UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

CURSO DE DOUTORAMENTO EM TEOLOGIA ***(2.º grau canónico)***
Especialidade: Teologia Sistemática

José Cambuta

ECCLESIA IN AFRICA: 20 ANOS DEPOIS

Para uma leitura e análise da *Exortação Apostólica Pós-sinodal* e das suas perspectivas no contexto actual da Igreja em África

Dissertação Final
sob orientação de:

Prof. Doutor José Jacinto Ferreira de Farias

Lisboa

Janeiro 2017

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

CURSO DE DOUTORAMENTO EM TEOLOGIA ***(2.º grau canónico)***
Especialidade: Teologia Sistemática

José Cambuta

ECCLESIA IN AFRICA: 20 ANOS DEPOIS

Para uma leitura e análise da *Exortação Apostólica Pós-sinodal* e das suas perspectivas no contexto actual da Igreja em África

Dissertação Final
sob orientação de:

Prof. Doutor José Jacinto Ferreira de Farias

Lisboa

Janeiro 2017

Dedicatória

A todos os missionários e missionárias que, deixando tudo, fazendo-se ao largo, tornaram-se tudo para todos os homens e mulheres da África, trabalhando para a inculturação da fé e do Evangelho e que movidos por amor e só por amor e fiéis ao Evangelho, contribuíram, sacrificada e incondicionalmente, para o desenvolvimento integral dos Povos africanos.

A todos os homens e mulheres que ainda hoje, lutam, destemidamente, por uma África cheia de prosperidade e de paz: sem fome nem sede, sem guerras nem divisões, uma África sem miséria nem pobreza.

Agradecimentos

No trilho dos atalhos da vida, no cruzamento de terras, de projectos e das exigências da 'missão' uma mão tão leve se vislumbra de modo assaz ténue e taciturna. É Deus que sinto a agir no silêncio matutino e vespertino, no demérito da minha alma e na parcimónia do meu ser. Por isso, bendigo a Deus, Criador, Providente e Protector que me permitiu chegar ao dia que chamo «hoje» caracterizado pela apresentação deste trabalho de Doutoramento em Teologia (2º grau canónico), para a Sua glória e para o bem da Sua Santa Igreja.

Elevo a minha gratidão ao Professor Doutor José Jacinto Ferreira de Farias, primeiro, por ter aceitado o meu pedido para a orientação deste trabalho. Em segundo lugar, por me ter acompanhado com aquela sagacidade intelectual teológica e metodológico-científica, não olvidando a sua dedicação, zelo e paciência pedagógica na leitura, correcção, sugestões e encorajamento durante a investigação e redacção do trabalho.

Desejo manifestar a minha gratidão a todos os meus professores da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa - Lisboa pela partilha da sua experiência científica e do seu saber nas suas áreas ao longo deste tempo de formação. Com os professores, agradeço a instituição, na sua globalidade, espaço da minha formação. À P. C. F. Pelouro, agradeço o apoio à investigação, muito especialmente, a ajuda às complexas operações de contabilidade e estatísticas na elaboração de gráficos e tabelas estatísticos, exigência da índole deste trabalho sem olvidar as valiosas contribuições resultantes da sua paciente leitura e correcção do texto.

Um singelo agradecimento vai ao Reverendíssimo Senhor Dom José de Queirós Alves, Arcebispo Metropolita da Arquidiocese do Huambo que, com o seu zelo pastoral e solicitude paterna para com os seus sacerdotes, tem sabido *grosso modo*, lutar pela formação do Clero no meio de reptos e de contextos peristáticos. Ao Pe. Mário Rui Leal Pedras, por tudo o que faz pela Arquidiocese do Huambo e, em particular, pela euprágica e deflagrável hospitalidade que nos outorga, a minha gratidão. Aos meus pais já partidos deste mundo e às minhas irmãs e sobrinhas que me acompanham dia e noite com a sua oração, a minha atélica gratidão.

Resumo

A Primeira Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos de 1994 foi um acontecimento que ficou na história da Igreja em África e da sua missão evangelizadora. Ela foi um acontecimento que marcou o fim de um período e início de uma nova caminhada que continua nestes primeiros decénios do Terceiro Milénio. Pela sua proficuidade e em virtude do novo dinamismo da Igreja em África, na celebração dos 20 anos da Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, decidiu-se fazer um breve estudo analítico deste documento do Magistério da Igreja, resultante dos trabalhos do Sínodo.

O trabalho que ora se apresenta com o título "*Ecclesia in Africa*: 20 anos depois. Para uma leitura e análise da Exortação Apostólica Pós-sinodal e das suas perspectivas no contexto actual da Igreja em África" afigura-se como um estudo documental do texto da *Ecclesia in Africa*. A sua abordagem parte da investigação dos pressupostos subjacentes à convocação do Sínodo. Em seguida, apresenta um estudo analítico do texto da *Ecclesia in Africa*, procurando individuar os desafios por ela diagnosticados e as linhas de força que apresenta para uma possível resolução dos problemas e dificuldades. A individuação destes desafios deram espaço a um momento de avaliação, para tentar perceber o que aconteceu à África vinte anos depois do Sínodo de 1994. No fim deste estudo aparecem algumas propostas à luz do diagnóstico continental da *Ecclesia in Africa*, como contributo à reflexão teológica e pastoral para a missão evangelizadora da Igreja em África.

Palavras-chave: *Ecclesia in Africa*, Primeiro Sínodo Africano dos Bispos, Igreja em África, Teologia Africana da Reconstrução

Abstract

The First Especial Assembly for Africa of the Synod of the Bishops at 1994 was an event that remained in history of African Church and in history of his evangelizing mission. It was an event that marked the ending of one period and the beginning of a new long walk that continues in these first years of Third Millennium. A cause of his importance and because of new dynamism of African Church, in celebration of twenty years of post-synod Apostolic Exhortation *Ecclesia in Africa*, it's decided to do a brief and analytic study of this document of the Church Magisterium, resulting from the synods works.

The work that now it's presented, it's entitled "*Ecclesia in Africa*: 20 Anos depois. Para uma leitura e análise da Exortação Apostólica Pós-sinodal e das suas perspectivas no contexto actual da Igreja em África". It is a documental study of the text of *Ecclesia in Africa*. The approach of this work begins from the research of assumptions underlying to the convocation of the Synod. After this, it's presented an analytic study of the text of *Ecclesia in Africa*, researching to specify the challenges diagnosed by it and researching the force lines which it presents for a possible resolution of problems and difficulties. The specification of these challenges gave the possibility of a moment of evaluation for trying to understand what Africa is twenty years after of Synod of 1994. At end of this study appear some propositions by continental diagnostic-light of *Ecclesia in Africa* as contribution to theological and pastoral reflection for an evangelizing mission of the Church in Africa.

Key-words: *Ecclesia in Africa*, First African Synod of Bishops, Church in Africa, Reconstruction African Theology

Siglas e Abreviaturas

a) Bíblicas

Act. …….……. Actos dos Apóstolos

Col. …….……..……..…….. Epístola aos Colossenses

1 Cor …….……...…… Primeira Epístola aos Coríntios

2 Cor. …….……..…..…… Segunda Epístola aos Coríntios

Ef. …….…….. Epístola aos Efésios

Êx. ……...……..…..…….. Livro do Êxodo

Filip. ……...…….…….…… Epístola aos Filipenses

Gál. …….……..…….……. Epístola aos Gálatas

Gn …….……..…….……..….. Livro do Génesis

Is. …….……..…..……..… Profecia de Isaías

Jo ……..…..…….. Evangelho segundo São João

Lc …….…….……. Evangelho segundo São Lucas

Mc …….…….……. Evangelho segundo São Marcos

Mt …….…...…… Evangelho segundo São Mateus

Rm ……..……..……. Epístola aos Romanos

1 Tess. ……..…….. Primeira Epístola aos Tessalonicenses

1 Tim. …….……...…… Primeira Epístola a Timóteo

b) Gerais

AA.VV ……..……..……Autores Vários

AAS ……..……. Acta Apostolicae Sedis

ACEAC ……...….. Association des Conférences Episcopales de l'Afrique Centrale

ACERAC…. Association des Conférences Episcopales de la Région de l'Afrique Centrale

ACNUR ……...……. Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados

AEA …….. Aliança Evangélica de Angola

AEASB …….……...…… Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos

AfDB/BAD ……...…. African Development Bank/Banco Africano de Desenvolvimento

AHO ……..……..……... African Health Observatory

AIC ……..……..…… African Independent Churches

AIDS ……..…… Acquired Immune Deficiency Syndrome

AMECEA ….....…The Association of Member Episcopal Conferences in Eastern Africa

ARGA …… Aliança para Reconstruir a Governação em África

ASETT ……...…….. Associação Ecuménica de Teólogos do Terceiro Mundo

ATR ……..……..……. African Traditional Religions

BAC ……..……...……..…… Biblioteca de los Autores Cristianos

BM.……..……...…….. Banco Mundial

Cân. …… Cânone

Cap. ……..……...……... Capítulo

CCV ……. Communautés Chrétiennes Vivantes

CEA's ……..…..…….……. Conferências Episcopais Africanas

CEALC ……..…...…. Conferências Episcopais da América Latina e do Caribe

CEAO ……..……... Conferência dos Episcopados da África Oriental

CEAST ……..……..…..... Conferência Episcopal de Angola e S. Tomé

CEB ……..……..… Communautés Ecclésiales de Base

CECO ……..……..….. Conférence Episcopale du Congo

CENCO ……..……. Conférence Episcopale National du Congo

CEOA ……..……. Conferência Episcopal do Oeste da África

CEV …… Comunidades Eclesiais Vivas

CEVB ……..……. Communautés Ecclésiales Vivantes de Base

Cfr. ……..……...……...……. Conferir

CIC ……..……..... Codex Iuris Canonici

CICA ……... Conselho das Igrejas Cristãs de Angola

CNUCD ……..… Conferência das Nações Unidas sobre o Comércio e Desenvolvimento

COIEPA ……..……..…... Comité Inter-Eclesial para a Paz em Angola

CTI ……..……..…..……... Comissão Teológica Internacional

Dir. ……..……...……..…. Direcção

EA ……..……..…….. Ecclesia in Africa

EATWOT …… Ecumenical Association of Third World Theologians

Ed. ……..… Edição

Ed. port. …….…….. Edição portuguesa

Eds …….……..…….……...….. Editores

EPUB …….…… l'Église Protestante Unie de Belgique

FAO ……..... Food and Agriculture Organization (of the United Nations)

FMI …….....……..……..… Fundo Monetário Internacional

GPS …….……..……..…..…… Global Positioning System

GS …….……..…..…… Gaudium et Spes

IDH …….……. Índice de Desenvolvimento Humano

IL …….…….…….…….. Instrumentum Laboris

IMBISA …….……..…. Inter-Regional Meeting of Bishops of Southern Africa

ISMMA…….…… Instituto de Ciências Religiosas, Maria Mãe de África

JAGA …….…..…….……. Jornadas Anuais da Governação em África

MAAP ……... Mecanismo Africano de Avaliação pelo Pares

NEPAD ……...…….…….. New Partnership for Africa's Development

NIA …….…...……. Nova Iniciativa Africana

nº …… número

nn. ……...……. números

NOEI …… Nova Ordem Económica Internacional

NOM ……... Nova Ordem Mundial

O.U.A ……..…..……... Organização da Unidade Africana

ODM …… Objectivos do Desenvolvimento do Milénio

ODS ……...…..…….. Objectivos de Desenvolvimento Sustentável

OIEC …….……..……. Organização Internacional das Escolas Católicas

OMS …….…..……..…… Organização Mundial da Saúde

ONU …….…….……. Organização das Nações Unidas

OR ……...……..…..…… Osservatore Romano

Org. ……...…….. Organização

PCC ……...……...…….……... Pequenas Comunidades Cristãs

PLM ……..…….……. Plano de Acção do Milénio

PNUD …….…….…… United Nations Development Programme

PROMAICA …….…….……. Promoção da Mulher Angolana na Igreja Católica

RDC …….……...……. República Democrática do Congo

REB ……..…….…… Revista Eclesiástica Brasileira

RTA ……... Religiões Tradicionais Africanas

SAC ……...…….……... Sociedade Africana da Cultura

SCEAM ……...…….… Simpósio das Conferências Episcopais da África e Madagáscar

SECAM ……...……....…. Symposium of Episcopal Conference of Africa and Madagascar

Ss ……...…….. Seguintes

UA ……. União Africana

UN …….……. United Nations

UNCTAD ……...……... United Nations Conference for Trade and Development

UNHCR……...…… United Nations High Commissioner for Refugees

UNICEF ……..…….…...……. United Nations International Children Fund

URSS ……...….……União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

USGR ……... União de Superiores Gerais Religiosos

VIH ……..…….. Vírus da Imunodeficiência Humana

Vol. ……..…….……. Volume

WEF ……...……. World Economic Forum

WHO ……...…….……... World Health Organization

Índice

Dedicatória ii

Agradecimentos iii

Resumo iv

Abstract v

Siglas e Abreviaturas vi

Índice x

Introdução 1

1. Objecto de estudo 2

2. Objectivos do estudo 3

3. Metodologia de trabalho 4

4. Plano do trabalho 6

CAPÍTULO PRIMEIRO 8

Enquadramento histórico da *Ecclesia in Africa* 8

1.1. É preciso responder às inquietações do Povo de Deus em África 8

1.2. Antecedentes sociopolíticos e económicos 10

1.2.1. A África e o conceito de "Terceiro Mundo" 20

1.2.2. A era do 'renascimento' africano pós-independência 22

1.3. Antecedentes no âmbito eclesial 25

1.4. Um Sínodo que vem do Concílio 29

1.4.1. O Concílio Vaticano II 30

1.4.2. O Sínodo dos Bispos 31

1.4.3. Sua génese 31

1.5. «Uma Igreja missionária e de missão»: o início de uma nova etapa da Igreja em África 33

1.5.1. A missão evangelizadora em África à luz da *Ecclesia in Africa* 37

1.5.2. A responsabilidade eclesial africana da missão, consequência da maturidade da Igreja em África 42

1.5.3. A maturidade eclesial africana, pressuposto fundamental do Sínodo 48

CAPÍTULO SEGUNDO 52

Os grandes desafios da África na visão da *Ecclesia in Africa* 52

2.1. Como falar da "Boa Nova" num Continente de "más novas"? 54
2.2. Uma «evangelização em profundidade» 56
2.2.1. A Família em África 58
2.2.1.1. «Matrimónio e vocações» 62
2.2.1.2. «A dignidade da mulher africana» 65
2.2.2. O Evangelho no espaço sociopolítico 68
2.3. A inculturação da fé e a evangelização 69
2.3.1. Um olhar teológico 71
2.3.1.1. A Incarnação do Verbo de Deus 72
2.3.1.2. A cruz, "lugar teológico" da inculturação 74
2.3.2. Os "campos da inculturação" no contexto da realidade cultural africana 76
2.3.3. Os desafios da inculturação no âmbito da missão evangelizadora da Igreja em África 79
2.4. «O desenvolvimento humano integral» 84
2.4.1. A formação cristã e humana 85
2.4.1.1. «Universidades e Institutos Superiores» em África 88
2.4.1.2. A questão sanitária em África 90
2.4.2. A SIDA 92
2.4.3. A dimensão da justiça e da paz 93
2.4.4. Superar as divisões, um caminho para a reconciliação 96
2.4.5. A questão do diálogo 98
2.4.6. A «voz dos sem voz» 100
2.4.7. «Os refugiados e os deslocados» em/da África 102
2.4.8. «A dívida internacional africana» 104
2.4.9. Os meios de comunicação social 105
CAPÍTULO TERCEIRO 110
20 Anos depois 110
3.1. Análise da situação actual 112
3.1.1. A *Africae Munus* de Bento XVI 115
3.1.1.1. O quadro geral do documento 116
3.1.1.2. O contexto actual da África 117

3.1.1.2.1. Alguns sinais positivos 118
3.1.1.2.1.1. Na área da evangelização……...118
3.1.1.2.1.2. Na área social e política……..119
3.1.1.2.2. Alguns sinais negativos 119
3.1.1.2.3. Novos sinais de preocupação 121
3.1.2. Zonas de progressos 122
3.1.2.1. Sinais positivos no âmbito da evangelização 123
3.1.2.1.1. De 1994 - 2007 (2009) 123
3.1.2.1.2. De 2007 (2009) – 2014 (2015) 128
3.1.2.1.3. Do ponto de vista da estrutura e estratégia pastorais continentais 131
3.1.2.2. Alguns sinais positivos da influência do primeiro Sínodo 134
3.1.2.2.1. Mais sinais de esperança a este nível? 136
3.1.2.3. Em resumo 143
3.1.3. Zonas de preocupação 143
3.1.3.1. A inculturação, como caminho do Evangelho nas culturas africanas 144
3.1.3.1.1. A inculturação e a problemática da 'ocidentalização do Cristianismo' 144
3.1.3.1.2. Ortodoxia e criatividade: um desafio eclesiológico da Igreja em África 146
3.1.3.2. «Uma evangelização em profundidade» 147
3.1.3.2.1. As Famílias africanas 148
3.1.3.2.2. A Religião Tradicional Africana 150
3.1.3.2.3. No âmbito da reconciliação, da justiça e paz social 153
3.1.3.2.3.1. Porque repensar a evangelização para a questão da reconciliação, da justiça e da paz em África?……...155
3.1.3.2.3.2. O caso da Igreja em Angola……..160
3.1.3.2.3.3. Um esforço conjunto na busca da reconciliação, da justiça e da paz em África: uma missão impreterível da Igreja em África…….…..161
CAPÍTULO QUARTO 163
Que caminho (s) para a África? 163
4.1. Desde os anos 50 até à África contemporânea, vários caminhos, uma só meta: uma resenha histórica 164
4.2. Repensar a *Ecclesia in Africa* nestes primeiros decénios do Terceiro Milénio 169
4.2.1. Focalizar-se e aprofundar a localização das zonas prioritárias da evangelização em África 173
4.2.1.1. A evangelização por meio da Escola e Universidade Católicas 177

4.2.1.2. A evangelização pelo mundo da saúde 183

4.2.1.3. Repropor a ideia de "Igreja-Família de Deus" 188

4.2.1.3.1. A "Igreja-Família de Deus": a perspectiva conciliar 189

4.2.1.3.1.1. Revisitar os testemunhos bíblicos veterotestamentários……189

4.2.1.3.1.2. Revisitar os testemunhos bíblicos neotestamentários……..190

4.2.1.3.1.3. A configuração de uma definição imagética de Igreja: Lumen Gentium 6 ……190

4.2.1.3.2. A "Igreja-Família de Deus" no contexto sinodal……191

4.2.1.3.3. Uma proposta para uma África de paz 193

4.2.1.3.4. A proficuidade da eclesiologia de "Igreja-Família de Deus" no contexto da África contemporânea 195

4.3. A voz profética da Igreja na missão evangelizadora em África 199

4.3.1. Um "profetismo do anúncio" 201

4.3.1.1. O anúncio, uma missão para os leigos africanos 201

4.3.1.2. O anúncio, como missão episcopal em África 203

4.3.2. Um "profetismo da denúncia" 204

4.4. Uma breve nota sobre a Teologia Africana da Reconstrução 208

4.5. A Teologia Africana da Reconstrução: as vozes da Lusofonia 210

4.6. Na perspectiva da Teologia Africana da Reconstrução, dois teólogos angolanos: Matumona Muanamosi e Gaudêncio Yakuleinge 213

4.6.1. Matumona Muanamosi 213

4.6.2. Gaudêncio Félix Yakuleinge 218

4.7. Uma Teologia 'Oikológica': uma proposta para um ponto de partida da Teologia Africana da Reconstrução 218

Conclusão geral 222

Bibliografia 228

Índice de gráficos

Gráfico1A…..…….124
Gráfico 1B…….…….124
Gráfico 2A.……..…….……..125
Gráfico 2B…….…….126
Gráfico 3A……...…….……. 127
Gráfico 3B……..……127
Gráfico 4A…….…….128
Gráfico 4B…….…….129
Gráfico 5A……..130
Gráfico 5B…….…….130
Gráfico 6…….……131
Gráfico 7…….……139
Gráfico 8…….……140
Gráfico 9……...……. 141
Gráfico 10……...142

Índice de tabelas

Tabela 1……..……124
Tabela 2..……125
Tabela 3…….……127
Tabela 4A……..……128
Tabela 4B…..……129
Tabela 5……..…….……130
Tabela 6…….……131
Tabela 7……..139
Tabela 8…….……140
Tabela 9…….……141
Tabela 10……..……..142

Introdução

As décadas de 60 e 70 do século XX, em África, foram marcadas por uma viragem nos seus contextos sociopolíticos, socioeconómicos e socioculturais. A reivindicação das independências dos países constituintes levou a algumas mudanças, com maior incidência no âmbito político. Os países ocidentais, designadamente, da Europa ocidental tiveram de enfrentar uma atmosfera de uma contestação africana generalizada. Este ambiente social e político levou-os a iniciar um caminho de reconhecimento das reivindicações dos Povos africanos e, por conseguinte, a um programa de cedências de direitos fundamentais que estavam em causa.

As lutas de libertação demonstram um ambiente de relutâncias bipartidas de reclamações de um lado, e, do outro lado, de resistências. Por isso, em muitos países africanos, a passagem a países independentes foi assinalada por um grande conflito armado que desestabilizou as nações atingidas e imersas no mau fado. O período da luta pelas independências foi, para muitos destes países africanos, um momento penoso e de grandes reptos. Na sua maioria, a transição de colonizados para independentes ou soberanos, não foi feita sem sacrifícios e sem derramamento de sangue. As independências, em vários contextos, foram um caso sangrento.

Alcançadas as independências nacionais tinha chegado o momento histórico da assunção dos destinos dos países reivindicativos pelos seus próprios filhos. Se a luta pelas independências foi um momento crucial para os seus protagonistas, mais complexo e sofrido foi o período que se seguiu. Houve um problema inicial. Os defensores do Pan-africanismo, naquela altura, tinham compreendido, e, provavelmente, tenha sido exigência do tempo e das circunstâncias da época, que para o programa das reivindicações era preciso uma maior mobilização, organização e distribuição do ónus. Foi nesta altura em que se constituíram frentes de luta contra o colonialismo. Se do ponto de vista da estratégia de operações foi tacticamente eficiente, o mesmo não se pode dizer com relação à transição de poderes. Em muitos países africanos a existência de várias frentes (vários partidos) de luta no mesmo país, exigiria, para a transição do poder político, um consenso entre os intervenientes. Este processo, na maioria dos países africanos, correu mal. No entanto, observe-se que, as complicações que esta passagem de poder causaram são de proporções

variadas. Como se verá mais adiante, o processo teve um fim diferente, conforme foi feito no espaço das colónias anglófonas, francófonas ou lusófonas.

A incompreensão e respectiva falta de consenso resultou numa atmosfera de rivalidades entre os protagonistas das independências e essas despoletaram em graves guerras fratricidas que se deram em muitos países africanos, motivadas também, entre outros factores, pela má divisão do Continente realizada na Conferência de Berlim, e noutros casos, pela ineficácia do método de passagem do poder político para os autóctones e também pela falta de capacidade de entendimento mútuo dos líderes da revolução nestes países. A par desta problemática tão grave quanto devastadora, acresce-se a questão da dívida externa, supostamente contraída pelos países africanos. A dívida assim entendida arrastava a África para um abismo sem precedentes de desespero e de falta de confiança. Era um momento difícil para o Continente. A única esperança da África estava na voz da Igreja. Em relação à própria Igreja em África, este ambiente de saturação social e política, naturalmente, imprimiu nela várias dificuldades na sua missão evangelizadora. Era também preciso repensar a evangelização no período pós-independência.

1. Objecto de estudo

É neste contexto em que podemos situar a Primeira Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos, tornada possível, graças à institucionalização do Simpósio das Conferências Episcopais de África e Madagáscar (SCEAM) em Kampala em 1969. Foi o grande factor impulsionador a Segunda Assembleia Geral Ordinária de 1971. Todavia, foi a Terceira Assembleia que acolheu favoravelmente a preocupação dos fiéis em África de realizarem um Sínodo onde se analisassem os problemas mais efervescentes do Continente no âmbito da evangelização (*EA* 4). A partir deste momento, a Igreja universal representada por Sua Santidade, o então Papa João Paulo II, tomou a iniciativa de ser solidária com os problemas dos Povos africanos e permitir que através dos seus pastores, os Bispos, se fizesse ouvir o clamor da sua voz.

A 10 de Abril de 1994 foi aberta a Primeira Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos, cujos trabalhos terminaram no dia 08 de Maio de 1994. Assim, estava preparado o ambiente da génese da «Exortação Apostólica pós-sinodal *Ecclesia in Africa*.

A Igreja em África e a sua missão evangelizadora rumo ao ano 2000». 20 Anos depois da sua publicação (1995-2015), o que representou este documento do Magistério da Igreja e qual é, em termos gerais, a fisionomia actual do Continente, se se tiver em consideração as linhas de orientação do Sínodo de 1994? Estes são os principais argumentos de problematização orientados para uma releitura, (re) análise e avaliação da *Ecclesia in Africa* neste trabalho de investigação que fazem o objecto de estudo.

2. Objectivos do estudo

O actual momento histórico africano, tal como tinha sido previsto por João Paulo II, emerge com sinais de ser uma nova Era africana e uma nova etapa no caminho da missão evangelizadora da Igreja em África e no dinamismo da sociedade africana em geral. Este novo despertar, a leitura dos novos sinais, fez nascer uma preocupação de um olhar mais acautelado e cuidadoso à realidade actual da África contemporânea e tentar percebê-la. Contudo, para a perceber é preciso ter um olhar de conjunto dos problemas e desafios actuais do Continente.

Não podia haver um outro documento que apresentasse um panorama completo do estado do Continente que a *Ecclesia in Africa,* do ponto de vista da evangelização. Deste modo, a celebração do seu vigésimo aniversário (2015) foi um motivo suficiente e determinante deste estudo que pretende fazer a sua releitura e (re) análise, a fim de individuar os elementos de compreensão dos principais problemas do Continente no âmbito da missão evangelizadora da Igreja em África. Deste modo, com a releitura e re-análise da *Ecclesia in Africa*, pretende-se atingir algumas metas bem marcadas.

Assim, o empreendimento do estudo documental e textual da *Ecclesia in Africa* pretende:

a) analisar os pressupostos fundamentais da Primeira Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos de 1994 e, em consequência, da Exortação Apostólica pós-sinodal *Ecclesia in Africa* (1995);

b) identificar e analisar os problemas, reptos e dificuldades diagnosticados pelo Sínodo no âmbito da missão evangelizadora da Igreja em África e as linhas de força por ele

emanadas, mediante a publicação da *Ecclesia in Africa*, como resposta resolutiva face às problemáticas abordadas;

c) analisar e caracterizar, à luz da *Ecclesia in Africa*, o actual rosto do Continente africano e procurar as possíveis zonas de progressos impulsionados pelo Sínodo e as zonas de silêncio ou de 'estagnação' no contexto actual da missão evangelizadora da Igreja em África.

d) oferecer algum contributo à reflexão acerca da problemática de questões mais efervescentes e mais relevantes da África, mediante algumas propostas teológico-pastorais como contribuição para o processo da missão evangelizadora da Igreja em África no âmbito dos seus actuais desafios na diversidade conjuntural dos seus problemas;

e) contribuir para a reflexão, em assuntos africanos, especialmente, em questões teológico-eclesiais, suscitando mais questões e interrogações, impulsionando, assim, um debate, não somente académico, mas também pastoral, de mais produtividade, capaz de estimular cada vez mais e de iluminar com as suas ideias a missão da Igreja em África na proclamação do Evangelho da salvação.

3. Metodologia de trabalho

À primeira vista, este estudo pode insinuar aquilo que não tem susceptibilidade de exequibilidade em questões de investigação científica por condicionamentos teórico-práticos e, sobretudo, metodológico-científicos. Um primeiro olhar pode induzir a pensar que se trata dum estudo sobre a África. Na verdade, não se trata disso. Há plena consciência de que tal pretensão, se a houvesse, não seria mais que uma falácia ou uma utopia. A dimensão do Continente, a diversidade dos seus problemas, a variedade dos contextos e as especificidades culturais não se compadecem com um estudo, temporalmente bem marcado, gnosiologicamente assaz condicionado.

O estudo que ora se apresenta é, efectivamente, um trabalho estritamente analítico, documental e textual. Trata-se duma reflexão que, em virtude de abordar assuntos de evangelização em África, está, fundamentalmente, alicerçado sobre o texto da *Ecclesia in Africa* como texto-base de análise de questões e situações do Continente africano. Por isso, este é um estudo que tem como material base de consulta os *Lineamenta*, o *Instrumentum*

Laboris e os debates dos Padres sinodais publicados no *Osservatore Romano* (lidos na sua edição italiana e portuguesa) durante a Primeira Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos de 1994. Os três documentos representam, para a *Ecclesia in Africa*, uma fonte de dados, pois ela retoma, de modo sintético, mais sistemático e em tom exortativo, a diversidade de temáticas que foram objectos de exposição, tratamento e debate nas aulas sinodais.

Embora não fosse necessário para este trabalho, pois ele não é uma investigação sobre a assunção e o impacto da *Ecclesia in Africa* no período pós-sinodal, apesar deste aspecto estar subjacente, antes de se partir para a investigação e redacção, fez-se uma consulta-pedido documental do que se tinha, como documentos, sobre o Sínodo de 1994 às Conferências Episcopais africanas nacionais e regionais. Para isso, foi enviada uma carta com o mesmo teor, mas em três línguas oficiais do SCEAM (Francês, Inglês e Português) a 35 Conferências Episcopais nacionais e 5 regionais. Deste pedido, das 35 Conferências responderam 20 e das 5 regionais, responderam 3. Contudo, é visível a dificuldade das Conferências em tutelar os arquivos.

Em termos de prossecução metodológica da investigação, foram encontradas algumas dificuldades. Deparou-se com uma grande dificuldade de não se ter encontrado publicados nalguma fonte, cientificamente mais segura (jornal ou revista científicos ou o *Osservatore Romano*), o texto dos *Lineamenta* e do *Instrumentum Laboris* da Primeira Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos. Estes documentos nem sequer se conseguiram localizar na página oficial *online* da Santa Sé. No entanto, foi possível encontrá-los num site inglês que vem referido na bibliografia geral. Houve também limitações no texto das *Relationes sinodales* que, não foram encontrados numa outra fonte que não fosse o *Osservatore Romano*. Por isso, algumas referências bibliográficas, mas pouquíssimas, foram citadas tal como se encontram nos sites consultados pelo facto de não constarem nem nos *Acta Apostolicae Sedis* nem no *Osservatore Romano* ou num outro jornal ou revista a que tenhamos tido acesso. Todos os outros documentos que o exijam foram citados a partir dos *Acta Apostolicae Sedis* ou do *Osservatore Romano* ou doutra fonte de credibilidade científica.

4. Plano do trabalho

Por razões prático-metodológicas, este trabalho está dividido em quatro capítulos. Depois da introdução que contém a síntese do objecto de trabalho, os objectivos e os procedimentos metodológicos, o primeiro capítulo é constituído por dois pontos e apresenta-se como um introito cuja função, no primeiro item, é procurar, no horizonte cronológico, as motivações eclesiais, socioeconómicos, sociopolíticos e socioculturais que fizeram emergir uma reivindicação e solicitar Roma para um encontro alargado para o Episcopado da Igreja em África. Esta abordagem preenche aproximadamente um espaço de tempo que vai do período pré-independências até à época pós-independências, mais concretamente, até à década de 90, tendo em consideração que nesta data, todos os países africanos tinham alcançado as suas independências e soberania nacionais.

O segundo item é um introito ao segundo capítulo que se ocupa, exclusivamente, do tratamento analítico da *Ecclesia in Africa*. Este segundo ponto do primeiro capítulo está centrado, por esta razão, na ideia de "missão", buscando, acima de tudo, o pensamento do 'Papa da África', Paulo VI, que já na década de 70 do século passado, tinha chamado a atenção do Continente para um despertar para um novo rosto da missionação em África. Tomando a caracterização da Igreja em África como uma «Igreja missionária e de missão», este ponto introduz o tema da evangelização em África, define a responsabilidade actual da Igreja em África como resultado da sua maturidade, sendo esta nota sinalizada como pressuposto-fundamento da realização da Primeira Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos de 1994.

A releitura, análise e hermenêutica do texto da *Ecclesia in Africa* são o ponto central do segundo capítulo. Destina-se a analisar os desafios da missão evangelizadora da Igreja em África, diagnosticados pela Primeira Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos de 1994, e sintetizados, sistematizados e publicados pela *Ecclesia in Africa*. Este capítulo representa um trabalho de "arqueologia textual" da *Ecclesia in Africa*, na tentativa de individuar, caracterizar e problematizar os reptos e dificuldades da Igreja em África na transmissão da fé. Por isso, são abordadas as temáticas expostas pelo texto do documento, nomeadamente, as questões da relação inculturação-evangelização, da família e do Matrimónio, da dignidade da mulher africana, do desenvolvimento integral humano,

da formação, educação e saúde, a grande problemática da reconciliação e da paz, a questão dos refugiados, a SIDA, o diálogo e, por fim, os meios de comunicação social.

Depois da individuação dos problemas e desafios diagnosticados pela *Ecclesia in Africa*, o momento que segue é o da sua problematização aplicada à realidade da África contemporânea, concretizada no terceiro capítulo. Neste sentido, à luz dos problemas referidos pela *Ecclesia in Africa*, apoiando-se nos textos dos debates da Segunda Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos de 2009, da *Africae Munus* e das várias publicações que saíram neste espaço de tempo de vinte anos da publicação da *Ecclesia in Africa*, recorrendo também aos *Annuaria Statistica Vaticana* e aos diversos Relatórios estatísticos anuais dos organismos da ONU, como a OMS, a UNICEF, a FAO, o PNUD, o ACNUR, o FMI, o BM e tantos outros organismos, foi possível formular a questão: vinte anos depois, o que se pode dizer acerca dos reptos radiografados para o Continente? Graças à recorrência a estes documentos, este capítulo tenta apresentar o actual rosto do Continente africano, sem nenhuma pretensão de se ter alcançado exaustividade dos problemas tratados.

Em síntese, o terceiro capítulo é um estudo daquilo que ficou chamado «sinais positivos e negativos» visíveis no Continente africano no "hoje" da sua história em relação aos problemas localizados há vinte anos. Ou seja, o maior interesse deste capítulo é procurar e identificar alguns sinais de esperança que podem encorajar a missão evangelizadora da Igreja em África e outros sinais de preocupação na África contemporânea que podem ajudar a própria Igreja em África a redefinir melhor as suas prioridades no processo da inculturação do Evangelho nas culturas e nas sociedades africanas.

Diante deste quadro em que, de um lado, temos os problemas colocados pela *Ecclesia in Africa*, e, do outro lado, os actuais progressos e antigos e novos desafios, o texto do quarto capítulo é um conjunto de propostas à Igreja em África como contributo à reflexão sobre os seus maiores reptos, que possa ajudar o dinamismo da missão evangelizadora da Igreja em África nestes novos tempos, muito marcados pelos ventos da modernidade. Todas as propostas feitas derivam da compreensão de que é preciso re-pensar, no sentido de pensar de novo, a *Ecclesia in Africa* quer para uma maior compreensão dos problemas e desafios da evangelização em África, quer para o esforço da sua resolução na actualidade. Por fim, uma nota final que faz a síntese da reflexão.

CAPÍTULO PRIMEIRO

Enquadramento histórico da *Ecclesia in Africa*

A Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Ecclesia in Africa,* podemos chamar-lhe um documento fundador, não de uma nova realidade, mas de uma nova era e de um novo dinamismo da Igreja em África. Este documento histórico de grande alcance e interesse, não somente para a Igreja no Continente berço, como também para a Igreja universal, caracterizada essencialmente pela comunhão, se não pode ser considerado solução das ansiedades do Povo africano, constitui um texto cujas linhas estruturantes são um toque despertador de um sentimento comum em África, vivido pelas Conferências Episcopais, Dioceses, Paróquias, pequenas comunidades e pelas famílias em África. Os documentos, quaisquer que sejam, são sempre fruto de uma experiência e de uma reflexão de alguma problemática no contexto da época. A *Ecclesia in Africa* vem responder, no tempo, aos desafios histórico-eclesiais concretos da Igreja de Deus em África. É neste sentido que queremos colocar este primeiro ponto do nosso trabalho, procurando situar a *Ecclesia in Africa* no contexto da sua génese.

1.1. É preciso responder às inquietações do Povo de Deus em África

A *Ecclesia in Africa* é fruto de uma longa caminhada, estimulada e sustentada pelo incessante clamor do Povo africano, representado pelos seus Pastores, missionários, teólogos e até leigos comprometidos, que há muito tempo desejavam ver a intervenção da Igreja nos gravíssimos problemas eclesiais, sociais, políticos, económicos e, até mesmo financeiros, que estavam a assolar o continente. São disto testemunhas as palavras do Arcebispo de Dakar quando sublinhava veementemente que a Primeira Assembleia especial do Sínodo dos Bispos para a África

> «realiza-se num momento histórico que vê o continente africano confrontar-se com uma importante e difícil encruzilhada nos caminhos do seu desenvolvimento sócio-político-económico. Encontramo-nos no contexto de um mundo que procura desesperadamente uma

> "Nova Ordem Mundial", uma ordem mundial que não deveria ser apenas "nova", mas também justa e humana»[1].

Estas palavras ajudam a compreender a necessidade da vontade sempre renovada dos Pastores do rebanho de Deus em África de um encontro que servisse de ponto de partida para uma partilha fecunda e uma visão de conjunto dos problemas e desafios, para uma caminhada comum e, por conseguinte, para uma resposta à problemática conjuntamente articulada.

Estes reptos do continente estavam diagnosticados e, por isso, foram expostos com clareza, quando a Primeira Assembleia afirmou que

> «uma situação comum é, sem dúvida, o facto de a África estar saturada de problemas: em quase todas as nações existe miséria espantosa, má administração dos poucos recursos disponíveis, instabilidade política e desorientação social. O resultado está à vista: miséria, guerras e desespero. Em um mundo controlado pelas nações ricas e poderosas, a África tornou-se praticamente um apêndice sem importância, muitas vezes esquecido e abandonado por todos. A igreja faz parte desta sociedade angustiada. Nestas condições trágicas, deverá cumprir a sua missão, que consiste em dar aos nossos povos a Boa Nova da Redenção de Cristo e em ser sacramento, sinal e instrumento do Reino de Deus no nosso Continente. Para poder desempenhar efectivamente tal missão, deverá estar em constante diálogo e em solidariedade amistosa com a sociedade em que se encontra»[2].

Certamente, foi esta consciência colectiva, testemunha dos grandes reptos que o próprio continente estava a atravessar e a enfrentar, que possibilitou tornar mais urgente um encontro que, em princípio, se pretendia impregnar de um carácter conciliar ou sinodal. Assim, levou-se o idealizado a uma acção concreta e efectiva, acabando por ser um encontro sinodal, traduzido na Primeira Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos, cujo objectivo fundamental era o de exprimir a sinodalidade eclesial na acção conjunta da evangelização e de responder de forma unida, eficaz e solidária às variadíssimas frentes que, por sua própria natureza, constituíam um grande instrumento de obstrução no caminho de propor Cristo e o Seu Evangelho ao Povo africano, sedento de Deus, de paz, de concórdia, de harmonia, de unidade e de fraternidade no seu Continente.

Tudo isto foi motivado por um ambiente histórico próprio que pôde fecundar as novas visões de todos aqueles que, no Continente africano, desejosos de um novo rumo, queriam dar esperança a um povo quase resignado no seu desespero. Para tal, contribuiu o

---

[1] H. THIANDOUM (Arcebispo de Dakar - Senegal), «Relação do Sínodo» in *OR* 16 (16 de Abril de 1994) 4 (204): I Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (11 de Abril de 1994) 2.

[2] H. THIANDOUM (Arcebispo de Dakar - Senegal), «Relação do Sínodo» (205) 5.

próprio dinamismo e solicitude da Igreja Universal representada pelo seu Pastor, o Papa Paulo VI. Na verdade, o Espírito sopra onde quer (Jo 3,8). Face aos diversos desafios, a Igreja viu-se na necessidade de criar estruturas eclesiais próprias que pudessem responder com eficácia, dentro do espírito da comunhão doutrinal e eclesial, aos problemas pontuais que vinham de todas as partes da África.

1.2. Antecedentes sociopolíticos e económicos

As duas primeiras décadas da segunda metade do século XX, em África, foram marcadas por mutações nos seus contextos da vida global do Continente. O afã da reivindicação das independências dos países constituintes levou a uma viragem, com maior incidência no âmbito político. Os países colonizadores viram-se obrigados a ceder às diversas reivindicações dos Povos africanos. Este percurso de reivindicações tinha sido favorecido pelo contexto social, económico e sobretudo político que se estava a viver. Um dos grandes factores impulsionadores desta situação foi a Carta do Atlântico assinada a 14 de Agosto de 1941 entre o Presidente norte-americano Franklin D. Roosevelt e o Primeiro Ministro britânico, Winston Churchill[3]. Este documento, nos seus três primeiros artigos, embora não de modo muito explícito, já apresentava os conceitos de "auto-determinação" e de "governo-próprio" para todas aquelas nações que tinham perdido a sua liberdade.

A experiência da guerra e as suas demolidoras consequências levaram os países do Ocidente a repensar a própria política nacional e internacional. Além de que tinha sido uma experiência de fracassos e enfraquecimentos. Nesta incerteza e enfraquecimento ocidental emergiu com grande força e poderio, a União Soviética que soube aproveitar a grande ocasião que se lhe deparou. Para continuar o processo do enfraquecimento do Ocidente, esta adoptou algumas estratégias de acção. É na lógica destas estratégias que surge a grande questão da «libertação das colónias».

A partir de Lenine, esta tinha sido a proposta de luta da União Soviética contra a Europa do Ocidente, em especial, contra as nações capitalistas. A «opinião pública» dos

[3] COMISSÃO DOS DIREITOS HUMANOS-USP, «Carta do Atlântico» in *Biblioteca Virtual de Direitos Humanos* (São Paulo: Universidade de São Paulo): http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-Internacionais-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-1919-a-1945/carta-do-atlantico-1941.html

investigadores e dos analistas da situação apresenta, muitas vezes, a União Soviética como protagonista dos movimentos reivindicadores da libertação de todos os territórios dependentes ou sob o jugo colonial. Esta situação levou a Europa do Ocidente - fragilizada do ponto de vista do seu poderio económico e militar, imersa numa grande incerteza em relação aos seus valores morais, políticos e, provavelmente, também religiosos que constituíam o fundamento da sua sociedade - a abandonar-se em si mesma e, a seguir à guerra, a entregar-se a um posicionamento no terreno que mais lhe oferecia comodidade[4].

A par destes factores, vários outros, como por exemplo, a proclamação da independência nalguns países da Ásia, que tornou estes países anti-colonialistas; a luta mútua dos países integrantes das potências colonialistas para manterem a sua amizade com os países colonizados, a fim de assegurarem melhor e desenvolverem as suas políticas e interesses dominantes; e, por fim, a separação do mundo em dois blocos antagónicos que cobiçavam o domínio dos «países emergentes»[5]; todos estes acontecimentos foram fundadores daquele processo que chegou até aos nossos dias com a designação de «descolonização da África».

Assim, o percurso deste longo processo passou quase a ditar as regras de jogo entre as grandes potências mundiais. Os dois blocos configuraram uma corrente de uma guerra ideológica e política considerada palco de determinações em relação à suposta libertação das nações oprimidas, e em que cada uma delas queria afirmar-se com radicalidade, procedendo em tudo contra a outra. Por isso, na Europa do Ocidente houve necessidade de se seguir o que historicamente se conhece com o nome de *uma opção política nacional*[6].

É neste quadro que podemos situar a questão da África ao Sul do Sahara que, naquela altura, contou com três sistemas sociológicos e políticos distintos de governo. Em primeiro lugar, o movimento que ficou conhecido filosófica e historicamente com o nome de *Negritude*[7], um movimento negro-africano que baseava o interesse da sua governação e

---

[4] Cfr. F. NOGUEIRA, *Terceiro Mundo* (Lisboa: Ática, 1969[2]) 21-24.

[5] Cfr. F. NOGUEIRA, *Terceiro Mundo*, 23.

[6] Cfr. F. NOGUEIRA, *Terceiro Mundo*, 24.

[7] Apesar de serem considerados percursores do movimento, o haitiano J. Price-Mars e o afro-americano da Maritinica R. Maran, o termo *Negritude* aparece, pela primeira vez nos anos de 1933-1935 e deve-se aos grandes africanistas, o senegalês Léopold Sédar Sénghor, o maritinicano Aimé Césaire. Este último viria a ser, com a publicação do seu primeiro grande poema "Cahier d'un Retour au Pays Natal" em 1939, o que marca o começo da *Negritude* como movimento de expressão cultural. Este movimento tem a

administração no sistema do racismo negro. A *Negritude* pode ser definida como um movimento fundamentalmente cultural que pretende estender o seu esforço ao regresso às origens culturais. Pode ser visto também como um *Pan-africanismo cultural*[8]. Em segundo lugar, o sistema que emergiu na África do Sul, que se coloca no polo oposto da *Negritude*. É o denominado *Apartheid*[9]. Inserido numa dinâmica supostamente diferente do polo imperialista britânico, queria reivindicar os direitos de uma cidadania branca em detrimento duma parte negra. Em terceiro lugar, a perspectiva portuguesa, no mundo da lusofonia, que entendeu que a resposta aos grandes problemas e dificuldades com que se cruzava a África da época, não era, nem a *Negritude* nem o *Apartheid*, mas um terceiro sistema, que ficou denominado como *Multirracialismo* ou *Multiculturalismo*[10].

Todos estes sistemas acabaram por não responderem de forma suficiente aos anseios dos seus protagonistas. A primeira solução estava a desencadear algum retrocesso. Ou seja, uma libertação ou independência assente apenas na *Negritude*, isto é, no racismo negro estava a ser um auto-retrocesso e com este, uma série de complexidades: para conter o atraso social era necessária uma intervenção externa da comunidade internacional e dos países ricos, prestada em variadas modalidades quer de bens económicos e financeiros quer de recursos humanos e serviços. Contudo, tudo isto, se, de um lado, constituiu

---

sua origem e elaboração teórica nos países africanos de expressão linguística francesa, sobretudo nos grupos de estudantes negros destes países que estavam em Paris nos anos de 1930. O seu objectivo era reproduzir uma ideologia e uma arte que fossem visivelmente autênticas, que pudessem exaltar e glorificar a cultura e os modos do pensamento africano, estabelecendo uma clara oposição ao pensamento ocidental ou europeu. Do ponto de vista dos seus fundamentos teóricos, a *Negritude* caracterizou-se pelo racismo anti-racista, pela dimensão do colectivismo, pelo ritmo, pela sua particular concepção sexual do mundo e da vida, pela sua concepção duma íntima união e comunhão entre a Natureza e o culto dos antepassados (cfr. I. DUFFIELD, «Pan-africanism since 1940» in M. CROWDER (Ed.), *The Cambridge History of Africa* c. 1940 – c. 1975», vol. 8 (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) 52-94; E. SANTOS, «Negritude» in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura* - Verbo, vol. 13 (Lisboa: Editorial Verbo, 1983) col. 1807-1808). Por isso, Léopold Sédar Senghor definiu-a como «o conjunto dos valores da civilização do mundo negro. Não valores do passado, mas cultura autêntica. É este espírito da civilização negro-africana, que enraizado na terra e nos corações negros, tende para o mundo – ser e coisas – para o compreender, para o unificar e para o manifestar» (L. S. SENGHOR, «Negritude et civilizations de l'Universel» in *Prèsence Africaine*, vol. XLVI (1963) 10.

[8] A temática do Pan-africanismo foi bem explorada e largamente exposta por Duffield (cfr. I. DUFFIELD, «Pan-africanism since 1940» in M. CROWDER (Ed.), *The Cambridge History of Africa, from c. 1940 to c. 1975*, vol. 8 (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) 95-141.

[9] O *Apartheid* foi um regime político sul-africano que pode ser colocado no quadro das dificuldades económicas das colónias britânicas dos anos 40 do século XX. Este sistema político situa-se no outro extremo da *Negritude*. A sua teoria fundamental é segregacionista. Defende a teoria duma separação total entre os negros e os brancos da África do Sul a favor das populações brancas que aí se encontravam (cfr. R. OLIVER – J. D. FAGE, *A Short History of Africa* (New York: New York University Press, 1963) 226-238); W. E. F. WARD, *Emergent Africa* (Great Britain: George Allen & Unwin, 1967) 192-210.

[10] Cfr. F. NOGUEIRA, *Terceiro Mundo*, 31-37.

supostamente, se não uma solução, provavelmente parte dela, não deixou de produzir outras situações problemáticas. Esta presença da comunidade internacional acabou, em muitas circunstâncias, por sombrear as iniciativas das administrações locais e das suas autoridades e das soberanias nacionais, transformando-se num neocolonialismo.

A orientação portuguesa sobre as suas colónias repousa sobre o argumento da inadmissibilidade do conceito e prática há muito vigente da suposta superioridade da raça branca em relação à raça negra[11]. Esta concepção veio a ter uma repercussão muito grande nas realidades fundamentais dos Povos africanos. Uma delas é a afirmação, por parte do mundo português, da tese segundo a qual, não era possível que os novos países africanos caminhassem sozinhos para as independências, sem algum auxílio próximo e, ao mesmo tempo, distanciado. Era necessário criar condições de tutela para se poder fazer a transição. Estas três correntes sociológicas e políticas estão na base, não somente da dinâmica da descolonização, como também no seu processo. São elas também que explicam a pluriformidade de respostas ao processo da cedência das independências aos países africanos. Por isso, enquanto uns se libertaram do domínio colonial mais cedo, outros conseguiram-no muito tarde.

Tinha chegado o momento das independências nacionais em África. A desintegração mais geral dos sistemas coloniais em África tinha começado praticamente em 1957, por altura da independência da colónia britânica da Costa do Ouro, actual República do Ghana[12]. A oposição africana à dominação colonial apresentou-se em primeiro lugar, como tribal e militar e, são disto exemplo, as lutas na África do Sul pela libertação. Na África tropical, as primeiras manifestações da oposição foram as das comunidades ou sociedades tradicionais africanas que estavam saturadas com os modelos sociais, políticos, económicos, culturais e religiosos improvisados e impostos às suas comunidades. As frentes de libertação não foram apenas políticas, foram também religiosas, pois os próprios líderes africanos da oposição tinham-se dado conta de que as missões cristãs que precediam as administrações europeias e o desenvolvimento do povoamento europeu alargado poderiam trazer consequências muito graves às suas comunidades. Deste modo, como resposta às missões cristãs apareceu, muitas vezes, o

[11] Para esta tese remetemos também para leitura de J. DUFFY, «Portuguese Africa, 1930 to 1960» in L. H. GANN – P. DUIGNAN (Ed.), *Colonialism in Africa 1870-1960. The History and politics of colonialismo 1914-1960* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970) 171-193.

[12] Cfr. R. OLIVER – J. D. FAGE, *A Short History of Africa*, 263.

fenómeno religioso que ficou conhecido com a denominação de "etiopismo" que é «a formação de igrejas cristãs separadas e especificamente negras onde as crenças e práticas aprendidas das missões eram frequentemente matizadas de acordo com costumes locais»[13]. Esta reacção foi sobretudo na África Oriental, Central e Meridional. As colónias britânicas foram as primeiras que despertaram para o nacionalismo. Seguiram-se as francesas[14] e, finalmente, as portuguesas.

No entanto, as primeiras associações políticas formaram-se na África Ocidental Britânica e Francesa. E estas associações, mais que políticas, surgiram como grupos de intelectuais que reivindicaram também os seus direitos numa África subjacente num total controlo das potências coloniais europeias. Foi o caso de Léopold Sédar Sénghor[15] (no Senegal), Fodeba Keita, J. B. Danquah (no Ghana) e outros. Estes eram da elite africana na Europa, pois tinham sido alunos das universidades britânicas e francesas (parisienses) que formavam um grupo de intelectuais[16]. A sua ideia de libertação foi também influenciada, como dissemos acima, pelo surgimento da revolução desencadeada pelo renascimento negro quer na América quer nas Índias, sobretudo nas Índias ocidentais. Nestas, a revolução tinha sido conduzida por homens ilustres da época como W. E. B. DuBois e Marcus Garvey, dos quais vieram as primeiras ideias do *Pan-africanismo*[17].

---

[13] R. OLIVER – J. D. FAGE, *A Short History of Africa*, 239.

[14] As colónias francesas tinham tido um conjunto de estudantes africanos em França que estavam nas grandes universidades francesas. Estes estavam imersos num ambiente francês que vivia e vibrava com os valores proclamados pela Revolução Francesa de 1789, valores da liberdade, igualdade e fraternidade para todos os povos, independentemente da sua raça e cor. Este clima académico, com certeza, terá ajudado estes estudantes que viriam a ser as 'estrelas' da revolução africana para a libertação dos seus povos (cfr. H. O. DAVIES, «The legal and constitutional problems of Independence» in P. JUDD (Ed.), *African independence. The exploding emergence of the new African Nations* (New York: Dell Publishing, 1970) 328-353).

[15] Relembra-se que a importância da figura política africana de Léopold Sédar Sénghor está muito intimamente ligada ao sistema da *Negritude*. Muitos historiadores consideram-no o ícone ou o símbolo da *Negritude*. Para maior compreensão deste pensamento pode ler-se ainda R. L. DELAVIGNETTE, «French colonial policy in black Africa, 1945 to 1960» in L. H. GANN – P. DUIGNAN (Ed.), *Colonialism in Africa 1870-1960. The History and politics of colonialism 1914-1960*, 251-287.

[16] Cfr. também M. KILSON, «The emergent élites of black Africa 1900 to 1960» in L. H. GANN – P. DUIGNAN (Ed.), *Colonialism in Africa 1870-1960. The History and politics of colonialism 1914-1960*, 351-398.

[17] Cfr. R. OLIVER – J. D. FAGE, *A Short History of Africa*, 242. O *Pan-africanismo*, segundo os autores, começou a ganhar uma dimensão de movimento verdadeira e efectivamente político depois das conferências pan-africanas realizadas. A conferência determinante foi a de Manchester em 1945 que tinha conseguido agregar a si as grandes figuras da intelectualidade e política africanas como George Padmore, Kwame Nkrumah e Jomo Kenyatta. É visível a preocupação destes líderes. Liderada sob a inspiração de DuBois, a sua preocupação principal estava voltada para o propósito de «criar uma respeitável posição intelectual e moral para o seu povo, num mundo que parecia excessivamente dominado pelas tradições e

Todavia, convém lembrar que, o ambiente das independências foi preparado e favorecido pela II Guerra Mundial[18]. Esta tinha trazido muitas e profundas mudanças na ordem mundial e, especialmente, em África. As primeiras potências coloniais, a França e o Reino Unido, já não tinham um longo período de dominação no cenário mundial. Tudo isto veio culminar com a emergência dos Estados Unidos de América e da União Soviética, as superpotências que se tornaram hostis. Esta hostilidade, se foi prejudicial para as duas potências mundiais, para a África constituiu um espaço privilegiado para encontrar um caminho que assegurasse as liberdades nacionais dos seus Países. Uma das consequências importantíssimas para a África, saídas deste acontecimento, foi a adopção e desenvolvimento de políticas diferentes em relação aos Países colonizados da Ásia e da África.

Sabe-se que um dos primeiros Países africanos a ganhar a independência foi a Libéria (1847), seguida da África do Sul (1910 [1909]) e do Egipto (1922). A partir da década de 50 do século XX, seguiram-se os outros países africanos. Contudo, o que chamamos "desintegração geral das colónias" em África começa sobretudo com as colónias britânicas no ocidente africano. Esta desintegração, aí, atingiu o seu ponto mais alto com os acontecimentos que se deram na Costa do Ouro (Ghana). Assim, «o Governo Britânico viu que, uma vez rebentado o jugo colonial na Costa do Ouro, era impossível mantê-lo no resto da África Ocidental Britânica. Era apenas preciso um leve incitamento dos nacionalistas locais para colocar a Nigéria, a Serra Leoa e a Gâmbia em vias semelhantes para a independência»[19]. O "descontrolo" da situação por parte do Reino Unido trouxe muitas e graves consequências para a política colonial francesa. Aí, começou também a grande viragem para a África Francesa.

---

valores dos europeus ocidentais» (R. OLIVER – J. D. FAGE, *A Short History of Africa*, 290). É partir destas iniciativas políticas e intelectuais que se vão delinear um conjunto de conceitos como por exemplo, o conceito de *negritude*, o de *prèsence africaine* e o de *personalité africain* que eram fundamentais para a implementação da sua acçao política libertadora.

[18] Cfr. A. A. BOAHEN, «The colonial era: conquest to Independence» (Conclusion) in L. H. GANN – P. DUIGNAN (Ed.), *Colonialism in Africa 1870-1960. The History and politics of colonialism 1914-1960*, 503-524. Crowder afirma com clareza o facto de a II Guerra Mundial ter sido o que ele chama "prelude to decolonization" (cfr. M. CROWDER (Ed.), «The Second World War: prelude to decolonization in Africa» in J. D. FAGE – R. OLIVER, *The Cambridge History of Africa, from c. 1940 to c. 1975*, vol. 8 (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) 8-51.

[19] R. OLIVER – J. D. FAGE, *A Short History of Africa*, 246. Os acontecimentos que aqui se referem são aqueles que resultaram dos esforços de Kwame Nkrumah, depois de ter sido liberto da prisão que estava a cumprir havia algum tempo. Este esforço traduziu-se no facto de que em 1957 ele juntou algumas forças do seu partido e dos britânicos que resultaram na independência da Costa do Ouro da Commonwealth, recebendo o nome de Ghana, dado por J. B. Janquah.

Os acontecimentos mais marcantes que impulsionaram este grande avanço aos países sob o jugo francês tinham vindo da própria França. Um deles foi quando, certamente, sob pressão, «em 1958, quando o novo regime de De Gaulle, levado ao poder pelos acontecimentos na Argélia[20] e que procurava dominar o turbilhão, propôs a todos os territórios africanos negros a escolha da independência total ou a autonomia como repúblicas separadas no seio de uma "Comunidade" francesa, ocupando-se da política externa, da defesa e de vários outros assuntos comuns»[21]. Assim, «no final de 1960, todas as antigas colónias da África Ocidental Francesa e da África Equatorial Francesa se tinham tornado tecnicamente independentes da França»[22]. Outro facto importante é a intervenção de Kwame Nkrumah. Esta ilustre figura africana tinha conduzido o Ghana à proclamação da sua independência. Contudo, com a independência do Ghana, Nkrumah não queria simplesmente a libertação circunscrita a esta região, mas «considerava a independência do Ghana apenas um meio para um objectivo mais amplo, a completa libertação da África do colonialismo e a realização da máxima unidade possível entre todos os povos»[23].

Com este pensamento revolucionário de Nkrumah, estava claro que as lutas de libertação em África não se restringiriam à África Ocidental, mas que muito cedo envolveriam os povos de todas as latitudes do continente. Para isso, e como resultado do pensamento revolucionário de Nkrumah, em 1958, deu-se a realização da conferência que teve lugar na capital ganense, Accra, que contou com cerca de vinte oito representantes dos movimentos nacionalistas de territórios africanos, numa altura em que alguns destes

[20] Para as lutas de libertação para as independências nos territórios africanos, em geral, têm maior relevo as revoluções do Egipto, da Guiné e do Ghana e vem quase sempre esquecida, por alguns autores, o papel desempenhado pela revolução argelina no âmbito da revolução nas colónias do império francês. Muitos historiadores reconhecem a pertinência da iniciativa do povo argelino para a continuidade da linha da reivindicação e de lutas pelas independências nacionais e respectivas soberanias. Nalguns autores, Argélia é chamada "território guia". Fanon descreve a sua confirmação dizendo que «a guerra da Argélia ocupa um lugar de selecção no processo da demolição do imperialismo. Há quatro anos, o colonialismo francês, um dos mais obstinados desta época pós-guerra, se faz por todos os meios, de ponte em África. (…). Vencer a Revolução argelina, era, certamente, expurgar por uma dezena de anos ainda, o 'fermento nacionalista'» (F. FANON, *Por la Revolución Africana. Escritos políticos* (Buenos Aires: Fundo de Cultura Económica, 1964) 168-169).

[21] R. OLIVER – J. D. FAGE, *A Short History of Africa*, 247-248.

[22] R. OLIVER – J. D. FAGE, *A Short History of Africa*, 248.

[23] R. OLIVER – J. D. FAGE, *A Short History of Africa*, 248.

territórios estavam ainda sob o jugo colonial. A conferência foi chamada "Conferência de Todos os Povos Africanos"[24]. Foi esta conferência que estimulou a luta no Congo Belga.

A partir de 1959, o Congo Belga entra numa grande agitação, à procura da libertação que as outras colónias da África Ocidental francesa tinham conseguido, associando também as deliberações da primeira conferência 'pan-africana'. Patrice Lumumba encontra um momento da sua afirmação. Por isso, em 1960, os Povos do Congo Belga tinham chegado a uma conclusão de que «a melhor possibilidade de conservarem os seus grandes interesses económicos no território residia na concessão de eleições livres e da independência imediata»[25]. A independência do Zaïre tinha aberto caminho para um crescente orgulho nacional em África[26]. Por isso, vários países seguiram o exemplo da luta de libertação, procurando as suas políticas de independência. Foi assim que este esforço e vontade da liberdade de um jugo que durou séculos, numa acção conjunta, criou-se a OUA[27], organização africana que evidenciava os laços de unidade entre os africanos e, ao mesmo tempo, pretendia dar continuidade às lutas de libertação superintendendo as independências nacionais alcançadas.

Com a África independente, as potências coloniais europeias tiveram de encontrar outro caminho que lhes possibilitasse preservar as amizades das antigas colónias, agora independentes, com a finalidade de continuar a tutelar e esticar o raio de acção dos seus

---

[24] R. OLIVER – J. D. FAGE, *A Short History of Africa*, 249. Fanon exprime a sua admiração por esta conferência e, por isso, caracterizou-a como a "conferência da solidariedade orgânica e biológica" (F. FANON, *Por la Revolución Africana,* 176-177). Neste sentido, Fanon entende que a solidariedade que exprimiu um grande sentimento de comunhão afectiva foi também a afirmação do desejo e da vontade de uma identidade e dos grandes objectivos que visavam derrubar o regime colonialista do Continente berço.

[25] R. OLIVER – J. D. FAGE, *A Short History of Africa*, 250.

[26] A este respeito, Young fala de «'winds of changes' seemed irresistible» para indicar a irreversível marcha que se tinha começado rumo às independências cfr. C. YOUNG, «Decolonization in Africa» in L. H. GANN – P. DUIGNAN (Ed.), *Colonialism in Africa 1870-1960. The History and politics of colonialism 1914-1960*, 450-502.

[27] A Organização da Unidade Africana foi criada em 1963. A sua criação é resultado do desenvolvimento e da expansão da ideia do Pan-africanismo tão sustentada, na altura, pelos líderes africanos da vanguarda da revolução africana. Aparece impulsionada pelo líder carismático do Ghana, Kwame Nkrumah que, em sintonia com Léopold Sédar Shéngor e outros líderes africanos de renome da época encabeçavam o movimento pan-africano. Por isso, muitos historiadores não hesitam em afirmar que, sem sombras de dúvida, depois dos anos 50, a OUA, enquanto instituição supra-nacional pan-africana que pretende estabelecer e manter relação com todos os estados africanos, é o aspecto mais visível do Pan-africanismo (cfr. I. DUFFIELD, «Pan-africanism since 1940» in J. D. FAGE – R. OLIVER, *The Cambridge History of Africa, from c. 1940 to c. 1975*, 109-117).

interesses[28]. Nesta altura, começa a tornar-se cada vez mais nítida a separação e o antagonismo dos dois blocos que se formaram a seguir à II Guerra Mundial. Já referimos que, para o bloco Soviético, as independências dos países colonizados pelas potências coloniais europeias era um campo privilegiado na marcação das suas posições políticas e ideológicas no processo do antagonismo e luta num ambiente de guerra fria. Cada um destes dois blocos disputou a hegemonia política e ideológica e o domínio das nações emergentes. Por isso, muitos países africanos que se tinham tornado independentes tinham começado a ser financiados pelo bloco Soviético.

Franco Nogueira, um grande analista dos factos políticos daquela época, apresenta de forma pormenorizada este ambiente. Neste período, que pode ser chamado período de transição, as várias políticas adoptadas pelos países africanos estavam a falhar devido, provavelmente, à pouca experiência no processo da condução dos destinos políticos, económicos e sociais dos seus países. E, por isso, afirma o autor,

> «para tentar suster aquele retrocesso, a comunidade internacional tem recorrido a vários expedientes: auxílio bilateral, directamente prestado pelos países ricos e altamente industrializados, como a União Soviética, o Reino Unido ou os Estados Unidos; ou ajuda multilateral, fornecida através das Nações Unidas ou das agências especializadas; e, finalmente, um auxílio colectivo e anónimo sob a forma de técnicos e serviços que usurpam as funções das autoridades e da administração local, e que na realidade das coisas se substituem à soberania nacional, como no antigo Congo Belga e por toda a África negra»[29].

