enquanto gozar de boa saúde, evite o que o possa fazer adoecer, mas sem andar preocupado ou inquieto; mas quando estiver doente, considere-se feliz por isso para glória do nosso soberano Mestre e por seu amor, e não fique triste, abatido e com medo; será muito feliz por dar a sua vida pela glória de Deus e pela salvação das almas às quais Ele vos enviou.²⁶³

²⁵⁹ Cf. António Luís Pinto Da Costa, *Levados por um sonho* (Braga: Uniases, 2012), 33.

²⁶⁰ ND, vol., 10, 63.

²⁶¹ ND, vol., 10, 64.

²⁶² Briot de la Mallerie nasceu em 1813 e foi ordenado em 1844, partiu em missão na ilha Gorée em 1845, também fez missão no Gabão. Em 1848 regressa em França e deixa a Congregação em 1857. Veio a falecer em 1870. (Cf. Christian de Mare, ed., *Anthologie Spiritaine* (Roma: Congrégation du Saint-Esprit, 2008), 601).

²⁶³ ND, vol., 7, 191-195.

Vivência na prudência e confiança na Providência são essenciais, na visão de Libermann, para o sucesso missionário. Para que a obra tivesse futuro, era indispensável a inculturação, porém sem radicalismos.

O futuro da missão não deve depender dos europeus, mas dos próprios africanos. Esta era a ideia que os missionários de Libermann partilhavam, por isso era fundamental a formação dos agentes missionários locais para assegurar o andamento da evangelização. Também seria importante assegurar a maior independência política possível da Igreja na Costa.

2.3.1. A Igreja local

Depois de ter estudado a causa da decadência da evangelização na Costa da África, Libermann constatou que «o mal desta evangelização esteve em não se ter estabelecido um clero local e uma Igreja local estável»,²⁶⁴ daí a sua ideia de criar algo verdadeiramente sólido, estável e seguro para garantir a continuidade da obra evangelizadora na Costa.

A intenção de Libermann, que vai de acordo com o que a *Propaganda Fide* recomendara, é de formar Igrejas locais dependentes diretamente de Roma, apesar de existirem missões na Costa que estejam dependentes das metrópoles. Tanto Libermann como Truffet acreditam que «a fidelidade ao Papa e a Roma vai proteger a Igreja nascente das influências francesas e de outros monarcas. Seria benéfico para o momento».²⁶⁵

A estrutura eclesial que Libermann pensa estabelecer é, de certa forma, revolucionária para a época. Para formar a sua conceção missiológica, que prioriza a formação do Clero autóctone, Libermann baseia-se sobretudo nos ensinamentos de Jean Luquet, membro da Sociedade das Missões, que diz que a principal causa da decadência da evangelização nos séculos precedentes foi a falta da formação do clero autóctone. Também ele foi influenciado pela carta encíclica *Nominem Prefecto*, de Gregório XVI, que insistia na necessidade urgente da formação do clero nativo e nos dados que os seus próprios missionários lhe forneciam, quanto às dificuldades de adaptação dos europeus à nova realidade, sem deixar de lado as suas próprias intuições para traçar um novo caminho para a evangelização. Duas condições se requerem, na sua visão, para que a evangelização

²⁶⁴ Torres Neiva, «Libermann e a “Hora da África”», 88.

²⁶⁵ Cf. Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, 57.

aconteça: «da parte do evangelizando, que tenha a liberdade de consciência para aceitar e recusar a mensagem e, da parte do evangelizador, abertura ao mundo concreto em que está a operar».²⁶⁶

Libermann, atento aos sinais dos tempos, procura dar uma resposta às mudanças sociais em curso. Ele pede uma especial dedicação dos seus missionários para a criação do clero autóctone, investindo na formação de sacerdotes a fim de «os tornar dignos deste santo estado e capazes de o exercer, com mais fruto, as funções sagradas».²⁶⁷ Além de os formar na prática das virtudes cristãs e sacerdotais, os missionários procurarão reformar as suas fraquezas, inspirando neles a coragem, a força, a energia e a confiança neles mesmos, a fim de os conduzir à independência. Através das suas próprias palavras e do seu próprio exemplo, os missionários terão que procurar inspirar os seus fiéis, que muito tinham sofrido com as imoralidades dos europeus.

Uma vez que os propósitos dos novos enviados não eram os mesmos dos missionários que já se encontravam no terreno, Libermann recomendou-lhes que evitassem todo o tipo de confusão para com eles, e que lhes demonstrassem todo o amor e respeito, e que não falassem aos fiéis das suas insatisfações no que toca à conduta de qualquer um de entre eles.²⁶⁸

Este é um período em que se cria uma nova mentalidade missionária, visível nas congregações recém-fundadas, que partilhavam um mesmo espírito evangelizador, mas com especificidades próprias: «uns incidem, na africanidade, outros no clero indígena, outros na formação das novas gerações africanas».²⁶⁹

Os missionários de Libermann estiveram à altura das suas ambições, ou seja, procuravam corresponder àquilo que ele desejava e estavam de acordos com as prerrogativas que ele traçara, contudo, a sua aplicação nem sempre foi fácil. O caso de Mons. Truffet: não houve nenhum outro bispo que tenha chegado a África, nos tempos modernos, com intenções tão nobres e reais qualificações como ele. Chegou ao continente em 1847 e começou logo a investir nos seminários para a formação de padres. Ele via o começo do clero autóctone na escola. A partir dos que frequentavam as suas

²⁶⁶ Da Costa, *Levados por um sonho*, 32.

²⁶⁷ DS, 539.

²⁶⁸ Libermann descreve detalhadamente o perfil do missionário e da sua maneira de agir enquanto sacerdote e dá claras orientações para a formação do clero autóctone no *Diretório Espiritual*, p. 539-544.

²⁶⁹ Torres Neiva, «Libermann e a “Hora da África”», 89.

escolas, iriam observar e desenvolver os dons de cada um, e acolhiam para a formação aqueles que apresentassem sinais vocacionais para o sacerdócio. A escola era um campo de treino, tanto para o clero nativo, como para os catequistas, os quais iriam assumir a evangelização das aldeias. Estes poderiam ser tonsurados e receber as ordens menores e não serem presos ao celibato.²⁷⁰

Truffet não queria trazer a França ou a Itália para a África. Ele apercebeu-se que, para estabelecer melhor a Igreja local, era necessário que a Palavra começasse a ser proclamada na língua materna. Por isso, ele não era favorável ao ensino de francês nas escolas e vai começar a ensinar a «língua do Papa», o latim, e a língua materna das crianças, língua essa que os missionários deviam aprender para melhor se comunicarem com o povo. Com a ajuda de um tradutor, Truffet começou por traduzir o Pai-nosso, a Ave-Maria, o Credo e os Dez Mandamentos, para os ensinar aos nativos.

Ele detestava a influência dos europeus na Costa. Para ele, os europeus eram «o flagelo da Costa Africana»,²⁷¹ por isso, quis evitar todo o tipo de relacionamento com eles, e os formandos que frequentassem as suas casas de formação deviam ser mantidos longe de todas as influências deles provenientes. Os seus missionários não escaparam às suas críticas e exigências de uma reta conduta. Diz que «o missionário tem uma tendência terrível de ser ao mesmo tempo Papa e Rei, apesar da sua pureza e zelo da sua ortodoxia».²⁷²

O Padre Bessieux já tinha também iniciado a obra da criação do clero autóctone no Gabão, e já contava com vários seminaristas no pequeno seminário ali criado. No entanto, com a morte de Mons. Truffet, ele é nomeado seu sucessor, e vai residir em Libreville. O seu coadjutor, Aloys Kobès, vai ocupar-se de Dakar. Os dois vão dar continuidade à grande obra missionária que Truffet começara, e não se vão descuidar da formação do clero nativo, pois, o futuro da missão estava nas mãos deste.

Neste período, além do trabalho nos seminários, destaca-se o trabalho catequético que estes dois missionários levaram a cabo. Bessieux, enquanto padre no Gabão, dedicou-se a aprender o pongwé e chegou a estabelecer, em 1846, um «Catecismo em pongwé» e também a tradução dos Evangelhos. Em Dakar, fizeram a tiragem de um «Catecismo em

²⁷⁰ Cf. Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, 176.

²⁷¹ Cf. Sundkler e Steed, 175.

²⁷² Cf. Brasseur, «A la recherche d'un absolu missionnaire: Mgr Truffet, vicaire apostolique des Deux-Guinées», 474.

wolof» (1854) e um «Catecismo para as criancinhas», cujo autor é Mons. Kobès, que, em 1858, publicava um outro «Catecismo ao uso do vicariato apostólico das Duas-Guinés e da Senegâmbia»,²⁷³ depois um «Catecismo para os adultos francês-wolof» (Dakar, 1862) e um «Catecismo em sérer» (Ngasobil, 1886). Mons. Bessieux não deixa de fazer a sua apreciação crítica ao catecismo de Mons. Kobès. Disse que era pouco metódico para servir de base ao ensinamento religioso, era muito complicado para um povo tão simples. O mesmo disseram outros missionários então presentes.²⁷⁴

Mons. Kobès pretende instruir os seus fiéis, sobretudo as crianças, na doutrina católica e mantê-los em contacto permanente com a Palavra. Ele não vê melhor método senão o da catequese. Para isso, ele incentiva o ensino de orações cristãs às crianças e vai estabelecer, todos os domingos, na missa, instruções religiosas, a partir do Evangelho ou do mistério do dia ou da festa e o catecismo deveria ser explicado três vezes por semana. O objetivo, como o próprio bispo deixa claro, é de fazer com que as crianças pratiquem constantemente as virtudes cristãs.²⁷⁵

Depois da morte de Mons. Kobès, o trabalho catequético continuou e vários outros catecismos vieram a ser publicados. Entre 1894 e 1896, Mons. Le Roy vai publicar um novo modelo de Catecismo, onde possui um resumo para cada lição, um estilo oral bem destinto, adaptado à mentalidade africana. Era composto por perguntas e respostas, possuindo referências bíblicas e comentário muito simples. Era destinado tanto às crianças cristãs como aos catequistas.²⁷⁶

Para o vigário apostólico do Congo Francês (Loango), o espiritano Mons. Carrie²⁷⁷ (1886-1904), a formação do clero autóctone era um imperativo que se impunha à Igreja em África, uma vez que muitos missionários europeus que davam à Costa faleciam pouco tempo depois, era urgentemente necessário que os africanos assumissem o comando da evangelização. Assim sendo, começaram a educar os seus alunos de acordo

²⁷³ Senegâmbia é a atual região do Senegal e da Gâmbia (Cf. Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, 178).

²⁷⁴ Cf. Brasseur, «Catéchèse et Spiritains à la Côte d’Afrique (1847-1898)», 409.

²⁷⁵ Cf. Brasseur, 409.

²⁷⁶ Cf. Brasseur, 411.

²⁷⁷ Mons. Hippolyte Carrie nasceu em 1842, e entra na Congregação em 1865, vai ser ordenado padre em 1867. Foi nomeado como vice-prefeito apostólico do Congo em 1878, depois vigário apostólico em 1886. Ele garantiu a presença dos espiritanos no Congo, e trabalhou para que os espiritanos possam ter lugar para exercer a sua missão, ampliando a área de missão para o interior do país. Faleceu em 1904 em Loango. (Cf. Phyllis M. Martin, «Vie et mort, pouvoir et vulnérabilité: contradictions quotidiennes à la Mission de Loango (1883-1904)», *Mémoire Spiritaine* 21, n. 21 (2005): 88).

com as necessidades e os recursos do país e de acordo com as capacidades e aptidões de cada um. Mons. Carrie primou por uma formação integral, abarcando as dimensões espiritual, moral, intelectual e prática. Ele não procurava pôr os nativos em pé de igualdade com os europeus, através de bens materiais, pois seria uma maldição para os seus países que, tinha «poucos recursos». Também não estava de acordo que os autóctones fossem incorporados nas congregações europeias, precisamente por causa da grande diferença, a nível material, existente entre eles, o que agravaria a sua dependência.²⁷⁸

2.4. O apostolado

Muitos estabelecimentos fundados pelos espiritanos não duraram muito tempo, mas houve vários que perduram até aos nossos dias. Na visão de Libermann, a fundação das Igrejas locais não se limitaria à pregação e à catequização dos nativos, mas também o ensino teórico e prático do trabalho era importante. Há que investir no ser humano na sua integridade, «a cabeça (a instrução), as mãos (as artes e os ofícios), o coração (as virtudes) deviam ser desenvolvidos ao mesmo tempo».²⁷⁹

O objetivo primeiro dos missionários é a salvação das almas, mas também, contribuirão para a formação da civilização, em conformidade com as comunidades locais, procurando responder às suas necessidades. Como consequência da escravatura e do trabalho forçado, os africanos já não viam o trabalho como algo que emancipa o ser humano, mas como aviltamento. Os missionários de Libermann viram-se na necessidade de convencer os nativos que o trabalho é indispensável para o empoderamento humano, pelo que tiveram que trabalhar juntamente com eles o campo para dar exemplo. Trabalho esse que vai ser intensificado pelos missionários em busca do sustento para a missão.

O ensino nas escolas que os espiritanos criaram ao longo da Costa abarcava todos os aspetos da vida humana. Como Libermann explicitara no seu plano, o seu objetivo é de criar civilizações, capacitando as crianças e os jovens a assumirem compromissos para

²⁷⁸ Cf. Phyllis M. Martin, «Vie et mort, pouvoir et vulnérabilité: contradictions quotidiennes à la Mission de Loango (1883-1904)», *Mémoire Spiritaine* 21, n. 21 (2005): 95.

²⁷⁹ Cf. Koren, *Les Spiritains*, 491.

o desenvolvimento das suas comunidades, tornando-se, eles mesmos, transmissores do conhecimento. Os próprios africanos deveriam assumir a condução dessas civilizações.

Para isso, os missionários criaram escolas agrícolas e escolas técnicas, onde formavam os alunos de acordo com as suas habilidades. O empreendimento agrícola gerava empregos para o vilarejo. Já em 1852, encontramos uma escola técnica a funcionar no Senegal, que possui carpintaria, salas de costura, sapataria, e mesmo uma pequena reprografia. Muitas outras missões seguiram o exemplo.²⁸⁰

No começo, não foi fácil convencer os pais da importância da participação dos filhos na escola. O caso de Mons. Bessieux: para incentivar os pais a manterem os seus filhos na escola, começou a recompensá-los pela presença regular das crianças. O ensino tornou-se a principal forma de evangelização para os missionários de Libermann.²⁸¹

Os missionários reuniam os jovens escravos resgatados em internatos, tentando criar neles o gosto pelo trabalho e de uma vida cristã. Nem sempre foi um método produtivo, mas foram das melhores formas de evangelização que os espiritanos encontraram. No Senegal, por exemplo vão tentar criar uma «república de rapazes», onde «deram às crianças uma educação à europeia e inspirada nas regras monásticas, em vez de as preparar para o tipo de vida que deveriam levar uma vez cristãs».²⁸² Este projeto não teve sucesso. As outras missões evitaram fazer o mesmo. Porém, o internato foi útil na formação dos primeiros cristãos convictos e praticantes.

Tal como já referimos, os espiritanos fundaram as «aldeias cristãs» para as novas famílias cristãs. Seria o meio mais eficaz de preservar a fé e para dar a conhecer à vizinhança o essencial da vida dos cristãos. Temos a primeira aldeia criada, em 1852, no Gabão, onde um grupo de jovens cristãos quis morar perto da missão, para conseguir viver melhor o Evangelho. Só mais tarde este projeto vai conhecer o seu verdadeiro desenvolvimento.²⁸³ Essas aldeias, muitas vezes, eram dirigidas pelos próprios cristãos locais.

A formação de catequistas para as aldeias era indispensável ao progresso da evangelização. Eles seriam os maiores evangelizadores entre os seus. No entanto, no

²⁸⁰ Cf. Koren, 494.

²⁸¹ Cf. Gardinier, «Les débuts de l'évangélisation catholique française au Gabon et les réactions africaines (1844-1883)», 68.

²⁸² Koren, *Les Spiritains*, 512.

²⁸³ Cf. Koren, 515–16.

Gabão, curiosamente, a formação de catequistas não foi assumida tão depressa pelo episcopado. O que veio a despertar a importância de catequistas na comunidade foi a observação do zelo dos catequistas protestantes na comunidade. Os missionários preferiam investir no clero autóctone mais do que em catequistas. Mas dar-se-iam conta da importância da inserção laical na missão, aquando da falta do clero para dar assistência a todas as comunidades.²⁸⁴

Quem se ocupou muito dos doentes na Costa eram as religiosas europeias e africanas. A sua caridade era admirável. Havia muitas pessoas que adoeciam e eram abandonadas. Os escravos velhos e doentes, como acontecia em Mpongwé, eram muitas vezes deixados na praia sem ninguém para deles se ocupar. Sensibilizadas pela tal situação, «as irmãs vão criar hospital e lugar de tratamentos para acolher as mulheres e meninas doentes e abandonadas»²⁸⁵ e o mesmo farão os espiritanos para os homens e os meninos.

2.5. A luta pela libertação dos escravos

A «Obra dos Negros» nasce do apelo que chegou aos ouvidos de Libermann através do seu amigo e companheiro Frédéric Levavasseur. Este, que teria passado pela sua ilha natal, Bourbon (Reunião), e sentira-se interpelado pelo péssimo estado de abandono em que os negros viviam nas plantações, sem instrução nenhuma. Os padres que lá se encontravam só trabalhavam com os europeus. Não iam ao terreno para instruir os negros. Era urgente a evangelização dos negros, fazendo-se próximo deles.²⁸⁶

Embora num período em que nascem os movimentos abolicionistas na Europa e na América e aparecem muitos filantropos que apoiam a abolição da escravatura, a perspectiva de Libermann não é abolicionista, mas kenótica:²⁸⁷ «esvaziou-se a si mesmo,

²⁸⁴ Cf. Koren, 522–23.

²⁸⁵ Gardinier, «Les débuts de l'évangélisation catholique française au Gabon et les réactions africaines (1844-1883)», 66.

²⁸⁶ Cf. Coulon, «Libermann et l'esclavage», 471. «A escravatura nas colónias francesas foi abolida pela revolução de 1789 em nome de Direitos do Homem, mas foi restaurado por Napoleão. Depois da sua queda, deu-se início a um grande debate sobre o assunto entre 1815 e 1848. [...] Ajudado pelas discussões, pelos panfletos, estatísticas, declarações de princípios morais, teorias da economia política e prescrições teológicas» (Paul Coulon, «Directives of Mons. Truffet to his missionaries», *Spiritist Papers* 15, n. 15 (1981): 55-56).

²⁸⁷ Cf. Brasseur, «L'esclavage, les campagnes abolitionnistes et la naissance de l'oeuvre de Libermann», 327.

e assumiu a condição de servo, tomando a semelhança humana» (Fil 2,7). Libermann pede aos seus missionários um despojamento de si mesmos e para irem ao encontro do «pobre negro» a fim de lhe transmitir a mensagem da libertação.

No entanto, o século XIX é um período de intensificação da atividade comercial na Costa. Presencia-se a constância da paixão política na conquista de territórios e a cupidez comercial: a intensificação da procura de matéria-prima para as grandes indústrias e mercadorias para o comércio, a busca de construção do império no ultramar. Os missionários estavam consternados diante da «grande empresa de corrupção pela força, pelo álcool e pela ganância do ganho»,²⁸⁸ presente entre os europeus na Costa.

O interesse daqueles que pressionam a abolição da escravatura era sobretudo político, contudo, o movimento por eles formado se apresenta como um sinal de esperança para os africanos, parece que «hora da Providência chegou para os negros e também para a abolição do tráfico».²⁸⁹

A imprensa *L'Ami de la Religion*,²⁹⁰ em 1847, já se tinha pronunciado perante o público e publicado cartas onde manifestava a sua oposição ao tráfico. Libermann e seus companheiros encontram-se perante um problema social e político ao qual vão ter que dar respostas através das suas ações. O Papa Gregório XVI já se pronunciara na Bula *In Supremo* (1839), onde condena expressamente a escravatura e proíbe a participação dos cristãos nesta atrocidade. Diz que

a nossa Autoridade Apostólica admoesta vigorosamente e implora no Senhor de todos os fiéis cristãos de todas as condições, que ninguém, doravante, ouse usar de violência ou despojar-se de seus bens ou reduzir alguém à escravidão, ou dar ajuda ou prestar favor àqueles que cometem tais crimes, ou querem exercer este comércio indigno com que os negros são reduzidos à escravidão, como se não fossem seres humanos, mas animais puros e simples, sem distinção, contra todos os direitos da justiça e da humanidade.²⁹¹

A Igreja decidiu abraçar a abolição muito tarde. As suas opiniões, segundo Kollman, «baseavam-se em suposições antropológicas mais amplas que estavam

²⁸⁸ Koren, *Les Spiritains*, 532.

²⁸⁹ Coulon, «Libermann et l'esclavage», 472.

²⁹⁰ *L'Ami de la religion et du roi: journal ecclésiastique, politique et littéraire*, um exemplo de imprensa de opinião pública teve o seu prospeito em 1814. Afirmava propósitos religiosos, mantendo sempre a garantia de um jornal político e primavam pela moderação e factos corretos como melhores ferramentas para defender interesses religiosos (Cf. M. Patricia Dougherty, «The Rise and Fall of "L'Ami de la Religion": History, Purpose, and Readership of a French Catholic Newspaperer», *The Catholic Historical Review* 77, n. 1 (1991): 22).