Todas estas formas de ajuda esconderam sempre um objectivo que significava para os doadores a busca de novas estratégias para marcar a presença nas colónias, continuando assim a linha da influência política e económica. Era outro modo de se praticar o colonialismo[30].

A partir deste objectivo alimentado pelas antigas potências colonizadoras em África, os estudiosos do cenário político daquela época chegaram a certas conclusões decorrentes desta aparente e suposta acção filantrópica dos países ricos. Destas conclusões depreende-se que

> «a ajuda ao terceiro mundo traduz simplesmente um objectivo político: prevenir ou anular eventuais auxílios do bloco socialista, com todas as consequências que o mesmo implica. E

[28] Cfr. F. NOGUEIRA, *Terceiro Mundo*, 23.

[29] F. NOGUEIRA, *Terceiro Mundo*, 33.

[30] Cfr. F. NOGUEIRA, *Terceiro Mundo*, 33-34.

> traduz, por outro lado e sobretudo, um objectivo económico: assegurar e reservar para os dadores de auxílio o domínio das verdadeiras alavancas de poder dos países auxiliados de modo a permitir o senhorio efectivo destes. Ao entregar somas exorbitantes aos países subdesenvolvidos recentemente independentes, os países ricos e industrializados sabem que esses fundos serão desperdiçados por uma administração caótica e ineficiente; inutilizados pela corrupção de governantes; e aplicados na realização de projectos que não aumentam a riqueza nacional, nem estimulam a produtividade, nem se custeiam a si próprios e nem lançam as bases elementares de um desenvolvimento económico autónomo»[31].

De facto, estas palavras funcionaram como uma 'profecia'. O Ocidente tinha estudado bem a situação da época e tinha chegado à conclusão de que nada tinha a perder tomando a linha do financiamento aos países africanos que acabavam de sair do colonialismo. Havia, certamente, uma percepção clara de que o que tivesse sido doado a título de ajuda, a curto ou a médio prazo, frutificaria num duplo sentido. Em primeiro lugar, o retorno far-se-ia mediante a exportação de matérias-primas para os países de alto grau de industrialização. Em segundo lugar, estes países, pelo facto de serem os únicos compradores e não enfrentarem o desafio económico-financeiro da concorrência no mercado mundial, vieram a tornar-se os únicos senhores, manejando de forma livre e, muitas vezes arbitrária, os custos destas matérias-primas no mercado internacional, facilitando, deste modo, o reembolso do capital emprestado ou doado, exigindo ainda assim os devidos juros que funcionariam como margem de lucro.

Diante deste adamastórico e elefantíaco cenário económico-financeiro internacional que assolou a África, é óbvia a inferência que considere que

> «por isso os auxílios *desinteressados* ao terceiro mundo constituem na verdade uma forma de exploração económica daquela, mais profunda e mais acerba do que a realizada à sombra do pacto colonial clássico do século XIX. Por isso, o abismo entre os países ricos e os países pobres é sempre mais profundo: os primeiros tornando-se cada vez mais ricos, os segundos tornando-se cada vez mais pobres»[32].

O que se afigurava como ajuda incondicional, desinteressada e filantrópica veio a tornar-se um jugo de grande crispação e bastante pesado para os países africanos. Saía-se dum colonialismo clássico, entrava-se num novo regime colonial mais modernizado e envernizado. É o famigerado e tão falado, na actualidade, neocolonialismo[33].

---

[31] F. NOGUEIRA, *Terceiro Mundo*, 46-47.

[32] F. NOGUEIRA, *Terceiro Mundo*, 47-48.

[33] O termo reveste-se de uma certa ambiguidade, uma vez que, o seu uso, apesar de muito difundido, não se sabe ao certo se é de criação ocidental capitalista ou do comunismo. Contudo, tem-se-lhe definido, no seu sentido mais amplo, como uma forma recente de colonização ocidental que, as potências do século XVIII

1.2.1. A África e o conceito de "Terceiro Mundo"

É neste contexto que aparece aplicada a expressão "Terceiro Mundo"[34] tão generalizada nos tempos modernos. Quando apareceu neste quadro situacional, não parecia uma novidade nem revestida de originalidade. A expressão é de origem francesa. Foi utilizada, pela primeira vez pelo demógrafo francês Alfred Sauvy em 1956 e transpôs rapidamente as fronteiras mediante a sua analogia com o *Terceiro Estado*[35].

Apesar de a expressão, nos nossos dias, ter sido aceite na terminologia internacional para referir ou indicar «o conjunto de povos que afirmam os seus objectivos de desenvolvimento e progresso no plano interno como determinantes dos seus alinhamentos em política internacional»[36], para alguns politólogos e sociólogos, ela carece de mais estudos, pois apresenta-se em si mesma imprecisa. A sua imprecisão é determinada pelo próprio caminho que trilhou para chegar à sua formulação e significação actuais. A imprecisão decorreu ainda da sua própria definição. No início, a questão que se colocou foi a de saber que países pertencem ou são abrangidos por esta denominação. E que critérios a ter em conta para se poder caracterizar tais países. No entanto, viu-se que a primeira caracterização ou definição acabava por apresentar também ela as suas limitações, na medida em que não colocava fronteiras do seu âmbito, nem definia as características da

---

e XX encontraram no século XX para assegurarem as suas políticas expansionistas nas suas colónias. Neste sentido, o neocolonialismo, não mais senão uma realidade de âmbito económico, apesar de ter a sua repercussão directa no campo político. Esta dominação económica é, muitas vezes traduzida ou veiculada mediante a dominação tecnológica, científica e cultural. O termo, no seu sentido mais restrito, tem sido conotado com a propaganda do bloco marxista-leninista que pretende explicar o fenómeno da dependência do Terceiro Mundo às políticas capitalistas que monopolizam as decisões dos mercados internacionais, obrigando os países subdesenvolvidos ou em vias de desenvolvido ao alinhamento.

[34] Note-se que a compreensão deste conceito nunca foi unilateral. Alguns economistas, como por exemplo, Ismail-Sabri Agdalla, definem-no como conjunto de nações que, no decurso do estabelecimento da nova ordem mundial, não conseguiram tornar-se ricas e industrializadas. Assim, o conceito "Terceiro Mundo" está associado ao conceito de *subdesenvolvimento*, que hoje, muitos economistas rejeitam, propondo o conceito de *mau-desenvolvimento*. A designada "Nova Ordem Internacional", com os seus novos poderosos, tem favorecido outras interpretações. Para ela, o Terceiro Mundo já não existe. Já se fala do «Quarto Mundo» que seriam, mais ou menos, o conjunto de Países que carecem de hidrocarbonetos. Outros ainda propõem um «Quinto Mundo» constituído pelos países que não têm quaisquer outros recursos importantes. Tudo isto manifesta o nó complexo da compreensão do que ainda hoje designamos "Terceiro Mundo".

[35] Cfr. F. NOGUEIRA, *Terceiro Mundo*, 39-40.

[36] F. NOGUEIRA, *Terceiro Mundo*, 40.

natureza dos seus constituintes, nem definia com clareza os factores e o sentido subjacentes na luta empreendida por estes países[37].

Assim, desde muito cedo, embora se tivessem já notado as imprecisões da expressão, houve sempre uma clara percepção de exclusão da definição: os países que formam as grandes potências mundiais conhecidas tecnicamente por o *Ocidente*, tais como os Estados Unidos da América, a Inglaterra, a Alemanha, a França e, de forma mais geral, todos os países coligados ao Tratado do Atlântico Norte. São também englobados neste grupo, os países como a Suíça, a Áustria e a Suécia, a Espanha e outros que não fazem parte da aliança. Excluem-se também o grupo do bloco socialista, como por exemplo, a Rússia, a Polónia e a Jugoslávia. Este foi o primeiro critério.

Uma outra consideração definia os países do Terceiro Mundo, como aqueles que ficavam no hemisfério sul do mundo. Porém, esta definição cruzou-se com a dificuldade de que a China marxista e a Índia demo-socialista estavam situadas no hemisfério norte, mas eram considerados como países do *Terceiro Mundo*. Outros tentaram delimitar a expressão por um critério racial e, neste sentido, do *Terceiro Mundo* não faziam parte todos os povos de raça branca. Um outro critério, no contexto da colonização e das independências das nações africanas, a expressão parece ter significado o conjunto dos países africanos que acabavam de ganhar a sua soberania e que duma ou doutra forma, estavam imersos em dificuldades da (re) construção das suas nações. Neste caso, são considerados, para o efeito, todos os países descolonizados. Porém, esta definição está de imediato limitada pelo argumento impeditivo do segundo critério. Ou seja, a definição não funciona porque os países como a China, a Tailândia e o Irão, na Ásia, a Etiópia, em África, nunca foram colonizados.

Em última análise, tem-se recorrido, para a definição dos países que pertencem ao *Terceiro Mundo*, a duas caracterizações: os países do *Terceiro Mundo* distinguem-se pelo seu carácter reivindicativo e acusador. No primeiro caso, os países são assim reconhecidos pelo facto de reivindicarem os direitos de igualdade económica com os países que atingiram um alto grau de industrialização. No segundo caso, faz-se pertencer a este grupo países que acusam, responsabilizam e hipotecam o seu subdesenvolvimento ao Ocidente, aos países ricos e bastante desenvolvidos e industrializados. De acordo com este

[37] F. NOGUEIRA, *Terceiro Mundo*, 40.

argumento, os países ocidentais são responsáveis pelo atraso dos países subdesenvolvidos, devido às suas políticas impeditivas do desenvolvimento, são responsáveis pelo retrocesso pela política de uma exacerbada exploração, espoliação, extorsão ou mesmo usurpação para benefício próprio, de recursos naturais e humanos destes países subdesenvolvidos.

Qualquer que seja a definição de *Países do Terceiro Mundo*, na actualidade, sabe-se que, quando é usada, a designação se refere, sem dúvida, ao conjunto de países classificados em via de desenvolvimento, muitos dos quais são os que vieram dos sistemas coloniais. No entanto, apesar de, aparentemente, ser óbvia a expressão, e ser utilizada em larga escala no âmbito político e económico, ela ainda assim carece de uma explicitação que forneça os elementos-chave da sua caracterização e, sobretudo das fronteiras que estabelece.

1.2.2. A era do 'renascimento' africano pós-independência

O período pós-independência foi, para muitos dos países africanos, um momento de grandes reptos[38]. Na sua maioria, a passagem de colonizados para independentes ou soberanos, fez-se à expensas de grandes sacrifícios e de grande efusão de sangue humano. As independências foram um caso sanguinário. Este ambiente de violência estendeu-se à era pós-independência, com excepção de uma minoria de países, tendo suscitado ódio mútuo dos irmãos entre si. O resultado desta atmosfera de inimizades foram as guerras fratricidas que se deram em muitos países africanos, motivadas, entre outros factores, pela má divisão do continente pelas potências europeias no passado e, noutros casos, pela ineficácia do método de passagem do poder político para os autóctones e também pela falta de capacidade de entendimento mútuo dos líderes da revolução nestes países. A par desta problemática tão grave quanto devastadora, acresce-se a questão da dívida externa, supostamente, contraída pelos países africanos. A dívida assim entendida arrastava a

[38] Dudley aponta algumas consequências decorrentes do processo das independências em África. Assim, são indicados como grandes desafios duma África pós-independência, a base sobre a qual assenta este processo, a herança constitucional, a burocracia e a economia, a mobilização social, militar e o militarismo e, finalmente, a liderança política e a sucessão política (cfr. B. DUDLEY, «Decolonisation and the problems of Independence» in J. D. FAGE – R. OLIVER, *The Cambridge History of Africa, from c. 1940 to c. 1975*, 52-94). Justamente, alguns investigadores da realidade social, económica e política africana perguntam: «after Colonialism: Independence … or into dependence?» para caracterizar o ambiente de incerteza e de desafios nesta fase da História da África (cfr. E. GILBERT – J. T. REYNOLDS, *Africa in World History. From prehistory to the presente* (USA: Pearson, 2012[3]) 376-377).

África para um abismo sem precedentes de desespero e de falta de confiança. Era um momento difícil para o continente. A compreensão deste quadro da situação do Continente africano levou Ward a sintetizar os problemas, na era pós-independência, dos países africanos, em dois: económico e político. O problema económico é sobretudo evidenciado pelo problema da pobreza e o político pela liderança dos seus chefes[39].

Cônscios deste grande desafio em que o Continente africano se viu imerso, muitos líderes políticos da altura tinham despertado para a gravidade e complexidade da situação. Abriu-se um debate à escala mundial originado, alimentado e estimulado constantemente, não somente pelos países africanos, mas por todos os países que estavam a militar no grupo dos chamados *Países do Terceiro Mundo*. Daí, emergiu o novo tema "a Nova Ordem Económica Internacional" (NOEI) começado nos anos 50 do século XX com o objectivo puramente económico de repensar a economia global. Assim, afigura-se que

> «a ideia da NOEI surgiu da crescente consciência nos países do Terceiro Mundo de que o crescimento, por si só, não garantia o atingir dos objectivos fundamentais da política económica – pleno emprego, estabilidade de preços, distribuição equitativa do rendimento e melhoria da qualidade de vida – e que o mercado não é o mecanismo mais eficaz para realizar a distribuição internacional dos recursos. Face ao fracasso das estratégias tradicionais de desenvolvimento, o Terceiro Mundo sublinhou a necessidade de reestruturar profundamente o sistema económico internacional estabelecido a partir da Segunda Guerra Mundial, "um sistema que faz mais ricos os ricos e mais pobres os pobres", como disse o presidente tanzaniano Julius Nyerere»[40].

Consequência desta grande dificuldade que os países do *Terceiro Mundo* estavam a enfrentar, foram as variadíssimas conferências realizadas, convocadas para o debate do tema na arena internacional. São disto exemplo, as conferências de Bandung (1955), Belgrado (1961), UNCTAD I [41] em Genebra (1964), UNCTAD II em Nova Deli (1968), UNCTAD III, Santiago do Chile (1972), Dacar e Lima (1975), UNCTAD IV, Nairobi (1976), UNCTAD V, Manila (1979).

---

[39] Cfr. W. E. F. WARD, *Emergent Africa*, 192.

[40] N. MOREIRA (Ed.), «A nova ordem económica internacional» in *Guia do Terceiro Mundo*, edição portuguesa (Lisboa: Editora Tricontinental, 1981) 423.

[41] A sigla significa na língua inglesa "United Nations Conference for Trade and Development. A Conferência das Nações Unidas sobre o Comércio e Desenvolvimento (CNUCD), sigla em Português, é um órgão da Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas, fundado em Genebra, Suíça, em 1964. O seu principal objectivo é estimular o comércio internacional para acelerar o desenvolvimento económico sobretudo nos países subdesenvolvidos. É um organismo da ONU que tem funcionado como intermediário entre os países ricos e mais desenvolvidos e os países do Terceiro Mundo.

Em todas estas conferências, foi levada a consciência ou a ideia reivindicativa dos *Países do Terceiro Mundo*, criando-se um grupo de países que ficou conhecido na história com o nome de «o Grupo dos 77». Para este grupo, a consciência reivindicativa era clara. Ele «reclama uma renegociação global da dívida externa do Terceiro Mundo – ou, pelo menos, dos países mais pobres – que possa quebrar o actual círculo vicioso, no qual, para pagar o serviço das dívidas antigas, é preciso recorrer a novos créditos e, portanto, endividar-se mais»[42]. Havia, portanto, uma consciência generalizada dos governos dos países do *Terceiro Mundo* de que o que alavanca a já monstruosa dívida externa dos seus países eram, por exemplo, os transportes marítimos, os seguros internacionais, a tecnologia e o financiamento que andavam de mãos dadas com a deterioração dos preços das matérias-primas, que se tinham tornado numa cadeia de desequilíbrios sucessivos e de graves endividamentos.

Demonstra a tensão do tempo, o discurso de abertura de Julius Nyerere na conferência ministerial do Grupo dos 77, a 12 de Fevereiro de 1977 em Arusha, Tanzânia:

> «(…) a suposta neutralidade do mercado mundial mostrou ser a neutralidade entre o explorador e o explorado, entre a ave de rapina e a sua vítima. No nosso esforço para encontrar recursos para sobreviver – não falemos sequer de desenvolvimento – terminámos sempre sob o controle das empresas transnacionais ou sujeitos às políticas deflacionárias do FMI, ou ainda a ambos! Não progredimos. Passámos simplesmente da frigideira para o congelador. (…) Reunimo-nos, então, para negociar com os países industrializados modificações nas leis e nas práticas do comércio e finanças mundiais. O actual sistema foi criado pelos Estados industrializados para servir os seus propósitos. (…) Porque nós, o Terceiro Mundo, reclamamos que os sistemas que fizeram mais ricos os ricos e os pobres mais pobres sejam modificados, assim como outras coisas se modificaram: terminou o colonialismo, a tecnologia avançou e a humanidade tomou uma nova consciência da igualdade e dignidade do homem»[43].

Este ambiente denota a grande preocupação que os protagonistas das independências nos países africanos tiveram face à chamada "Nova Ordem Mundial". As independências destes países não significaram desenvolvimento nem humano nem económico. Em muitos casos, teve consequências muito negativas. Todavia, tudo isto foi conduzido pela política de transição de colonizados para independentes. O próprio clima pós-independência, em África, traduzia claramente um neocolonialismo. Tinha-se alcançado a independência política e ficou-se a dever à independência económico-

[42] N. MOREIRA (Ed.), «A nova ordem económica internacional» 429.

[43] N. MOREIRA (Ed.), «A nova ordem económica internacional» 430.

financeira. Da presença física das potências, passou-se para uma "ausência-presença" num novo modo de estar e de agir. Como pagar as exorbitantes dívidas dos países africanos? Como incrementar o seu desenvolvimento? Até que ponto é possível dar esperança de uma nova vida feliz e próspera a um povo que há séculos a perdeu? Era preciso juntar as vozes que unissem as reivindicações de um tratamento diferente por parte dos países ricos. Neste diálogo, a Igreja que está em África tinha de ter também a sua voz, pois para o povo africano, esta era talvez a única esperança da África para falar no lugar dos sem voz.

1.3. Antecedentes no âmbito eclesial

O cenário que envolvia o Continente africano, certamente, não era estranho ou desconhecido pela Igreja que estava em África. As dificuldades dos Povos africanos e as suas preocupações eram, efectivamente, inquietações e desafios da Igreja. Se não pelo sentimento, quiçá pelo simples facto de que, a Igreja sofre de modo directo, o mal-estar do seu povo, o Povo de Deus que lhe foi confiado. A desorientação do Continente não deixou de ter as suas consequências no processo da evangelização, visto que o tempo de viragem tinha trazido consigo muitas transformações. Muitos missionários europeus tiveram de regressar às suas terras de origem. Em muitos casos, a própria actividade missionária estava dependente das ideologias do regime vigente nos países de origem dos missionários, e, sobretudo, numa altura em que o clero autóctone era quase inexistente. As Igrejas africanas ainda não tinham atingido o grau de crescimento que era necessário para poderem tomar a orientação de si mesmas. Por outro lado, a construção da própria Igreja carecia de meios de subsistência e de apoios que assegurassem a educação, o ensino e a saúde, áreas em que a própria Igreja universal, em condições normais, nunca deixou de parte, pois são os campos privilegiados da dimensão da caridade evangélica.

Tudo isto veio a ser agravado com as guerras étnicas e fratricidas que não só destruíram e opuseram as famílias entre si, como na maior parte dos casos, desencadearam uma grande onda de refugiados, por razões dos desentendimentos nacionais internos dos países que acabavam de fazer a transição política do sistema colonial e lutavam para a construção das suas soberanias nacionais. Por isso, João Paulo II, no seu discurso ao Corpo Diplomático acreditado na Tanzânia, centrou-se na problemática dos refugiados e do AIDS, dois males que, nas suas palavras, precisavam de um esforço conjunto urgente da

Comunidade Internacional[44]. Muitas dificuldades se levantaram face à missão evangelizadora. Como dar continuidade à missão no meio de problemas e dificuldades agravados pela "Nova Ordem Mundial" (NOM) e pelo novo rumo que o mundo tinha tomado?

Os *Lineamenta* para a Primrira Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos, incindindo fortemente sobre a evangelização, transmitia a preocupação da Igreja em África no momento histórico em que se encontrava. Por isso, num conjunto de oitenta e uma perguntas no seu final, há um tópico presente subjacente: como devolver a esperança em Cristo ao Povo de Deus que se encontra em África? Assim, os Bispos africanos questionaram-se como proclamar ao Povo africano, naquele momento histórico, a Boa Nova de que tinha chegado o "Kairós" africano, a "hora da África?"[45]. A partir daí, apresentam-se outras questões relacionadas com a inculturação, com o diálogo, com a paz e a justiça, com a família e com os meios de comunicação social. Em suma, as questões colocadas pelos *Lineamenta* visavam a procura e a busca de uma nova via que conduzisse a Igreja em África a tomar um novo rumo, a fim de começar a nova etapa da sua história. Era preciso, como dizia Paulo VI, ler os "sinais dos tempos" para a "(re) construção" e "redimensionamento" da Igreja em África.

É neste contexto que se pode situar a Primeira Assembleia para a África do Sínodo dos Bispos, tornada possível, graças à institucionalização do Simpósio das Conferências Episcopais de África e Madagáscar (SCEAM) em Kampala em 1969. Vários factores concorreram para a ideia do Sínodo. Em primeiro lugar, importa sublinhar que a ideia de um encontro do episcopado africano surgiu em 1972 na Conferência Episcopal do Oeste da África (CEOA). Em 1977, num Colóquio realizado em Abdjan (Zâmbia), sob a organização da Sociedade Africana da Cultura (SAC). Os teólogos africanos aí reunidos, por intermédio do teólogo camaronês, Eboussi Boulaga, pediram, veementemente, a realização de um Concílio Africano. Este pedido foi renovado oficialmente pelo Cardeal Malula a João Paulo II na sua visita ao Zaïre em 1980. Na sua vista *ad limina* em 1983, os

[44] Cfr. JOÃO PAULO II, «Os problemas dos refugiados e do AIDS: duas tragedias humanas que exigem o reconhecimento da interdependência dos povos» in *OR* (9 de Setembro de 1990): AAS 82 (1990) 3.

[45] Cfr. I ASSEMBLEIA ESPECIAL PARA A ÁFRICA DO SÍNODO DOS BISPOS, *Lineamenta* (Città del Vaticano: Editrice Vaticano: 1990) pergunta 2.

Bispos do Zaïre voltaram a exprimir a vontade dum Concílio[46]. Deste modo, fizeram chegar ao Papa a preocupação de que «a importância da inculturação e de muitos outros problemas impele o episcopado zairense a manifestar, mais uma vez, o desejo de poder ver um dia um Concílio da Igreja Africana»[47].

Em 1984, a Assembleia Geral do SECAM/SCEAM, no encontro em Kinshasa, propôs de forma assertiva o Concílio africano. No entanto, sabe-se que a proposta não teve aceitação da Congregação para a Evangelização dos Povos que a desencorajou[48]. As barreiras marcadas por Roma não foram suficientes para levar o episcopado e os teólogos africanos ao desespero e conformismo. A esperança do Concílio e o inconformismo com a recusa continuavam firmes. Parece ter sido determinante a consulta feita pelo SCEAM em 1987 a todas as Conferências Episcopais africanas em que dois terços dos Bispos africanos tinham votado a favor do Concílio e apenas um terço tinha votado contra. Esta última ala de Bispos teria, provavelmente, receado a criação de um clima de desagrado com Roma e, por conseguinte, a quebra da unidade[49].

No entanto, para lá destes, como já ficou referido anteriormente, o grande estímulo foi a Segunda Assembleia Geral Ordinária (1971). Contudo, foi a Terceira Assembleia Geral Ordinária que acolheu de forma propícia a preocupação dos fiéis em África de realizarem um Sínodo em que se analisassem os problemas mais desafiantes na África no âmbito da evangelização[50]. A partir deste momento, a Igreja Universal representada por Sua Santidade, o então Papa João Paulo II, tomou a iniciativa de ser solidária com os problemas dos Povos africanos e permitir que, através dos seus pastores, se fizesse ouvir o clamor da sua voz. Já em 1969 em Kampala, Paulo VI tinha convidado os cristãos de África a viverem um "cristianismo africano".

Contra toda a esperança, quando se esperava um Concílio, a Igreja em África acolheu de João Paulo II, a 06 de Janeiro de 1989, o anúncio de uma Assembleia Especial

---

[46] Cfr. M. B. SOUZA, «Um encontro na luta contra o medo (O Sínodo sobre a África e a Igreja Católica no Brasil)» in *Revista Eclesiástica Brasileira* (REB) 54, 215 (Setembro 1994) 644-645.

[47] H. FRISOLI, «Optar com os pobres» in *Cadernos de Pesquisa 2* (1992) 29.

[48] Cfr. M. B. SOUZA, «Um encontro na luta contra o medo» 645.

[49] M. B. SOUZA, «Um encontro na luta contra o medo» 645.

[50] Cfr. JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa* sobre a Igreja em África e a sua missão evangelizadora rumo ao ano 2000. «Sereis minhas testemunhas até aos confins do mundo (14 de Setembro de 1995) 4: AAS 88 (1996) 5-7.

do Sínodo sobre a África, mas a realizar-se em Roma. Como tema do Sínodo tinha sido proposto "A Igreja na África e sua missão evangelizadora para o ano 2000: Vós sereis minhas testemunhas (Act 1,8)[51]. A 10 de Abril de 1994 foi aberta a Primeira Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos. Assim, estava preparado o ambiente da génese da Exortação Apostólica pós-sinodal *Ecclesia in Africa*. A Igreja em África e a sua missão evangelizadora rumo ao ano 2000. 20 anos depois (1995-2015), o que se pode verificar e dizer do contributo directo ou indirecto do Sínodo para a Igreja e para a sociedade humana da África contemporânea? Esta é a questão fundamental e ponto de partida da reflexão deste trabalho.

É já lugar-comum a informação segundo a qual, para se chegar a um acordo entre o episcopado africano, os teólogos africanos e Roma, houve um íngreme caminho. Às vésperas do Sínodo, tinha-se reunido em Nairobi (Quénia) um grupo ecuménico de teólogos, pastores e agentes de pastoral de diversos países africanos que elaborou o documento intitulado "Cast away fear", isto é, atirem fora o medo. Este grupo de teólogos que mais tarde, no decorrer do Sínodo, juntamente com vários organismos de solidariedade e de comunicação da Itália formou o denominado "African Working Group" que estava ligado à Associação Ecuménica de Teólogos do Terceiro Mundo (ASETT) esteve, durante o Sínodo, reunido em Roma, a fim de acompanhar os trabalhos do Sínodo e discutir acerca dos problemas do Continente e do que seriam os resultados vindos do Sínodo dos Bispos. Preocupado com os problemas do Continente africano, este grupo afirmava para o Sínodo que a África era um Continente «perdido e esquecido (…). A pobreza material, cultural e espiritual adquiriu proporções insustentáveis. A miséria sub-humana das nações inteiras e de grandes partes das populações é crime contra toda a humanidade que grita ao céu. É a negação do Evangelho de Cristo»[52].

Este foi o apelo que os teólogos africanos tinham deixado aos Bispos que se encontravam reunidos no Sínodo. Na linha deste apelo, o teólogo brasileiro Souza resumia assim os problemas que a África estava a enfrentar:

> «a África está assolada por muitas guerras, asfixiada economicamente pela dívida externa dos países e miséria generalizada dos Povos, alta taxa de desemprego, baixo nível de

[51] Cfr. A. COULÉE, «Dossier: Le prochain synode africain» in *Espérance des Pauvres* 327 (Janeiro 1993) 2.

[52] ADISTA, «L'Africa dal punto di vista dei teologi, lasciati fuori dal Sinodo» in *Adista-Doc*, nº40 (1994) 13.

> instrução e uma propagação assustadora da AIDs e de outras doenças mortais. Os direitos humanos são violados, seja pelos governos ditatoriais, seja pelos conflitos tribais e pelo fanatismo político ou religioso. Na África a estrutura tradicional da sociedade baseia-se na família clânica. A vida familiar é organizada a partir da mulher, que, entretanto, continua oprimida. Neste contexto, a Boa-Nova de Jesus Cristo deveria ser uma força de libertação. Mas a realidade da Igreja é frágil e contraditória. As Confissões cristãs inculturadas são Igrejas livres que nasceram na África. Não é o caso da Igreja Católica»[53].

A estas situações catastróficas acresce-se o facto de que, nos últimos 100 anos, a Igreja em África criou cerca de 500 Dioceses. E, apesar destas Dioceses estarem já maioritariamente dirigidas pelos Bispos autóctones, elas encontram outras dificuldades, pois os Bispos, na sua maioria, formados na Europa, ainda trazem consigo o modelo eclesiástico europeu de governo das Igrejas que lhes estão confiadas. Por outro lado, enquanto se torna cada vez mais visível o crescimento do número das vocações à vida consagrada e ao compromisso laical que orienta os leigos ao comprometimento na coordenação das comunidades e na dedicação à causa do Reino, a Igreja continuava a aparecer estrangeira. Apesar das determinações do Concílio Vaticano II em relação às traduções em línguas dos Povos, na África, a Bíblia tinha chegado apenas a algumas línguas mais usadas. Acresce-se o problema da falta de apoio aos teólogos africanos[54].

Esta análise dos problemas do Continente africano da altura dá-nos um conjunto de elementos que nos permitem ter um olhar sobre os gritos de urgência do pedido a Roma de um encontro para a exposição eclesial pública e partilhada com o resto do mundo da situação da Igreja em África. O grito "Cast away fear" revela o ambiente do Sínodo, um ambiente de medos e desconfianças mútuas. Por isso, os teólogos africanos encorajaram os episcopados africanos no Sínodo a falar, sem temores, das angústias e sofrimentos do seu Povo.

1.4. Um Sínodo que vem do Concílio

Uma análise à *Ecclesia in Africa* quiçá falhasse, se não se fizesse nenhuma referência, ainda que brevíssima, ao Concílio Ecuménico Vaticano II. A Primeira Assembleia do Sínodo dos Bispos para a África deve-se, em grande medida, ao impulso

[53] M. B. SOUZA, «Um encontro na luta contra o medo» 644.

[54] M. B. SOUZA, «Um encontro na luta contra o medo» 644.

que este Concílio deu, do ponto de vista da visão da Igreja e da sua actividade evangelizadora.

1.4.1. O Concílio Vaticano II

Historicamente, o Concílio Vaticano II constitui um grande sustentáculo e baluarte para a Igreja dos nossos tempos. De facto, este aspecto afirmou-o Branco na altura do Concílio quando dizia que «assim como o Concílio de Trento assinala, na história da Igreja Católica o século XVI e o Vaticano I, suspenso ou encerrado em 1870, ficou como o concílio do século XIX, o próximo concílio – que amanhã se inaugura – será o concílio do século XX»[55]. O Concílio Vaticano II continua a ser o Concílio do século XXI. Com a sua visão de Igreja como «Povo de Deus» e como «comunhão»[56], imprimiu à vida da própria Igreja um novo dinamismo e, claro, na continuidade da sua Tradição. Hoje, vários aspectos da vida da Igreja do nosso tempo encontram na doutrina do Concílio um manancial de respostas às inquietações de homens e mulheres do tempo presente, sem olvidar outros aspectos que ainda merecem a sua renovada atenção.

Neste sentido, uma das grandes novidades do Concílio devidas, em grande medida, a Paulo VI, foi a instituição que zelasse pela coordenação de discussões de problemas nacionais, regionais e continentais em favor da Igreja universal. Esta instituição que consideramos providencial para a Igreja Universal é o Sínodo dos Bispos. Não nos compete debruçarmo-nos sobre esta temática, pois por si mesma, é um campo muito vasto e com as suas dificuldades de abordagem. Todavia, para maior compreensão do quadro histórico da Primeira Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos, decidimos fazer uma pequena resenha sobre a realidade do Sínodo dos Bispos na sua instituição, definição, objectivos, tipologias, funções e das suas fontes de inspiração.

---

[55] J. G. BRANCO, *O Concílio e outros temas* (Lisboa: Livraria Portugal, 1966) 11.

[56] Cfr. SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio Dogmática De Ecclesia Lumen Gentium,* 9-17: AAS 1 (1965) 6-66.

1.4.2. O Sínodo dos Bispos[57]

Se a prática da sinodalidade é já antiga, a realidade do Sínodo dos Bispos é muito recente. O contexto social, histórico e religioso da realização do Concílio Vaticano II tinha proporcionado um ambiente favorável a muitas exigências na missão evangelizadora da Igreja. Uma destas exigências é a necessidade que se sentiu de se pensar nas formas ou expressões de comunhão e de proximidade das Igrejas particulares entre si e na sua relação com a Igreja de Roma. Esta comunhão exprimir-se-ia também, entre outras formas, através do Sínodo dos Bispos.

1.4.3. Sua génese[58]

O contexto 'genético' do Sínodo dos Bispos está alocado na doutrina eclesial do Concílio Vaticano II. Foram as discussões dos Padres conciliares que trouxeram à luz este organismo eclesial que reúne, sempre que possível, as representações episcopais da região que o solicita. Entretanto, o Sínodo dos Bispos surge num contexto de grandes reptos antes mesmo do anúncio do Concílio Vaticano II. Algumas determinações dos Concílios anteriores já se mostravam insuficientes para responder às inquietações da época. Era

[57] Convém aqui sublinhar a natureza do Sínodo dos Bispos tal como vem enunciada no CIC 83. Por sua índole, o Sínodo dos Bispos é uma assembleia sempre convocada pelo Romano Pontífice, de carácter consultivo e/ou deliberativo. Sendo o Romano Pontífice o único a quem compete convocá-lo e, por esta razão, é também da sua responsabilidade e competência estabelecer o tema do Sínodo e a ordem dos assuntos e do dia, indicar o lugar do Sínodo, ratificar os seus membros, presidir à Assembleia por si ou por delegação, encerrar, transferir, suspender ou dissolver o Sínodo (Cfr. Cân. 344). Quanto aos ***s***eus objectivos, Bravi aponta três pontos fundamentais: a descentralização, a internacionalização e a participação no governo central da Igreja (Cfr. M. C. BRAVI, *Il Sinodo dei Vescovi. Instituzione, fini e natura. Indagine teológico-giuridica* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1996) 20-28). O *Motu proprio* cuja linguagem veio a ser retomada pelo CIC 83 define o objectivo do Sínodo dos Bispos numa perspectiva objectiva de fomentar a unidade e a colaboração mútua entre o Papa e o episcopado do mundo, informar de modo exacto e directo os problemas e as respectivas soluções e, por fim, providenciar, como meta de tudo isto, a coesão da hierarquia (Cfr. PAULO VI, Litterae Apostolicae Motu proprio datae, *Apostolica Sollicitudo* Synodus Episcoporum pro universa ecclesia constituitur II, 1-2: AAS 57 (1965) 775-780; Cân. 342-348).

[58] Em relação às suas tipologias, a Carta Apostólica em *Motu proprio*, *Apostolica Sollicitudo* (Cfr. PAULO VI, Litterae Apostolicae Motu proprio datae, *Apostolica Sollicitudo* VI-VII), já tinha definido as três tipologias que o Sínodo dos Bispos podia tomar. As mesmas disposições foram retomadas e consignadas no CIC 83. Deste modo, no Sínodo dos Bispos temos a Assembleia geral ordinária, constituída por Patriarcas orientais, Arcebispos, maiores e metropolitas extrapatriarcais, Bispos eleitos pelas conferências episcopais nacionais e/ou não nacionais, dez religiosos eleitos pela União de Superiores Gerais Religiosos (USGR) e, por fim, Cardeais presidentes dos dicastérios da Cúria Romana; Assembleia extraordinária que tem, como finalidade, tratar de assuntos que exijam resolução rápida. A sua constituição funciona como a da Assembleia geral ordinária; Assembleia especial que é a Assembleia «constituída principalmente por membros eleitos provenientes das regiões para as quais foi convocado» (Cân. 346§2)

necessário fazer uma leitura dos "sinais dos tempos". Com o anúncio do Concílio Vaticano II, via-se chegado o momento oportuno para colocar na agenda conciliar os vários problemas que se estavam a viver. Por isso, vinham de todo o mundo declarações de dificuldades e inquietações dirigidas a Roma. Várias foram as petições antes e, sobretudo entre 1959 até ao início do Concílio (1962) para que houvesse espaço no *atrium* conciliar para os problemas que mais desafiavam vários bispos espalhados pelo mundo. A questão de fundo é exposta em termos de se saber em que reside a totalidade do poder supremo na Igreja[59]. Este problema evoca a questão da colegialidade, ou seja, a da relação dos Bispos entre si e com o Bispo de Roma, sinal de unidade da Igreja Universal.

Contudo, se a maioria pedia com entusiasmo e insistência a reflexão sobre a questão, não faltaram vozes que nutriam desconfiança em relação à abordagem da temática. Os primeiros julgavam importante e útil para a própria Igreja avançar para a tomada de decisão que resolvesse o problema e propunham, por isso, um colégio que colaborasse com o Romano Pontífice, numa atitude de total colegialidade; para os segundos, esta perspectiva trazia dois problemas perigosos: o esvaziamento do poder supremo papal e a instituição de um organismo, espécie de um parlamento mundial, o qual nunca seria de instituição divina. Diante deste dilema gerado por duas perspectivas contrastantes, foi apenas a última sessão da agenda conciliar que tendo feito sair o *Motu proprio* de Paulo VI *Apostolica Sollicitudo*, instituiu o *Sinodus Episcoporum*. Portanto, este documento aplaudido pela maioria dos Padres conciliares é a base jurídica fundadora do Sínodo dos Bispos. O debate sobre esta problemática viria a dar na promulgação do Decreto sobre o múnus pastoral dos Bispos, *Christus Dominus*[60].

---

[59] Cfr. M. C. BRAVI, *Il Sinodo dei Vescovi. Instituzione, fini e natura. Indagine teológico-giuridica*, 193. Relembra-se, neste ponto, que o Sínodo dos Bispos tem as suas fontes jurídicas**.** Sendo um organismo de grande importância e de eco internacional, a sua instituição e o seu funcionamento tinham de ser regulados por normas pontuais e precisas. A *Apostolica Sollicitudo*, enquanto documento fundador do Sínodo dos Bispos, é a fonte primária de todas as directrizes e normas que o orientam para o seu bom funcionamento e eficácia nos seus trabalhos. Contudo, além desta fonte jurídica fundadora, o Sínodo dos Bispos dispõe de outras que o normalizam ou o regulam a ele e à sua actividade. Alcalá propõe três fontes jurídicas do Sínodo dos Bispos: a *Apostolica Sollicitudo* (15. 09. 1965), a *Ordo Synodi Episcoporum Celebrandae* (08.12. 1966) e o Código de Direito Canónico 1983 (Cfr. M. ALCALÁ, *Historia del Sínodo de los Obispos* (Madrid: BAC, 1996) 7). No entanto, a estas fontes, podemos acrescentar o decreto sobre o múnus pastoral dos Bispos que orienta os prelados de todo o mundo na sua actividade pastoral de mestres da fé, quer agindo nas suas igrejas particulares ou actuando em comunhão com os outros bispos e com o Romano Pontífice.

[60] Cfr. SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decretum De pastorali episcoporum munere in ecclesia*: AAS 58 (1966) 673-695.

Assim, o Código de Direito Canónico de 1983 define o Sínodo dos Bispos como «a assembleia dos Bispos escolhidos das diversas regiões do mundo, que em tempos estabelecidos se reúnem para fomentar o estreitamento das relações entre o Romano Pontífice e os Bispos, para prestarem a ajuda ao mesmo Romano Pontífice com os seus conselhos em ordem a preservar e consolidar a incolumidade e o incremento da fé e dos costumes, a observância da disciplina eclesiástica, e bem assim ponderar questões atinentes à acção da Igreja no mundo»[61]. Os sínodos são meios que, no nosso tempo, asseguram a comunhão entre os episcopados de todo o mundo e o Bispo de Roma, e dos Bispos entre si, corrobora a incrementação da comunhão na Igreja através da partilha mútua de problemas, dificuldades e reptos das várias igrejas do mundo e reforça a solidariedade e caridade eclesiais lá onde isso se afigurar uma exigência.

1.5. «Uma Igreja missionária e de missão»: o início de uma nova etapa da Igreja em África

Os primeiros ecos explícitos de compromisso e sobretudo de percepção de uma Igreja cuja natureza é, essencialmente, missionária vêm do Concílio Vaticano II na sua mais conhecida afirmação segundo a qual, a Igreja é, por sua própria natureza, missionária[62]. Examinando o desejo manifestado por Jesus aos seus discípulos e o da partida dos Apóstolos para a missão, chega-se à conclusão de que, realmente, a Igreja de Cristo na terra foi instituída para a missão. Esta constitui o seu estado permanente até à consumação do mundo.

Paulo VI relembrou esta proeminente e exigente responsabilidade quando deu à Igreja universal as linhas de compreensão e da sua missão, relativamente à evangelização. O Sínodo de 1974, de que resultou a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi,* tinha reflectido profundamente sobre a evangelização à luz do Concílio Vaticano II, como missão primordial da Igreja. O Sínodo reconheceu que a missão evangelizadora dada aos homens e mulheres de todos os tempos para a proclamação do Evangelho no mundo, é

[61] Cân. 342.

[62] Cfr. SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decretum De activitate missionali ecclesiae Ad Gentes Divinitus*, 2: AAS 58 (1966) 947.

realizada «por ordem, em nome e com a graça de Cristo Salvador»[63]. A Igreja, definindo-se como missionária, é uma instituição divina que não faz a sua própria vontade nem sequer realiza as suas acções em seu próprio nome. Ela foi enviada para ser testemunha da permanente presença de Cristo no mundo. Por conseguinte, Cristo está na origem e no fim de toda e qualquer missão da Igreja.

A *Evangelii Nuntiandi* retoma ainda as palavras do Concílio que, depois de ter afirmado a universalidade da missão e o carácter missionário da Igreja, concede a todo o Povo de Deus a responsabilidade da missão: «toda a Igreja é missionária, a obra da evangelização é um dever fundamental do Povo de Deus»[64]. Com estas palavras, Paulo VI não relembrou somente a natureza definida pela *Ad Gentes Divinitus*, mas chamou a atenção para as dimensões fundamentais da Igreja, enunciadas pela *Lumen Gentium* com a sua perspectiva de olhar para a Igreja e entendê-la como «Povo de Deus»[65] com responsabilidades que lhe advêm do Baptismo dos seus membros.

João Paulo II, recolhendo os frutos saídos da Primeira Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos, retoma esta perspectiva como chave hermenêutica e linha impulsionadora para responsabilizar a Igreja de Cristo em África e fazê-la tomar consciência dos seus compromissos diante de Deus e da Igreja Universal. Foi neste contexto que se fez ouvir o seu desejo de ver a África a assumir o protagonismo da missão e, sobretudo, de assumir, de forma activa, criativa e corajosa o serviço do projecto salvífico de Deus no Continente berço.

O 43º Congresso Eucarístico Internacional que teve como tema central de reflexão, "A Eucaristia e a família cristã", teve lugar em solo africano pela primeira vez na história. Foi realizado em Nairobi (Quénia) entre os dias 11-18 de Agosto do ano de 1985. Contando com a participação das várias representações de diversos países dos cinco continentes do globo, foi verdadeiramente um acontecimento eclesial de grande significado para todo o Povo de Deus em toda a Igreja Universal. Foi, particularmente, para a Igreja de

---

[63] PAULO VI, Exortação Apostólica sobre a evangelização do mundo actual *Evangelii Nuntiandi* (8 de Dezembro de 1975): AAS 68 (1976), 59.

[64] SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de activitate missionali ecclesiae Ad Gentes Divinitus*, 35: AAS 58 (1966) 983.

[65] SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de activitate missionali ecclesiae Ad Gentes Divinitus*, 35.

Deus em África, o momento em que se tornou mais visível a sua actividade evangelizadora e o dinamismo da sua fé.

O Continente, nesta altura, mostrou que o seu caminho para uma identidade cristã mais afirmada tinha atingido a sua maturidade. Não foi preciso dizê-lo com palavras, mas o testemunho do ambiente que se viveu, os gestos e sinais, a alegria da fé e o êxito do Congresso foram suficientes para o mundo inferir a maturidade da Igreja em África. Exemplo deste sentimento foram as próprias palavras de João Paulo II que satisfeito com o trabalho dos Pastores da Igreja em África, não pôde silenciar o seu regozijo, mas o quis partilhar com a Cristandade do mundo inteiro. Ele mesmo, manifestando a sua gratidão aos Pastores da Igreja em África dizia: «desejo manifestar a minha grande alegria, uma vez que o Congresso deu testemunho da maturidade cristã e pastoral da Igreja em África e sobretudo da Igreja em Nairobi e no Quénia»[66]. Estas palavras, se foram o reconhecimento dos frutos de um grande trabalho pastoral dos agentes de evangelização em África, foram também, sem dúvida, um grande incentivo para mais empenho pastoral no duro e difícil caminho da evangelização que a Igreja em África continuamente percorre para a implantação do Reino de Deus neste Continente Mãe.

O Congresso Eucarístico Internacional ocorreu ao mesmo tempo que a terceira viagem apostólica de peregrinação de João Paulo II ao Togo, Costa de Marfim, Camarões, República Centro-Africana e Zaïre (actual República Democrática do Congo). Foi no contexto desta peregrinação, como ele mesmo chamou esta sua viagem, que, depois de uma radiografia da actividade missionária da Igreja em África sobretudo dos países que foram visitados, o Pastor universal da Igreja, o Sucessor de Pedro chegou à conclusão de que «a Igreja em África é uma Igreja missionária e de missão»[67]. João Paulo II retoma assim as palavras pronunciadas por ele mesmo no contexto da sua terceira viagem pastoral às terras africanas, para confirmar a fé dos seus irmãos (Lc 22,32) neste Continente berço.

A tomada destas palavras tem um significado de responsabilização e de comprometimento no serviço apostólico da transmissão da fé mediante a evangelização para a salvação a que é chamado o Povo africano segundo o desígnio universal de Deus

---

[66] JOÃO PAULO II, «Discurso na Audiência Geral de 21 de Agosto de 1985» 1 in *Insegnamenti* VIII/2 (1985) 512.

[67] JOÃO PAULO II, «Discurso na Audiência Geral, 3.

para a salvação de toda a Humanidade. Por isso, diz-se que, uma vez que faz parte da natureza intrínseca da Igreja universal o seu carácter missionário, a Igreja em África é chamada à assunção e ao compromisso de levar a todos os africanos no Continente e fora dele a insondável riqueza, a salvação que Deus oferece a todos os homens. Esta missão deverá ser exercida com renovado entusiasmo e forte dinamismo, pois os seus frutos dependerão, consideravelmente, deste empenho, a fim de se poder responder com prontidão ao mandato do Senhor que diz «ide, ensinai todas as nações» (Mt 28,19)[68].

De facto, com esta perspectiva, a Igreja em África que foi sempre conhecida como «Terra de missão», isto é, uma terra em que o processo de evangelização era motivado e levado a cabo pelos missionários vindos de outros países, mudou substancialmente o seu rosto mediante a "transfiguração" do seu panorama de vida eclesial no seu próprio interior. O reconhecimento de João Paulo II das grandes transformações que se deram, o novo cenário que o Continente apresentava, considerando o dinamismo da sua fé e a vitalidade dos cristãos que a professam, os frutos muito animadores que vêm dum esforço e dum trabalho; tudo isto é, sem dúvida, um testemunho de que a fé cristã tem também África como pátria e os Povos africanos acolhem o Evangelho com o coração aberto e generoso, e as suas culturas não são uma estrutura monadológica cerrada como que num monadismo leibniziano, mas uma estrutura moldável, acolhedora e fecunda.

É aqui que podemos compreender a força do Evangelho, uma palavra que seduz, propõe, transforma, vitaliza e salva. Portanto, a partir do Congresso, João Paulo II quis partilhar com o mundo cristão a verificação do dinamismo da fé em África e, ao mesmo tempo, levar ao mundo uma nova visão da Igreja em África que já não é somente uma Igreja «Terra de missão», mas também uma «Igreja missionária e de missão» e em missão. Este novo dinamismo da fé e da actividade missionária da Igreja em África é, certamente, o reflexo do imperativo missionário e pastoral lançado pelo geralmente chamado «Papa de África», Paulo VI, quando dizia: «Vós, Africanos, sois chamados a ser missionários de Vós mesmos»[69]. Na verdade, a vida da Igreja em África depois de Paulo VI tem conhecido

[68] Cfr. JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa* sobre a Igreja em África e a sua missão evangelizadora rumo ao ano 2000. «Sereis minhas testemunhas até aos confins do mundo (14 de Setembro de 1995) 29: AAS 88 (1996) 5-82.

[69] PAULO VI, Exortação Apostólica pós-sinodal *Evangelii Nuntiandi*, 50. O Sínodo reflectiu de forma sistemática este argumento. Ele confirmou que, de facto, o pedido de Paulo VI já estava em curso em várias partes da Igreja africana (cfr. Jean-Marie CISSÉ – Arcebispo de Sikasso - Mali), «O dever de sermos

uma grande vontade de assumir o protagonismo da missão, consciente de que toda a Igreja é, por sua índole, missionária.

1.5.1. A missão evangelizadora em África à luz da *Ecclesia in Africa*

O tema da evangelização foi o assunto central da Primeira Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos em 1994. O Sínodo teve como subtemas de reflexão cinco pontos que foram levados ao debate. A introdução do *Instrumentum Laboris* dá conta desta realidade. Na apresentação e explicação do seu conteúdo, esclarece que faziam as temáticas fundamentais para a discussão das diversas problemáticas da missão da Igreja em África, a temática da Proclamação, Inculturação, Diálogo, Justiça e Paz e Meios de Comunicação Social[70]. Todas as outras temáticas em torno do Sínodo tiveram o tema da evangelização como o ponto de gravitação. Aliás, a própria Exortação Apostólica, documento resultante deste encontro africano dos Bispos da África, como título, tomou a questão da evangelização.

O projecto de estudo das questões preliminares dos *Lineamenta*, nas questões que põe, coloca, em primeiro lugar, a temática do anúncio da Palavra de Deus. Nas catorze perguntas formuladas, está expressa, de forma viva, a vontade de reflectir no passado da Igreja no Continente, mas sobretudo nos desafios da Igreja hoje. Por isso, nas questões, reflectem-se as preocupações pela actual situação da evangelização em África, os sinais dos tempos que manifestam o "Kairós da África" ou "a hora da África", a busca de caminhos para o início de uma nova era de evangelização em África, a relação dos Bispos com as suas comunidades e entre si e a formação dos ministros da Palavra de Deus[71].

Na abertura da I Congregação Geral da Primeira Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos, o Cardeal Thiandoum apelou para a importância da problemática da evangelização para o Sínodo quando afirmou que «o tema geral do sínodo, como se sabe, é a evangelização. É necessário tê-lo presente em todos os nossos debates, para que a

missionários de nós mesmos» in *OR* 23 (4 de Junho de 1994) 5 (321): XXIII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (28 de Maio de 1994).

[70] Cfr. I ASSEMBLEIA ESPECIAL PARA A ÁFRICA DO SÍNODO DOS BISPOS, *Lineamenta* - Prefácio (Cidade do Vaticano: Secretariado Geral do Sínodo dos Bispos e Livraria Editora, 1990) 1.

[71] I ASSEMBLEIA ESPECIAL PARA A ÁFRICA DO SÍNODO DOS BISPOS, *Lineamenta*, 1-14.

atenção não se disperse em várias direcções, sem chegar a conclusões concretas. O conceito de evangelização estará, portanto, no centro das nossas reflexões e debates»[72].

A evangelização, no contexto do Sínodo, foi definida como «o anúncio ao mundo da boa e alegre nova de que Deus, que nos ama, salva o mundo por meio de Cristo»[73]. Vista nesta óptica, a evangelização foi para o Sínodo, um processo que, antes de tudo, num Continente cheio de problemas, significa libertação humana de todas as cadeias que oprimem o Povo africano e a sua história. O conceito de evangelização aqui tomado exigiu um olhar de conjunto e mais global para a realidade da evangelização.

Deste modo, na sua globalidade, ela compreende, primariamente, o anúncio da Palavra de Deus com o convite à conversão e à adesão a Cristo e à sua mensagem salvadora, tendo como objectivo a pertença à comunidade dos filhos de Deus, à sua Igreja. No entanto, se se quiser «ir mais longe e mais a fundo», deve-se entender que a evangelização, em segundo lugar, não pode olvidar a transformação do tecido social humano mediante a mensagem e o testemunho vivo dos anunciadores da Palavra de Deus. A evangelização aparece assim como a mensagem da totalidade da vida humana. Ou seja, é um processo que tem em conta «todo o homem e o homem todo» numa libertação e salvação que considera cada homem e os homens no conjunto da humanidade em todos os âmbitos da sua vida. Deste ponto de vista apresentado, é interessante e de grande proficuidade o debate sobre o conceito de evangelização.

Com este desafio, a I Congregação Geral, reexamina, de modo contextualizado, o conceito "tradicional" de evangelização. Por isso, foi lembrado que a Igreja já está habituada a pensar a evangelização como *missio ad gentes*, como nova evangelização ou como solicitude pastoral[74]. O Sínodo repensou esta perspectiva e contextualizou-a no concreto da realidade africana e sobretudo no contexto das várias Igrejas africanas locais.

É a partir deste debate que aparece a ideia de «Igreja Família de Deus». Esta tornou-se, para o Sínodo, a chave hermenêutica ou pressuposto de base de compreensão do conceito de evangelização em solo africano. Esta ideia tinha aparecido com uma certa

---

[72] H. THIANDOUM (Arcebispo de Dakar - Senegal), «Relação do Sínodo» in *OR* 16 (16 de Abril de 1994) 4 (204): I Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (11 de Abril de 1994) 2.

[73] H. THIANDOUM (Arcebispo de Dakar - Senegal), «Relação do Sínodo».

[74] Cfr. H. THIANDOUM (Arcebispo de Dakar - Senegal), «Relação do Sínodo».

frequência nas respostas aos *Lineamenta* e foi considerada como o conceito que melhor traduz o conteúdo que bem se adequa à realidade da Igreja em África sobretudo nas comunidades ou Igrejas locais. Para este conceito do termo evangelização foram encontrados elementos pertinentes que determinam a sua escolha enquanto conceito correspondente à totalidade da vida do crente africano, porque é um conceito que encerra, em si mesmo, outros conceitos como o de comunhão, de justiça e paz, de fraternidade, de diálogo, participação e partilha que são valores fundamentais na cultura africana.

O 'novo' conceito de evangelização africanamente concebido e inserido na consuetunidade das culturas africanas foi associado aquele conceito da *Lumen Gentium* de «Igreja como Povo de Deus». Assim, a Igreja é «família de Deus» porque «Povo de Deus». Por outras palavras, a Igreja, em virtude de ser um Povo de Deus, é, por conseguinte, uma Família de Deus, que caminha para a mesma mesa no Reino de Deus.

Um conceito de evangelização assim delineado exige uma reflexão mais profunda e muito concreta que não fique apenas na abstracção das conceptualizações, mas encontre uma ligação à vida quotidiana dos fiéis em África. Por isso, foi passada a ideia de que a reflexão sobre o conceito de evangelização exige a sua associação aos elementos conceptuais que o integrem nos agentes e nas estruturas de evangelização[75]. Na verdade, esta é uma temática de maior importância, que subjaz, mas subjuga mesmo o grande tema da evangelização. A pregação da Palavra de Deus, em qualquer lugar que se faça, implica, por necessidade própria, estas indispensáveis componentes.

Em relação aos agentes, já o reconheceu Jesus quando escolheu os seus doze Apóstolos e os setenta e dois discípulos. Por isso, justamente, diz o Apóstolo, «como pregarão se não forem enviados?» (Rm 10,15). Relativamente à segunda componente, convém lembrar que o homem a evangelizar é um ser concreto com a sua história, com as suas circunstâncias e com as suas vicissitudes da vida, esperanças e angústias. E quem evangeliza ou o ministro do Evangelho é também um homem com as suas circunstâncias. Este homem que deverá tornar-se agente de evangelização precisa de formação dentro de uma estrutura eclesial bem determinada e bem funcional a fim de se garantir o sucesso na sua formação. Os frutos da sua actividade evangelizadora e da sua missão dependem, em parte, daquilo que foi a natureza e a eficiência das estruturas eclesiais que o formaram.

---

[75] Cfr. H. THIANDOUM (Arcebispo de Dakar - Senegal), «Relação do Sínodo», 4.

A *Ecclesia in Africa* retoma este tema, reconsiderando muitos dos aspectos debatidos a respeito da evangelização em África. Sabe-se que o próprio João Paulo II declarou que, quando lhe foi lançado o desafio do Sínodo africano, pretendia que fosse um Sínodo que promovesse «a solidariedade pastoral orgânica» em todo o Continente africano[76]. No entanto, o conteúdo do documento, não definindo o significado de evangelização tomado pelos Padres sinodais, limitou-se a indicar, numa primeira fase, o desafio da Igreja em África que consiste em tornar a mensagem pertinente e credível[77]. Esta foi a afirmação dos Padres sinodais que depois de uma abordagem tão profunda sobre a problemática da evangelização em África, considerado sobretudo o seu contexto, a preocupação seguinte que manifestaram foi questionar-se como é que a Palavra de Deus passaria em África, como mensagem pertinente e credível[78].

Portanto, a missão evangelizadora da Igreja é vista, em primeiro lugar, como anúncio da Boa Nova a todos os fiéis de Deus em África, e, em segundo lugar, como uma missão que deve entranhar a comunidade africana nas suas estruturas sociais e deve procurar envolver cada homem e todos homens deste Continente. Para que tal aconteça, é necessário que a Igreja em África esteja empenhada em proporcionar um ambiente que ajude a assunção da responsabilidade deste anúncio que veio de fora. É necessário, que neste período da história africana, a Igreja em África assuma o compromisso missionário de ser missionária de si própria e, por conseguinte, mediante o carácter distintivo da universalidade da Igreja, participar na sua missão evangelizadora universal. Em resumo, a *Ecclesia in Africa* propõe uma evangelização que signifique a abertura à missão (EA 128-130), o exercício da solidariedade pastoral orgânica (EA 131-135), uma missão feita de compromisso com a vida de santidade (EA 136-137) e uma clara e crescente consciência da interdependência eclesial traduzida numa solidariedade efectiva e afectiva (EA 138-139).

Em consequência desta abordagem, a *Ecclesia in Africa* retoma ainda a temática da autenticidade dos arautos da Boa Nova. Na I Congregação Geral do Sínodo, o Cardeal Thiandoum recomendava que «os sacerdotes saberão ser conscientes da necessidade de

---

[76] Cfr. JOÃO PAULO II, Angelus (6 de Janeiro de 1989) 2 in *Insegnament*i XII/1 (1989) 40; JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 5.

[77] Cfr. JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 21-22.

[78] Cfr. H. THIANDOUM (Arcebispo de Dakar - Senegal), «Relação do Sínodo» 6.

uma vida pessoal, espiritual e pastoral, que dê testemunho da mensagem evangélica e os torne críveis aos olhos dos fiéis»[79]. João Paulo II relembra que a questão da pertinência e da credibilidade da mensagem e dos seus arautos já tinha sido reflectida em Lagos (Nigéria) na VIII Assembleia Plenária do SCEAM que definiu, de forma clara, esta preocupação na altura em que se reconheceu, como em muitas outras ocasiões que a fecundidade da missão evangelizadora no Continente africano dependia, em grande medida, do testemunho claro e transparente dos seus Bispos, sacerdotes, religiosos e religiosas, de um laicado dinâmico, que assumisse os seus compromissos e de todos os que dirigem os destinos dos seus países neste Continente, que tenham o profundo sentido moral das suas responsabilidades[80].

Num estudo feito na década de 90 do século passado, em que se estudava o «novo perfil dos pastores», isto é, dos sacerdotes da Igreja em Portugal face aos desafios da nova evangelização, dava-se nota da urgência e da necessidade de um novo perfil para os sacerdotes, tendo em consideração as mutações das sociedades hodiernas. Em consequência desta consciência, exige-se dos sacerdotes do nosso tempo algumas características distintivas. Para o sacerdote dos novos tempos exige-se-lhe a vida de interioridade, uma vida de uma alta noção do seu ministério, uma vida de uma grande capacidade analítica das situações dos ambientes que o rodeiam e uma capacidade de abertura à construção da fraternidade nas comunidades, assente nos valores da afectividade e cooperação, uma alta capacidade de interpretação e compreensão dos mecanismos socioeconómicos da vida actual e do desenvolvimento do sentido da componente social da evangelização, a opção preferencial e evangélica pelos mais pobres, o gosto pela criatividade cultural e estética que se inspire no património cultural da tradição cristã da Igreja. E, por fim, a intensidade moral e espiritual do sacerdote que, mais do que o tornar competente em pastoral, transforma-o num sacerdote de uma vida intensa e iluminada de comunhão mediante um diálogo permanente com Deus e num sacerdote de uma

[79] H. THIANDOUM (Arcebispo de Dakar - Senegal), «Relação do Sínodo» 6.

[80] Cfr. JOÃO PAULO II, «Mensagem da VIII Assembleia Plenária do SCEAM» in *La Documentation Catholique* 84 (19 de Julho de 1987) 1024-1026.

capacidade de integração efectiva dentro da comunidade cristã que preside, nos seus mais diversos níveis[81].

A delineação do perfil ou características do sacerdote, quer no contexto europeu quer no contexto africano ou noutros contextos, tem um grande interesse, pois a atenção dos sacerdotes e de todos os agentes de pastoral para a leitura dos «sinais dos tempos» é fundamental para a produtividade ou fecundidade de qualquer apostolado. Evita «correr em vão» (1 Cor. 9,26-27) e é, potencialmente, previsor dos acontecimentos e das mutações sociais. Esta componente é de grande urgência para o sacerdote que muitas vezes tem sob a sua custódia uma comunidade com problemas próprios, bem conhecidos no contexto da vida eclesial e social africana.

Na verdade, este é um tópico de grande importância para missão da Igreja em África. O anúncio da Palavra de Deus deve ser feito com a sua vivência, para que haja correspondência entre aquilo que se anuncia e o que se vive. No entanto, este é um dos pontos de grande dificuldade para qualquer crente. Como ser cristão autêntico num mundo de muitas tentações e de propostas tentadoras? É um grande desafio para os anunciadores do Evangelho e é-o também para os fiéis que devem dar o seu testemunho com a vida. Contudo, a Igreja, os seus membros, não contam somente com as suas próprias forças, mas sabem que o primeiro promotor da missão é o Espírito Santo que fortaleceu os discípulos na tarde do Pentecostes e os predispôs para a missão evangelizadora. Do mesmo modo, eles devem contar com esta força, através da oração fervorosa que os deverá auxiliar na missão para poderem «viver o que anunciam e anunciar o que vivem».

1.5.2. A responsabilidade eclesial africana da missão, consequência da maturidade da Igreja em África

A abordagem da problemática da acção evangelizadora em África teve pretensões claras e visou objectivos concretos. Estes objectivos podem ser traduzidos em termos de responsabilização e de compromisso, como já o referimos. Por meio deste compromisso, a Igreja em África procura e busca um equilíbrio e uma identidade própria que permitam

[81] Cfr. J. T. CUNHA, «Novo perfil dos pastores: o padre e a nova evangelização» in *Theologica*, 28, 1, Série II (1993) 151-164.

olhar para o Evangelho, não como algo estranho, mas como uma realidade ou fonte vital onde se pode transformar, purificar e revitalizar. Isto mesmo foi expresso na II Congregação Geral do Sínodo por um dos Padres sinodais D. Anacleto Sima Nguia, quando afirmou que «a África está à procura da própria identidade, obscurecida pelos anos árduos e impiedosos da colonização e, inclusivamente, do neocolonialismo. Hoje, mais do que ontem e mais do que nunca, a Igreja africana sente a necessidade de integrar a própria fé e cultura tradicionais, num único movimento de dúplice fidelidade: fidelidade aos valores tradicionais e também à mensagem evangélica»[82].

Desde as independências políticas dos países africanos, tem vindo a mudar exponencialmente o modo de ser "Igreja do Povo africano". A vontade de assumir o protagonismo da sua própria fé e da sua Igreja e da busca de um diálogo fecundo e benéfico entre o Evangelho e as culturas têm sido um caminho permanente da Igreja em África. Estes elementos, não de menor importância na busca de uma identidade própria que torne os crentes em África em verdadeiros «cristãos autênticos e africanos autênticos», manifestam perante o mundo cristão sinais visíveis de uma maturidade eclesial em que a consciência da responsabilidade individual, colectiva e comunitária, apesar das dificuldades, vai crescendo e ganhando cada vez mais espaço no pensar e no agir do Povo cristão africano.

David K. Glendy, um dos Padres sinodais, ao falar da «consciência missionária da Igreja africana» apelou para a leitura de alguns sinais visíveis que começam a despontar no terreno desta jovem Igreja. Entre estes sinais, considera-se o início de uma saída e partida de sacerdotes e religiosos africanos para as missões *ad gentes* para outros países. Reconhece-se, neste sentido que este sinal profético, de novos tempos e novos ares em África, mostra com clarividência o valor da Igreja em África e a sua maturidade no processo da missão e da evangelização dos Povos, principalmente neste Continente[83].

Muito antes do Sínodo, João Paulo II tinha colhido, com grande eficiência, os sinais proféticos que anunciavam a maturidade da Igreja em África. Dentre estes sinais trazidos pela experiência da própria missão no tempo, indicavam-se vários acontecimentos na

[82]A. S. NGUIA (Bispo de Bata – Guiné-Equatorial), «A Inculturação» in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 7 (217): II Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (11 de Abril de 1994).

[83] A. S. NGUIA (Bispo de Bata – Guiné-Equatorial), «A Inculturação» 7.

Igreja em África. É na sua terceira viagem apostólica às terras africanas que estes sinais foram evidenciados.

Em primeiro lugar, constatou-se que a Igreja em África vive a missão, isto é, ela é «missionária e de missão». Esta consciência do Sucessor de Pedro veio de uma confrontação com o serviço pastoral dos Pastores africanos no diálogo sobretudo com as comunidades das religiões tradicionais animistas. De facto, a Igreja em África, no seu serviço missionário quotidiano, tem vindo, com grande esforço e fervor, a estudar e a seguir os métodos que possam viabilizar o alcance do Evangelho a todos os africanos, mediante o diálogo capaz de aproximar todos aqueles que ainda desconhecem a riqueza inesgotável que vem da fé cristã.

Em segundo lugar, a constatação de que a evangelização em vários países africanos está a ser um processo dinâmico, pois já são em grande escala as ondas das conversões. Esta consciência ficou mais enraizada na memória e no coração de João Paulo II mediante a ocasião que se lhe concedeu de presidir às celebrações dos Sacramentos do Baptismo e na conferência do Sacramento da Ordem a vários jovens que tinham terminado a sua formação para o sacerdócio em Kara (Togo) e em Yaoundé (Camarões) e de profissões religiosas de irmãs e irmãos autóctones em Kinshasa (República Democrática do Congo) e em Yaoundé (Camarões). A peregrinação do Papa tinha proporcionado também um momento da dedicação da nova Catedral em Abidjan (Costa de Marfim). Este ambiente vivido e vivenciado pelo Sumo Pontífice proporcionou-lhe também um momento de reflexão que o levou à conclusão de que a Igreja em África estava a dar sinais concretos de maturidade e de crescimento que se tornou mais visível com o crescimento das vocações quer para o ministério ordenado quer para a vida consagrada e religiosa. Como consequência desta consciência eclesial, também cresce uma consciência da vocação ao apostolado dos leigos quer nas famílias quer nos vários campos da vida social.

Em terceiro lugar, o facto de a peregrinação de João Paulo II ter coincidido com a beatificação de Anuarite Nengapeta, uma religiosa de nacionalidade congolesa que foi martirizada em 1964 quando defendia a sua virgindade inteiramente consagrada a Cristo. Este acontecimento, que foi designado pelo Pontífice como histórico, foi interpretado como sinal visível dos frutos da evangelização e do crescimento de uma consciência cada vez maior da corrida à busca do caminho da santidade por parte do Povo africano.

Em quarto lugar, a leitura feita dos ambientes de intelectualidade, tinha manifestado a confirmação de que havia também uma forte consciência do sagrado, do religioso e do eclesial nestes espaços, em África. O Sumo Pontífice sentiu a sede da juventude africana destes países da sua peregrinação africana, sede de uma cultura intelectual que não deixa no olvido a cultura cristã. Neste sentido, para responder a esta procura de centros eclesiásticos de cultura, foi fundamental a iniciativa da CEAO (Conferência dos Episcopados da África Oriental) que consistiu na instituição do Instituto Teológico de Nairobi (Quénia). João Paulo II enalteceu a iniciativa e, ao mesmo tempo, encorajou os episcopados africanos do Continente a envidar esforços para mais criatividade deste género[84].

Em resumo, o ambiente do périplo da peregrinação de João Paulo II ao Togo, aos Camarões, à República Centro-Africana, ao Quénia, à Costa do Marfim e à República Democrática do Congo foi um momento de grande relevância e significado para a Igreja em África para a desmitificação de uma consciência que remontava aos tempos coloniais de uma certa desconfiança relativamente à maturidade da fé em África e da sua Igreja. O contexto eclesial e pastoral encontrado por João Paulo II tinha mostrado a consciência de uma Igreja jovem, mas com muita vitalidade e dinamismo, uma Igreja que se pretende assumir e que deseja ter uma identidade própria na configuração daquilo que é a identidade da Igreja na sua universalidade e apostolicidade. A alegria, satisfação e acção de graças a Deus foram entusiástica e expressamente manifestadas pelo Romano Pontífice a toda a comunidade cristã africana na sua despedida e a toda a Igreja na Praça de S. Pedro[85].

Nove anos depois, começavam os trabalhos do Sínodo. Os *Lineamenta* tinham dado várias possibilidades para a leitura da situação da realidade da Igreja em África. O *Instrumentum Laboris*, enquanto reflexo das respostas aos *Lineamenta*, evidencia, em grande medida, os aspectos da missão da Igreja em África e anuncia os seus anseios de responsabilidade própria na condução dos destinos desta Comunidade de filhos de Deus na unidade dos fiéis de todo o mundo.

---

[84] Cfr. JOÃO PAULO II, «*Audiência geral* (quarta-feira, 21 de Agosto de 1985)» 1-11 in *OR* 34 (25 de Agosto de 1985) 12 (428).

[85]Cfr. JOÃO PAULO II, «*Audiência geral*» 1

Na sua segunda parte, o *Instrumentum Laboris* afirma que a Igreja em África tem consciência de que os tempos estão a mudar e, ao mesmo, a Igreja em África sabe que vêm novos tempos de grandes mudanças sociais, económicas, culturais e políticas, pois os Povos africanos têm, cada vez mais, necessidade de liberdade, até de crença e de culto, de crescimento e desenvolvimento humano e social entre todos os Povos do Continente. A Igreja ganhou também a consciência de que precisa de ler estes sinais dos tempos para poder encontrar espaço no meio destas mudanças e aí proclamar a Boa Nova do Reino[86]. Faz também eco à consciência de que a mudança deve ser lida, interpretada e concretizada num duplo sentido de continuidade e descontinuidade. Ou seja, a Igreja em África, na sua prontidão de assumir a própria responsabilidade da missão e, por isso, reflecte sobre ela, precisa de olhar para os grandes frutos da primeira evangelização, resultantes dos esforços de muitos missionários que, corajosamente, anunciaram a Palavra de Deus, converteram muitas almas e que constituem, deste ponto de vista, o alicerce da missão no Continente berço. Por outro lado, este reconhecimento não deve abafar a genuína consciência da sua própria maturidade que obriga à mudança do paradigma metodológico que se tornava cada vez mais obsoleto e, em muitos casos, um entrave ao acolhimento da Boa Nova pelos Povos africanos[87].

O *Instrumentum Laboris*, documento suporte dos trabalhos do Sínodo, tinha captado vários sinais que, de um lado, mostravam a maturidade da Igreja em África e de outro lado, davam nota de áreas que mereciam maior atenção. Relativamente ao primeiro aspecto, entre os sinais mais concretos e evidentes da maturidade em África de uma consciência eclesial mais nítida e inequívoca sublinharam-se o facto de que a Igreja em África estava a crescer em maturidade (portanto, aqui há um claro reconhecimento deste aspecto) e um dos sinais dos tempos que muito evidencia isso é a presença do clero autóctone e de religiosos, o empenho do laicado e a vivacidade das comunidades cristãs; o testemunho da sua perseverança na defesa da Igreja durante os tempos de perseguição; o crescimento do número de sacerdotes e missionários *Fidei Donum*; o crescimento de diversos e dinâmicos movimentos de apostolado; o despertar para o testemunho de novos tempos tendo consciência do significado destas mudanças sociais, económicas, políticas e

[86] Cfr. I ASSEMBLEIA ESPECIAL PARA A ÁFRICA DO SÍNODO DOS BISPOS, *Instrumentum Laboris* (Cidade do Vaticano: Secretariado Geral do Sínodo dos Bispos e Livraria Editora, 1993) 21.

[87] Cfr. I ASSEMBLEIA ESPECIAL PARA A ÁFRICA DO SÍNODO DOS BISPOS, *Instrumentum Laboris*, 21.

culturais para o futuro do Continente e da Igreja em África, numa altura do fracasso de todos os regimes autoritários e ditatoriais; os esforços da inculturação da mensagem cristã com plena fidelidade ao Evangelho; e, por fim, entre outros aspectos, o desenvolvimento da investigação nos domínios teológicos, espirituais e pastorais[88].

Este reconhecimento que marca e traduz uma consciência comum de todos os africanos que foram chamados a responder às questões que se colocaram para a preparação do Sínodo, se de um lado mostra a maturidade da Igreja, por outro lado, ele é um rosto visível de uma 'reivindicação', embora apareça de forma tácita, da assunção das responsabilidades inerentes à missão da Igreja em África. Esta pressupunha que a Igreja em África tivesse já feito um grande caminho, apesar das dificuldades de vária ordem e natureza, que lhe desse credibilidade e confiança diante do mundo. A seu tempo, este desafio fez-se sentir e o mundo testemunhou-o.

A maturidade da Igreja em África até ao momento do Sínodo e bem antes dele, era um facto incontestável. Por esta razão, João Paulo II afirmou perante toda a Igreja que

> «no início desta Exortação, frisei que, ao anunciar a convocação da Assembleia Especial para África do Sínodo dos Bispos, tinha em vista a promoção de "uma solidariedade pastoral orgânica no âmbito de todo o continente africano e das ilhas contíguas". Tenho satisfação de constatar que a Assembleia demandou corajosamente tal objectivo (…). Outro motivo de grande conforto é saber que os Institutos Missionários, presentes em África há muito tempo, "acolhem hoje, numa medida sempre maior, candidatos provenientes das jovens Igrejas que eles fundaram" permitindo, assim, a estas mesmas Igrejas participarem na actividade missionária da Igreja Universal. Igualmente exprimo a minha grata complacência aos novos Institutos Missionários que surgiram no Continente e que hoje enviam os seus membros *ad gentes*. É um desenvolvimento providencial e maravilhoso, que manifesta a maturidade e o dinamismo da Igreja que está em África»[89].

Este foi o momento solene para a Igreja em África em que teve lugar o reconhecimento aberto da sua actividade e do seu empenho na missão evangelizadora e também na missão *ad gentes*. Desde então, a "viagem eclesial" do Cristianismo, nesta jovem Igreja, não sofre qualquer esmorecimento. Entre perseguições e influências negativas externas e tantas outras vicissitudes, ela vai fazendo a sua rota trabalhando sempre para uma identidade cada vez melhor, para melhor servir os fiéis do Continente africano.

---

[88] Cfr. I ASSEMBLEIA ESPECIAL PARA A ÁFRICA DO SÍNODO DOS BISPOS, *Instrumentum Laboris*, 22.

[89] JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 131 e 134.

1.5.3. A maturidade eclesial africana, pressuposto fundamental do Sínodo

O tom inicial da *Ecclesia in Africa* relembra o ambiente da nitidização do Sínodo. Um ambiente de quase pânico e desconfianças, um certo medo motivado por uma consciência um tanto preconceituosa que, quiçá, não conhecia a África e muito menos os seus filhos e seus costumes. Quando a África começou a exercer pressão para os vários problemas que se viviam no Continente, apelando à Igreja Universal a não permanecer na indiferença e no conformismo dos acontecimentos e dos problemas, vários teólogos africanos e europeus, vários sacerdotes, missionários e missionárias, vários religiosos e religiosas pediram à Igreja de Cristo no mundo um 'palco público' que servisse de uma 'ágora' que proporcionasse à Igreja em África a oportunidade literalmente africana de fazer uma exposição que falasse a linguagem da África, que tivesse o verdadeiro rosto duma África de que algum dia se lhe aproximou, que se conheceu, que se tocou e que se tenha experimentado ou ao menos vivenciado o labirinto e o deserto dos seus problemas e o oásis dos seus anseios.

João Paulo II, o Papa do Sínodo africano, confirmou-o na sua Exortação Apostólica. Se a ideia estava lançada, faltava definir a forma, se um Concílio africano, se um Sínodo africano; se em Roma, se em África. Em ligação com estas questões e dúvidas havia outro temor que podia ser expresso em termos do que deve ser tratado, ou ainda, o que convinha que se tratasse. Certamente, nem tudo convinha. No entanto, de qualquer forma, o Sínodo tinha mesmo de vir ao palco, pois os tempos já não toleravam a morosidade na ponderação das questões, tinha chegado o tempo em que o Sínodo era um acontecimento impreterível.

Contudo, se de um lado crescia a consciência da impreteribilidade e da imprescindibilidade do encontro africano, do outro lado reinava o temor de se pisar um matagal menos preparado. Talvez isso explique a necessidade e a urgência da primeira viagem de João Paulo II à África, que até então, só Paulo VI o tinha feito na história dos Papas. Esta viagem de João Paulo II, a sua primeira, data de 2-12 de Maio de 1980, com uma visita programada para a então República Democrática do Congo (RDC), República do Gana que celebravam o centenário da sua evangelização e para o Quénia, Alto Volta (actual Burkina Faso) e Costa do Marfim. Ainda que pareça forçoso pensar-se assim, esta

viagem não deixa ter de uma marca importante na observação do Continente e sobretudo na verificação ou constatação *in loco* do verdadeiro rosto da Igreja em África.

No seu discurso no aeroporto de Fiumicino (Roma), antes da sua partida, tinha deixado clara a sua intenção e alegria de ir visitar uma Igreja jovem. Neste discurso, transparecia o sentimento de várias esperanças e de confiança. Por isso, ele mesmo dizia que

> «dirijo-me à África dos Mártires do Uganda, e portanto, desde este momento, não posso deixar de manifestar às Nações que visitarei, como também a todas as outras Nações daquele Continente, o afecto e a esperança que o Papa e a Igreja nutrem por elas. A África contemporânea tem importância e original missão no contexto da vida internacional hodierna, devido aos seus problemas de carácter político, social e económico; ao seu dinamismo, inserido nas forças repletas de pujança e de vitalidade dos seus habitantes. Mesmo no meio de tantas tensões, aquele grande Continente está construindo a própria história»[90].

Este era um primeiro olhar de um Pastor Universal da Igreja que, certamente, precisava de uma verificação para se estabelecer as condições de um diálogo fecundo para o bem das próprias Igrejas particulares africanas e da Igreja Universal[91]. O discurso ao episcopado da República Democrática do Congo, nesta sua primeira viagem, incidiu sobretudo na questão da inculturação do Evangelho e da investigação teológica que tanto estavam a florescer naquele país como bem ele mesmo o reconheceu. A tonalidade do discurso dava conta de uma tentativa de estabelecer um diálogo com os teólogos africanos, especialmente, congoleses. Por isso, no final do seu discurso, o Pontífice não deixou de sublinhar que «vou ficar hoje por aqui. Mas é diálogo que deverá ser sempre continuado com o Sucessor de Pedro, com os organismos da Santa Sé e com as outras Igrejas locais, que não têm senão o cuidado: permitir ao ardor da vossa Igreja continuar a sua corrida, nas melhores condições, com o maior desassombro e sem impedimento»[92]. Por isso, é justificada a afirmação que coloca a primeira viagem de João Paulo II numa rota de observações e de preparação da resposta às pressões que se faziam sentir de todas as partes

---

[90] JOÃO PAULO II, «*Discurso no aeroporto de Fiumicino antes de partir para África»* (Roma, 2 de Maio de 1980) in *OR* 19 (11 de Maio de 1980) 2 (234).

[91] Cfr. JOÃO PAULO II, «*Discurso aos Bispos provenientes de outros Países africanos»* (Kinxassa, 3 de Maio de 1980) in *OR* 19 (11 de Maio de 1980) 8 (240).

[92] JOÃO PAULO II, «*Discurso no encontro com os Bispos do Zaire»*. Sede do Centro Internacional de Kinshasa (Sábado, 3 de Maio de 1980) 14 in *OR* 19 (11 de Maio de 1980) 6 (238).

do Continente, à semelhança dos factores que concorreram para a convocação do encontro do Concílio Vaticano II.

A segunda grande viagem de João Paulo II à África tinha sido programada para a Nigéria, o Benin, o Gabão e para a Guiné-Equatorial e teve lugar de 12-19 de Fevereiro de 1982. Na Igreja do Benin, se a preocupação estava relacionada com a necessidade da unidade política e religiosa que o país vivia[93], na Nigéria o olhar do Sucessor de Pedro foi para o reconhecimento da grande obra pastoral e o dinamismo eclesial dos agentes de pastoral naquele país[94]; no Gabão, o apelo à coragem e à esperança aos sinais positivos de uma Igreja com um crescimento 'hesitante', mas dinâmico face à fraca penetração da vida sacramental e à falta de vocações consagradas[95] e, finalmente, na Guiné Equatorial, «confirmar a fé», uma vez que a nação era maioritariamente católica[96].

No entanto, a viagem mais importante e decisiva para a imagem da Igreja em África, foi a terceira que teve como objectivo principal, presidir ao Congresso Eucarístico Internacional que decorreu, pela primeira vez, em país africano, no Quénia. Esta foi uma viagem-satélite e o Congresso foi um "testa-ferro" da confirmação da organização, do dinamismo, da vitalidade e, sobretudo, da responsabilidade da Igreja em África para assumir a sua própria missão. Esta era, para a África, uma espécie de acto probatório da sua maturidade. O êxito do Congresso foi a chave que abriu a porta da consciência da Igreja universal para uma viragem da concepção da vida e do ambiente eclesiais africanos, embora tenham sido necessárias outras viagens, sendo a quarta, voltada para a África Subsariana (Zimbabwe, Botswana, Lesotho, Suazilândia e Moçambique) de 10-19 de Setembro de 1988; a quinta a Madagáscar, La Réunion, Malawi e Zâmbia (de 28 de Abril a 6 de Maio de 1989); a sexta à África dos Grandes Lagos (Tanzânia, Burundi, Ruanda e Costa de Marfim), de 1-10 de Setembro de 1990; a sétima à África do Golfe da Guiné

---

[93] Cfr. JOÃO PAULO II, «*Discurso durante o encontro com os Bispos do Benin*» (Cotonu, 17 de Fevereiro de 1982) 1-7 in *OR* 9 (de 28 de Fevereiro de 1982) 10 (110).

[94] Cfr. JOÃO PAULO II, «*Discurso no encontro com os Sacerdotes e seminaristas*» (Enugu, Nigéria, Sábado, 13 de Fevereiro de 1982) 1-9 in *OR* 8 (de 21 de Fevereiro de 1982) 6 (90). Aqui, o Papa reconhece publicamente que «os sacerdotes e os Bispos locais assumiram o compromisso da missão e consolidaram-na» (n. 2). Este foi, com certeza, um dos sinais da maturidade da Igreja em África representada naquela Igreja particular da Nigéria.

[95] Cfr. JOÃO PAULO II, «*Discurso aos Bispos do Gabão*» (Libreville, 18 de Fevereiro de 1982) 1-6 in *OR* 10 (7 de Março de 1982) 8 (124).

[96] Cfr. JOÃO PAULO II, «*Discurso na cerimónia de Boas-Vindas à Malabo (Guiné equatorial)*» (18 de Fevereiro de 1982) in *OR* 10 (7 de Março de 1982) 5 (121).

(Cabo Verde, Guiné-Bissau, Mali, Burkina Faso e Tchad) de 25 de Janeiro a 1 de Fevereiro; a oitava à África Subsariana (Angola e S. Tomé e Príncipe) de 4-10 de Junho de 1992; a nona ao Senegal, à Gâmbia e à Guiné Conakri (de 19-26 de Fevereiro de 1992); e, finalmente, a décima ao Benim, ao Sudão e ao Uganda (de 3-10 de Fevereiro de 1993).

Todo este ambiente de viagens apostólicas de João Paulo II teve, certamente, por objectivo conseguir uma 'radiografia' mais profunda do Continente e da Igreja traduzida numa expressão mais bíblica e pastoral de «confirmar a fé». De facto, só com a presença de um Pastor que visse com os próprios olhos, experimentasse falar a linguagem do Povo africano e tocasse nos seus sofrimentos, problemas, desafios e alegrias, e que imergisse na sua cultura, podia sentir no coração o fervor e o ardor do Povo africano e o clamor de justiça que o Continente estava a pedir ao mundo[97].

Conclusão do primeiro capítulo

Portanto, o capítulo primeiro, em virtude de ser um introito à temática do estudo da *Ecclesia in Africa*, recolheu os factores subjacentes à convocação da Primeira Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos. Todos os dados evidenciam que os problemas vividos pela África quer no âmbito da evangelização quer nos aspectos sociopolíticos, socioeconómicos e socioculturais foram os principais desafios que impuseram a urgência de uma ágora público-eclesial que servisse de plataforma de um ambiente dialógico para a resolução dos problemas da Igreja no Continente africano. Deste modo, este momento significou uma grande viragem na descoberta e na apresentação da verdadeira imagem da Igreja em África em construção permanente.

[97] Cfr. JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 4.

CAPÍTULO SEGUNDO

Os grandes desafios da África na visão da *Ecclesia in Africa*

O tema da evangelização proposto para a Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos (AEASB) de 1994 escondia no seu interior um conjunto de aspectos problemáticos da vida da Igreja e dos Povos que habitam o Continente africano e Ilhas contíguas. Mediante uma abordagem eclesial da questão da evangelização, o encontro sinodal pretendia assim aflorar tantos outros problemas que lhe estão directa ou indirectamente ligados. De facto, a missão evangelizadora da Igreja realiza-se num espaço social e o seu destinatário são os homens e mulheres da sociedade. Por isso, o tema da evangelização não pôde prescindir por inerência própria, da problemática destes homens e mulheres concretos.

O ponto de partida dos Padres sinodais contemplava duas questões fundamentais. Em primeiro lugar, os Bispos africanos pretendiam traçar algumas estratégias metodológicas que possibilitassem à Igreja em África prosseguir o seu ritmo da proclamação do Evangelho no Continente africano, na iminência do Terceiro Milénio da Encarnação do Filho de Deus. Em segundo lugar, os Bispos africanos queriam desenhar um outro quadro de uma perspectiva igualmente metodológica que tivesse como horizonte, na sua missão evangelizadora no Continente, os caminhos seguros e eficientes que ajudassem os fiéis da Igreja em África a desenvolver-se, a desafiar-se e a animar-se cada vez mais no seu testemunho de fé em Jesus de Nazaré[98]. Por outras palavras, os Bispos da África esforçaram-se por procurar e buscar alguns caminhos que incentivassem os fiéis em África a tornarem-se «cristãos autênticos e africanos autênticos»[99].

Contudo, uma resposta a estas duas questões colocadas pressupunha uma outra abordagem muito exigente a que os Padres sinodais não se esquivaram, mas quiseram confrontá-la com coragem, abertura e transparência. Elas exigiam como pressuposto de base, o conhecimento profundo e correcto da vida eclesial, social, política, económica,

---

[98] Cfr. JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 46.

[99] Cfr. B. HAUSHIKU (Bispo Titular de Troina, Vigário Apostólico de Windhoek - Namíbia), «Ser cristão autêntico e africano autêntico» in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 6 (238): VI Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (14 de Abril de 1994).

religiosa e cultural do Povo africano. Por isso, o primeiro passo neste caminho da busca de uma resposta às questões colocadas foi o da apresentação, em primeiro lugar, dos problemas e, a seguir, dos desafios do Continente berço. Este olhar radiológico e minucioso, que pressupunha a intervenção de vários peritos da sociedade africana, foi uma via importante para se chegar e compreender as circunstâncias e o perigo em que o Continente africano se encontrava. A partilha de declarações de vários Bispos intervenientes deu a toda a África e ao mundo os traços gerais e específicos dos problemas, dificuldades e desafios vividos quer pelo Povo cristão em África quer pelos Pastores que dirigem os destinos das suas comunidades.

O próprio João Paulo II, o Papa do Sínodo africano, instou os Bispos africanos e todos os Padres sinodais a se abrirem às novidades do Sínodo e a torná-lo o Sínodo verdadeiramente africano quando afirmou que

> «desejamos, pois que este seja um Sínodo plenamente africano, que vá às próprias raízes, através daquilo que faz com que a Igreja em África seja contemporaneamente africana e universal (…). Se no decurso da História, a África sofreu tantos atropelos da parte de outrem, devemos pôr-nos a questão: o que se há-de fazer para mudar este estado de coisas? A quem é preciso dirigir-se e com qual mensagem, convencendo e exigindo, exortando em nome de Deus, e também em nome dos direitos do homem e do bem comum da família humana inteira, da qual os filhos e as filhas de África são uma parte importante?»[100].

De facto, este parece ser um ponto de partida particularmente fundamental, pois não considera simplesmente a transmissão da mensagem do Evangelho, mas tem em consideração vários outros aspectos não assessórios na missão evangelizadora da Igreja em África.

Nesta sua caminhada eclesial de debates e de partilhas das alegrias e das tristezas do Povo africano no Continente, os Padres sinodais identificaram vários problemas. Retomando os resultados dos debates dos Padres sinodais, a *Ecclesia in Africa* debruçou-se sobre alguns deles que vão desde a própria evangelização até às divisões entre os Povos africanos, o Matrimónio e as vocações, dificuldades sociopolíticas e os meios de comunicação social[101]. Isto mesmo foi referido no início do Sínodo quando se afirmou a este respeito que

---

[100] JOÃO PAULO II, «*Homilia na Missa de abertura da Assembleia sinodal*» in *OR* 16 (16 de Abril de 1994) 7 (2) 202.

[101] Cfr. JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 47-52.

> «os problemas da Igreja em África são tão numerosos, complexos e graves como os que afligem a sociedade civil do continente. Em quatro semanas de trabalho, a Assembleia sinodal não pretende abordá-los todos, nem encontrar-lhes soluções definitivas; os Padres sinodais, todavia, procurarão ler atentamente os 'sinais dos tempos'»[102].

Diante destes problemas, a *Ecclesia in Africa* expôs, na linha dos Padres sinodais, os desafios da Igreja em África: a evangelização das famílias e da sociedade e a inculturação da fé nas culturas africanas[103] e não conteve a sua preocupação com o futuro do Continente e dos seus Povos[104].

2.1. Como falar da "Boa Nova" num Continente de "más novas"?

Se o tema do Sínodo continuava a ser a preocupação da evangelização, não faltaram dificuldades que a problematizaram e desafiaram. A abordagem sobre a evangelização trazia, indubitavelmente, uma visão de conjunto do Continente. Por isso, em virtude das características peculiares da vida social e cultural africana, não foi possível dissociar a abordagem da evangelização dos aspectos antropológico-sociológicos. Se é verdade que a evangelização é um anúncio da Boa Nova de Jesus, Homem que passou fazendo o bem, socorrendo os pobres, dando vista aos cegos, fazendo falar os mudos, dando ouvidos aos surdos e ressuscitar os mortos (cfr. Act 10,34), como se poderia realizar a mesma num continente que precisava da libertação de uma «tempestade» social que durava há centenas de séculos e que tendia a agravar-se cada vez mais no limiar do Novo Milénio?

Para uma tomada de consciência deste contexto geral do Continente, despertaram as palavras do Cardeal Thiandoum, na sua primeira intervenção nos debates sinodais. Ele colocou uma questão assaz crucial para o Sínodo e para o tema da evangelização. Tinha chamado a atenção dos Padres sinodais para o facto de que, na abordagem do tema da evangelização no Continente africano, era preciso olhar antes para o seu panorama actual, pois o processo da missão da evangelização no Continente, frisava, confrontava-se com uma realidade quase incontornável. Conhecendo muito bem a actual e real situação dos Povos africanos depara-se o grande desafio de ver que «num continente saturado de más notícias, como poderá a mensagem cristã ser 'Boa Nova' para o nosso Povo? No meio do

[102] H. THIANDOUM (Arcebispo de Dakar - Senegal), «Relação do Sínodo» in *OR* 16, 3.

[103] Cfr. JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 73-79.

[104] Cfr. JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 115-121.

desespero que tudo invade, onde estão a esperança e o optimismo que o Evangelho oferece?»[105]. De facto, a sede de liberdade é uma dimensão antropológica bem enraizada no homem. À semelhança do Povo de Israel na escravidão no Egipto, que clamava por um libertador, no meio de tanto sofrimento e humilhação (Êx. 3,7), o Povo africano clamava pela libertação humana das grandes vicissitudes e calamidades que o afligiam no seu quotidiano. Sentia-se estrangeiro no seu próprio Continente.

Neste contexto, a situação do Povo africano foi comparada àquela descrita pelo Evangelho, do homem que descia de Jericó para Jerusalém que caiu às mãos dos salteadores. Tendo-o espancado e extorquido de todos os seus haveres, foi deixado abandonado e quase sem vida nem assistência. E muitos que por aí passaram, não fizeram conta da situação, passaram adiante (cfr. Lc 10,30-37). A África apareceu assim ao Sínodo, como «um continente onde inumeráveis seres humanos – homens e mulheres, crianças e jovens - jazem, de algum modo, prostrados à margem da estrada, doentes, feridos, indefesos, marginalizados e abandonados»[106].

Apesar deste quadro sombrio e assustador apresentado pelos Padres sinodais, visto como um primeiro embaraço a resolver, a missão evangelizadora da Igreja em África, firmou-se no futuro do Evangelho. Não obstante a insistência neste tópico, os Padres sinodais reconheceram unanimemente que, se de um lado os problemas sociais, políticos, religiosos e culturais apresentam-se como um grande repto à missão evangelizadora da Igreja em África, por outro lado a missão ao serviço do Evangelho é necessária, pois é determinante na promoção de «muitos valores essenciais que tanta falta fazem ao nosso continente: esperança, paz, alegria, harmonia, amor e unidade. A África tem necessidade absoluta da mensagem evangélica, pois Deus com o Evangelho constrói a sua família»[107].

Esta consciência sinodal quis, certamente, chamar a atenção a que, a evangelização, tendo como objectivo fundamental a proclamação da Boa Nova a todos os Povos, em África, para o seu êxito, não pode querer alcançar os homens e mulheres, jovens e crianças do Continente, olvidando as suas circunstâncias e a sua história. Na verdade, uma evangelização que pusesse de parte um tal aspecto, muito cedo cairia no fracasso, pois

---

[105] H. THIANDOUM (Arcebispo de Dakar - Senegal), «Relação do Sínodo» in *OR* 16, 2.

[106] JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 41.

[107] H. THIANDOUM (Arcebispo de Dakar - Senegal), «Relação do Sínodo» 2.

seria estranha aos seus destinatários. O Evangelho não é um discurso abstracto, nem sequer é uma mensagem com destinatários anónimos. A palavra de Deus, ao longo da História da Salvação foi sempre feita de propostas concretas de Deus a favor do seu Povo. Esta dimensão da pedagogia divina foi muito bem testemunhada, estimada e cumprida pelos missionários que, durante séculos evangelizaram o Continente. Anunciaram o Evangelho do Reino, mas sempre com uma profunda consciência de que o anúncio do Evangelho, ao mesmo tempo que significa chamada para a conversão e para o caminho da fé no Deus de Jesus Cristo que salva, porque transforma, purifica e santifica o homem e a sua cultura, significa também uma tarefa dos agentes da evangelização para a ajuda na promoção dos Povos para o bem-estar, como é do desígnio do próprio Deus que acompanha e dirige os destinos dos Povos: «vi a situação miserável do meu povo no Egipto, escutei o seu clamor provocado pelos opressores. Conheço, pois, as suas angústias. Desci para o libertar das mãos dos egípcios» (Êx. 3,15).

A mensagem que Moisés recebeu corresponde à missão. Ela insere-se num contexto antropológico, cultural e situacional de um Povo. A missão de Moisés é concreta e de carácter performativo. O enraizamento do Evangelho no meio de qualquer povo ou cultura exige uma estrutura de mecanismos metodológico-pedagógicos que apresentem a mensagem como ela é e que permita apresentá-la de modo atraente e convincente. O esforço dos missionários que, de diversos países do Ocidente foram arautos desta Boa Nova salvadora e libertadora, consistiu, consideravelmente, no seu modo de evangelizar. Foi visível, no Continente, a sua preocupação pelo anúncio e pelo desenvolvimento dos Povos africanos em vários domínios, mas com grande relevância na libertação dos africanos da cegueira espiritual e intelectual. A instrução foi catequética e escolar, o acompanhamento foi espiritual e sanitário, o amor foi no coração e na vida concreta das pessoas e das comunidades; a presença como agente da evangelização foi uma proximidade e uma amizade. Um anúncio assim feito converteu, formou e cativou as comunidades de fé na África.

2.2. Uma «evangelização em profundidade»

No itinerário da busca dos grandes desafios que dificultam a caminhada da Igreja em África, estão os reptos à evangelização. Ela foi, para os Padres sinodais, um grande

desafio. Já lhe dedicámos alguma abordagem, mas, enquanto 'problema', posta em questão. Contudo, os debates sinodais levaram-na a uma outra consciência que foi inserida numa abordagem que a considerou como um desafio e urgência. A problematização da missão evangelizadora da Igreja em África face à realidade sociológica e cultural do Continente levou à inferência de que, em África, a evangelização é o ponto de partida e de chegada da missão da Igreja no Continente. Por esta razão, o tema mereceu uma amplitude de tratamento e intervenções na diversidade de perspectivas na sua abordagem. Em todas as Congregações gerais, foi um enfoque sempre presente.

As sessões sinodais testemunharam as intervenções dos Padres sinodais que, com frequência, consideraram uma urgência em África a proclamação do Evangelho. Ela não só deve atingir as pessoas não evangelizadas, como deve também ser proposta para as religiões não cristãs. A Igreja em África deveria reforçar o diálogo com estas religiões, pois também elas têm o direito de conhecer as riquezas insondáveis do mistério de Cristo (Ef. 3,8). A urgência da proclamação da Boa Nova em África encontra o seu fundamento no facto de que o africano está aberto ao divino, ele tem sede de Deus, aspira ao divino na sua vida. Por isso, a Igreja em África tem um imperativo de consciência que a convoca a responder com precisão, entusiasmo e eficácia a estas expectativas do homem africano[108]. Naturalmente, para que a Igreja em África possa realizar esta missão precisa de «aprofundar antes de tudo, a sua fé em Cristo». Para exercer com beleza e eficácia o seu serviço, ela tem de assumir, em primeiro lugar, o protagonismo e a vontade de se evangelizar a si própria[109].

Neste processo, tem um lugar cimeiro a formação cristã permanente, desde as estruturas de base. Foi afirmado a este respeito que

> «torna-se, assim, urgente um sério aprofundamento da fé, porque a rápida evolução da sociedade fez surgir novos desafios, ligados, particularmente, com os fenómenos do desenraizamento familiar, urbanização, desemprego, e ainda com as múltiplas seduções materialistas, uma certa secularização, e aquela espécie de trauma intelectual provocado pela avalanche de ideias insuficientemente ponderadas, difundidas pelos mass-media»[110].

[108] Cfr. JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 47.

[109] Cfr. PAULO VI, Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 15.

[110] JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 76.

Tudo isto é motivado pelo facto de que, no Continente africano, nos novos tempos, «a formação da fé (…) fica-se, muitas vezes, pela fase elementar, e as seitas facilmente se aproveitam desta ignorância»[111].

Contudo, quando o Sínodo falou da evangelização que deve ser aprofundada, ele quis aplicar esta realidade a campos concretos e específicos da vida dos Povos africanos. Certamente, esta missão não deixou de olhar para a realidade familiar nas sociedades africanas com a sua correlação ao matrimónio e à vocação à vida consagrada, o lugar da mulher e a sua dignidade na sociedade africana e, por fim, o espaço sociopolítico que é responsável pela coordenação, dinamização e projecção dos campos acima mencionados.

2.2.1. A Família em África

Por mais que se dê volta às outras situações e se lhes tomem como as mais importantes na vida das sociedades, não há nada que suplante, em termos sociais, a importância da família natural. Ela é a célula e o gérmen de qualquer sociedade. Ela é o núcleo e a fonte vital da dinamização da sociedade humana. A Família determina o rumo da sociedade. Por esta razão, o Sínodo compreendeu que a Família africana constitui a primeira instância da urgência da missão evangelizadora da Igreja em África. A família foi vista como «a primeira célula não apenas da comunidade eclesial viva, mas também da sociedade»[112], pois que por ela passa o futuro do mundo e da Igreja[113].

O tema da Família, no Sínodo, tinha sido agraciado com a coincidência daquele ano ser o Ano Internacional da Família por indicação das Nações Unidas (UN) e, por sua vez, a Igreja quis dar o seu contributo unindo-se à iniciativa deste organismo internacional para com ele também celebrar o Ano da Família. Por isso, o Sínodo teve a alegria de contar com declarações que apresentaram um panorama geral não somente da Família em África, mas também da Família no mundo. A *relatio* do cardeal Trujillo no Sínodo tinha informado aos Padres sinodais dos principais desafios que a Família no mundo estava a enfrentar. Estes

---

[111] JOÃO PAULO II, «Discurso à Conferência Episcopal dos Camarões» (Yaoundé, 13 de Agosto de 1985) 4 in *Insegnamenti* VIII/2 (1985) 378; JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 76.

[112]JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 80.

[113] Cfr. JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica *Familiaris Consortio* sobre a missão da família cristã no mundo de hoje (22 de Novembro de 1981) 75: AAS 74 (1982) 173.

reptos foram abordados no sentido de que eram portadores de uma «acentuação do projecto cultural e político contra a família». Deste modo, foram sublinhados os principais pontos desta agenda destruidora das famílias que foram considerados como problemas que entram na família e que se tornam num modelo de pendor social que não se confinam aos casos já existentes de difícil solução, como por exemplo, os problemas de convivência conjugal, associados aos problemas das aceleradas mudanças, mas que representam também e sobretudo, «um projecto cultural e político, concertado e manipulado de modo artificioso por tendências sobretudo ideológicas, que agora agem de modo mais manifesto»[114]. No contexto do Ano Internacional da Família e no ambiente do Sínodo, o cardeal Trujillo apontou como principais pontos desta agenda política e cultural que enfermou a Família humana no mundo, a questão de a Família não ser mais vista como um bem necessário; a Família tornou-se uma realidade incerta e indefinida; pretende-se que a Família deixe de ser instituição natural e seja uma realidade social consensual e modificável[115].

Este ambiente que se vivia no Sínodo, contextualizador dos problemas e grandes perigos que estavam a espreitar a Família humana no mundo, tinha também inspirado os Padres sinodais. Por isso, uma tomada de consciência sobre as consequências deste ambiente doentio do mundo sobre as famílias tinha sido uma constante no pensamento dos Bispos africanos. D. Bernard Nsayi, desta problemática, apontou três desafios que a sociedade africana estava a enfrentar: a tradição e modernidade, mudanças políticas e socioeconómicas[116]. Nesta perspectiva, ele mesmo sublinhou que

> «reafirmamos que a família é a base da sociedade (…). Apesar das agressões de que é objecto, das dificuldades que encontra e dos perigos que a ameaçam, a família caminha com a Igreja, último baluarte dos valores fundamentais que são: o verdadeiro amor, o diálogo, o perdão, o respeito, a fidelidade, a indissolubilidade e a vida desde o momento da concepção. A família está em perigo e a Igreja deve ir ao seu encontro a fim de a ajudar»[117].

---

[114] L. TRUJILLO (Presidente do Pontifício Conselho para a Família), «No contexto do Ano Internacional da Família» in *OR* 23 (4 de Junho de 1994) 7 (323): XXVI Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (4 de Maio de 1994).

[115] Cfr. L. TRUJILLO (Presidente do Pontifício Conselho para a Família), «No contexto do Ano Internacional da Família».

[116] Cfr. B. NSAYI (Bispo de Nkayi - RDC), «Família, tradição e modernidade, mudanças política e socioeconómica: três desafios para a África» in *OR* 19 (7 de Maio de 1994) 12 (268): XIII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (19 de Abril de 1994).

[117] B. NSAYI (Bispo de Nkayi - RDC), «Família, tradição e modernidade, mudanças política e socioeconómica: três desafios para a África».

Muito importante foi o contributo de Hoser, que denunciou as tensões entre os Estados africanos e as famílias africanas, as ameaças da integridade corporal dos membros da família em África, mediante a desintegração indirecta do sistema sanitário e as propagandas contraceptivas. Nesta linha, foi reafirmada a família como «o instrumento mais eficaz para humanizar e personalizar a sociedade, da qual é a primeira célula vital, 'ícone da Trindade' sobre a terra»[118], apesar da sua vulnerabilidade devida à sua exposição aos condicionamentos externos. As declarações quer dos Padres sinodais quer dos participantes como peritos sublinharam conjuntamente que o problema da Família, em África, tem a sua fonte na vulnerabilidade da própria família. Isto significa que, além de ser deixada ao abandono de si mesma na sua luta pela sobrevivência, ela tornou-se objecto de manipulação dos seus estados e governos que, sofrendo com a pobreza, acolhem, sem escrúpulo nem pejo, programas propagandísticos que vêm do exterior, das nações estrangeiras e são reféns de financiamentos, financiadores e de peritos estrangeiros. Estes governos e estados fecham, amiúde, os olhos para os males que estes maléficos projectos desencadeiam no seio das famílias africanas. Foi igualmente denunciada a Conferência do Cairo sobre a Família. Na perspectiva do Sínodo, com um alto alerta de «é preciso salvar a família», os conteúdos do documento que preparava a Conferência indicavam claramente «a vontade deliberada de impor ao conjunto dos países do mundo, com um grande reforço de dinheiro, a liberalização do aborto, a promoção de um estilo de vida sem referência moral, a destruição da família tal como querida por Deus»[119].

Assim, chegou-se à conclusão de que, «o apostolado familiar, ou melhor, a evangelização da família, é um campo missionário imenso e pouco cultivado» e, por esta razão, «é importante que nas estruturas políticas haja a presença activa e qualificada de verdadeiros crentes, e que a Igreja faça ouvir a sua voz profética a uma opinião pública, com frequência, vítima de *mídia* corrompidos ou ligados às leis do proveito»[120]. Neste sentido, denunciou-se que toda a propaganda contra a Família natural é um projecto das

---

[118] H. HOSER (Médico especialista de problemas familiares - Ruanda), «A família e o Estado» in *OR* 20 (14 de Maio de 1994) 14 (290): XVIII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (21 de Abril de 1994).

[119] P. VERDZEKOV (Arcebispo de Bamenda), «Mensagem do Sínodo» in *OR* 20 (14 de Maio de 1994) 5 (281): XXVII Congregação Geral, *Relatio post disceptationem* (21 de Abril de 1994) 29.

[120] H. HOSER (Médico especialista de problemas familiares - Ruanda), «A família e o Estado» in *OR* 20 (14 de Maio de 1994) 14 (290): XXVII Congregação Geral, *Relatio post disceptationem* (21 de Abril de 1994) 29.

chamadas "civilizações progressistas" com sistemas económicos que servem o egoísmo dos ricos que impõem à África todas as práticas hostis à vida. Deste modo, todos os problemas bioéticos mais incandescentes das famílias africanas estão associados a esta fonte com agenda aparentemente vital, mas que, na realidade, mortífera «que é chamada justamente imposição por parte de sistemas económicos e das influências e programas políticos dos Países ocidentais, no âmbito do controle demográfico. Ela foi justamente definida como uma forma de domínio e de exploração, da qual a África se deve defender»[121].

Portanto, o compromisso com a Família foi um dos tópicos centrais dos Padres sinodais. O Sínodo dos Bispos tinha compreendido que, a Família, sendo a célula da sociedade, deve, essencialmente, ser o caminho da Igreja. Assim, ela foi entendida e marcada como o primeiro desafio da missão evangelizadora da Igreja em África. Foi, igualmente, reconhecida a riqueza dos valores familiares do Povo africano, uma vez que este estima a vida, tem uma tradição que reconhece o papel da Família como uma dimensão fundamental da vida[122].

Por isso, todo o processo de evangelização tem de colocar no centro da sua missão a Família, pois ela é o ponto de partida e de chegada de qualquer acção social que se pretenda realizar a favor do homem em sociedade. Ela é a imagem viva de Deus Criador e Providente. Em consequência, a evangelização da Família foi considerada como o desafio mais urgente da missão evangelizadora da Igreja em África, pois esta tem de trabalhar para que a Família africana se torne «naquilo que ela é»[123] como bem o afirmou na aula sinodal o Cardeal Margéot. Esta urgência é exigência das «dificuldades de ordem política, económica, social e cultural que os núcleos familiares em África têm de enfrentar no contexto das grandes mudanças da sociedade contemporânea»[124].

---

[121] L. TRUJILLO (Presidente do Pontifício Conselho para a Família), «No contexto do Ano Internacional da Família» in *OR* 23 (4 de Junho de 1994) 9 (325); JOÃO PAULO II, «*Homilia na Missa de abertura da Assembleia sinodal»* in OR 16 (16 de Abril de 1994) 3; Nicodemos KIRIMA (Arcebispo de Nyeri - Quénia), «Defender a família africana dos ataques do exterior» in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 15 (247): IX Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (15 de Abril de 1994).

[122] JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 42-43.

[123] J. MARGÉOT (Bispo Emérito de Port-Louis – Ilhas Maurícias), «Para que a família se torne 'aquilo que ela é'» in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 7 (219): II Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (11 de Abril de 1994).

[124] JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 80.

2.2.1.1. «Matrimónio e vocações»

Muito ligado ao tema da Família é a questão do Matrimónio. A missão evangelizadora da Igreja em África, na Família, é de possibilitar que as Famílias vivam o ideal cristão tendo como suporte das suas relações conjugais o Evangelho de Cristo que elevou a união entre o homem e a mulher à categoria de Sacramento. Por isso, o Sínodo não podia deixar de parte este tema tão pertinente para o seu serviço, uma vez que este é dos seus maiores desafios de todos os tempos. O apelo dos Presidentes das Conferências Episcopais da América Latina e do Caribe (CEALC), no ano da Família, de 1994, tratou entre outros assuntos, do «Matrimónio, liberdade e amor». Na sua mensagem, os Bispos tinham sublinhado e reafirmado que

> «a família é uma riqueza que pertence ao património da humanidade. 'Está fundada sobre o matrimónio, essa união íntima de vida, complemento entre um homem e uma mulher, que está constituída pelo vínculo indissolúvel do matrimónio, livremente consolidado, publicamente afirmado e que está aberta à transmissão da vida»[125].

O *Instrumentum Laboris,* ao falar do Matrimónio, expôs de forma pormenorizada e sintética a situação das famílias em África. Considerou que «há um grande número de católicos excluídos dos sacramentos, a fonte da unidade e da força por causa da sua situação marital irregular. Outros ainda estão impedidos por causa das relações já existentes»[126]. Esta situação foi apresentada na aula sinodal por D. Nzeki na sua exposição sobre a problemática do Matrimónio cristão e do Matrimónio tradicional. Foi referido que

> «muitos dos nossos fiéis contraíram matrimónio de modo tradicional, segundo os costumes africanos das tribos a que pertencem, mas por motivos diversos, independentemente da vontade tanto de um como do outro ou de ambos os cônjuges, ainda não se apresentaram na Igreja para receber o sacramento do matrimónio, mesmo que, em linha de princípio, haja vontade de o fazer»[127].

O Sínodo reconheceu claramente que o tema do Matrimónio é o tema da Família. No entanto, a conciliação entre a concepção do casamento tradicional que no ordenamento

---

[125] PRESIDENTES DAS CONFERÊNCIAS EPISCOPAIS DA AMÉRICA LATINA E DO CARIBE (PCEALC), «*A Família, vida e solidariedade*» (Mensagem). Reunião realizada de 16 a 18 de Junho, em Santo Domingo, República Dominicana in *OR* 27 (2 de Julho de 1994) 6 (366); cfr. SANTA SÉ, *Carta dos Direitos da Família* (Braga: Secretariado-geral do Episcopado, 1983).

[126] *Instrumentum Laboris* 68.

[127] R. S. N. M. NZEKI (Bispo de Nakuru - Quénia), «Matrimónio cristão e matrimónio tradicional» in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 15 (247): IX Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (15 de Abril de 1994).

das sociedades africanas tem um valor social e civil muito forte, de modo que, os que o contraem gozam de todos os direitos e deveres de esposos efectivos diante dos estados e governos, e tendo em consideração que, em África, diversamente do Ocidente, o casamento não é uma realidade que diz respeito ao casal, mas antes um pacto entre duas famílias que estabelecem novos laços familiares e asseguram a estabilidade dos novos cônjuges, a nova família, o matrimónio apresenta-se, por esta razão, um grande repto e, por conseguinte, um assunto delicado teológica, canónica, moral e pastoralmente[128].

Entretanto, uma vez que «o Matrimónio cristão é pois um estado de vida, um caminho de santidade cristã, uma vocação que deve conduzir à ressurreição gloriosa e ao Reino»[129], o Sínodo chamou à atenção as famílias africanas para serem o que elas são na comunhão com Cristo para compreenderem a grandeza e sacralidade do Matrimónio, pois ele está para além do casal, por razões da sua missão de perpetuar a humanidade e de apontar mais para além do horizonte do lar doméstico. O Matrimónio é ainda orientado para a sociedade.

Não obstante isso, o apelo dos Padres sinodais, na Mensagem final, tinha afirmado, veementemente, que

> «o Sínodo, unido ao santo Padre, ao Pontifício Conselho 'Justiça e Paz' e a toda a Igreja universal, faz apelo aos 54 países africanos e a todos os países signatários da Declaração dos Direitos do Homem e da Família, que estão reunidos no Cairo para a próxima Conferência Mundial sobre a População e Desenvolvimento: 'Não permitais que a família africana seja ridicularizada na sua própria terra'; 'não permitais que o ano internacional da Família se torne o ano da destruição da Família'!»[130].

O problema da família e do Matrimónio incide sobre a vida da Igreja em África e, por conseguinte, condiciona-a na dimensão da renovação da sua vida missionária. A vitalidade da missão nasce da renovação dos membros da Igreja, agentes da evangelização. Este processo é um compromisso dos jovens, a nova geração em cada tempo que, educados

---

[128] Cfr. R. S. N. NZEKI (Bispo de Nakuru - Quénia), «Matrimónio cristão e matrimónio tradicional». Este foi também o desafio apresentado na aula sinodal por D. Joseph que considerou que o problema fundamental do desafio do binómio Família-Matrimónio em África não é pensar o matrimónio em modo e modelo europeus, mas descobrir «de que maneira levar Cristo a cada aspecto da vida da família africana, quer na vida pública quer na vida privada». Chamou-se também atenção à poligamia (chamada por alguns teólogos 'modernos' como matrimónios múltiplos), a planificação - que alguns chamam controlo demográfico (J. E. UKPO, Bispo de Ogoja - Nigéria), «Dar vida a um 'matrimónio africano cristão'» in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 16 (228): V Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (13 de Abril de 1994).

[129] JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 83.

[130] P. VERDZEKOV (Arcebispo de Bamenda), «Mensagem do Sínodo» in *OR* 20 (14 de Maio de 1994) 5 (281): XXVII Congregação Geral, *Relatio post disceptationem* (21 de Abril de 1994) 29.

num caminho da escuta da Palavra de Deus, de forma pessoal e única, são chamados pelo próprio Pastor das ovelhas para o Ministério Ordenado ou para a Vida Consagrada. No entanto, quem é chamado vem duma família concreta, é um membro da sociedade. Deste modo, a sua educação cristã é, em grande medida, um pressuposto de base para ouvir a voz de Quem o chama.

O Sínodo fez uma abordagem mais minuciosa da questão na XI Congregação Geral. Esta parece ter incidido o seu debate sobre esta temática em duas vertentes. Em primeiro lugar, não se regista o défice das vocações quer para o Ministério Ordenado quer para a Vida Consagrada. Em segundo lugar, houve um reconhecimento das dificuldades. Entre elas, sublinharam-se a falta de um sério discernimento vocacional, com estabelecimento de procedimentos e de critérios a serem aplicados sem concessões, temores ou favoritismos; educação dos formadores em número suficiente, qualificado e idóneo; a proliferação de Congregações diocesanas, muitas delas sem carismas específicos[131]. Fala-se, amiúde, do alienamento cultural de muitos sacerdotes e religiosos africanos. É evidenciado que, em muitos casos, a formação que está a ser dada aos futuros sacerdotes e consagrados, às vezes, não é suficiente, não consegue arrancar os formandos de algumas heranças culturais que trazem das suas famílias. Por conseguinte, registam-se casos de candidatos ordenados ou professos quase continuamente inseguros na sua vocação. Por isso, levantou-se a questão de como é que se pode aculturar a vida religiosa no contexto da Igreja em África?[132]

Na sua intervenção sobre este tópico, D. Reginald tinha chamado a atenção dos Padres sinodais para o facto de que a questão das vocações é desafiada com um outro problema de que as vocações para o Ministério Ordenado ou para a Vida Religiosa é sempre para as famílias pobres um acto de sacrifício, visto que a saída de um filho ou de uma filha, em muitos casos, no contexto africano, significa um vazio deixado no seio da família de quem poderia contribuir para o seu sustento. Referiu-se, igualmente, o facto de não constituir ainda uma mentalidade generalizada da consciência de que um filho ou uma

[131] Cfr. E. M. SOMALO (Prefeito da Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica), «A vida consagrada deve descobrir os valores da tradição africana» in *OR* 19 (7 de Maio de 1994) 6 (262): XI Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (18 de Abril de 1994) 1-8; H. THIANDOUM, «A vida religiosa em África» in *OR* 21 (21 de Maio de 1994) 8 (300): XX Congregação Geral, *Relatio post disceptationem* (22 de Abril de 1994).

[132] Cfr. *Instrumentum Laboris,* 69.

filha entregue à Igreja não se pode contar com a sua contribuição. Daí, o problema de muitos sacerdotes e religiosos e religiosas não terem ainda conseguido libertar-se de uma consciência que lhes considera responsáveis das suas famílias[133]. Os dois problemas das famílias africanas, o cultural e o económico, acabam, muitas vezes, por condicionar o rumo e a caminhada vocacional daqueles que são chamados e, em consequência, apresentam-se como grande repto à vida da própria Igreja em África. Deste modo, o Sínodo recomendou vivamente o estudo das tradições africanas para a inculturação da vida vocacional nas próprias estruturas de base cultural e social dos que se apresentam como candidatos para a formação.

2.2.1.2. «A dignidade da mulher africana»

Não é fácil abordar o tópico do posicionamento social da mulher em África. Porém, um estudo sobre a sua dignidade pode reportar alguma informação que conote alguns matizes das culturas africanas que podem significar a falta de reconhecimento da sua dignidade. É frequente ouvir algumas denúncias de várias instituições internacionais em relação à condição da mulher africana. Por isso, o Sínodo não deixou de parte este assunto.

D. Youssef Ibrahim Sarraf, na sua intervenção, na aula sinodal, reconheceu o papel da mulher africana no serviço à Igreja. Concomitantemente, denunciou algumas formas culturais que destroem a sua dignidade. Evidenciou o facto de que

> «persiste, todavia, a tendência, pelo menos nalgumas regiões da África, de considerar a mulher como inferior ao homem. Desde o nascimento, ela não é bem acolhida no contexto familiar, cultural e social. A mulher é muitas vezes considerada mão-de-obra e produtora de filhos (…). A mulher é considerada como aquela que deve necessariamente casar-se ou correr o risco de ser, com frequência, ofendida na própria dignidade, instrumentalizada e posta à mercê do homem. Como consequência, a mulher nem sempre é protagonista da própria vida e da própria personalidade, mas pode tornar-se objecto de resgate e de venda».[134]

[133] Cfr. R. J. ORSMOND (Bispo de Joanesburgo – África do Sul), «Vocação para o sacerdócio e para a vida religiosa» in *OR* 19 (7 de Maio de 1994) 14 (270): XIII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (18 de Abril de 1994).

[134] Y. I. SARRAF (Bispo do Cairo dos Caldeus - Egipto), «Restabelecer a justa dignidade da mulher» in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 17 (249): X Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (16 de Abril de 1994).

A este contexto tão constrangedor para as mulheres africanas, D. John acrescenta outras situações problemáticas. Defende que a degradação da situação e da posição da mulher na sociedade africana não pode ser totalmente justificada com os padrões culturais e com falta da evangelização, visto que, se assim se pudesse fazer, então, depois dum século de evangelização, a situação teria tomado outra dimensão e orientação. Todavia, «outras formas de abusos e opressões, que não eram típicas das sociedades tradicionais, como a prostituição, o concubinato, o abandono das mães, os abortos forçados, os abusos sexuais de moças nas escolas, etc, estão a verificar-se também entre os cristãos da África de hoje»[135].

Numa consideração ainda muito mais realística da situação da mulher na sociedade africana, Kathryn, participante como leiga perita, apontou vários outros factores empobrecedores da posição social da mulher. A sua exposição sublinha, em primeiro lugar, o facto de que, tradicionalmente, a mulher africana teve sempre um papel não primário, mas assessor; ela foi sempre vista como meio de procriação, e o trabalho doméstico, o seu destino. A sua liderança foi somente aceite em ambientes essencialmente femininos. Em segundo lugar, a posição da mulher africana tem sido cada vez mais fragilizada pelo «doloroso processo de transformações políticas e retrocesso económico», pela fome, seca e epidemia que atingem o Continente, nos últimos anos e que as primeiras vítimas destas calamidades são, principalmente, as mulheres e as crianças. Outros factores foram apontados, como «a urbanização, o materialismo, o uso de drogas, a inflação, o desemprego, a corrupção», que incidem sobre os valores africanos tradicionais de respeito a Deus e ao próximo, do espírito de partilha, solidariedade e hospitalidade, a difusão das novas igrejas e movimentos religiosos, que arrastam maioritariamente as mulheres, a lenta desagregação da família africana por razões de pressões dos novos problemas e novas necessidades económicas, a falta de formação superior para leigas e, por fim, a falta de um «fórum comum» que funcione como uma ágora para as mulheres católicas africanas[136].

---

[135] J. NJUE (Bispo de Embu - Quénia), «O contributo da mulher para a vida social e eclesial» in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 16 (248): IX Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (16 de Abril de 1994).

[136] Cfr. K. H. HOOMKPWAP (Membro do Pontifício Conselho para a Cultura - Nigéria), «As mulheres na Igreja e na sociedade» in *OR* 19 (7 de Maio de 1994) 15 (271): XIV Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem*, (19 de Abril de 1994).

De facto, apesar da forte consciência da sociedade africana acerca da importância da vida humana e da família, uma vez que o sentido da vida e a sua importância, a sacralidade da família que é claramente reconhecida como dom de Deus, ainda assim, a mulher, em várias zonas da África, tem uma consideração cultural muito aquém daquilo que seria o razoável. Há um passo neste sentido, que deve ser dado, principalmente, no que diz respeito ao reconhecimento do seu papel e da sua verdadeira dignidade no seio da sociedade e da comunidade africana. Assim, as respostas às questões que se colocaram em relação a esta temática, recomendaram vivamente um esforço no reconhecimento do papel essencial da mulher na vida social e eclesial e, ao mesmo tempo, propõe a via da sua promoção social através da sua crescente e efectiva alfabetização[137].

Não obstante isso, o Sínodo reafirmou e recomendou o total reconhecimento da dignidade, da igualdade, da complementaridade enriquecedora, dos direitos da mulher africana em relação ao homem africano. Sublinharam-se, do mesmo modo, a consideração dos seus direitos e deveres que são fundamentais na edificação da família e do seu empenho no desenvolvimento da Igreja e da sociedade. Para isso, providenciada a adequada formação da mulher africana, a Igreja deveria procurar caminhos que as inserissem na dinâmica da vida eclesial, a fim de participarem de forma mais plena, de acordo com os graus apropriados, na missão apostólica da Igreja.

Por isso, o Sínodo deplorou e condenou expressamente tudo o que eclesial ou socialmente impede a participação das mulheres na vida activa da sociedade e da Igreja ou as priva dos seus devidos direitos. Neste sentido, foi pedido às Conferências Episcopais Africanas (CEA's) o empenho no estudo mais profundo, através de comissões *ad hoc*, sobre os diversos problemas que atingem a vida das mulheres na sociedade africana[138].

---

[137] Cfr. *Instrumentum Laboris,* 120.

[138] Cfr. JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 121; cfr. ADISTA, «Elenchus finalis Propositionum» in *ADISTA* nº 40 – (21 de Maio de 1994) 16, *Propositio* 48; JOÃO PAULO II, Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* sobre a Dignidade da Mulher (15 de Agosto de 1988) 6-9: AAS 80 (1988) 1662-1670.

2.2.2. O Evangelho no espaço sociopolítico

A Igreja sempre teve consciência de que, embora a sua finalidade seja transmitir valores do Reino para preparar o homem para o seu encontro com o Criador, no fim da sua peregrinação sobre a terra, ela não evangeliza homens e mulheres que vivem noutras latitudes que não sejam este mundo criado. O destinatário do seu serviço evangelizador é o homem social e, por conseguinte, político.

A evangelização dos meios sociais e políticos é de uma grande relevância, dadas as diversas dificuldades, principalmente económicas e financeiras por que, amiúde, passam muitos países africanos. A evangelização dos agentes responsáveis do bem público, bem como a formação religiosa e cristã das novas gerações, futuros responsáveis das nações ou de sectores públicos das nações, afigura-se como uma das tarefas fundamentais da Igreja em África.

Por isso, afirma João Paulo II que

> «na África, a necessidade de aplicar o Evangelho à vida concreta é muito sentida. Como se poderia anunciar Cristo naquele imenso continente, esquecendo que é uma das áreas mais pobres do mundo? Como se poderia deixar de ter em consideração a história feita de sofrimentos de uma terra, onde muitas nações se debatem ainda hoje com a fome, a guerra, as tensões raciais e tribais, a instabilidade política e a violação dos direitos humanos? Tudo isto constitui um desafio à evangelização»[139].

Na verdade, isso mesmo foi evidenciado em várias intervenções dos Padres sinodais e de peritos. Para D. Laurent Monsengwo, «a tarefa prioritária da Igreja em África é promover o surgir dos valores do reino na sociedade, a fim de que ela seja portadora dos valores de santidade. Isto comporta, naturalmente, a evangelização do mundo político»[140]. O Evangelho é a força transformadora dos corações e dos costumes humanos e sociais. Deste modo, a evangelização do mundo social e político numa África de beligerantes, de comércio de armas, de refugiados e deslocados, de problemas demográficos, de viveiro de epidemias e endemias, de pobreza extrema, de pressões de propagandas de agendas externas, vítima de diversas e diferentes formas de escravatura, de etnocentrismos, de

[139] JOÃO PAULO II, «*Angelus*: África, abre as portas a Cristo» (20 de Março de 1994) in *OR* 13 (26 de Março de 1994) 1 (162); JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 51.

[140] L. M. PASINYA (Arcebispo de Kisangani - RDC), «A evangelização do mundo político» in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 13 (245): VIII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (15 de Abril de 1994).

altíssimos níveis de corrupção dos seus governos e autoridades, de ódios tribais[141] e de tantos outros desafios sociais, a presença de uma cultura transformadora, o Evangelho, é indispensável, se se quiser orientar a sociedade africana no caminho do bem social e espiritual e no da prosperidade.

Muitas declarações dos Padres sinodais lembraram a importância e a urgência deste campo. D. Manuel Franklin caracterizou os políticos africanos como «surdos e insensíveis» e, ao mesmo tempo, apelou para a intervenção da Igreja a este respeito[142]. Todos estes depoimentos e apelos acentuam, directa ou indirectamente, a importância de uma evangelização que penetre em todos os ambientes sociais e políticos para os impregnar de um espírito mais cristão e de temor de Deus e, por conseguinte, mais ético no exercício público das funções daqueles que detêm os destinos das nações africanas.

2.3. A inculturação da fé e a evangelização

O Sínodo dos Bispos de 1994 abordou largamente a problemática da inculturação da fé ou seja, da evangelização das culturas. A questão da inculturação da fé tem a ver com a dimensão da ortodoxia e da ortopraxia doutrinais e culturais no domínio do encontro da fé com as culturas. Contudo, esta temática, apesar de ser antiga e quase clara, se evidenciado o seu argumento bíblico-teológico da Incarnação do Verbo de Deus, ela tem sido, na história da Igreja dos últimos anos, um campo de grande complexidade.

No enquadramento mais alargado, enquanto problemática geral que diz respeito à Igreja Universal, o tema da Inculturação foi várias vezes abordado por peritos. Sabe-se que em 1979, a Pontifícia Comissão Bíblica dedicou a sua sessão plenária daquele ano à reflexão sobre o tema *A inculturação da fé à luz da Escritura*[143]. A Comissão Teológica Internacional (CTI), em várias circunstâncias, abordou a questão da relação Fé-Cultura/Culturas. Em 1972, tratou do tema em *Pluralismo teológico*; em 1976 em *A*

---

[141] Cfr. JOÃO PAULO II, «*Angelus*: África, abre as portas a Cristo» (20 de Março de 1994) in *OR* 13 (26 de Março de 1994) 1 (162); JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 51.

[142] Cfr. M. F. COSTA (ex-Arcebispo do Lubango - Angola), «Do Sínodo, um apelo para cessar imediatamente o comércio de armas no Continente» in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 15 (247): IX Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (15 de Abril de 1994).