²⁹¹ Gregório XVI, «Breve In supremo», 1839, <https://www.vatican.va/content/gregorius-xvi/pt/documents/breve-in-supremo-3-dicembre-1839.html>.

embebidas em pronunciamentos teológicos oficiais, baseados numa moral cristianizada».²⁹² Os espiritanos, por sua vez, vão compartilhar as crenças então presentes na Igreja Católica de que a pessoa humana ideal deveria estar dentro da Igreja visível. Não realizar a missão com um duplo objetivo: a conversão das almas e o estabelecimento da Igreja. As abordagens antropológico-teológicas precedentes à atividade missionária dos espiritanos «vincula tal eclesiocentrismo a uma falta de apreço pela tentativa de Jesus de proclamar o reino de Deus em vez de estabelecer a Igreja».²⁹³ Uma abordagem que nos ajuda a perceber a relutância dos espiritanos na condenação da escravatura, que, na visão de Kollmann, eles a «viam como aceitável à luz da lei natural e que não proibia a filiação à Igreja nem à vida eterna. [...] Viam a escravidão como providencial, pelo menos por enquanto, desde que isso traga os Africanos para os braços da Igreja».²⁹⁴

Os espiritanos não estabeleceram a missão na Costa declarando-se abolicionistas. No entanto, Libermann foi um dos primeiros homens da Igreja a apelar para o fim da escravatura. Ele, desde muito cedo, ficou sensibilizado pela carta de Gregório XVI (1839) e quis pôr em ação a causa dos negros. Os seus companheiros «trabalharam arduamente em nome dos escravos da Reunião e de outras regiões aquando da abolição nas colónias francesas depois de 1848».²⁹⁵ Contrariamente ao que vai acontecer na África Oriental, onde os missionários não vão apelar ao fim do tráfico e vão limitar-se a condenar a crueldade da escravatura. Mais tarde, as constituições espiritanas vão abraçar a causa mais plenamente, procurando resgatar o maior número de escravos possível. Contudo, alguns vão ver a campanha abolicionista do Cardeal Lavignerie (finais de 1880)²⁹⁶ como agressiva.²⁹⁷

Podemos identificar algumas figuras espiritanas que se destacaram nesta luta. A começar, pelo Padre Levavasseur, que está na origem de todo o projeto missionário espiritano e foi a voz dos escravos diante dos imperialistas, na sua ilha natal e não só.

²⁹² Kollmann, *Evangelization of slaves*, 63.

²⁹³ Kollmann, 64.

²⁹⁴ Kollmann, 64.

²⁹⁵ Kollmann, 65.

²⁹⁶ «A verdadeira campanha antiescravagista, o Cardeal a realizou na Europa. É lá onde se encontravam os forças políticas e económicas dos quais a influência podia levar efetivamente à abolição da escravatura. Em África, por meio dos missionários, o Cardeal agia no mesmo sentido, mas o seu método era diferente, adaptado à situação concreta. A força dos escravagistas árabes e negros – sobretudo os primeiros – era muito forte e muito perigosa para o atacar de frente. Não é uma campanha de sensibilização feita pela palavra e pelos escritos feitos em África, mas de ações concretas, graça aos quais ele acreditava poder levar adiante a missão» (Jesús Salas, «Le Cardinal Lavignerie et sa lutte anti-esclavagiste», acedido 9 de Março de 2021, <http://www.peresblancs.org/esclavage.htm>).

²⁹⁷ Cf. Kollmann, *Evangelization of slaves*, 65.

Libermann e Tisserant, cofundador da sociedade do Sagrado Coração de Maria, tinham um especial apreço e preocupação para com os escravos de Haiti (Santo Domingo), a primeira colónia francesa a atingir a sua liberdade depois de uma luta sangrenta contra os colonizadores. O Padre Tiago Laval nas ilhas Maurícias (independentes em 1833) vai trabalhar incansavelmente para o empoderamento dos nativos e testemunha uma grande admiração para com a simplicidade dos africanos.

Mons. Truffet chega à Costa Africana em 1847, sente a desconfiança e a suspeita da população em relação aos brancos. Facilmente os missionários eram considerados membros das autoridades colonizadoras. Assim sendo, eles vão fazer de tudo para não se parecerem com os agentes do governo, fazendo-se mais próximo dos nativos que dos europeus.²⁹⁸ Truffet e seus missionários não se mantiveram neutros perante os abusos das companhias comerciais e dos militares, agindo como protetores dos nativos. Vendo que os missionários estavam do seu lado, a população começou a demonstrar-lhes respeito e confiança, e eram considerados por muitos como «símbolos da justiça, do progresso e da esperança».²⁹⁹

Foram enviados como apóstolos da liberdade. O «Evangelho rima com a Liberdade»,³⁰⁰ por isso, os portadores da Palavra não podiam compactuar com o tráfico humano. Mons. Truffet mostrava-se disposto a dar a sua vida para a abolição da escravatura e pela conversão dos tiranos. Ele aconselhava os seus missionários a não entrarem em discussões sobre o tráfico de escravos com ninguém e limitarem-se a expor aquilo que a Santa Igreja diz:

é evidente que traficar o ser humano é um crime monstruoso e indesculpável no cristão, não importa o pretexto. Os missionários devem considerar como pessoa declarada excomulgada todo aquele que admite traficar escravos e aquele que pretende continuar neste detestável comércio.³⁰¹

No Gabão, a maioria dos alunos que frequentavam as escolas dos missionários eram os órfãos ou os resgatados. Ali tentavam ensinar-lhes o valor do trabalho livre e que trabalhar não era um dever de mulheres e de escravos, mas de todos. Mons. Bessieux, que

²⁹⁸ Cf. Coulon, «Directives of Mons. Truffet to his missionaries», 57.

²⁹⁹ Elizabeth Isichei, *A History of Christianity in Africa* (Great Britain: Society for Promoting Christian Knowledge, 1995), 167.

³⁰⁰ Coulon, «Libermann et l'esclavage», 477.

³⁰¹ Coulon, «Directives of Mons. Truffet to his missionaries», 51.

possuía muita competência agrícola, trabalhava o campo juntamente com eles para os incentivar.³⁰²

Aloys Kobès se ocupa mais da Senegâmbia. Viu que a abolição da escravatura que tinha sido posta em andamento não seria suficiente para garantir a liberdade da população. Ele vai procurar instruir os negros nos ofícios, a fim de garantirem a sua autossustentabilidade. Vai acolher, nas «aldeias cristãs», e educar na fé aqueles que foram resgatados da escravatura, mas ainda viviam sob a pressão do chefe.³⁰³

O resgate de escravos para a missão vai ser, também, executado pelos Padres Carrie e Duparquet, no Congo, como forma de recrutar os alunos e os catecúmenos, crianças e adultos. Construíam casas organizadas simetricamente para as famílias resgatadas, formando uma pequena aldeia, e cada casa tinha o seu terreno de cultivo. Diante do comércio vergonhoso que se perpetrava na África, resgatar os escravos para tomarem parte das suas escolas e os seus catecumenados era o único meio encontrado pelos missionários para fazer sair essas pessoas da servidão e os permitir a aprendizagem da prática da liberdade.³⁰⁴

Ouso chamar a luta antiesclavagista dos espiritanos como sendo passiva. Embora tivessem realizado alguns contactos com os governantes para a abolição da escravatura, procuraram, sobretudo, ir ao subjugado para libertá-los da opressão. Não vão enfrentar nem os traficantes nem os chefes, mas vão usar dos meios que têm para resgatar o escravizado.

2.6. Dificuldades e desafios

A missão espiritana foi muito prejudicada desde o seu início pela falta do pessoal. Como se disse atrás, na primeira vaga do envio de missionários, morreram quase todos. Uns, por causa das doenças e das condições climatéricas, não resistiram, outros

³⁰² Cf. Gardinier, «Les débuts de l'évangélisation catholique française au Gabon et les réactions africaines (1844-1883)», 70.

³⁰³ Muitos escravos eram libertados, mas não tendo como retomar uma vida normal continuariam a trabalhar para os chefes sob duras coerções. (Cf. Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, 177).

³⁰⁴ Cf. Jean Ernoult, «Les spiritains au Congo, de 1865 à nos jours», *Mémoire Spiritaine* 3, n. 3 (1995): 40.

regressaram a França, outros morreram em naufrágios.³⁰⁵ Por este e por outros motivos, constatamos a preocupação dos espiritanos em formar urgentemente o clero local para assumirem a missão.

Os espiritanos, ao chegarem nas regiões dominadas pelos franceses, não tiveram muita dificuldade de pôr em andamento o seu projeto missionário. O governo dava todo o seu apoio aos missionários, pensando que os missionários iriam ajudar na expansão da influência francesa no continente, fazendo face aos anglo-saxónicas que estavam a alargar a sua influência com a ajuda dos protestantes. Desta forma, assiste-se a uma «tensão entre o objetivo das missões, formar cristãos, e o do governo que quer fazer cidadãos franceses, ou ao menos bons cidadãos franceses».³⁰⁶

Iriam enfrentar maior dificuldade na implantação de missão em lugares dominados pelos outros países europeus. Registou-se muita resistência da parte destes no acolhimento dos missionários que não são dos seus países. Receavam que os missionários, onde estivessem, iriam impor aquilo que era próprio dos seus países.

No Congo, por exemplo, quando em 1865 a *Propaganda Fide* resolveu confiar a jurisdição eclesiástica da Prefeitura de Congo aos espiritanos, sob a sua dependência direta, sem passar pelo Padroado Português. Eles não podiam evangelizar na região se não jurassem obediência ao prelado diocesano e não se submetessem à sua jurisdição. Mesmo com isto, não houve uma liberação total para a evangelização. Mas, pouco a pouco, conseguiram ganhar espaço, criar seminários e até receberam a aprovação para fundar seminário em Portugal, que formariam padres para ir trabalhar no Congo. O padre Schwindenhammer,³⁰⁷ em Paris, e Duparquet, em Angola, foram trabalhando para garantir a continuidade da missão na região Congo-Angola, apesar de muitas contrariedades. Vão reorganizar a missão e tentar escolher pontos estratégicos para se estabelecerem, sobretudo lugares neutros, onde havia poucas influências políticas.³⁰⁸

O grande trabalho missionário dos espiritanos, como vimos, deu-se, sobretudo, nas escolas com crianças e jovens, não porque preferissem assim, mas porque a maioria

³⁰⁵ Cf. Martin, «Vie et mort, pouvoir et vulnérabilité: contradictions quotidiennes à la Mission de Loango (1883-1904)», 98.

³⁰⁶ Gardinier, «Les débuts de l'évangélisation catholique française au Gabon et les réactions africaines (1844-1883)», 63.

³⁰⁷ Superior geral da Congregação do Espírito Santo, sucessor do Padre Libermann que falecera em 1852.

³⁰⁸ Cf. Miguel Bandeira Jerónimo, *A diplomacia do Império. Política e Religião na partilha de África (1820-1890)* (Lisboa: Edições 70, 2012), 137.

da população adulta se mostrava indiferente à nova forma de vida que os missionários pregavam.³⁰⁹ Esta indiferença é resultado, precisamente, das imoralidades dos missionários que passaram pela Costa.

Outra dificuldade é o sustento dos internatos. No Gabão, isto era um grande desafio. Os pais que levavam as crianças para a escola não viam a importância da sua assiduidade e tiravam-nas a qualquer momento para outros ofícios familiares. Os rapazes desapareciam, muitas vezes, por muito tempo, ou deixavam a escola para irem trabalhar como comerciantes, e as raparigas, assim que aprendessem o francês e a arte doméstica, iam trabalhar com os comerciantes como empregadas, com o consentimento dos pais.³¹⁰

A escassez de meios de subsistência levou missionários a buscarem apoio a nível externo. Depois de um acordo entre Libermann e o governo francês, os missionários passaram a receber uma subvenção do Estado. Também recebiam apoio da Obra da Propagação da Fé de Lyon, que ajudava muitos missionários em África, e da Obra da Santa-Infância, que ajudava as missões a tomarem conta dos órfãos. Contudo, os missionários continuariam a viver financeiramente limitados, por isso, terão que organizar meios para garantirem a própria subsistência. Começam a investir no cultivo e na criação de gado para venda e para o consumo interno.

Falando ainda da missão de Mpongwé, a maioria dos alunos resgatados não queria trabalhar na agricultura, dizendo ser ocupação da mulher e dos escravos. Poucos alunos viam a agricultura como uma alternativa à atividade comercial.³¹¹ A falta de mão-de-obra fez-se notar, por isso tiveram que vir os irmãos competentes para trabalhar em favor da missão e formar os jovens nos ofícios.

Ao mesmo tempo que a Igreja Católica procura restaurar as missões na Costa Africana, os protestantes aproveitaram para expandir as suas influências na região. Tinham uma relação muito forte com o poder colonial, e muito contribuíram para o avanço do comércio na Costa. Os missionários católicos tiveram que fazer face a este desafio, tentando convencer as pessoas de não aderirem às suas doutrinas. Porém, isto não estagnou a expansão missionária protestante na Costa.³¹² As suas capacidades

³⁰⁹ Cf. Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, 89.

³¹⁰ Cf. Gardinier, «Les débuts de l'évangélisation catholique française au Gabon et les réactions africaines (1844-1883)», 69.

³¹¹ Cf. Gardinier, 69–70.

³¹² Cf. Sundkler e Steed, *A History of the Church in Africa*, 303.

financeiras facilitaram a sua expansão, ao contrário dos missionários que passavam por muitas dificuldades financeiras. Contudo, os missionários espiritanos tiveram um pouco mais de sucesso que os seus rivais protestantes, sobretudo no Cabo das Palmas, Costa do Marfim e no Gabão onde se dedicaram a trabalhar com os pobres e os escravos.³¹³ Havia muita competição sobretudo nas questões divisórias dos terrenos de missão.

2.7. Síntese

Libermann manifesta grande confiança na Providência desde o momento da sua adesão à fé cristã. Viveu grandes contrariedades, a começar por ser abandonado totalmente pelo seu pai. Depois, teve que lutar com a epilepsia que o impedia de abraçar o sacerdócio. É à mesma confiança plena em Deus que ele convida os seus missionários, que, como sacerdotes, deviam ter uma só preocupação: «a salvação das almas para a Glória de Deus».³¹⁴

Ele e os seus companheiros iniciaram a «obra dos negros» num momento em que a Igreja estava indiferente à causa dos negros. Apesar de alguns pronunciamentos eclesiásticos já feitos, no terreno não se viam ações concretas para a libertação e emancipação dos escravos. Para Libermann, era a hora da África. Todo o protagonismo agora era dos africanos. Por isso, os missionários deviam trabalhar, em primeiro lugar, para a fundação das igrejas locais independentes e diretamente ligadas a Roma. Os nativos deviam ser formados para assumirem cargos importantes na Igreja, sem dependerem da Europa e do poder colonial.

Numa perspetiva totalmente distinta da dos antigos missionários que passaram na Costa, os espiritanos teriam que pôr em andamento uma missão englobante. Todas as dimensões da pessoa humana deviam ser desenvolvidas. Por isso, as escolas ocuparão o centro do apostolado e daí saíam catequistas, professores, chefes de oficinas e as futuras vocações sacerdotais. Viam o futuro da missão nas escolas.³¹⁵

A formação da Igreja local toma o primeiro lugar nos objetivos de Libermann e na ação dos missionários. Mais do que a urgência da salvação de maior número de almas

³¹³ Cf. Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 185.

³¹⁴ Cf. DS, 66.

³¹⁵ Cf. Torres Neiva, «Libermann e a “Hora da África”», 90–91.

possível, era necessário implantar uma Igreja autónoma, com um episcopado próprio e capaz de pôr em andamento a obra da evangelização que «não é nossa, mas Dele».³¹⁶ Assume-se um novo modelo de fazer missão: preparar os africanos para evangelizar os africanos. As crianças e os catequistas assumem um papel importante na proclamação do Evangelho.

Constatamos que toda a atividade missionária de Libermann e dos seus missionários se baseava numa fé profunda e solidificada e numa procura da vivência radical do Evangelho. O abandono completo à vontade de Deus exprime-se na docilidade ao Espírito Santo. A exemplo de Jesus, que se humilhou à condição humana e tudo entregou para a salvação do mundo.

Os missionários trabalhavam com os nativos e para os nativos, e não se mantiveram insensíveis à situação lamentável que viviam. Manifestaram o seu descontentamento para com a escravatura e o tráfico negreiro e apelaram ao fim desta atrocidade. E, para com aqueles que eram libertados, procuravam ajudar-lhes a ter uma vida autónoma, garantindo-lhes a formação em diversas áreas para poderem empreender e autossustentar.

Para o sucesso missionário era indispensável, para Libermann, a vida comunitária. Todos os seus missionários procuraram viver em comunidade, isto os vai ajudar a manterem-se firmes nos momentos de desânimo ou de tentação, e a trabalharem todos para o mesmo fim, sem se desviarem. Era importante o testemunho de uma vida ordenada e fraterna para a conversão dos nativos que se encontravam cansados dos maus testemunhos dos antigos missionários.³¹⁷

Também hoje o Papa Francisco, numa Igreja que, muitas vezes, se deixa levar pelo comodismo, apela a uma saída constante, a um ir ao encontro dos que andam nas periferias, dos escravizados dos nossos dias. Também hoje temos testemunhos de missionários que se entregam completamente à missão em lugares muito delicados, pondo em risco a sua própria vida para salvar vidas. Em pleno século XXI o ‘grito do sangue dos mártires’ continua a chegar aos céus. No nosso próximo capítulo, vamos traçar um paralelismo entre as estratégias missionárias de Libermann e a visão missionária do Papa Francisco, tendo como documento base a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*.

³¹⁶ ND, vol. 9, 63.

³¹⁷ Cf. Torres Neiva, «Libermann e a “Hora da África”», 92.

Capítulo 3: A pastoral na sociedade contemporânea

Os tempos mudaram, e a Igreja procura acompanhar esta mudança. Francisco Libermann falou para os missionários do seu tempo e para a sociedade da sua época, elaborando uma conceção missionária para dar resposta às necessidades mais prementes do homem sofredor de então, mais concretamente, os negros. Embora não tendo estado em nenhum país de missão, Libermann lutou incansavelmente para a libertação dos escravizados e para garantir a justiça e a integração dos libertados, que se encontravam excluídos da sociedade. Os seus missionários foram enviados como portadores do Evangelho que liberta e que dignifica a pessoa humana, gerando nela a alegria.

Do seu lado, o Papa Francisco fala para os dias de hoje, para a sociedade contemporânea, do Evangelho que é a alegria. Contrariamente à ideia que o marxismo procurava impor às pessoas, de que a religião escraviza e domina as pessoas, o Papa Francisco vem dizer que o Evangelho liberta e salva, ao mesmo tempo que desestabiliza quem o escuta, convidando-o a uma constante saída de si em direção ao próximo. Portanto, a vocação fundamental da Igreja continuou sempre a mesma: anunciar e testemunhar o Evangelho de Jesus que liberta e salva, embora «os modos pelos quais a Igreja o faz devem corresponder às exigências do tempo presente».³¹⁸

Vivemos em tempos de mudanças e rápidas transformações, e num mundo em processo avançado de secularização. Para perceber melhor esta nossa época, é preciso uma análise mais aprimorada da modernidade e da pós-modernidade. Períodos em que a Igreja começa a perder o monopólio da interpretação do mundo, e a fonte de sentido deixa de estar em Deus e passa a estar no ser humano, provocando a afirmação da razão e da subjetividade.³¹⁹ Começa a perder-se o sentido da vida comunitária, pelo individualismo. Sublinho que esta abordagem é feita a partir de uma realidade ocidental, embora não deixando de ter repercussão no continente africano. Contudo, as prioridades africanas, neste momento, são diferentes das do ocidente, como vamos observar mais adiante.

³¹⁸ Roberto Nentwig e Diogo Marangon Pessotto, «A alegria do evangelho e a pastoral Hodierna. Alguns deslocamentos pastorais à luz da exortação apostólica *Evangelii Gaudium*», *Cuestiones Teológicas* 46, n. 105 (2019): 78, <https://doi.org/10.18566/cueteo.v46n105.a03>.

³¹⁹ Cf. Nentwig e Marangon Pessotto, 80.

3.1. A sociedade pós-moderna, novos tempos novos desafios

Na época moderna, a Igreja não investiu no diálogo com a sociedade e viu-se incapaz de dar respostas às questões fundamentais na sociedade pós-moderna, época em que, surpreendentemente, se presenciou um «retorno do religioso e a valorização das diferenças»,³²⁰ formando um contexto sociocultural que possibilita a ação pastoral da Igreja.

A sociedade hodierna está marcada pelo pluralismo de concepções de vida e de definições de realidade e a doutrina católica deixou de ser referência.³²¹ Contudo, o cristianismo não pode prescindir da salvação que oferece a todos. Assim sendo, um novo desafio pastoral no campo da evangelização se lhe impõe. Para dar uma resposta a esse desafio, é necessária uma atenção particular às exigências e às complexidades do tempo presente, o que implica uma mudança e adaptação do modo de evangelizar.³²²

A necessidade do diálogo aberto com a sociedade contemporânea e, conseqüentemente, uma atualização (*aggiornamento*) no seu modo de fazer missão impõem-se à Igreja. A sua relação com o mundo tem de ser sempre de proximidade e não de distanciamento.

O Concílio Vaticano II expressa, precisamente, o desejo da Igreja em fazer caminho com os homens e mulheres do nosso tempo, adotando uma postura de diálogo a fim de cumprir a sua missão de «salvar a pessoa humana, de restaurar a sociedade humana» (GS 3). Pondo-se à escuta do mundo, nas suas alegrias e esperanças, tristezas e angústias, dando uma especial atenção aos pobres e aos que sofrem, nos quais Cristo se faz presente (cf. GS 1). São os propósitos para o novo período que se inicia na vida da Igreja com o Concílio.