[143] COMISSÃO BÍBLICA PONTIFÍCIA, *Fede e cultura alla luce della Bibbia. Foi et culture à la lumière da la Bible* (Torino: Editrice Elle Di Ci, 1981).

promoção humana e salvação cristã; em 1977 em *A doutrina católica sobre o Sacramento do Matrimónio*; e em 1979 em *Questões Escolhidas de Cristologia*[144]. A sua reflexão mais aprofundada foi aquando da preparação do Sínodo extraordinário de 1985[145], o qual tinha manifestado a vontade de incluir no seu esquema a problemática da inculturação. Todavia, é seu documento de referência *Fé e inculturação*[146] de 1988 que estudou a questão de maneira sistemática e mais aprofundada.

No entanto, todos estes documentos têm como base da sua reflexão os documentos conciliares. O Concílio Vaticano II apresenta-se, deste modo, como um grande ponto de partida de qualquer reflexão teológica sobre a relação fé-cultura/culturas, pois em vários passos dos seus documentos abriu a possibilidade do estudo da cultura no âmbito do seu encontro com a verdade salvífica da fé cristã. Um destes documentos do Vaticano II é a Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo (GS), que dedicou todo o número 44 à reflexão do tema da cultura no mundo moderno, numa linha de estudo quase de um esboço da história cultural dos povos desde a cultura greco-romana até aos nossos dias[147]. O tema da cultura veio a ser retomado pelo Decreto conciliar *Ad Gentes Divinitus*[148] e pela Declaração conciliar *Nostra Aetate*[149].

Na sequência das orientações conciliares sobre o assunto, vários Sínodos reflectiram sobre a temática, entre eles, dois Sínodos: um dedicado à evangelização (1974)[150] e outro consagrado à catequese (1979)[151]. Sinal da importância da temática no contexto da Igreja Universal foi a criação por João Paulo II do Conselho Pontifício para a

---

[144] Cfr. COMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «*Questões Escolhidas de Cristologia*» in *Documenti* 1969-1985 (Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1988).

[145] Cfr. SÍNODO EXTRAORDINÁRIO POR OCASIÃO DO 20° ANIVERSÁRIO DO ENCERRAMENTO DO CONCÍLIO VATICANO II, *Relatório final votado pelos Padres* (7 de Dezembro de 1985) Edição do Secretariado Geral do Episcopado (Braga: Editorial A.O., 1986) 53.

[146] Cfr. COMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Fé e inculturação» in *Documenti* 1969-1985 (Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1988).

[147] Cfr. SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis, Gaudium et Spes,* 44: AAS 58 (1966) 1064-1065.

[148] Cfr. SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decretum De activitate missionali ecclesiae Ad Gentes Divinitus*, 22 e 26: AAS 58 (1966) 973 et 977-978.

[149] Cfr. SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Declaratio De Ecclesiae habitudine ad Religiones non-christianas, Nostrae Aetate*, 3: AAS 58 (1966) 741-742.

[150] Cfr. PAULO VI, Exortação apostólica *Evangelii nuntiandi,* 18-20.

[151] Cfr. JOÃO PAULO II, Exortação apostólica *Catechesi tradendae* sobre a catequese no nosso tempo (16 de Outubro de 1979) 53: AAS 71 (1979) 1319-1320.

Cultura. Esta iniciativa apresentou-se como expressão máxima da necessidade de uma tomada de consciência cada vez maior dos desafios lançados pelas culturas no processo da missão evangelizadora da Igreja.

Dada a pertinência do assunto e o próprio sentir da Igreja em África, não era possível que o Sínodo africano de 1994 tivesse deixado de parte a reflexão sobre a relação da fé com as culturas, pois, se este assunto constitui um grande repto para as outras regiões onde floresce o Cristianismo, ele é muito mais complexo na realidade da Igreja em África, simplesmente porque as culturas africanas precisam de um estudo aprofundado capaz de detectar, com um espírito liberto de preconceitos, os grandes eixos axiológicos que movem e edificam as comunidades africanas e que, em consequência, podem encontrar-se com os valores evangélicos e, em conjunto, purificar, transformar outros elementos culturais africanos não construtivos e mais marginais. Os debates dos trabalhos sinodais exploraram o assunto de maneira significativa e nas várias dimensões.

2.3.1. Um olhar teológico

Como já ficou afirmado, os reptos que a relação fé-cultura lançaram à Igreja levaram à criação de um organismo pontifício que tratou (e tem vindo a tratar) do assunto. João Paulo II fez desta temática uma das grandes linhas de orientação do seu magistério papal. De acordo com o documento da CTI de 1988, João Paulo II, reconheceu a importância do diálogo da Igreja com as culturas para o futuro do mundo e da Igreja[152], apoiando-se no facto de que todas as culturas trazem, no seu interior, valores positivos que podem contribuir para o diálogo e para o crescimento da fé cristã em todas as terras onde o Cristianismo estiver implantado[153]. A reflexão do Pontífice tinha estado orientada por dois grandes eixos teológicos ligados à evangelização das culturas: o tema da transcendência da

[152] Cfr. JOÃO PAULO II, *Carta autógrafa de fundação do Conselho Pontifício para a Cultura*, 20 de Maio de 1982: AAS 74 (1983) 683-688; JOÃO PAULO II, Carta autógrafa de fundação do Conselho Pontifício para a Cultura in *La Documentation Catholique* 79 (20 juin 1982) 604-606.

[153] Cfr. JOÃO PAULO II, «*Mensagem aos intelectuais, proferida na Universidade de Coimbra»* 15 de Maio de 1982 in *Discursos do Papa João Paulo II em Portugal* (Lisboa: Rei dos Livros, 1982) 169-178.

Revelação e das culturas, sua expressão concreta e o da urgência ou necessidade da evangelização das culturas[154].

2.3.1.1. A Incarnação do Verbo de Deus

É quase um dado consensual entre os teólogos, a afirmação de que o fundamento da realidade da inculturação é a Incarnação do Verbo de Deus. Ou seja, a inculturação é a exigência da *kénosis* (esvaziamento) de Cristo, como Filho de Deus, que se aniquilou a Si mesmo, tornando-se homem e obedecendo até à morte de cruz (Filip.2,6-11), para salvar a humanidade decaída[155]. Por isso, o primeiro argumento que justifica, fundamenta e exige a inculturação da fé nas culturas dos povos do mundo é o facto do Filho de Deus ter-se feito Homem, ter querido, por desígnio de Deus, habitar entre nós (Jo. 1,4), para nos comunicar a salvação de Deus.

Uma Inculturação colocada assim numa chave hermenêutica da Incarnação do Verbo compreende, antes de tudo que, «a Incarnação nada tem de improvisado. O verbo de Deus entra numa história que o prepara, o anuncia e o prefigura» e, deste modo,

> «o Filho de Deus quis ser um judeu de Nazaré, na Galileia, falando aramaico, obedecendo a pais piedosos de Israel, acompanhando-os ao Templo de Jerusalém (…). Jesus cresceu entre os costumes e instituições da Palestina do primeiro século e iniciou-se nos ofícios próprios da sua época, observando o comportamento dos pescadores, dos camponeses e dos comerciantes. As cenas e as paisagens que alimentaram a imaginação do futuro rabi são as de um determinado país e de uma determinada época»[156].

A reflexão à volta destes elementos históricos, geográficos, antropológicos e culturais levou a uma inevitável inferência de que «a Incarnação do Filho de Deus, porque integral e concreta, foi uma incarnação cultural: 'Cristo aceitou, pela sua incarnação, as condições sociais e culturais dos homens com que conviveu'»[157].

---

[154] Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Fé e inculturação» 7.

[155] Cfr. L. S. KINPUKU, «Le paradigme de l'inculturation dans Ecclesia in Africa. Débits et perspectives» in *Revue Africaine de Théologie* 58 (2005) 178.

[156] L. S. KINPUKU, «Le paradigme de l'inculturation dans Ecclesia in Africa» 13 e 16.

[157] L. S. KINPUKU, «Le paradigme de l'inculturation dans Ecclesia in Africa» 12; SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decretum De activitate missionali ecclesiae Ad Gentes Divinitus*, 10.

A Primeira Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos de 1994[158] tomou estas premissas da Comissão Teológica Internacional (CTI) para fundamentar, justificar a urgência, a proficuidade e a necessidade da inculturação da fé nas culturas africanas. O *Instrumentum Laboris* (IL), ao longo de 25 números abordou amplamente a problemática da inculturação em África. Os Padres sinodais entenderam que

> «por muito particular que seja a condição do Verbo feito carne — e, consequentemente, a cultura que o acolhe, o forma e o prolonga —, não foi a esta particularidade que o Filho de Deus se uniu em primeiro lugar. Foi porque se *fez homem* que Deus assumiu, de certa maneira, uma raça, um país, uma época. 'Porque n'Ele a natureza humana foi assumida, não absorvida, por isso mesmo esta natureza foi elevada, também em nós, a uma dignidade sem par. Com efeito, pela Sua Incarnação, o Filho de Deus uniu-se de algum modo a todo o homem'»[159].

E, por isso, como em qualquer parte da região do globo onde a inculturação é uma necessidade, também em África, a razão dum imperativo da inculturação da fé é o mistério da Incarnação do Verbo. Ele é o ponto de partida de qualquer caminhada cultural no âmbito da inculturação da fé. Esta é uma tarefa urgente, necessária e mesmo prioritária[160].

A inculturação foi entendida pelo Sínodo como uma realidade que não é uma questão de adaptação externa, mas se trata de uma íntima transformação dos valores culturais autênticos através da sua integração no Cristianismo e a inserção do Cristianismo nas várias culturas humanas, visto que a Incarnação não consiste apenas na questão da

---

[158] Para uma compreensão mais aprofundada no Sínodo sobre esta temática, confira-se H. THIANDOUM (Arcebispo de Dacar), «A Inculturação» in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 5 (217): I Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (11 de Abril de 1994); L. LESAMBO (Bispo de Inongo-República Democrática do Congo), «Inculturação e nova evangelização» in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 9 (221): I Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (11 de Abril de 1994); A. WOUKING (Bispo de Bafoussam-Camarões), «As vias da inculturação» in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 10 (222): III Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (12 de Abril de 1994); E. S. OBOT (Bispo de Idah-Nigéria**),** «Inculturação e Sacramentos» in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 11 (223): III Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (12 de Abril de 1994); Jan-Guy RAKOTONDRAVAHATRA (Bispo de Ihosy-Madagáscar), «O papel dos teólogos para uma "nova inteligência da fé"» in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 10 (222): III Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (12 de Abril de 1994); Z. YOHANNES (Bispo de Asmara-Eritreia), «Inculturação e formação» in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 13 (225): IV Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (12 de Abril de 1994); A. NTABONA (Secretário Geral da Conferência dos Bispos Católicos do Burundi), «Inculturação integrativa, libertadora e promotora da pessoa e da sociedade» in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 14 (226): IV Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (12 de Abril de 1994); F. X. MUGADZI (Bispo de Gweru-Zimbabwe), «Evangelização e inculturação: prioridades fundamentais» in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 5 (237): VI Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (14 de Abril de 1994).

[159] COMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Fé e inculturação» II,2, 18; SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis, Gaudium et Spes,* 22.

[160] Cfr. *Instrumentum Laboris,* 50.

transformação da mentalidade do ser humano ou dos grupos de pessoas, implica, porém, a aproximação das culturas, de modo que elas sejam capazes, a partir do seu próprio interior, de serem produtivas ou férteis[161].

É aqui onde se insere a questão da importância do diálogo entre o Cristianismo e as culturas africanas - o que implica o diálogo do Cristianismo com os Povos em África - e a questão da pertinência de uma evangelização inculturada. Com esta última perspectiva, o Sínodo entendeu que uma evangelização inculturada daria mais solidez aos valores evangélicos no seu encontro com as culturas africanas, na sua linguagem, nos seus símbolos, na sua história, vida política, na vida das diversas e variadas ocupações e nas próprias vias de desenvolvimento. Deste modo, uma das funções da evangelização seria a integração e a purificação de valores culturais das culturas africanas que são incompatíveis ou estão aquém das propostas enunciadas das verdades evangélicas[162].

2.3.1.2. A cruz, "lugar teológico" da inculturação

Este tópico não foi abordado pelo Sínodo, mas trouxemo-lo para este estudo, porque tem sido outro ponto exigente, e mesmo complementar à compreensão da urgência e da necessidade da inculturação da fé em África a partir do mistério da Incarnação. De facto, João Paulo II tinha-o reconhecido, quando inseriu a inculturação no arco completo do mistério da salvação, ao mesmo tempo que tinha afirmado que a grande ligação que existe, de forma orgânica, entre a Pessoa de Jesus e a sua Palavra que é anunciada exige da inculturação da fé a incorporação de uma lógica que considere o mistério salvífico na sua totalidade. Porque, o mistério da Incarnação não é um evento isolado do mistério pascal. A *kénosis* da Incarnação foi uma exigência da exaltação e da glorificação de Jesus[163].

Por isso, estes dois mistérios esclarecem e iluminam o encontro das culturas com a Pessoa de Jesus e com o anúncio da Boa Nova libertadora. Esta relação estende-se até ao acontecimento do Pentecostes que forma uma unidade com o evento da Ressurreição. Neste sentido, Incarnação, Paixão e Morte, Ressurreição e Pentecostes constituem os

[161] Cfr. *Instrumentum Laboris*, 49.

[162] Cfr. *Instrumentum Laboris*, 50.

[163] Cfr. L. S. KINPUKU, «Le paradigme de l'inculturation dans Ecclesia in Africa» 179.

acontecimentos-argumento e a fonte do discernimento dos valores e contra-valores das culturas africanas[164].

De facto, muitos teólogos africanos encontram na teologia da cruz um argumento que bem traduz e justifica a necessidade da inculturação da fé em solos africanos. Benoit Awazi Mbambi Kungua, teólogo congolês, em 2010, publicou, no *Além-Mar,* o seu estudo sobre a panorâmica da *Teologia africana* e suas tendências, especialmente, na África Subsahariana de expressão inglesa. Na sua investigação, dá nota da chamada *Teologia da libertação* que atingiu o seu clímax nos seus expoentes, em teologia, no contexto social, político e cultural da África do Sul, em consequência do opressor regime do *Apartheid*. Esta tendência teológica exige uma inculturação da fé cristã a partir do evento salvífico da cruz de Cristo.

Um dos teólogos defensores desta perspectiva é Victor Wan-Tatah, teólogo Camaronês, em *Emancipation in African Theology*[165]. Kungua observa que

> «partindo da desconcertante revelação de Deus na morte e ressurreição de Jesus Cristo, Wan-Tatah inscreve a necessidade de uma teologia negro-africana da libertação na *kénosis* de Deus em Jesus de Nazaré, servo sofredor de Javé. Os sofrimentos e as misérias dos Africanos devem impelir as Igrejas, os cristãos e os teólogos do continente a lançar estratégias concretas para sair da eterna crise em que se encontra a África Subsahariana. O desprezo dos direitos elementares do homem que se institucionaliza e se normaliza quase sem excepção em toda a África provoca a erosão do tecido social e familiar e faz aumentar sensivelmente o número de refugiados africanos em todo o mundo»[166].

Assim, vários teólogos africanos como, Kwesi A. Dickson, pastor metodista do Gana, Bengt G. M. Sundkler (sul africano) e tantos outros teólogos africanos da Associação Ecuménica dos Teólogos do Terceiro Mundo (ASETT/EATWOT) e da Associação Ecuménica dos Teólogos Africanos (AETA), sobretudo os da linha da Teologia de Libertação, muitos deles pensam a inculturação da fé em África, a partir da teologia da cruz. Já João Paulo II tinha descrito a situação da África a partir do episódio do evangelho do bom samaritano[167]. Deste modo, a África foi comparada àquele homem que descia de Jericó para Jerusalém e caiu nas mãos dos salteadores que despojado, espancado

---

[164] Cfr. JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 60-61.

[165] Cfr. V. WA-TATAH, *Emancipation in African Theology. An Inquiry on the Relevance of Latin American Liberation Theology to Africa* (Switzerland: Peter Lang – International Academic Publishers, 1989).

[166] B. A. M. KUNGUA, «Teologias africanas: palavra que liberta» in *Além-Mar* (Abril 2010) 21-32.

[167] Cfr. JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 41.

e deixado quase morto, é abandonado e que muitos passaram por ali, viram-no ferido, mas passaram adiante (cfr. Lc 10, 30-37). O sofrimento de Cristo, ferido na Cruz, representa, sem dúvidas, o sofrimento de muitos homens e mulheres, jovens e crianças que, em África, sofrem, sem culpa própria, os algozes dos 'salteadores' do Continente e promotores da opressão e da violência entre os Povos africanos.

Portanto, o panorama apresentado por uma reflexão teológica da inculturação da fé em terras africanas a partir da teologia da cruz parte do pressuposto de que o sofrimento de Cristo foi libertador. Libertou o homem da opressão do pecado e da morte, pois Ele mesmo o disse «quando Eu for levantado da terra, atrairei tudo a Mim» (cfr. Jo. 12,32). Assim, enquanto transfigurador, o sofrimento do Salvador é a chave de interpretação de todo o sofrimento humano[168] e, por conseguinte, do povo africano. Por isso, a Igreja, ao levar a mensagem da salvação a todos os povos em África, não pode olvidar o seu sofrimento.

2.3.2. Os "campos da inculturação" no contexto da realidade cultural africana

Ao lado da reflexão sobre a problemática da inculturação da fé e da evangelização, o Sínodo teve de reflectir também sobre as áreas que este processo devia abranger. De facto, toda a aplicação exige que se conheça o terreno da sua execução. Se se fala da inculturação da fé, era necessário definir ou delimitar os âmbitos da sua aplicação. Não foi difícil delinear um quadro que apontasse de forma clara e específica os vários campos que exigiam a inculturação. Deste modo, foram sublinhados como áreas de urgência, a Bíblia, a Liturgia, os métodos pastorais e, por fim, a investigação teológica.

No entanto, as *Propositiones* alargam este horizonte. Consideram campos da inculturação, além das áreas supramencionadas, o matrimónio, a veneração dos antepassados e o mundo dos espíritos[169]. O Sínodo reconheceu a incontestabilidade dos esforços bem-sucedidos já avançados neste domínio da inculturação sobretudo nas regiões onde este processo foi levado com seriedade. O exemplo tomado como emblemático foi o das Igrejas Etíope e Copta que, no campo da Sagrada Escritura, da Liturgia e, certamente

[168] Cfr. JOÃO PAULO II, Carta Apostólica *Salvifici Doloris* sobre o sentido cristão do sofrimento humano: AAS 76 (1984) 201-250.

[169] Cfr. ADISTA, «Elenchus finalis propositionum» in *ADISTA/Doc* (21 de maggio de 1994) 3-13, *Propositiones* 34-37.

noutros, tem sabido inculturar, de forma eficiente e 'ortodoxa', a evangelização dos seus povos, inclusive das minorias[170].

Em relação à Sagrada Escritura, o grande desafio que se colocou é o modo de responder, de forma plena, ao apelo do Concílio Vaticano II que recomendou a sua tradução nas línguas vernáculas[171]. No que diz respeito à Liturgia, a inculturação foi pensada em termos de redescobrir a Palavra de Deus mediante o uso das línguas vernáculas, uma certa inovação no âmbito de dar uma expressão mais tradicional, culturalmente africana, nas vestes sagradas e nos gestos corporais e linguísticos consentâneos com a índole própria do ser do homem africano. No âmbito dos métodos pastorais que presidem à evangelização na dinâmica da inculturação, sublinhou-se a importância das Comunidades Eclesiais Vivas (CEV's) e das Pequenas Comunidades Cristãs (PCC's) que têm dado um contributo pertinente e fundamental ao desenvolvimento duma teologia de comunhão. Assim, elas, ao mesmo tempo que são contributo, são também o espaço desta comunhão. Estas Comunidades encontram a sua expressão concreta nas paróquias, que têm sido um espaço de reunião e de realização dos fiéis como uma «família eclesial».

A grande riqueza da teologia da comunhão evidencia-se na partilha de várias experiências que vão desde a preparação para a recepção dos sacramentos em grupo, o esforço no uso inculturado dos manuais de catequese que engloba já a simbologia cultural africana, até à evangelização de alguns ritos tradicionais, tais como o rito dos gémeos, da iniciação, da viuvez, dos óbitos, etc. Neste sentido, o Sínodo acompanhou o processo de experimentação de todas estas iniciativas que foram acontecendo um pouco por toda a África, em dioceses e paróquias selecionadas para o efeito[172].

Um outro campo do processo da inculturação da fé em África indicado pelo Sínodo é o da investigação teológica. Quando se fala deste ponto, há, geralmente, uma tendência

---

[170] Cfr. *Instrumentum Laboris* 63.

[171] Cfr. SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio De Sacra Liturgia, Sacrosanctum Concilium,* 36 §1-4: AAS 58 (1966) 109-110. A este tema, alguns teólogos africanos têm-se dedicado cfr. por exemplo, L. KAUMBA, «Inculturation et traduction de la Bible en une langue africaine. A propos de la thèse du Pr Mugaruka» in *Revue Africaine de Theologie* 37 (Abril 1995) 19, 109-122 ; M. N. MUGARUKA, *La traduction de la Bible comme moment d'inculturation du message révélé : Application à la version shi des Béatitudes en Mt 5,1-12*. Thèse de Doctorat en théologie (Louvain-La-Neuve : Université Catholique de Louvain, 1991).

[172] Cfr. M. N. MUGARUKA, *La traduction de la Bible comme moment d'inculturation du message révélé»* 59.

de um espírito pessimista. A falta de bibliografia suficiente em teologia e em outros domínios da investigação científica tem levado muita gente, dentro e fora de África, a pensar que não tem havido nenhum esforço, em África, no âmbito da reflexão científica que consiga sustentar um horizonte de pensamento que penetre e procure compreender a visão antropológica, cosmológica, filosófica e cultural africana.

Não obstante isso, as Conferências Episcopais Africanas (CEA's) reconheceram um esforço no domínio da investigação teológica, que se tem concretizado nas teses académicas e em várias publicações, nos simpósios e colóquios que têm sido promovidos por grupos e associações de teólogos e exegetas do Continente africano[173]. Foi demonstrado que existem, em África, vários espaços de reflexão onde a teologia da inculturação e os seus tópicos são abordados com muito interesse.

Hoje, ninguém duvida do desenvolvimento e dos grandes esforços que se têm feito para a reflexão teológica de um debate teológico na África contemporânea. Basta que se olhe para as diversas correntes teológicas que se formaram a partir das reflexões da década de 50 do século XX. Neste esforço dos teólogos africanos, no meio de várias correntes teológicas, predominaram duas: a Teologia da Inculturação e a Teologia da Libertação[174]. No meio destas perspectivas, encontra-se uma outra corrente que tenta colher alguma síntese das duas correntes: a Teologia Negra Sul-africana.

No campo da Teologia da Inculturação, um dos exemplos mais significativos de um esforço no domínio da inculturação é manifesto na Igreja da República Democrática do Congo. A Conferência Episcopal deste país tem mostrado um grande interesse em assumir o protagonismo da assunção da inculturação em África. Este interesse é visível desde os pronunciamentos do Cardeal Malula, um dos grandes impulsionadores do Sínodo dos Bispos de 1994[175].

---

[173] Cfr. M. N. MUGARUKA, *La traduction de la Bible comme moment d'inculturation du message révélé»* 60.

[174] Cfr. B. ADOUKONOU (Secrétaire du Conseil Pontifical de la Culture), *La Théologie Africaine aujourd'hui* (Conférence à la Faculté de Théologie des Jésuites à Taipei, Avril 2010) 1-12. Este artigo esboça de forma sistemática, histórica e concisa as várias etapas e tendências da Teologia Africana.

[175] Um dos teólogos mais reputados na questão da teologia da inculturação que apresenta de forma sistemática esta questão é o teólogo congolês O. BIMWENYI-KWESHI, *Discours Thélogique Négro-Africain. Problème des fondements* (Paris: Présence africaine, 1981). Encontramos outros, como os congoleses Alphonse Ngindu Mushete (este muito ligado ao Cardeal Malula), Tharcisse Tshibangu, e F. Kabasele Lumbala, Benezet Bujo, Juvenal Ilunga Maya e outros como o costa-marfinense Meinrad Hebga, o

Contudo, no que diz respeito à inculturação, o Sínodo recomendou às Conferências Episcopais Africanas (CEA's) que entendessem a inculturação como um processo que envolve «o homem todo e todo o homem», e como um processo de evangelização pleno. Uma vez que a inculturação busca e procura preparar as pessoas para a recepção de Cristo de forma integral, visto que ela integra o nível pessoal, cultural, económico e politico, as Conferências Episcopais Africanas (CEA's) foram chamadas também a compreender a inculturação de forma mais ampla e unitária, isto é, que ela é um caminho que compreende toda a vida da Igreja e todo o processo da evangelização. Ela engloba a teologia e a liturgia e todas as estruturas da vida da Igreja, o que supõe, como necessidade urgente, o estudo das culturas africanas e toda a sua complexidade[176].

2.3.3. Os desafios da inculturação no âmbito da missão evangelizadora da Igreja em África

Se o encontro de uma cultura com outra implica desafios para a sua identificação e convivência pacífica, não é novidade que o encontro do Cristianismo com qualquer cultura que seja assuma grandes reptos. A África enfrenta o mesmo desafio. A Comissão Teológica Internacional em 1988 reconheceu, de modo geral, os problemas decorrentes da inculturação no nosso tempo.

De acordo com a sua análise, a complexidade do processo da inculturação na evangelização pode ser vista e condensada em quatro questões. A primeira tem a ver com um percurso metodológico que viabilize uma conciliação entre fé e expressão duma religiosidade popular dos fiéis da Igreja; a segunda prende-se com a preocupação do diálogo com as religiões não-cristãs, principalmente aquelas que defendem e promovem o progresso da cultura; a terceira vai na linha de compreender como as «jovens Igrejas» que passaram pelo processo da indigenização, mas que já têm um passado cristão, devem conciliar «o seu passado cristão com a história cultural dos respectivos povos»; a quarta

anglicano queniano John Mbiti, os tanzanianos Charles Nyamiti e Laurenti Magesa e os teólogos nigerianos Justin Ukpong e E. Uzukwu. Todos estes teólogos e tantos outros de que não referimos nesta lista protagonizaram uma investigação teológica africana no campo da teologia da inculturação.

[176] *Propositio,* 32.

vem colocada em modos de «como é que o Evangelho deve animar, purificar e fortificar o mundo novo que nos trouxe a industrialização e a urbanização»[177].

O *Instrumentum Laboris*, em relação à questão, levanta alguns problemas. Em primeiro lugar, sublinha que um dos grandes reptos da inculturação em África é a diversidade de povos e culturas que, por sua vez, está ligada à questão do multilinguismo africano. Em segundo lugar, o problema enquadra-se nos desafios dos tempos modernos. Aqui, apontam-se três desafios: a urbanização, a industrialização e a ingerência dos *midia* no contexto social e cultural africano[178].

A questão da diversidade, apesar de ser uma preocupação que não deve ser minimizada, se entendida no sentido de que «a cultura, que é sempre uma cultura concreta e particular, é uma abertura aos valores superiores, comuns a todos os homens», não podia constituir um grave problema, porque «a originalidade de uma cultura não é caracterizada por uma inclinação sobre si mesma, mas pela contribuição para uma riqueza que é o bem de todos os homens. O pluralismo cultural não deverá, assim, interpretar-se como a justaposição de universos fechados, mas como a participação no conjunto de realidades orientadas para os valores universais da humanidade»[179]. Então, compreender-se-á que ela não é uma preocupação primeira. A diversidade cultural, não pode ser vista, de todo, como um elemento desafiador da inculturação, pois no pluralismo cultural há sempre um conjunto axiológico comum a todas as culturas.

O ponto sensível é a problemática da evolução da civilização humana. A industrialização e a urbanização num mundo de total Globalização, não deixam de ser um grande repto para as culturas. Hoje, as culturas em África atravessam graves problemas. A importação de modelos de vida ocidentais, a invasão agressiva de programas e propagandas contra a África tentam destruir as culturas africanas naquilo que têm de mais fundamental e vital. Estes problemas podem perturbar o processo da inculturação, pois o próprio quadro axiológico da cultura africana cujos valores pretendem dialogar com a fé pode estar eivado ou circundado de elementos aparentemente culturais ou de pseudo-valores, assumidos por alguns grupos que, de forma explícita ou tácita, penetraram no

[177] Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Fé e inculturação» III,1

[178] Cfr. *Instrumentum Laboris,* 64-65.

[179] Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Fé e inculturação» I,7.

interior das culturas e são fonte de confusão entre o que é tradicional e puramente cultural e o que é importação. O contexto provocado por esta situação pode viciar ou mesmo dificultar o diálogo entre a cultura cristã e a cultura africana.

Por esta razão, o Sínodo, ao mesmo tempo que se mostrou optimista na vontade de prosseguir o caminho da inculturação, reconheceu também as suas fragilidades. Neste sentido, o grande desafio que se aponta é a diversidade dos povos e de culturas que pode favorecer o risco da debilidade da interpretação a partir do interior das próprias experiências tradicionais, o que pode conduzir a distorções e ênfases mal situados[180].

Por isso, a própria Assembleia sinodal recomendou que, uma vez que as próprias culturas estão a ser alvo dum colonialismo ou neocolonialismo sob pressão de várias influências externas, visto que as mesmas culturas não são estáticas, mas dinâmicas ao longo dos tempos, a inculturação não deve olvidar as mudanças e transformações que a África está a conhecer, e nem pode descurar a atenção para todos os outros desafios actuais do Continente. Em consequência, a inculturação deve ser uma tarefa permanente e para evitar abusos e desvios, deve acompanhar a reflexão teológica e antropológica adequada e aprofundada[181].

Depois desta abordagem dos desafios da inculturação, o Sínodo não deixou de olhar para o futuro e fazer previsão dos desafios da inculturação que se afiguram num horizonte temporal não muito longínquo. Nesta linha, foram apontados a Família e o Matrimónio, o Sacerdócio e a Vida Religiosa, a Espiritualidade africana, os Antepassados e a Comunhão dos Santos, os cuidados de saúde, a inculturação e as Religiões Tradicionais Africanas (RTA), como os grandes reptos que a Igreja em África enfrentaria no limiar do Terceiro Milénio da Encarnação do Verbo de Deus[182].

De facto, a questão da Família ligada estreitamente ao tópico do Sacerdócio e da Vida Religiosa e Consagrada, foi amplamente explorada pelos Padres sinodais nas suas intervenções durante as sessões sinodais. Ela foi um dos pontos de reflexão muito importantes para o dinamismo e o futuro da Igreja em África. Apesar do seu lugar na textura social africana, a família, não somente africana, mas também do mundo inteiro, tem

[180] Cfr. *Instrumentum Laboris,* 67-73.

[181] Cfr. *Instrumentum Laboris*, 65-66.

[182] Cfr. *Instrumentum Laboris*, 65-73.

conhecido muitos problemas. Um dos desafios com que se confronta o Cristianismo em África é a poligamia que, em vários ambientes culturais, não é problemática. Aliás, em muitos casos, ela é a base dos clãs que desenvolvendo-se para etnias, é a força da coesão social do clã por apontar para um antepassado comum que deve servir de referência para toda a posteridade. Muitas aldeias, em várias partes do Continente têm o nome do antepassado polígamo que, eventualmente, teria fundado o clã por meio de várias uniões.

Outro repto ao nível da Família são as uniões livres. Este foi e é ainda um fenómeno muito generalizado nas sociedades africanas. Por razões variadas, em muitos casos, relacionados com a pobreza, as "uniões livres" ou "de facto", como comumente são designadas, são frequentes. A sua prevalência origina um conjunto de problemas que acabam por ser outro desafio à Igreja. Isto é, os filhos que vêm destas uniões são em certos casos um problema para os próprios pais. No geral, passam a viver com a mãe, sem o afecto paterno, que é também essencial para o seu crescimento humano equilibrado. O acompanhamento destes jovens e dos seus filhos é uma tarefa pastoral difícil. Contudo, sublinhe-se que, neste último caso, a fonte do problema, como o sublinharam os Padres sinodais, é a influência externa dos *midia*, pois a castidade conjugal é um dos princípios fundamentais em muitas culturas africanas.

A questão da espiritualidade africana está ligada com o tema dos antepassados e da Religião Tradicional Africana (RTA). João Paulo II, entre os valores positivos da cultura africana evidencia o profundo sentido religioso do sagrado, o reconhecimento de Deus criador e de uma realidade espiritual que vai para além dos sentidos, a noção de pecado nas suas duas dimensões, individual e social, que está bem presente na consciência africana[183]. Muitos teólogos, filósofos, antropólogos e sociólogos já reconheceram e afirmaram a dimensão da ligação do homem africano com o seu Criador.

Por isso, as palavras de João Paulo II, não sendo nenhuma novidade, vieram confirmar vários estudos a este respeito. A alma africana é, profundamente, religiosa. O africano tem o sentido da existência e da presença de Deus na sua vida individual e comunitária. Contudo, tudo isto insere-se numa mundividência própria do seu ser e da sua cosmovisão muito diferente, em vários aspectos, da mundividência ocidental. Esta

[183] Cfr. JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 42.

compreensão já tinha sido percepcionada por Placide Tempels, missionário belga que estudou, e que se pode dizer que conhece a alma africana.

Em *La Philosophie Bantoue*[184], Tempels, numa perspectiva etnológica e filosófica, esboça a "natureza" da alma africana. Entre as suas afirmações, sublinha-se aquela em que sintetiza um argumento metodológico e epistemológico relativo à compreensão da filosofia e da religiosidade africanas, quando diz que

> «com efeito, se os primitivos têm a sua concepção particular do universo, a sua própria ontologia, isso será precisamente esta ontologia que dará o carácter especial, a cor indígena própria às suas crenças e práticas religiosas, à ética, ao direito, à língua, às instituições e costumes, às reacções psicológicas e, mais geralmente, a todos os comportamentos dos Bantu»[185].

Apesar de a terminologia não se ajustar muito à linguagem actual, este pensamento parece ser importante para perceber a consciência vital e a mundividência do homem africano. Matumona a respeito deste pensamento de Tempels demonstra como o missionário belga identificou, defendeu e descreveu o universo do homem africano. Nesta linha, reconhece-se que Tempels, ao mesmo tempo que afirma a lógica racional do africano, o seu sentido e concepção da vida, defende, igualmente, para o africano, uma filosofia da vida terrena, da morte e da vida do além[186]. Desta noção do universo gnosiológico e ontológico do homem africano vem um conceito fundamental para o africano. Trata-se do conceito de «dinamismo vital» que se encontra bastante enraizado no ambiente antropológico e cultural sobretudo do negro-africano[187]. Este dinamismo antropológico da dimensão ontológica do africano vem, muitas vezes, designado, na filosofia africana, por «vitalogia»[188].

André Lukamba, sacerdote angolano e teólogo, tem estudado em profundidade esta temática. No estudo sobre a relação festa e liturgia na fé do crente africano, identificou

---

[184]P. TEMPELS, *Philosophie Bantoue* (Paris : Editorial Présence Africaine, 1949); P. TEMPELS, *Bantu Philosophy* (Paris : Editorial Présence Africaine, 1969).

[185] P. TEMPELS, *Philosophie Bantoue,* 15.

[186] Cfr. M. MATUMONA, *Filosofia Africana. Na linha do tempo. Implicações epistemológicas, pedagógicas e práticas de uma ciência moderna* (Lisboa: Esfera do Caos Editores) 2011, 44-48.

[187] Cfr. P. TEMPELS, *Philosophie Bantoue*, 1949; R. R. A. ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto* (Lisboa: Paulinas Editora, 2006) 46-55 ; J. MBITI, *Entre Dios y el tiempo* (Madrid: Editorial Mundo Negro, 1991); M. COMBARROS, *Dios en Africa. Valores de la tradición bantú* (Madrid: Editorial Mundo Negro, 2000) 39-49; 94-106.

[188] Cfr. M. N. NKEMNKIA, *Il pensare africano come «vitalogia»* (Roma: Editorial Cittá Nuova, 1997) 141-149; M. MATUMONA, *Filosofia Africana,* 46.

alguns fundamentos ou raízes que envolvem a alma litúrgica nas liturgias cristãs africanas. Entre elas, a noção de «'tempo real' e 'tempo potencial', celebrar a vida como *força permanente* ou *vital*; a ligação entre os vivos e os antepassados; os ritos e os gestos»[189]. Só a busca incessante da compreensão destas componentes, no seu conjunto, que fazem a vida do homem africano, feita através de um aprofundado estudo da cultura africana poderá dar maior facilidade de acesso e compreensão ao processo da inculturação da fé em África e, concomitantemente, facilitará a missão evangelizadora da Igreja em África.

2.4. «O desenvolvimento humano integral»

A *Ecclesia in Africa* ao tratar do tema da evangelização em África teve sempre presente - como já foi, muitas vezes, referido - a verdade de que, nenhum método de evangelização pode ser fecundo e contribuir para a salvação dos crentes, se não estiver atento aos contextos sociais, políticos, económicos e culturais dos seus povos. Aplicou este princípio à África. Por esta razão, ela fala do «desenvolvimento humano integral», isto é, um desenvolvimento que tenha em linha de consideração o homem na sua totalidade e no contexto da sua comunidade. Deste modo, a proximidade e atenção com «os mais pobres e marginalizados da comunidade» é o ponto mais sublime de todo o processo de evangelização[190].

Esta foi a linha seguida por Jesus que, no início do Seu ministério público, aplicou a Si mesmo, como agenda do seu ministério, aquelas palavras proféticas e programáticas de Isaías, que, praticamente, repartem e sintetizam o ministério de Jesus no anúncio da Boa Nova da Salvação de Deus e na libertação de todas as formas de opressão, sejam elas espirituais ou sociais (cfr. Is 61,1-2; Lc 4, 18-19). Por isso, para Paulo VI

> «entre evangelização e promoção humana, desenvolvimento e libertação, existem, de facto, laços profundos; laços de ordem antropológica, dado que o homem que há-de ser evangelizado não é um ser abstracto, mas antes um ser condicionado pelo conjunto de problemas sociais e económicos; laços de ordem teológica, porque não se pode nunca dissociar o plano da Criação do plano da Redenção, onde se apontam, para além do mais,

[189] A. LUKAMBA, «Festa e expressividade litúrgica africana» in *Communio* 1 (XIX 2002) 67.

[190] Cfr. JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 68-69.

situações bem concretas de injustiça que há-de ser combatida, e de justiça a ser restaurada; laços daquela ordem eminentemente evangélica que é a ordem da caridade (…)»[191].

A Primeira Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos assumiu estas declarações e, por conseguinte, afirmou, por sua vez que, «o Senhor, portanto, considera-se enviado a aliviar a miséria dos homens e a combater toda a forma de marginalização. Veio *libertar* o homem; veio assumir as nossas enfermidades e carregar os nossos males (…)»[192]. Neste sentido, ainda urge recordar as palavras de Paulo VI segundo as quais «é impossível aceitar que a obra de evangelização possa ou deva negligenciar os problemas extremamente graves, debatidos sobremaneira hoje em dia, relativos à justiça, à libertação, ao desenvolvimento e à paz no mundo»[193].

Na verdade, os Padres sinodais insistiram neste dado. Recordaram, várias vezes, aos participantes e à Igreja universal que estava acompanhar os trabalhos do Sínodo, esta consciência tão fundamental para o êxito da missão evangelizadora da Igreja em África[194]. Por isso, os pontos que se seguem estão estritamente voltados para este tópico tão explorado pelo Sínodo e pela *Ecclesia in Africa*. Ele é um múnus muito mais exigente, pois não se limita a proclamar a Palavra, a partir do púlpito, implica, consideravelmente, ter a coragem de anunciar e denunciar, de agir, de ser capaz de apresentar ao pobre, ao sofredor e ao marginalizado a imagem do sofrimento iluminador e transfigurador de Jesus e curá-los com a caridade de Cristo que passou fazendo o bem (Act 10,34).

2.4.1. A formação cristã e humana

O serviço da evangelização exige dos evangelizadores, clérigos, religiosos ou fiéis leigos, uma preparação adequada para o seu exercício. A formação cristã que deve encher a alma do agente evangelizador reclama também pela formação humana. Os Padres sinodais

[191]PAULO VI, Exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 31.

[192] JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 68.

[193] PAULO VI, Exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 31.

[194] Cfr. B. M. ENGONE (Bispo de Oyem - Gabão), «O anúncio do Evangelho e a promoção integral da pessoa humana» in *OR* 20 (14 de Maio de 1994) 12 (288): XVII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (21 de Abril de 1994); J. PLIYA (Membro do Movimento de Renovamento Carismático), «A evangelizalição e a promoção humana na África de hoje» in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 9 (241): VII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (14 de Abril de 1994).

fizeram, amiúde, referência a esta necessidade[195]. Trata-se de uma formação num duplo sentido: formação dos agentes de evangelização[196] e formação dos destinatários da evangelização. D. Rugambwa tinha afirmado peremptoriamente, a este respeito, que, «hoje, na África, estamos defronte a transformações políticas, económicas e sociais. Por este motivo, a Igreja tem necessidade de responsáveis bem formados para fazer face às transformações e tornar a África capaz de contribuir para a ordem do mundo»[197].

Na verdade, o dinamismo do mundo e as rápidas transformações das sociedades hodiernas exigem da Igreja, quer dos seus ministros da evangelização quer da parte de todos os fiéis leigos, uma grande capacidade de se ajustar às mutações sociais para poder anunciar o Evangelho de Cristo com aquelas categorias discursivas consentâneas à índole do mundo moderno e tomando uma linguagem compreendida pelos povos do nosso tempo. Não obstante isso, a formação cristã sólida afigura-se uma urgência e uma necessidade no contexto africano, pois ela pode reforçar e assegurar aquilo que o próprio Sínodo reconheceu, o empenho dos leigos nas Pequenas Comunidades Cristãs[198].

Esta actividade dos leigos manifesta a maturidade da Igreja local ou particular. Para assegurar tal dinamismo, a formação cristã e permanente dos leigos é indispensável. A par dela, está a formação humana e intelectual, ou seja, a formação para os valores sociais que ajudem o homem africano a inserir-se na dinâmica dos progressos humanos trazidos pela tecnociência e pela inteligência humana, principalmente, as novidades trazidas pelas ciências sociais e humanas e o mundo da tecnologia.

O Cardeal Pironio tinha chamado a atenção, de forma muito directa, para esta urgência. Se de um lado reconheceu o grau satisfatório de participação dos leigos africanos na missão evangelizadora da Igreja, do outro lado, advoga para os leigos, a sua formação

---

[195] Apenas para citar algumas: H. P. NELSON (Secretário Geral da Associação Pan-Africana dos Leigos Católicos - Gana), «Os leigos e a sua formação» in *OR* 19 (7 de Maio de 1994) 15 (271): XIV Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (19 de Abril de 1994).

[196] Cfr. A. O. GBUJI (Bispo de Issele-Uku - Nigéria), «A formação de agentes evangelizadores» in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 8 (240): VI Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (14 de Abril de 1994); J. NJENGA (Bispo de Mombasa - Quénia), «A formação dos sacerdotes, um dos nossos deveres mais importantes» in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 10 (242): VIII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (15 de Abril de 1994).

[197] L. RUGAMBWA (Arcebispo Emérito de Dar-es-Salam – Tanzânia), «A Igreja tem necessidade de líderes bem formados para fazer face às transformações em curso» in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 11 (243): VIII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (15 de Abril de 1994).

[198] Cfr. *Instrumentum Laboris* 22.

integral, como exigência idiossincrática desta mesma participação, que consiga fazer a observância da inclusão de quatro elementos fundamentais que integram o quadro de uma formação integral, se se quiser uma participação efectiva e eficiente, nomeadamente, a unidade funcional do binómio fé-vida; a capacidade de um itinerário espiritual que conduza à santidade testemunhada no quotidiano da vida; a compreensão intelectual dos mistérios da fé e a sua interiorização, bem como do mistério relativo à Pessoa de Jesus Cristo e da sua Igreja; e, finalmente, a formação na Doutrina Social da Igreja[199].

Nesta linha de pensamento, D. Yohannes completou esta visão com uma perspectiva totalmente virada para a formação dos futuros ministros da evangelização. Ao mesmo tempo que exigiu para eles uma formação cristã inculturada, defendeu a inscrição desta formação num quadro tripartido, mas funcional, de três dimensões: a dimensão ambiental-vital, que permita a conciliação entre o ambiente de formação e a família, a dimensão da formação humana e académica, que possibilite o acesso à cultura científica e histórica, a dimensão espiritual, capaz de, através da oração e da liturgia, promover nos candidatos uma interiorização das realidades divinas e religiosas que suscite neles uma grande atitude de interioridade, e, por fim, a dimensão pastoral, que funciona como repositório das três primeiras dimensões: é a meta de toda a formação[200].

Portanto, a formação do homem cristão africano é fundamental para o desenvolvimento da fé e da sua maturidade no Continente e em todas as latitudes do mundo, lá onde chegou o Evangelho e onde as mutações sociais têm um tom bastante influenciador e transformador. Todas estas posições tomadas e, provavelmente assumidas por todos os participantes nos debates sinodais, denotam a recepção do ensinamento do Vaticano II sobre a formação dos leigos[201] e dos candidatos ao Ministério Ordenado para a evangelização[202] que definiu as dimensões espiritual, doutrinal, catequética, cultural,

---

[199] Cfr. E. PIRONIO (Ex-Presidente do Pontifício Conselho para os Leigos), «Participação activa e formação integral dos leigos» in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 16 (228): V Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (13 de Abril de 1994).

[200] Cfr. Z. YOHANNES (Bispo de Asmara-Eritreia), «Inculturação e formação» in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 13-14 (225-226): IV Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (12 de Abril de 1994).

[201] Cfr. SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Decretum *De Apostolatu Laicorum, Apostolicam Actuositatem* 28-32: AAS 58 (1966) 859-863; cfr. ainda JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Christifideles Laici* sobre a Vocação e a Missão dos Leigos na Igreja e no Mundo 59-60: AAS 81 (1989) 509-512.

[202] Cfr. SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decretum De Institutione Sacerdotali, Optatam Totius* 11-22: AAS (1966) 720-726.

doutrinal-social eclesiológica, e axiológica humana, como fundamentais e necessárias para base de qualquer fiel no âmbito da dinamização da sua fé e da fé dos seus irmãos.

2.4.1.1. «Universidades e Institutos Superiores» em África

No âmbito do desenvolvimento humano integral e, de forma muito particular, no campo da formação humana, cristã e intelectual, a *Ecclesia in Africa*[203] não deixou de sublinhar a pertinência da escola e, muito particularmente, das Universidades e dos Institutos Superiores Católicos. Esta problemática esteve muito presente nos debates sinodais, que insistiram na questão da proficuidade das Escolas Católicas e, particularmente, na questão da presença da Igreja no mundo universitário.

Em relação às Escolas Católicas[204], D. Théodore, sublinhou que, muitos Países africanos (especialmente os de expressão anglófona e francófona) já aderiram à OIEC (Organização Internacional das Escolas Católicas), um organismo eclesial que conta com cerca de 34 membros em 35 países. Deste modo, as Escolas Católicas em África, até 1994, acolheram nos jardins de infância, da escola elementar e da escola preparatória ou secundária, perto de nove milhões e duzentos e vinte e cinco mil (9.225.000) alunos, o correspondente a 4,8% de jovens em idade escolar e cerca de 10% da juventude já na escola. Neste sentido, os membros africanos da OIEC consideraram que, por meio da sua tríplice directriz - consideração da importância da educação dos jovens africanos, das necessidades educativas e de uma visão cristã da educação - pode chegar-se a um conceito de educação que permeie a evangelização no seu plano multidimensional: anúncio do Evangelho libertador, inculturação, diálogo, promoção do homem, justiça, paz e comunicação[205].

Ligado à problemática das Escolas Católicas foi o tema da presença da Igreja nas universidades. O Sínodo fez um balanço do desempenho das Conferências Episcopais

---

[203] Cfr. JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 102-103.

[204] Cfr. J. P. GONÇALVES (Arcebispo de Beira - Moçambique), «Preparar bons líderes cristãos» in *OR* 21 (21 de Maio de 1994) 4 (296): XIX Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (22 de Abril de 1994).

[205] Cfr. T. A. SARR (Bispo de Kaolack - Senegal), «As escolas católicas e a evangelização» in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 10 (222): III Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (12 de Abril de 1994).

Regionais e Nacionais. Os Padres sinodais trocaram experiências neste domínio[206]. Contudo, toda a discussão cingiu-se à abordagem que valoriza o acompanhamento da juventude nas universidades. Todavia, foi importante a apresentação feita da realidade dos Institutos Superiores de Teologia.

Assim, até 1994, a África contava com 5 Institutos Superiores de Teologia: as Faculdades Católicas de Kinshasa, criadas em 1957, o Instituto Católico da África Ocidental em Abdjan – Costa do Marfim, criado em 1968, o Instituto Católico da África Ocidental em Port Harcourt – Nigéria, criado em 1979, a Universidade Católica da África Oriental em Nairobi – Quénia, criada em 1985 e o Instituto Católico de Yaoundé – Camarões, criado em 1991. Além destes, a África contava ainda com outras iniciativas mais tardias, como o Instituto Superior de Teologia e Filosofia de Tananarive começado como um afiliado da Pontifícia Universidade de Nápoles em 1960, tendo ganho a sua autonomia doze anos depois em 1972. Em 1993, a Congregação para a Educação Cristã criou o Departamento de Estudos filosóficos. Perfazia-se, assim, um total de 6 Institutos Católicos[207].

Vendo os frutos destes centros de intelectualidade, na transmissão da verdade salvífica e da fé católica, o *Instrumentum Laboris*[208] sensibilizou para a importância da Escola e da Universidade Católicas para a evangelização e recomendou-as vivamente, pois elas reúnem maior número de jovens. Assim, as Escolas Católicas afiguram-se como meio de levar à juventude a educação cristã e católica e, ao mesmo tempo, é um instrumento de combate da má formação da consciência juvenil em meios rurais e urbanos. As escolas e universidades católicas são verdadeiros espaços e oportunidade de apostolado[209].

---

[206] Cfr. H. MICHON (Arcebispo de Rabat - Marrocos), «Presença da Igreja no mundo universitário» in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 10 (222): III Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (12 de Abril de 1994); M. N. R. K. MATEKA (Superior Regional dos Irmãos do Sagrado Coração - Lesoto), «Escolas e educação integral» in *OR* 19 (7 de Maio de 1994) 16 (272): XIV Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (19 de Abril de 1994).

[207] P. B. N. BALEMO (Membro da Pontifícia Comissão Bíblica e Reitor das Faculdades Católicas de Kinshasa – RDC), «O papel dos Institutos superiores de Teologia» in *OR* 20 (14 de Maio de 1994) 15 (291): XVIII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (21 de Abril de 1994).

[208] Cfr. *Instrumentum Laboris* 37-48.

[209] Cfr. F. P. M. IBENI (Secretário da Conferência Episcopal do Congo), «A pastoral dos jovens em ambientes rurais e urbanos» in *OR* 19 (7 de Maio de 1994) 16 (272): XIV Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (19 de Abril de 1994).

A mensagem final do Sínodo reconsiderou as Escolas, os Centros Culturais, os Centros de pesquisas, os Institutos e Universidades católicos, lugares de abertura da juventude à sociedade moderna em profundas e céleres mudanças sociais e do ajustamento ao contexto internacional. Concomitantemente, eles são o espaço da santificação da inteligência da juventude[210], pois situam-se na tradição católica, representam unidades didácticas de investigação, confirmam a catolicidade na região ou no país, estão todos ao serviço das Igrejas locais e universal, para a evangelização dos intelectuais, estão vocacionados para a edificação da nova civilização, contribuem para o progresso das sociedades africanas em formação, formam os agentes pastorais e quadros para o futuro[211].

Não obstante isso, «as Universidades Católicas e os Institutos Superiores da África têm um papel proeminente no anúncio da Palavra salvífica de Deus. Estes são um sinal do crescimento da Igreja a partir do momento em que ajudam a interiorizar a verdade e a práxis teológica»[212]. A sua proeminência foi reconhecida pelo Sínodo, na medida em que eles dão à Igreja um grande contributo, pois fornecem pessoal formado, estudam questões teológicas e sociais importantes para o bem da Igreja, são chamados a desenvolver uma teologia africana que contribua para o estudo das culturas africanas, são chamados à promoção da inculturação, de modo especial, no âmbito litúrgico, estão chamados ao empenho editorial para difusão da verdade católica, tornam-se responsáveis de encargos conferidos pelos respectivos Bispos e, por fim, contribuem para o estudo científico da cultura[213].

2.4.1.2. A questão sanitária em África

A extrema pobreza, as guerras nacionais, regionais ou tribais em que a África viveu até ao momento do Sínodo causaram outros males consequentes. Isto é, da fome e das guerras veio a desnutrição e várias endemias e pandemias. Apesar de ser um dos campos

---

[210] Cfr. P. VERDZEKOV (Arcebispo de Bamenda), «Mensagem do Sínodo» in *OR* 20 (14 de Maio de 1994) 53-55 (281): XXVII Congregação Geral, *Relatio post disceptationem* (21 de Abril de 1994 29.

[211] Cfr. P. B. N. BALEMO (Membro da Pontifícia Comissão Bíblica e Reitor das Faculdades Católicas de Kinshasa – RDC), «O papel dos Institutos superiores de Teologia» in *OR* 20 (14 de Maio de 1994) 15 (291).

[212] ADISTA, «Elenchus finalis propositionum» in *ADISTA/Doc* 40 (21 de maggio de 1994), 3-13, *Propositio* 25.

[213] Cfr. *Propositio*, 25.

bastante problemáticos e exigentes para os missionários na evangelização, o tema da saúde parece ter sido abordado com muita brevidade, por razões não justificadas pelo Sínodo.

Reconheceu-o o Cardeal Fiorenzo quando disse que

> «a Relação geral declara que 'a saúde e a enfermidade têm uma dimensão importantíssima na vida das populações africanas malgaxes' a ponto de constituírem um 'desafio pastoral' à Igreja[214]. Estas questões, todavia, não parecem enquadradas no tema global da nova evangelização, que se inspira em cinco tarefas primordiais: a proclamação do Evangelho, a inculturação, o diálogo, a justiça e a paz, e os meios de comunicação social. Na realidade, cada um destes aspectos tem uma relação específica com a pastoral no campo da saúde»[215].

Neste sentido, o Cardeal Fiorenzo apresentou um estudo do seu Dicastério que demonstra quão fecunda pode ser a pastoral no campo sanitário e da saúde. A razão deste optimismo vem da constatação de que, «enquanto 13, 11% dos Africanos são de religião católica, 17% das instituições sanitárias existentes na África são católicas, e representam quase 1/6 das que foram enumeradas pela Igreja universal. Isto significa que na África, os frequentadores do 'templo dos sofrimentos' (…) são mais numerosos que os baptizados no seio da Igreja Católica»[216]. O mesmo estudo mostrou, na altura, que, das 21.757 estruturas registadas a nível do mundo católico, 3. 665 estavam na África[217]. Não obstante isso, o Sínodo não deixou de sublinhar, embora de forma muito elementar e rápida, a importância da pastoral da saúde.

As *Propositiones* elencaram um conjunto de problemas na área da saúde que constitui um grande desafio à evangelização em África sintetizados em mal-nutrição, falta de higiene, doenças e alta taxa de mortalidade e, concomitantemente, recomendaram um conjunto de medidas, como «a atenção aos problemas da saúde, o início de uma formação específica em teologia, bioética e cultura sanitária à volta deste apostolado específico, a ajuda às associações de leigos católicos que se ocupam com a defesa e com a protecção da

---

[214] O número 71 do *Instrumentum Laboris* (IL) debruçou-se, embora de forma muito lacónica, sobre as grandes implicações da falta de uma resposta, da parte da Igreja, às inquietações dos africanos em situações de doenças, dores e sofrimento. Uma destas consequências é o recurso aos curandeiros e medicinas alternativas. Deixando o Evangelho de ser Boa Nova para estes crentes, eles voltam-se para a feitiçaria e para adivinhação, procurando assim preencher o vazio que o Evangelho não conseguiu fazer. Neste sentido, o mesmo documento chamou a atenção dos Padres sinodais para olharem com mais perspicácia para esta questão.

[215] F. ANGELINI (Presidente do Pontifício Conselho para a Pastoral no Campo da Saúde) in *OR* 19 (7 de Maio de 1994) 11 (267): XIII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (19 de Abril de 1994).

[216] F. ANGELINI (Presidente do Pontifício Conselho para a Pastoral no Campo da Saúde).

[217] Cfr. F. ANGELINI (Presidente do Pontifício Conselho para a Pastoral no Campo da Saúde).

vida, a organização da educação sanitária e dos serviços médicos a todos os níveis»[218]. Apesar de o tema não ter sido abordado com aquela copiosidade que requeria, as poucas intervenções feitas revelaram de modo profundo a necessidade e a importância deste campo no processo da missão evangelizadora da Igreja em África.

2.4.2. A SIDA

A SIDA já foi chamada a «doença do século», isto é, do século XX. A sua influência, se se sentiu em todo o mundo foi, sobretudo em África onde ela atingiu o seu pódio na sua actividade mortífera. Foi uma das grandes e primeiras preocupações dos Padres sinodais antes e na altura do Sínodo[219]. Foi considerada como um «trágico flagelo» espalhando sofrimentos e mortes em várias zonas da África[220].

Assim, a Primeira Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos manifestou, de forma veemente, a sua inquietação pelo flagelo da SIDA, o que a levou a uma afirmação peremptória de que «o Sínodo está profundamente preocupado pela difusão da AIDs que está a lançar muitas famílias para uma penosíssima situação social. Esta difusão é devida, em parte, às condições de pobreza e miséria presentes em todo o Continente»[221]. Face a esta situação, vários apelos foram feitos quer à própria Igreja em África quer aos líderes africanos e de todo o mundo para prestar uma especial atenção e apoio a todos os doentes da AIDs em África. Um especial convite foi dirigido aos cientistas para que envidassem esforços a fim de descobrirem vias de combater tão terrível e destruidora doença[222].

---

[218] *Propositio* 50.

[219] Cfr. H. THIANDOUM (Arcebispo de Dakar), «A Justiça e a Paz» in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 6 (218): I Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (11 de Abril de 1994).

[220] Cfr. JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 116.

[221] *Propositio* 51; Cfr. P. VERDZEKOV (Arcebispo de Bamenda), «Mensagem do Sínodo» in *OR* 20 (14 de Maio de 1994) 7 (283) 38.

[222] Cfr. *Propositio,* 51.

2.4.3. A dimensão da justiça e da paz

O contexto do Sínodo dos Bispos de 1994 teve como pressuposto de base, relembre-se, a evangelização. Contudo, diga-se que este pressuposto foi originado pelo ambiente social, político, cultural e religioso em que o Continente berço se encontrava. Por isso, é legítimo dizer-se que o contexto do Sínodo é de uma reflexão sobre a evangelização na sua relação com a situação africana da justiça e da paz no Continente. Para se poder perceber esta afirmação, o regresso ao primeiro capítulo deste trabalho que se debruçou, de modo mais amplo sobre a temática, é recomendável, pois apresenta um quadro compreensivo pré-sinodal mais ou menos completo.

Depois do tema da inculturação, a questão mais debatida foi esta da justiça e paz, porque ela engloba e subordina vários outros aspectos da vida social e até mesmo religiosa do Povo africano. Por isso, os Padres sinodais abordaram e exploraram com copiosidade esta problemática. A difícil transição para as independências de muitos países africanos, as guerras em que estes países entraram, as violentas lutas tribais, sobretudo na região dos Grandes Lagos, a influência das potências estrangeiras nos conflitos, os assaltos de que a África estava a ser alvo por parte do Ocidente, a designada 'injusta dívida externa', todos estes problemas clamavam pela justiça e pela paz no Continente.

A *Ecclesia in Africa* reconheceu que três décadas depois da maioria dos países africanos terem alcançado as suas independências e os seus povos das quais se esperava um progresso social, político, económico e cultural, o que não se deu, muitos deles imergiram numa situação interna de conflitos e violências, embora não fosse a situação geral de todos os países da África[223]. Esta afirmação já vem desde Paulo VI[224], mas apesar de tantos anos que se passaram, até à década de 90 do século passado, tudo se mantinha e com o grande risco do agravamento.

O argumento bíblico-teológico que suporta o empenho da Igreja em África na questão da justiça e da paz no Continente, já foi esboçado no capítulo primeiro. Contudo, convém reforçar a ideia muito comum nos documentos do Sínodo a este respeito de que a Igreja em África deve testemunhar a presença de Cristo no meio das comunidades

[223] Cfr. JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 39.

[224] Cfr. PAULO VI, Mensagem *Africae terrarum* (de 29 de Outubro de 1967) 6: AAS 59 (1967) 1076.

africanas trabalhando também pela promoção da justiça e da paz e da solidariedade, uma vez que o Evangelho que ela prega é uma Boa Nova que contempla o homem em todas as suas dimensões: antropológica, histórica e cultural [225].

Perante as atrocidades neste campo, o Sínodo recomendou vivamente e de forma reiterada e insistente o papel profético que a Igreja em África deve assumir nas sociedades africanas e, ao mesmo tempo, convocou-a para um empenho na tarefa da consciencialização da mentalidade africana aos valores da justiça e da paz que são, por sua vez, fruto de uma consciência crescida dos valores evangélicos e humanos[226]. Neste sentido, convém-nos lembrar a intervenção do Arcebispo de Cotonou, Benim, que tratando da problemática da justiça e da paz em África convidou o Continente a uma consciência de que «o processo democrático na África requer um empenho concreto da Igreja na educação aos direitos e deveres do homem, tendo em consideração as estruturas da sociedade, herdadas dos antepassados, segundo a sua visão antropológica que continua a determinar as reacções no campo do trabalho, da economia, da sociedade e da política. Trata-se de propostas concretas»[227].

Em suma, os debates sinodais sobre a questão da justiça da paz no Continente africano, depois de uma análise minuciosa, reconheceram, veementemente, que se trata de uma problemática que joga com vários aspectos e factores que não dependem apenas da boa vontade dos africanos, mas também de toda a Comunidade Internacional. Deste modo, tomou-se consciência de que a questão da justiça e da paz no Continente flutua entre o fracasso do monopartidarismo do Leste do Mundo e o multipartidarismo que, sozinho, ainda não é democracia. Este processo é ainda mais agravado quando se considera a democracia dos países africanos como importação de realidade que vem de ambiente de nidificação histórico-cultural muito diferente do das culturas africanas.

No entanto, entre a diferença histórica e cultural das tradições do Ocidente e da África ergue-se uma barreira no próprio Continente africano: as ditaduras de muitos líderes africanos. No entanto, dos grandes problemas neste âmbito, sublinha-se, antes de tudo, a

---

[225] Cfr. *Instrumentum Laboris* 19; cfr. JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 105.

[226] Cfr. *Propostiones* 45-56.

[227] I. SOUZA, «Inculturação, feiticismo, justiça e paz» in *OR* 19 (7 de Maio de 1994) 14 (270): XIII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (19 de Abril de 1994).

criação de uma democracia moderna que na sua realização como sistema de organização social e política, não contempla os grandes valores da civilização africana. Falta-lhe um verdadeiro espírito de discernimento. A par da importação do modelo político democrático, como segunda via, depois do fracasso do modelo comunista, antes assumido por vários países africanos na era pós-independência, está a importação de modelos económicos que obrigam a passagem do Ocidente de uma missão civilizadora, assumida no passado, a uma missão de enquadramento dos estados africanos que os transformam em «filiais» ou em «sucursais» da parte ocidental industrializada. A isto acresce-se o afro-pessimismo lançado pelas análises económico-financeiras do Banco Mundial e do FMI, em relação ao futuro da África, o fundamentalismo ou radicalismo islâmico no Norte africano[228].

Todos estes problemas constituem factores de uma instabilidade económica e financeira e, por conseguinte, de uma instabilidade política no quadro do processo da democratização do Continente berço. Por isso, face a este contexto, o Sínodo apelou à África a (re) descobrir as responsabilidades que tem de tomar e convidou-a a repensar um caminho de discernimento que leve os países africanos a estabelecer programas coerentes de coordenação política e económica, consentâneas com a índole das suas tradições culturais. Criou-se, igualmente, a consciência de que «a evangelização deve ter em conta a actual situação em África. Neste contexto concreto, a Boa Nova de Jesus Cristo deve ser apresentada como uma mensagem de libertação e de salvação. Por isso, a proclamação da justiça e da paz é o fulcro da missão em África»[229]. Muitas intervenções nos debates dos Padres sinodais tiveram presente este tópico de grande relevância, mas também de grande complexidade[230].

---

[228] Cfr. J. MATTHIAM (Ex-Embaixador do Senegal junto da Santa Sé), «A política e a democracia em África, hoje» in *OR* 19 (7de Maio de 1994) 16 (272): XIV Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (19 de Abril de 1994).

[229] H. THIANDOUM, «Justiça e paz» in *OR* 21 (21 de Maio de 1994) 8 (300): XX Congregação Geral, *Relatio post disceptationem* (22 de Abril de 1994).

[230] M. K. FRANCIS (Arcebispo de Monróvia - Libéria), «Justiça e Paz» in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 8 (220): II Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (12 de Abril de 1994); T. G. MPUNDU (Bispo de Mbala-Mpika – Zâmbia), «Empenho e testemunho pela justiça e pela paz» in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 9 (221): III Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (12 de Abril de 1994); M. M. OTUNGA (Arcebispo de Nairobi - Quénia), «Superar na solidariedade os obstáculos que se opõem à justiça e à paz» in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 16 (248): X Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (16 de Abril de 1994); F. BAMUNGWABI (Arcebispo de Kinshasa - RDC), «Trabalhar por uma sociedade mais humana e mais justa» in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 19 (251): X Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (16 de Abril de 1994); B. C. RATSIMAMOTOANA (Bispo de Morondava - Madagáscar), «Uma acção ecuménica no campo concreto da justiça e da paz» in *OR* 19 (7 de Maio de 1994) 18 (274): XV

2.4.4. Superar as divisões, um caminho para a reconciliação

Entre os problemas desafiantes analisados e expostos pela *Ecclesia in Africa* está o repto sobre como ultrapassar, em África, as divisões. Neste sentido, evidenciou-se que o problema repousa no facto de que «a coexistência de grupos étnicos, tradições, línguas e mesmo religiões diversas, dentro das fronteiras herdadas das potências coloniais, encontra frequentemente obstáculos, devido a graves hostilidades recíprocas»[231]. No caminho agravado da justiça e da paz no Continente está este problema de fórum interno. Na verdade, a situação africana, analisada internamente, dá conta de que, na maioria dos países africanos, as guerras sofridas têm sido fruto de um ódio fratricida. O mosaico tribal, em vez de ser uma riqueza que opera a unidade na diversidade para o bem de cada um e de todos, tem sido um factor de uma grande instabilidade social, política e religiosa. O caso mais gritante foi o da Região dos Grandes Lagos, nomeadamente, do Ruanda e Burundi.

No decorrer do Sínodo, uma declaração foi assinada pelos Presidentes delegados participantes na Assembleia Especial para a África. Neste documento, foram condenados, manifestamente, as atrocidades e o morticínio de Ruanda com um apelo urgente ao diálogo e à reconciliação entre os intervenientes e à intervenção da Comunidade Internacional na resolução do conflito[232].

A Comissão Pontifícia *Iustitia et Pax* não tem deixado de seguir com preocupação os problemas da África neste contexto. No seu documento de 1988, dedicou alguns parágrafos à reflexão sobre o racismo em África. Depois de uma breve análise da situação social africana apontou como factor de instabilidade à coesão social dos Povos africanos a problemática das fronteiras nacionais, herança colonial. Tudo isso cruza com a questão do etnocentrismo, considerado fenómeno muito difundido que é, geralmente, a via escolhida pela minoria tribal dentro de uma nação, em virtude da sua defesa e protecção da sua identidade cultural, dos próprios valores, crenças e costumes quando há percepção de uma

---

Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (20 de Abril de 1994); P. R. RUZOKA (Bispo de Kigoma - Tanzânia), «Por uma justiça construída sobre o amor» in *OR* 20 (14 de Maio de 1994) 9 (285): XVI Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (20 de Abril de 1994); P. VERDZEKOV (Arcebispo de Bamenda), «Mensagem do Sínodo» in *OR* 20 (14 de Maio de 1994) 5 (282): XXVII Congregação Geral, *Relatio post disceptationem* (21 de Abril de 1994) 31-36.

[231] JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 49.

[232] Cfr. F. ARINZE *et alii,* «Um apelo urgente em favor de Ruanda» in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 2 (214): IV Congregação Geral (12 de Abril de 1994).

ameaça ou de um perigo de subjugação da tribo maioritária. Esta verdadeira ou aparente percepção tem levado, amiúde, em África, ao que os sociólogos e etnólogos têm vindo a denominar por etnocídio. A questão do racismo da África do Sul – o Apartheid –, e os factos ocorridos em Rwanda na década de 90 do século passado têm sido tomados como casos emblemáticos das lutas étnicas em África[233].

A missão da Igreja neste combate desafiador foi definida em termos de se empenhar para extirpar toda a mentalidade racista e tribalista mediante a proposta da visão cristã da «dignidade de toda a raça humana e da unidade do género humano»[234] e com a apresentação da sua mensagem evangélica da reconciliação e do perdão, formar a consciência do homem africano a assumir ele mesmo a transformação e mudança da mentalidade para os valores mais positivos e humanos da sacralidade da vida, da importância da unidade para a construção de uma sociedade de paz e de justiça e, por conseguinte, de amor, que prepare já desde agora, a vida plena no Reino dos Céus. A Igreja em África foi convidada a ajudar os fiéis em África a viver o amor, que é fonte da concórdia, da harmonia e construtor do bem-estar físico e espiritual e romper com o ódio que incita à violência e à intolerância entre os irmãos e concidadãos[235] o que, além de provocar graves danos humanos, comporta duras consequências sociais e económicas[236].

---

[233] Cfr. PONTIFICIA COMISSAO *IUSTITIA ET PAX*, *Documento os preconceitos raciais. A Igreja ante o racismo* (3 de Novembro de 1988) 7-16: in SANTA SEDE, *Enchiridium Vaticanum. Documenti Officialle della Santa Sede (1988-1989)* 11 (Bologna: EDB, 1991) 918.

[234] Cfr. PONTIFICIA COMISSAO *IUSTITIA ET PAX*, *Documento os preconceitos raciais*, Terceira parte, 17-23.

[235] Cfr. J. THOMAS (Superior Geral da Congregação do Coração Imaculado de Maria), «Romper os círculos viciosos da violência e das lutas tribais» in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 14 (246): IX Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (15 de Abril de 1994); E. T. BITSOANE (Bispo de Qachás Neck - Lesoto), «Trabalhamos pela reconciliação nacional» in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 17 (249): X Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (16 de Abril de 1994); M. M. OTUNGA (Arcebispo de Nairobi - Quénia), «Superar na solidariedade os obstáculos que se opõem à justiça e à paz» in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 19 (251): X Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (16 de Abril de 1994).

[236] Cfr. G. PERRON (Bispo de Djibuti - Djibuti), «A insegurança criada por uma luta étnica e as suas consequências económicas e sociais» in *OR* 19 (7 de Maio de 1994) 10 (266): XII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (18 de Abril de 1994).

2.4.5. A questão do diálogo

Este foi o segundo tema que o Sínodo escolheu para os debates[237]. Esta escolha denota já a sua proeminência no contexto da missão evangelizadora da Igreja em África. O diálogo foi definido pelo Sínodo como uma característica do mundo em que vivemos, mas acima de tudo, «é um espírito que marca a forma da missão cristã», e, em consequência, ele «não é uma alternativa à evangelização nem é o seu substituto, um amplia o outro e os dois são aspectos diferentes da mesma missão da Igreja»[238].

Na abordagem do tema do diálogo, a *Ecclesia in Africa*, apesar de, aparentemente, insinuar que trata do diálogo somente no interior da própria Igreja em África, está concentrada num diálogo tridimensional: diálogo entre os próprios católicos, diálogo com os crentes do Islão e, finalmente, diálogo com as culturas africanas e as Religiões Tradicionais Africanas (RTA/ATR). As *Propositiones* analisam amplamente a questão do diálogo e definem com mais clareza os campos da sua realização. Colocam a problemática do diálogo no âmbito dos desafios da Igreja africana, o diálogo na Igreja, o diálogo ecuménico, o diálogo com os muçulmanos e o diálogo com a Religião Tradicional Africana[239].

As questões de justiça e paz e da superação das divisões no Continente encontram aqui a sua chave de ouro. Por isso, reconhecendo a fecundidade deste elemento na missão da evangelização, o Sínodo recomendou-o e considerou que em todos estes âmbitos da vida da Igreja em África, «a evangelização prossegue o diálogo com Deus com a humanidade e atinge o seu ápice na Pessoa de Jesus Cristo. Uma atitude do diálogo é o modo de ser do cristão dentro da comunidade, com os outros crentes e com os homens e mulheres de boa vontade»[240].

Do ponto de vista do diálogo no interior da própria Igreja, os cristãos são convocados a este desafio. Este diálogo poderia traduzir-se na relação de comunhão entre as igrejas particulares e a Sé Apostólica, a relação entre as igrejas do mesmo continente,

---

[237] Sobre o tema nos debates pode-se conferir, entre outras vozes, por exemplo, B. BUDUDIRA (Bispo de Bururi - Burundi), «O diálogo caminho da evangelização» in *OR* 23 (4 de Junho de 1994) 5 (321): XXIII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (28 de Maio de 1994).

[238] *Instrumentum Laboris,* 75-78.

[239] Cfr. *Propositiones* 38-44.

[240] *Propositio* 38.

entre os Bispos das Conferências Episcopais, entre todos os agentes da evangelização e até mesmo entre os diversos cristãos da mesma Igreja. Um diálogo assim concebido e querido é exequível e concretizável, se forem criadas estruturas *ad hoc* que proporcionem um tal ambiente. Só assim o diálogo poderá ser deveras aquilo que deve ser e permitir de forma eficaz o «respeito da competência a todos os níveis da autoridade e do poder» e poderá ser concretizador do princípio da subsidiariedade[241].

Em relação ao diálogo ecuménico, um convite foi lançado. Em nome da unidade da Igreja, tão desejada por Jesus, e para tornar o Evangelho mais credível a todos aqueles que procuram a Deus de coração sincero, os fiéis em África têm de se esforçarem a estabelecer o diálogo com todos os crentes de outras confissões religiosas. Para favorecer o ecumenismo urge participar em programas comuns, como, por exemplo, nos programas de tradução conjunta da Sagrada Escritura com a finalidade de elaborar uma teologia comum capaz de desenvolver directrizes que contribuam para o crescimento e desenvolvimento de uma sociedade africana mais justa e mais fraterna, pois «o diálogo com as outras religiões é parte integrante da vida dos cristãos. Quer se processe pela troca de impressões, pelo estudo ou pelo trabalho em comum, este diálogo, além de fomentar o crescimento na piedade, contribui para uma melhor inteligência da religião do outro»[242].

Para tal, é necessário que se forneça uma formação sólida a todos agentes designados para este múnus pastoral, a fim de se evitarem confusões e, em certas ocasiões, abusos. Este posicionamento é também válido no diálogo com os muçulmanos, considerados como um dos maiores desafios no Continente africano[243]. No entanto, dado que este tipo de diálogo é muito mais exigente por razões já muito conhecidas, os cristãos são convidados a estabelecer o diálogo numa atitude de vigilância aos procedimentos de fundamentalismo do islamismo militante e denunciar as suas políticas e práticas deletérias[244].

---

[241] Cfr. *Propositio* 39.

[242] COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Fé e inculturação» III,11.

[243] Cfr. M. ZAGO (Superior-Geral dos Missionários Oblatos de Maria Imaculada), «Promover a evangelização, a justiça, a paz e o diálogo entre os Povos e Religiões» in *OR* 22 (28 de Maio de 1994) 7 (311): XXII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (28 de Abril de 1994).

[244] Cfr. *Propositio* 40 e 41.

Um campo que merece atenção especial, na perspectiva do Sínodo, é o do diálogo com as Religiões Tradicionais Africanas (RTA/ATR), pois, ao mesmo tempo que podem ser um grande contributo para a inculturação da fé nas culturas africanas, não deixam de ser um grande desafio à missão evangelizadora da Igreja em África. O diálogo com as Religiões Tradicionais Africanas foi considerado de muita proficuidade, porque nelas estão as sementes do Evangelho no Continente, uma vez que os crentes destas religiões acreditam no Ser Supremo, Criador, Cuidador da Criação e justo Juiz[245]: Suku Tate, Suku Ondjali, Suku katuvi latchimwe, Suku Ngandji (Deus Pai, Deus é Pai, Deus é Omnipotente, Deus é Juiz). São expressões religiosas do crente bantu (na língua umbundu dos Povos Ovimbundu do Centro-Sul de Angola) que, certamente, estão presentes nos crentes das Religiões Tradicionais Africanas.

Decerto que estas expressões na língua bantu Umbundu com correspondência em várias outras línguas bantu e não bantu africanas, traduzem a fé de um Povo que acredita no Criador do Céu e da Terra. Esta ideia é muito anterior à cristianização do Continente africano. Portanto, quando se considera que nas Religiões Tradicionais africanas já estão os rebentos do Evangelho, não se trata, na verdade, de uma inovação teológica ou de expressão, mas é uma demonstração de uma evidência à luz do dia.

Estes valores espirituais presentes nas Religiões Tradicionais Africanas, não se confundindo nem com o paganismo nem com o feiticismo, uma identificação que o Sínodo condenou, «orientam muitos à abertura à plenitude da Revelação em Jesus Cristo, graças à proclamação do Evangelho»[246]. Por isso, e, justamente, o Sínodo recomendou às Conferências Episcopais Africanas a prosseguir o esforço no estudo destas religiões e, ao mesmo tempo, a evitar todo o preconceito que possa denegrir a riqueza nelas contida.

2.4.6. A «voz dos sem voz»

Este compromisso aparece no fim dos trabalhos sinodais como colorário de toda uma caminhada conjunta feita pelos Padres sinodais. A assunção desta responsabilidade perante a Igreja universal, em favor do Povo africano e da sua fé, vem da tomada de

[245] Cfr. *Propositio* 42.

[246] *Propositio* 42.

consciência já enunciada nalguns momentos deste trabalho, de que a missão da Igreja é evangelizar, uma evangelização que contemple todo o homem e o homem no seu todo.

Por isso, uma vez que ficou claro para o Sínodo que um dos maiores desafios da missão evangelizadora em África são os grandes males que este Continente sofre, originados por factores internos e externos e que, amiúde, o Continente é abandonado à sua sorte, os Padres sinodais, corroborados e incentivados por João Paulo II, entenderam que, em África, «a Igreja deve continuar a cumprir a sua missão profética, e ser voz dos sem voz» e, ao mesmo tempo, interpelaram «a consciência dos Chefes de Estado e dos responsáveis pela vida pública, para que garantam sempre mais a libertação e o desenvolvimento dos seus povos»[247].

Não obstante isso, João Paulo II encorajou os Bispos africanos a primar por uma evangelização que promova iniciativas que contribuam para o desenvolvimento e enobrecimento do homem africano em todas as dimensões da sua existência. Neste sentido, o Romano Pontífice convocou para uma evangelização de tipo profético que não se cala diante das atrocidades sociais, políticas e culturais que destroem o homem africano. E dado que é muito ténue a fronteira entre o anúncio e a denúncia, a *Ecclesia in Africa* reitera que, neste processo de combate contra o mal, haja uma percepção clara de que o anúncio é sempre mais importante que a denúncia, e que esta precisa sempre de caminhar ao lado da proclamação[248].

Com estas declarações, estava aberto o caminho da Igreja em África para uma nova etapa de evangelização que faz do seu anúncio uma Boa Nova da Salvação para dar liberdade aos oprimidos e aprisionados (Is. 61,1; Lc 4,18). Neste contexto, o Sínodo assumiu, decisivamente, para a Igreja em África, no âmbito da questão da justiça e da paz no Continente para o seu desenvolvimento e do dos seus Povos, um forte compromisso de que «a Igreja continuará a desempenhar o seu papel profético e a ser a voz dos sem voz»[249].

Esta consciência tão forte e quanto importante corresponde à afirmação de João Paulo II de que «anunciar Cristo é, pois, revelar ao homem a sua dignidade inalienável, que

---

[247] *Propositio* 45.

[248] Cfr. JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 70.

[249] *Propostio* 45.

Deus resgatou através do seu Filho unigénito» e, por esta razão, «dotado de uma dignidade incomparável, o homem não pode viver em condições infra-humanas de vida social, económica, cultural e política»[250]. Daí, o compromisso da Igreja em se comprometer no trabalho pela promoção da dignidade humana e pelo desenvolvimento dos povos, pois este «é o novo nome da paz»[251] de que tanto a África necessita.

2.4.7. «Os refugiados e os deslocados» em/da África

As décadas de 80 e 90 foram, realmente, tempos de maior preocupação no Continente africano no âmbito da emigração das populações africanas. O motivo do êxodo massivo em vários países da África pode ser encontrado no ambiente social e político desencadeado nos anos que se seguiram às independências nacionais dos respectivos países. Esta preocupação tinha chegado aos debates dos Padres sinodais que não pouparam os esforços na análise da situação e na denúncia dos abusos ditatoriais de vários governantes africanos. Todos assumiram a verdade incontestável de que a catástrofe dos refugiados e deslocados tinha atingido proporções assustadoras e assinalavam uma situação de grande tragédia. Eram milhões de africanos entre homens e mulheres, jovens e crianças que estavam forçados a abandonar as suas próprias terras, para ir à busca de protecção em terras desconhecidas[252].

O testemunho de D. Cheli é assaz forte e interpelante. A estatística apresentada ao Sínodo confirmou que «há cinquenta anos, na África havia 700000 refugiados; actualmente [na altura do Sínodo] os refugiados são 7 milhões. O número daqueles que se deslocam para o interior do continente africano atinge uma cifra de cerca de 16 milhões; em 1980 eram 4 milhões de emigrados. Dentre os 100 milhões de emigrados de todo o tipo no mundo inteiro, 35 milhões pertencem aos países da região sul do Sara»[253].

---

[250] JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 69.

[251] PAULO VI, Carta Encíclica *Populorum Progressio* sobre o desenvolvimento dos Povos (26 de Março de 1967) 68: AAS 59 (1967) 281.

[252] Cfr. *Propositio* 53.

[253] G. CHELI (Presidente do Pontifício Conselho para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes), «A Igreja e o drama de sete milhões de refugiados» in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 7 (239): VI Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (14 de Abril de 1994).

Este foi o diagnóstico feito no contexto da situação que a África estava a viver. Isto mesmo fez parte do sentimento geral dos participantes do Sínodo. Fruto desta consciência generalizada das atrocidades e das trágicas situações que assolavam os povos africanos em emigração massiva foi a declaração final do Sínodo que afirmou, em tom lamentável que

> «o continente encontra-se em estado de guerra em muitos lugares. Os gritos das populações de Ruanda, Sudão, Angola, Libéria, Serra Leoa, Somália e da parte central da África ferem-nos o coração. Unidos às dezenas de milhares de refugiados e de deslocados pedimos às Nações Unidas que intervenham para restabelecer a paz»[254].

Não foi apenas diagnosticado o mal da emigração em massa das populações, mas também as causas que sustentaram aquela dramática situação. Entre elas, indicam-se a ditadura e a violência que impedem a implementação da justiça social, da paz e da tranquilidade[255].

No entanto, se de um lado a responsabilidade foi pedida aos Estados e Governos africanos que, em muitos países, são "legisladores iníquos, ditadores, autoridades civis corruptas"[256] que não conseguem olhar com uma inteligência iluminada para o sofrimento do seu povo ou não se importam com ele. Do outro lado, o Sínodo acusou o Ocidente de cumplicidade na ingenuidade e insensibilidade de certos governos africanos. Esta colaboração com o mal reside no comércio de armamento, cujas fábricas, na sua maioria, sobrevivem à custa da desgraça de quem sofre, pois as emigrações, na maior parte dos casos, em África, resultam das guerras e estas são alimentadas pelas fábricas de armamento. Foi sublinhado que «a venda de armas é um escândalo, pois que semeia uma semente de morte»[257].

Já foi referido que, na altura das independências dos países africanos, a África tinha-se tornado o campo de batalha e de experimentação de forças dos dois blocos, a URSS, que acabava de ganhar a sua ascensão hegemónica no mundo, e os Estados Unidos da América. Muitos governos africanos, sem o saberem, foram usados como trincheiras e

---

[254] P. VERDZEKOV (Arcebispo de Bamenda), «Mensagem do Sínodo» in *OR* 20 (14 de Maio de 1994) 5 (283): XXVII Congregação Geral, *Relatio post disceptationem* (21 de Abril de 1994) 37.

[255] Cfr. P. VERDZEKOV (Arcebispo de Bamenda), «Mensagem do Sínodo» 37.

[256] Cfr. J. MATTHIAM (Ex-Embaixador do Senegal junto da Santa Sé), «A política e a democracia em África, hoje» in *OR* 19 (7de Maio de 1994) 16 (272): XIV Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (19 de Abril de 1994).

[257] *Propositio* 49; cfr também JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* sobre a Solicitude Social da Igreja (30 de Dezembro 1987) 24: AAS 80 (1988) 541-543.

"testa-ferros" de políticas militares destes blocos. Esta infeliz e culpável ignorância de diversos Governos e Chefes de Estados africanos foi uma das causas do sofrimento de muitos povos em vários países africanos. Por esta razão, várias intervenções dos Padres sinodais condenaram o comércio de armas aos países africanos[258].

Face a esta problemática tão preocupante, na altura, quanto repugnante, os Padres sinodais lançaram vários apelos aos governos africanos, à Igreja em África e à Comunidade Internacional[259]. João Paulo II reafirmou o mesmo apelo dizendo que

> «é urgente, pois, que as organizações nacionais, regionais e internacionais resolvam, de forma equitativa e duradoura, os problemas dos refugiados e deslocados. Entretanto, porém, dado que o Continente continua a sofrer migrações de refugiados em massa, lanço um premente apelo a fim de que lhes seja levado o auxílio material e oferecido apoio pastoral nos lugares onde se encontram, em África ou noutros continentes»[260].

2.4.8. «A dívida internacional africana»

A par da situação das guerras e da emigração, da fome e das endemias, o Sínodo, na continuação da análise e da reflexão sobre os grandes desafios da missão evangelizadora da Igreja em África, mostrou-se também muito preocupado com a questão da dívida externa dos países africanos. Analisada a situação económico-financeira de muitos países africanos, os Padres sinodais tinham chegado à conclusão de que, nesta matéria, o Continente estava asfixiado por uma dívida que o empurrava cada vez mais para um imprevisível abismo.

Até à altura do Sínodo (1994), a dívida mais pesada era dos países ao Sul do Sahara que rondava por cerca USD 185 biliões. O Sínodo declarou a década de 80 como «uma 'década perdida' para a África», pois que

---

[258] Cfr. D. F. COSTA (ex-Arcebispo do Lubango - Angola), «Do Sínodo, um apelo para cessar imediatamente o comércio de armas no Continente» in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 15 (247): IX Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (15 de Abril de 1994); D. J. S. AJOMO (Bispo de Lokoja - Nigéria), «Ponha-se fim à exportação de armas» in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 17 (249): X Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (16 de Abril de 1994); P. VERDZEKOV (Arcebispo de Bamenda), «Mensagem do Sínodo» in *OR* 20 (14 de Maio de 1994) 7 (283): XXVII Congregação Geral, *Relatio post disceptationem* (21 de Abril de 1994) 40; *Propositio* 49.

[259] Cfr. Peter-Hans KOLVENBACH (Prepósito-Geral da Companhia de Jesus), «A ajuda aos refugiados não deve dispensar-nos da luta contra as estruturas de pecado» in *OR* 21 (21 de Maio de 1994) 6 (298): XIX Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (22 de Abril de 1994); *Propositio* 53.

[260] JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 119.

> «os indicadores económicos, como os do crescimento do PIB *pro capite*, e os indicadores sociais, como os do nível sanitário e educativo, continuaram a diminuir durante o decénio e não recomeçaram a aumentar. Directamente conexa com este decréscimo esteve a rápida queda dos Países africanos na 'armadilha da dívida', como o demonstram de maneira dramática estas estatísticas: 1980, US$ 56 biliões; 1985, US$ 98 biliões; 1990, US$ 172 biliões; e, actualmente, US$ 185 biliões»[261].

Àquela altura, a situação tinha atingido limites preocupantes para qualquer pastor do rebanho de Deus em África, como realça D. Mazombwe, ao afirmar que «o problema da dívida não constitui um tema puramente económico. Ele é de modo fundamental um tema ético, e sobretudo, humano, que atinge o bem-estar das famílias, a sobrevivência dos pobres, os ligames comunitários e a segurança quanto ao futuro»[262].

João Paulo II e os seus antecessores, em particular Paulo VI, fizeram sempre apelo à gravidade de manter e deixar sem intervenção a dívida dos países pobres. Contudo, a abordagem deste tema quer por Paulo VI[263] quer por João Paulo II[264] demonstra a sua complexidade. No entanto, uma vez que «a Igreja se interessa pelo desenvolvimento», em vários momentos, ela sempre lançou o seu apelo à Comunidade Internacional, muito especialmente através da Pontifícia Comissão *Iustitia et Pax*[265].

2.4.9. Os meios de comunicação social

O mundo em que vivemos é fortemente marcado por uma cultura da comunicação. A revolução científica e tecnológica dos últimos anos do século passado parece ter produzido mais resultados, mais do que em qualquer outra área da vida social, no campo da comunicação. Hoje, a comunicação domina e, em vários casos, condiciona várias actividades. Este fenómeno foi viabilizado, nos últimos anos, pelo uso dos meios de

---

[261] J. MAZOMBWE (Bispo de Chipata e delegado da AMECEA no Sínodo), «A dimensão ética da questão da dívida externa» in *OR* 19 (7 de Maio de 1994) 7 (263): XI Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (18 de Abril de 1994).

[262] J. MAZOMBWE (Bispo de Chipata e delegado da AMECEA no Sínodo), «A dimensão ética da questão da dívida externa».

[263] Cfr. PAULO VI, Carta Encíclica *Populorum Progressio,* 54.

[264] Cfr. JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* 19; JOÃO PAULO II, Carta Encíclica no Centenário da *Centesimus Annus* (1 de Maio de 1991) 35: AAS 83 (1991) 836-838; JOÃO PAULO II, Carta Apostólica *Tertio Milenio Adveniente* sobre a preparação para o Jubileu do ano 2000 (10 de Novembro de 1994) 54: AAS 87 (1995) 36.

[265] PONTIFÍCIA COMISSÃO IUSTITIA ET PAX, *Documento Ao serviço da comunidade humana: uma consideração ética da dívida internacional* (27 de Dezembro de 1986 Cidade do Vaticano, 1986).

comunicação social que já se apresentam como uma "ditadura cultural" dos *midia*. Eles dominam hoje o ritmo do mundo, desde as relações económicas até mesmo aos padrões de comportamentos. Este ambiente criado por estes meios obriga a sociedade e também a própria Igreja a aprofundar o seu conhecimento nas várias formas de comunicação, incluindo as formas mais tradicionais e a sua importância no desenvolvimento social comunitário da humanidade.

Face a este repto, o Sínodo dos Bispos viu-se na obrigação de reflectir, de forma muito sistemática, aprofundada e copiosa, o fenómeno dos meios de comunicação social nos nossos tempos, o seu significado no meio das comunidades humanas e nas comunidades cristãs, os seus sinais positivos e negativos na sociedade humana e, por fim, os desafios e as influências que eles lançam para o mundo das relações humanas[266]. Neste sentido, o Sínodo procurou analisar, a partir do argumento bíblico de Deus como Comunicador por excelência[267], uma característica manifesta de modo muito claro no mistério da Incarnação do Filho de Deus, a importância dos meios de comunicação social e as implicações que eles têm no âmbito da missão evangelizadora da Igreja. Por outras palavras, de um lado, o Sínodo reconheceu a importância destes meios no processo da missão que lhe foi confiada de levar o Evangelho a todos os Povos, nações e culturas, dada a época em que vivemos. Do outro lado, não deixou de sublinhar os desafios lançados pelo seu uso.

---

[266] Para as várias intervenções sobre este tópico cfr. J. P. FOLEY (Arcebispo titular de Neapoli, Presidente do Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais), «A comunicação, uma das responsabilidades prioritárias da Igreja» in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 9 (221): II Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (11 de Abril de 1994); G. G. GANAKA (Arcebispo de Jos - Nigéria), «A importância dos midia na obra da evangelização» in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 14 (246): IX Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (15 de Abril de 1994); B. TAPSOBA (Bispo de Kudugu – Burkina Faso), «Formar e educar a população para a linguagem dos midia» in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 15 (247): IX Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (15 de Abril de 1994).

J. D. SANGU (Bispo de Mbeya - Tanzânia), «Os modernos meios de comunicação social na obra de inculturação» in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 18 (250): X Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (16 de Abril de 1994); Jean-Marie COMPAORÉ (Bispo de Fada N'Gourma – Burkina Faso), «A evangelização dos meios de comunicação social através dos midia» in *OR* 19 (7 de Maio de 1994) 8 (264): XII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (18 de Abril de 1994); É. A. KISWAYA (Bispo de Sakania-Kipushi - RDC), «Dar novo impulso à comunicação social» in *OR* 20 (14 de Maio de 1994) 11 (287): XVI Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (20 de Abril de 1994); H. THIANDOUM, «Meios de comunicação social» in *OR* 21 (21 de Maio de 1994) 9 (301): XX Congregação Geral, *Relatio post disceptationem* (22 de Abril de 1994).

[267] Cfr. P. VERDZEKOV (Arcebispo de Bamenda), «Mensagem do Sínodo» in *OR* 20 (14 de Maio de 1994) 7 (283): XXVII Congregação Geral, *Relatio post disceptationem* (21 de Abril de 1994) 47.

Por isso, o mundo das comunicações sociais é considerado um mundo que todo o agente da evangelização deve explorar e, ao mesmo tempo, um mundo a evangelizar. O Cardeal Thiandoum considerou, na sua *relatio*, de forma distintiva, os meios de comunicação tradicionais e os meios de comunicação modernos. Estes últimos foram reconhecidos como «um milagre do nosso tempo e um dom que Deus fez à humanidade»[268].

Deste modo, os meios de comunicação social, especialmente os modernos, foram vistos pelo Sínodo sob dois ângulos importantes, diferentes, mas complementares. Foram definidos como «um universo cultural novo e em expansão, e como um conjunto de meios ao serviço da comunicação»[269]. O apelo à importância do seu uso foi formulado numa perspectiva de que «a evangelização é a comunicação de uma Boa Nova, que tem a sua origem no próprio Deus. Todas as formas disponíveis de comunicação humana devem ser utilizadas na difusão da mensagem de Cristo»[270].

O *Instrumentum Laboris* dedicou o seu quinto capítulo à reflexão sobre a problemática dos meios de comunicação social. Reafirmou a verdade dos nossos tempos de que «o primeiro Areópago da era moderna é o mundo das comunicações, que está a unificar a humanidade e está a transformá-la naquilo que é conhecido como 'aldeia global'»[271]. Ao longo de catorze números, articula a sua reflexão numa abordagem que evidencia o âmbito geral de compreensão destes meios, o seu significado e enquadramento teológico-pastoral, analisados no tempo, enquadrados no contexto da evangelização, considerando os seus aspectos positivos e negativos, a sua tipologia desde os *mass media* até aos *personal media*, e, finalmente, algumas directrizes do seu uso pelos agentes da evangelização[272]. Não obstante isso, a recomendação do estudo dos *media* vem também com a nota de uma atenção solícita, da parte da Igreja em África, de empregar, na sua

---

[268] H. THIANDOUM, «Comunicações Sociais» in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 6 (218): I Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (11 de Abril de 1994).

[269] JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 71.

[270] H. THIANDOUM, «Comunicações Sociais» 6.

[271] *Instrumentum Laboris* 126; P. VERDZEKOV (Arcebispo de Bamenda), «Mensagem do Sínodo» in *OR* 20 (14 de Maio de 1994) 7 (283): XXVII Congregação Geral, *Relatio post disceptationem* (21 de Abril de 1994) 47.

[272] *Instrumentum Laboris,* 126-140.

missão ao serviço do Evangelho, os meios modernos sem olvidar os meios tradicionais de comunicação.

No entanto, há vários desafios que a Igreja em África tem de enfrentar na sua relação com eles. O ideal justo dos meios de comunicação social no mundo é que todos eles estejam ao serviço da verdade, da paz e dos valores espirituais, promotores de liberdades e de direitos fundamentais e cooperadores do desenvolvimento humano no mundo em que operam. Isto implica que eles evitem permanentemente que sejam sinais de influências de impactos negativos e corruptivos na sociedade humana, não podem ser subversores dos costumes e tradições das sociedades.

Entretanto, em África, e, porventura no mundo, uma vez que os *mass media* «constituem uma nova cultura que tem a sua linguagem própria e, sobretudo, os seus valores e contra-valores específicos»[273], eles acabaram, em consequência, por alcançar «tamanha importância que são para muitos o principal instrumento de informação e formação, de guia e inspiração dos comportamentos individuais, familiares e sociais»[274].

Em suma, o Sínodo dos Bispos reafirmou a sua fidelidade a Cristo, o Comunicador por excelência, cônscio da missão da Igreja na comunicação da sua mensagem *ad intra* e *ad extra*. Reafirmando este princípio, os Padres sinodais encorajaram os agentes da evangelização em África a um empenho renovado à atenção aos meios de comunicação social que devem ser, ao mesmo tempo, instrumentos e objectos da evangelização. Por isso, eles devem estar ao alcance de todos e a todos devem servir.

Neste sentido, a Igreja em África tem de se empenhar para que os jornalistas e outros comunicadores das estações de comunicação públicas ou privadas tenham uma suficiente formação técnico-profissional e uma maturidade humana e religiosa que lhes possibilite exercer a sua função conscientes da sua missão e da finalidade dos *midia*: o bem das sociedades. Não obstante isso, o Sínodo apelou às Conferências Episcopais africanas

---

[273] P. VERDZEKOV (Arcebispo de Bamenda), «Mensagem do Sínodo» in *OR* 20 (14 de Maio de 1994) 7 (283): XXVII Congregação Geral, *Relatio post disceptationem* (21 de Abril de 1994) 46.

[274] JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Redemptoris missio* sobre a validade permanente do mandato missionário (de 7 de Dezembro de 1990) 37: AAS 83 (1991) 285.

para um empenho renovado no trabalho para uma verdadeira educação dos *midia*, para a sua expansão em África e para a vigilância do seu dinamismo de difusão da informação[275].

Conclusão do segundo capítulo

O segundo capítulo teve como objectivo a execução da arqueologia textual da *Ecclesia in Africa*. Foi o espaço de um trabalho mais analítico e hermenêutico e, por isso, centrado específica e exclusivamente no texto do documento, mas sempre com remissões aos debates das aulas sinodais que serviram de base à *Ecclesia in Africa*. Foram individuadas e analisadas as cinco questões que foram o objecto de reflexão do Sínodo: a Proclamação do Evangelho, a Inculturação, o Diálogo, a Justiça e a Paz e, finalmente, os Meios de Comunicação Social.

A análise destas questões deu a abertura a uma nova visão que permitiu o conhecimento das preocupações, dos problemas diagnosticados em África e das directrizes do Sínodo para o episcopado africano e para todo o povo cristão e os demais povos africanos 'de boa vontade'. Concomitantemente, ela possibilitou a consciencialização para os grandes reptos da missão evangelizadora da Igreja em África no seu contexto actual cujo estudo e análise é objecto do capítulo que segue.

[275] Cfr. *Propositiones* 57-63.

CAPÍTULO TERCEIRO

20 Anos depois

Depois da Primeira Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos, João Paulo II tinha recolhido, para a sua Exortação Apostólica, um grande número de proposições dos Padres sinodais[276]. Elaborado o documento final, a sua apresentação foi feita numa viagem apostólica à África, de 14-20 de Setembro de 1995. Esta viagem compreendeu a passagem pelos Camarões, em representação da África Ocidental, pela África do Sul, na zona da África Negra ou Subsariana e pelo Quénia, em representação da África Oriental. Em cada uma destas três visitas foi apresentada a Exortação Apostólica, incidindo o discurso de apresentação, de forma distribuída, num dos itens abordados pelo Sínodo. Assim, nos Camarões, João Paulo II centrou-se no papel da fé na cultura africana e moderna, em Joanesburgo, na Justiça e nos Direitos Humanos, e em Nairobi, nos agentes e nos meios de evangelização[277].

Na fase derradeira da sua viagem, João Paulo II tinha passado pelo Quénia. Nesta última etapa da apresentação do seu documento para a Igreja em África, o Papa afirmou: «o Sínodo terminou, o Sínodo mal começou»[278]. Com estas palavras, João Paulo II quis, certamente, chamar a atenção dos Bispos africanos para o significado dos anos que se seguiram ao Sínodo e, ao mesmo tempo, que os convidava para o empenho na implementação das directrizes emanadas do Sínodo. Ou seja, o Sínodo africano tinha terminado em Roma, mas devia continuar nos territórios africanos, através do cumprimento das suas linhas de orientação para o Continente africano. Numa audiência geral, no final da sua viagem, ele mesmo tinha dito que sentia uma grande alegria por ter endereçado o documento a todos os africanos. Concomitantemente, estava esperançoso que

---

[276] Cfr. R. LUNEAU, «'Ecclesia in Africa' – Chronique d'un synode. Chronique d'actualité» in *Archives de Sciences Sociales des Religions* n°93 (1996) 178.

[277] Cfr. JOÃO PAULO II, «Dossier» in *Documentation Catholique*, Dossier : Jean-Paul II en Afrique. La célébration du 'Synode africain', 2125 (1995) 927.

[278] JEAN-PAUL II, «Le Synode est terminé, le Synode vient à peine de commencer. Allocution à Nairobi (Kenya) pour la troisième session de célébration du Synode» in *Documentation Catholique* 2125 (1995) 936, 8.

os mesmos africanos que receberam o documento fossem capazes de ler, meditar e de viver os frutos do Sínodo para os poderem transmitir à posteridade[279].

Este empenho de João Paulo II, depois do Sínodo, tinha despertado muitos teólogos africanos a interrogarem-se, se o empenho do Papa era suficiente para a implementação e vivência das directrizes do Sínodo[280]. Sabe-se que o fim do Sínodo foi marcado pelo debate dos analistas num ambiente de análises díspares. Para uns, o Sínodo tinha sido um grande momento para a Igreja em África e, para outros, ele fora mais folclórico que de substância[281]. Cheza criticou mesmo o Sínodo dizendo que ele «deveria impor-se objectivos mais amplos do que a formulação de algumas proposições»[282]. Para o teólogo camaronês Jean Marc-Ela, o Sínodo não respondeu às expectativas da Igreja em África[283].

Olhando para este contexto das primeiras reacções após o Sínodo e a apresentação do documento papal advindo deste encontro africano em Roma, o terceiro capítulo, depois da análise e compreensão geral das principais linhas da *Ecclesia in Africa*, apresenta-se como parte analítica da actual situação africana à luz da *Ecclesia in Africa*. E uma questão levanta-se: vinte anos depois da publicação da *Ecclesia in Africa*, qual é, em termos gerais, o rosto do Continente, se se tiver em consideração as linhas de orientação do Sínodo de 1994?

A África é um Continente e com realidades múltiplas e diversas. Por isso, este capítulo não é o estudo do Continente, mas um olhar, mediante documentos produzidos pelas entidades eclesiais e internacionais e outras que, mesmo sem seguir a preocupação da *Ecclesia in Africa*, estudam, analisam e põem em debate público os resultados das suas pesquisas sobre os problemas, desafios e progressos na África contemporânea dos últimos 20 anos.

---

[279] JEAN-PAUL II, «Le Synode est terminé, le Synode vient à peine de commencer, 941.

[280] Cfr. R. LUNEAU, «'Ecclesia in Africa' – Chronique d'un synode. Chronique d'actualité» 178.

[281] Cfr. M. B. SOUZA, «Um encontro na luta contra o medo. O Sínodo sobre a África e a Igreja Católica no Brasil» in *Revista Eclesiástica Brasileira* – REB 54 (1994) 646; M. CHEZA, *Le synode africain. Histoire et textes* (Paris: Éditions Karthala 1996); M. CHEZA, «Comment dresser un bilan du Synode Africain?» in *Spiritus* (Paris) 37 (1996) 425-437 ; M. CHEZA, «Le Synode Africain et l'Exhortation *Ecclesia in Africa»* in *Revue Théologique de Louvain* 27 (1996) 200-214.

[282] J. MARC-ELA, «Preface» in M. CHEZA, *Le synode africain. Histoire et textes* (Paris: Éditions Karthala 1996) 10.

[283] Cfr. J. MARC-ELA, «Entrevista» in *Espérance des Pauvres* nº 337 (Fev/Marc 1994) 2.

3.1. Análise da situação actual

Apesar da conjuntura social actual não ser tão animadora como pretenderia qualquer africano, pode-se acreditar que a África dos anos 90 do século passado, não é a mesma África de hoje. Quer no âmbito eclesial quer na arena social e política, sem esquecer algumas estagnações, alguma mudança não se lhe pode negar. No entanto, se de um lado, o Continente africano apresenta sinais de optimismo e de ressurreição, muitos outros aspectos abordados pelo Sínodo de 1994 continuam a ser um grande desafio para a missão evangelizadora da Igreja em África nestes primeiros decénios do primeiro século do Terceiro Milénio.

A Igreja em África debate-se, ainda hoje, com o problema da inculturação, do diálogo com as Religiões Tradicionais Africanas (RTA/ATR) e com as Religiões não-cristãs, muito especialmente, o Islão, sobretudo na África do Norte, acima do Sara; persiste o problema, embora já não em números assustadores e com uma deslocação regional do fenómeno do Sul para a zona oriental africana, dos refugiados e deslocados; prevalece o problema da justiça e da paz, pois muitos países africanos continuam a viver uma grande instabilidade interna, há também prevalência de muitos outros problemas como aqueles ligados à saúde (endemias e pandemias) e à educação e o problema da fome, agravados pelo ambiente de conflitos internos (étnicos ou tribais, choques de culturas) em que se envolveram muitos países africanos no período pós-independência. Todos estes problemas, que assolam o Continente no nosso tempo, constituem um grande repto para o processo da actividade missionária da Igreja em África.

Em 2008, antes da realização da Segunda Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos, a Universidade de Lovaina, na Bélgica, tinha organizado uma jornada de estudos sobre o tema: «L'Église et les défis de la société africaine. Perspectives pour la Deuxième assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique». Lambert, um dos participantes destas jornadas, numa exposição sobre aquilo que podíamos chamar um breve resumo sobre 'o estado do Continente' afirma: «um decénio depois da Primeira Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos de Abril de 1994, o Continente africano continua 'um continente saturado de más notícias'. As projecções económicas são desastrosas, as perspectivas políticas sombrias, as análises sociais não podem ser mais

alarmantes do que são»[284]. Por muito pessimista que este discurso pareça, pode ser considerado uma afirmação mais ou menos aproximada da situação que a África pós-sinodal do Sínodo de 1994 vive na actualidade.

No entanto, já em 2005, 10 anos depois do Sínodo, tinha sido celebrado o 10º aniversário da *Eclesia in Africa*. Yaoundé recebeu a Missa celebrativa presidida pelo Cardeal D. Nikola Eterović em representação do então Papa João Paulo II. Este encontro celebrativo teve também o objetivo de ver o ponto de situação da África pós-sinodal. Deste modo, dez anos depois, o contexto de então da missão evangelizadora da Igreja em África tinha sido visto como animador e cheio de vigor e esperança para um futuro de confiança. O balanço feito permitiu a inferência de que

> «actualmente, a Igreja Católica que peregrina na África está a conhecer um desenvolvimento extraordinário, repleto de promessas. Disto dão testemunho as estatísticas acerca do número de fiéis, que já ultrapassa 144.000.000 de pessoas, e o aumento contínuo de sacerdotes, religiosos, religiosas e catequistas. Todavia, o sinal mais evidente deste florescimento cristão é a mentalidade missionária, que se está a difundir com resultados assaz positivos. A África já não é somente o continente que recebe missionários, provenientes do estrangeiro para anunciar a Boa Nova. Há cada vez mais missionários africanos que ultrapassam as fronteiras dos seus Estados e também dos continentes, para levar o alegre anúncio aos próximos e aos distantes, segundo as necessidades»[285].

Não obstante isso, se, do ponto de vista da situação interna da Igreja os indicadores são animadores, no campo social ainda há muito trabalho a fazer-se. Desde o Sínodo de 1994, a maior preocupação da Igreja tem sido a questão da Justiça e da Paz. Este aspecto ficou evidenciado na celebração dos 10 anos da *Ecclesia in Africa*. Foi reconhecido largamente que a África moderna precisa de paz, pois ela continua desolada por numerosíssimos conflitos, na sua maioria muito complexos. Esta situação que se vive deixa o Continente sem grandes possibilidades de crescimento e de desenvolvimento, pois os conflitos são, de todo, um factor de instabilidade social, política e económica.

Dez anos depois, o Continente conheceu um olhar-diagnóstico que convida o Povo africano a ter consciência de que precisa de continuar a

---

[284] A. JOIN-LAMBERT, «L'Église et les défis de la société africaine. D'un synode à l'autre» in A. JOIN-LAMBERT et I. NDONGALA (dir.), *L'Eglise et les défis de la société africaine Perspective pour la deuxième assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique*. Actes des journées d'études 2008 à Louvain-la-Neuve 11 (Cahiers Internationaux de Théologie Pratique nº 2) 4.

[285] N. ETEROVIĆ, «Homilia nas celebrações do X aniversário da publicação da *Ecclesia In Africa*» (Iaundé, 17 de Setembro de 2005) in *OR* 49 (03 de Dezembro de 2005) 8 (696).

> «combater com eficácia, ou pelo menos limitar, os grandes males que afligem a África, oportunamente descritos na *Ecclesia in Africa:* a pobreza, a corrupção, a urbanização, a dívida internacional, o comércio das armas, o problema dos refugiados e dos deslocados, as questões demográficas e as ameaças que pesam sobre a família, a emancipação das mulheres, a propagação da Sida, a sobrevivência da prática da escravatura, o etnocentrismo e as oposições tribais»[286].

Por esta análise, pode-se perceber que a África contemporânea continua com os desafios de sempre. Apesar de alguns esforços visíveis, da parte de alguns Governos e chefes de Estados na busca de soluções, muitos dos antigos problemas que assolaram a África prevalece o seu predomínio.

Os indicadores de vários organismos internacionais comprometidos com a causa do desenvolvimento do Continente africano têm apresentado, nos últimos anos deste segundo decénio do século XXI, alguns resultados que demonstram que a África ao Sul do Sahara tem mostrado um grande desempenho e empenho no trabalho social comunitário para o desenvolvimento ou pelo menos para a corrida para o ajustamento à nova ordem mundial e as exigências da modernidade[287]. Contudo, nos primeiros anos do primeiro decénio do século XXI, muitos analistas continuaram a situar a África subsariana no centro do diâmetro dos países com mais dificuldades de desenvolvimento. Roque, a este respeito, sustentou, em 2002, que «muitos dos países da África subsariana enfrentam, na primeira década do século XXI, dois grandes desafios: alcançar uma paz duradoura baseada na reconciliação, nacional e regional, e construir uma cultura de governação democrática e transparente que os conduza ao desenvolvimento sustentado a longo prazo com justiça social»[288].

A par destes desafios, são também apontadas a fragilidade e ineficácia dos sistemas de governação em muitos países africanos que, em muitos casos, são caracterizados por regimes que descartam o grande valor do respeito pelos direitos humanos e o cuidado da não-marginalização dos povos. A incompetência governativa é responsável de

[286] N. ETEROVIĆ, «Homilia nas celebrações do X aniversário da publicação da *Ecclesia In Africa*».

[287] Segundo o Índice Mo Ibrahim 2015, apesar de que, dos 54 países analisados, somente em 6 se registaram uma evolução nas componentes do índice (segurança e Estado de Direito, participação e Direitos Humanos e desenvolvimento económico), nomeadamente, a Costa do Marfim, o Marrocos, o Ruanda, o Senegal, a Somália e o Zimbabwe, «a África Austral continua a ser a região com melhor desempenho, seguida pela África do Norte e pela África Oriental», sendo que, a «África Central é a região com a classificação mais baixa e é a única região aonde a situação tem vindo a deteriorar-se desde 2011» (L. C. BRANCO, «Índice Mo Ibrahim 2015» in *Observatório de África* (Nov/Dez 2015)) 1.

[288] F. M. ROQUE, «Uma abordagem comum para o desenvolvimento a longo prazo da África» in *Communio* 1 (2002) 31.

desconfianças e medos que estão na base de uma mentalidade de governo alicerçada sobre a repressão, esquemas governativos obscenos, incapazes de estabelecer uma participação popular mediante um processo político aberto e sincero, sem equívocos nem falsidades, que integre a liberdade de expressão, a liberdade de opinião, a tolerância política e social, a busca de consensos nas decisões democráticas[289].

Todavia, a situação africana hoje parece ser muito diferente da do primeiro decénio do século XXI. Muitas das situações descritas acima prevalecem, apesar de não ser mais numa escala de grande dimensão como num passado recente. Hoje, os grandes desafios do Continente, não são apenas da África subsariana, mas uma luta de todo o Continente. As endemias que assolam a África, os novos fenómenos que surgiram nos últimos anos, como as primaveras árabes, as convulsões protagonizadas por alas do fundamentalismo islâmico, a onda das emigrações em massa, os perigos do terrorismo, as secas, têm tomado, na África Ocidental e Oriental, grandes dimensões, como se poderá ver mais adiante. Não obstante isso, parece que no momento actual, a grande preocupação do Continente africano é a busca da justiça e da paz. Um sinal desta preocupação é a convocação pela Igreja em África da Segunda Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos em 2009, cujo tema central foi a reconciliação, a justiça e a paz em África.

3.1.1. A *Africae Munus* de Bento XVI

A 13 de Novembro de 2004, Bento XVI tinha tornado pública a decisão de convocar a Segunda Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos. Com a distribuição dos *Lineamenta* em 2006, o *Instrumentum Laboris,* para a preparação dos debates e para a fixação da temática do encontro, tinha sido apresentado e entregue aos Bispos de toda a África em Março de 2009 nos Camarões. O tema do Sínodo estava fixado: "A Igreja em África ao serviço da Reconciliação, da Justiça e da Paz". O encontro sinodal decorreria de 4-25 de Outubro de 2009, cuja Exortação Apostólica viria a ser promulgada em Novembro de 2011 em Ouidah, Benim.

A Assembleia Especial do Sínodo escolheu o tema da Reconciliação, da Justiça e da Paz no Continente. Esta escolha é, por sua própria índole, significativa, pois se o Sínodo

[289] Cfr. F. M. ROQUE, «Uma abordagem comum para o desenvolvimento a longo prazo da África» 31-32.

estava na continuidade do Sínodo de 1994, como bem o afirma a *Africae Munus*[290], onde várias temáticas foram tratadas, que este Sínodo tenha tomado apenas um dos aspectos da conjuntura do encontro sinodal anterior, é porque era exigência fundamental do estado do Continente. Todavia, alguns analistas compreendem que, com este encontro africano dos Bispos «quis Bento XVI o aprofundamento de alguns temas específicos, importantes para o presente e o futuro da Igreja Católica em África onde '[…] existem graves problemas que interpelam os cristãos e todos os homens de boa vontade. São situações de pobreza, injustiça, doença e guerra'»[291]. De facto, o Sínodo concentrou-se, de forma muito clara, sobre os aspectos concretos da vida do Povo africano. E, por isso, houve urgência e necessidade de se convidar a Cristandade em África a um empenho cada vez maior na luta pela reconciliação, pela justiça e pela paz, e a uma coragem e determinação no confronto com os vários desafios, tais como a violência, a desumanização, a opressão, a degeneração da qualidade de vida em muitas zonas do Continente, algum índice de aparente desenvolvimento que não traz sinais positivos, mas somente aqueles indícios destruidores dos verdadeiros valores, herança do passado.

3.1.1.1. O quadro geral do documento

Em termos gerais, *a Africae Munus* apresenta-se na continuidade da problemática levantada e debatida pela *Ecclesia in Africa*. Isto mesmo é evidenciado pelos *Lineamenta* que realçam o facto de que «as duas Assembleias têm em comum a urgência de uma evangelização contínua e profunda no tempo»[292]. A Segunda Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos veio «para examinar mais pormenorizadamente algumas questões já abordadas na Primeira Assembleia, nomeadamente as questões relacionadas com a reconciliação, a justiça e a paz»[293].

---

[290] Cfr. BENTO XVI, Exortação Apostólica pós-sinodal *Africae Munus* sobre a Igreja em África ao serviço da Reconciliação, da Justiça e da Paz, 2: ASS 104 (2012) 239-314.

[291] T. NEVES, *Angola: Justiça e Paz nas intervenções da Igreja Católica 1989-2002* (Lisboa: Texto Editora, 2012) 132.

[292] II ASSEMBLEIA ESPECIAL PARA A ÁFRICA DO SÍNODO DOS BISPOS, *Lineamenta* in *OR* 29 (22 de Julho de 2006) 4.

[293] II ASSEMBLEIA ESPECIAL PARA A ÁFRICA DO SÍNODO DOS BISPOS, *Lineamenta*, 3.

O objectivo principal da *Africae Munus* é de levar a África a continuar com mais dinamismo e vigor, a promover a vivência do aprofundamento da vocação cristã, da reconciliação das comunidades e da promoção da paz e da justiça[294]. Este objectivo foi delineado, de forma bem notável, já desde o início do documento. Para que tal mensagem fosse uma Boa Nova de salvação para todos os africanos seus destinatários, Bento XVI colocou-a no âmbito da oração do saltério: "se o Senhor não edificar a casa, em vão trabalham os construtores" (Sl 127,1). Este é o pensamento chave que conduz o texto da Exortação centrado na ideia da reconciliação, da justiça e da paz, alicerçada sobre a ideia central da *Ecclesia in Africa* de "Igreja-Família de Deus". Com ele, Bento XVI chama a atenção da Igreja em África para o facto de que a construção do edifício social e humano em África, só será exequível se assentada sobre o Evangelho, força protectora, vivificadora e transformadora.

3.1.1.2. O contexto actual da África

Recolhendo os debates dos Padres sinodais, Bento XVI apresentou o ponto de situação em que se encontra o Continente africano. O método de abordagem da questão é já animador, pois não parte do pessimismo, mas dum positivismo que admite questionar, ao menos, tacitamente: "Como cresceu a África?" Bento XVI afirma, a este respeito, que em África, nos nossos dias, se assiste a uma nova era africana pois «uma vitalidade eclesial excepcional e o desenvolvimento teológico da Igreja como Família de Deus foram os resultados mais visíveis do Sínodo de 1994»[295].

O *Instrumentum Laboris* para o Sínodo de 2009 começa com a análise da situação actual africana. Daí, o primeiro capítulo intitular-se "A Igreja em África hoje"[296]. Já os *Lineamenta* tinham sido claros na definição dos objectivos a atingir: «há que fazer, portanto, um inventário e um exame de consciência, ou por outras palavras colocar-nos três questões: O que conseguiu a *Ecclesia in Africa*? O que fizemos da *Ecclesia in Africa*? O

[294] Cfr. BENTO XVI, Exortação Apostólica pós-sinodal *Africae Munus*, 1.

[295] BENTO XVI, Exortação Apostólica pós-sinodal *Africae Munus*, 3.

[296] II ASSEMBLEIA ESPECIAL PARA A ÁFRICA DO SÍNODO DOS BISPOS, *Instrumentum Laboris* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana) 2009.

que, na sua linha, falta fazer em função do novo contexto africano?»[297]. Estas três questões constituem a linha orientadora de todas as respostas para o *Instrumentum Laboris* e, por conseguinte, para a Exortação Apostólica pós-sinodal *Africae Munus*.

3.1.1.2.1. Alguns sinais positivos

A convicção que vem do *Instrumentum Laboris* e da *Africae Munus* em relação aos últimos desenvolvimentos da situação da missão evangelizadora em África, catorze anos depois da publicação da *Ecclesia in Africa*, apesar de alguns temores, inspira esperança.

3.1.1.2.1.1. Na área da evangelização

No âmbito da evangelização, vários indicadores apresentam um cenário de aspectos muito positivos. Esta consciência bem vincada vem da constatação de que, em África, hoje,

> «podem efectivamente ver-se sinais de esperança num renascer de um cristianismo fecundo e dinâmico e num aparecimento de sociedades novas: o notável aumento em África do número dos católicos, sacerdotes, pessoas consagradas; o número crescente de missionários africanos na África e fora do Continente, bem como o estabelecimento de uma plataforma continental de consulta para eles; a vitalidade das liturgias africanas e das comunidades eclesiais vivas; a criação e reestruturação das dioceses e dos territórios eclesiásticos; o crescente papel da Igreja na promoção do desenvolvimento do Continente, sobretudo na educação, na saúde, na luta em favor da formação de Estados de Direito em todo o Continente Africano; e, por fim, apesar de tais fraquezas, o facto de a Igreja continuar a desfrutar de uma grande credibilidade por parte das populações africanas»[298].

Este foi diagnóstico continental pré-sinodal para a preparação do Sínodo de 2009. Estas asserções vieram a ser retomadas pela *Africae Munus*, confirmando esta real situação social africana.

---

[297] II ASSEMBLEIA ESPECIAL PARA A ÁFRICA DO SÍNODO DOS BISPOS, *Lineamenta*, 1.

[298] II ASSEMBLEIA ESPECIAL PARA A ÁFRICA DO SÍNODO DOS BISPOS, *Instrumentum Laboris*, 1.

3.1.1.2.1.2. Na área social e política

No âmbito do ambiente social e político várias transformações foram sublinhadas. Entre elas, constatou-se que

> «é possível evidenciar alguns novos progressos: o restabelecimento da paz nalguns países africanos; a forte aspiração da paz, largamente sentida no Continente, sobretudo na região dos Grandes Lagos; a crescente oposição à corrupção; a vigorosa tomada de consciência da necessidade de promover a mulher africana e a dignidade de toda a pessoa humana; o empenhamento dos leigos nas «sociedades civis» em prol da promoção e defesa dos «Direitos do Homem»; o número cada vez maior de políticos africanos, conscientes e determinados a encontrar soluções africanas para os problemas africanos»[299].

Foram também apontados como sinais que verdadeiramente manifestam algum progresso no Continente, no âmbito social e político, a criação da União Africana (UA), da Nova Parceria para o Desenvolvimento da África (NEPAD) e do Mecanismo Africano de Avaliação pelos Pares (MAEP), um instrumento para avaliar os esforços dos Estados africanos, no desempenho para a cultura democrática e para cultura na área da economia[300]. Estes novos sinais que aconteceram entre as duas Assembleias foram denominadas como «um contexto social novo»[301] em África. Vários destes sinais permitem olhar para a situação da Igreja e da sociedade africanas com esperança de um Continente a caminhar a seu ritmo, para um futuro construtivo.

3.1.1.2.2. Alguns sinais negativos

A par destes sinais que projectam a África para um horizonte sustentável no combate contra os diversos reptos que ela enfrenta, nos últimos anos, ainda assim, de acordo com o diagnóstico do último Sínodo, há vários aspectos que, apesar de terem sido já abordados pelo primeiro Sínodo, permanecem num estado de estagnação. Estes aspectos foram manifestos, em primeiro lugar, pelos *Lineamenta* que apontaram, por exemplo que, nos últimos anos, em África, se assiste a uma galopante degradação da qualidade de vida,

---

[299] II ASSEMBLEIA ESPECIAL PARA A ÁFRICA DO SÍNODO DOS BISPOS, *Instrumentum Laboris*, 7.

[300] Cfr. II ASSEMBLEIA ESPECIAL PARA A ÁFRICA DO SÍNODO DOS BISPOS, *Instrumentum Laboris*, 8.

[301] II ASSEMBLEIA ESPECIAL PARA A ÁFRICA DO SÍNODO DOS BISPOS, *Instrumentum Laboris*, 6.

uma grande insuficiência dos meios necessários para a educação e formação da juventude africana, uma grande prevalência de doenças endémicas (a prevalência dos desafios lançados pela difusão da SIDA), o peso da dívida internacional para muitos países africanos, as guerras fratricidas, suportadas pelo comércio de armas, o fenómeno das migrações que faz refugiados e deslocados e, por isso, considerado um «espetáculo vergonhoso e lastimável», e massacres praticados em vários cantos do Continente. Considera-se que uma grande maioria da população africana continua ainda a viver na carência de bens e serviços de primeira necessidade, de meios indispensáveis à vida, como água potável, cuidados básicos de saúde, uma sã alimentação. Muitos países africanos enfrentam ainda elevados indicadores de dependência de países ricos o que tem condicionado a vida política, económica, social e cultural[302].

A par destes males, situações que vêm do interior dos membros das próprias comunidades dos Povos africanos foram também destacadas. Estas situações são manifestas no egoísmo que é a raíz da cobiça, a corrupção que fomenta a avareza e que leva à apropriação ilegítima e indevida dos bens destinados para todos, a sede de poder que 'desgraça' e enferma corrosivamente a consciência de muitos líderes africanos, sem cultura democrática nem sensibilidade para a estabilização dos seus países. Tudo isto aparece num quadro de conivência internacional que, para perpetuar o sofrimento do Povo africano, protege as elites africanas de Governos antidemocráticos em troca de favores económicos[303]. Estes são alguns dos grandes desafios que pintam de negatividade o quadro actual do Continente africano e que andam em paralelo com os sinais positivos que a África foi alcançando nos últimos anos dos dois primeiros decénios do século XXI.

Retomando a abordagem dos Padres sinodais participantes nos trabalhos da Segunda Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos, Bento XVI reafirmou todos estes sinais negativos do desenvolvimento da sociedade africana. Indicou como zonas de grande preocupação, na linha das declarações dos Padres sinodais, a prevalência, em África, da falta do espírito de diálogo, de paz e de reconciliação, que não habita ainda no coração de muitos africanos.[304] No campo da ética, Bento XVI considera a grande

[302] Cfr. II ASSEMBLEIA ESPECIAL PARA A ÁFRICA DO SÍNODO DOS BISPOS, *Lineamenta*, 8.

[303] Cfr. II ASSEMBLEIA ESPECIAL PARA A ÁFRICA DO SÍNODO DOS BISPOS, *Instrumentum Laboris*, 11-13.

[304] Cfr. BENTO XVI, Exortação Apostólica pós-sinodal *Africae Munus*, 12.

preocupação, a família e a defesa da vida, que, segundo os Padres sinodais africanos, nos encontros internacionais constata-se amiúde a falta de uma «clareza ética» e uma linguagem confusa que facilitam a transmissão de supostos 'valores' que contrariam claramente a moral católica em relação à doutrina sobre a Família e sobre a vida[305].

3.1.1.2.3. Novos sinais de preocupação

Neste quadro global de sinais positivos e negativos nos últimos anos da caminhada comunitária dos Povos do Continente africano, novos cenários foram surgindo. A Segunda Assembleia para a África do Sínodo dos Bispos radiografou, de forma minuciosa, estes novos reptos do Continente. Por isso, Bento XVI evidenciou-os e sublinhou alguns deles, pelo menos os mais preocupantes e desafiadores face à missão evangelizadora da Igreja em África, neste nosso tempo. Um destes desafios é a inculturação e o diálogo com as diversas instâncias da sociedade africana, que apesar do caminho já percorrido neste campo, os reptos continuam activos[306]. No entanto, na perspectiva dos novos sinais, a Segunda Assembleia para a África do Sínodo dos Bispos marcou com preocupação, como novos desafios da Igreja em África, o nascimento e a expansão, nos últimos decénios, de novas comunidades não católicas, comunidades autóctones africanas independentes - *African Independent Churches* (AIC), o surgimento de novos movimentos sincretistas e seitas, a dupla pertença e a hostilidade do Islão[307], entre tantos outros reptos.

Diante de um quadro assaz desnivelado, radiografado pelo Sínodo dos Bispos de 2009, apresentando a África numa era de crescimento da fé e do desenvolvimento humano e económico, por um lado, e a sobrevivência de alguns desafios que vêm do passado e a emergência de novos reptos no novo Milénio, por outro lado, os Padres sinodais da Segunda Assembleia para a África do Sínodo dos Bispos mantiveram a sua linha de esperança e de encorajamento aos agentes de evangelização para o prosseguimento da sua missão face aos bons resultados que se têm vislumbrado desde a Primeira Assembleia do

[305] Cfr. BENTO XVI, Exortação Apostólica pós-sinodal *Africae Munus*, 70-74.

[306] Cfr. BENTO XVI, Exortação Apostólica pós-sinodal *Africae Munus*, 36-38.

[307] Cfr. BENTO XVI, Exortação Apostólica pós-sinodal *Africae Munus*, 89-94.

Sínodo dos Bispos de 1994. Este sinal de esperança está patente nos debates sinodais e sobretudo na mensagem final do Sínodo[308].

3.1.2. Zonas de progressos

Como os dois Sínodos africanos afirmaram, não é fácil radiografar a situação continental da África. Quer dizer que a análise das situações, além de ser uma tarefa muito complexa devido a uma variedade de especificidades, a África é um Continente muito multiforme. Não obstante isso, ao apresentarmos o estudo sobre as zonas de progresso, de preocupação ou de estagnação, é feito somente à luz do material bibliográfico disponível sobre a situação africana actual e que deu alguns horizontes que permitem fazer algumas inferências e, por conseguinte, algum balanço.

Já o frisámos várias vezes que, apesar das grandes dificuldades que ainda se vivem hoje em África, este Continente tem sido nos últimos anos um espaço onde algum progresso tem sido possível. Neste movimento de transformações da sociedade africana, a Igreja tem uma presença incontornável e um papel insubstituível. Desde a sua missão de formar as consciências para os valores cristãos, mediante o anúncio da Boa Nova do Reino, até às manifestações mais concretas de intervenção eclesial e social, através dos seus organismos, ela tem vindo a ser deveras o sal que tempera a sociedade africana.