Depois de viver períodos controversos na evangelização, a Igreja consciencializou-se da violação da dignidade da pessoa humana cometida pela sua ação, por ter adotado, no período moderno, a pedagogia de evangelização e de ação pastoral de

³²⁰ Nentwig e Marangon Pessotto, 81.

³²¹ Cf. Dermi Azevedo, «Desafios estratégicos da Igreja Católica», *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n. 60 (2003): 62, <https://doi.org/10.1590/s0102-64452003000300004>.

³²² Cf. Nentwig e Marangon Pessotto, «A alegria do evangelho e a pastoral Hodierna. Alguns deslocamentos pastorais à luz da exortação apostólica *Evangelii Gaudium*», 81–82.

imposição. Ela expressa, sobretudo na *Gaudium et Spes*, uma mudança: de uma postura condenatória, passa a uma abordagem dialógica em relação ao meio onde se encontra inserida. Era indispensável uma revisão completa do processo de evangelização, que tinha que passar por uma profunda inculturação.³²³

A Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975),³²⁴ promulgada por Paulo VI, é mais um acréscimo à reflexão sobre esta vocação primordial da Igreja: a proclamação do Evangelho. Este documento propõe uma transformação da humanidade por meio do Evangelho, através de uma mudança pessoal e interior: «Não haverá humanidade nova, se não houver em primeiro lugar homens novos» (EN 18).

É um documento que dá uma extrema importância ao homem e à sua libertação, e não tanto aos assuntos meramente sociais em geral. Chega a afirmar que «o Evangelho, e conseqüentemente a evangelização, não se identifica por certo com a cultura e são independentes em relação a todas as culturas» (EN 20), o que não quer dizer que são incompatíveis. É necessário, portanto, anunciar a mensagem a pessoas que vivem determinadas culturas e, por isso, a «edificação do reino não pode deixar de servir-se de elementos da civilização e das culturas humanas» (EN 20).

O que a Igreja tem que questionar sempre é o como evangelizar os homens do seu tempo. As maneiras de evangelizar têm que ser diversas, pois deve-se ter em conta as épocas, os lugares, as culturas onde decorre a evangelização, para que o Evangelho não seja algo externo que se impõe, mas algo com que as culturas se identifiquem. Isto implica um espírito de abertura e de atenção aos sinais dos tempos da parte dos missionários e é um desafio «à capacidade de descobrir, conhecer, inculturar-se, escutar, perceber, dialogar, anunciar como Jesus que “não falava como que ‘de fora’, mas ‘de dentro’, a partir do seu povo»³²⁵, a fim de transmitir uma palavra encarnada.

O Papa João Paulo II, na sua carta Encíclica *Redemptoris Missio* (1990),³²⁶ sublinha, de novo, que a Igreja é missionária por essência e, olhando para o estado da evangelização naquela época, diz claramente que o anúncio do Evangelho por toda a terra está longe de se concretizar e a missão *ad gentes*, junto daqueles que ainda não creem em

³²³ Cf. Joana Terezinha Puntel, «Convergência e continuidade no pensamento da relação Igreja e Comunicação na sociedade contemporânea», *Intercom* (Joinville, 2018), 3–4.

³²⁴ Papa Paulo VI, «Exortação Apostólica “Evangelii Nuntiandi”», *AAS* 68, n. 1 (1976): 5–76.

³²⁵ Puntel, «Convergência e continuidade no pensamento da relação Igreja e Comunicação na sociedade contemporânea», 6.

³²⁶ Papa João Paulo II, «Carta Encíclica “Redemptoris Missio”», *AAS* 83 (1991): 249–340.

Cristo, continua a ser prioridade na Igreja. Contudo, o Papa olha para a situação das sociedades que já receberam o Evangelho, mas «já perderam o sentido vivo da fé, não se reconhecendo já como membros da Igreja e conduzindo uma vida distante de Cristo e do Seu Evangelho» (RM 33), e vê a necessidade de uma “nova evangelização”, ou “reevangelização”, segundo ele.

Um outro desafio da contemporaneidade que este Papa aponta é o do mass-media. João Paulo II chega a identificar o mundo das comunicações sociais como uma «nova cultura» (RM 37), e, por isso, a necessidade de, não só multiplicar o anúncio usando os mass-media, mas, integrar ali a mensagem, uma vez que «a própria evangelização da cultura moderna depende, em grande parte, da sua influência» (RM 37).

Considerado o primeiro Papa da era acentuadamente digital, o Papa Bento XVI vê nos meios de comunicação social um novo campo de evangelização, onde a Igreja é chamada a exercer a sua diaconia. A Igreja tem que estar aberta a esta nova cultura e a «sair” da defasagem eclesial na maneira de evangelizar».³²⁷ Há que se estabelecer um diálogo entre a fé e a cultura mediática.

A cultura *cibernética* influencia o relacionamento interpessoal, a perceção sobre si próprio e, conseqüentemente, o questionamento sobre a justeza do próprio agir e a autenticidade do próprio ser. O Pontífice diz que em Cristo está a «resposta plena e autêntica àquele desejo humano de relação, comunhão e sentido»³²⁸ e que os crentes não têm que deixar de testemunhar as suas convicções mais profundas, e a sua contribuição na rede é muito preciosa. Procurem fazer com que a *web* não reduza as pessoas às categorias, nem as manipule emotivamente, a fim de que os poderosos não consigam monopolizar a opinião alheia.³²⁹

Um outro campo de missão que tem preocupado bastante a Igreja atualmente é a ecologia. O consumismo, proporcionado pelo capitalismo, fez com que as indústrias multipliquem as suas produções para responder à insaciabilidade material dos homens e mulheres de hoje. De um lado, presencia-se a acumulação de riqueza e o desperdício de

³²⁷ Puntel, «Convergência e continuidade no pensamento da relação Igreja e Comunicação na sociedade contemporânea», 9.

³²⁸ Bento XVI, «Verdade, anúncio e autenticidade de vida, na era digital», Mensagem para o 45º dia mundial das comunicações sociais, 2011, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20110124_45th-world-communications-day.html.

³²⁹ Cf. Bento XVI.

alimentos, do outro, a fome e a miséria. A poluição tornou-se inevitável, sobretudo nos países desenvolvidos, e o planeta está perto do seu esgotamento. A alteração climática, a destruição da fauna e da flora põem em risco a própria vida humana sobre a terra. O homem, a quem Deus concede a missão de ser protetor da natureza, tornou-se no seu predador. O Papa Francisco, no seu documento *Laudato Si'*,³³⁰ chama à ação. É preciso tomar medidas concretas para combater a destruição da nossa mãe-terra, lutar contra as injustiças e a pobreza e trabalhar para uma ecologia integral. É preciso uma ação conjunta e urgente para salvar o planeta.

Os cristãos vão ter que desenvolver uma espiritualidade ecológica no seu esforço de renovação da humanidade. Na *Laudato Si'*, o Papa Francisco partilha algumas linhas desta espiritualidade provenientes das convicções da fé cristã. Para que o Evangelho gere vida, é preciso que tenha repercussão na nossa vida diária, no nosso modo de pensar, de sentir e de viver. Mais que propor ideias, o Papa opta por «falar das motivações que derivam da espiritualidade para alimentar uma paixão pelo cuidado do mundo» (LS 216). É preciso trabalhar para uma conversão ecológica, e essa conversão parte do interior de cada um de nós (cf. LS 217). Aprender a olhar o mundo como algo que faz parte de nós, que está intrinsecamente ligado a nós, e através desta contemplação reconhecer o laço pelo qual o Pai nos uniu a todos os seres do universo (cf. LS 220).

Há um trabalho muito forte que o crente tem que realizar em si: cultivar a vivência da sobriedade e da humildade, aliás, todos deveriam pôr isto em prática. O Pontífice lembra-nos que, é preciso desenvolver o sentido de gratidão no nosso íntimo e nos nossos lares, olhar para os dons que Deus nos faz com gratidão e lembrar-se sempre que nós dependemos Dele para sobreviver (cf. LS 227). Em relação ao irmão, temos que «sentir que precisamos uns dos outros, que temos uma responsabilidade para com os outros e o mundo, que vale a pena ser bons e honestos» (LS 229).

Cada um por si, seria impossível conseguir resultados satisfatórios nesta luta. Embora em áreas de ações diferentes, há que se trabalhar com um objetivo comum, a restauração do planeta. Temos exemplos de grupos de voluntários que se juntam para trabalhar em favor do ambiente. Isto favorece uma experiência comunitária, que ajuda a libertar da indiferença consumista e favorece o cultivo de uma «identidade comum, uma história que se conserva e transmite. Desta forma, cuida-se do mundo e da qualidade de

³³⁰ Papa Francisco, «Carta Encíclica “Laudato Si”», *AAS* 107, n. 9 (2015): 847–945..

vida dos mais pobres, com um sentido de solidariedade que é, ao mesmo tempo, consciência de habitar numa casa comum que Deus nos confiou» (LS 232).

Em suma, ao longo destes últimos anos, a Igreja procurou estar atenta às expectativas dos homens e mulheres do seu tempo e procurou dar respostas às inquietações e questionamentos que a sociedade pós-moderna levantou (Cf. HS 5). O secularismo, o individualismo, o materialismo, o consumismo, o hedonismo, a indiferença são atribuições que estão associadas à época pós-moderna e contemporânea. E como tudo não pode ser negativo, presencia-se um despertar progressivo para a importância do outro na nossa vida. Isto está a proporcionar a adoção de formas de viver que facultam a interação com o outro. Visto que a ciência se mostrou incapaz de responder às questões fundamentais do ser humano, notamos, sobretudo na camada jovem, o despertar de um interesse particular para o mistério e para questões relacionadas com a divindade. Embora manifestam esta procura de formas diversas, os cristãos estão no mundo para ser «luz» (cf. Mt 5,14), para guiar e orientar.

A Igreja, na Costa Ocidental Africana, acompanha, tanto a mudança social como eclesial, que vêm acontecendo. Contudo, as prioridades desta área de missão da Igreja não são as mesmas que as das Igrejas nos outros continentes. Por isso, os evangelizadores vão ter que dar uma resposta inculturada aos desafios presentes. A visão pastoral que Libermann nos apresenta pode servir de base para a reforma eclesial sonhada pelo Papa Francisco, aplicada à Costa Ocidental Africana. Libermann, que tanto amou este povo, conseguiu perceber quais eram as suas inquietações e angústias, e qual o caminho a percorrer, para que as pessoas provem a alegria do Evangelho, acolhido na liberdade. No ponto seguinte, vamos analisar a sua visão pastoral em complementaridade com a visão da reforma eclesial desejada pelo Papa Francisco, expressa sobretudo no *Evangelii Gaudium*, para, depois contextualizar na realidade e nos desafios da Igreja na Costa Ocidental Africana.

3.2. A visão pastoral de Libermann

Como ver a alegria do Evangelho no rosto triste e desfigurado de um escravizado? Esta é a pergunta que hoje podemos lançar e refletir, ao tomar conhecimento daquilo que aconteceu na história do Cristianismo, aquando da sua chegada na Costa Ocidental Africana, observando os seus avanços e recuos desde o século XV até ao início do século XX, e ao ler a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, do Papa Francisco.³³¹ Libermann, que também tinha adotado no seu batismo o nome de Francisco,³³² tinha feito esta experiência da alegria que o Evangelho proporciona no coração do homem e sentiu-se impelido a “sair” das suas próprias seguranças, para se dedicar inteiramente ao serviço daqueles que se encontravam privados desta alegria, mesmo tendo já escutado a Boa Notícia, mas se encontravam submetidos à escravidão. O despojamento, o abandono à Providência, ao sopro do Espírito, a abertura ao diferente, o acolhimento dos marginalizados, dos desprezados, dos maltratados, o pôr-se do lado dos desfavorecidos, dos que estão privados da sua liberdade, dos explorados e dos escravizados é o espírito partilhado pelos dois “Franciscos”, embora em épocas diferentes, para levar adiante a obra da evangelização.

O convite que o Papa Francisco faz à Igreja de hoje é um grande desafio para os cristãos que confundem a Felicidade com a comodidade do sofá,³³³ tal como o era para os missionários de Libermann, convidados a deixarem a sua área de segurança, a Europa, e irem ao encontro dos negros vulneráveis, postos à mercê dos colonizadores.

O apelo que o Papa Francisco renova aos cristãos de hoje não é grande novidade para quem conheceu Libermann e a sua linha de ação. Através dos seus escritos pessoais,

³³¹ Papa Francisco, «Exortação Apostólica “Evangelii Gaudium”», *AAS* 150, n. 12 (2013): 1019–1137.

³³² François-Marie-Paul são os nomes que Libermann adotou no seu batismo realizado nas vésperas do natal de 1826. Libermann não deixou nada escrito que explicasse o porquê dele ter adotado o nome de Francisco, mas segundo testemunha Mademoiselle Guillarme, que pertencia à ordem terceira de São Francisco de Assis, de quem Libermann foi diretor espiritual, «Libermann estava de tal maneira aplicado a imitar São Francisco de Assis, seu patrono, que ele, de uma certa forma, se identificava com ele, o que me explicava porque é que se via renovar nele os prodígios da caridade, do zelo, de humildade, do esquecimento de si, da abnegação do mundo dos quais São Francisco tinha dado belos exemplos sobre a terra». (Paul Coulon, «Libermann, Monsieur Dupont et Mademoiselle Guillarme», em *Notes et documents relatifs à la vie et à l'oeuvre du Vénérable François-Marie-Paul Libermann*, vol. Compl. II (Paris: Maison-Mère, 2015), 223).

³³³ Cf. Papa Francisco, «Discurso na vigília de oração com os jovens por ocasião da XXXI Jornada Mundial da Juventude» (Cracóvia, 2016), https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/july/documents/papa-francesco_20160730_polonia-veglia-giovani.html.

as suas cartas, e os testemunhos sobre ele, deixa-nos perceber que aquilo que o Papa Francisco pede à Igreja hoje, de certa forma, ele já tinha pedido aos seus missionários, embora em tempos diferentes. Conseguimos, pois, perceber que os dois “Franciscos” partilham da mesma visão, do mesmo espírito missionário.

3.2.1. Uma missão voltada para os mais pobres e abandonados

A perspetiva missionária de Libermann, tal como dissemos no capítulo anterior, é inteiramente dirigida aos negros, que são os pobres e rejeitados da altura, para os integrar no projeto salvífico de Deus. Ele não se deixa influenciar pelos preconceitos raciais nem religiosos, predominantes na época. A sua obra devia ser inteiramente dedicada aos negros, sem se fazer caso da crença religiosa de cada qual. É “obra dos negros” e não “obra dos negros cristãos” nem “obra dos negros livres ou escravos” nem “obra dos negros da África”. O plano de Libermann abarca todos os negros. Uma obra cujo desígnio é de «se entregar e se “dedicar inteiramente ao Nosso Senhor para a salvação dos negros, como sendo as almas mais miseráveis, as mais distanciadas da salvação e as abandonadas na Igreja de Deus».³³⁴

O Papa Francisco chama a atenção para os abandonados dos dias de hoje, que têm que ser incluídos no nosso projeto missionário, pois «a alegria do Evangelho é para todo o povo, não se pode excluir ninguém» (EG 23), a salvação que «Deus realiza e a Igreja jubilosamente anuncia, é para todos» (EG 113). Tal como Cristo se fez pobre, aproximando-se dos pobres e marginalizados, os cristãos são chamados a imitá-lo. Trabalhar para a integração do pobre e proporcionar-lhe um desenvolvimento integral, tal como Libermann dizia, outrora.³³⁵

O chamamento a ser «instrumentos de Deus ao serviço da libertação e promoção dos pobres, para que possam integrar-se plenamente na sociedade» (EG 187) estende-se a todos os cristãos. Deus está atento ao clamor dos pobres, por isso, a falta de solidariedade com os pobres repercute-se logo na relação com Deus, que se faz presente neles (Cf. Mt 25, 35-36).

³³⁴ Nicolas, «D’un “projet missionnaire” a une “règle de vie” pour les missionnaires. Inspiration et réalisme de Libermann», 295–96.

³³⁵ Cf. ND vol. 8, 248.

3.2.2. A missão como empreendimento divino

Os missionários de Libermann foram os primeiros europeus comprometidos com uma evangelização sistemática do continente africano. Um começo, que segundo Libermann, foi impulsionado pela vontade divina e não pela vontade pessoal.

Vós vedes que não faço o que eu quero. A divina Providência conduz os nossos trabalhos apesar de mim; portanto, vos asseguro, que, se eu tivesse seguido as minhas ideias, eu evitaria empreender tanto duma só vez. Isto me dá medo, mas que fazer? Posso eu resistir à vontade de Deus que positivamente me força?³³⁶

Muitos viam o projeto de Libermann já fracassado ainda antes de começar, porém, a sua confiança na Providência manteve-se inabalável, «ele estabeleceu um procedimento detalhado que garantiria o seu sucesso»³³⁷ e levou-o adiante, e o resultado é evidente ainda hoje na Igreja.

Todo o empreendimento missionário emerge da vontade divina, que se faz presente no coração do cristão através do Espírito Santo. A confiança tem que estar na base de todo o trabalho evangelizador, nos diz o Papa Francisco, pois, «quem começa sem confiança, perdeu de antemão metade da batalha e enterra os seus talentos. Embora com a dolorosa consciência das suas próprias fraquezas, há que seguir em frente, sem se dar por vencido» (EG 85).

3.2.3. A inculturação do Evangelho

Para Libermann, a inculturação era um imperativo para o sucesso da missionação. Ele percebeu que o fracasso da evangelização na Costa Ocidental Africana estava ligado sobretudo à forte ligação então existente entre o cristianismo e a cultura europeia. Tendo a civilização europeia como ideal, os primeiros missionários, ao mesmo tempo que evangelizavam, impunham também a sua cultura aos africanos.

Numa perspetiva diferente, Libermann prima pelo respeito pelas culturas locais, apelando à valorização daquilo que de bom possuem. O despojamento da Europa, ao qual

³³⁶ ND, vol. 6, 322.

³³⁷ Adrian L. Van Kaam, *A light to the gentiles; the life story of the venerable Francis Libermann* (USA: Duquesne University, 1959), 198.

ele apela os seus missionários, não lhes permite impor a sua moral, a sua maneira de ser aos africanos, mas têm que deixar aos nativos a moral e os hábitos que lhes são próprios, procurando aperfeiçoá-los nos princípios da fé e das virtudes do Evangelho, corrigindo o que neles há de defeituoso.³³⁸ Para isso, os missionários teriam que conhecer bem o local onde estão a trabalhar, entrando no espírito da cultura de cada povo e de cada civilização, compreender a sua maneira de ser e de estar, sem pôr em causa os bons costumes de cada qual, e o seu julgamento teria que ser segundo o Evangelho. Portanto, os missionários têm de aprender as línguas locais, não só para conhecer melhor a tradição local, como para transmitir melhor a Palavra. É imprescindível que o povo escute a Palavra nas suas próprias línguas, para que essa Palavra “se encarne” na sua vida e na sua cultura.

O Papa Francisco descreve a evangelização das culturas como uma necessidade imperiosa para inculturar o Evangelho, tanto nos países de tradição católica como nos países de outras tradições religiosas. Naqueles, há que acompanhar, cuidar e fortalecer os valores já existentes; nestes, há que se traçar novos processos de evangelização. Todas as culturas são chamadas ao crescimento, pois, segundo o Papa, «toda a cultura e todo o grupo social necessitam de purificação e amadurecimento» (EG 69).

Francisco reforça que «o cristianismo não dispõe de um único modelo cultural, mas “permanecendo o que é, na fidelidade total ao anúncio evangélico e à tradição da Igreja, o cristianismo assumirá também o rosto das diversas culturas e dos vários povos onde for acolhido e se radicar» (EG 116). O povo da África Ocidental experimenta o dom de Deus segundo a sua própria cultura, e a sua cultura, uma vez integrada na comunidade eclesial, «oferece formas e valores positivos que podem enriquecer o modo como o Evangelho é pregado, compreendido e vivido» (EG 116) na Igreja universal.

3.2.4. Formação de uma Igreja com um rosto local

Não seguindo os parâmetros pastorais antes usados pelos missionários, de batizar o maior número possível de nativos, sem se importar com a sua formação na fé, os missionários de Libermann teriam que primar pela formação e organização da Igreja local, em que os próprios nativos seriam os seus líderes. Ter um prelado nativo que

³³⁸ Cf. Yannick Essertel, «La pédagogie de l' évangélisation des Noirs d' Afrique selon la congrégation du Saint-Esprit de 1841 à 1930», *Social Sciences and Missions* 29, n. 1–2 (2016): 22, <https://doi.org/10.1163/18748945-02901001..>

assumisse a evangelização no território, conforme Libermann desejava, era uma vantagem na altura, pois a vastidão do território a evangelizar requeria uma presença local constante e, nele, os missionários encontrariam uma sustentação moral, e os comerciantes deveriam tratá-lo e respeitá-lo como alta personalidade eclesiástica e seria uma garantia contra o protestantismo.³³⁹ Libermann queria que as igrejas em África se tornassem independentes do socorro da Europa, erguendo-se, como todas as igrejas da terra, da única Igreja Mãe de todos os cristãos da terra, a Igreja Católica.³⁴⁰

A Igreja presente na Costa, guiada pelo seu Bispo, é chamada a uma conversão missionária contínua, sendo ela o «sujeito primário da evangelização» (EG 30). É na mesma perspetiva de Libermann que o Papa Francisco descreve a cada Igreja particular como representante da única Igreja num lugar da terra, «encarnada num espaço concreto, dotada de todos os meios de salvação dados por Cristo, mas com um rosto local» (EG 30), chamada a ir às periferias do seu território, ao encontro de novas realidades socioculturais.