Um olhar ao contexto do Continente permite observar, mediante os estudos que se fizeram nos últimos anos, que desde o primeiro Sínodo (1994) até ao último (2009), a investigação dos dados da situação africana permitiu a localização de zonas de desafios, necessidades, dificuldades e urgências. Por conseguinte, é possível observar e verificar o desenvolvimento ou crescimento destes campos, face aos novos cenários do mundo, aos novos contextos sociais mundiais e mesmo africanos e às novas dinâmicas das estruturas sociais e políticas e as novas configurações do ambiente religioso. Deste modo, a leitura das zonas de progresso será uma leitura de sinais positivos nas áreas já anteriormente apresentadas como problemáticas e de intervenção urgente em que se conseguiu um desempenho que possibilita fazer inferências acertadas, embora não susceptíveis de

[308] Cfr. II ASSEMBLEIA PARA A ÁFRICA DO SÍNODO DOS BISPOS, «*Mensaje final*» in *OR* 44 (23 de Outubro de 2009) 1-42: XVIII Congregação Geral (de 30 de Outubro de 2009) 7-10.

generalizações, capazes de sustentar alguma afirmação que coloque e considere os grandes ou pequenos esforços que se vão fazendo ao longo destes últimos anos.

3.1.2.1. Sinais positivos no âmbito da evangelização

A possibilidade de fazer uma caracterização da situação da Igreja em África no campo da evangelização tornou-se exequível, graças ao recurso aos métodos estatísticos. São estes que mostram o gráfico de evolução ou de desenvolvimento, estagnação ou mesmo de retrocesso nas áreas que foram escolhidas para análise e estudo. E a primeira delas é a evangelização. Desde a Primeira Assembleia Especial de 1994 até a estes últimos anos do segundo decénio do Terceiro Milénio, todas as estatísticas para medir os frutos do desempenho da actividade evangelizadora da Igreja em África, desde a década de 90 do século passado, mostraram que o esforço no campo da evangelização tem vindo a produzir muitos frutos. Vários indicadores sobre diversos itens das zonas que são o espaço da actividade missionária e evangelizadora da Igreja manifestam um crescimento animador que, amiúde, tem sido caracterizado como «excepcional» ou ainda «extraordinário». Para uma maior eficiência da investigação, dividiu-se os anos em estudo em dois blocos: 1994-2007 (2009) e 2010-2014 (2015).

3.1.2.1.1. De 1994 - 2007 (2009)[309]

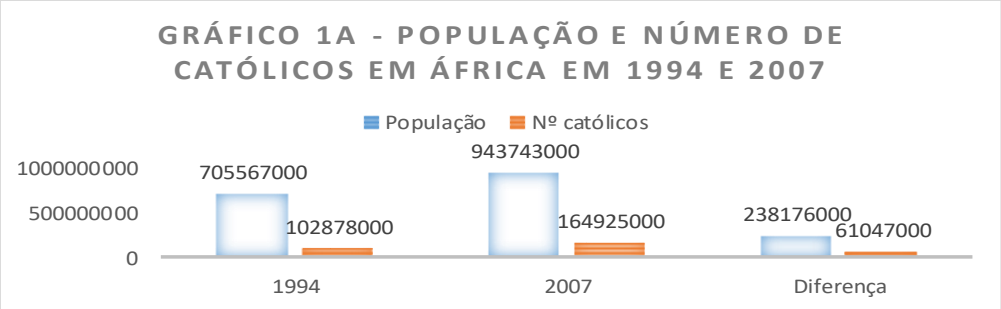
Num arco periódico de 13 anos, desde a celebração do Primeira Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos, é visível, pelo menos através de estudos, a vitalidade da Igreja no âmbito da evangelização. Estes sinais estão manifestos,

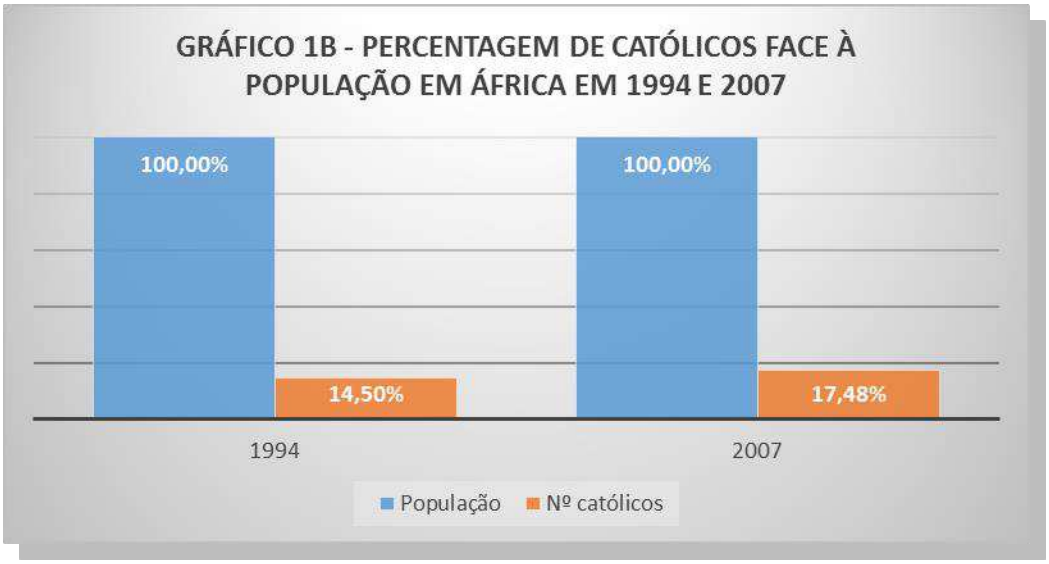
a) No aumento do número dos católicos em todo o Continente africano. Este aumento caminhou em paralelo com o crescimento da densidade populacional no Continente. Assim, o ilustram os dados numéricos em baixo:

[309] Cfr. L. M. PASINYA (Arcebispo de Kinshasa - RDC), «Relatório sobre a "Ecclesia in Africa"» in *OR* 42 (17 de Outubro de 2009) 8-9: II Congregação Geral, *Relatio post disceptationem* (5 de Outubro de 2009). As estatísticas que aqui se apresentam foram extraídas deste relatório sinodal e posteriormente trabalhadas para a respectiva comparação em macro e microestruturas de análise como produto final que permita ter um olhar amplo e pormenorizado dos indicadores macrossociais e eclesiais da Igreja em Africa.

Tabela 1 - População e número de católicos em África em 1994 e 2007 em números absolutos e em percentagem

	1994	% 1994	2007	% 2007	Diferença
População	705567000	100,00%	943743000	100,00%	238176000
Nº católicos	102878000	14,50%	164925000	17,48%	61047000

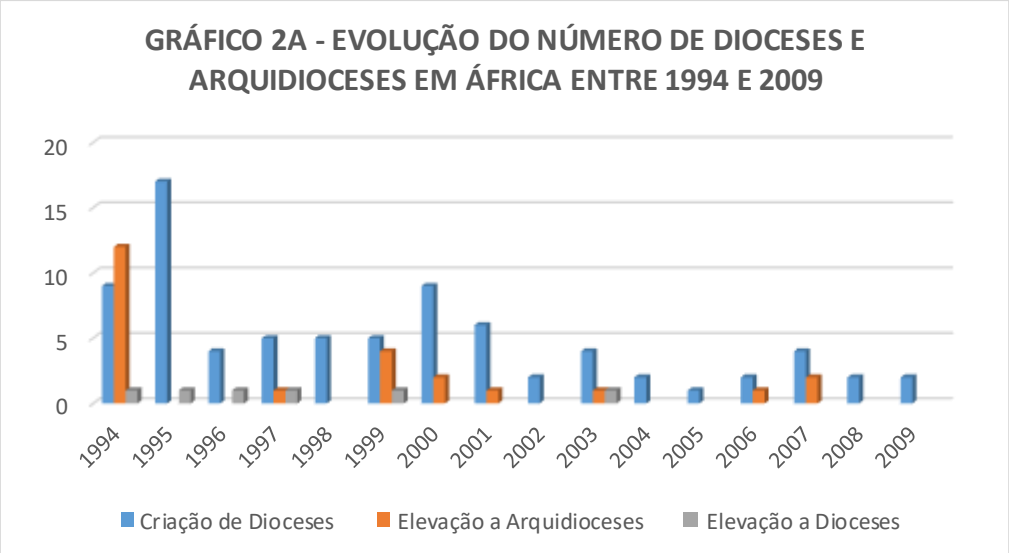




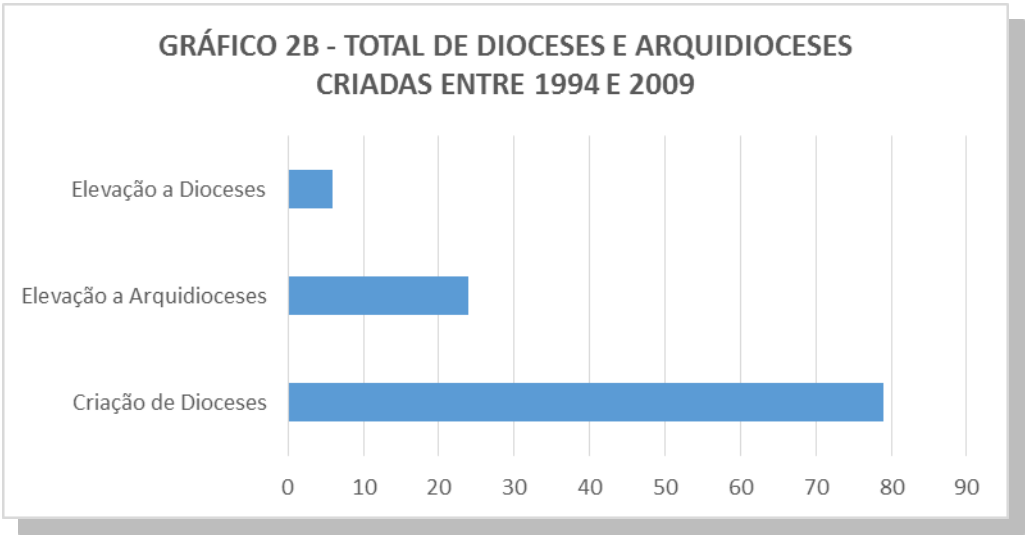
b) No aumento do número de Dioceses em toda a África, com um número elevado a 79, das Arquidioceses elevado para 24 e das elevações a Dioceses estimadas em 6, tal como o ilustram a tabela e os gráficos em baixo:

Tabela 2 - Evolução do número de Dioceses e Arquidioceses entre 1994 e 2009[310]

ANOS	Criação de Dioceses	Elevação a Arquidioceses	Elevação a Dioceses
1994	9	12	1
1995	17		1
1996	4		1
1997	5	1	1
1998	5		
1999	5	4	1
2000	9	2	
2001	6	1	
2002	2		
2003	4	1	1
2004	2		
2005	1		
2006	2	1	
2007	4	2	
2008	2		
2009	2		
TOTAL	79	24	6



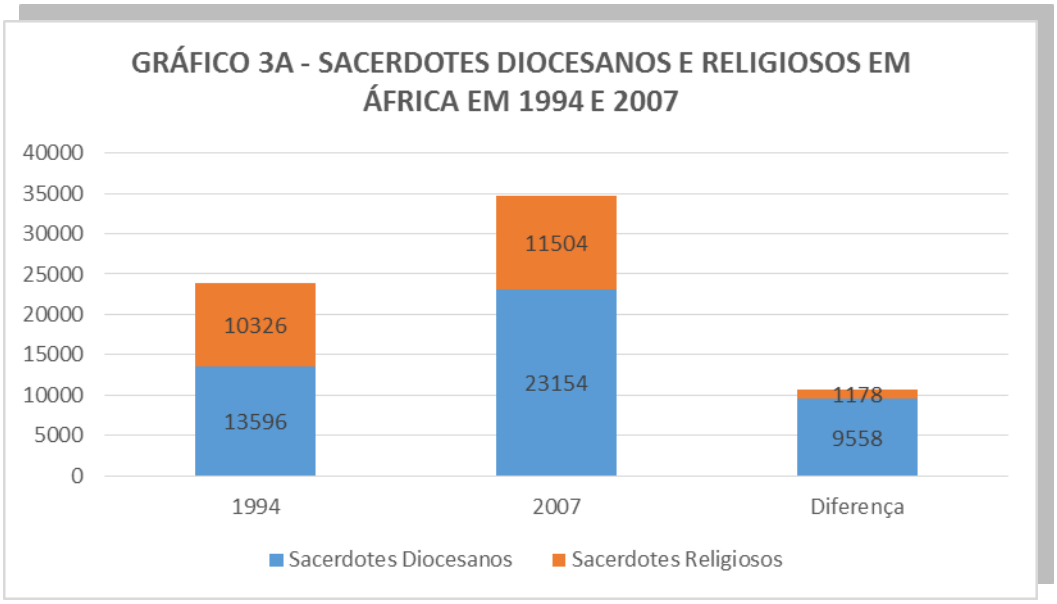
[310] Cfr. L. M. PASINYA (Arcebispo de Kinshasa - RDC), «Relatório sobre a "Ecclesia in Africa"» 8-9.

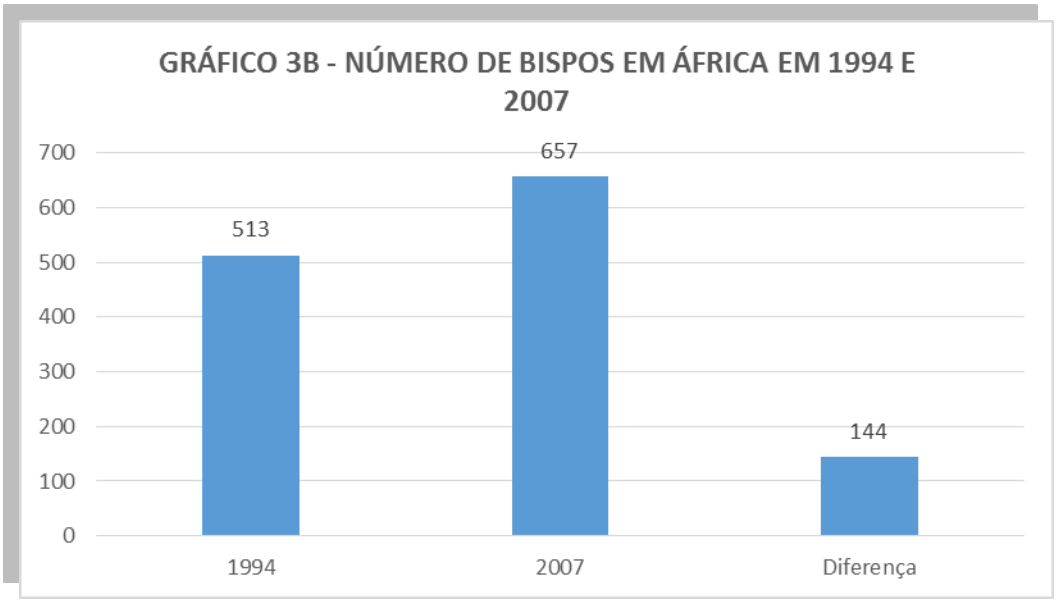


c) Pelo aumento do número dos Bispos africanos autóctones que passaram de 428 em 1994 para 528 em 2009, configurando um aumento de 23,5%, embora se considere que o aumento não tenha sido visível em todos os países africanos, mas principalmente nalguns países como Gana (com +135%), Togo (com +75%), República Centro-Africana (com +50%), Benim, Etiópia e Eritreia (com +45% cada um), Nigéria (com +43%), Quénia (com +42%), Camarões (com +25%) e, finalmente, Uganda (com +15%). Dado também muito profícuo é o da verificação de que, do total de 528 de Bispos africanos em 2009, 520, num nível de 98%, foram nomeados ou promovidos no período pós-sinodal da Primeira Assembleia Especial para a África. É também considerável o aumento do número de sacerdotes (do clero secular e religioso). Para uma maior compreensão destas transformações, apresenta-se, em baixo, o gráfico ilustrativo:

Tabela 3 - Sacerdotes (diocesanos e religiosos) e bispos em 1994 e 2007[311]

	1994	2007	Diferença
Sacerdotes	23922	34658	10736
Sacerdotes Diocesanos	13596	23154	9558
Sacerdotes Religiosos	10326	11504	1178
Bispos	513	657	144





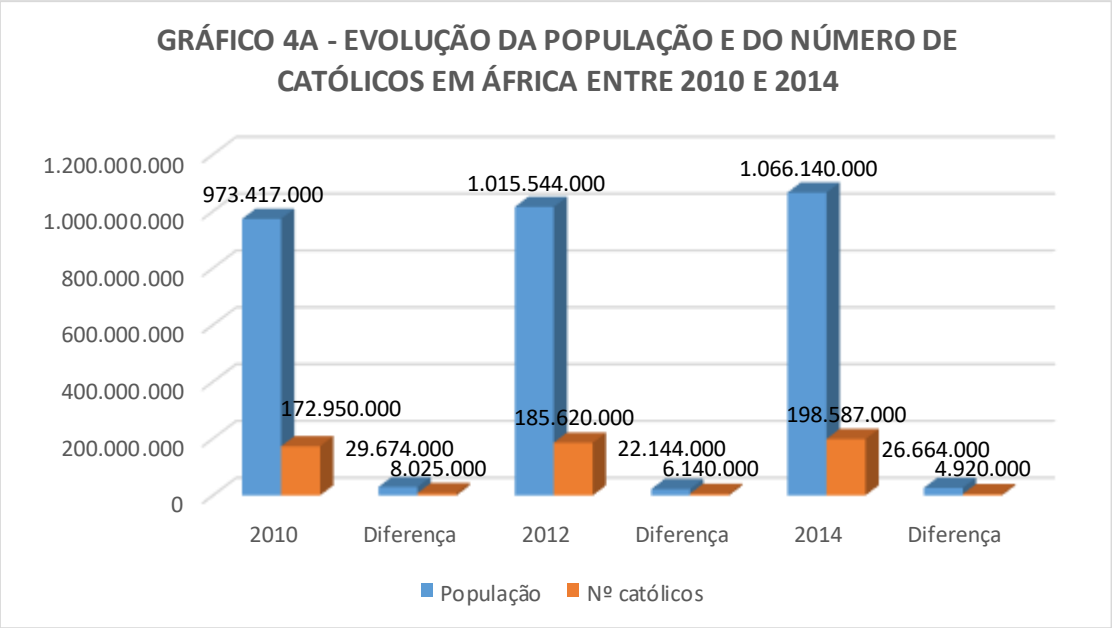
[311] Cfr. L. M. PASINYA (Arcebispo de Kinshasa - RDC), «Relatório sobre a "Ecclesia in Africa"» 8-9.

d) Em consequência de tudo isto, pelo aumento das Conferências Episcopais nacionais ou internacionais africanas que, de 34 em 1994, em 1998 totalizaram 36.

3.1.2.1.2. De 2007 (2009) – 2014 (2015)

Tabela 4A - Evolução do número da população e de católicos em África entre 2010 e 2014[312]

	2010	Diferença	2012	Diferença	2014	Diferença
População	973.417.000	29.674.000	1.015.544.000	22.144.000	1.066.140.000	26.664.000
Nº católicos	172.950.000	8.025.000	185.620.000	6.140.000	198.587.000	4.920.000



[312] Os dados numérico-estatísticos trabalhados foram fornecidos pelos *Annuaria* (cfr. SEGRETARIA DI STATO, *Annuarium Statisticum Ecclesiae* (anni 2010-2014), Città di Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010, 2014); PONTÍFICIE OPERE MISSIONARIE, «Le Statistiche della Chiesa Cattolica» in *Agenzia Fides* (2010, 2011, 2012, 2013, 2014). Neste bloco, foram tomados, estudados e analisados, estatisticamente, em relação aos tópicos que apresentámos, os anos de 2010, 2012, 2013 e 2014 que estão disponíveis à data da realização deste trabalho.

Tabela 4B - População e número de católicos em África entre 2010 e 2014 em números absolutos e em percentagem

	2010	2010	2012	2012	2014	2014
		%		%		%
População	973.417.000	100,00%	1.015.544.000	100,00%	1.066.140.000	100,00%
Nº católicos	172.950.000	17,77%	185.620.000	18,28%	198.587.000	18,63%

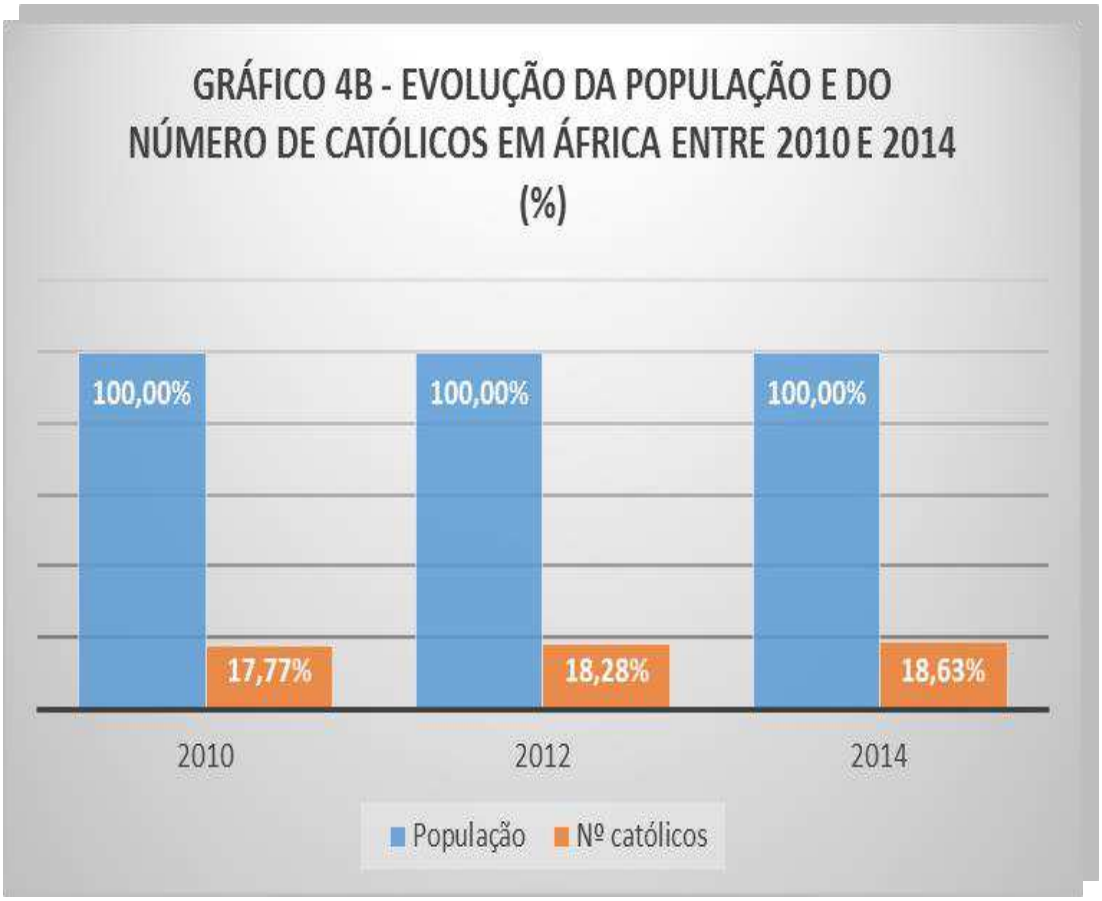
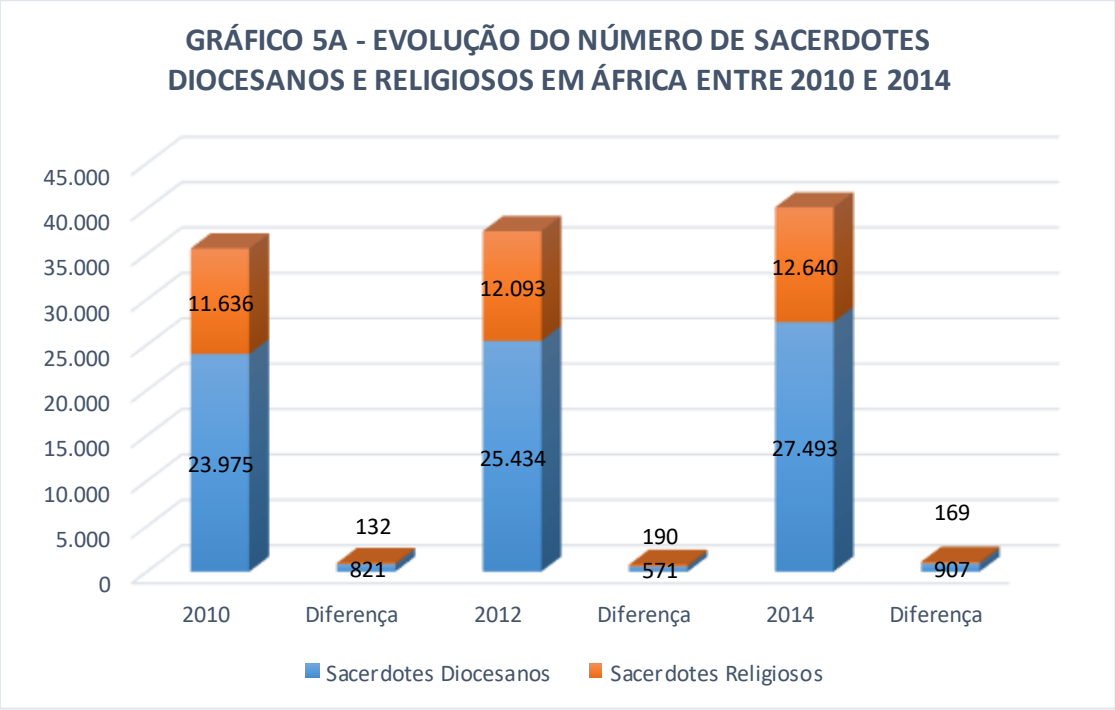
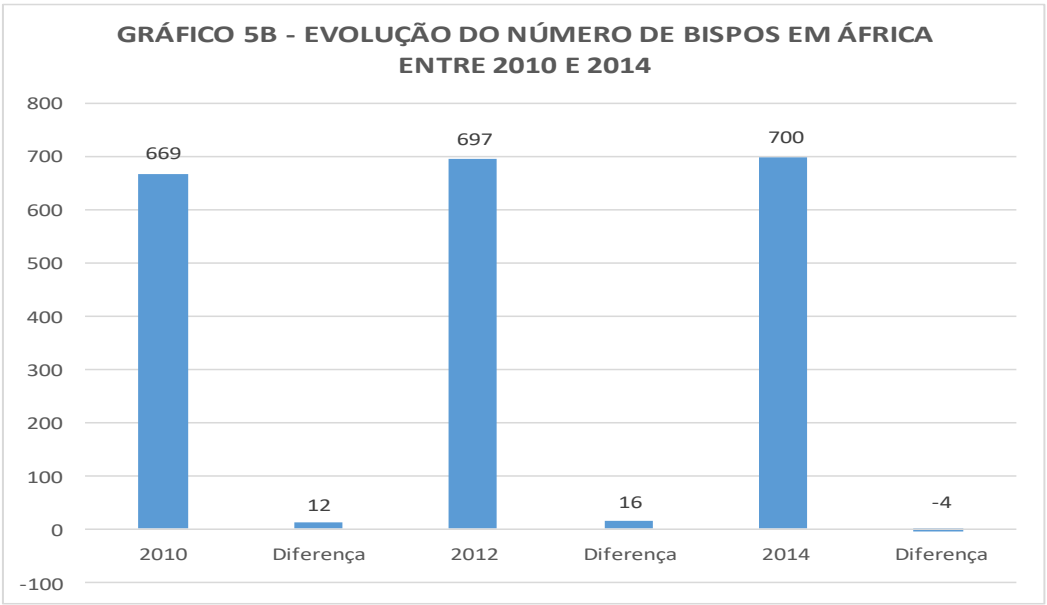


Tabela 5 - Evolução do número de sacerdotes (diocesanos e religiosos) e bispos em África entre 2010 e 2014[313]

	2010	Diferença	2012	Diferença	2014	Diferença
Sacerdotes	35.611	953	37.527	761	40.133	1.076
Sacerdotes Diocesanos	23.975	821	25.434	571	27.493	907
Sacerdotes Religiosos	11.636	132	12.093	190	12.640	169
Bispos	669	12	697	16	700	-4

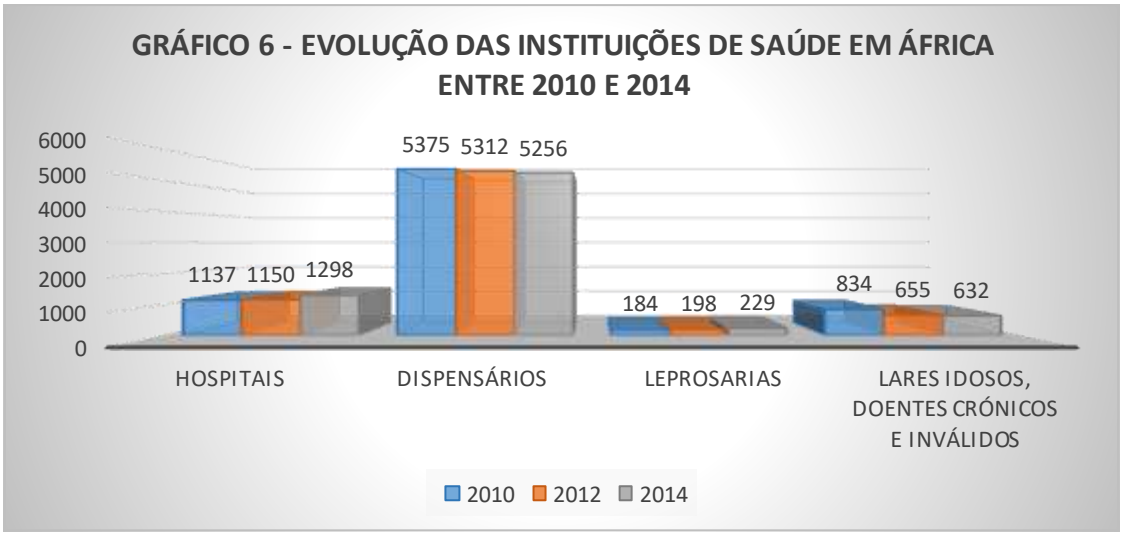




[313] Cfr. SEGRETARIA DI STATO, *Annuarium Statisticum Ecclesiae* 2010-2014.

Tabela 6 - Evolução do número das instituições eclesiais sanitárias em África entre 2010 e 2014[314]

TIPO DE INSTITUIÇÃO	2010	2012	2014
Hospitais	1137	1150	1298
Dispensários	5375	5312	5256
Leprosarias	184	198	229
Lares idosos, doentes crónicos e inválidos	834	655	632



3.1.2.1.3. Do ponto de vista da estrutura e estratégia pastorais continentais

Desde a publicação da *Ecclesia in Africa*, as estruturas pastorais, do ponto de vista da sua estratégia missionária, promoveram muitas iniciativas[315]:

a) Em ordem a uma eficiente recepção da *Ecclesia in Africa*, decidiu-se apresentá-la, de forma integral ou parcial nas principais línguas oficiais mais utilizadas pelo SCEAM (inglês, francês e português) com a finalidade de dar maior acesso do documento a todos os africanos do Continente;

[314] Cfr. SEGRETARIA DI STATO, *Annuarium Statisticum Ecclesiae* 2010-2014.

[315] Cfr. L. M. PASINYA (Arcebispo de Kinshasa - RDC), «Relatório sobre a "Ecclesia in Africa"» 8-9.

b) A criação, por parte do SCEAM, de estruturas pastorais de estudo das orientações emanadas pela *Ecclesia in Africa*, bem como as suas recomendações. Muitas Conferências Episcopais adoptaram a via de elaboração de projectos, planos ou programas anuais, trienais ou quinquenais para a sensibilização da cristandade para as linhas de orientação pastoral dadas pelo Sínodo;

c) Confirma-se o empenhamento do SCEAM na tentativa da promoção das directrizes da *Ecclesia in Africa*, visível sobretudo com a publicação de dois célebres documentos: a *Carta Pastoral "*A Igreja em África, uma Igreja-Família*"* e a *Carta Pastoral "*Cristo é a nossa Paz: a Igreja-Família de Deus, lugar e sacramento do perdão, de reconciliação e de paz na África" [316];

d) O Sínodo conheceu ainda o incremento das suas directrizes que estão relacionadas com a criação em África, a todos os níveis (diocesano, nacional e internacional no Continente), de Comissões Justiça e Paz, cujo trabalho tem tido uma grande visibilidade e frutos no apaziguamento dos espíritos, na mediação dos conflitos e na manutenção da paz em vários países africanos, e a criação de Faculdades de comunicação social nalgumas Universidades eclesiásticas, a implementação de redes de televisão e de rádios nacionais e diocesanas.

e) Há também confirmação da realização, por parte de muitas Conferências Episcopais e até mesmo Dioceses, de reuniões sinodais e sessões pastorais nacionais e internacionais africanas sobre a evangelização. Algumas Universidades e Faculdades eclesiásticas, associações africanas de teólogos e biblistas organizaram, ao longo destes anos, simpósios, congressos e conferências sobre as temáticas abordadas pela *Ecclesia in Africa* e sobre os desafios por ele diagnosticados para a missão evangelizadora da Igreja em África[317].

---

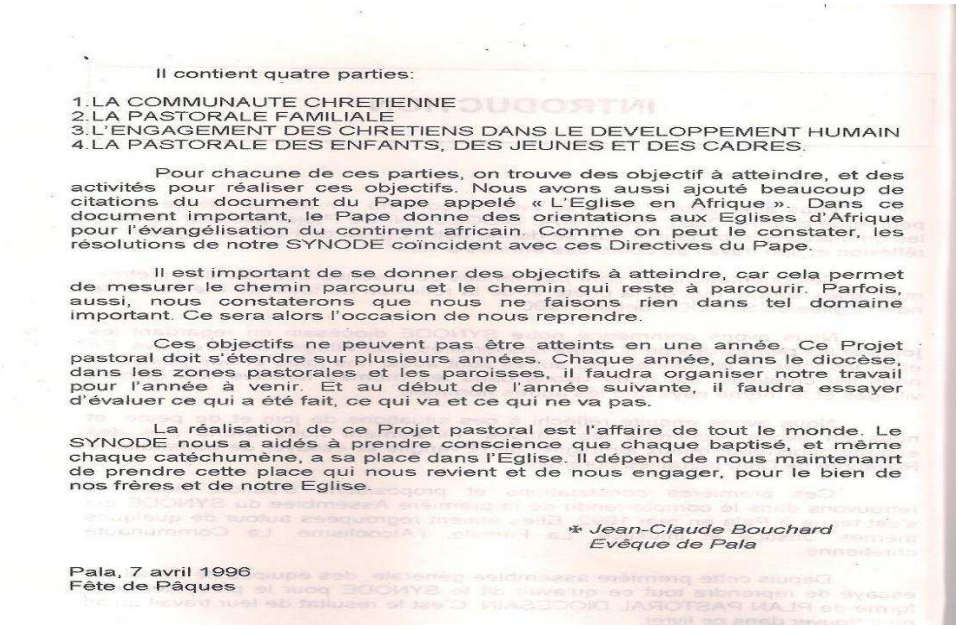
[316] SCEAM, *Carta Pastoral "*A Igreja em África, uma Igreja-Família*"*. Documento final da Assembleia Plenária realizada em Midrand – Joanesburgo (21-27 de Setembro de 1997, publicado em Acra – Gana em 1998) e SCEAM, *Carta Pastoral* "Cristo é a nossa Paz: a Igreja-Família de Deus, lugar e sacramento do perdão, de reconciliação e de paz na África". Documento final da Plenária realizada em Rocca di Papa (1-8 de Outubro de 2000), publicado em Acra em 2001.

[317] Neste domínio, vários trabalhos foram feitos para a propagação das ideias fundamentais do Sínodo. Citamos alguns deles: AA.VV, *Foi, culture et évangélisation en Afrique à l'aube du 3ème Millénaire*, Actes au Colloque spécial post-synodes (Abidjan : RICAO, 1996) ; AA.VV, *Eglise-Famille – Eglise-Fraternité. Perspectives post-synodes*. Actes de la 20ème Semaine théologique du Kinshasa (Kinshasa : FCK, 1997); AA.VV, *L'Eglise-Famille et perspectives bibliques*. Actes de 8ème Congrès de l'Association Panafricaine des Exégètes Catholiques (19-27 juillet 1997). Mélanges Cardinal P. Zoungrana - Ouagadougou (Kinshasa, 1999) ; AA.VV, *L'Eglise-Famille et perspectives bibliques*. Actes de 9ème Congrès de l'Association Panafricaine des Exégètes Catholiques (Abidjan, 25-30 Septembre 1999, Kinshasa, 2002); T.

Enfim, há vários indicadores que mostram o impulso dado pelo primeiro Sínodo africano. Aliás, o relatório do Conselho pós-sinodal da Segunda Assembleia Especial para África do Sínodo dos Bispos é peremptório em afirmar que

> «é preciso reconhecer que o espírito e o dinamismo da primeira Assembleia para a África do Sínodo dos Bispos deram um novo impulso à vida e à missão da Igreja em África. Além de acolher com entusiasmo a Exortação pós-sinodal, *Ecclesia in Africa*, […], as Igrejas locais seguiram as suas directrizes, opções e orientações, convocando sínodos diocesanos, regionais, nacionais, organizando congressos, simpósios ou seminários sobre o tema-chave de Igreja-Família de Deus e ainda elaborando projectos, planos e programas pastorais baseados no mesmo tema, publicando cartas pastorales, opúsculos e livretes de fácil leitura»[318].

Reprodução do índice de um Projecto diocesano da Diocese de Pala – Tchad para a implementação das directrizes do Sínodo de 1994[319]



Il contient quatre parties:

1.LA COMMUNAUTE CHRETIENNE
2.LA PASTORALE FAMILIALE
3.L'ENGAGEMENT DES CHRETIENS DANS LE DEVELOPPEMENT HUMAIN
4.LA PASTORALE DES ENFANTS, DES JEUNES ET DES CADRES.

Pour chacune de ces parties, on trouve des objectif à atteindre, et des activités pour réaliser ces objectifs. Nous avons aussi ajouté beaucoup de citations du document du Pape appelé « L'Eglise en Afrique ». Dans ce document important, le Pape donne des orientations aux Eglises d'Afrique pour l'évangélisation du continent africain. Comme on peut le constater, les résolutions de notre SYNODE coïncident avec ces Directives du Pape.

Il est important de se donner des objectifs à atteindre, car cela permet de mesurer le chemin parcouru et le chemin qui reste à parcourir. Parfois, aussi, nous constaterons que nous ne faisons rien dans tel domaine important. Ce sera alors l'occasion de nous reprendre.

Ces objectifs ne peuvent pas être atteints en une année. Ce Projet pastoral doit s'étendre sur plusieurs années. Chaque année, dans le diocèse, dans les zones pastorales et les paroisses, il faudra organiser notre travail pour l'année à venir. Et au début de l'année suivante, il faudra essayer d'évaluer ce qui a été fait, ce qui va et ce qui ne va pas.

La réalisation de ce Projet pastoral est l'affaire de tout le monde. Le SYNODE nous a aidés à prendre conscience que chaque baptisé, et même chaque catéchumène, a sa place dans l'Eglise. Il dépend de nous maintenanrt de prendre cette place qui nous revient et de nous engager, pour le bien de nos frères et de notre Eglise.

✠ *Jean-Claude Bouchard*
Evêque de Pala

Pala, 7 avril 1996
Fête de Pâques

Portanto, ao mesmo tempo que confirmam o eco das recomendações da *Ecclesia in Africa*, todos estes sinais evidenciam também uma África que, embora com movimentos de

---

TSHIMBANGU, «L'avenir de l'activité missionnaire» in *Ad Gentes*, Perspectives pour le 21ème siècle. Actes du Congrès Internationale de missiologie 'Tertio Millennio' (Kinshasa : Médiaspaul, 2005).

[318] L. M. PASINYA (Arcebispo de Kinshasa - RDC), «Relatório sobre a "Ecclesia in Africa"» in *OR* 42 (17 de Outubro de 2009) 11.

[319] Cfr. DIOCESE DE PALA, *Project Pastoral Diocesain* (Diocese Pala, 1996) 2.

pé ante pé, tem-se mostrado animada e motivada a fazer o seu próprio caminho, consciente da sua responsabilidade na missão evangelizadora.

3.1.2.2. Alguns sinais positivos da influência do primeiro Sínodo

Se do ponto de vista do desenvolvimento da acção evangelizadora da Igreja africana impulsionada pelo Sínodo, o balanço é assaz positivo, os estudos sobre a situação social e política geral da África nutrem sempre, dum modo geral, um certo pessimismo e reserva na aceitação de um crescimento social ou desenvolvimento económico. Apesar de a Primeira Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos de 1994 ter-se centrado com renovado enfoque sobre a situação da «res politica» e da «res publica», analisando as difíceis condições de vida em que vivem milhares de africanos, face aos apelos feitos pelos Padres sinodais, convidando os políticos africanos e internacionais para uma tomada de consciência do sofrimento do Povo africano no Continente e da responsabilidade que pesa sobre eles diante deste quadro sombrio, a África de hoje parece não ter dado muitos passos significativos. Aliás, a Segunda Assembleia para a África do Sínodo dos Bispos de 2009 aconteceu como exigência da nova consciência de que o ambiente pós-sinodal da Primeira Assembleia, em relação à «res politica» continuava a esperar soluções.

O mesmo João Paulo II, dez anos depois da publicação da *Ecclesia in Africa*, ao mesmo tempo que reconheceu o novo florescimento do Continente que vem do Sínodo «da ressurreição e da esperança», constatava também que

> «infelizmente parece que este Continente não conhece tréguas nem paz duradouras. Juntam-se aos conflitos internacionais os focos endémicos de luta que semeiam terror e devastações entre as populações, desejosas unicamente de viver uma serenidade finalmente reencontrada. A isto acrescentam-se outros flagelos que atingem a África e os africanos: a pobreza, derivante quer de uma árdua situação económica quer das difíceis condições nas quais se encontram os sectores da educação e da saúde. A este propósito, não podemos deixar de recordar o drama social da Sida; a insegurança devida aos conflitos em curso ou latentes e, por fim, a corrupção ainda presente em demasiados níveis da sociedade civil! Encerra-se assim o círculo vicioso que provoca a gangrena neste jovem corpo cheio de vigor»[320].

[320] JOÃO PAULO II, «*Discurso aos participantes na reunião do conselho pós-sinodal da Assembleia Especial do sínodo dos Bispos da África*» (15 de Junho de 2004) 2 in *OR* 25 (19 de Junho de 2004) 7 (319).

Nesta mesma altura, Babé, teólogo camaronês, a respeito da pergunta "dez anos depois desta celebração festiva do Sínodo africano de 1994, o que se tornou a Igreja de Deus em África?", respondeu, afirmando:

> «não é muito evidente que a mensagem do Sínodo africano tenha já atingido, especialmente por meio da *Ecclesia in Africa* as diversas categorias das diferentes Igrejas locais em África, para suscitar reacções e atitudes apropriadas da sua parte (…). A Igreja em África encontra-se diante de uma imensa confusão [chantier] (…). É demasiado cedo para proceder actualmente a análises precisas. É preciso ainda deixar passar algum tempo»[321].

Esta cautela de linguagem e de discurso para uma conclusão da leitura da situação actual da África, talvez justifique a perspectiva pessimista de muitos investigadores que julgam que, no campo social e político, o primeiro Sínodo ainda não mexeu nas estruturas dos líderes africanos. Estas zonas que estão estreitamente relacionadas com razões socioeconómicas, sociopolíticas e socioculturais, foram definidas por Luneau como «zona de fortes turbulências»[322] dez anos depois do primeiro Sínodo africano.

Léonard, teólogo africano congolês, justifica a situação actual da África, dez anos depois do Sínodo, com o mesmo argumento de João Paulo II. Este, na *Ecclesia in Africa*, na linha dos Padres sinodais, tinha caracterizado a África, como já foi referido no segundo capítulo, como um Continente saturado de más notícias[323]. Léonard considera que a situação social africana, em nada deu sinais de progresso, pois «este perspicaz diagnóstico dos Padres sinodais, infelizmente, ainda não foi desmentido pelos factos»[324].

---

[321] A. BABÉ, «La situation générale de l'Église Africaine, dix ans après la promulgation de *Ecclesia in AfricaI*» dans *Annales de l'École Théologique Saint-Cyprien* n° 15 (2004) 321-322.

[322] R. LUNEAU, «Relecture du synode africain d'avril-mai 1994» in A. JOIN-LAMBERT et I. NDONGALA (dir.), *L'Eglise et les défis de la société africaine Perspective pour la deuxième assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique*. Actes des journées d'études 2008 à Louvain-la-Neuve 11 (Cahiers Internationaux de Théologie Pratique nº 2) 11 ; cfr. ainda L. SANTEDI, «Promouvoir une socialité de convivialité en Afrique. Une tâche pour l'Église en route vers le synode des évêques pour l'Afrique» in A. JOIN-LAMBERT et I. NDONGALA (dir.), *L'Eglise et les défis de la société africaine Perspective pour la deuxième assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique*, 27-39.

[323] Cfr. JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 40.

[324] L. SANTEDI, «Promouvoir une socialité de convivialité en Afrique. Une tâche pour l'Église en route vers le synode des évêques pour l'Afrique» 29.

3.1.2.2.1. Mais sinais de esperança a este nível?

Diante deste quadro tão sombrio, tão contraditório e desequilibrado nas opiniões dos investigadores, que pode conduzir à exanimação da alma africana, não há mínimas luzes originadas, directa ou indirectamente, do primeiro Sínodo? Uma primeira resposta vem-nos da Segunda Assembleia para a África do Sínodo dos Bispos de 2009 que diagnosticou a fundo a situação actual africana. Sem olvidar muitos problemas em que, infelizmente, o Continente ainda se encontra imerso, não deixou de sublinhar alguns aspectos positivos que manifestam alguma evolução no campo sociopolítico e socioeconómico. Entre estes sinais sublinham-se, do ponto de vista sociopolítico, o alcance da paz e a consolidação da democracia nalguns países do Continente, e o reforço no combate às doenças endémicas, muito particularmente, a doença da SIDA[325].

Contudo, um acontecimento que tem convencido muitos estudiosos da situação social, política e económica africana, como sinal visível de um progresso dos últimos anos neste campo, é a instituição do NEPAD (Nova Parceria para o Desenvolvimento Africano)[326]. Este organismo internacional africano nasce de um contexto do reconhecimento de que o desenvolvimento social, económico político e institucional da África passa por uma tomada urgente de medidas de transformações profundas dos próprios governos africanos e por uma cooperação honesta com outros governos, instituições mundiais, como o FMI e o BM, credores e parceiros comerciais.

Esta constatação sociopolítica e económica tinha desencadeado na consciência política e social do então Presidente da República da África do Sul, Thabo Mbeki, uma exigência de um apelo à reestruturação do quadro económico global, para uma maior viabilidade do processo do renascimento, não 'fatiado', mas abrangente de todo o Continente africano. Em Janeiro de 2001 tinha sido agendado o 31º «Fórum Económico

---

[325] De facto, isto mesmo foi publicamente reconhecido e divulgado que, apesar ainda da prevalência de certas situações sombrias, «registaram-se muitas mudanças positivas – quer na Igreja, quer na maior parte da sociedade na África – desde a primeira Assembleia Especial para a África. Algumas destas mudanças positivas são directamente atribuíveis ao sínodo» (P. K. A. TURKSON, «A missão da Igreja-Família de Deus» in *OR* 43 (24 de Outubro de 2009) 5-11: VI Congregação geral, *Relatio post disceptationem* (13 de Outubro de 2009); II ASSEMBLEIA ESPECIAL PARA A ÁFRICA DO SÍNODO DOS BISPOS, «Mensaje final: Àfrica, levántate y camina» in *OR* 44 (30 de Outubro de 2009) 7-9 e 10: XVIII Congregação geral (23 de Outubro de 2009).

[326] Cfr. P. K. A. TURKSON, «A missão da Igreja-Família de Deus» in *OR* 43 (24 de Outubro de 2009) 6.

Mundial» (WEF, sigla em Inglês) realizado em Davos (Suíça) sob o tema "Crescimento Sustentado e Redução dos desequilíbrios". Na construção deste projecto, Thabo Mbeki tinha contado com o apoio dos presidentes da Nigéria (Olusengun Obasanjo) e da Argélia (Abdulaziz Bouteflika) que corajosamente anunciaram o chamado «Plano de Acção do Milénio – PLM». No entanto, foi também profícua para tal programa, a 37ª e última Cimeira da OUA realizada em Lusaka de 9-11 de Julho de 2001, antes de passar a UA (União Africana), onde o presidente do Senegal, Aboulaye Wade defendeu a ideia de uma África mais unida para um programa pan-africano que não considere um desenvolvimento isolado dos países ou regiões africanos, mas integrado e conjunto. Os presidentes acima mencionados juntamente com o presidente do Zimbabwé, Frederick Chiluba, criaram um plano de acção, a Nova Iniciativa Africana (NIA) apresentado em Génova, na Cimeira do G8. Foi esta iniciativa que em Outubro de 2001 viria a ser chamada Nova Parceria para o Desenvolvimento Africano (NEPAD), que tem por finalidade superintender a boa governação, os direitos humanos, a democracia e o fim de todos os conflitos no Continente africano[327].

Portanto, no geral, desde a década de 90 do século passado, muitos governos africanos começaram a tomar consciência de que o futuro da África passa pela África, mediante o empenho dos seus governantes na estimulação de programas de desenvolvimento e sobretudo nos programas que integrem e assegurem a democracia, promovam a cidadania e respeitem os direitos humanos. Esta consciência é notória nalgumas iniciativas como as JAGA (Jornadas Anuais da Governação em África), as ARGA (Aliança para Reconstruir a Governação em África) e outras. Frutos destas iniciativas africanas têm sido revelados, além de outras fundações que seguem a situação dos Países africanos, a *Ibrahim Index of African Governance* promovida pela *Mo Ibrahim Foundation* que no seu relatório de 2014 mostra que «no último ano [entenda-se, 2013] 23 dos 52 países africanos alcançaram os seus melhores desempenhos de governação de sempre»[328].

Em 2015, o índice de melhoria de governação foi visto em baixa, em relação a 2013, tendo sido visível apenas em cinco países: Costa do Marfim, Marrocos, Senegal,

[327] Cfr. F. M. ROQUE, «Uma abordagem comum para o desenvolvimento a longo prazo da África» in *Communio* 1 (2002) 34-40.

[328] C. REIS, «África: Refundar a governação» in *Além-Mar* (Dezembro 2014) 22.

Somália e Zimbabwé. Em termos regionais, «a África Austral continua a ser a região com melhor desempenho, seguida pela África do Norte e pela África Oriental. A África Central é a região com a classificação mais baixa e é a única região aonde a situação tem vindo a deteriorar-se desde 2011»[329].

Há ainda outro indicador que ajuda a olhar a situação africana nestes últimos 20 anos. Depois do Sínodo africano de 1994, cinco anos depois, foi criada a 8 de Setembro de 2000, pelas Nações Unidas, a Declaração dos Objectivos do Desenvolvimento do Milénio (ODM)[330] até 2015. No dia 25 de Setembro de 2015 foi o balanço de avaliação do cumprimento ou incumprimento dos oito objectivos que tinham sido agendados. Face aos poucos resultados deste programa, os ODM deram lugar ao que passou a chamar-se ODS (Objectivos de Desenvolvimento Sustentável). Quanto aos ODM, o relatório da Conferência da ONU em relação à África, apresenta: em relação aos níveis de pobreza, dos 56,5% em 1990, passou-se, até 2015, para 43,4%. Contando com uma diminuição de cerca de menos 14%; no domínio da educação, quase 60% dos países africanos atingiram uma taxa de 75% de alfabetização; no campo da saúde, nos últimos 15 anos, a África, no geral, tem registado um impressionante progresso na redução da mortalidade infantil; há uma ligeira diminuição das piores epidemias como VIH/SIDA, malária e tuberculose; no campo da comunicação, 81 entre 100 africanos já têm telemóveis[331].

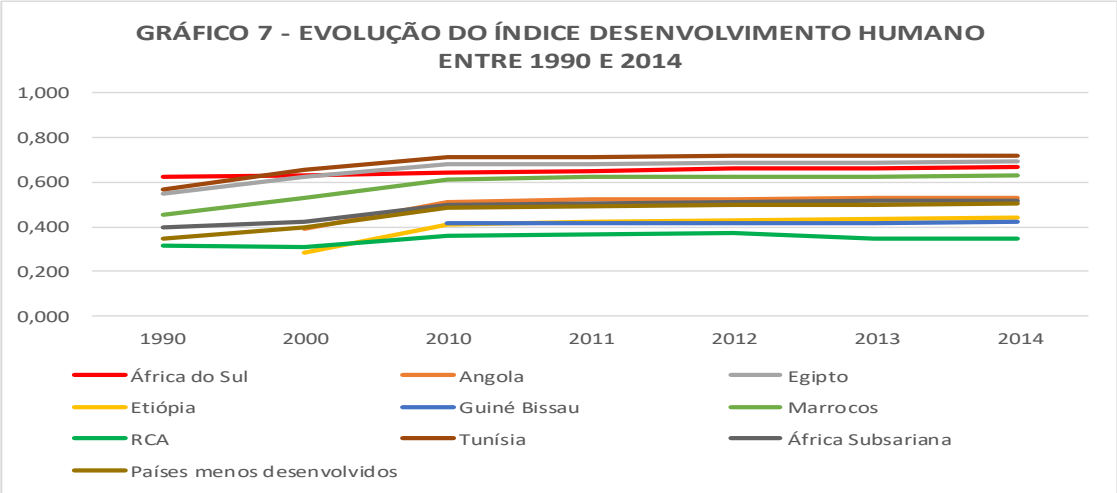
[329] OBSERVATÓRIO DE ÁFRICA, *Índice Mo Ibrahim 2015.* Boletim da Fundação Portugal África nº57) 1 (Novembro/Dezembro 2015).

[330] Esta Declaração propunha-se: erradicar a extrema pobreza e a fome; atingir o ensino básico universal; promover a igualdade de género e a autonomia das mulheres; reduzir a mortalidade infantil; melhorar a saúde materna; combater o HIV/AIDS, a malária e outras doenças; garantir a sustentabilidade ambiental; estabelecer uma parceria mundial para o desenvolvimento (cfr. J. D. SACHS, «UN Millennium Development Goals» in A. LOUETTE (Org.), *Sustainability Compendium. Social and environmental responsibility management tools* (São Paulo: WHH, 2007) 48).

[331] Cfr. C. CABALLERO, «Desenvolvimento Sustentável» in *Além-Mar* (Março 2016) 16-22.

TABELA 7 - Evolução do Índice de Desenvolvimento Humano[332] entre 1990 e 2014[333]

Posição ranking 2014	PAÍSES[334]	1990	2000	2010	2011	2012	2013	2014
116	África do Sul	0,621	0,632	0,643	0,651	0,659	0,663	0,666
149	Angola		0,390	0,509	0,521	0,524	0,530	0,532
108	Egipto	0,546	0,622	0,681	0,682	0,688	0,689	0,690
174	Etiópia		0,284	0,412	0,423	0,429	0,436	0,442
178	Guiné Bissau			0,413	0,417	0,417	0,418	0,420
126	Marrocos	0,457	0,528	0,611	0,621	0,623	0,626	0,628
187	RCA	0,314	0,310	0,362	0,368	0,373	0,348	0,350
96	Tunísia	0,567	0,654	0,714	0,715	0,719	0,720	0,721
	África Subsariana	0,400	0,422	0,499	0,505	0,510	0,514	0,518
	Países menos desenvolvidos	0,348	0,399	0,484	0,491	0,495	0,499	0,502



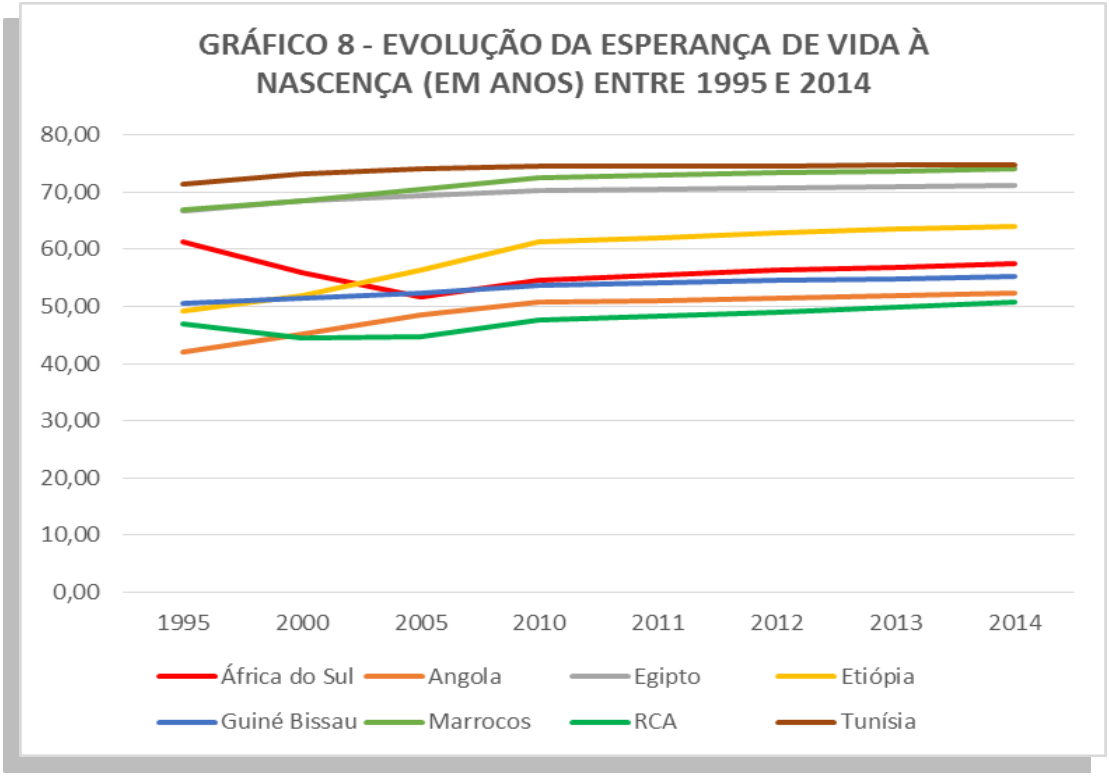
[332] O Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) mede o progresso de uma nação a partir de três dimensões: saúde, educação e rendimento. O IDH varia entre 0 e 1.

[333] Cfr. PNUD, *Relatório de Desenvolvimento Humano 2014* (Nova Iorque: PNUD, 2015):

[334] As tabelas e os gráficos foram concebidos para um total de 8 (oito países africanos). Este número de países é bastante reduzido. No entanto, foi tomado para representação da maioria, apesar de cada país apresentar especificidades próprias de indicadores macrossociais no contexto das macro e microestruturas económicas e políticas. Apesar de os países terem sido escolhidos aleatoriamente, este processo obedeceu a um critério. Prevaleceu o critério da representação regional continental. Assim, na Região Sul da África (África do Sul e Angola), na Região da África Central (Etiópia e República Centro-Africana), na Região da África Ocidental-Norte (Guiné-Bissau e Marrocos) e na Região da África Oriental (Egipto e Tunísia).

Tabela 8 - Evolução da esperança de vida[335] à nascença (em anos) entre 1995 e 2014[336]

PAÍSES	1995	2000	2005	2010	2011	2012	2013	2014
África do Sul	61,40	55,90	51,60	54,50	55,50	56,30	56,90	57,40
Angola	42,10	45,20	48,60	50,70	51,10	51,50	51,90	52,30
Egipto	66,80	68,60	69,40	70,40	70,50	70,70	70,90	71,10
Etiópia	49,30	51,90	56,30	61,30	62,10	62,80	63,50	64,10
Guiné Bissau	50,60	51,50	52,40	53,80	54,20	54,50	54,90	55,20
Marrocos	66,90	68,60	70,50	72,60	73,00	73,40	73,70	74,00
RCA	46,90	44,60	44,80	47,70	48,40	49,10	49,90	50,70
Tunísia	71,50	73,20	74,20	74,60	74,60	74,60	74,70	74,80

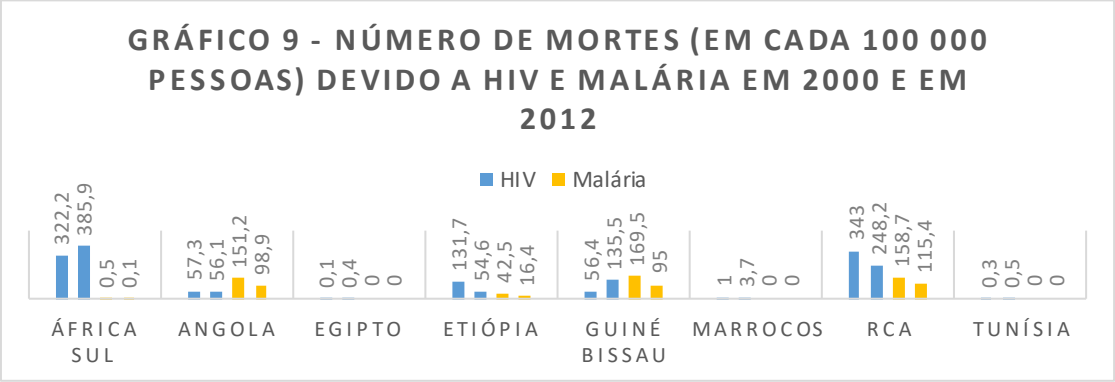


[335] Número médio de anos que um grupo de indivíduos nascidos no mesmo ano pode esperar viver, se se mantiverem, desde o seu nascimento, as taxas de mortalidade observadas no ano de observação.

[336] Os dados numérico-estatísticos utilizados foram extraídos do Relatório da UNICEF (cfr. UNICEF, *The State of the World's Children 2015* (New York: UNICEF, 2015).

TABELA 9 - Número de mortes (em cada 100 000 pessoas) devido a HIV e Malária em 2000 e em 2012[337].

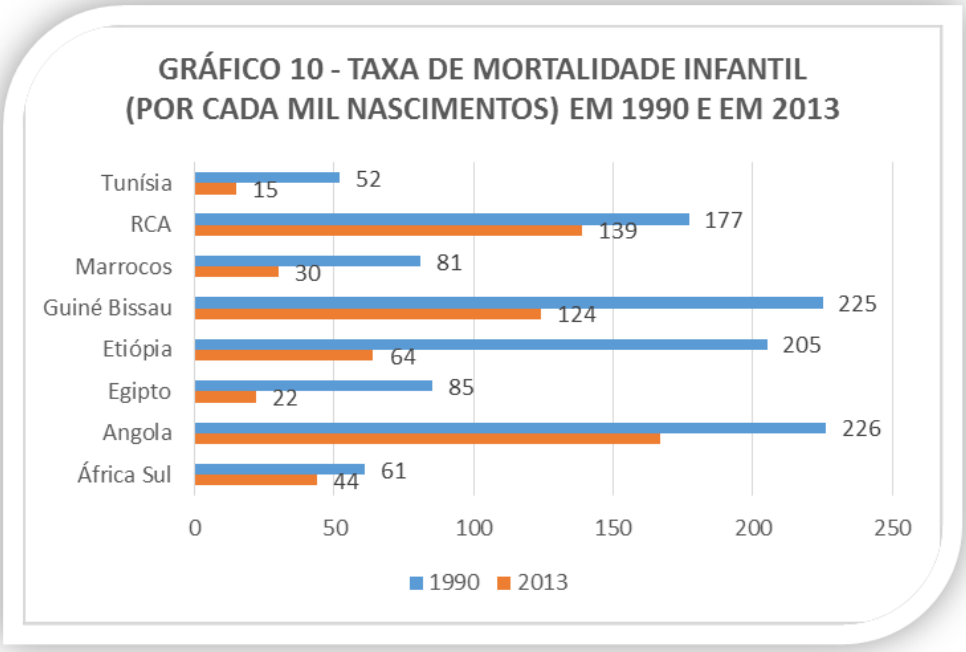
	2000	2012	2000	2012
PAÍSES	**HIV**		**Malária**	
África Sul	322,2	385,9	0,5	0,1
Angola	57,3	56,1	151,2	98,9
Egipto	0,1	0,4	0	0
Etiópia	131,7	54,6	42,5	16,4
Guiné Bissau	56,4	135,5	169,5	95
Marrocos	1	3,7	0	0
RCA	343	248,2	158,7	115,4
Tunísia	0,3	0,5	0	0



[337] Cfr. OMS, *World Health Organization (WHO) - African Health Observatory (AHO)*, Report 2014; OMS, *The Health of the people: what works – The African Regional Health Report 2014* (Luxembourg: World Health Organization – WHO (Regional Office for Africa, 2014) 59-63; OMS, *Atlas of African Health Statistics 2014. Health analysis situation of the African Region* (WHO: WHO - AFRO, 2014) 54-69 e 144-160.

TABELA 10 - Taxa de mortalidade infantil (por cada mil nascimentos) em 1990 e em 2013[338].

PAÍSES	1990	2013
África Sul	61	44
Angola	226	167
Egipto	85	22
Etiópia	205	64
Guiné Bissau	225	124
Marrocos	81	30
RCA	177	139
Tunísia	52	15



[338] Cfr. OMS, *Atlas of African Health Statistics 2014,* 54-69 e 144-160.