3.2.5. Os leigos como agentes da evangelização

Libermann dá um novo parecer quanto ao papel dos leigos na evangelização. Tanto os catequistas, como os professores e os profissionais deveriam ser formados para serem agentes da evangelização nas suas comunidades. Libermann chega a propor que a tonsura e as ordens menores fossem conferidas aos catequistas, podendo eles usar a veste clerical na igreja e durante os momentos de exercício das funções eclesiásticas. Isso os encorajaria a se dedicarem da melhor maneira à sua vida espiritual e à dos seus compatriotas e a ter uma conduta digna e exemplar perto das suas famílias e no meio dos seus concidadãos, e receberiam mais respeito, o que lhes possibilitaria o exercício de um maior bem. Eles presidiriam às assembleias na ausência do padre, animando as orações e instruindo convenientemente o povo.³⁴¹

³³⁹ Cf. Jean Irénée Nkulu-Butombe, «Le Saint-Siège et les origines du Vicariat Apostolique des Deux-Guinées», em *Libermann 1802-1852. Une pensée et une mystique missionnaires*, ed. Paul Coulon e Paule Brasseur (Paris: CERF, 1988), 378.

³⁴⁰ Cf. Joseph Lécuyer, «Les églises locales ou particulières selon le Père Libermann», em *Libermann 1802-1852. Une pensée et une mystique missionnaires*, ed. Paul Coulon e Paule Brasseur (Paris: CERF, 1988), 616–17.

³⁴¹ Cf. ND, vol. 8, 246-247.

A Congregação para a Evangelização dos Povos reconhece estas funções como «uma expressão da riqueza do Espírito que opera nas jovens igrejas»³⁴² e insiste na implementação de programas de promoção do catequista, dando uma atenção particular às exigências locais, tornando-o apto para dar resposta aos desafios do futuro.

O Papa Francisco reforça a importância da presença laical no serviço da evangelização. Reconhece que a catequese tem um papel fundamental no anúncio do *querigma*, e «na boca do catequista, volta a ressoar sempre o primeiro anúncio: “Jesus Cristo ama-te, deu a sua vida para te salvar, e agora vive contigo todos os dias para te iluminar, fortalecer, libertar» (EG 164). Para poderem enfrentar os desafios da sociedade contemporânea, os fiéis leigos da Costa Ocidental Africana têm de ser «ajudados a crescer e a se tornarem “adultos”, superando as resistências e os medos e saindo de modo audaz e corajoso, colocando os seus talentos ao serviço de novas missões na sociedade, na cultura, na política»,³⁴³ lançando as sementes do Reino e colaborando ativamente nas atividades pastorais da comunidade cristã.

A contribuição dos catequistas na Evangelização é hoje reconhecida pelo Papa Francisco de uma forma ainda mais oficial com a instituição do ministério de catequista, o que «imprime uma acentuação maior no empenho missionário típico de cada um dos batizados»,³⁴⁴ sem nenhuma tentativa de clericalização. Uma grande satisfação para os catequistas da Costa Ocidental Africana, que foram sempre os principais agentes da pastoral.

3.2.6. Missão em meio da pluralidade religiosa

Na Costa Ocidental Africana, o Evangelho propaga-se em contexto de pluralidade religiosa. As igrejas locais procuraram, desde muito cedo, pôr em ação estratégias de fraternidade e comunhão entre todos. Notou-se um grande avanço no diálogo ecuménico

³⁴² Congregação para a Evangelização dos Povos, «Documento de orientação em vista da vocação, da formação e da promoção dos catequistas nos territórios de missão», 1993, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cevang/documents/rc_con_cevang_doc_19971203_cat_h_fr.html.

³⁴³ Papa Francisco, «Discurso aos participantes na plenária do dicastério para os leigos, a família e a vida», 2019, https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/november/documents/papa-francesco_20191116_laici-famiglia-vita.html.

³⁴⁴ Papa Francisco, «Carta Apostólica sob forma de “Motu Proprio”: “Antiquum Ministerium”», 2021, https://www.vatican.va/content/francesco/pt/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210510_antiquum-ministerium.html.

e inter-religioso desde o tempo de Libermann, época em que a Igreja se mostrava, ainda, muito mais fechada às outras crenças. Os missionários de Libermann tiveram que, de certa forma, assumir uma posição perante o dilema que se lhes impunha: a máxima, ainda presente nos católicos, de que ninguém se salvaria estando fora da Igreja³⁴⁵ e a necessidade da abertura às outras religiões, sobretudo ao Islão, para poderem levar adiante a obra da evangelização.³⁴⁶

Libermann pede aos seus que não tenham uma atitude condenatória perante as culturas e as práticas locais. O espírito de abertura ao diferente e de humilhação seria uma ótima via para fazer chegar a mensagem de Jesus aos que seguem outras crenças.³⁴⁷ Libermann reconhece o «grande Espírito que é o deus bom»³⁴⁸ presente nas religiões da Costa, porém, cheias de superstições. Os missionários teriam que anunciar o Evangelho a esta «pobre gente»³⁴⁹ que tem um caráter dócil e bom, portanto, aptas para acolher a mensagem.

Com o Islão, os missionários não deviam intrometer-se nos assuntos referentes à sua crença, mas tinham que mostrar-lhes todo o apreço e respeito. Esta abertura é visível no acolhimento dos filhos dos muçulmanos pelos missionários nas escolas e nas formações. Aqui já se notavam os primeiros passos no diálogo entre religiões, que só se inicia oficialmente na Igreja no século seguinte.

Aquilo a que o Papa Francisco apela na *Evangelii Gaudium*, quanto ao diálogo com as outras religiões, tem muito de semelhante com o que Libermann apelara aos seus missionários. O Papa faz sobressair a característica essencial do diálogo, que é «a atitude de abertura na verdade e no amor» (EG 250), estando firme nas próprias convicções, mostrando-se disponível para compreender as convicções do outro a fim de se enriquecerem mutuamente.

³⁴⁵ Cf. Cipriano de Cartago, *Obras Completas*, vol. 35/1, n. 6 e 14.

³⁴⁶ Cf. ND, vol. 10, 22-26.

³⁴⁷ Cf. ND, vol. 9, 330.

³⁴⁸ Cf. ND, vol. 4, 94.

³⁴⁹ ND, vol. 4, 94.

3.2.7. O testemunho que contagia

Enviados para anunciar Jesus Cristo morto e ressuscitado a todos os povos, os missionários são chamados a configurar a sua vida com a vida d'Ele. A melhor forma de evangelizar, na visão de Libermann, tem de ser numa dinâmica de conversão e de *kénose*: «sejam pacíficos dentro de vós mesmos; examinem as coisas no Espírito de Jesus Cristo, [...] animados da caridade de Deus e do puro zelo que o seu Espírito vos concede»³⁵⁰; «tendes a necessidade de uma abnegação de vós mesmos, e este espírito de abnegação deve existir continuamente»³⁵¹ para se porem ao serviço dos negros e com eles trabalhar para lhes fazer alcançar o conhecimento da verdade (cf. 1Tim 2,4). Não será possível uma autêntica evangelização, se o missionário não for imbuído da simplicidade e não primar pela coerência de vida. Isto era imprescindível para que os missionários conseguissem reganhar a confiança dos nativos na Costa que se tinham afastado dos europeus.

Que os missionários não sejam causa de escândalo diante do povo, evitando cometer «negligência na sua fidelidade a Deus».³⁵² Na sua conduta, os missionários teriam uma tripla fidelidade a manter, segundo Libermann: a fidelidade para com Deus, a fidelidade para com os confrades, a fidelidade para com as almas que lhes são confiadas.³⁵³ Eles têm que velar por manter, entre eles, a paz e a concórdia, para que «a sua boa harmonia apareça diante de todo o mundo e em todas as circunstâncias»,³⁵⁴ a fim de atrair as pessoas para Cristo.

Para o Papa Francisco, a evangelização acontece, sobretudo, pelo testemunho: «todos somos chamados a dar aos outros o testemunho explícito do amor salvífico do Senhor» (EG 121). É lamentável o contratestemunho, que, muitas vezes, caracteriza as nossas comunidades: o ódio, a divisão, a calúnia, a difamação, a vingança, o ciúme, os desejos de impor as próprias ideias a todo o custo, não convence ninguém. Contrariamente, «o testemunho de comunidades autenticamente fraternas e reconciliadas, [...] é sempre uma luz que atrai» (EG 100).

Estes pontos fazem-nos perceber que, antes do Papa Francisco, Libermann tinha já com uma visão completamente revolucionária para a sua época. É época em que a Igreja

³⁵⁰ ND, vol. 9, 330.

³⁵¹ ND, vol. 9, 327.

³⁵² ND, vol. 9, 172.

³⁵³ Cf. ND, vol. 9, 172.

³⁵⁴ ND, vol. 7, 194.

estava do lado dos dominadores, dos colonialistas, e a sua posição estava condicionada pelo que os países ocidentais determinavam, motivo pelo qual presenciámos longos anos de silêncio, diante do holocausto negro que estava a decorrer. Libermann é um daqueles que teve a ousadia de se pôr do lado do pobre e oprimido com uma proposta missionária inovadora. O pôr-se do lado dos negros; a prioridade da formação do clero autóctone; a criação de uma Igreja independente; a formação e o empoderamento do homem africano; a abertura às outras crenças religiosas; a evangelização como proposta, e não como imposição. São alguns aspetos que sobressaem no seu plano missionário.

Estes pontos foram essenciais para o avanço missionário dos espiritanos na Costa Ocidental Africana e são essenciais na obra da evangelização, hoje, na Igreja universal. Porém, a Igreja na Costa Ocidental Africana depara-se com novos questionamentos aos quais vai ter que responder. Os teólogos africanos têm um grande trabalho a fazer ao nível da conceção doutrinária e evangelizadora para a nova geração que se levanta. As questões mais prementes na África Ocidental não foram abarcadas de uma forma convincente pela *Evangelii Gaudium*, que foi elaborada numa perspetiva europeia e americana.

3.3. Uma leitura africana da *Evangelii Gaudium*

As igrejas da África Ocidental, devido à associação histórica do cristianismo ao colonialismo, têm-se debatido com várias interrogações e problemas teológicos e pastorais aos quais vai ter que responder. Nesta busca de respostas, é imprescindível a tarefa do teólogo africano de traduzir a Palavra de Deus para a realidade africana, criar uma teologia encarnada e fazer com que os africanos percebam que o Deus que se revelou em Jesus Cristo é o Deus verdadeiro, que vem ao mundo para salvar todos os homens. Conforme diz Jean-Marc Ela, «a reinterpretação da mensagem cristã é uma tarefa que se impõe à Igreja em vista de uma nova cultura da fé num mundo onde se presencia uma crise de referências».³⁵⁵

O povo africano passou pelo pior holocausto conhecido na história da humanidade, do qual, ainda hoje, sofre as consequências.³⁵⁶ A África procura libertar-se

³⁵⁵ Jean-Marc Ela, *Repenser la théologie africaine: le Dieu qui libère*, Karthala (Paris, 2003), 27.

³⁵⁶ Cf. Wellington de Souza Lima e Nicole Machado Lopes Da Silva, «A maafa multisseular e a (des)integração de africanos em diáspora», em *XVII Congresso Internacional FoMerco* (Paraná: FoMerco, 2019).

psicológica, mental, cultural, social, económica, política e religiosamente da dominação dos países ocidentais, para se afirmar como um continente que caminha com os próprios meios³⁵⁷. É neste ambiente de busca de libertação e de autoafirmação dos africanos que os teólogos e os missionários africanos se enquadram.³⁵⁸

A teologia africana, durante largos anos, não se desenvolveu, pois a teologia importada da Europa, com os seus termos, as suas formulações e doutrinas se impôs às igrejas africanas.³⁵⁹ Por isso, a obra de inculturação do Evangelho na Costa Ocidental Africana está a ser lenta e demorada.³⁶⁰ Até ainda os representantes das igrejas locais estão à procura de novas formas de falar de Jesus Salvador aos africanos, é notável o grande esforço que os teólogos aplicaram nesta caminhada nestes últimos anos. Contudo, a tal associação do cristianismo à Europa, como sucedeu nos séculos do colonialismo, não foi, de todo, ultrapassada no subconsciente dos africanos.³⁶¹ A Igreja exemplar continua a ser a da Europa, e o cristianismo continua a ser a religião dos europeus, que, por sua vez, elaboram os ditames a que os cristãos africanos vão ter que seguir.³⁶²

A questão pertinente que Jean-Marc Ela levanta é «como aderir a Jesus Cristo depois da aliança que, desde a escravatura e a colonização, se estabeleceu entre “revelação e dominação»?»³⁶³ Não basta o ensino das fórmulas pré-feitas, não basta repetir, conforme a catolicidade da Igreja, o que sempre se disse, o que se diz na Europa: é preciso inculturar a fé cristã. Isto leva a teologia africana a fazer as suas próprias interrogações, tanto sobre a pessoa de Cristo, como os comportamentos e tomadas de posições teóricos da Igreja. É o primeiro passo que leva a Igreja na África Ocidental a tomar consciência da sua própria identidade cultural.³⁶⁴

A teologia africana tem a missão de traduzir «a fé em Jesus Cristo em formas de vida e de pensamentos africanos para que as comunidades cristãs sintam-se “em casa” na

³⁵⁷ Cf. Ela, *Repenser la théologie africaine: le Dieu qui libère*, 37.

³⁵⁸ Cf. Tchoung, «Brève histoire de la théologie africaine», par. 7.

³⁵⁹ «Na sua organização, a Igreja da África permanecerá durante muito tempo uma instituição estrangeira, um testemunho do ocidente colonizador». (Jean Marc Ela, *Le cri de l’homme africain* (Paris: L’Hermattan, 1980), 34).

³⁶⁰ Cf. Tchoung, «Brève histoire de la théologie africaine», par. 15.

³⁶¹ «A missão de hoje deve se realizar na procura dum verdadeiro levantar da tutela em relação ao imperialismo clerical que durante muito tempo manteve as comunidades cristãs num estado de colonizados, no infantilismo e na irresponsabilidade». (Ela, *Le cri de l’homme africain*, 35).

³⁶² Cf. Bénétzet Bujo, «Le christianisme africain et sa théologie», *Revue des sciences religieuses*, n. 84/2 (30 de Junho de 2010): par. 11, <https://doi.org/10.4000/rsr.342>.

³⁶³ Ela, *Repenser la théologie africaine: le Dieu qui libère*, 32.

³⁶⁴ Cf. Ela, 32.

sua nova fé. É sua nova fé porque a maioria dos cristãos africanos sai da religião tradicional africana para aderir a Cristo».³⁶⁵ Como escreve Jean-Marc Ela, «temos que aprender a falar de Deus a partir das linguagens onde o homem africano se diz ele mesmo e reconta o mundo onde ele vive».³⁶⁶ E isto tem tudo a ver com aquilo que o Papa Francisco diz na *Evangelii Gaudium*: «cada porção do povo de Deus, ao traduzir na vida o dom de Deus segundo a sua índole própria, dá testemunho da fé recebida e enriquece-a com novas expressões que falam por si» (EG 122).

A Palavra de Deus tem que ser a raiz de todo o pulsar teológico e de toda a reforma pastoral que se pretenda implementar nas igrejas (cf. EG 174) da Costa Ocidental Africana. É preciso que os teólogos africanos comecem a ler a Palavra e a interpretá-la a partir da sua realidade, com uma visão de «homens e mulheres oprimidos que lutam pela libertação. A partir do mundo africano que aparece aqui como um polo de revelação divina».³⁶⁷

Alguns pontos de reforma, que o Papa Francisco elenca na *Evangelii Gaudium*, são valores já presentes nas culturas da Costa Ocidental Africana, e os evangelizadores que aí trabalham têm, agora, a missão de fortalecer esses valores e dar-lhes um sentido cristão mais amplo. Uma vez que o documento não abarca os problemas mais urgentes da Costa Ocidental Africana, cabe aos cristãos e teólogos, guiados pelo seu bispo, procurar respostas e propor uma reforma inculturada às igrejas locais.

3.3.1. O anúncio do Deus libertador

Tendo em conta o sofrimento a que foram submetidos os homens e as mulheres africanas ao longo dos últimos séculos, eles não desejam outra coisa senão a salvação e a libertação³⁶⁸. A Bíblia vai ser o livro da libertação, pois o Deus da Bíblia não se compraz com o sofrimento, muito menos com a escravidão.³⁶⁹ Assim sendo, «cada cristão e cada

³⁶⁵ Carlos Constantino, «Estudo comparativo entre a Teologia Africana e a Teologia Afro-americana» (Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2006), 35.

³⁶⁶ Ela, *Repenser la théologie africaine: le Dieu qui libère*, 35.

³⁶⁷ Ela, 37.

³⁶⁸ Cf. Constantino, «Estudo comparativo entre a Teologia Africana e a Teologia Afro-americana», 96.

³⁶⁹ Cf. Ela, *Repenser la théologie africaine: le Dieu qui libère*, 47–48.

comunidade são chamados a ser instrumentos de Deus ao serviço da libertação e promoção dos pobres» (EG 187) do continente.

A salvação que o povo africano espera não pode ser somente a “salvação da alma”, que promete o céu só depois da morte. Também para ele, a salvação tem que acontecer no hoje da sua vida, a libertação tem que acontecer no agora da sua existência. É necessário, portanto, que os teólogos implementem no continente uma urgente reflexão,

onde as questões mais importantes serão menos o futuro da alma que o engajamento de um povo na luta pela libertação da pobreza, da miséria, das injustiças ligadas às gestões calamitosas das políticas neocoloniais. Em outros termos, tem que se fazer uma teologia “terra-a-terra”. É a partir dos problemas africanos que tem que se pregar a salvação em Jesus Cristo.³⁷⁰

A libertação na África pós-colonial enquadra-se, primeiramente, no resgate da identidade, negada e apagada, do povo africano, num esforço constante de “desalienação” e de “descolonização mental”.³⁷¹ O teólogo africano tem de começar a ver, a pensar e a estudar a situação do africano e dar respostas às suas inquietações³⁷² a partir da Palavra. O Deus que se nos revela, não compactua com a opressão. É um Deus que se diz na história da libertação. Os mensageiros de Deus não podem pedir ao povo que aceitem a condição de escravidão, nem de evitar situações de revoltas, considerando a submissão ao seu tirano uma virtude, uma arte de viver na fé.³⁷³

A história da libertação do povo no Egito revela um Deus que não tolera a escravidão, não aceita que o seu povo esteja submetido à miséria (cf. EG 187), por isso, envia Moisés para libertá-lo.³⁷⁴ Ele vê o sofrimento do povo, compadece-se dele e vem em auxílio (cf. Ex 3,7). Não se pode cair no espiritualismo dizendo que isto foi simplesmente um ato de libertação do pecado ou do Diabo. Foi uma ação concreta que teve repercussão na vida dos israelitas e na sua afirmação como povo.³⁷⁵

Ao olhar para as ações de Jesus, pode-se constatar que ele procurava, sobretudo, libertar as pessoas do estado em que se encontravam para lhes conceder uma vida digna. A libertação aparece aqui, não como algo do futuro, mas como algo que se faz presente.

³⁷⁰ Tchongang, «Brève histoire de la théologie africaine», par. 18.

³⁷¹ Cf. René Heyer e François Kabasele Lumbala, «Théologie africaine et vie», *Théologiques* 19, n. 1 (2011): 7, <https://doi.org/10.7202/1014177ar>.

³⁷² Cf. Ela, *Repenser la théologie africaine: le Dieu qui libère*, 14.

³⁷³ Cf. Ela, 58.

³⁷⁴ Cf. Constantino, «Estudo comparativo entre a Teologia Africana e a Teologia Afro-americana», 96.

³⁷⁵ Cf. Ela, *Repenser la théologie africaine: le Dieu qui libère*, 58.

A afirmação do hoje escatológico em Jesus entra em choque com os preceitos judaicos. Para libertar, Jesus transpõe a norma, e faz perceber que não é preciso esperar a morte para que a libertação aconteça, ou para que a salvação seja uma realidade, mas que qualquer momento pode ser transformado em momento de libertação. Assim, podemos dizer que servir a Deus se enquadra na «lógica do serviço do amor e da justiça aos pobres, na vida quotidiana e no seio das instituições que regem a sociedade».³⁷⁶

Na época colonial, foi cortado da mensagem cristã aquilo que lhe dá um sentido humano e concreto, aquilo que o Papa Francisco hoje reconhece como «uma das formas mais preciosas da caridade» (EG 205): que são os prolongamentos políticos. Os missionários nem sempre procuraram suscitar nas pessoas um espírito de despertadores, de engenheiros de alma, ou de condutores ou libertadores, mas formaram «cristãos pacíficos, tratados como menores, como crianças grandes».³⁷⁷ Era difícil, ou quase impossível, que um missionário, ao sair de um seminário colonial, fosse capaz de ensinar algo que poria em causa a situação de dependência que o povo estava a viver. Portanto, a privatização do cristianismo fez com que os cristãos das colónias não pudessem ter uma visão completa do mesmo. A Igreja, ao invés de preparar os africanos e os lançar na obra da libertação, que é o lugar onde o Deus vivo se revela, manteve-os dominados sob proibições e tabus.³⁷⁸ A promessa de uma vida paradisíaca após a morte, caso aceitássemos a nossa condição, sobrepôs-se ao anúncio do Reino que se faz presente e cresce entre nós (cf. EG 181), no qual não estão contidas a escravidão e a miséria. Na fé cristã, não se pode falar da esperança sem ter presente que a «realidade social e temporal é o lugar das intervenções de Deus e da sua revelação»,³⁷⁹ revelação essa que suscita transformação e mudanças.