Estes indicadores talvez ajudem a compreender o resultado dalgumas medidas que foram tomadas nos últimos vinte anos. Esta tomada de consciência, por parte dos governos africanos, é, certamente, fruto de uma pressão internacional em que a Igreja, com a sua missão profética e evangelizadora, tem tido um papel assaz profícuo nas suas chamadas de atenção aos poderes políticos, no intuito de contribuir para o desenvolvimento integral do homem africano e do seu Continente. Nos últimos 20 anos, é visível algum empenho de muitos líderes africanos na luta pela causa comum dos seus Povos. Efectivamente, os apelos dos dois Sínodos (1994 e 2009), sendo a voz de quem não tem vez, têm feito o seu eco junto das autoridades políticas africanas.

3.1.2.3. Em resumo

Falar da África, ainda que seja a partir de um dado preciso, como é o caso deste trabalho, que olha para o Continente a partir de um outro olhar, não é uma tarefa com facilidade de exequibilidade. Justamente porque as desigualdades entre as regiões, as disparidades de situações colocam reptos a qualquer olhar crítico. Não obstante isso, os dados que dispomos, apesar de exíguos, mostram relativamente o ponto de situação de uma África da era moderna global que só uma imersão no seu contexto concreto, se pode captar o seu ritmo. Deste modo, talvez isto permita afirmar e justificar que a África de há 20 anos não é a mesma África de hoje. Apesar de vários condicionamentos internos e externos, quer na evangelização quer no campo sociopolítico e socioeconómico, a África, ainda que lentamente, continua a marcar o seu passo para frente. Nesta grave e penosa caminhada da África, há razões animadoras e, concomitantemente, motivos de preocupação.

3.1.3. Zonas de preocupação

Ao mesmo tempo que a Igreja em África olha para o dinamismo do Continente, quer em termos de evangelização quer em termos de governação política para o desenvolvimento da África, nunca deixa de diagnosticar os desafios e problemas que ainda são necessários aprofundar e resolver. Entre os vários campos de maior preocupação da actividade e da intervenção da Igreja, mencionamos apenas alguns: a Inculturação, uma

Evangelização em profundidade, a Família, as Religiões Tradicionais Africanas e a questão da Reconciliação, da Justiça e da Paz.

3.1.3.1. A inculturação, como caminho do Evangelho nas culturas africanas

Em Março de 2009, um jornal português publicou um artigo sobre a situação da Igreja Católica em África, definindo o que chamou «os desafios do Vaticano». O artigo vinha publicado em razão dum olhar analítico e crítico ao IL entregue ao Papa para a Segunda Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos. Num conjunto de proposições do IL sobre os desafios da Igreja em África, foram apontados dez – e, por isso, chamados, «os dez mandamentos para a Igreja Católica em África».

Foram apontados como desafios: a pobreza e delapidação do Continente, a exclusão da África pela Globalização, a luta por maior e melhor democracia, os conflitos no interior da Igreja, o eurocentrismo na liturgia, a busca da matriz da Religião Tradicional Africana, o diálogo e o intercâmbio com o Islão, as Seitas: um sinal da sede de Deus, preservativos *vs* medicamentos grátis e, por último, a luta contra os preconceitos sobre a mulher[339]. Este artigo ajuda a repensar os desafios da Igreja em África, no nosso tempo e, sobretudo, aqueles ligados à questão da inculturação que joga com vários campos da vida da Igreja e da sociedade africanas, à questão das RTA's, do diálogo inter-religioso, especialmente, com o Islão, da vida política africana e da globalização.

3.1.3.1.1. A inculturação e a problemática da 'ocidentalização do Cristianismo'

O tema da inculturação do Cristianismo em África, apesar de ser tão antigo quanto a própria presença do Evangelho em solos africanos, continua, na África contemporânea, um grande repto à evangelização. Como apresentar o Evangelho ao *homo culturalis africanus* mantendo a sua originalidade e, concomitantemente, respeitando o quadro axiológico dos grandes valores que estruturam a riqueza das culturas africanas? Há que reconhecer o ponto de conflito. Há um desafio trilógico: cristianização, africanização e tribalização. Estes três conceitos talvez sejam fundamentais para compreender o desafio

[339] Cfr. PÚBLICO (O), *Os desafios do Vaticano: Os dez mandamentos para a Igreja Católica em África* (22 de Março de 2009).

que o tema da inculturação lança à missão da Igreja em África. Santedi sublinha que, no conjunto do processo da inculturação do Cristianismo nas diversas culturas, o mais problemático é a inculturação doutrinal[340]. A problematização de Farias acerca da inculturação da fé em África vem, exactamente, colocada na base da Cristologia. A dificuldade, segundo o autor, está em saber se ela deve ser vista a partir somente dum olhar do Magistério da Igreja ou se a partir do olhar do teólogo considerando os contextos situacionais[341].

Em 1981, o teólogo congolês Oscar Bimwenyi-Kweshi, publicou o seu livro com o título *Discours Thélogique Négro-Africain. Problème des fondements*[342]. Na abordagem do tema da inculturação e da reflexão sobre a teologia africana, analisa de maneira crítica os conceitos de Cristianismo, religião cristã e Evangelho (mensagem de Cristo), fé e Igreja. Nesta altura, Kweshi compreendeu que o grande desafio da inculturação do Evangelho nas culturas africanas ou noutras, fora da Europa é a ocidentalização do Cristianismo, pois como ele mesmo o sublinha, «constata-se que, resolutamente, a África vive uma desconhecida experiência do Ocidente e parece rejeitar Atenas e Roma como referência apesar de todas as melodias de sirenes»[343]. De acordo com esta perspectiva de Kweshi, a grande confusão consiste no modo de compreensão dos conceitos acima indicados. No entanto, ainda se sublinha que «a confusão aumenta, quando se declara que a aliança de tudo isso com a cultura greco-romana (declarada universal em circunstância) é parte integrante daquilo que deve ser reconhecido por outros povos»[344].

---

[340] L. S. KINPUKU, «Le paradigme de l'inculturation dans *Ecclesia in Africa*. Débits et perspectives» 191. Com esta visão, Santedi partilha a ideia de Dupuis que, ao mesmo tempo que considera que o lado doutrinal é o mais difícil na inculturação, sublinha igualmente que, é necessária uma tomada de consciência destes problemas, para um crescimento mais firme. Sublinha também que, neste caminho das problemáticas, o grande repto consiste em «maintenir fermement aussi bien la continuité que la discontinuité dans la profession de la foi. Continuité dans l'identité de la significacion, discontinuité dans la médiation de concepts» (J. DUPUIS, *Homme de Dieu, Dieu des hommes. Introduction à la Christologie* (Paris : Cerf, 1995) 18-19 ; L. S. KINPUKU, *Dogme et inculturation en Afrique* (Paris : Karthala, 2003) 35-36).

[341] Cfr. J. J. F. FARIAS, «Jesus Cristo nas teologias africanas» in *Communio* 3 (2007) 308-314.

[342] O. BIMWENYI-KWESHI, *Discours Thélogique Négro-Africain. Problème des fondements* (Paris: Présence africaine, 1981). Uma parte do Cap. IV da obra está dedicada à análise do artigo de L. Elders «Christianisme et Cultures» in *Nouvelle Revue de Science Missionnaire*, XVIII (1962) 1-21.

[343] O. BIMWENYI-KWESHI, *Discours Thélogique Négro-Africain. Problème des fondements*, 280. Para uma leitura mais compreensiva, sobre este assunto pode-se ler o capítulo IV desta obra, pp.263-294; A. K. KILONGOSHI, «L'inculturation en Afrique noire. Une option axiale ou accidentale?» in *Revue Africaine de Théologie* 58, vol. 29 (2005) 193-226.

[344] O. BIMWENYI-KWESHI, *Discours Thélogique Négro-Africain. Problème des fondements*, 292.

3.1.3.1.2. Ortodoxia e criatividade: um desafio eclesiológico da Igreja em África

Como já ficou referido nos capítulos anteriores, a inculturação é uma necessidade urgente na vida da missão da Igreja em África. Já muito se avançou no campo da tradução das Sagradas Escrituras em várias línguas africanas locais, o que dá uma grande possibilidade dos fiéis ao acesso à Palavra de Deus[345]. Na linha dos dois sínodos africanos, só uma fé verdadeiramente inculturada mediante uma inculturação que respeite os critérios deste processo, a compatibilidade com o Evangelho e a comunhão com a Igreja universal, poderá tornar fecundo o anúncio do Evangelho. Os campos mais sensíveis nesta problemática são a liturgia[346] e os sacramentos[347] no cruzamento com a realidade das Religiões Tradicionais Africanas (RTA). Estes assuntos merecem maior atenção da Igreja em África que contemple estudos que permitam ter um verdadeiro discernimento em relação àquilo que são fontes culturais que, em si mesmas, já são sementes do Evangelho e, por conseguinte, podem conduzir ao conhecimento pleno da mensagem salvífica, se estimuladas pelo anúncio.

Por esta razão, Santedi considera que a Igreja em África precisa de uma capacidade de invenção e de audácia na sua missão da inculturação da fé. Para o teólogo congolês, a

---

[345] Cfr. Muitos teólogos africanos consideram importante este dado. Ver, por exemplo, M. N. MUGARUKA, *La traduction de la Bible comme moment d'inculturation de message révélé : Application à la version shi des Béatitudes en Mt 5,1-12*. Thèse de Doctorat en théologie (Louvain-La-Neuve : Université Catholique de Louvain, 1991) ; L. KAUMBA, «Inculturation et traduction de la Bible en une langue africaine. A propos de la thèse du Pr Mugaruka» in *Revue Africaine de Théologie* 37, vol. 19 (1995) 109-122.

[346] Exemplo desta realidade é o artigo de Ndruudjo, apresentado no XLV Congresso Eucarístico Internacional celebrado em Sevilha – Espanha em 1993. Aí, o autor afirmava em relação à questão no Congo Democrático: «au Zaïre, on assiste à la germination de quelque chose de nouveau dans le domaine liturgique et même théologique em général. C'est délicat, mais bien salutaire pour l'évangelization en terre africaine et zaïroise en particulier» (N. NDRUUDJO, «Adaptation et inculturation requises pour une eucharistie évangélisatrice. L'experiénce du Zaïre» in *Revue Africaine de Théologie* 38, vol. 19 (1995) 167 ; F. L. KABASELE, «Liturgies africaines: l'enjeu culturel, ecclésial et théologique» in *Recherche africaine de Théologie* 14 (Kinshasa : Facultés Catholiques de Kinshasa : 1996) ; K. H. MIMBU, «Quels rite et symboles dans les liturgies africaines ?» in *Revue africaine des Sciences de la mission* 3 (1996) 87-120.

[347] Para a constatação deste desafio, basta ler a obra do teólogo congolês Babula D. Nshole. Este aborda aquela questão que segundo Jibikilay é «une question que se situe au coeur de la théologie africaine, dans la perspective de l'inculturation», isto é, a problemática da sacramentalidade do matrimónio em África. Em toda a sua obra, Nshole procura, como muitos outros teólogos anteriores a ele, alcançar uma verdadeira elaboração teológica com a finalidade de se poder atingir uma formulação africana da fé, que difira duma simples atitude de passividade resignada em actividades de traduções, aquela formulação autenticamente africana, em todas as suas expressões da fé, mas sempre no caminho das duas normas principais que orientam, ortodoxamente, a inculturação da fé em todas as culturas: a compatibilidade e a comunhão (cfr. B. D. NSHOLE, *Une relecture africaine de la sacramentalité du mariage. Une théologie nuptiale de la divine alliance* (Paris: Harmattan, 2003); G. N. JIBIKILAY, «recension : Babula D. Nshole, Une relecture africaine de la sacramentalité du mariage. Une théologie nuptiale de la divine aliance» in *Revue Africaine de Théologie* 57, vol. 29 (2005) 159-160.

inculturação «solicita a nossa criatividade. Ela é a medida da plena maturidade das nossas Igrejas»[348].

Portanto, a inculturação aparece como tarefa da Igreja em África que, na África contemporânea, deve ser tomada como uma grande preocupação, pois não só porque os avanços, neste processo, não são tão abundantes como aqueles que se recomendam e se têm esperado, mas também porque ela pode ser uma das vias mais importantes para se chegar ao coração de todas as culturas em África e, por conseguinte, ao interior e ao centro da alma do povo africano.

3.1.3.2. «Uma evangelização em profundidade»

Evangelizar, ao mesmo tempo que significa levar o Evangelho aos Povos ou a um determinado Povo, também quer dizer penetração na cultura de um povo. Pois como bem o sublinha Abreu «uma evangelização que não penetra a cultura de um povo e não assume como campo privilegiado de sua ação corre o risco de ser apenas decorativa, um verniz na superfície»[349]. Um processo evangelizador levado em grande apreço, para a sua fecundidade, «importa evangelizar de maneira vital, em profundidade e isto até às suas raízes, a civilização e as culturas do homem, no sentido pleno e amplo que estes termos têm na Constituição *Gaudium et Spes* (GS 53), a partir sempre da pessoa e fazendo continuamente apelo para as relações das pessoas entre si e com Deus»[350].

Na verdade,

> «ninguém evangeliza ninguém, se primeiro não se comprometer com a vida, com as forças produtoras de cultura que querem ser atingidas pela evangelização. Não basta estar apenas aí; deve participar daquela cultura, descobrir nela sentidos de vida, amá-la; por fim, ser

[348] L. S. KINPUKU, «Le paradigme de l'inculturation dans Ecclesia in Africa. Débits et perspectives» 191. Em relação à inventabilidade, Santedi não se engana. Para ele, «cette inventivité n'est possible que si les Eglises d'Afrique gardent une constante tension entre le souvenir et l'attente, le souvenir de l'expérience fondatrice, celle de la Passion-Mort-Ressurrection de Jésus de Nazareth qui apporte la vie en abonance à toutes les cultures et l'attente des promesses dont cette expérience est porteuse».

[349] P. ABREU, «Pressupostos para uma experiência evangelizadora inculturada» in *Revista de Cultura Teológica* 57, vol. 14 (Out/Dez 2006) 79.

[350] PAULO VI, Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 20.

solidário com ela; isso só é possível mediante um processo de identificação com seus sucessos e recuos, com suas virtualidades e seus limites»[351].

A partir daí, podemos compreender o que, realmente, significa evangelizar e aprofundar a acção da evangelização. Deste modo, a evangelização em África, apresenta um grande repto do ponto de vista do alcance das várias estruturas sociais. Uma evangelização em profundidade, em África, significa a incarnação do Evangelho nos atalhos mais delgados da sociedade africana para uma transformação mais profunda dos agentes sociais. E como os cidadãos cristãos africanos estão todos empenhados nas diversas actividades sociais, a profundidade da evangelização significa a acção de cristãos que se encontram permanentemente evangelizados e se evangelizam continuamente, para poderem evangelizar os oásis da sua sociedade. Por isso, um primeiro sujeito da evangelização em profundidade é a família.

3.1.3.2.1. As Famílias africanas

A Primeira Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos re (descobriu) e (re) propôs uma ideia que tem sido chave e muito produtiva nas reflexões sobre o ideal da Igreja em África, a partir deste Sínodo africano. É a proposta de Igreja como Família de Deus[352]. Várias reflexões e estudos foram feitos à volta desta temática[353]. Os grandes desafios que ela enfrenta, já foram enunciados no capítulo segundo deste trabalho. A família foi considerada pelos Padres sinodais da Segunda Assembleia Especial para a

[351] P. ABREU, «Pressupostos para uma experiência evangelizadora inculturada» 80.

[352] Antunes explorou esta temática no seu trabalho em que estuda o impulso que o Concílio Vaticano II deu aos Bispos do SCEAM para se terem determinado para a prossecução da I Assembleia para a África do Sínodo dos Bispos (Cfr. D. G. ANTUNES, *Concílio Vaticano II: O contributo do Episcopal de África e Madagáscar. Para uma Teologia da Igreja local/particular e a sua recepção em alguns Sínodos dos Bispos*, Dissertatio ad Doctoratum in Fcaultate Theologiae Pontificia Universitas Gregoriana (Roma: Edizione Missioni Consolata, 2001) 487-556).

[353] D. S. GIUSEPPE, «L'image de l'Église famille dans l'Exortation Apostolique Ecclesia in Africa. Éléments de réflexion sur une application de l'inculturation» in *Cahiers de Réflexion* 2 (1996) 41-69; C. MBUKA, «Chiesa 'Famiglia di Dio' : comunione e dialogo. Elementi di inculturazione» in *C.I.S.M*, Dal Sínodo per Africa : come si incultura il Vangelo (1996) 69-75; I. JOSEPH, *The Church as Family: A Theological Pastoral Study with Reference to African Synod*, Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Theologiae (Rome: P.U.L, 1998) ; A. CASTRO, «Sínodo Africano : a Igreja-Família» in *Boa Nova* (Cucujães) 10/801 (1994) 16-18 ; A. FRANCIS, *Reflecting on Church as Family. Introduction to the Symposium organized by the Association of Nigeria Priests and religious in Rome on The Church as the Family of God* (Collegio San Paolo, Rome, 19 February 1995); M. MATUMONA, *Teologia Africana da Reconstrução e Igreja Família de Deus. O Cristianismo e a modernidade em África*, Tese de Mestrado (Lisboa: Universidade Católica Portuguesa – Faculdade de Teologia, 2003).

África do Sínodo dos Bispos, como «a primeira tarefa da Igreja – Família de Deus na África»[354]; ela é o primeiro plano da evangelização em profundidade da missão evangelizadora da Igreja em África.

No entanto, sabe-se que, apesar dos vários desafios que as famílias atravessam na era moderna global[355], elas nunca deixam (pelo menos, as famílias cristãs) de ser o sinal da presença de Deus no meio da sociedade. A primeira e grande responsabilidade da Igreja em África consiste na evangelização dos pais. Diante dos desafios como, a falta de coragem, da parte de muitos casais, de assumir destemidamente a união esponsal sacramentalmente, a questão da poligamia, apesar de ser, na actualidade, uma questão que começa a ter pouca relevância em muitos meios culturais africanos, os nascimentos extra-matrimoniais de filhos e tantos outros problemas, exigem da Igreja em África a adopção de mecanismos de evangelização que sejam capazes de envolver a alma do africano, que ajude o cristão africano a assumir e a viver a autenticidade dos valores evangélicos e eclesiais para o bem da própria sociedade e da Igreja.

As sociedades africanas debatem-se com o mal que as entranha: a falta do espírito da reconciliação. Esta foi o centro das atenções da Segunda Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos. As famílias africanas, em vários países, precisam e desejam ardentemente o dom da reconciliação de todas as famílias. A experiência odisseica e melancólica da colonização e das guerras posteriores pós-independências deixaram e continuam a criar rancores, ressentimentos e, em muitos casos, ódios interculturais e tribais. Este problema está na base dos diversos conflitos em África e, por conseguinte, na base da pobreza extrema e da corrupção quase endémica em vários países africanos.

Diante destes desafios, a acção dos governos das nações africanas não são suficientes para garantir a reconciliação. Aliás, os agentes promotores destes males sociais são os próprios governos. Só o Evangelho, com a sua proposta da Lei suprema do amor, pode transformar os corações de todos para poderem abraçar um projecto de paz e de

---

[354] P. K. A. TURKSON, «A missão da Igreja-Família de Deus» in *OR* 43 (24 de Outubro de 2009) 7.

[355] BENTO XVI, na sua visita à Angola em Março de 2009, ao considerar a família como o pilar da sociedade, tal como já referiu João Paulo II no nº 80 da *Ecclesia in Africa*, assinalou também os grandes desafios da família africana. Entre eles, «ânsias e humilhações causadas pela pobreza, desemprego, doenças, exílio (…), o jogo deprimente da discriminação das senhoras e meninas, sem falar da inominável prática da violência e da exploração sexual que causa tantas humilhações e traumas» (Bento XVI, Viagem apostólica a África – Camarões e Angola. Discorso alle autoritá e al corpo diplomatico in Angola. «L'agenda della ricostruzione» in *Il Regno/Documenti* 7, vol. I (2009) 206).

justiça, capaz de garantir um ambiente de autêntica reconciliação e a consequente paz e justiça sociais. Foi isto mesmo que Bento XVI relembrou aos Bispos da IMBISA numa das mensagens de 2009 em Luanda[356]. É aqui que entra a utilidade da acção das famílias. Elas são, verdadeiramente, a escola da reconciliação, da paz e da justiça, visto que a reconciliação de todos os cidadãos depende, em grande medida, da capacidade de reconciliação das famílias entre si. Os Bispos da ACERAC caracterizaram a família como «o lugar do perdão e da reconciliação»[357]. Por isso, uma evangelização em profundidade nas famílias africanas é um grande repto à missão evangelizadora da Igreja em África e é, concomitantemente, uma zona de preocupação. Portanto, em todas as vertentes da evangelização da Igreja, a família tem um papel determinante, seja como sujeito ou como destinatária da mensagem evangélica.

3.1.3.2.2. A Religião Tradicional Africana

A questão da Religião Tradicional Africana é uma temática complexa. Porém, é assaz pertinente, para se compreender e se dialogar com a religiosidade da alma africana. A problemática das Religiões Tradicionais Africanas (RTA) tem sido objecto de muitas reflexões antropológicas, teológicas e sociológicas. Várias vozes de pensadores têm vindo chamar a atenção da Igreja em África para o diálogo mais aprofundado e permanente, mediante o estudo deste universo, cuja compreensão é fundamental para o anunciador do Evangelho em África.

Já o Sínodo de 1994, tratando delas, tinha encorajado a Igreja em África para o prosseguimento do diálogo com elas, uma vez que a sua influência sobre a vida dos Povos africanos é bastante ampla[358]. Uma compreensão deste 'fenómeno' pode ajudar a encontrar e determinar os pontos de convergência e também aqueles de divergência, uma identificação que permita um diálogo fecundo e, por conseguinte, transformador e conciliador. O Sínodo de 2009, manifestando a mesma preocupação, recomendou ao

---

[356] Cfr. BENTO XVI, «Discorso ai vescovi dell'IMBISA. La vera reconciliazione» in *Il Regno/Documenti* 7, vol. I (2009) 208-210.

[357] ASSOCIATION DES CONFERENCES EPISCOPALES DE LA REGION DE L'AFRIQUE CENTRALE (ACERAC), *Catéchèse sur la famille*, Commission Liturgique de la X^{ème} Assemblée Plénière de l'ACERAC (Février 2014) 7.

[358] Cfr. *Propositio* 42.

Episcopado africano duas medidas urgentes: que se estudasse o fenómeno em todas as Universidades e Faculdades Pontifícias africanas e romanas; que se promovesse um diálogo respeitoso, mas profundo com as Religiões Tradicionais Africanas[359].

John Middleton, antropólogo do Departamento de Antropologia da Universidade de Yale nos Estados Unidos da América, no seu estudo sobre as Religiões Tradicionais em África, numa perspectiva estritamente antropológica, defende um estudo totalmente abrangente sobre elas. Defende, sobretudo, uma proposta segundo a qual o estudo das Religiões Tradicionais Africanas, qualquer que seja a área e a perspectiva de abordagem, não se pode restringir somente aos rituais e cultos. Ele tem de englobar um conjunto de aspectos fundamentais da filosofia africana.

Não obstante isso, a compreensão da dimensão funcional da filosofia africana que significa a lógica de uma integração funcional de crenças religiosas, de ritos e instituições de sistemas de pensamento e de acção pode ser caminho para a compreensão da totalidade da religiosidade do homem africano no contexto das suas circunstâncias. Dentro destes sistemas funcionais, encontramos os conceitos fundamentais da filosofia africana, como o conceito de Divindade, o conceito de Força e seus atributos, o conceito de símbolo e sua função.

Muito mais profícuo ainda é o conceito africano de ordem, pois engloba o conceito de organização social e política que, segundo Middleton, ajudam a compreender o comportamento religioso do africano[360]. Julgamos ser um contributo importante, a proposta de que o estudo sobre a natureza das Religiões Tradicionais Africanas deva ser feito sobre o fundamento de um conhecimento profundo da ordem organizacional das comunidades sociopolíticas africanas, pois muitas destas religiões ou estruturaram um estilo de vida ou foram moldadas com base na experiência vital e na razão histórica do povo.

Léopold Sédar Senghor, antigo presidente do Senegal, num dos debates a que foi convidado para reflectir sobre a cultura e a religião, depois de definir a cultura como «o espírito da civilização ou o conjunto de valores que informam uma civilização» e a religião

---

[359] Cfr. *Propositio* 13; Jean-Louis TAURAN (Presidente do Pontifício Conselho para o Diálogo Interreligioso), «O diálogo entre as religiões no continente» in *OR* 42 (17 de Outubro de 2009) 21: V Congregação geral, *Relatio ante disceptationem* (7 de Outubro de 2009).

[360] Cfr. J. MIDDLETON, «Religiões Tradicionais em África: Uma perspectiva antropológica» in *Povos e Culturas* 6 (1998) 317-332.

como «o conjunto de crenças e de ritos que unem o visível ao invisível, o homem a Deus»[361], apresentou uma espécie de porta de entrada para o mundo do religioso africano. Antes de tudo, busca uma compreensão racional da filosofia africana, para depois a fazer coincidir com a definição grega da filosofia. Assim, sublinha que

> «tal como demonstrou Alassane Ndaw[362], a filosofia africana corresponde inteiramente à definição que lhe deram os fundadores gregos da disciplina. Ela fundamenta-se nas grandes intuições que ajudaram o homem a descobrir as "primeiras causas e o princípio dos seres", que lhe permitiram conhecer o mundo e transformá-lo. Tal como a grega, a filosofia africana é um conhecimento ou um saber: um *epistemê*»[363].

Esta concepção filosófica de Sénghor fá-lo chegar, mediante aquela filosofia africana caracterizada pela razão intuitiva, pela razão dialética, pelo pragmatismo racional e pelo humanismo[364], a três conceitos fundamentais nas culturas africanas cuja compreensão é um caminho para o entendimento das dinâmicas da Religião em África, principalmente, das Religiões Tradicionais Africanas. Trata-se dos conceitos de *Arte*, *Imortalidade* e *Força*. Este último funciona como um conceito mais dinâmico na concepção religiosa africana sobre o divino[365]. Neste sentido, Sénghor e Middleton cruzam no pensamento e partilham uma visão comum sobre a contribuição na compreensão da natureza e do dinamismo das Religiões Tradicionais Africanas.

Para John Mbiti[366] e Vincent Mulago[367], dois nomes imponentes na tradição da Teologia e da Filosofia Africanas, um caminho seguro na penetração do solo rochoso do real filosófico, teológico, antropológico e cultural das Religiões Tradicionais Africanas é um olhar sobre o africano e sobre a sua cosmovisão. Por isso, elas constituem uma zona de preocupação, porque são um grande desafio à evangelização. Por exemplo, um dos reptos que a Igreja em África enfrenta em relação a este tópico, é o sincretismo religioso, ou

---

[361] L. S. SENGHOR, «Cultura e Religião em África» in *Povos e Culturas* 6, 301 (301-314).

[362] Filósofo senegalês (1921-2013).

[363] L. S. SENGHOR, «Cultura e Religião em África» 304.

[364] Cfr. L. S. SENGHOR, «Cultura e Religião em África» 305-306.

[365] Não se pretende aqui desenvolver estes três conceitos, apesar de serem dignos de reconhecimento da sua proficuidade para uma compreensão mais aprofundada da problemática das RTA's.

[366] J. S. MBITI, *African Religions and Philosophy (*London: Heinemann, 1969); J. S. MBITI, *Introduction to African Religion (London*, Heinemann, 1975).

[367] V. MULAGO, *La Religion Traditionnelle du Bantu et Leur Vision du Monde (*Kinshasa: Presses Universitaires du Zaïre, 1973); V. MULAGO, «Vital Participation» in: K. A. DICKSON & P. ELLINGWORTH (eds.), *Biblical Revelation and African Beliefs* (London: Lutterworth, 1969) 137-158.

como refere a *Africae Munus* «o problema de 'dupla pertença'»[368]. Ou seja, em muitos casos, ainda não é clara para alguns fiéis, a fronteira entre as RTA's e a fé cristã. Não obstante isso, um desacompanhamento e não aprofundamento e suficiente exploração, por parte da Igreja em África, dos vários aspectos destas Religiões e das culturas que as integram, como os conceitos acima referidos, e tantos outros, como a noção de Deus, dos antepassados, da morte e da vida além-morte, da bruxaria, da feitiçaria, e a noção do bem e do mal, pode resvalar num difícil e penoso e quiçá infecundo labor no processo programático e efectivo da transformação da sociedade africana mediante o anúncio do Evangelho. São estes factores que urgem uma evangelização em profundidade dos próprios cristãos.

3.1.3.2.3. No âmbito da reconciliação, da justiça e paz social

A África contemporânea move-se num ambiente configurado pelo poder político de governos que, depois das independências nacionais em vários países africanos, têm proporcionado ao Continente um deserto árido de incertezas e de miséria humana. Este quadro é configurado pelas guerras sangrentas em diversos países africanos, causadas por um vector humano, gerador de ódios entre culturas e etnias. Já muito se disse sobre este tópico. Um dos maiores males resultantes deste clima de ódios fratricidas são as ditaduras de regimes políticos, aparentemente democráticos, mas efectivamente ditatoriais, muitos deles saídos de estruturas políticas de identidade comunista.

Esta mentalidade está presente numa determinada geração participante ou próxima do período de transição do sistema colonial para regimes políticos totalmente nacionais que, na tentativa de dar liberdades aos seus concidadãos, se tornaram eles mesmos defensores e pragmáticos de uma ditadura deprimente que, em última instância, não tem nada de diferente dos regimes coloniais que eles combateram. Esta situação, em muitos países africanos, é um ponto áitico de descontentamentos, faltas de esperança, de rebeliões, manifestações violentas e das chamadas "Primaveras". Por sua vez, estes governos ditadores, geralmente, eivados de práticas virulentas feitas de esquemas sombrios, de corrupção, de falta de patriotismo e, em muitos casos, de preocupação pela defesa dos

[368] BENTO XVI, Exortação Apostólica pós-sinodal *Africae Munus*, 93.

interesses próprios ou de minorias governativas sentem-se no direito de reprimir as maiorias de cidadãos simples e indefesos.

Estes dois factores têm sido uma das principais causas da estagnação do Continente africano que, apesar das suas potencialidades naturais, tem conhecido o maior sofrimento da história dos povos. Os conflitos são um mal social que não edifica nenhuma sociedade. As experiências de guerras mostraram-se sempre inimigas do desenvolvimento e do progresso das civilizações e subversoras de valores humanos e sociais, promotoras de um espírito de corrupção e de uma mentalidade egocêntrica, egolátrica e egoísta por parte de quem exerce o poder.

Certamente, qualquer africano, consciente da situação do seu Continente, sensível e comprometido com a sua causa, enfrenta constantemente as questões deste tipo: qual é a origem dos conflitos em África? Qual é a razão principal do subdesenvolvimento da África? O que favorece a emergência e a permanência de governos corruptos e com regimes repressivos e/ou ditatoriais? De que soluções a África precisa para responder a estes desafios, a fim de encontrar uma resposta adequada como antídoto para todos os seus males? Estas e outras que se podem formular são questões que, no âmbito do desafio da busca do sentido de cidadania, do estado de direito e de responsabilidade, podem levar a uma consciência mais sensível, responsável e séria no compromisso com o Continente africano.

A experiência milenária do Cristianismo no mundo mostrou que só o Evangelho é transformador das sociedades humanas, pois a sua proposta do amor como critério fundamental das relações humanas e da relação do homem com a criação inteira, assumida, opera a libertação das estruturas do mal e do pecado que é a fonte da destruição de toda e qualquer estrutura humana. O Evangelho é a força transformadora, é o antídoto contra todas as formas e estruturas do mal que escravizam o homem. Ele é o remédio para todas as enfermidades sociais e sobretudo para o coração de todo e qualquer homem ferido pelo ódio que é, claramente, contra o amor ao próximo. É neste contexto que a Igreja em África é chamada a evangelizar. Contudo, não basta evangelizar, é preciso saber o que significa, para os destinatários, a palavra que é anunciada.

3.1.3.2.3.1. Porque repensar a evangelização para a questão da reconciliação, da justiça e da paz em África?

Mulengwa, teólogo congolês, Pastor da Igreja Protestante Unidade da Bélgica *(EPUB)* no seu estudo sobre o conteúdo dos *Lineamenta* do Sínodo africano de 2009, expõe a importância da intervenção da Igreja na defesa dos valores sociais que possam assegurar e garantir a reconciliação, a justiça e a paz no Continente africano. Entretanto, na interpretação e comentário do nº 11[369], chamou a atenção para um dado importante. Sublinhou que as elites governativas e políticas da África contemporânea são, cada vez mais, compostas por homens e mulheres que terminaram ou terminam a sua formação nas universidades católicas, protestantes, islâmicas e livres. A questão que ele coloca é de saber qual o testemunho que estes antigos alunos que se formaram em ambientes religiosos dão à sociedade política, económica e cultural dos seus países. Avalia isto com base em três níveis: ao nível da qualidade da formação que eles receberam, ao nível da maturidade política da elite saída desta formação e ao nível dalguns poderes predadores internacionais[370]. Este tipo de reflexões incentiva, efectivamente, o dinamismo da Igreja em África para a tomada de consciência cada vez maior da sua missão e, sobretudo, para a realização de um balanço do trabalho já empreendido neste domínio e os frutos que dele colhe o Continente.

A questão da reconciliação, da justiça e da paz é uma das problemáticas mais sensíveis e delicadas em África. Diante de contextos de guerras e conflitos que geraram muitas perdas humanas e de bens, diante dum Continente em que muitos dos seus países, a corrupção gera inexistência de serviços judiciais fortes, que cumpram eticamente os princípios que juraram cumprir, a raridade de serviços judiciais que estejam verdadeiramente dispostos a defender e a servir os interesses do povo e da nação na igualdade de direitos e de deveres, tudo isto tornou a linguagem da reconciliação e da justiça mais débil e menos confiada. Esta falta de confiança nos serviços judiciais de

---

[369] «(…) Não deveríamos ter a sabedoria dos Pais fundadores da Organização da Unidade Africana (O.U.A.), que, em 1963, optaram por não pôr em questão a demarcação existente? O desafio provavelmente reside na boa governação e na formação de uma classe política capaz de recuperar o melhor das tradições ancestrais e integrá-las nos princípios de governação das sociedades modernas (…)».

[370] Cfr. P. MULENGWA, «Regards d'un théologien réformé sur les Lineamenta» in A. JOIN-LAMBERT et I. NDONGALA (dir.), *L'Eglise et les défis de la société africaine Perspective pour la deuxième assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique* 66-67.

defesa do povo resulta, amiúde, em práticas de justiça por mãos próprias e numa práxis que privilegia a vingança ou a retaliação como via de resolução dos problemas[371].

De facto, um dos grandes problemas da África relativamente à reconciliação, à justiça e à paz, é a disfunção do aparelho judicial da maioria dos seus países. A falta da operatividade desta instituição, assaz importante na vida social de um país, deve-se, amiúde, aos esquemas programáticos de alguns governos e chefes de Estados de trabalhar na imiscuidade do poder político com o poder judicial. Conseguido o objectivo, este último poder passa a viver de suborno, sem autonomia própria nem iniciativas livres e assaz dependente.

Deste ambiente nasce o seu mal, a instrumentalização com a consequente manipulação que lhe desviam da sua vocação e é impingida a cumprir os esquemas que, na maior parte das vezes, infringem, de modo directo e grave, os próprios princípios. Daí, resulta, em muitos casos, a partidarização das instituições públicas, a nutrição de um espírito de uma impunidade exacerbada, o atropelamento de vários direitos dos cidadãos, a confusão entre os direitos e os deveres de quem está no lugar de decisão sobre a *res publica* sem temores de uma intervenção correctiva da parte do órgão de direito, a sede exasperada de poder, a apropriação ou utilização inadequada do erário público para fins privados ou pessoais inconfessos, etc.

Este factor contribui, em grande medida, para o espírito de sublevação, conservação de rancores e ressentimentos. Tudo isto decorre de um ambiente de líderes e cidadãos crentes, na maior parte dos casos, cristãos e católicos. Por isso, é aqui onde está o papel da Igreja em África neste domínio.

Não obstante este quadro de reptos, estes não são os únicos desafios no âmbito sobretudo da reconciliação e da justiça. Há outros, não menores, que encerram uma grande complexidade no caminho da busca da paz por mecanismos internos ou externos ao Continente. Estes desafios aparecem em muitos resultados das investigações de politólogos e sociólogos internacionais imersos no acompanhamento atento, pormenorizado e zeloso da situação sociopolítica e económica da África contemporânea.

---

[371] Berck refere isso mesmo quando fala da acção da Igreja em África na RDC no campo da reconciliação, da justiça e da paz (Anne-Sylvie BERCK, «Regards croisés sur la lutte contre l'impunité» in A. JOIN-LAMBERT et I. NDONGALA (dir.), *L'Eglise et les défis de la société africaine Perspective pour la deuxième assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique*, 80).

Ferreira, uma especialista em estudos estratégicos e internacionais, no seu estudo sobre a questão da justiça e da reconciliação pós-conflito em África, ao mesmo tempo que reconhece que se está numa época, em África, em que o tema da reconciliação consome os cérebros dos investigadores, coloca duas questões assaz relevantes que fazem tomar consciência dum 'cripto-conflito' que está por trás da complexa temática da reconciliação e que a torna numa problemática que se configura complexa. A paz vem da reconciliação e da justiça. Deste modo, de acordo com a autora, há que se compreender, em primeiro lugar, «o que significa a reconciliação num contexto de construção da paz numa fase pós-conflito? Quais os caminhos, em que consiste?»[372].

Esta problematização do conceito de reconciliação fê-la concluir, partindo dos estudos de Brandon Hamber e Hugo van der Merwe[373] sobre a experiência sul-africana, que, em África, este conceito apresenta cinco definições ou abordagens possíveis:

> «uma de dissolução de identidades que se tinham tornado incompatíveis (no caso da África do Sul, identidades raciais criadas num determinado contexto político); outra baseada no entendimento inter-comunitário (apostar na comunicação e no estabelecimento de pontes entre comunidades com diferentes culturas, ideologias e histórias); uma terceira assente na ideologia religiosa (colocando o ênfase na confissão, na honestidade e no perdão entre inimigos); a quarta denominada de abordagem dos direitos humanos (segundo a qual deve existir uma interacção social reguladora, através do Estado de direito e da prevenção de que certas violações de direitos voltem a verificar-se); e uma última que encara a reconciliação como uma forma de construção da comunidade»[374].

Estas cinco definições, cada uma delas concentra um conjunto de desafios. No entanto, há um grande debate à volta do conceito de reconciliação, aplicado ao contexto sociopolítico africano que ainda não encontrou um consenso entre os teóricos da problemática da paz em África. Para uns, a reconciliação que leva à paz é aquela que significa acomodação de pessoas nos interesses e perspectivas antagónicas[375]. Para outros, a reconciliação em África deve ser um processo proactivo, inserido num movimento de

---

[372] P. M. FERREIRA, «Justiça e Reconciliação Pós-Conflito em África» in *Cadernos de Estudos Africanos* 7/8 (2005) 11.

[373] B. HAMBER - H. VAN DERMERWE, «What is this thing called reconciliation? » paper presented at the Goedgedacht Forum *After the Truth and Reconciliation Commission*, 1998.

[374] P. M. FERREIRA, «Justiça e Reconciliação Pós-Conflito em África» 11.

[375] L. KRIESBERG, *Constructive Conflicts. From Escalation to Resolution* (New York: Lanham & Boulder, 1998).

«sistema de conflito»[376]. Para outros ainda, a reconciliação é uma ferramenta de luta pela paz, que transforma as dinâmicas negativas do conflito em dinâmicas positivas da paz. Uma última abordagem parece ser a mais interessante. Esta localiza a reconciliação alocada no conceito de «reconstrução» pois «esta não constitui algo apenas ligado a estruturas físicas: é a reconstrução de seres humanos, da estrutura social, da cultura, do ambiente e de uma cultura de paz e respeito que conduza a uma coexistência pacífica»[377]. Esta é uma perspectiva interessante, porque coincide com o novo paradigma teológico-epistemológico da Teologia Africana: a Teologia da Reconstrução, representada, principalmente, pelo teólogo africano protestante Pastor Ka Mana e por Matumona Muanamosi (Sacerdote católico), no mundo da lusofonia. Na mesma perspectiva, Galtung coloca a «reconstrução» na linha do que chama os três R: reconciliação, reconstrução e resolução, como elementos fundamentais para a estabilização, progresso e paz sociais[378].

A problemática da reconciliação em África enfrenta ainda outro repto da dificuldade de equacionar o perdão e o castigo. Ou seja, para a reconciliação, os países africanos pós-conflito carecem de um procedimento político-metodológico de promover a reconciliação. No centro do problema está a questão: para a reconciliação, perdão ou castigo? Da dificuldade do equacionamento da justiça com a reconciliação torna-se de novo quase a um conflito. De acordo com os resultados de vários investigadores da problemática em África, nas últimas décadas, para vários países africanos saídos do conflito tem-se aplicado, para a reconciliação, vários esquemas resolutivos:

> « (*i*) a implementação de uma estratégia de julgamento e punição dos culpados, no caso de se considerar que a gravidade dos crimes cometidos é de tal ordem que a justiça é o valor primordial a ser prosseguido; (*ii)* a opção de agir no sentido de iniciar uma nova fase da vida do país sem olhar ou recordar o passado, considerando que o esquecimento é a melhor via; (*iii*) a promoção de abordagens que valorizem a verdade e a existência de perdão entre perpetradores e vítimas – normalmente através de Comissões de Verdade e/ou de outros

[376] J. LEDERACH, *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies* (United Kingdom: United States Institute of Peace, 1997); J. LEDERACH, *Key Issues in Peace and Reconciliation Studies* (United Kingdom: Centre for the Study of Forgiveness and Reconciliation, Coventry University, 2003).

[377] J. OBERG, «Conflict Mitigation in Reconstruction and Development» in *Peace and Conflict Studies* Vol. 3, nº. 2 (December, 1996).

[378] J. GALTUNG, *After Violence: 3R, Reconstruction, Reconciliation, Resolution*, 1998. *Coping With Visible and Invisible Effects of War and Violence (*Princeton, NJ: Transcend, 1998).

mecanismos locais; (*iv*) ou ainda uma combinação das anteriores (com excepção da opção *ii*), de acordo com o que se considera mais adequado a cada caso»[379].

Isto é, que a reconciliação em África tem-se desenvolvido em função do esquema 'reconciliação sem justiça' em que o caso paradigmático na África Subsahariana é Moçambique, e 'justiça sem reconciliação', com um caso modelo, o Ruanda[380].

Não se pretende aqui abrir um debate teórico-metodológico e epistemológico sobre a questão da reconciliação e da paz, quer-se, porém, apenas reforçar a ideia de que o trabalho da Igreja em África relativamente à reconciliação assenta sobre um terreno assaz escorregadio. Deste modo, ela aparece como terceira via, entre duas não consensuais. É este lugar que lhe confere uma grande responsabilidade, não somente instigada pela *res socialis*, mas como imperativo evangélico e da sua própria missão evangelizadora.

O primeiro Sínodo africano de 1994 foi, para todos os efeitos, uma alavanca impulsionadora para um novo olhar da Igreja em África para uma contribuição eficaz e eficiente à luz dos princípios do Evangelho e da Doutrina Social da Igreja. A criação das Comissões Justiça e Paz e de outros movimentos *Pro Pace*, as várias iniciativas para uma «solidariedade pastoral orgânica» tão recomendada pela *Ecclesia in Africa* (nn. 131-135), entre diversas Conferências Episcopais de África, a vontade, da parte de muitas destas Conferências Episcopais, da realização de Conferências Inter-regionais, internacionais sobre a paz e a justiça no Continente, revela o empenho, nas últimas décadas, da Igreja em África, nesta causa do Continente africano. Há muitos sinais desta vontade renovada[381].

---

[379] P. M. FERREIRA, «Justiça e Reconciliação Pós-Conflito em África» 18.

[380] Cfr. P. M. FERREIRA, «Justiça e Reconciliação Pós-Conflito em África», 17-22.

[381] D. Joachim na aula sinodal do Sínodo de 2009, partilhando o trabalho da instituição de que era representante, a Conferência Episcopal do Burundi mostrou esta preocupação e vontade, quando afirmou diante dos Padres sinodais que «no Burundi, a dúplice experiência, contrastante, de uma guerra civil homicida e da árdua tarefa de restaurar a paz através da reconciliação na justiça, convenceu-nos da exigência de trabalharmos juntos, a nível regional e inter-regional. Embora diversa de um país para o outro, a história dos conflitos sociopolíticos na nossa região apresenta factores comuns e constantes, que impõem a necessidade de conjugar e coordenar os esforços na busca da reconciliação e da paz (…). Em relação à Região dos Grandes Lagos, reiteramos à ACEAC e à AMECEA, como também às Conferências Episcopais do Quénia, Uganda, República Democrática do Congo, Ruanda e Tanzânia, a nossa proposta para realizar em breve, uma Conferência internacional sobre a paz e a reconciliação nesta região (…)» (J. NTAHONDEREYE, Bispo de Muyinga – Burundi, «Uma Conferência internacional de paz para a Região dos Grandes Lagos» in *OR* 43 (24 de Outubro de 2009) 12: VIII Congregação geral: *Relatio ante disceptationem* (9 de Outubro de 2009).

3.1.3.2.3.2. O caso da Igreja em Angola

Um dos exemplos desta preocupação pela paz e pela reconciliação nos tempos pós-sinodais é a República de Angola em que no contexto de uma hórrida guerra civil, um conjunto de Igrejas Cristãs de Angola representadas por organizações eclesiais como a AEA (Aliança Evangélica de Angola), a CEAST (Conferência Episcopal de Angola e S. Tomé e Príncipe) e o CICA (Conselho das Igrejas Cristãs de Angola) decidiu criar, em 1999, um organismo para a paz, o COIEPA (Comité Inter-Eclesial para a Paz em Angola). Este organismo teria, como principal objectivo, ser um órgão de coordenação de todas as contribuições das Igrejas a favor da paz. E, neste processo, o COIEPA tinha, como princípio orientador, o diálogo como caminho para a paz.

Com a finalidade de contribuir para a paz em Angola, os Bispos da CEAST tinham instituído o dia 14 de Março de 1999, Dia Nacional da Reconciliação. Esta iniciativa episcopal viria a dar origem, em pouco espaço de tempo, ao Movimento *Pro Pace*, cujo I Congresso se realizou em Luanda, de 18 a 21 de Junho de 2000. Deste modo, a Igreja em Angola tinha assumido o forte compromisso de uma evangelização para a paz como afirmava o então Bispo do Uíge que «a Igreja está empenhada em empreender uma cruzada de evangelização para a paz, para uma nova cultura, em que os valores divinos e humanos da paz nos conduzam a uma civilização do amor. Eis aqui o objectivo do Movimento *Pro Pace*»[382]. Outras iniciativas se seguiram, como, por exemplo, a criação da PROMAICA *Pro Pace* (Promoção da Mulher Angolana na Igreja Católica). Nesta altura, muitas mensagens da parte da CEAST foram emanadas em vista ao serviço da busca da reconciliação, da justiça e da paz em Angola[383].

---

[382] F. M. MOURISCA, «Contra a cultura da violência» in *Acção Missionária* (Novembro 1999) 12.

[383] Cfr. CEAST, *Mensagem para a preparação do Jubileu 2000. Ano Nacional da Família Angolana* (Luanda: CEAST, 1995); CEAST, *Apostemos na Paz* (Luanda: CEAST, 1997); CEAST, *Carta aos Angolanos* (Luanda: CEAST, 1998); CEAST, *Angola, onde vais?* (Luanda: CEAST, 1998); CEAST, *Mensagem pastoral de apelo à Paz* (Luanda: CEAST, 1998); CEAST, *A reconciliação Nacional* (Luanda: CEAST, 1999); CEAST, *Jubileu da esperança* (Luanda: CEAST, 1999); CEAST, *Salvemos a vida dos angolanos* (Luanda: CEAST, 1999); CEAST, *O calvário do Povo angolano* (Luanda: CEAST, 1999); CEAST, *Novo Milénio, Nova Vida* (Luanda: CEAST, 2000); CEAST, *O ano da Reconciliação* (Luanda: CEAST, 2000); CEAST, *Ao largo, confiantes* (Luanda: CEAST, 2001); CEAST, *Dai-nos a paz!* (Luanda: CEAST, 2002).

3.1.3.2.3.3. Um esforço conjunto na busca da reconciliação, da justiça e da paz em África: uma missão impreterível da Igreja em África

Apesar dos esforços das Conferências Episcopais Nacionais e Regionais, a questão da reconciliação, da justiça e da paz em África dos nossos tempos, continua a ser uma zona de grande preocupação, pois da sua resolução, depende, em grande medida, o futuro do Continente e dos Povos africanos. Deste modo, a Igreja em África desempenhará a sua missão, eficazmente, se conseguir contribuir, com a sua experiência e força que lhe vêm do Evangelho, para a consolidação da paz nos países do Continente.

Para esta missão deverá associar-se ao esforço de todos aqueles que, de coração sincero e de modo incondicional e desinteressado, trabalham, intensamente, para uma África de vida onde se possa viver, pois, como diz Ferreira, «é hoje praticamente consensual que a resolução de conflitos, para ser efectiva, deve actuar aos vários níveis e com os diversos actores – «*top-level approach*» (líderes políticos e outros cargos de alta chefia), «*middle-range approach*» (figuras com autoridade que têm um papel central na educação, saúde, ou outras actividades reconhecidamente importantes), e «*grass-roots approach*» (pessoas envolvidas nas comunidades locais)»[384].

Conclusão do terceiro capítulo

Depois da leitura e análise do texto da *Ecclesia in Africa* feitas no capítulo segundo, o terceiro capítulo foi uma actualização e releitura dos problemas e dos reptos diagnosticados por este documento do Magistério eclesial. A finalidade deste capítulo foi de olhar a actual expressão fisionómica da África contemporânea sob o ângulo das temáticas mais problemáticas recolhidas, levantadas e debatidas no primeiro Sínodo africano. A sua proficuidade está em ter possibilitado a observação e a verificação da actual situação africana e da actividade evangelizadora da Igreja em África.

Com isto foi possível a individuação das áreas de progresso e aquelas áreas de preocupação ou de estagnação em relação às propostas do Sínodo para a resolução dos problemas da evangelização no Continente africano. Depois da individuação dos

[384] P. M. FERREIRA, «Justiça e Reconciliação Pós-Conflito em África» 12-13.

problemas e desafios actuais da África, o passo a seguir procura possibilidades de novos caminhos para a África contemporânea.

CAPÍTULO QUARTO

Que caminho (s) para a África?

Em 2000, o teólogo congolês Bede Ukwuije, um missionário da Congregação do Espírito Santo, estando em França, como capelão dos Estudantes da Universidade de Rennes II e assistente da Comunidade Africana de Rennes, publicou, na Revista *Spiritus*[385], um artigo intitulado *Penser le devenir de l'identité africaine; l'identité africaine en question*, que, em 2002, veio publicado no I volume da Revista *Communio*, edição portuguesa. A reflexão deste artigo sobre a identidade africana inspirou, em certa medida, esta reflexão neste capítulo. Ukwuije faz uma reflexão sobre o futuro do Continente africano e, ao mesmo tempo, junta-se a vários teólogos africanos que têm estado empenhados no fomento ou na estimulação de uma reflexão teológico-pastoral que possa contribuir para a evolução de um pensamento teológico em África, capaz de dar o seu contributo para a resolução dos vários problemas e desafios que a África contemporânea enfrenta. A reflexão de Ukwuije, apesar de partir de um contexto muito localizado (a experiência da fé cristã da Igreja na Nigéria, no meio cultural Igbo), pode ser importante do ponto de vista do questionamento da situação do Continente e do significado da missão evangelizadora da Igreja e do Cristianismo na sociedade africana.

Ukwuije observa que, na sua participação nos vários encontros com intelectuais africanos da diáspora europeia, nos debates sobre o futuro do Continente africano, constatou que quase todos estavam convencidos de não encontrarem, na Igreja, uma resposta satisfatória para os problemas do Continente[386]. Esta interpelação, por mais paradoxal que pareça, afigura-se como ponto de interesse para uma interrogação mais profunda do Cristianismo na sua acção no Continente. A abordagem da questão de 'caminhos para a África' quer situar-se aproximadamente numa inquietação do mesmo tipo, com o intuito de tentar responder à questão: Que caminhos podem ser encontrados para o futuro da África, face a vários desafios que ela enfrenta na contemporaneidade? Que

[385] Cfr. B. UKWUIJE, «Penser le devenir de l'identité africaine; l'identité africaine en question» in *Spiritus* 160 (Setembro 2000) 263-274 ; B. UKWUIJE, «Pensar o futuro da identidade africana» in *Communio* 1 (2002) 5-16.

[386] Cfr. B. UKWUIJE, «Penser le devenir de l'identité africaine; l'identité africaine en question» 2.

resposta pode dar o Cristianismo na África, na linha do Evangelho proclamado, ao contributo necessário para os actuais problemas do Continente?

4.1. Desde os anos 50 até à África contemporânea, vários caminhos, uma só meta: uma resenha histórica

Segundo Ukwuije, desde os anos 50 do século passado até aos nossos tempos, vários caminhos têm sido ensaiados ou experimentados mediante uma reflexão de perfil literário e político que sempre inspirou e impulsionou a reflexão teológica africana. Desde a ideia da *Negritude* até à da *Reconstrução*, os intelectuais da literatura e da teologia têm vindo a mostrar o seu empenho na busca de vias de acesso às soluções dos problemas africanos no contexto da actual situação mundial.

A *Negritude* representada, no âmbito dum discurso literário de inspiração política, por Léolpold Sédar Senghor e Aimé Césaire, na tentativa da busca da identidade do homem africano, opôs a espiritualidade e a espontaneidade africanas à racionalidade ocidental. Neste contexto, tornou-se famosa a frase: «a emoção é negra, assim como a razão é helénica»[387]. Deste modo, a via escolhida pela *Negritude* além de ter conduzido à luta pela rejeição de uma tentativa ocidental da hierarquização das culturas, despertou os intelectuais africanos ao pan-africanismo.

Desde ali, seguiram-se a Revolução com Yambo Ouloguem do Mali e Stanislas Adotevi do Benim que, contrapondo-se à via seguida pela Negritude, propõe um discurso e luta revolucionários; esta é uma proposta que Ukwuije denomina o "universalismo" que pretende ser uma terceira via entre a Negritude e a Revolução. É uma via representada sobretudo por Wole Soyinka e Chinua Achebe, duas grandes figuras da literatura nigeriana do século XX; seguiram-se outras perspectivas como a da adaptação, da inculturação, da libertação com a sua afirmação de luta pela pobreza antropológica (Engelbert Mveng) e pela libertação económica (Jean Marc-Ela), da Reconstrução (Jan Oberg, Patrícia Magalhães Ferreira, Ka Mana, Eugène Uzukwu e Muanamosi Matumona).

No meio desta conjuntura de tentativas de soluções num ladrilhado de desafios em África, Ukwuije parece defender a ideia de uma dinamização cultural africana na linha de

[387] L. S. SENGHOR, *Liberté 1: Négritude et humanisme* (Paris: Éditions Seuil, 1964) 24.

Fabien Eboussi-Boulaga[388], Messi Metogo[389]. A partir da ideia boulagiana de que não existe uma identidade cultural alocada nalgum lugar e da sua afirmação de que «o Africano não se define pelas suas etnias, as suas florestas e savanas, os seus costumes, ele não fica retido neles, mas recebe-os de si mesmo. Ele tem de se reconquistar através deles, transformando-os»[390]. Ukwuije conclui que o passado já não é algo que determina o homem, apesar de o condicionar[391]. Assim, o autor defendendo a ideia de que a cultura não é estática, mas dinâmica, advoga para a cultura africana uma exposição receptiva e recriativa ao contexto da modernidade. A cultura assim entendida é uma realidade antropológica que «está por criar e estará sempre por criar»[392].

Este modo de olhar a realidade africana que considera que num contexto mundial de mutações, a solução dos problemas consiste não tanto na afirmação da africanidade, mas na transformação das culturas, parece configurar-se ideologicamente ilusória. Pois há que se definir clara e rigorosamente o item cultural susceptivel de mutabilidade, uma vez que o núcleo da tradição cultural coincide com o que de mais humano está no homem. E, concomitantemente, neste caso, seria necessário definir e classificar o conceito de "modernidade" se é um conceito cultural ou se é, em si mesmo, uma cultura e de que cultura se trata.

Branco interpreta a situação actual africana em três vertentes. Antes de tudo, sublinha que o conjunto global actual da situação africana do Continente deveu-se a uma triplicidade de aspectos cumulativos que engloba as sociedades africanas tradicionais, coloniais e pós-coloniais. Em segundo lugar, a carta geopolítica que remonta à Conferência de Berlim é um factor de grande instabilidade, está na base de uma tribalização da vida política africana na modernidade. E, em consequência, e como terceira vertente, o grande

---

[388] Cfr. F. EBOUSSI-BOULAGA, «L'Africain chrétien à la recherche de son identité» in *Concilium* 126 (1997) 41-42.

[389] Cfr. E. M. METOGO, *Dieu peut-il mourir en Afrique? Essais sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire* (Paris : Karthala-UCAC) 1997.

[390] F. EBOUSSI-BOULAGA, «L'Africain chrétien à la recherche de son identité» 41-42.

[391] Cfr. B. UKWUIJE, «Penser le devenir de l'identité africaine; l'identité africaine en question» 272 (edição portuguesa, tradução de Graça Pereira Coutinho, 14).

[392] E. M. METOGO, *Dieu peut-il mourir en Afrique? Essais sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, 183.

debate africano na África contemporânea é a busca de um caminho que consiga conciliar as estruturas tradicionais e as estruturas modernas[393].

De facto, face às tendências e objectivos da Globalização (um fenómeno inicialmente com uma aparência de ser somente económica e financeira que hoje se tornou num fenómeno verdadeiramente global ou seja num 'pan-fenómeno' com as suas políticas do neoliberalismo), um vector de um agir exclusivista relativamente às grandes potências mundiais, um continente como é o caso da África que experimenta definir ou melhor, reencontrar a sua verdadeira identidade perdida numa marcha protagonizada e levada a cabo por quem se via mais forte, não é uma tarefa fácil. Este binómio sociedade tradicional – sociedade moderna / estruturas tradicionais – estruturas modernas configura aquilo que Venâncio chamou «a encruzilhada africana»[394]. Venâncio chama 'encruzilhada' às situações em que está imersa a África moderna. Antes da sua proposta, ele faz um diagnóstico da origem das vicissitudes e complicações que enfrenta a África contemporânea.

Uma primeira observação que faz é de que, na África global, a parte a Sul do Sahara tem conhecido maiores dificuldades, nos últimos anos, para o acompanhamento do ritmo do mundo globalizado da modernidade. É natural que, face a tais dificuldades, uma primeira operação seja a tentativa e o esforço de se compreender as razões do problema e da sua complexidade. Neste sentido, afirma Venâncio, que a opinião pública tem conhecido grandes divergências. Alguns indicadores dos investigadores sustentam a tese de que a fonte da dificuldade da sociedade africana no ritmo da marcha da modernidade é a globalização económica e política que tem conduzido a um processo de marginalização desta zona mundial. Destes indicadores, a própria opinião pública tem-se encarregado da procura dos actores fraudulentos que têm descartado as suas responsabilidades de trabalhar para o bem-estar social de todo o povo africano.

Esta perspectiva tem desencadeado duas vertentes de pensamento: para uns, a responsabilidade é do Ocidente (uma leitura, nos ambientes intelectuais europeus mais à esquerda), para outros, o aparente fracasso dos esforços do Continente africano para 'se

[393] M. BRANCO, «O poder de traçar a fronteira. Apontamento histórico» in *Communio* 1 (2002) 17-20.

[394] Cfr. J. C. VENÂNCIO, «A encruzilhada africana. Crise Política e termo de responsabilidade» in *Communio* 1 (2002) 21-30.

erguer e caminhar' deveu-se à responsabilidade nula dos dirigentes e elites africanos que são conhecidos e conotados pela má gestão dos fundos públicos. Segundo Venâncio, esta última vertente é defendida mais nos ambientes políticos europeus de conservadores que estão no posto da liderança e da direcção das políticas mundiais dos povos que, na última barreira, são os grandes defensores, e encobridores de políticos africanos que estão por trás do fracasso, em vários países, do estado social das suas nações, por causa ou da sua incapacidade governativa ou porque demasiadamente corruptos[395].

Por conseguinte, as políticas de conveniência geraram aquilo que se podia chamar «paternalismo político ocidental» vigente na época pós-independência. Deste modo, as elites políticas africanas receberam as independências como o que Venâncio chamou «presente envenenado», pois que isto trouxe a personalização do exercício do poder e a monopolização burocrática do poder civil. Este quadro sociopolítico conduziu ao que se tem vindo a designar, muito recentemente, por neopatrimonialismo em que o poder é exercido com vista ao domínio maior ou menor do fundo económico onde se arrecadam benefícios em prol pessoal[396].

A reflexão sobre estes tópicos levou a que os sociólogos Rob Buijtenhuijs e Céline Thirot[397] tivessem feito um levantamento bibliográfico para o período entre 1992 e 1995 no intuito de verificar a opinião intelectual pública sobre os problemas sociopolíticos africanos. Para uma grande maioria de estudiosos, a resolução dos problemas em África passa pela configuração do conceito ocidental de democracia e aplicá-lo tal qual ele enforma as sociedades ocidentais. Outros defendem que uma maior intervenção qualitativamente efectiva tem de instituir na África uma democracia adaptada ao modelo tradicional assente em bases institucionalmente tradicionais.

O desenvolvimento dos debates entre os intelectuais africanos justifica a sua preocupação de tentar encontrar caminhos de solução para um Continente tão martirizado como é a África. Ao mesmo tempo, manifesta a inquietação não somente do Povo africano,

---

[395] Cfr. J. C. VENÂNCIO, «A encruzilhada africana. Crise Política e termo de responsabilidade» 21-22.

[396] Cfr J. C. VENÂNCIO, «A encruzilhada africana. Crise Política e termo de responsabilidade» 22-30.

[397] Cfr. R. BUIJTENHUIJS – C. THIROT, *Democratization in Sub-Saharan Africa, 1992-1995. An overview of the Literature* (Leiden: African Studies Centre/Bordeaux: Centre d'Étude d'Afrique Noire, Université de Bordeaux Montesquieu) 1995.

mas de todo um conjunto mais alargado de intelectuais dentro e fora de África a pensar o futuro do Continente. Em síntese, vários indicadores macro e microssociais sobre o Continente africano mostram que, se até ao século XX, o maior desafio foi o de enfrentar o colonialismo ocidental, lutando pelas independências dos países da África, no período pós-independência, principalmente no século XXI, a maior batalha que pela frente a África tem é a libertação de um neocolonialismo criado pela propaganda neoliberal, pela globalização, canal difusor do neoliberalismo e das economias de exclusão que faz da África um lado do mundo que não tem outra função que aquela de ser o mercado onde tudo se busca e quase sem custos.

O segundo problema tem a ver com as consequências trazidas pelo fenómeno da Globalização e a obrigatoriedade das mutações a que esta submeteu o mundo. O mundo global é, hoje, caracterizado pelas mutações sociais que, não pouco, são uma grande ameaça à construção e à conservação das identidades culturais dos Povos do mundo. Neste sentido, o *aggiornamento* da África neste mundo global, onde as mutações são duma velocidade sem precedentes, torna-se numa grande asfixia, não pela incapacidade, mas se tivermos em conta que ela ainda precisa de tempo para resolver e ultrapassar as consequências dos problemas do passado. O sofrimento, ao mesmo tempo que pode ser uma fonte fecunda de fé e devoção, pode criar relações de desconfianças em relação à fé e faltas de esperança. Foi a experiência do Povo de Israel e de Job e tantas outras figuras bíblicas. Pode ser, certamente, a experiência do Povo em África

É neste contexto complexo de mutações sociais que parece opor as sociedades tradicionais africanas às sociedades modernas com as suas exigências, com os seus ritmos, linguagens e gestos, que a Igreja é chamada a levar a esperança anunciada pela Boa Nova da salvação aos Povos africanos. Gabriel, jornalista de profissão, da sua viagem ao Paquistão em 2001, resultou um artigo publicado com o título «Onde está Deus?»[398]. Esta interrogação é fruto do ambiente de sofrimento que testemunhou dum povo sofredor e acrescentou: «Se Deus existe há muito que ele abandonou o Paquistão». Será também este o grito do homem africano da África contemporânea? Olhando para este quadro situacional, a Primeira Assembleia do Sínodo dos Bispos de 1994 foi, do ponto de vista da estratégia pastoral, uma grande revolução que devolveu à África o sentido da acção do

[398] J. A. GABRIEL, «Onde está Deus?» in *Communio* 4 (2002) 378-379.

Espírito na sua jovem Igreja. Face aos desafios que foram matéria da sua abordagem, é importante que a África continue a reflectir com seriedade no futuro do Continente e do Cristianismo em África.