Uma vez que o envio de missionários para o continente tinha como objetivo “converter os pagãos” e “ganhar almas”, o tráfico de negros encontrava um pretexto completamente honorável, aos olhos do Papa e dos monarcas da altura, pois, em «cada africano arrancado da sua terra idólatra era uma alma pagã prometida à salvação pelo batismo».³⁸⁰ Contudo, apareceram homens de espírito que puseram em questão esta metodologia e fizeram com que todo o sistema escravocrata se abanasse. A Igreja estava

³⁷⁶ Ela, 60.

³⁷⁷ Ela, *Le cri de l'homme africain*, 43.

³⁷⁸ Cf. Ela, 43.

³⁷⁹ Ela, 47.

³⁸⁰ Ela, *Repenser la théologie africaine: le Dieu qui libère*, 68.

a ser um dos grandes sustentáculos do tráfico, ao lado dos Impérios europeus³⁸¹. Libermann vai contra todo o dizer filosófico europeu e contra o posicionamento da própria Igreja, ao afirmar a dignidade dos africanos e ao criar uma Congregação completamente dedicada a trabalhar com os negros, afastando-se o máximo possível da influência europeia. Libermann luta para a abolição da escravatura³⁸². É no próprio Cristo que ele fundamenta o seu posicionamento em favor dos negros, e toda a sua obra vai-se desenrolar em volta do projeto de libertação: «Eles serão advogados, o apoio e os defensores dos fracos e dos pequenos contra todos aqueles que lhes oprimem».³⁸³

A grande missão, para as Igrejas da África Ocidental, já não é a conversão dos infieis, mas a libertação dos oprimidos.³⁸⁴ Deus chama, hoje, os cristãos lá onde há luta para a plena dignificação dos «homens e mulheres desfigurados pelas estruturas de dominação e de injustiça. Não se pode confessar Deus sem se preocupar em ver a sua imagem brilhar no rosto do homem e da mulher».³⁸⁵ Deus chama lá onde se organizam lutas contra essas estruturas.³⁸⁶ Como diz o Papa Francisco, enquanto não se implantarem condições de desenvolvimento sustentável e pacífico, aquilo que é chamado «fim da história» (EG 59) está bem longe de se realizar.

Na situação em que os africanos da Costa se encontram, falar de Jesus libertador parece utopia, pois, depois de tantos anos da evangelização, não fizeram ainda uma verdadeira experiência de libertação que Jesus proporciona, para o qual Ele chama os seus discípulos. O que é preciso é deixar Jesus falar em África, para que os africanos possam

compreender as suas escolhas e as suas convicções, a sua fé e a sua mensagem neste continente onde os bloqueios e as contradições, a miséria e repressão, as angústias, as injustiças e as tenções da nossa sociedade são extremas. Sobre o fundo de África, os cristãos são chamados a fazer memória do Crucificado a partir do Calvário de um povo que, desde alguns séculos, vive uma paixão sem a redenção.³⁸⁷

Continua a ser um grande desafio, para a teologia africana, apresentar uma reflexão sobre a vida e as obras de Jesus Cristo, repensado por uma cabeça africana. Isto para fazer com que os africanos consigam ver, nas dores e nos sofrimentos de Cristo, as

³⁸¹ Cf. Nunes, *Teologia da Missão*, 27.

³⁸² Ela, *Repenser la théologie africaine: le Dieu qui libère*, 70.

³⁸³ Congrégation du Saint-Esprit et du Saint-Coeur de Marie, *Directoire Spirituel ou Instructions du Vénérable F. M. P. Libermann aux membres de la congrégation*, 535.

³⁸⁴ Cf. Tchoung, «Brève histoire de la théologie africaine», par. 18.

³⁸⁵ Ela, *Repenser la théologie africaine: le Dieu qui libère*, 71.

³⁸⁶ Cf. Pablo Richard, *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia* (Cantabria: Sal Terrae, 1998),

87.

³⁸⁷ Ela, *Repenser la théologie africaine: le Dieu qui libère*, 73.

suas dores e sofrimentos; que vejam, no sangue de Cristo derramado, o sangue dos africanos escravizados e martirizados; que vejam, nas chicotadas que Jesus recebeu, as chicotadas que receberam os escravos enquanto trabalhavam sob condições deploráveis, ou quando eram castigados por não cumprirem na perfeição a ordem do chefe; que vejam, no escárnio que Jesus recebeu, o menosprezo que, ainda hoje, os negros sofrem pelo simples facto de serem negros. É preciso que os africanos tenham a consciência que Jesus assumiu a condição de negro para resgatar os negros.

3.3.2. A identidade de Jesus para os africanos

Para que os africanos cheguem a essa consciência de um Jesus que assumiu condição de escravo (cf. Fl 2,7) para conduzir os escravos à plena liberdade, é necessário que ele tenha um nome que exprima para os africanos a sua essência. Qual seria a identidade desse Jesus de Nazaré morto e ressuscitado? A questão do nome é vital no continente africano, pois, através do nome, sabe-se quem é a pessoa, e aquilo que faz parte do seu ser ontológico mais profundo. Por isso em muitas línguas locais não se pergunta: «qual é o teu nome?» mas «quem é o teu nome»³⁸⁸.

Sem trair as prerrogativas reveladas por Jesus que estão presentes na Bíblia, os africanos têm, portanto, o direito de procurar um nome que melhor os aproxima de Cristo. A proposta que o teólogo Bujo apresenta é de “ancestral”, isso porque, em África, a vida é central em tudo o que se realiza na comunidade, e esta vida está intimamente associada aos ancestrais, depois de Deus. Jesus, porém, não seria qualquer ancestral, mas “proto-ancestral”, representando o «modelo último dos nossos ancestrais mortais dos quais a vida depende finalmente deste modelo supremo em quem Deus quis estabelecer toda a fonte da vida».³⁸⁹ O que não quer dizer que Cristo é o último ancestral, mas o ancestral protótipo, o Primogénito. Enquanto descendente de Deus, Ele torna-se o “Proto-Primogénito”, para que ele seja, ao mesmo tempo, o Primeiro e o Último de toda a

³⁸⁸ «Em Swahili diríamos: “*jina lako ni nani?*” (o teu nome é quem?); em Lingala seria: “*nkombo na yo ezali nani?*” (o teu nome é quem?); em Kilendu diríamos: “*nirodho ka ku iye?*” (o teu nome é quem?)». (Bujo, «Le christianisme africain et sa théologie», par. 13).

³⁸⁹ Bujo, par. 16.

criatura.³⁹⁰ Assim sendo, todas as práticas aos ancestrais da tradição africana farão referência a Cristo, e os ancestrais encontram o modelo da sua plenitude em Cristo.³⁹¹

O nome “ancestral”, em si, já carrega um significado muito grande para o africano, e chamar Jesus de “proto-ancestral” é das formas mais adequadas que se pode encontrar para fazer com que Jesus seja Emanuel, Deus-connosco (cf. Mt 1,23), nas comunidades e nas culturas africanas. Este termo carrega em si uma substância (cf. EG 41), que exprime para os africanos aquilo que Jesus é, na sua essência. Isto provoca um certo choque com o nome que a ortodoxia lhe concede, mas não vale a pena agarrar-se à ortodoxia, se ela não transmite a mensagem pretendida. «Por vezes, diz Francisco, mesmo ouvindo uma linguagem totalmente ortodoxa, aquilo que os fiéis recebem, devido à linguagem que eles mesmos utilizam e compreendem, é algo que não corresponde ao verdadeiro Evangelho de Jesus Cristo» (EG 41).

3.3.3. A alegria do encontro

O Jesus que os primeiros missionários levaram para a Costa Ocidental Africana aparenta-se, aos olhos dos africanos, com o colonizador.³⁹² Isto porque os africanos eram obrigados a adotar uma religião estranha, obrigados a receber o batismo, para, logo, serem levados à escravidão. Desta forma, não podiam fazer a experiência da alegria que Jesus provoca no coração daqueles que O acolhem na liberdade. Cabe, hoje, aos evangelizadores, no continente, “limpar o rosto de Jesus”, para que deixe de se aparentar com o dominador, a fim de se apresentar como libertador, como alguém que fez a experiência de escárnio e de opressão da parte dos que se consideravam superiores e que se identifica com os oprimidos e escravizados (cf. EG 186).

Os cristãos da Costa Ocidental Africana são chamados a participarem da alegria que brota do coração transbordante de Cristo (cf. EG 5).³⁹³ Esta alegria, portanto, é resultado de um encontro pessoal com Jesus. Dando uma resposta de amor e de adesão ao convite de Jesus, eles sentem-se impelidos a sair, para anunciar aos outros a alegria de ter encontrado o Senhor (cf. Lc 24,33). É um encontro que suscita mudança de vida e leva

³⁹⁰ Cf. Bujo, par. 16.

³⁹¹ Cf. Tchonang, «Brève histoire de la théologie africaine», par. 21.

³⁹² Cf. Ela, *Le cri de l'homme africain*, 42.

³⁹³ Cf. Nentwig e Marangon Pessotto, «A alegria do evangelho e a pastoral Hodierna. Alguns deslocamentos pastorais à luz da exortação apostólica *Evangelii Gaudium*», 84.

à descoberta do seu sentido verdadeiro.³⁹⁴ Como diz o Papa, é «somente graças a este encontro – ou reencontro – com o amor de Deus, que se converte em amizade feliz, é que somos resgatados da nossa consciência isolada e da autorreferencialidade» (EG 8).

Durante muito tempo, os africanos ouviram falar dum deus que se alegra com a submissão do escravo ao seu senhor, e os senhores se julgavam no direito de fazerem o que bem lhes apetezia com os escravos. No entanto, o Deus que os cristãos da África Ocidental descobrem não se identifica com o deus dominador que quer ver o seu povo sofrer, mas um Deus que vê o povo sofrendo e desce para o libertar (cf. Ex 2,23-25).

A experiência com Deus é de alegria e de reconforto e, como todo o bem tende sempre a comunicar-se, esta experiência que o homem africano faz de Deus, uma vez autêntica, bela e verdadeira, vai procurar, por si mesma, a sua expansão (cf. EG 9). É uma experiência de fé que não compactua com a dor, com a injustiça, com a angústia, nem com a tristeza, por isso, a Igreja da África Ocidental tem a missão de «anunciar a felicidade, uma ética de felicidade que tem suas bases no Evangelho»,³⁹⁵ e de curar as feridas deixadas pela escravatura no cerne dos africanos.

3.3.4. A Igreja-família de Deus

A conceção de família, na Costa Ocidental Africana, difere da conceção ocidental no que toca aos seus elementos. Em África, o sentido de família abarca, além da dimensão do clã, a dimensão da aliança sob as suas formas variadas. Quando há um casamento, não são só os noivos que se casam, mas são as famílias.³⁹⁶ E isso compreende uma dimensão tridimensional, porque também os mortos entram nesta relação. A comunidade mantém-se justamente, graças a esta dimensão tridimensional. A “palavra”, o consentimento, a assunção de compromissos, são extremamente importantes para a harmonia da comunidade. São-no também para a resolução de conflitos, para estabelecer a paz na comunidade, para aliviar a dor de uma pessoa, e para curar. Quando dada, a palavra é

³⁹⁴ Cf. Francesco Celestino, «Il contributo dell' "Evangelii Gaudium" e il dialogo interreligioso», *Miscellanea Francescana* 119 (2019): 374.

³⁹⁵ Nentwig e Marangon Pessotto, «A alegria do evangelho e a pastoral Hodierna. Alguns deslocamentos pastorais à luz da exortação apostólica *Evangelii Gaudium*», 86.

³⁹⁶ Cf. Philippe Antoine e Richard Marcoux, «Introduction», em *Le mariage en Afrique: Pluralité des formes et des modèles matrimoniaux en Afrique*, ed. Philippe Antoine e Richard Marcoux (Québec: Presses de l'Université du Québec, 2014), 2.

recebida pelos indivíduos, que, por sua vez, a mastigam e a digerem e deixam que ela tenha repercussões nas suas vidas concretas.³⁹⁷

A nível eclesial, a “palavra” pode ser usada para garantir a coesão e a comunhão, mas ela atinge um nível ainda mais amplo. É por meio da “palavra” que Deus estabelece a aliança com um povo para fazer com que a sua salvação chegue a todos. O povo escolhido constitui a Igreja que recebe a “palavra” e tem a missão de a transmitir aos outros. É a Palavra de Deus que sustenta a Igreja e a mantém viva. Os cristãos estão constantemente a serem alimentados por essa Palavra. Portanto, seria benéfico, não só para a África Ocidental, mas também para a Igreja Universal, a conceção de uma eclesiologia que tenha como modelo a família africana.³⁹⁸

O povo escolhido «encarna-se nos povos da Terra, cada um dos quais tem a sua cultura própria» (EG 115). A Igreja da Costa Ocidental Africana faz parte deste povo escolhido, a grande família de Deus. A sua ação não pode realizar-se fora da comunhão com o todo do povo de Deus. A multiculturalidade que caracteriza o povo santo de Deus faz com que a porção do povo de Deus presente na Costa seja respeitada e amada no seu contexto, na sua cultura.³⁹⁹ A unidade estabelece-se na diferença e a constituição multicultural da Igreja é uma grande riqueza.

3.3.5. A ética africana

Resultado de um descobrimento de Cristo noutras racionalidades, vai ser necessária a formulação de uma ética que seja interna à cultura e à realidade do povo africano. Pois a ética ocidental foi elaborada num contexto próprio, baseado em filosofias locais, com as suas leis naturais e com uma conceção local da pessoa humana e da liberdade, não consegue satisfazer o homem africano que tem uma visão diferenciada nestas questões.

A título de exemplo, a racionalidade africana não se funda no princípio cartesiano do «penso, logo existo»⁴⁰⁰ nem no imperativo categórico de Kant. Se calhar, em África,

³⁹⁷ Cf. Bujo, «Le christianisme africain et sa théologie», par. 21–22.

³⁹⁸ Cf. Bujo, par. 22–23.

³⁹⁹ Cf. Juan Carlos Scannone, «El Papa Francisco y la teología del pueblo», *Selecciones de teología* 54, n. 213 (2015): 44.

⁴⁰⁰ Charles Adam, ed., *Vie et oeuvres de Descartes. Étude Historique* (Paris: Léopold Cerf, 1910), 135.

conforme diz Bénézet Bujo, seria mais um “sou pensado, logo somos”, portanto, eu existo por meio do outro. No pensamento africano, «não é só a razão que faz a pessoa humana aquilo que ela é, e também não são só as relações entre os humanos que a constitui exclusivamente, mas em África é antes uma relação cósmica, sendo o próprio Deus postulado e origem de todas as relações».⁴⁰¹

Esta relação tridimensional é terapêutica, diz o Papa Francisco, é «uma fraternidade mística, contemplativa, que sabe ver a grandeza sagrada do próximo, que sabe descobrir Deus em cada ser humano, que sabe tolerar as moléstias da convivência agarrando-se ao amor de Deus» (EG 92). Nesta perspectiva, ao “pensar” o outro, ao procurar a felicidade e o bem do outro, passamos a existir. Assim sendo, “pensar o pobre” significa conceder-lhe uma identidade, reconhecendo a identidade própria. É fazê-lo sentir-se membro da comunidade, amado na sua condição, e só depois, através de uma proximidade real e cordial, iniciar com ele o caminho de libertação (cf. EG 199).

Aqui entra também a questão da liberdade, em que um indivíduo não pode ser livre sozinho, mas ele só será livre com e para a comunidade⁴⁰², e a comunidade só é comunidade se ela for capaz de libertar todos os seus membros individuais que a compõem e integrá-los plenamente na sociedade (cf. EG 187). Numa dimensão tridimensional, entre os vivos, os mortos e os não natos, todos têm de contribuir para que o fluxo vital cresça. Por isso, a comunidade é o «lugar onde se concebe e se gera mutuamente».⁴⁰³ A geração de vida nova acontece através da integração da pessoa e da valorização das suas potencialidades, e não pela sua absorção na comunidade.

Quanto à questão do início e do fim da vida, em África, mesmo antes da concepção maternal, a criança já é considerada uma pessoa, e toda a comunidade está apta para a acolher e fazê-la crescer. E o cuidado para com os moribundos é também algo de extrema importância no continente. A pessoa, até ao fim da sua vida, não se sente abandonada, está sempre rodeada pelos seus e, ao morrer, uma pessoa da comunidade, de uma certa forma, a comunidade morre com ela.⁴⁰⁴ São valores que a teologia africana procura pôr em relevo e preservar das ameaças provenientes da cultura do “descartável” (cf. EG 53), que se impõe à sociedade contemporânea. Em suma, para os cristãos da Costa Ocidental

⁴⁰¹ Bujo, «Le christianisme africain et sa théologie», par. 28.

⁴⁰² Cf. Fidele Podga Dikam, «Ensayo sobre la teología negro-africana», *Estudios Eclesiásticos. Theological and Canonical Research and Information journal* 72, n. 280 (2019): 131.

⁴⁰³ Bujo, «Le christianisme africain et sa théologie», par. 28.

⁴⁰⁴ Cf. Bujo, par. 30.

Africana, o abandono de idosos e dos doentes não faz parte das suas inquietações, contrariamente ao que está a acontecer nas grandes cidades do mundo, nos países, ditos, desenvolvidos (cf. EG 75).

3.3.6. A ecologia

O Papa Francisco diz que a nossa ligação com os seres do universo por um laço invisível, dado ao facto de sermos criados pelo mesmo Pai, faz de nós uma espécie de família universal, e esta comunhão nos leva a um respeito sagrado, amoroso e humilde (cf. LS 89). Isto, na África Ocidental, é evidente, pois, além das relações com outros humanos e com Deus, o africano sente-se parte de uma natureza mais ampla, constituída por plantas, animais e rochas. A conexão que existe entre o ser do homem africano e a natureza leva-o a estar sempre atento às suas relações com ela, pois ele bem sabe que a sua vida depende da natureza, e também que a vida da natureza depende dele⁴⁰⁵. Esta conexão pode ser observada na medicina tradicional, em que o remédio para as doenças se procura na natureza, nas plantas e nas rochas, também nas chamadas árvores sagradas sob as quais se pratica o culto aos ancestrais ou a Deus, nas florestas, que são habitação dos espíritos ou dos ancestrais, e em algumas montanhas que são consideradas moradas de Deus.⁴⁰⁶

Os lugares sagrados são explicitamente proibidos de se lhes mexer por serem lugares santos. Quem não conhece bem o porquê da existência desses lugares sagrados, pode questionar-se se eles não constituem um impeditivo ao desenvolvimento do continente. Contra tal consideração, podemos afirmar: que os ancestrais e os anciãos, ao determinarem um lugar como sagrado e ao estipular as normas que regem a frequência desses espaços, sabem bem aquilo que o homem precisa para que ele continue a existir na terra. O africano bem sabe que «sem floresta não há vida, pois a chuva e as fontes de água dependem dela».⁴⁰⁷

É evidente que a questão ecológica, no continente, se levanta, agora que o capitalismo invadiu a nossa terra, criando, no espírito humano, a sede do dinheiro,

⁴⁰⁵ Cf. Luis Tomas Domingos, «A visão africana em relação à natureza», *Revista Brasileira de História das Religiões* 3, n. 9 (2011): 2.

⁴⁰⁶ Cf. Bujo, «Le christianisme africain et sa théologie», par. 31–32.

⁴⁰⁷ Bujo, par. 33.

levando ao desencadear de uma exploração desmesurada dos recursos minerais e das florestas. A busca de lucro, e a consequente dessacralização da natureza, fez com que ela esteja mais exposta ao bel-prazer de cada um. Por isso, a ecologia faz parte das prioridades missionárias na Costa Ocidental Africana. De acordo com o que diz o Papa Francisco, é urgente arrancar com as medidas de proteção da casa comum, dialogar sobre a forma como estamos a construir o futuro do nosso planeta (cf. LS 13; 14). As consequências das alterações climáticas já se fazem sentir em África, por isso ninguém está excluído deste combate.

3.3.7. Libertação “holística”

O Papa Francisco, pelo simples facto de reconhecer, na *Evangelii Gaudium*, a importância da teologia na busca de novas formas de «fazer chegar a proposta do Evangelho à variedade dos contextos culturais e dos destinatários» (EG 133), leva os teólogos africanos a darem-se conta de que têm um longo percurso ainda a fazer para o avanço da teologia africana, e para o progresso da teologia universal. Deseja-se que os teólogos africanos tenham a capacidade de se desprender da herança europeia, para começarem a elaborar uma teologia local, levando em conta todo o contexto e a história do povo africano. Que estejam aptos para estudar o Deus que se revela em África, no seu povo, e a promover o diálogo com o mundo da cultura e da ciência (cf. EG 133) africana. É necessário que eles tragam para as prateleiras das nossas bibliotecas obras que falem do Deus que se encarna no africano e que deseja a sua libertação plena.

A impressão que temos é que os países europeus, apesar do fim oficial da era colonial, «continuam a praticar um colonialismo ideológico, querendo que tudo seja imposto ao africano de quem não há nada a aprender»,⁴⁰⁸ porém, a Igreja universal tem muito que aprender com a África e com a teologia africana, que já existe há mais de meio século e vem, desde então, tentando imprimir marcas cada vez mais específicas do continente. Para que isso aconteça da melhor forma, é preciso «convidar as culturas africanas para o cenário da evangelização»⁴⁰⁹ e para o cenário teológico.

⁴⁰⁸ Bujo, par. 11.

⁴⁰⁹ Heyer e Kabasele Lumbala, «Théologie africaine et vie», 6.

É preciso deixar de fazer belos discursos sobre a inculturação, para «descer ao terreno e fazer experiências concretas a fim de promover um cristianismo que contém a marca do nosso rosto, da nossa história».⁴¹⁰

A conceção missionária mudou logo de perspectiva, quando os africanos aderiram ao cristianismo. Os cristãos africanos «são chamados a descobrir que a missão é também a sua responsabilidade, e não uma atividade reservada aos especialistas»,⁴¹¹ provenientes do exterior. Uma vez cristãos, a missão passa a fazer parte do seu ser, é-lhe intrínseca e inseparável (cf. EG 273).

E porque não a criação de um Instituto Missionário pan-africanista para dar resposta aos desafios evangélicos no continente e formar missionários africanos capazes de assumir a dianteira das missões em África? Seria uma boa opção, pois, até hoje, a maior parte dos institutos missionários presentes no continente foram fundados na Europa ou pelos europeus, com as regras elaboradas de acordo com os seus valores e culturas.⁴¹² Libermann quis que os seus missionários implicassem os próprios africanos na missão, que eles mesmos assumissem cargos importantes nas Igrejas locais, porque eles estariam melhor posicionados para trabalhar na inculturação do Evangelho, no entanto, poucos o seguiram.

Os africanos estão a procurar a sua maneira própria de restabelecimento da comunhão com Deus. O aparecimento de muitas igrejas pentecostais e a multiplicação de grupos carismáticos são formas de exprimir esta necessidade de algo que o leva a estar completamente possuído por Deus, fazendo com que toda a sua vida seja reflexo dessa comunhão com a divindade. Em suma, os africanos, não só os da Costa Ocidental, estão em busca de “sobrevivência”, e, portanto, todas as vias que facilitam esta “sobrevivência” são bem-vindas. O homem negro não precisa só da libertação política ou económica, mas ele precisa de uma «libertação holística»⁴¹³, ou seja, uma libertação que abarca todos os âmbitos da sua vida.⁴¹⁴

⁴¹⁰ Cf. Ela, *Repenser la théologie africaine: le Dieu qui libère*, 177.

⁴¹¹ Ela, 177.

⁴¹² Cf. Ela, 179.

⁴¹³ Tchonang, «Brève histoire de la théologie africaine», par. 30.

⁴¹⁴ «A “libertação” tem um caráter bíblico e evangélico, é uma categoria tanto analítica como prática, motivadora e com possibilidade de comprovação. Ela não é um campo da teologia, mas uma ótica pela qual se reinterpreta toda a teologia». (Luiz Carlos Susin, «Teologia da Libertação: de onde viemos, para onde vamos?», *Horizonte* 11, n. 32 (1972): 1679–81); «O conteúdo da libertação está fundamentado na pessoa de Jesus Cristo a partir do texto programático de Lc 4,18: “O Espírito do Senhor está sobre mim porque ele me ungiu para evangelizar os pobres”. É a partir da pessoa de Jesus que se desenvolve o acento

O neocolonialismo, um problema não contemplado pela *Evangelii Gaudium*, apresenta-se como um grande desafio da contemporaneidade na Costa Ocidental Africana. Os países ocidentais não quiseram abrir mão do continente, para deixar a África aos africanos, e continuam presentes por todos os cantos do continente a explorar as suas riquezas para abastecer os seus mercados. Isto está a provocar guerras, fomes, trabalho mal assalariado, sob condições deploráveis, trabalho infantil, terrorismo, instabilidade política, subdesenvolvimento económico e muitas outras situações, que colocam a África num estado de dependência, à mercê de favoritismos. A Igreja africana tem que fazer face a esses desafios, ocupando a linha da frente na luta pelo direito dos africanos.

Em muitas áreas de missão, na África Ocidental, o povo vive no meio da pobreza e da miséria, materialmente falando. Os missionários têm procurado responder a essas necessidades de acordo com os meios que possuem, porém, é preciso rever as estratégias. Vou-me referir aqui a uma forma muito usada pelos missionários de ajudar o povo, que, hoje vê-se claramente não surte efeito. É aquela de “ajudas caritativas” que, até hoje, mantêm as missões em África ocidental parcialmente dependentes das “esmolas” que provêm do exterior, sabendo que o continente africano é muito rico. Os missionários contentam em receber esses apoios para distribuir pela comunidade, esquecendo-se que o que é mesmo necessário são “ajudas intelectuais” para a libertação da mente dos africanos, a fim de os levar a empreenderem obras de sustentabilidade local.

De facto, “as ajudas caritativas” já fizeram muitas famílias ultrapassar momentos pontuais de crise, mas não as tiraram da pobreza. Seria mais promissor despertar no povo um espírito de busca e de empreendimento do que um espírito de pedintes. É necessário formar africanos para a África. Quer dizer que toda a sua educação e formação deviam ter como pano de fundo a África. Para isso, os africanos teriam que ter acesso às matérias que estejam em relação direta com o contexto local e continental, para que a formação não seja só para o certificado, mas esteja voltada para o desenvolvimento comunitário. A “libertação intelectual” é já meio caminho andado para a libertação total ou “holística”. A educação é uma área onde os próprios missionários africanos deviam investir, criando o próprio método de ensino, privilegiando um ensino pan-africanista.

social, comunitário e participativo da libertação integral do ser humano». (Leomar António Brustolin e Rafael Martins Fernandes, «Pessoa e comunidade: aspectos antropológicos e eclesiológicos nas reflexões pastorais da CNBB», *Atualidade Teológica* 23, n. 61 (24 de Abril de 2019): 28, <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.37782>).

O sistema económico presente em África não é inclusivo. É um sistema que não foi criado na África, nem para a África. Por isso, vemos a dificuldade por que passam muitos países na gestão da economia nacional, e encontramos já um desequilíbrio enorme na distribuição das riquezas, sem falar da corrupção que não deixa de preocupar os mais sensíveis. Os cristãos têm um papel importante a desempenhar na luta contra a economia de exclusão (cf. EG 53), na atenção para com aqueles que vão sendo postos de lado, e na luta pela justiça e integração social.

A “libertação holística” passa também pela independência económica e financeira. Não se pode continuar a anunciar o Evangelho a pessoas que não têm condições financeiras para comprar o que comer e vivem angustiadas, pois, não têm o que dar de comer aos filhos. Em suma, o esforço para uma “libertação holística” do africano seria uma boa opção. Esta libertação tem que ser levada a cabo pelos próprios africanos, que conhecem a sua história e a sua realidade. Todos estes aspetos têm que ser pensados e refletidos pelos próprios teólogos africanos, que têm um papel importante diante das comunidades cristãs da África Ocidental, e não só.

Por fim, o teólogo africano tem que apresentar aos africanos um Cristo que não ama a pobreza e a miséria e nem odeia os ricos, mas quer que todos se ponham em ação para a construção do Reino, onde o pobre ocupa o centro. É o que o Papa Francisco pede aos cristãos de todo o mundo. Um apelo que se faz sentir de uma forma especial na África Ocidental.

3.3.8. Conversão pastoral

O apelo sempre renovado que Jesus faz à sua Igreja faz com que as igrejas da Costa Ocidental Africana estejam em constante saída, em constante reforma, sempre na dinâmica de deixar as comodidades e ir às periferias, onde precisam da luz do Evangelho (cf. EG 20). Num processo dialogal, os evangelizadores da Costa vão ter de procurar comunicar a fé numa nova «linguagem parabólica». É preciso ter a coragem de encontrar os novos sinais, os novos símbolos, uma nova carne para a transmissão da Palavra» (EG 167). E porque não uma nova organização estrutural das comunidades, algo que tenha a ver com a realidade africana?

As estruturas paroquiais apoiaram, e bem, a obra da evangelização na Costa Ocidental Africana, mas, hoje, é preciso deitar abaixo os muros das paróquias e eliminar a separação que se estabeleceu no tempo entre o padre e a comunidade, para que esta veja aquele como um membro que vive o que o povo vive. O sonho do Papa é que «os costumes, os estilos, os horários, a linguagem e toda a estrutura eclesial se tornem um canal proporcionado mais à evangelização do mundo atual que à autopreservação» (EG 27). Todas as estruturas têm que se tornar mais missionárias, mais comunicativas e abertas, tendo os agentes pastorais uma atitude de constante “saída”, favorecendo «a resposta positiva de todos aqueles a quem Jesus oferece a sua amizade» (EG 27). Toda a renovação que se pretende exercer na Igreja na Costa Ocidental Africana tem que ter como alvo a missão e a libertação, que passa pelo processo de inculturação do Evangelho.

Os missionários de Libermann conseguiram estabelecer pequenas comunidades onde os cristãos podiam viver e manifestar a sua fé e ter um acompanhamento mais personalizado da parte dos agentes pastorais e dos catequistas. Esta estratégia, de pequenas comunidades cristãs independentes ao longo da Costa Ocidental Africana, foi adotada por várias igrejas ao longo da Costa, o que favoreceu a inculturação do Evangelho na realidade local. São comunidades que nasceram da leitura dos sinais dos tempos e tentaram dar resposta à realidade presente. O desenvolvimento dessas comunidades é indispensável para o sucesso da missão cristã na África Ocidental. Elas têm um papel importante a desempenhar na Nova Evangelização.⁴¹⁵ Pode se dizer que é uma nova forma de ser Igreja, se bem que, inspirada nas primeiras comunidades cristãs e nas igrejas domésticas, testemunhadas no Novo Testamento.

Não deixa de ser verdade que várias igrejas da África Ocidental se deixaram levar pela estratégia da massificação da pastoral.⁴¹⁶ Contudo, há que se aprender com as igrejas que já usaram desta estratégia e que hoje dão conta da sua ineficiência. A valorização da subjetividade faz com que a Igreja adote o caminho da personalização da pastoral,⁴¹⁷

⁴¹⁵ Cf. Joseph G. Healey, «Historical Development of the Small Christian Communities/Basic Ecclesial Communities in Africa», em *Small Christian Communities*, ed. Klaus Krämer e Klaus Vellguth (Philippines: Claret, 2013), 196.

⁴¹⁶ Cf. Nentwig e Marangon Pessotto, «A alegria do evangelho e a pastoral Hodierna. Alguns deslocamentos pastorais à luz da exortação apostólica *Evangelii Gaudium*», 86.

⁴¹⁷ «A personalização da pastoral será um dos exercícios mais pesados delegado à comunidade, pois seus membros devem ser preparados para uma alteridade outra que a sociedade atual nem sempre compreende». (Brustolin e Fernandes, «Pessoa e comunidade: aspectos antropológicos e eclesiológicos nas reflexões pastorais da CNBB», 32).

dando «atenção às pessoas, em suas respectivas culturas e religiões».⁴¹⁸ Na África Ocidental, isto é importante, porque as culturas locais variam de aldeia para aldeia. Os agentes pastorais sentem-se obrigados a adotar uma dinâmica de proximidade para com os pequenos grupos, numa atitude de diálogo, de compreensão e de acolhimento de cada pessoa na sua cultura.⁴¹⁹ Isto faz com que a pessoa se sinta membro da comunidade universal e vê que a sua diferença é uma riqueza, que ela importa à grande família de Deus.

Tal como nos primeiros séculos do cristianismo, em que «o lugar das reuniões das comunidades cristãs era a casa-moradia e seu núcleo era a casa-família»,⁴²⁰ hoje há a necessidade do voltar às origens, para construir o presente. Por isso, os missionários na Costa Ocidental Africana não podem abandonar as pequenas comunidades ao relento, pelo contrário, vão ter que investir nelas e fazê-las desenvolver novos potenciais ao serviço do Evangelho. As pequenas comunidades cristãs, chamadas também de comunidades cristãs de base, são lugares privilegiados para fazer uma verdadeira experiência de Jesus, pela comunhão fraterna. Esta estratégia foi levada a cabo com sucesso pelos primeiros missionários de Libermann.⁴²¹

Com esta dinâmica, a pastoral é descentralizada.⁴²² Faz com que todos os cristãos exerçam a sua missão de discipulado no seio das suas comunidades, e isto possibilita o evangelizador estar num contacto mais direto com a vida das pessoas e «chegar a descobrir que isso se torna fonte de uma alegria superior» (EG 268). As pequenas comunidades não podem perder a ligação com a comunidade mais ampla, que, por sua vez, está ligada à Igreja Particular, para não se tornarem em guetos.⁴²³

⁴¹⁸ Celestino, «Il contributo dell' "Evangelii Gaudium" e il dialogo interreligioso», 375.

⁴¹⁹ Cf. Nentwig e Marangon Pessotto, «A alegria do evangelho e a pastoral Hodierna. Alguns deslocamentos pastorais à luz da exortação apostólica *Evangelii Gaudium*», 87.

⁴²⁰ Nentwig e Marangon Pessotto, 87.

⁴²¹ Cf. Bauer, *2000 anos de cristianismo em África. Uma história da Igreja africana*, 237–38.

⁴²² Cf. António Luiz Catelan Ferreira, «A sinodalidade eclesial no Magistério do Papa Francisco», *Atualidade Teológica* 23, n. 59 (23 de Julho de 2018): 397, <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATEo.34480>.

⁴²³ Cf. Nentwig e Marangon Pessotto, «A alegria do evangelho e a pastoral Hodierna. Alguns deslocamentos pastorais à luz da exortação apostólica *Evangelii Gaudium*», 88.

3.3.9. A catequese

Nestas comunidades, o papel dos catequistas é muito valorizado. Eles são missionários no meio da sua gente. Os missionários de Libermann tinham a catequese como uma das formas privilegiadas de evangelização. É o lugar onde se pode falar ao coração das pessoas, por isso investiram na formação dos catequistas, para presidir e orientar as comunidades.⁴²⁴ Ninguém estaria mais apto para transmitir uma mensagem contextualizada à realidade africana que o próprio africano.

Os encontros catequéticos são momentos que proporcionam à pessoa uma relação de intimidade com Cristo encarnado,⁴²⁵ são momentos privilegiados para o anúncio do *querigma*, do qual não se pode prescindir sob a justificativa de adoção de outras formações ditas mais “sólidas”, uma vez que o anúncio é que «dá resposta ao anseio de infinito que existe em todo o coração humano» (EG 165). Por isso, os encontros catequéticos têm que ter, como centro, o anúncio da Palavra, e é indispensável o uso de símbolos e sinais que sejam eloquentes, capazes de ajudar os africanos no seu crescimento e na integração de todas as suas dimensões, «num caminho comunitário de escuta e resposta» (EG 166).

3.4. Síntese

Os pobres e os decaídos continuam a ser sempre os «destinatários privilegiados do Evangelho» (EG 48). Existe um «vínculo indissolúvel entre a nossa fé e os pobres» (EG 48). Como dizia o Papa Bento XVI, «a opção preferencial pelos pobres está implícita na fé cristológica naquele Deus que se fez pobre por nós, para enriquecer-nos com a sua pobreza».⁴²⁶ A Igreja falha na sua missão, quando deixa de lado os pobres, priorizando outros programas. Os Pontífices do período pós-moderno não se cansaram de apelar por esta causa. Ser a voz dos sem vozes, pôr-se do lado dos explorados e espezinhados, lutar pela inclusão dos que estão nas periferias, trabalhar para a construção de um mundo mais

⁴²⁴ Cf. Brasseur, «Catéchèse et Spiritains à la Côte d’Afrique (1847-1898)», 412.

⁴²⁵ Nentwig e Marangon Pessotto, «A alegria do evangelho e a pastoral Hodierna. Alguns deslocamentos pastorais à luz da exortação apostólica *Evangelii Gaudium*», 92–93.

⁴²⁶ Papa Bento XVI, «Discurso na sessão inaugural da V Conferência-Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe», *AAS* 99, n. 6 (2007): 450.

justo. Entre tantas outras atividades em prol dos mais pobres, estas, que acabamos de elencar, têm de fazer parte das prioridades na vida de um cristão.

A luta pela liberdade é uma constante na Costa Ocidental Africana. Os africanos estão no caminho de superação dos traumas deixados pela escravatura e continuam a lutar por uma “libertação holística”. A Bíblia passa a ser o livro por excelência da libertação. Toda a obra libertadora que as igrejas do continente queiram realizar encontra o seu fundamento na Palavra de Deus. Deus que se revela como libertador no Antigo Testamento e, em Jesus, Ele comunica à humanidade a plena liberdade e um Reino que é de paz, justiça e amor, do qual todos os homens e todas as mulheres são chamados a tomar parte. Vimos que Libermann e os seus missionários contribuíram bastante na expansão desse Reino ao longo da Costa e que as estratégias utilizadas são partilhadas, hoje, pelo Papa Francisco, ao apelar por uma reforma eclesial, para que ninguém seja privado da palavra que liberta.

Agora, cabe à teologia africana e às igrejas locais trabalhar na tradução da Palavra de Deus, levando em conta a realidade local, e fazer com que o Evangelho encarne no novo ambiente. Muito trabalho tem sido feito, mas há, ainda, um longo caminho a percorrer. Deixar que Deus se revele em África e nos africanos. Deixar os próprios africanos falarem de Deus e da sua experiência de salvação. Fazer com que a liberdade se torne uma realidade no continente.

Conclusão

Jesus Cristo é sempre o mesmo (cf. Heb 13,8), mas a forma como se lhe dá a conhecer ao mundo varia de acordo com o tempo e a realidade circundante. A Igreja é chamada a estar sempre atenta aos sinais dos tempos, a fim de poder dar uma resposta atualizada às inquietações do homem contemporâneo. Este percurso que fizemos nos fez ver que os métodos da proclamação do Evangelho usados pela Igreja desde os primeiros séculos não foram sempre os mesmos e, ao longo da história, houve falhas no modo como a Igreja exerceu a evangelização. Contudo, a Palavra de Deus, que se transmite, apesar da forma como se faz, não retorna para ele sem fruto (cf. Is 55,11). Hoje, vemos que a Mensagem de Deus, por Jesus transmitida, conseguiu ganhar lugar no coração dos homens da Costa Ocidental Africana, embora da forma como ela foi levada para lá. Muitos foram obrigados a receber o batismo e a abraçar a fé cristã, porém, há que reconhecer que muitos se converteram não porque foram obrigados, mas porque tiveram a oportunidade de fazer uma experiência pessoal com Cristo.

Para que a Igreja se mantenha sempre fiel à missão a ela confiada, é preciso que ela se mantenha numa atitude perene de *kénose*, à semelhança do Mestre. Para que a mensagem seja transmitida de coração a coração, é indispensável a igualdade entre ambos. Os cristãos são chamados a se manterem nesta atitude de rebaixamento, de humilhação, para poderem pôr-se do lado dos pobres e espezinhados da sociedade e ajudá-los a libertarem-se desse estado.

Este trabalho de investigação, subordinado ao tema *Liebermann e a evangelização da Costa Ocidental Africana. Uma visão propedêutica ao Papa Francisco*, levou-nos a fazer uma pequena viagem aos primórdios do Cristianismo, a fim de perceber a ligação intrínseca existente entre esta religião e o continente, e o porquê da sua tardia chegada à Costa Africana. De facto, pode parecer um percurso muito longo, mas não podíamos perceber melhor Liebermann sem antes revisitar a história que o precedeu, por forma a enquadrar melhor a novidade que ele trazia.

A Igreja, desde muito cedo, procurou por diversos meios, cumprir o mandato de Cristo de ir anunciar o Evangelho ao mundo (cf. Mc 16,15), A expansão cristã que se fez

sentir no Norte de África e as escolas teológicas que aí nasceram, o aparecimento de comunidades convictas na Europa, são sinais do empenho e da dedicação dos seus agentes e fruto da escuta da voz de Deus que se comunicou em Jesus.

Contudo, houve decisões tomadas pela Igreja que deixaram consequências menos positivas tanto no seio da Igreja, como na sociedade, em geral. Constatamos que a união que se estabeleceu entre a Igreja e o Estado, originando a institucionalização do Cristianismo, levada a cabo no período constantinopolitano, fez com que a forma de evangelizar se alterasse na Igreja. A intransigência para com as outras crenças religiosas se perpetrou no seio da Igreja e do Império, e o catolicismo começou a ser considerado a única religião verdadeira, devendo ser imposta a todas as criaturas. E que ninguém se salvaria se não estivesse na Igreja. Esta política fez acelerar a expansão do Evangelho na Europa, mas deixou rastros de mortes.

Este modo de evangelizar, como vimos, foi levado para a Costa Ocidental Africana com os primeiros missionários que ali chegaram. Porém, o maior interesse que motivara a chegada dos missionários não era, de todo, religioso, mas político. Como a Igreja se encontrava associada ao Estado, também competia a este auxiliar a Igreja na sua missão. O Papa deu o seu aval ao domínio e à imposição da fé ao povo “pagão”, por isso o uso da força na imposição do Evangelho fez-se notar. A Costa Ocidental Africana foi concedida ao Padroado português, que se devia encarregar da evangelização.

A usurpação de terras, levada a cabo pelos europeus na Costa Ocidental Africana, e em outras paragens, fez com que a necessidade de mão-de-obra aumentasse e os mercados europeus tinham que ser abastecidos com matéria-prima. Traficar os homens negros foi a solução mais fácil encontrada. Para facilitar tal ato, era preciso que os negros perdessem a sua dignidade. Diante dos europeus, eles começaram a ser considerados “primatas” e “selvagens”. Como pudemos constatar, os escritos que os missionários enviavam do continente para a Europa proporcionavam ainda mais a desvalorização do homem negro e da sua cultura, e a sobrevalorização do homem branco e da sua cultura, por ele tida como a ideal, achando-se no direito de a impor ao resto do mundo. A barbárie cometida contra o povo negro marcará para sempre as gerações vindouras.

Foram precisos mais de quatro séculos, e a morte de bilhões de negros, para que aparecesse que levantasse a voz para protestar contra este holocausto. Francisco Libermann é um daqueles que se levantou em favor do homem negro e da sua integridade.

Vimos o papel importante que ele teve na luta pela libertação dos escravos e na dignificação do povo negro. Libermann deixou-se interpelar pela situação de precariedade que os negros libertos viviam no continente africano e pela persistência dos países europeus na prática do tráfico, e teve que intervir! Com o auxílio dos seus companheiros Levavasseur e Tisserant, ele chegou a fundar uma sociedade missionária totalmente virada para o trabalho com os negros. Ele fez várias tentativas, junto de autoridades, para pôr fim ao tráfico, mas não foi escutado.

Contrariamente à maneira como viviam os missionários que precederam os missionários de Libermann na Costa Ocidental Africana, o pedido que Libermann faz a estes é o da *kénose* e o da conversão, despojamento total daquilo que possuíam como ideal de vida e uma mudança na maneira de ver a população negra, não como seres inferiores aos brancos, mas como irmãos, filhos do mesmo Pai. Reparámos que os missionários de Libermann correspondiam, em grande parte, ao seu desejo, e que, no trabalho que realizavam, não faziam discriminação de ninguém. Tratavam todos os africanos, independentemente da sua crença religiosa ou do seu estado social, como filhos de Deus que merecem ser respeitados e amados como tal. Com isto, constatamos que Libermann marca um período de viragem na missionação na Costa Ocidental Africana. A formação dos nativos, a formação das igrejas locais canonicamente estabelecidas, anteriormente descuidadas, fizeram parte das suas prioridades missionárias.

Chegamos a destacar personalidades, como a de Mons. Barron, Truffet, Bessieux, Le Roy e vários outros missionários, que procuraram corresponder àquilo que Libermann desejava, dando a sua vida para a evangelização e a emancipação dos africanos. Vimos que, para reganhar a confiança dos nativos, os missionários tiveram que primar por uma vida conforme ao Evangelho e pelo bom testemunho pessoal e comunitário. Foi importante para o avanço da evangelização a abertura dos espiritanos às outras religiões e, sobretudo, ao Islão, chegando a acolher os seus filhos nas escolas da missão. O respeito que demonstravam para com todos, fez com que os missionários de Libermann fossem bem vistos por todos os habitantes da Costa, e ainda hoje ouvimos testemunhos sobre eles, e a população continua a usufruir das obras desenvolvidas ao longo da Costa.

No último capítulo, partindo de uma breve leitura da realidade contemporânea, fizemos uma abordagem africana à *Evangelii Gaudium*, apoiando-nos sobre a perspectiva de Libermann e abrindo-nos aos desafios atuais presentes na Costa Ocidental Africana. Tanto Francisco Libermann como o Papa Francisco demonstram uma grande

preocupação para com as pessoas, sobretudo as mais pobres e miseráveis. Ambos têm a Deus como origem de todo o processo reformador que se possa implementar na Igreja e, que a Igreja só cumpre a sua missão, pondo-se do lado dos pobres e desprezados. O Papa Francisco chega a dizer que todos os cristãos têm que se envolver neste processo salvífico e libertador e não podem compactuar com as estruturas de pecado e de morte. Onde quer que se encontrem têm que primar pelo bem comum e pelo testemunho do Evangelho. Um outro aspeto que o Papa retrata, e que é também comum a Libermann, é a questão da inculturação do Evangelho. Os evangelizadores têm que ter a capacidade de fazer com que o Evangelho se faça carne na cultura onde se encontram, para que esta seja purificada e elevada.

A *Evangelii Gaudium* prioriza muito os problemas do mundo ocidental, e os problemas que o continente africano enfrenta não foram abarcados satisfatoriamente. Por isso o ponto central deste capítulo é a busca de respostas aos problemas africanos através do documento, portanto, fazer uma leitura africana da *Evangelii Gaudium*, algo que, digo que não foi fácil.

A Costa Ocidental Africana enfrenta problemas difíceis de resolver num curto período de tempo. A teologia africana procura responder aos desafios presentes no continente e contribuir para uma verdadeira inculturação do Evangelho. Resta um longo caminho a fazer até que os africanos vejam a sua imagem representada na imagem de Cristo, até verem a sua própria história assumida por Jesus Cristo. Um povo sofredor, submetido à escravatura durante vários séculos, obrigados a adotar uma cultura estranha, e obrigado a esquecer a sua própria identidade, busca a libertação. Por isso, os africanos não buscam outro Deus senão o Deus libertador. O Papa Francisco apela à luta contra a opressão e contra um sistema que escraviza e o neocolonialismo é um sistema contra o qual a Igreja africana é chamada a lutar. Vimos que os africanos precisam de uma “libertação holística”, que engloba o todo da sua vida.

A Igreja, na Costa Ocidental Africana, faz parte da grande família de Deus, porém não se dissolve nela, pois, de acordo com o Papa Francisco cada Igreja local goza de uma autonomia própria, e ela mesma tem de procurar dar respostas às interrogações que se levantam nas suas comunidades. A teologia do povo, na qual o Papa Francisco baseia muito a sua reflexão, não deixa lugar à discriminação ou à afirmação de superioridade de uma igreja em relação à outra, ou de uma cultura em relação à outra, e nos levou a perceber que as diferenças culturais presentes na Igreja são a sua maior riqueza.

Uma abordagem africana à *Evangelii Gaudium* fez-nos perceber que muitos aspetos nela retratados, em África, são valores já presentes. A descentralização da pastoral, a questão da Igreja como família, como comunidade, o envolvimento laical no serviço da evangelização, a valorização da pessoa enquanto tal, a inclusão de todos na comunidade, a valorização da vida desde a sua conceção até à morte, o respeito pela natureza como nossa casa comum, o estar numa atitude de escuta permanente e a atenção permanente ao outro, são alguns aspetos valorizados no continente que o Papa propõe hoje à Igreja.

O grande desafio que a Igreja, na Costa Ocidental Africana, enfrenta é, precisamente, a luta pela formação de uma identidade própria e a recuperação da identidade cultural do povo perdida. Outro desafio é o que fazer, enquanto Igreja, para pôr entrave ao neocolonialismo que se instalou no continente após a colonização? Como é que o africano pode, hoje, reconhecer-se imagem e semelhança de Deus, enquanto a imagem que ele tem de Deus é aquela que lhe foi imposta, juntamente com o colonialismo, que o fez sentir, no começo, amaldiçoado? Reformulo aqui uma questão que levantamos no último ponto e que fica em aberto: Que nome podem os africanos atribuir a Jesus, que exprima a sua identidade e a sua história, e possam reconhecer-se nesse nome?

Enfim, depois de vários anos ausente do meu país, este trabalho despertou em mim uma vontade enorme de ir ao encontro do povo africano, que ainda anda “em busca do caminho de casa”, em busca da libertação “holística”, consciente de que eu também preciso dessa libertação. Jesus é quem liberta, conhecendo-o nos tornaremos livres. Por isso, o povo africano precisa de conhecer Jesus, e reconhecê-lo na sua pele, assumindo a sua carne, morrendo por ele, concedendo-lhe a libertação e a Vida pela sua Ressurreição. Só a partir deste conhecimento íntimo de Jesus, que se identifica com o africano, é que o povo africano pode sentir-se resgatado. Isto para dizer que este trabalho não acaba por aqui, é simplesmente o começo de uma longa caminhada que tenho a realizar, enquanto discípulo missionário.

Bibliografia

Documentos do Magistério

- Documentos do Concílio Vaticano II. «Constituição Pastoral “Gaudium et Spes”», 1965.
https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html.
- Documentos do Concílio Vaticano II. «Decreto “Ad Gentes”», 1965.
https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html.
- Papa Bento XVI. «Discurso na sessão inaugural da V Conferência-Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe». *AAS* 99, n. 6 (2007): 460–445.
- Papa Francisco. «Carta Encíclica “Laudato Si”». *AAS* 107, n. 9 (2015): 847–945.
_____. «Exortação Apostólica “Evangelii Gaudium”». *AAS* 150, n. 12 (2013): 1019–1137.
- Papa João Paulo II. «Carta encíclica “Redemptor Hominis”». *AAS* 71, n. 4 (1979): 257–324.
_____. «Carta Encíclica “Redemptoris Missio”». *AAS* 83 (1991): 249–340.
_____. «Exortação Apostólica pós-sinodal “Ecclesia in Africa”». *AAS* 88, n. 1 (1996): 5–82.
- Papa João XXIII. «Constituição Apostólica “Humanae Salutis” para a convocação do Concílio Vaticano II». *AAS* 54, n. 1 (1962): 5–13.
- Papa Paulo VI. «Exortação Apostólica “Evangelii Nuntiandi”». *AAS* 68, n. 1 (1976): 5–76.

Monografias

- Adam, Charles, ed. *Vie et oeuvres de Descartes. Étude Historique*. Paris: Léopold Cerf, 1910.
- Agostinho de Hipona. *A Cidade de Deus*. Traduzido por J. Dias Pereira. 5^a. Vol. 1-2. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016.
- Anderson, Richard, e Henry B. Lovejoy, eds. *Liberated Africans and the Abolition of the Slave Trade, 1807-1896. Liberated Africans and the Abolition of the Slave Trade, 1807-1896*. Woodbridge, Suffolk, UK: Boydell & Brewer, 2020. <https://doi.org/10.2307/j.ctvktrz0v>.
- Aquino, Tomás de. *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955.
- Araújo, Silvalino Ferreira de. «A guerra justa em Santo Agostinho e o seu legado no pensamento cristão». Universidade Federal de Santa Catarina, 2017.
- Azevedo, Carlos Moreira, ed. *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Vol. 1–4. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.
- Barbosa, Manuel Durães, ed. *Actas do Simpósio sobre a Missionação*. Lisboa: OMP, 2004.
- Barbot, John. *A description of the coasts of North and South-Guinea, and of Ethiopia Inferior, vulgarly Angola*. London: s. ed., 1732.
- Bauer, John. *2000 anos de cristianismo em África. Uma história da Igreja africana*. Traduzido por Afonso Teixeira da Mota. Nairobi: Paulinas, 1994.
- Benoist, Joseph-Roger de. *Histoire de l'Eglise catholique au Sénégal du milieu du XV^e siècle à l'aube du troisième millénaire*. Karthala, 2008.
- Bernard Noel. «Aloys Kobès». Em *Liebermann 1802-1852. Une pensée et une mystique missionnaires*, editado por Paul Coulon e Paule Brasseur, 649–57. Paris: CERF, 1988.
- Boff, Leonardo. *A vida religiosa e a Igreja no processo de libertação*. Petrópolis: Vozes, 1989.

- Borges, Elvino Miguel de Oliveira. «O projeto do Padre Francisco Libermann e a atividade missionária dos Espiritanos em Cabo Verde (1941-1975)». Universidade Católica Portuguesa, 2015.
- Born, A. Van Den, ed. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Traduzido por Frederico Stein. 5ª. Petrópolis: Vozes, 1992.
- Bosch, David. *Dynamique de la mission chrétienne*. Paris: Karthala, Haho et Labor et Fides, 1995.
- Bouche, Pierre. *Sept ans en Afrique occidentale: la côte des esclaves et le Dahomey*. Paris: Plon, 1885.
- Brásio, António, ed. *Angola (1868-1881). Spiritana Monumenta Historica*. Vol. 2-3. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1968.
- Brasseur, Paule. «A la recherche d'un absolu missionnaire: Mgr Truffet, vicaire apostolique des Deux-Guinées». Em *Libermann 1802-1852. Une pensée et une mystique missionnaires*, editado por Paul Coulon e Paule Brasseur, 457–87. Paris: CERF, 1988.
- _____. «Jean-Rémi Bessieux». Em *Libermann 1802-1852. Une pensée et une mystique missionnaires*, editado por Paul Coulon e Paule Brasseur, 637–47. Paris: CERF, 1988.
- _____. «L'esclavage, les campagnes abolitionnistes et la naissance de l'oeuvre de Libermann». Em *Libermann 1802-1852. Une pensée et une mystique missionnaires*, editado por Paul Coulon e Paule Brasseur, 319–32. Paris: CERF, 1988.
- Canto, Rafael Antunes do. «Os Bijagós da Guiné-Bissau; Ancestralidade, cultura marítima e resistência histórico-cultural». Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2020.
- Ceillier, Jean-Claude, ed. *Cardinal Lavigerie: Anthologie de Textes*. Vol. 1. Roma: Société des Missionnaires d'Afrique, 2016.
- Cesareia, Eusébio de. *História Eclesiástica*. Traduzido por Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002.

- Chenu, Bruno, François Coudreau, Pierre Dornier, Charles Ehlinger, Jules Gritti, François Nielly, Daniel Perrot, Albert Rouet, e (Dir.). *A fé dos católicos*. Traduzido por Luís Rebeiro de Oliveira, Manuel Cristóvão, Manuel Francisco da Silva, e Rogério Pedro de Oliveira. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1991.
- Cipriano de Cartago. *Obras Completas*. Traduzido por Monjas Beneditinas e Antonio Marchionni. Vol. 35/1. São Paulo: Paulus, 2016.
- Coenen, Lothar, Erich Beyreuther, e Hans Bietenhard. *Diccionario teologico del Nuevo Testamento*. Vol. 2. Salamanca: Sigueme, 1980.
- Comblin, José. *Teologia de la mission. La evangelización*. Latinoamer. Argentina, 1974.
- Congrégation du Saint-Esprit et du Saint-Coeur de Marie. *Directoire Spirituel ou Instructions du Vénérable F. M. P. Libermann aux membres de la congrégation*. Paris: Maison-Mère, 1910.
- Constantino, Carlos. «Estudo comparativo entre a Teologia Africana e a Teologia Afro-americana». Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2006.
- Costa, António Luís Pinto Da. *Levados por um sonho*. Braga: Uniases, 2012.
- Coulon, Paul, e Paule Brasseur. *Libermann 1802-1852. Une pensée et une mystique missionnaires*. Paris: CERF, 1988.
- Cunha, Vitor Borges da. «A religiosidade etíope à luz da crónica “Verdadeira informação das terras do Preste Joam” (Século XVI)». Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2018.
- Delcourt, Jean. *Au Congo avec Brazza et Stanley, Mgr Carrie*. Seminaire des Missions, 1993.
- Deschamps, Hubert Jules. *Les religions de l’Afrique noire*. Paris: Presses Univ. de France, 1960.
- Dulley, Iracema. «Do culto aos ancestrais ao cristianismo e vice-versa. Vislumbres da prática da comunicação nas missões espíritanas do planalto central angolano». Universidade Estadual de Campinas, 2008.
- Ela, Jean-Marc. *Le cri de l’homme africain*. Paris: L’Hermattan, 1980.
- _____. *Ma foi d’africain*. Paris: Karthala, 2009.

- _____. *Repenser la théologie africaine: le Dieu qui libère*. Karthala. Paris, 2003.
- Englisch, Andreas. *Francisco. O Papa dos humildes*. Traduzido por Gabriela França. São Paulo: Universo dos livros, 2013.
- Farragher CSSp, Seán P. *Edward Barron 1801-1854*. Ireland: Paraclete, 2004.
- Ferdinand, Prat. *La Teologia De San Pablo*. México: JUS, 1947.
- Giroto, Ismael. «O Universo Mágico-Religioso Negro-Africano e Afro-Brasileiro: Bantu e Nágó». Universidade de São Paulo, 1999. <https://doi.org/10.11606/T.8.1999.tde-20062011-140307>.
- Gonçalves, José Mário. «Religião e violência na África Romana: Agostinho e os Donatistas». Universidade Federal do Espírito Santo, 2009.
- Gravrand, Henri. *Visage Africain de l'Église. Une expérience au Sénégal*. Paris: L'Orante, 1961.
- Hastings, Adrian. *The Church in Africa, 1450-1950*. New York: Oxford University, 1996.
- Hosmer, William. *Slavery and the Church*. New York: Negro University, 1969.
- Isichei, Elizabeth. *A History of Christianity in Africa*. Great Britain: Society for Promoting Christian Knowledge, 1995.
- Jedin, Hubert, ed. *Manual de historia de la Iglesia*. Vol. 1–10. Barcelona: Herder, 1966.
- Jeremias, Joachim. *Teologia del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- Jerónimo, Miguel Bandeira. *A diplomacia do Império. Política e Religião na partilha de África (1820-1890)*. Lisboa: Edições 70, 2012.
- Kaam, Adrian L. Van. *A light to the gentiles; the life story of the venerable Francis Libermann*. USA: Duquesne University, 1959.
- Ki-Zerbo, Joseph. *História da África Negra*. Traduzido por Américo de Carvalho. Vol. 1-2. Lisboa: Publicações Europa-América, 1972.
- Kollmann, Paul. *Evangelization of slaves*. New York: Orbis, 2005.

- Konan, Kouadio Colbert. «Eucharistie et libération en Afrique : pain du ciel , pain des hommes.» Université de Strasbourg, 2017.
- Koren, Henry J. *Les Spiritains*. Paris: Beauchesne, 1982.
- Krämer, Klaus, e Klaus Vellguth, eds. *Small Christian Communities*. Philippines: Claret, 2013.
- Lauret, Bernard, e François Refoulé, eds. *Iniciacion a la practica de la teologia*. Traduzido por J. F. Zulaica e R. Godoy. Vol. 5. Madrid: Cristiandad, 1986.
- Lécuyer, Joseph. «Les églises locales ou particulières selon le Père Libermann». Em *Libermann 1802-1852. Une pensée et une mystique missionnaires*, editado por Paul Coulon e Paule Brasseur. Paris: CERF, 1988.
- Marcus, Harold G. *A history of Ethiopia*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1994.
- Mare, Christian de, ed. *Anthologie Spiritaine*. Roma: Congrégation du Saint-Esprit, 2008.
- Marimba, Ani. *Let the circle be unbroken: the implications of african spirituality in the diaspora*. New York: Nkonimfo Publications, 1990.
- Maxwell, John Francis. *Slavery and the Catholic Church. The history of Catholic teaching concerning the moral legitimacy of the institution of slavery*. Chichester: Barry Rose, 1975.
- Møller, Bjørn. «Religion and conflat in Africa. With a special focus on East Africa». Copenhagen, 2006.
- Nhaueleque, Laura António. «A Conceção da África no Pensamento Católico Moderno: Daniele Comboni e Adalberto da Postioma». Instituto Universitário de Lisboa, 2013.
- Nicolas, François. «D'un "projet missionnaire" a une "règle de vie" pour les missionnaires. Inspiration et réalisme de Libermann». Em *Libermann 1802-1852. Une pensée et une mystique missionnaires*, editado por Paul Coulon e Paule Brasseur, 289–317. Paris: CERF, 1988.

- Nkouna, Francois Joseph. «Le rôle de l'Église catholique dans la colonisation française en Afrique subsaharienne: Éducation et hypocrisie dans Une vie de boy de Ferdinand Oyono». Universidade de Linnaeus, 2021.
- Nkulu-Butombe, Jean Irénée. «Le Saint-Siège et les origines du Vicariat Apostolique des Deux-Guinées». Em *Libermann 1802-1852. Une pensée et une mystique missionnaires*, editado por Paul Coulon e Paule Brasseur, 355–81. Paris: CERF, 1988.
- Nunes, José. *Teologia da Missão*. Lisboa: OMP, 2008.
- Obras Missionales Pontificias de Espanha. *La missionologia hoy*. Navarra: Verbo Divino, 1987.
- Puntel, Joana Terezinha. «Convergência e continuidade no pensamento da relação Igreja e Comunicação na sociedade contemporânea». *Intercom*. Joinville, 2018.
- Rahner, Karl, e Juan Alfaro, eds. *Sacramentum Mundi, Enciclopédia Teológica*. Vol. 4. Barcelona: Herder, 1977.
- Rahner, Karl, Juan Alfaro, Alberto Bellini, Carlo Colombo, Henri Crouzel, Jean Daniélou, Adolf Darlap, et al., eds. *Sacramentum Mundi*. Vol. 4. Barcelona: Herder, 1977.
- Ramos, Julio A. *Teología pastoral*. Madrid: BAC, 1995.
- Rath, Josef-Theodor. «Libermann promoteur du clergé africain». Em *Libermann 1802-1852. Une pensée et une mystique missionnaires*, editado por Paul Coulon e Paule Brasseur, 547–78. Paris: CERF, 1988.
- Recheado, Carlene. «As missões franciscanas na Guiné (Século. XVII)». Universidade Nova Lisboa, 2010.
- Ribeiro, Alexandre Vieira, Alexsander Lemos de Almeida Gebara, e (org.). *Estudos Africanos: Múltiplas abordagens*. Niterói: UFF, 2013.
- Richard, Pablo. *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia*. Cantabria: Sal Terrae, 1998.
- Rodrigues, José Damião, e Casimiro Rodrigues, eds. *Representações de África e dos Africanos na História e Cultura – Séculos XV a XXI*. Ponta Delgada: Centro de História de Além-Mar, 2011.

- Roux, André. *Mission des Eglises, Mission de l'Eglise*. Paris: CERF, 1984.
- Salas, Jesús. «Le Cardinal Lavignerie et sa lutte anti-esclavagiste». Acedido 9 de Março de 2021. <http://www.peresblancs.org/esclavage.htm>.
- Sanneh, Lamin. *West African Christianity*. New York: Orbis, 1983.
- Schaff, Philip, ed. *Nicene and Post-Nicene Fathers*. 2º. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1995.
- Seuimois, André. *Théologie missionnaire*. Roma: Bureau de Presse O.M.I., 1973.
- Silva, Edgleice Santos Da. «Mundos que se entrelaçam: religião e política na África Centro e Ocidental (séc. XVII)». Univ. Federal de Juíz de Fora, 2018.
- Suess, Paulo, ed. *Los conflictos del mundo en medio de nosotros. Los confines del mundo en medio de nosotros*. Casilla: Abya-Yala, 2000.
- Sundkler, Bengt, e Christopher Steed. *A History of the Church in Africa*. Cambridge: Cambridge, 2000.
- Supérieur Général de la Congrégation du Saint-Esprit et du Saint-Coeur de Marie. *Notes et Documents relatifs à la vie et à l'oeuvre du vénérable François-Marie-Paul Libermann*. Vol. 1–13. Paris: Maison-Mère, 1929-2015.
- Sweet, James Hoke. *Recreating Africa: culture, kinship, and religion in the African-Portuguese world, 1441–1770*. Chapel Hill e London: The University of North Carolina Press, 2003.
- Telusma, Henri Claude. «Une analyse théologique de la coexistence christianisme / vaudou en Haïti: ouverture pour un dialogue interreligieux». Université de Strasbourg, 2017.
- Tempels, R. P. Placide. *A Filosofia Bantu*. Traduzido por Amélia A. Mingas e Zavoni Ntondo. 1ª. Luanda: Faculdade de Letras da UAN, 2016.
- Tertuliano. *Apologético*. Editado por Cristina Virott e António Leite Ribeiro. Traduzido por José Carlos Lopes de Miranda. Philokalia nº3. Lisboa: Alcalá, 2002.
- The Generalate Team. «1985 Vol. 39: Dialogue: At the Frontiers of Evangelization». *Duquesne Scholarship Collection*, 1985.

Thornton, John. *A Africa e os africanos na formação do mundo Atlântico*. Traduzido por Marisa Rocha Mota. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

Westermann, Diedrich. *Africa and christianity*. London: AMS Press, 1977.

Periódicos

Abénon, Lucien. «1848: l'abolition de l'esclavage». *Mémoire Spiritaine* 9, n. 9 (1999): 127–33.

Adamo, David T. «Christianity and the African traditional religion(s): The postcolonial round of engagement». *Verbum et Ecclesia* 32, n. 1 (2011): 1–10. <https://doi.org/10.4102/ve.v32i1.285>.

Afeke, B., e P. Verster. «Christianisation of ancestor veneration within African traditional religions: An evaluation». *In die Skriflig/In Luce Verbi* 38, n. 1 (1 de Agosto de 2004): 47–61. <https://doi.org/10.4102/ids.v38i1.419>.

Alves, Eduardo Leandro, e Júlio César Adam. «Desafios da prática pastoral na contemporaneidade». *REFLEXUS - Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões* 11, n. 18 (2017): 499–519. <https://doi.org/10.20890/reflexus.v11i18.528>.

Antwi, Emmanuel Kojo Ennin. «Church Involvement in the Trans-Atlantic Slave Trade: Its Biblical Antecedent vis-à-vis the Society's Attitude to Wealth». *Studia Historiae Ecclesiasticae* 44, n. 2 (18 de Julho de 2018). <https://doi.org/10.25159/2412-4265/3245>.

Azevedo, Dermi. «Desafios estratégicos da Igreja Católica». *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n. 60 (2003): 57–79. <https://doi.org/10.1590/s0102-64452003000300004>.

Bianchi, Ciro Enrique. «Bergoglio: vi spiego la teologia del popolo». *Oreundici*, n. 1 (2017): 9–18.

Bosch, Vicente. «La vocación cristiana laical: renovar el mundo con Cristo». *Scripta Theologica* 50, n. 2 (2018): 407–32. <https://doi.org/10.15581/006.50.2.407-432>.

- Botzung, Marc. «O Compromisso Espiritano No Diálogo Interreligioso: Olhar Sobre a Caminhada Percorrida». *Mémoire Spiritaine* 14, n. 14 (2019): 99–110.
- Brasseur, Paule. «De l'abolition de l'esclavage à la colonisation de l'Afrique». *Mémoire Spiritaine* 7, n. 7 (1998): 93–107.
- _____. «Catéchèse et Spiritains à la Côte d'Afrique (1847-1898)». *Spiritus* 27, n. 105 (1986): 406–16.
- _____. «Les missionnaires catholiques à la Côte d'Afrique pendant la deuxième moitié du XIXe siècle face aux religions traditionnelles». *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée* 109, n. 2 (1997): 723–45. <https://doi.org/10.3406/mefr.1997.4511>.
- Brighenti, Agenor. «Documento de Aparecida: O texto original, o texto oficial e o Papa Francisco». *Pistis Praxis* 8, n. 3 (2016): 673–713. <https://doi.org/10.7213/2175-1838.08.003.DO07>.
- Brustolin, Leomar Antônio, e Rafael Martins Fernandes. «Pessoa e comunidade: aspectos antropológicos e eclesiológicos nas reflexões pastorais da CNBB». *Atualidade Teológica* 23, n. 61 (24 de Abril de 2019): 21–38. <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.37782>.
- Bujo, Bénézet. «Le christianisme africain et sa théologie». *Revue des sciences religieuses*, n. 84/2 (30 de Junho de 2010): 159–74. <https://doi.org/10.4000/rsr.342>.
- Catholic University of Eastern Africa. «Evangelization as dialogue with African Traditional Religions». *SEDOS* 27, n. 4 (Abril de 1995): 99–105.
- Celestino, Francesco. «Il contributo dell'"Evangelii Gaudium" e il dialogo interreligioso». *Miscellanea Francescana* 119 (2019): 372–96.
- Coulon, Paul. «Directives of Mgr Truffet to his missionaries». *Spiritian Papers* 15, n. 15 (1981): 49–58.
- _____. «Léopold Sédar Senghor, les spiritains et Libermann Recommended Citation». *Mémoire Spiritaine* 15, n. 15 (2002): 103–34.
- _____. «Libermann et l'esclavage». *Spiritus*, n. 237 (2019): 469–80.

- Delisle, Philippe. «L'Église catholique face aux sociétés esclavagistes: l'exemple des îles créoles». *Mémoire Spiritaine* 9, n. 9 (1999): 161–72.
- Deneken, Michel. «La mission comme nouvelle évangélisation». *Revue des sciences religieuses* 80/2 (2006): 217–31.
- Dikam, Fidele Podga. «Ensayo sobre la teología negro-africana». *Estudios Eclesiásticos. Theological and Canonical Research and Information journal* 72, n. 280 (2019): 121–39.
- Domingues, Bento. «A situação paradoxal do Papa Francisco». *História das Ideias* 36 (2018): 245–54.
- Dougherty, M. Patricia. «The Rise and Fall of “L'Ami de la Religion”: History, Purpose, and Readership of a French Catholic Newspaperer». *The Catholic Historical Review* 77, n. 1 (1991): 21–41.
- Duncan, Graham A. «The semper reformanda principle under scrutiny in an african context in relation to inculturation». *Verbum et Ecclesia* 39, n. 1 (2018): 1–8. <https://doi.org/10.4102/ve.v39i1.1846>.
- Dupuis, Jacques. «O diálogo inter-religioso numa sociedade pluralista». *Didaskalia* 32 (2002): 69–81.
- Ernoul, Jean. «Les spiritains au Congo, de 1865 à nos jours». *Mémoire Spiritaine* 3, n. 3 (1995).
- Essertel, Yannick. «La pédagogie de l'évangélisation des Noirs d'Afrique selon la congrégation du Saint-Esprit de 1841 à 1930». *Social Sciences and Missions* 29, n. 1–2 (2016): 1–36. <https://doi.org/10.1163/18748945-02901001>.
- Etchegaray, Roger. «L'esclavage, négation de l'humain». *Mémoire Spiritaine* 9, n. 9 (1999): 5–9.
- Fagah, Richard. «Libermann, Bishop Barron, and the Two Guineas». *Spiritans Horizons* 7, n. 7 (2012): 33–42.
- Faye, Valy. «L'action de l'Église catholique dans l'entreprise coloniale française au Sénégal, 1817-1872». *Liens Nouvelle Série*, n. 20 (2015): 67–80.

- Ferreira, Roquinaldo. «A primeira partilha da África: decadência e ressurgência do comércio português na Costa do Ouro (ca. 1637-ca. 1700)». *Varia Historia* 26, n. 44 (2010): 479–98. <https://doi.org/10.1590/s0104-87752010000200008>.
- Gardinier, David E. «Les débuts de l'évangélisation catholique française au Gabon et les réactions africaines (1844-1883)». *Mémoire Spiritaine* 1, n. 1 (1995): 60–82.
- Giuliani, Francesco. «A Global Perspective on De Propaganda Fide». *Rechtsgeschichte - Legal History* 2019, n. 27 (2019): 370–72. <https://doi.org/10.12946/rg27/370-372>.
- Goyau, Georges. «Un grand missionnaire: le Cardinal Lavigerie». *Revue Des Deux Monde* 27, n. 1 (1925): 149–86.
- Grieu, Étienne. «Évangéliser aux périphéries: oui, mais que veut dire “périphérie”?» *Lumen Vitae* 70, n. 1 (2015): 79–84. <https://doi.org/10.2143/LV.00.0.0000000>.
- Henschel C.S.Sp., Johannes. «The first spiritan mission method in Bagamoyo: Liberation of Slaves». *Spiritans Horizons* 11, n. 11 (2016): 46–57.
- Heyer, René, e François Kabasele Lumbala. «Théologie africaine et vie». *Théologiques* 19, n. 1 (2011): 5. <https://doi.org/10.7202/1014177ar>.
- Janin, Joseph. «Le rôle décisif des frères spiritains pour l' évangélisation de l' Afrique». *Mémoire Spiritaine* 16, n. 16 (2002): 111–34.
- Koffeman, Leo J. «'Ecclesia reformata semper reformanda' Church renewal from a Reformed perspective». *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 71, n. 3 (2015): 1–6. <https://doi.org/10.4102/hts.v71i3.2875>.
- Koren, Henry J., e Henri Littner. «Le cardinal Lavigerie et les missions spiritaines au coeur de l' Afrique». *Mémoire Spiritaine* 8, n. 8 (1998): 30–49.
- _____. «Le cardinal Lavigerie, le père Duparquet et la mission du Congo». *Mémoire Spiritaine* 11, n. 11 (2000): 73–85.
- Lanternari, Vittorio. «Synchrétismes, messianismes, néo-traditionalismes en Afrique Noire». *Archives de sociologie des religions*, n. 19 (1995): 99–116.
- Legrain, Michel. «Éthique chrétienne et esclavagisme». *Mémoire Spiritaine* 9, n. 9 (1999).

- Lenz, Matias Martinho. «O Concílio Vaticano II: a presença da Igreja no mundo em espírito de serviço, em especial aos mais pobres». *Pistis Praxis* 4, n. 2 (2012): 421–40.
- Levi, Joseph Abraham. «Padre Giovanni Antonio Cavazzi, (1621-1678), nos reinos do Congo, Matamba et Angola. Primeiros contactos europeus com a África.» *Estudos Portugueses e Africanos* 33–34, n. 1–2 (1999): 29–47.
- _____. «A missionação em África nos séculos XVI-XVII». *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, n. 13 (2008): 439–62.
- Luiz Catelan Ferreira, António. «A sinodalidade eclesial no Magistério do Papa Francisco». *Atualidade Teológica* 23, n. 59 (23 de Julho de 2018): 390–404. <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.34480>.
- Maguire, Henry. «The President and Fellows of Harvard College Peabody Museum of Archaeology and Ethnology». *Anthropology and Aesthetics* 39, n. 38 (2011): 18–33.
- Manala, Matsobane J. «The impact of Christianity on sub-Saharan Africa». *Studia Historiae Ecclesiasticae* 39, n. 2 (2013): 285–302.
- Martin, Phyllis M. «Vie et mort, pouvoir et vulnérabilité: contradictions quotidiennes à la Mission de Loango (1883-1904)». *Mémoire Spiritaine* 21, n. 21 (2005): 84–115.
- Molari, Carlo. «Teologia del popolo, una forma originale di teologia della liberazione». *Oreundici*, n. 1 (2017): 19–26.
- Mónico, Lisete S. Mendes. «Secularização, (a)teísmo e pluralismo religioso nas sociedades ocidentais contemporâneas». *Horizonte* 13, n. 40 (2015): 2064–95.
- Nagapen, Amédée. «Joseph Michel, le P. Laval et l’île Maurice». *Mémoire Spiritaine* 4, n. 4 (1996): 117–29.
- Nentwig, Roberto, e Diogo Marangon Pessotto. «A alegria do evangelho e a pastoral Hodierna. Alguns deslocamentos pastorais à luz da exortação apostólica Evangelii Gaudium». *Cuestiones Teológicas* 46, n. 105 (2019): 75–99. <https://doi.org/10.18566/cueteo.v46n105.a03>.

- Njeri, Aza. «Educação afrocêntrica como via de luta antirracista e sobrevivência na maafa». *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – RESAFE*, n. 31 (2019): 4–17.
- Nnamunga, Gerard. «Spiritain Pedagogy of Evangelization in Tanzania». *Spiritain Horizons* 14, n. 14 (2019): 187–200.
- Odozor, Paulinus Ikechukwu. «An african moral theology of inculturation: Methodological considerations». *Theological Studies* 69 (2008): 583–609.
- Okeke, Chukwuma O., Christopher N. Ibenwa, e Gloria Tochukwu Okeke. «Conflicts Between African Traditional Religion and Christianity in Eastern Nigeria: The Igbo Example». *SAGE Open* 7, n. 2 (3 de Abril de 2017). <https://doi.org/10.1177/2158244017709322>.
- Passos, João Décio. «As reformas do Papa Francisco: conjuntura, significados e perspectivas». *Perspectiva Teológica* 49, n. 2 (31 de Agosto de 2017): 353. <https://doi.org/10.20911/21768757v49n2p353/2017>.
- Pauly, Evaldo L. «Modernidade e Pastoral Urbana: Um Depoimento Teórico e Pessoal». *Estudos Teológicos* 34, n. 1 (1994): 32–46.
- Pêpe, Suzane Pinho. «Feitiçaria: Terminologia e Apropriações». *Sankofa (São Paulo)* 2, n. 3 (6 de Junho de 2009): 52. <https://doi.org/10.11606/issn.1983-6023.sank.2009.88738>.
- Pietz, William. «The Problem of the Fetish, II». *RES: Anthropology and Aesthetics*, n. 13 (1987): 23–45.
- _____. «The Problem of the Fetish, I». *RES: Anthropology and Aesthetics*, n. 9 (1985): 5–17.
- Rodney, Walter. «Portuguese attempts at Monopoly on the Upper Guinea Coast, 1580–1650». *The Journal of African History* 6, n. 3 (22 de Novembro de 1965): 307–22. <https://doi.org/10.1017/S002185370000582X>.
- Roedel, Hiran. «Do mito de Cam ao Racismo estrutural: uma pequena contribuição ao debate». *Projeto AFRO-PORT: Afrodescendência em Portugal [FCT/PTDC/SOC-ANT/30651/2017]*, n. 2 (2020): 1–19.

- Ryder, A. F. C. «Missionary activity in the kingdom of Warri to early nineteenth century». *Journal of the Historical Society of Nigeria* 2, n. 1 (1960): 1–26.
- Sáez, Juan F. Martínez. «Animación misionera en el magisterio pontificio y la pastoral». *Cuestiones Teológicas* 47, n. 108 (2020): 78–101.
- Salcedo, Guillermo Meza. «La ternura, una respuesta pastoral para los excluidos de hoy». *Collection DIBICA Classique* 34, n. 82 (2007): 423–52.
- Scannone, Juan Carlos. «El Papa Francisco y la teología del pueblo». *Selecciones de teología* 54, n. 213 (2015): 39–50.
- _____. «La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual». *Teología y Vida* 50 (2009): 59–73.
- Sofiati, Flávio Munhoz. «O novo significado da “opção pelos pobres” na Teologia da Libertação». *Tempo Social* 25, n. 1 (2013): 215–34.
- Souza, Ney De, e Edgar Da Silva Gomes. «Os papas do Vaticano II e o diálogo com a sociedade contemporânea». *Teocomunicação* 44, n. 1 (12 de Agosto de 2014): 5–27. <https://doi.org/10.15448/1980-6736.2014.1.18264>.
- Stanley, Brian. «The Church of the Three Selves: A Perspective from the World Missionary Conference, Edinburgh, 1910». *The Journal of Imperial and Commonwealth History* 36, n. 3 (Setembro de 2008): 435–51. <https://doi.org/10.1080/03086530802318524>.
- Susin, Luiz Carlos. «Teologia da Libertação: de onde viemos, para onde vamos?». *Horizonte* 11, n. 32 (1972): 1678–91.
- Tchonang, Gabriel. «Brève histoire de la théologie africaine». *Revue des sciences religieuses* 84/4 (2010): 175–90.
- Tomas Domingos, Luis. «A visão africana em relação à natureza». *Revista Brasileira de História das Religiões* 3, n. 9 (2011): 2–11.
- Torres Neiva, Adélio. «Libermann e a “Hora da África”». *Missão Espiritana* 15, n. 15 (2009): 75–92.

- Ugochukwu, Françoise. «Les missions catholiques françaises et le développement des études igbo dans l'est du Nigeria, 1885-1930». *Cahiers d'études africaines* 159 (2000): 467–88.
- Ukwuije, Bede Uche. «Les missionnaires spiritains en tant que précurseurs de la théologie de l'inculturation en Afrique de l'Ouest». *Horizons spiritains*, n. 14 (2019): 142–66.
- Uzukwu, Elochukwu. «Inculturation and the Spiritan Charism». *Spiritan Horizons* 2, n. 2 (2007): 50–62.
- Wieser, Doris. «A Rainha Njinga no diálogo sul-atlântico: Género, raça e identidade». *Iberoamericana* 17, n. 66 (15 de Novembro de 2017): 31–53. <https://doi.org/10.18441/ibam.17.2017.66.31-53>.
- Zorn, Jean-François. «Le temps long de la christianisation en Afrique». *De Boeck Supérieur*, n. 252 (2014): 132–34.

Páginas Web

- Agenzia Fides. «Afrique/Sierra Leone - Mgr Melchior de Marion Brésillac, dont le sacrifice a donné le signal de départ à la succession Apostolique en Sierra Leone, a été remémoré à 150 ans de sa mort.», 2009. Acedido 11 de Março de 2021. http://fides.org/fr/news/25542-AFRIQUE_SIERRA_LEONE_Mgr_Melchior_de_Marion_Bresillac_dont_le_sacrifice_a_donne_le_signal_de_depart_a_la_succession_Apostolique_en_Sierra_Leone_a_ete_rememore_a_150_ans_de_sa_mort.
- Ambassade du Sénégal près le Saint Siège. «La présence de l'Eglise au Sénégal». Acedido 21 de Novembro de 2020. http://ambasenromevatican.over-blog.org/pages/La_presence_de_lEglise_au_Senegal-4627922.html.
- Bento XVI. «Verdade, anúncio e autenticidade de vida, na era digital». Mensagem para o 45º dia mundial das comunicações sociais, 2011. Acedido 22 de Abril de 2021. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20110124_45th-world-communications-day.html.

Cattenoz, Mgr. «Lettre Pastorale: L’accompagnement pastoral à l’école du pape François», 2017. Acedido 22 de Março de 2021. <https://www.mgr-cattenoz.diocese-avignon.fr/Lettre-Pastorale-L-accompagnement-pastoral-a-l-ecole-du.html>.

CELAM. «V conferência geral do episcopado Latino-Americano e do Caribe Aparecida. Documento final», 2007. Acedido 26 de abril de 2021. http://www.dhnet.org.br/direitos/cjp/a_pdf/cnbb_2007_documento_de_aparecida.pdf.

Congregação para a Evangelização dos Povos. «Documento de orientação em vista da vocação, da formação e da promoção dos catequistas nos territórios de missão», 1993. Acedido 22 de Março de 2021. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cevang/documents/rc_con_cevang_doc_19971203_cath_fr.html.

Congrégation pour le Clergé. «La conversion pastorale de la communauté paroissiale au service de la mission évangélistrice de l’Eglise». L’Osservatore Romano, 2020. Acedido 17 de Março de 2021. <http://www.clerus.va/content/clerus/fr/notizie/new18.html>.

Gregório XVI. «Breve In supremo», 1839. Acedido 09 de Março de 2021. <https://www.vatican.va/content/gregorius-xvi/pt/documents/breve-in-supremo-3-dicembre-1839.html>.

Papa Francisco. «A missão no coração da fé cristã». Mensagem para o Dia Mundial das Missões, 2017. Acedido 22 de Março de 2021. https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/missions/documents/papa-francesco_20170604_giornata-missionaria2017.html.

_____. «Carta Apostólica sob forma de “Motu Proprio”: “Antiquum Ministerium”», 2021. Acedido 21 de Maio de 2021. https://www.vatican.va/content/francesco/pt/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210510_antiquum-ministerium.html.

_____. «Discurso aos participantes na plenária do dicastério para os leigos, a família e a vida», 2019. Acedido 24 de Março de 2021.

https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/november/documents/papa-francesco_20191116_laici-famiglia-vita.html.

_____. «Discurso na vigília de oração com os jovens por ocasião da XXXI Jornada Mundial da Juventude». Cracóvia, 2016. Acedido 22 de Março de 2021. https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/july/documents/papa-francesco_20160730_polonia-veglia-giovani.html.