Neste petrificado e íngreme caminho, é necessário que haja vozes que sensibilizem a África para a coragem do bem na construção do Continente. É necessário que os africanos cultivem e se eduquem para a cultura do bem. Só o amor do bem pode garantir a construção de uma África verdadeiramente africana, onde reinem os valores humanos e divinos essenciais para a edificação sadia de qualquer sociedade; de uma África onde todos colaboram para o bem-estar de todos e todos estão disponíveis a trabalhar de forma zelosa para o desenvolvimento do Continente. Para isso, a África precisa de directrizes para caminhar. Nisto, a Igreja tem o seu campo aberto para a missão, pois o Evangelho que proclama é, antes de tudo, educação para os grandes valores cristãos que orientam o homem neste mundo para Deus, porque o mundo não é somente um projecto terreno, ele é, acima de tudo, um projecto escatológico.

4.2. Repensar a *Ecclesia in Africa* nestes primeiros decénios do Terceiro Milénio

Depois de uma análise muito concentrada da *Ecclesia in Africa*, do estudo dos seus pontos fundamentais e das directrizes nela contidas, consegue-se chegar à conclusão de que ela é um documento base para a reflexão e busca de caminhos de resolução dos problemas da África contemporânea. Apesar de ter sido criticada por um pequeno grupo de teólogos africanos, principalmente, aquele círculo dos que ficaram fora dos debates sinodais[399], acusada de ter sido superficial e não abrangente na abordagem de questões mais relevantes da Igreja em África, o levantamento dos problemas, desafios e dificuldades feito por este documento transcende certos olhares sociológicos, teológicos, políticos e até mesmo culturais.

A *Africae Munus* reconheceu a proficuidade da *Ecclesia in Africa*[400]. Aliás, ela mesma deixou-se construir sobre o seu fundamento para a abordagem da problemática da

[399] Cfr. ADISTA, «L'Africa dal punto di vista dei teologi, lasciati fuori dal Sinodo» in *Adista/Doc* (21 maggio 1994)13-15.

[400] Cfr. BENTO XVI, Exortação Apostólica pós-sinodal *Africae Munus*, 2-12.

reconciliação, da justiça e da paz no Continente africano. A questão da evangelização, objecto de análise, é uma temática fundamental, não só para a Igreja em África, mas também para a própria Igreja universal em todos os tempos. A evangelização foi a preocupação de Paulo VI, apenas para indicar um exemplo mais próximo dos tempos modernos, e continua a ser preocupação da Igreja de hoje. A Igreja é uma Igreja que evangeliza e se evangeliza, que chama à conversão. Ela mesma vive, permanentemente, a conversão nos seus membros. Por isso, o tema da evangelização abarca um conjunto de aspectos da vida do homem na sua integridade.

O diagnóstico dos problemas da África apresentado pela *Ecclesia in Africa*, como a necessidade de uma evangelização mais aprofundada (nn.47-48), o convite a empreender esforços para a superação das divisões e a consequente chamada de atenção para uma contribuição da Igreja para as dificuldades sociopolíticas da África, (nn. 49.51), o diagnóstico dos desafios da África, nomeadamente, a problemática da inculturação com todos os seus desafios e a coragem de a incentivar em vista de uma evangelização das culturas africanas na sua multiplicidade e pluralidade (nn.59-62.78) e o diagnóstico de razões que deviam levar a África à preocupação, desde razões que estão relacionadas com a crescente perda de esperança, por parte da juventude africana, os temores e inseguranças lançados pelo flagelo da doença do século, a SIDA, o drama dos refugiados, a dívida externa internacional e a dignidade da mulher africana (nn. 115-121), ainda hoje, permite compreender o ambiente crítico que envolvia a África no dealbar do Terceiro Milénio e, ao mesmo tempo, o contexto político actual africano.

As temáticas por ela abordadas, os problemas por ela levantados continuam a ter o reflexo, embora com uma certa evolução, na África contemporânea. O desafio da evangelização continua a ser uma luta no permanente caminho da missão da Igreja em África. Por isso, repensar a *Ecclesia in Africa*, não significa somente relê-la, mas também é um acto que reenvia para as situações que analisou e para as soluções por ela propostas. Não significa apenas um regresso ao passado recente, mas um olhar retrospectivo que permite estabelecer relações de comparação para se poder ter um ponto de partida das reacções face aos antigos e novos desafios que o Continente africano vem enfrentando na modernidade.

Um balanço do impacto do I Sínodo[401] mostra, como já ficou afirmado, que, de um modo geral, há indicadores animadores, promissores e cheios de esperança. No entanto, outros assuntos precisam ainda, certamente, de uma exploração, cada vez maior. Esta operação será possível pela revisitação da *Ecclesia in Africa*. Ela é fundadora de um caminho cujo percurso não mais terminará. Ela é o começo de uma marcha eclesial e social africana no movimento que catalisa várias reflexões e partilhas e, ao mesmo tempo, que desencadeia interpelações. A importância que dá às testemunhas do Evangelho em África, Comunidades Eclesiais Vivas (CEV), aos leigos e à família, aos religiosos e consagrados é um tópico que a Igreja precisa de aprofundar na África do século XXI.

No entanto, um dos pontos reflectidos pela *Ecclesia in Africa*, não demoradamente, mas por referência, e que muitas vezes passa despercebido aos teólogos e outros investigadores e peritos da problemática da situação eclesial e social africana, é a questão dos catequistas. Quer a *Ecclesia in Africa* quer a *Africae Munus*, ambos os documentos reconhecem a pertinência, para a Igreja em África, destes agentes de pastoral tão activos no processo da evangelização, dinamizadores das comunidades eclesiais, pontos de referência e de unidade das pequenas comunidades cristãs (PCC), sobretudo daquelas que não têm o acompanhamento de um sacerdote e, em muitos casos, 'mártires' da fé e do Evangelho.

Este ponto parece apresentar-se como uma das zonas de silêncio, isto é, uma zona que pouco se debate. João Paulo II, reconhecida a importância da sua missão na evangelização e na implantação da fé nas comunidades e reconhecidas também as suas necessidades, recomendou a formação doutrinal dos catequistas, o seu apoio moral e espiritual, dignas condições de trabalho para a eficácia do seu ministério[402]. Bento XVI reforçou a ideia e conduziu-a para mais longe, quando convida os Bispos africanos a trabalhar para garantirem a formação não somente doutrinal, como também humana, intelectual e pastoral, salvaguardando as suas condições de vida e as suas necessidades materiais e uma justa retribuição dos seus trabalhos[403]. Este é um grande repto para a Igreja em África. Pois, numa altura em que a própria Igreja procura caminhos e horizontes para autossuficiência sustentável, quer a formação quer o cuidado da vida dos catequistas

[401] Veja-se M. CHEZA, «Bilancio del Sinodo Africano» in *Concilium* 32 (1996) 410-415; M. CHEZA, «Comment dresser un bilan du Synode Africain?» in *Spiritus* 37 (1996) 425-437.

[402] Cfr. JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 91.

[403] Cfr. BENTO XVI, Exortação Apostólica pós-sinodal *Africae Munus*, 125-127.

tornam-se uma realidade que assuntos acrescenta à complexidade dos desafios da situação da Igreja e da sociedade africanas no nosso tempo.

No entanto, a passagem pela África, pode ser suficiente para a tomada de consciência da importante presença, actividade e dinamismo dos catequistas junto das comunidades cristãs. José Nunes fala desta experiência testemunhada. Partindo do que desde a década de 70 do século passado se chamou Pequenas Comunidades Cristãs (PCC), uma designação generalizada pela AMECEA[404] – The Association of Member Episcopal Conferences in Eastern Africa (Associação das Conferências Episcopais Membros na África do Leste), chega à experiência do 'Ondjango cristão'. Esta é uma referência que resulta de um profundo processo de inculturação, pois de uma realidade puramente cultural fez-se nascer o ambiente de fé.

O 'ondjango cristão', segundo Nunes, tornou-se um núcleo de dinamização da vida da comunidade, um berço de ministérios e serviços, uma fonte da força e da vida litúrgica e celebrativa, um núcleo da acção sociocaritativa fundada num valor idiossincrático das culturas africanas, a solidariedade. Neste quadro de funções e dinamismos do Ondjango, o que Nunes chama de "sociabilidade e eclesialidade" do ondjango, o catequista é um elemento unitivo. Ele é o dinamizador de todo um panorama eclesial à volta do ondjango[405]. Esta foi uma experiência vivenciada e testemunhada pelo autor num determinado contexto da Igreja em Angola. Portanto, o ministério do catequista, enquanto serviço à comunidade, é, sem dúvida, uma diaconia na total entrega à causa da evangelização, do crescimento da Igreja e da fé. Este é um assunto que deve merecer alguma atenção por parte da Igreja em África.

---

[404] Cfr. AMECEA, «Building Small Christian Community» in *AFER* 21 (1979) 257-320; E. LAPOINTE, *Une expérience pastorale en Afrique Australe* (Paris : L'Harmattan, 1985); B. UGEUX, *La pastorale des petites communautés chrétiennes dans quelques diocèses du Zaire* (Paris : Sorbonne, 1987); J. NUNES, *Pequenas Comunidades Cristãs* (Porto : UCP, 1991) ; F. FRANCISCO, *O Espírito Santo : nascimento e crescimento da missão eclesial* (Roma/Sumbe, 2000).

[405] Cfr. J. NUNES, «Sociabilidades e eclesialidade. Reflexões a partir de uma experiência angolana» in *Communio* 1 (2000) 57-66.

4.2.1. Focalizar-se e aprofundar a localização das zonas prioritárias da evangelização em África

Os dois sínodos africanos deram à Africa e à Igreja em África uma visão global e, ao mesmo tempo, muito pormenorizada, contextualizada e actualizada da situação da evangelização ou seja, da acção missionária em África. Esta radiografia continental que apresenta a imagem da África nos seus atalhos mais complexos é garante de um ponto de partida para uma nova acção e novo dinamismo da evangelização em África. Não obstante isso, os dois sínodos, mais do que ser um ponto de chegada na investigação dos desafios mais complexos do Continente, são um alicerce seguro sobre o qual se deve edificar a construção de uma nova era africana. Deste modo, se o sínodo de 1994 e o de 2009 se afiguram como Sínodos-diagnóstico, então a Igreja em África tem caminho aberto para um percurso novo com base nas localizações de problemas e desafios que foram feitos.

Por isso, este ponto parece ser assaz profícuo, porquanto a resposta aos desafios ou aos problemas depende da sua localização e do modo como são compreendidos. Um dos elementos essenciais na actividade da evangelização é o método. Este é um caminho, como bem sugere a etimologia da própria palavra, que se segue para se alcançar algum fim ou objectivo. Assim, a localização, observação e a análise, por parte da Igreja em África, das zonas de prioridade, resultaria num delineado procedimento metodológico-pragmático que possibilitasse a própria Igreja a orientar o esforço da sua acção. Por que razão é necessária esta focalização ou concentração?

A consciência de que o nosso Continente está enfermo e precisa de uma intervenção motivou os Bispos, sacerdotes, religiosos africanos a pensar num Concílio ou num Sínodo africano[406]. O êxito do primeiro Sínodo apelou, naturalmente, para um segundo. Esta consciência sinodal africana tão vincada, em tão pouco tempo, tem as suas motivações que já foram evocadas, tem as suas consequências e, por conseguinte, tende a uma finalidade. Por isso, os sínodos que a África celebrou são um miradouro e, concomitantemente, uma bússola ou um GPS que localizam, dirigem e mostram o caminho para um destino pretendido. A Igreja em África, para este novo Milénio, propôs-se a reavivar as suas forças, a renovar os seus compromissos de evangelização, a dinamizar a

[406] Cfr. ADISTA, «Dal sogno di un Concilio africano alla dura realtà del Sinodo per l'Africa» in *Adista* 27 (2 Aprile 1994) 6-8.

sua acção evangelizadora, a ser uma proposta, mediante o anúncio do Evangelho, da restauração do homem africano e do seu Continente, devendo-lhe devolver aquela esperança de vida e de comunhão que o Criador prometeu aos primeiros humanos criados à Sua imagem e semelhança (Gn.1,26-31).

A Igreja em África, para poder caminhar proporcionando aos povos africanos aquilo que se lhe espera, precisa de ter bem localizado o universo-destinatário do seu anúncio. A compreensão inequívoca do sujeito deste anúncio – não se está aqui a falar do sujeito da evangelização que é o homem, mas dos campos da evangelização, sobretudo as zonas de prioridade – será, sem dúvida, a chave do sucesso do seu empenho.

As zonas de prioridade da missão evangelizadora da Igreja em África foram maiusculamente diagnosticadas pelos Sínodos africanos dos Bispos. Por isso, procurando concentrar-se nestes pontos que requerem uma intervenção urgente da Igreja, face à velocidade das dinâmicas da modernidade, conhecidos os desafios destas zonas, porque já diagnosticadas, a Igreja em África tem um segundo compromisso, o aprofundamento destes desafios e problemas. A leitura dos sínodos da situação africana, apesar de ser uma visão de particulares partilhada, dá nota duma visão da África global. É aí onde reside a sua proficuidade e mérito. Eles possibilitam a partilha das alegrias e tristezas do Povo de Deus, bem como as suas dificuldades no caminho da busca do sentido da fé e das suas razões. Deste modo, eles são o princípio de uma acção mais eficaz de serviço do Povo. É neste rol de ideias que se torna necessário o aprofundamento dos problemas diagnosticados pelo Sínodo.

A África é um todo, mas os seus problemas e desafios são variados, embora haja problemas comuns. O aprofundamento dos resultados de estudo do Sínodo é exigência intrínseca desta consciência. Os problemas diagnosticados ao nível macroestrutural devem continuar a ser aprofundados ao nível microestrutural (dioceses, paróquias, Comunidades Eclesiais Vivas[407] – CEV, até aos grupos eclesiais mais pequenos, como por exemplo, os

[407] Utilizámos esta designação, cônscios de que, para indicar a realidade que ela significa, a África francófona usa, em vez dela, várias outras denominações como Communautés Chrétiennes de Base (CCB) - Comunidades Cristãs de Base, Communautés Chrétiennes Vivantes (CCV) – Comunidades Cristãs Vivas, Petites Communautés Chrétiennes (PCC) – Pequenas Comunidades Cristãs, Communautés Eclésiales de Base (CEB) – Comunidades Eclesiais de Base, ou mesmo Comunautés Ecclésiales Vivantes de Base (CEVB) – Comunidades Eclesiais Vivas de Base. No entanto, qualquer uma destas designações indica um núcleo de fiéis comprometidos desejosos de assumir, com todas as consequências cristãs, as responsabilidades da vida cristã para si e para os outros. São estes pequenos núcleos que geram novos filhos para a Igreja e, por

grupos de catequese). O aprofundamento destas temáticas sinodais, além de ser útil para a propagação ou divulgação, para o conhecimento de todos os fiéis, sensibiliza as comunidades de base para os problemas mais complexos da sua sociedade e da sua Igreja.

E mais ainda, esta sensibilidade facilita a tomada de consciência, por parte do Povo de Deus em geral, não somente dos problemas, como também das diversas reflexões que se vão fazendo acerca destes desafios e as suas possíveis linhas de solução. Deste modo, as comunidades cristãs de base não ficam apenas telespectadoras de cenários que, embora tenham grandes implicações nas suas vidas, podem ser vistas à distância, nem ficam depositárias de informações que vêm de cima para baixo; deixam de ser ouvintes e passam a ser corresponsáveis dos destinos do seu Continente, cada um a seu modo, na sua condição de vida, segundo o seu estado de vida e conforme a responsabilidade que tem na Igreja e o carisma que recebeu de Deus.

O aprofundamento dos desafios diagnosticados pelo I Sínodo africano é, sem dúvida, um momento de reflexão, de juízo que pode levar à acção. Esta é fundamental para o cristão africano ou qualquer outro cristão. Todos somos chamados a agir. A acção que procede de um acto de observação e de juízo tem condições de se afirmar, pois acontece não somente num momento certo, mas também orientado em passos firmes bem controlados e equacionados do ponto de vista do estudo das situações, para não se correr em vão. É esta acção que os cristãos em África precisam, para poderem ser verdadeiramente sal da terra e luz do mundo (Mt 5,13-16).

O critério deste aprofundamento tem de passar por uma escolha prioritária. Cada Igreja local, cada comunidade cristã tem os seus problemas. A reflexão sobre as temáticas complexas do Continente tem de ser na ordem das prioridades, porquanto o começo pela reflexão sobre os assuntos problemáticos vividos pelos membros da comunidade motivá-la-á a abrir os seus horizontes para outras situações. Utilizar este método, não é somente propalar o Sínodo, mas é também (r) evangelizar.

O Sínodo de 1994 deu um panorama geral dos problemas que a Igreja em África vive no processo da evangelização. As Igrejas africanas locais têm a responsabilidade de miniaturizar o anúncio do Sínodo em estruturas de pensamento veiculadas por uma

---

conseguinte, a sua acção, em termos da educação das consciências para a vida de fé e das suas consequências na vida quotidiana de cada cristão é, consideravelmente maior.

linguagem que o povo fale e que importe aos seus destinatários. Por isso, a abordagem local de temas ligados à família africana explorando as questões mais relevantes do matrimónio africano e da vocação à Vida Consagrada e ao Sacerdócio, à inculturação com ligação às Religiões Tradicionais Africanas, à escola e à saúde; do ponto de vista político, às questões das dificuldades políticas (guerras, divisões e consequentes ditaduras, tribocídios, regicídios e golpes), às questões de justiça, reconciliação e paz, favorecem a própria Igreja, pois dão nota de vários aspectos internos que só num contexto minoritário são perceptiveis, porque acontecem num certo ambiente.

A proposta da focalização e do aprofundamento das temáticas e problemáticas tratadas pelo Sínodo pode ser um caminho assaz profícuo de reavivar as perspectivas pós-sinodais emanadas pela *Ecclesia in Africa,* para ajudar o Continente africano e a Igreja que nele se encontra a despertar a sua consciência autocrítica para poderem sair das dificuldades em que se encontram e procurarem ajustar-se ao novo ritmo imposto pela modernidade. No entanto, este trabalho é possível somente numa vontade conjunta da própria família cristã africana, hierarquia e laicado.

A riqueza e a profundidade do primeiro Sínodo e, sobretudo, o rigor dos seus trabalhos na radiografia dos problemas do Continente, imprimem-lhe uma grande actualidade. Os problemas por ele abordados continuam actuais e cruciais, embora em muitos aspectos, o Continente tenha vindo a conhecer, nos últimos anos, como já ficou referido, amiúde, avanços significativos em muitos países africanos. A questão da pobreza ligada à pouca responsabilidade dos líderes políticos africanos em conluio com a conivência de algumas forças sociopolíticas estrangeiras, a questão da saúde e da educação, das Religiões Tradicionais Africanas, da Inculturação, da reconciliação e da paz, e todas aquelas problemáticas ligadas ao desenvolvimento da África, precisam, ainda hoje, de homens e mulheres africanos que amam o seu Continente e os seus países, que possam dar o seu contributo em ajudar a África a procurar mecanismos de defesa contra os ataques de diversos desafios lançados pela globalização e pela modernidade. E, concomitantemente, caminhos que levem a África a superar, de uma vez por todas, o sofrimento que assola milhões de africanos que têm o direito de uma vida digna que só pode ser resultado do trabalho, da boa vontade, da responsabilidade e da rectidão de governação dos Estados africanos.

O desempenho desta nobre e espinhosa missão é um dever para Igreja em África. Contudo, é importante a realização desta proposta, pois vinte anos depois, o Sínodo africano pode estar no esquecimento no Continente. Não obstante isso, o seu carácter histórico, a sua pertinência para o Continente na abordagem das questões mais complexas da África, a sua actualidade, devem ser ainda lembrados, repensados e reconsiderados na maioria das suas propostas.

4.2.1.1. A evangelização por meio da Escola e Universidade Católicas

A Igreja teve sempre grande apreço pelo campo da educação. A descrição mais pormenorizada da natureza e da importância da educação para o homem, encontramo-la na *Gravissimum Educationis*[408]. Este documento do Vaticano II é, verdadeiramente, um guião para a Igreja na realização deste ideal. Ao longo dos séculos, a Igreja incentivou-a, programou-a e cuidou dela. Apesar de não ser a sua função fundamental, ela faz parte do processo da evangelização, pois ela não significa somente formação humana do homem, mas também e principalmente, ela é orientada para os valores do Reino. Porque também «a escola católica possui uma identidade eclesial, porque é parte da missão evangelizadora da Igreja»[409]. Uma verdadeira educação é uma educação para os valores. No entanto, a fonte de inspiração de todos os valores humanos é o Evangelho como proposta de vida e de amor para todo o género humano neste mundo até à vida eterna[410]. Daí radica o compromisso da Igreja em África na contribuição para a formação do homem africano em todas as suas vertentes.

A aliança entre evangelização e formação do homem africano remonta desde o período dos Descobrimentos, quando chegaram à África os primeiros europeus. O testemunho da história africana evidencia uma grande ligação da actividade missionária da Igreja e a educação das consciências e dos espíritos. A escola catequética andou a par da

---

[408] Cfr. SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Declaratio De Educatione Christiana*: AAS 58 (1966) 728-739.

[409] JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica pós-sinodal *Ecclesia in Oceania* sobre Jesus Cristo e os Povos da Oceania seguindo o seu caminho, proclamando a sua verdade e vivendo a sua vida, 2001, 33: AAS (2001) 404 (361-444) texto em Inglês; CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, «Documento *A escola católica no limiar do terceiro milénio»* (28 de Dezembro de 1997) 8-11 in *OR* (ed. port. de 18 de Abril de 1998) 190.

[410] Cfr. CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, «Documento *A escola católica no limiar do terceiro milénio»* 1.

academia. Os missionários europeus, quando chegaram a África, tiveram a preocupação de instruir um processo programático para a educação dos Povos autóctones, embora em níveis variados. Já se tinha a percepção de que, para melhor se evangelizar era preciso instruir com cuidado. A fundação das escolas das missões para a catequese e para as aulas de língua e de outros saberes, revela a compreensão de que a instrução era fundamental à evangelização.

Neste sentido, a preocupação e o interesse pela educação eram suportados por dois eixos socioeclesiais: contribuir para a formação humana e, por conseguinte, para o desenvolvimento do homem africano e facilitar a acção missionária, formando guias e educadores autóctones, melhores conhecedores das tradições e das culturas locais. Foi esta perspectiva que animou, por exemplo, o governo português a investir na investigação e na ciência (com a fundação dos Centros de Investigação Ultramarinos), sobretudo em finais do século XIX até um pouco antes das últimas décadas do século XX, para os países africanos que alcançaram mais tarde as suas independências nacionais. Estes centros integraram muitas vezes e, talvez em grande escala, missionários para os estudos etnológicos, antropológicos e linguísticos. Tudo isto concorria para um objectivo preciso de compreender o homem africano e 'educá-lo', isto é, formá-lo e ajudá-lo a desenvolver-se.

Este projecto educacional, apesar de, em muitos casos, não ter tido em conta a conservação do património cultural e axiológico local, por exemplo, as línguas indígenas, serviu para aproximar muitos Povos africanos à Religião cristã. Quer dizer, educar significava também evangelizar. Foi um programa que já tinha em consideração aquilo que foi expresso pelo Sínodo africano de 2009 quando afirmou que «a educação não pode ser reduzida a um mero percurso formal escolástico, mas deve incutir nos jovens um profundo sentido da vida»[411].

Isto mesmo já tinha sido referido por João Paulo II quando afirmava que a

> «escola católica é um instrumento excepcional, que permite às crianças receber, além do ensino, uma formação religiosa e catequética que as ajudará a aprofundar a sua fé, a descobrir Cristo, que quer ajudar o homem a alcançar a sua plena estatura de adulto. Numa sociedade em busca de sentido, a Escola católica é chamada a difundir com clareza e vigor a mensagem cristã, respeitando os que não partilham as suas convicções mas que desejam,

[411] *Propositio* 16.

> entretanto, beneficiar dos seus métodos de ensino. Desejosa de oferecer o seu contributo à relação entre o Evangelho e as culturas, a Escola católica situa o saber no horizonte da fé, para que ele se torne uma sabedoria de vida e conduza os homens à verdadeira felicidade, que só Deus pode dar»[412].

As escolas das missões formaram homens e mulheres que ao longo dos anos, em muitos países da África, serviram e têm servido os seus Povos. Hoje, é comum ouvir-se e constata-se que grande parte de pessoas na liderança de diversos países africanos frequentaram escolas missionárias. Este é um elemento que a Igreja em África não pode descurar. A realidade africana em termos de formação está muito aquém daquilo que é desejável. A África não se pode desenvolver sem a educação, como nenhum país do mundo o fez. O grau elevado de analfabetismo e o grande défice do interesse na área da educação são um forte impedimento ao crescimento e desenvolvimento do Continente africano.

A Igreja em África na contemporaneidade tem uma grande necessidade de contar com os leigos formados para a realização do seu ideal. Quem deve fazer desenvolver a África são, em grande medida, os leigos cristãos. Mas estes desempenharão as suas funções se tiverem sido preparados devidamente. Neste sentido, as escolas e as universidades católicas africanas podem estar ao serviço do homem e da própria igreja. Elas podem ser um adro profícuo não somente da transmissão do conhecimento, como também de formação humana e cristã, catalisadores de um quadro axiológico que respeite o próprio homem e a sociedade humana. Deste modo, justamente afirmou Bento XVI que «inumeráveis santos e santas compreenderam que santificar o homem significava, antes de mais, promover a sua dignidade por meio da educação»[413].

No contexto africano, as escolas missionárias são ainda hoje um ponto de referência para os pais e os filhos no que diz respeito à educação em África. Deste modo, a Igreja em África precisa de fazer a leitura deste 'sinal dos tempos' que lhe é oferecido pelo próprio contexto africano interno de confiança para a expansão da sua rede de pontos de acesso e de contacto com o ambiente africano a evangelizar. A Escola Católica é um modo eficaz e eficiente de penetrar no mundo dos jovens e, ao mesmo tempo, uma maneira de atingir, para a evangelização, jovens de todas as condições sociais e até de diversas religiões. Por

---

[412] JOÃO PAULO II, *Mensagem ao Director Geral da UNESCO por ocasião do XXXIII dia internacional da Alfabetização* (28 de Agosto de 1999): AAS (1999).

[413] BENTO XVI, Exortação Apostólica pós-sinodal *Africae Munus*, 74.

sua própria índole, a Igreja colabora na educação das crianças, dos jovens e dos adultos, mantendo sempre a sua fidelidade à sua identidade cristã e evangélica que torna o espaço onde educa um autêntico «laboratório de humanização». É esta nota distintiva que lhe proporciona um contexto de credibilidade diante de pessoas que se aproximam dos seus espaços de formação.

Constata-se, nos nossos dias, que, ao mesmo tempo que as escolas e universidades católicas existentes são bem frequentadas, parece haver menos respostas ao nível do Continente, pelo menos nalguns países. Roberto Carneiro, num artigo sobre a situação sociopolítica e socioeconómica do Continente africano, defende a perspectiva de que, para o desenvolvimento do Continente, a África precisa, acima de tudo, de fazer investimento no capital humano. Assim, defende o autor que, «para 'ganhar' o século XXI, a África terá de investir nas pessoas e de saber ultrapassar os fundamentos estruturais da sua crise de desenvolvimento humano. Para isso, terá de melhorar substancialmente as condições de vida e oportunidades de progresso por parte dos seus grupos populacionais mais desprovidos, em especial, mulheres, crianças e pobres»[414].

Não obstante isso, tinha sido muito bem observado nesse estudo que «a esperança duradoura para a África terá de proceder de um investimento maciço na educação dos africanos, isto é, da libertação das suas capacidades endógenas de autodesenvolvimento e de criação autóctone de riqueza, aliada a condições de governabilidade acrescidas»[415]. Isto mesmo foi reconhecido por João Paulo II quando afirmou que «nunca será possível libertar os indigentes da sua pobreza, se primeiro não forem libertos da miséria resultante da carência de uma digna educação»[416].

Daí depreende-se que o desenvolvimento do continente, ou seja, o futuro do Continente africano, em termos de crescimento económico, depende menos dos seus recursos naturais, porém mais das qualificações profissionais. Estas dão possibilidades

---

[414] R. CARNEIRO, «Investir em pessoas, uma prioridade africana» in *Communio*, 47. De facto, os membros da I Sessão da Conferência da UA dos ministros responsáveis pelo desenvolvimento social e vários outros relatórios sobre a África fizeram menção ao lugar que a educação ocupa em África no processo do desenvolvimento (cfr. COMISSÃO DA UNIÃO AFRICANA. Departamento de Assuntos Sociais, *Quadro da Política Social para África*, Conferência de 27-31 de Outubro de 2008 (Windhoek, 2008) 20-21).

[415] R. CARNEIRO, «Investir em pessoas, uma prioridade africana» in *Communio*, 56.

[416] JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica pós-sinodal *Ecclesia in America* sobre o Encontro com Jesus Cristo vivo, caminho para a conversão, a comunhão e a solidariedade na América, 1999, 71: AAS (1999) 807 (737-815) texto em espanhol.

pessoais de saída das condições de pobreza e miséria. É importante que a Igreja em África compreenda esta linguagem contemporânea. Os novos desafios sociais e políticos em África exigem dela uma resposta adequada. Uma delas é o campo da educação. O alargamento das iniciativas de fundação de mais escolas e universidades, onde for possível, dá uma grande possibilidade à Igreja em África de ampliar o seu raio de acção missionária no domínio da evangelização, pois, como afirma João Paulo II «o mundo da educação é um campo privilegiado para promover a inculturação do Evangelho»[417]. Sobretudo na juventude, esta estratégia pode ser um caminho seguro para oferecer o que vai ao encontro dos seus anseios e necessidades.

Hoje, o trabalho pastoral com a juventude africana, em virtude dos ventos da modernidade e suas correntes, muitas dessas assaz relativistas, o impulso à fé tem de ser estimulado por novos areópagos pastorais que permitam a sua inserção e sobretudo a 'manutenção' da sua fé. Há que ser, pastoralmente, criativos. As universidades ou escolas são estas novas ágoras que podem mitigar a sua curiosidade e a sede da aprendizagem. Neste sentido, as instituições católicas de ensino permitem a concessão daquele saber e conhecimento que não são apenas humanos, mas totais, oferece e cuida de uma formação humana integral[418].

A educação forma e forja, transforma e corrige os costumes, convida a criar novas estruturas de vida social e cria um homem civilizado. No entanto, ela não pode ser considerada como geradora de uma transformação humana sem uma referência à dimensão transcendental imanente no próprio ser humano. Se qualquer escola ou universidade pode dar uma formação técnico-científica ou profissional aos seus alunos, a Igreja tem algo a acrescentar para que a educação-formação recebida seja completa. Trata-se da educação ou da formação no campo ético, ou seja, uma educação humana que é orientada por uma noção clara do religioso. Por isso, Bento XVI sublinha a este respeito que «o desenvolvimento dos sistemas económicos que se concentram no bem comum depende de um determinado sistema ético, o qual por sua vez só pode nascer e ser sustentado por fortes convicções religiosas»[419].

---

[417] JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica pós-sinodal *Ecclesia in America*, 71.

[418] Cfr. *Propositio* 24.

[419] Cfr. J. RATZINGER, «Mercado, eonomia e ética» in *Communio* 3 (2009) 279; P. KOSLOWSKI, «Religion, Okonomie, Ethik. Eine sozialtheoretische und ontologische Analyse ihres Zusammenhangs» in P.

Esta afirmação de Bento XVI encontra a sua expressão e significado, não somente no campo das economias globais ou parciais, mas também em vários domínios da vida humana. A educação não pode pressupor apenas a aquisição de conhecimentos. Uma educação que não seja formação humana nas suas mais variadas vertentes acaba por oferecer à sociedade intelectuais amiúde 'não-humanizados'. Os valores éticos são um sustentáculo indispensável para a dinamização de todo o conhecimento e para a sua abertura à verdade do mundo e só à verdade.

A África atravessa uma fase em que amiúde já se fala da crise de valores. A escola e a universidade católicas são uma resposta para o enfrentamento deste desafio. Almeida fala do «valor da "crise dos valores"»[420]. De facto, face ao contexto actual do Continente berço marcado por uma forte e quase irresistível influência dos ventos da modernidade trazidos pela Globalização a todos os níveis, a presença da Igreja na arena pública, mediante a promoção de instituições educacionais católicas que, por tradição e missão, deve velar por uma intelectualidade de valores, ou seja, por uma ciência com consciência, é fundamental para a transformação da sociedade africana. Neste sentido, o contexto da chamada 'crise de valores' em África é, realmente, um valor que deve impelir a Igreja africana a uma intervenção mais peremptória e destemida.

A importância da educação no contexto da actividade missionária da Igreja foi reconhecida por vários sínodos de continentes, alguns deles, sem maiores problemas neste domínio. O Sínodo americano de 1999 reconheceu mesmo que entre os factores que mais têm favorecido a formação cristã entre os fiéis da América está o facto da forte presença da Igreja no campo da educação, de modo muito particular, no mundo universitário. Assim, os Padres sinodais concluíram que o grande número de escolas católicas (primárias e secundárias) e as universidades existentes na América têm dado uma vasta possibilidade de uma acção evangelizadora de grande alcance[421].

Na *Ecclesia in Europa*, João Paulo II renovou a sua vontade de ver crescer as instituições educativas católicas europeias. Apesar de se ter dirigido aos fiéis dos países europeus, já com muita tradição neste campo, o Papa não deixou de sublinhar a

KOSLOWSKI (ed.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft, Religion und ihre Theorien* (Tubingen, 1985) 76-96.

[420] J. M. P. ALMEIDA, «O valor da 'crise dos valores'» in *Communio* 3 (2009) 281.

[421] Cfr. *Propositiones* 23 e 24; JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica pós-sinodal *Ecclesia in America*, 18.

preponderante função que desempenha a educação por meio da escola católica. Ela é fundamental para a evangelização do mundo da cultura e, até porque as escolas católicas «são às vezes o único meio para apresentar a tradição cristã àqueles que andam longe da Igreja»[422]. Por isso, os Padres sinodais tinham lançado um apelo de encorajamento a todos os «fiéis empenhados no *mundo da escola*, a perseverarem na sua missão, irradiando a luz de Cristo Salvador nas suas específicas actividades educativas, científicas e académicas»[423].

Portanto, na sua missão evangelizadora a Igreja em África tem um grande caminho a percorrer neste domínio. Não pode olvidar de nenhum modo que o seu contributo para o desenvolvimento da África pode passar pela educação. Concomitantemente, é importante que a Igreja em África considere que qualquer investimento feito neste domínio resulta na fortificação da sua missão e da sua presença em meios de cultura e alarga o seu espaço de evangelização potenciando a todos, ricos e pobres, crentes e não crentes, crianças e adolescentes, jovens e adultos a uma herança tão importante e perene, a herança da fé e dos valores do Evangelho.

4.2.1.2. A evangelização pelo mundo da saúde

A Igreja vive da fé sustentada pela esperança e pela caridade. Este último elemento afigura-se, quer nas Sagradas Escrituras quer na vida da Igreja, um tópico central na prática da fé, a ponto de Paulo ter afirmado «a caridade jamais passará» e ainda «agora permanecem estas três, a fé, a esperança e a caridade, mas a maior de todas é a caridade» (1 Cor. 13,8.13). Esta visão paulina radica efectivamente no próprio imperativo evangélico de Jesus que «passou fazendo o bem» ensinando assim os seus discípulos o mesmo caminho do amor (Lc 10,25-37; Jo. 13,15).

Foi sempre da vontade de Jesus que as suas ovelhas tivessem vida em plenitude, pois Ele mesmo o afirmou «Eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância» (Jo. 10,10). A missão de Jesus é a missão da Igreja. Por isso, esta continua o ministério do

[422]JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica pós-sinodal *Ecclesia in Europa* sobre Jesus Cristo, vivo na sua Igreja, fonte de esperança para a Europa, 2003, 59: AAS (2003) 686, texto em italiano.

[423] *Propositiones* 25 e 26,2.

cuidado e da cura dos doentes e da consolação dos aflitos, como missão do exercício da caridade de Cristo. A parábola do bom samaritano (Lc 10,30-37) em todos os tempos inspira e interpela a Igreja sensibilizando-a à preferência aos mais frágeis da sociedade de todas as épocas e aos que chamaríamos "estranhos" de cada sociedade.

A Igreja segue este caminho do seu divino Mestre, pois ela sabe que «a maior força ao serviço do desenvolvimento é um humanismo cristão que reavive a caridade e que se deixe guiar pela verdade, acolhendo uma e outra como dom permanente de Deus»[424]. O serviço caritativo não é qualquer humanismo. Ele é, antes de tudo e, fundamentalmente, um humanismo cristão em virtude do seu carácter de continuidade da missão realizada por Jesus, durante o seu ministério público. O apoio eclesial sanitário às sociedades como meio de levar Cristo aos irmãos não pode ser entendido no sentido de filantropia. É um serviço dum humanismo que pretende levar Deus aos que, desejando-O, não O conseguem sentir devidamente, por causa do sofrimento e da dor em que se encontram ou mesmo aos que ainda não chegaram ao conhecimento de Deus.

Neste sentido, a Igreja exclui um humanismo sem Deus, pois, como afirma Bento XVI «o humanismo que exclui Deus é um humanismo desumano», visto que «só um humanismo aberto ao Absoluto pode guiar-nos na promoção e realização de formas de vida social e civil – no âmbito das estruturas, das instituições, da cultura, do *ethos* - (…)»[425]. Assim, o serviço da Igreja aos mais frágeis pode ser a expressão mais elevada daquele amor que, segundo Bento XVI, «é a luz – fundamentalmente, a única – que ilumina incessantemente um mundo às escuras e nos dá a coragem de viver e de agir»[426].

O cristianismo em África, desde o início, teve bem presente a compreensão de que, para a sua missão de evangelização, era fundamental penetrar na alma do africano mediante a proximidade nos momentos mais sombrios da sua vida. Tinha-se percebido também que, tal como a educação, a saúde, o cuidado sanitário sobretudo junto dos mais pobres e excluídos da sociedade africana, era um contributo da Igreja em África à sociedade africana e um grande apoio de colaboração com as organizações governamentais

---

[424] BENTO XVI, Carta Encíclica *Caritas in Veritatis* sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade (Lisboa: Paulinas Editora, 2009) 78: AAS 101 (2009) 708, texto em latim.

[425] Cfr. BENTO XVI, Carta Encíclica *Caritas in Veritatis*, 78.

[426] BENTO XVI, Carta Encíclica *Deus Caritas est* sobre o amor cristão (Lisboa: Paulinas Editora, 2006) 39: AAS 98 (2006) 250, texto em latim.

dos Estados africanos, e, concomitantemente, uma das maiores formas de contribuição para o desenvolvimento do homem africano e de o levar à comunhão com Deus.

Testemunham esta percepção e acção efectiva o trabalho de um conjunto de missionários na abertura de hospitais, de centros de saúde, casas de repouso, leprosarias, cujo cuidado corporal e espiritual foi um dos segredos de levar as pessoas à novidade da vida que resplandecia nos rostos de tantos missionários. A história sanitária da África, em muitos casos, em vários países africanos, está muito ligada à acção da Igreja em África.

Esta história não está saturada, nem obsoleta. Ela continua viva e actual, apesar dos seus desafios. No entanto, a Igreja em África precisa de renovar o seu esforço neste sentido. Em muitos casos, as instalações sanitárias da Igreja existentes são aquelas que foram deixadas pelos missionários que arduamente trabalharam e souberam manter as estruturas e a sua gestão. Entretanto, o renovamento dos esforços é importante para se poder estar à altura de se responder aos novos desafios que vão surgindo ao longo dos tempos. O contexto africano actual neste domínio não é, razoavelmente, de todo, positivo. Nota-se um grande esforço em ter uma cobertura suficiente, apesar da escassez dos meios financeiros. Esta boa nova é confirmada pela última estatística disponível do cumprimento deste requisito.

As estatísticas disponíveis mostram que em 2012 (de acordo com a estatística de 2014) a Igreja em África contava com 1.298 Hospitais, 5.256 Dispensários e 229 Leprosarias[427], sendo o segundo Continente com maior desempenho neste aspecto a seguir à América. Estes números comparados, por exemplo, com o ano de 2002, mostram que houve um aumento considerável, pois neste ano as estatísticas estimavam em 964 o número de Hospitais, 5.018 o número de Dispensários ou Centros de saúde e 270 o número de Leprosarias[428].

Neste sentido, estima-se um aumento destes estabelecimentos em + 34,65% em Hospitais, + 4,74% em Dispensários ou Centros de saúde. Porém, em relação às Leprosarias, há um elemento positivo. Isto é, diversamente do que acontece com os Hospitais e Dispensários onde se constata um aumento percentual considerável, o que

[427] Cfr. PONTIFICIE OPERE MISSIONARIE, «Le Statistiche della Chiesa Cattolica» in *Agenzia Fides* (23 de Outubro de 2004) 1-13.

[428] Cfr. PONTIFICIE OPERE MISSIONARIE, «Le Statistiche della Chiesa Cattolica» (19 de Outubro de 2014) 1-9.

denota o aumento das necessidades de implantação de mais serviços deste tipo, o que revela também o aumento das doenças e epidemias, há uma diminuição considerável de Leprosarias. Diminuíram em –15,19%. Esta diminuição percentual, num espaço temporal de uma década, justifica-se pela boa notícia da diminuição das infecções pelo vírus da lepra no Continente.

De facto, estes dados são confirmados pelos estudos e estatísticas da WHO (World Health Organization) de acordo com os quais, na Região africana, de 57 516 casos de lepra diagnosticados em 2000, feito o mesmo diagnóstico em 2010, o número de leprosos em toda a África tinha baixado para 33 690 o que compreende uma diminuição percentual de -42%[429]. A diminuição das Leprosarias que são estabelecimentos sanitários da Igreja em África demonstra a atenção da Igreja em África na leitura dos sinais dos tempos e dos vários estudos que se têm desenvolvido em relação à África. O que se afigura positivo para a própria Igreja em África, pois é fundamental para o seu crescimento e realização efectiva e também para uma maior resposta no meio das suas comunidades.

O primeiro Sínodo dedicou-se muito pouco a este tema. João Paulo II nem sequer o incluiu no seu documento que ofereceu aos cristãos de África. A variedade de assuntos ou ainda a complexidade da temática, que talvez requeresse maior espaço, cuidado e tempo, provavelmente, terão sido razões da exclusão ou da não abordagem, apesar da sua pertinência no contexto da situação do Continente africano e no âmbito da missão evangelizadora da Igreja em África. A temática aparece abordada pelo Sínodo de 2009. Apesar de tratar da Reconciliação, da Justiça e da Paz, este Sínodo não olvidou o assunto. Bento XVI não deixou de dedicar três números à questão (nn. 139-141), mostrando a experiência secular da Igreja neste domínio, o seu fundamento teológico-bíblico, e chamando atenção para as linhas de orientação que devem presidir a todo o serviço sanitário da Igreja em África[430].

Não obstante isso, os dados estatísticos indicam o desempenho que a Igreja em África tem vindo a ter neste domínio. Efectivamente, este empenho varia e difere ao nível das Igrejas locais e das Conferências Episcopais, e ainda de país para país. Podemos

[429] Cfr. WORLD HEALTH ORGANIZATION, *Health topics. Leprosy* (in Africa Region), World Health Organization, Regional Office for Africa, 2015.

[430] Cfr. BENTO XVI, Exortação Apostólica pós-sinodal *Africae Munus*, 139-141.

encontrar, evidentemente, Igrejas locais mais dinâmicas e outras menos dinâmicas na realização deste ministério ao serviço da caridade e da misericórdia de Deus. Por isso, é necessária, cada vez mais, uma força que incentive todas as comunidades eclesiais africanas para esta importante missão. Para isso, a própria Igreja em África precisa de se sensibilizar a fim de despertar os cristãos a viverem este ideal tão nobre da busca do bem-estar num exercício da "globalização da solidariedade".

Além de ser uma missão que encontra o seu argumento no ministério do seu Mestre, a Igreja em África conhece e toma contacto constante com os benefícios que daí advêm para a sua acção evangelizadora. Em muitos casos, em África, os Hospitais, Centros de saúde católicos e outras estruturas sanitárias são verdadeiramente estruturas de evangelização. Hoje, em África, muitas conversões vêm destes espaços. Por isso, muitos estabelecimentos de saúde (públicos) são assaz frequentados pelas igrejas de diversas denominações com uma dupla finalidade: visitar os doentes e persuadi-los, sendo esta última, muitas vezes, a mais afirmada.

Neste sentido, é aproveitada a fragilidade do doente, para o persuadir da sua mudança, isto é, ser chamado a experimentar outra profissão de fé. As almas já fragilizadas enfrentam assim o seu maior desafio. Não resistem e cedem. Estes espaços sanitários são definidos por estas igrejas como o seu oásis onde buscam novos membros sem terem preocupação de se munir de espírito agudo de persuasão para convencer, pois a sua 'presa' já fragilizada não tem condições para grandes questões, mas deixa-se levar pela emoção de momento, resultante desta fragilidade física e emocional em que se encontra.

Por isso, um serviço eclesial prestado às comunidades paroquiais ou diocesanas deste tipo é, primeiramente, um auxílio do ponto de vista evangélico, e é uma protecção que se dá a muitos cristãos cuja fé precisa de um acompanhamento mais sustentável e eficiente. É também uma oportunidade de conversão para muitos que, naquelas circunstâncias são tocados pelo Espírito e se decidem, por isso, a abraçar a nova vida em Cristo.

Deste modo, afigura-se razoável que, apesar dos desafios e dificuldades que estas iniciativas comportam – falta de meios financeiros que, no geral, é o primeiro obstáculo que se encontra, a deserção dos organismos de apoio, a falta de estruturas e do pessoal qualificado para o efeito e com um perfil adequado, de acordo com as orientações e

doutrina da Igreja neste âmbito e, finalmente, a falta de colaboração e de integração destas iniciativas nos programas sociais da parte dalguns governos africanos – a Igreja em África continue a investir neste domínio, aproveitando a confiança que as populações têm nos seus serviços.

Assumindo esta responsabilidade, assume-se, igualmente, o empenho permanente de as instituições eclesiais de caridade serem verdadeiramente cristãs, um espaço onde reina deveras um espírito cristão. Neste sentido, os profissionais destas instituições deverão esforçar-se por serem um verdadeiro sinal de esperança e de consolação dos doentes configurando-se à imagem de Cristo sofredor que se associou, com a Sua Paixão, à dor de todo o homem sofredor[431]. Ou seja quer os profissionais quer os que possuem ou administram as estruturas sanitárias devem estar preparados «para testemunhar a compaixão de Cristo a quantos sofrem»[432]. Este é um outro desafio.

4.2.1.3. Repropor a ideia de "Igreja-Família de Deus"

O Sínodo dos Bispos de 1994 foi um encontro eclesial da comunidade cristã africana que inspirou os Padres sinodais para várias ideias no objectivo comum de continuar de modo cada vez mais fecundo a missão evangelizadora da Igreja em África na complexidade do seu contexto socioeconómico e sociopolítico. Neste caminho sinodal, uma das grandes inspirações que tiveram foi a recorrência à ideia conciliar de "Igreja-Família". Apesar de originariamente e, na intenção do Concílio, ter sido aplicada a um contexto mais universal da Igreja, o Sínodo africano apropriou-se dela e aplicou-a de forma quase exclusiva à realidade da situação da sociedade e da Igreja africanas.

A apropriação deste conceito para a África revela a sua centralidade na construção de uma eclesiologia que, no contexto das Igrejas particulares em África, desempenha uma função fundamental na edificação de uma Igreja deveras cristã, e, ao mesmo tempo, mais proponente e afirmativa no que diz respeito à sua doutrina, na sua actividade missionária, duma sociedade mais unida, porque mais reconciliada, mais cristã[433], porque bem

[431] Cfr BENTO XVI, Exortação Apostólica pós-sinodal *Africae Munus*, 140.

[432] JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica pós-sinodal *Ecclesia in Oceania*, 34.

[433] Já foi referido no capítulo III que, em relação a este conceito, os teólogos africanos responderam com ânimo ao convite do Sínodo e de João Paulo II para o aprofundamento da temática, dada a sua

evangelizada, e, por fim, uma sociedade cujos homens e mulheres estão comprometidos com o bem comum da África, a casa comum do Povo africano.

Esta atitude gera comunhão e esta, por sua vez, gera paz e tranquilidade, pois, na casa comum, todos são irmãos, porque vivem debaixo do mesmo tecto, na diversidade de pertenças clánicas, étnicas, tribais ou nacionais são uma única família, a Família dos filhos de Deus que estão neste mundo como 'missionários', isto é, a cumprir a sua missão confiada a cada um ao longo da sua peregrinação sobre esta terra. E, por conseguinte, todos têm o mesmo destino. Deste modo, compreende-se que os Padres sinodais tenham conduzido a sua reflexão com uma chave eclesiológica da ideia de "Igreja-Família de Deus" em África.

4.2.1.3.1. A "Igreja-Família de Deus": a perspectiva conciliar

O Concílio Vaticano II, na Constituição Dogmática sobre a Igreja (*Lumen Gentium*), esforçou-se por apresentar e explicar a natureza e o mistério da Igreja. Uma vez que esta instituição divina é duma natureza quase inefável, o Concílio teve de encontrar formas da sua possível definição.

4.2.1.3.1.1. Revisitar os testemunhos bíblicos veterotestamentários

Sabe-se que já no Antigo Testamento, o grémio do Povo de Deus era designado por diversas imagens e figuras: Rebanho (Is. 40,11, Ez. 34, 11ss), Vinha de Deus (Is. 5, 1-5). Esta foi sempre a forma mais fecunda que os autores sagrados tinham encontrado para descrever uma realidade que é deveras um mistério.

---

pertinência no âmbito da evangelização da Igreja em África. Pela força deste convite, tem havido algum interesse de explorar a fecundidade da ideia e, por conseguinte, ela tem sido um dos conceitos produzidos pelo Sínodo mais fecundo dentro e fora da África (Cfr. por exemplo, M. MATUMONA, *Teologia Africana da Reconstrução e Igreja Família de Deus. O Cristianismo e a modernidade em África*, Tese de Mestrado (Lisboa: Universidade Católica Portuguesa – Faculdade de Teologia, 2003); J. N. TYOMBE, *O Modelo «Igreja-Família». Para uma Pastoral Comunitária em contexto angolano a partir do Sínodo dos Bispos para a África de 1994* (Lisboa: Editora Paulinas, 2014).

4.2.1.3.1.2. Revisitar os testemunhos bíblicos neotestamentários

No Novo Testamento, é o próprio Jesus, o primeiro a indicar este caminho de compreender o mistério. Foi assim que, querendo conduzir o Povo de Israel à compreensão da realidade do Reino de Deus, definiu-a, caracterizou-a e explicou-a por meio de parábolas cheias de imagens e de figuras.

Este procedimento "metodológico-pastoral" de Jesus se, de um lado demonstra a sua solicitude pelo rebanho que Lhe foi confiado pelo Pai, do outro lado, ele pretende, certamente, dar a conhecer ao Povo de Deus que o conhecimento das realidades divinas não segue os mesmos critérios da lógica humana. Ou seja, que o mistério de Deus, em si mesmo, encerra uma grande complexidade para a inteligência humana. E, por isso, é mistério. Por outro lado, Jesus tinha clara noção da incapacidade do Povo, até mesmo dos seus líderes religiosos e políticos, da compreensão global do desígnio de Deus sobre a humanidade, apesar de supostamente terem conhecido as Escrituras e tê-las aprofundado. Não obstante isso, Jesus tomou a iniciativa de ensinar através de parábolas, usando diversas imagens e figuras do mundo real, familiares ao contexto histórico, social e cultural da época. Isso teve as suas implicações no ministério de Jesus.

O dinamismo do Reino é explicado por meio das imagens do semeador, do trigo e do joio, do grão de mostarda, do tesouro e da pérola, da rede, dos vinhateiros e das bodas, das virgens, dos talentos (Mt 13,1-23; 13,24-53; 21,33-22,14; 25,1-30), do fermento, da porta estreita, dos convidados, do banquete, sobre a ovelha perdida, a dracma perdida, o administrador infiel, o rico avarento, os vinhateiros homicidas (Lc 13,20-30; 14,12-24; 15,4-16,31; 20,9-19). Tudo isto serve como artifício retórico-literário para explicar e persuadir ou motivar o Povo de Deus a acreditar no Messias que já estava no seu seio.

4.2.1.3.1.3. A configuração de uma definição imagética de Igreja: *Lumen Gentium 6*

Como consequência desta revisitação às imagens da Escritura (Antigo e Novo Testamentos) que caracterizam ou definem o Reino de Deus, o Concílio, para definir, ou

caracterizar a Igreja, terrena, imagem viva da Igreja Celeste[434], apropriou-se delas. Por isso, diz o mesmo Concílio que no Novo Testamento, «assim como, no Antigo Testamento, a revelação do Reino é muitas vezes apresentada em imagens, também agora a natureza íntima da Igreja nos é dada a conhecer por diversas imagens tiradas quer da vida pastoril ou agrícola, quer da construção ou também da família e matrimónio, imagens que já se esboçam nos livros dos Profetas»[435].

Na verdade, as imagens do mundo antigo passaram para o Novo Testamento. Paulo é quem mais assume esta herança sagrada na tradição bíblica, apesar de, em muitas circunstâncias, utilizar a forma com novos conteúdos, devido ao novo contexto histórico-salvífico. Ele define o mistério da Igreja com diversas e variadas imagens. A Igreja é Construção de Deus (1 Cor. 3,9), Casa de Deus (1 Tim. 3,15), Esposa do Cordeiro (Gál. 4,26), é mistério (1 Cor. 2,7; Ef. 3, 1-13).

Uma apropriação deste tipo, da parte do Concílio, constitui uma chave hermenêutica importante no caminho da compreensão do mistério da Igreja. As imagens utilizadas pelas Escrituras foram interpretadas pelos Padres conciliares como ideais e, provavelmente, mais fecundas para os fiéis dos nossos tempos, ajudando-os deste modo a acolher com mais frutos todos os benefícios que brotam deste edifício, fundação do Mestre. No entanto, entre estas imagens, o Concílio apresenta também a imagem da Igreja como família, embora de forma muito indirecta, porque ligada à imagem da construção e da Casa de Deus «na qual habita a Sua família»[436]. É esta imagem que serviu de protótipo para a missão da evangelização da Igreja em África.

4.2.1.3.2. A "Igreja-Família de Deus" no contexto sinodal

O Sínodo dos Bispos de 1994 assumiu na sua integridade o conceito de "Igreja-Família de Deus". Assumiu também, naturalmente, os seus fundamentos bíblicos,

---

[434] Cfr. SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio Dogmatica De Ecclesia Lumen Gentium*, 48-50: AAS 1, vol. 57 (1965) 5-71.

[435] SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio Dogmatica De Ecclesia Lumen Gentium*, 6.

[436] SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio Dogmatica De Ecclesia Lumen Gentium*, 6.

teológicos e eclesiológicos. A *Ecclesia in Africa* reservou o terceiro capítulo sobre a evangelização e a inculturação, para introduzir esta noção e o seu significado no âmbito da missão da Igreja em África. A ideia de "Igreja-Família de Deus" foi interpretada e entendida pelo Sínodo e pela *Ecclesia in Africa* como concretização da ideia da inculturação do Evangelho em terras africanas[437].

O tema aparece sobretudo nos nºs 63, 89 e 114 da *Ecclesia in Africa*. No entanto, é o nº 63 que se apresenta como central para a compreensão do seu significado apropriado. Passa-se de um contexto universal para uma realidade muito localizada, específica e particular. Enquanto o nº114 interpreta o conceito entendendo-o como sinal vivo e como um instrumento de solidariedade (universal ou mais específica) e o nº 89 coloca a sua eficácia numa realidade que considere a sua ramificação nas pequenas comunidades cristãs (PCC) ou pequenas comunidades vivas (PCV), o nº63 define-o, interpreta-o e contextualiza-o dando-lhe um significado apropriado que não se distancia do seu contexto de nidificação, e, no entanto, se insere na correspondência com o (s) novo (s) contexto (s).

Tomada da *Lumen Gentium* para designar a comunidade eclesial na complementaridade de várias outras imagens bíblicas que este documento conciliar utiliza para definir e caracterizar o Povo de Deus, a ideia inspirada foi considerada um oásis para a evangelização em África, por dois motivos. Em primeiro lugar, porque «nela reconheceram os Padres sinodais uma expressão da natureza da Igreja, particularmente apropriada para a África». Em segundo lugar, porque ela é uma «imagem que acentua a atenção pelo outro, a solidariedade, as calorosas relações de acolhimento, de diálogo e de mútua confiança»[438]. Este último aspecto justifica e fundamenta o primeiro motivo.

Deste modo, a ideia de "Igreja-Família de Deus" em África foi concebida para a Igreja em África com a finalidade da construção da Igreja de África como uma verdadeira família de homens e mulheres, velhos, jovens e crianças, isto é, uma família unida e em perfeita comunhão «excluindo todo o etnocentrismo e excessivo particularismo [que são uma grande barreira social, política, cultural e até religiosa em África], procurando, pelo contrário, promover a reconciliação e uma verdadeira comunhão entre as diversas etnias,

[437] Cfr. JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 63.

[438] JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 63; *Propositio* 8.

favorecendo a solidariedade e a partilha de recursos e pessoas entre Igrejas particulares, sem indevidas considerações de ordem étnica»[439].

Reconhecendo a provável produtividade desta ideia em solos africanos, os Padres sinodais, apesar de vislumbrarem as dificuldades para o aprofundamento da ideia, chamaram a atenção e o auxílio dos teólogos para darem o seu contributo ao estudo deste conceito. Por isso, alertaram a que «se deseja vivamente que os teólogos elaborem a teologia da Igreja-Família com toda a riqueza que nesse conceito se encerra, mostrando a sua complementaridade com outras imagens da Igreja»[440].

4.2.1.3.3. Uma proposta para uma África de paz

O argumento teológico-eclesiológico em que foi assente a ideia de "Igreja-Família de Deus" em África, foi a necessidade que a Igreja em África tem na sua missão de evangelização e, muito especialmente, no processo da inculturação ou do diálogo do Cristianismo com as culturas e sociedades africanas de trabalhar para uma África melhor, onde seja ouvida a Palavra pregada, onde se viva o amor evangélico próprio dos discípulos de Cristo. Para que tal obejctivo seja atingido, é preciso repensar os métodos de evangelização que possibilitem uma apresentação atraente da Palavra do Evangelho para ser assimilada com facilidade pelos fiéis em África.

A África debate-se com vários problemas. As guerras são uma tragédia que a despovoa e a depreda. Quer o contexto mais remoto e o actual da história da África são todos eles marcados por conflitos e violências. Destes conflitos sublinham-se as divisões étnicas ou tribais, nacionais ou regionais, actos xenófobos que marcaram a história de várias gerações e irrompem no tempo africano deixando a semente de ódios, ressentimentos e sentimentos de vingança. Hoje, em muitos países africanos, as famílias sanguíneas andam desavindas porque com ou sem conhecimento, amiúde, foram obrigadas a lutarem umas contra as outras. Estes comportamentos provocaram mortes, desaparecimentos de famílias inteiras, deficientes, criou pobres, o que não possibilita uma relação pacífica. Quando se acrescentam outras razões que já aludimos, como por exemplo,

[439] JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 63; *Propositio* 8.

[440] *Propositio* 8.

a problemática da delimitação das fronteiras, até hoje nunca resolvida, o que gera em muitos ambientes africanos um grande mal-estar[441], o problema aumenta a sua complexidade. Está em questão as relações e a convivência entre as pessoas.

Os trágicos acontecimentos de Rwanda não só chamaram a atenção da Comunidade Internacional e do mundo, mas sobretudo, capitalizaram-se como o apogeu da ascensão do mal no Continente berço e fizeram emergir um problema que, desde a Conferência de Berlim, parecia ser reles ou de menos gravidade. Contudo, a verdade é que, na década de 90 do século passado, Rwanda derramou, drástica e barbaramente, o sangue dos seus filhos. Muitas vidas se perderam, famílias inteiras extintas. O crime parecia estar legalizado e justificado[442].

Outros países como Angola, Guiné-Bissau, República Democrática do Congo, República Centro-Africana, República da Somália e nos últimos anos, alguns países da África Ocidental e Meridional, como a Tunísia e o Egipto com as suas "Primaveras Árabes" conheceram grandes conflitos internos e fratricidas ou continuam a viver o espectro das divisões de ódios ressentidos e de guerras. Esta situação de ódios e vinganças, de ressentimentos e de violência, ainda que não seja de forma directa, não deixam de atingir a própria Igreja e até estorvar a sua missão.

No entanto, a intervenção da Igreja neste domínio, não é de defesa nem sequer de autodefesa. A Igreja em África sente-se na obrigação da sua intervenção pela sua solicitude materna. Ela não tem Continente, nem Pátria, nem partido político, nem raça nem cor, nem condição social. A sua maternidade é função universal que a todos chama como filhos do mesmo Pai que está nos Céus. A consciência da sua responsabilidade diante da dignidade do homem criado à imagem e semelhança de Deus fá-la corroborar para a felicidade deste homem chamado pelo Criador para uma vida feliz na terra, enquanto aguarda e se prepara para herdar a vida em plenitude no Reino dos Céus (Jo 17,24; 1 Tess. 4,17). Assim, ela chama todos os homens e mulheres à comunhão com Deus e, em consequência, em

---

[441] Entre muitos autores que se debruçaram sobre a temática pode-se ler A. P. BATALHA, *Geopolítica da Grandes Pandemias e Endemias na África Subsahariana* (Alpiarça (Portugal): Edições Cosmos, 2015) 106-107.

[442] Vários artigos de Revistas e Jornais reportaram os acontecimentos que se deram em Rwanda entre 14 de Abril a 15 de Julho de 1994. Muito se escreveu a respeito dos assombrosos acontecimentos. Para uma leitura compreensiva deste cenário, leia-se G. PRUNIER, *The Rwanda crisis: History of a Genocide* (Kampala: Fountain Publishers, 1995); L. MELVERN, *A People betrayed: the Role of the West in Rwanda's Genocide* (New York: Zed Books, 2000).

comunhão entre si (Jo 17,20-23). Este é o selo que marca o coração dos discípulos de Jesus, que não têm outra dívida na sua vida senão a dívida do amor mútuo (Rm 13,8).

4.2.1.3.4. A proficuidade da eclesiologia de "Igreja-Família de Deus" no contexto da África contemporânea

O panorama social actual da África que foi apresentado dá uma razoável compreensão da África ontem e hoje. Este enquadramento ajuda a ter o olhar de conjunto, analisando os desenvolvimentos que se deram, desde o primeiro Sínodo africano, até ao momento actual. Ainda que com desenvolvimentos aceitáveis, na macroestrutura social e nas suas respectivas microestruturas, o caminho que se deve ter pela frente é longo e, efectivamente, penoso. Os últimos cenários, apesar de animadores, inspiram cuidados. Aliás, para atingir as metas pretendidas pelas comunidades humanas em África, a caminhada está a começar.

À luz do último Sínodo de 2009, há fortes preocupações em muitas áreas sociais que carecem da intervenção efectiva da Igreja no sentido de as iluminar e as temperar com a luz do Evangelho. O grande repto do Sínodo foi reflectir sobre o difícil processo de reconciliação, justiça e paz no Continente. Pois a própria situação social compacta-se numa grande complexidade, porquanto, se de um lado, se assiste a uma tomada de consciência do processo de democratização por parte daqueles que dirigem os destinos dos países em África, por outro lado, para uns, esta consciência parece estar ainda longe. O entendimento nacional interno, muitas vezes, ainda não é uma meta alcançável. Prevalecem os ódios e as vinganças, a falta do nacionalismo e do sentido patriótico dos líderes, e o egoísmo interior que leva à relegação dos interesses fundamentais da nação para o segundo plano. E, contrariamente, em muitas destas situações, cresce exacerbadamente o amor aos interesses pessoais de grupos ou de minorias que se acham na prerrogativa de usufruir o bem comum sem responsabilização.

A Igreja em África assume o contexto actual do Continente comprometendo-se com ele para o transformar em 'novos arados' para a construção de uma sociedade africana mais reconciliada, mais justa e harmoniosa. Neste âmbito, a eclesiologia de "Igreja-Família de Deus" encontra um grande alcance pragmático. A força do pragmatismo deste conceito radica no facto de que, ao institui-lo, a Igreja em África pô-lo sobre uma forte base

hermenêutica. Este rochedo sobre o qual se edificou o conceito está expresso nestas palavras:

> «a primeira Assembleia Especial, como deve ser recordado, encarregou a Igreja em África de se inculturar, entendendo-se a si mesma como *família de Deus*. Enquanto Igreja, no entanto, esta identidade é realizada somente em Deus, que é *comunhão* ('família') e através de Jesus Cristo que no-lo revela pela proclamação do seu Evangelho. Como 'primogénito de muitos irmãos', é Jesus Cristo, o Filho de Deus, que partilha a sua filiação connosco, constituindo-os a todos como filhos (nele) e introduzindo-nos na vida da Trindade como família de Deus»[443].

Mais ainda, os Padres sinodais viram-se na exigência de justificar a escolha do conceito para o âmbito africano. Para eles, a sua escolha foi um acto inequívoco e uma inspiração divina, porquanto a

> «referência à Igreja como *família de Deus* não é, portanto, uma mera aplicação de determinados conceitos antropológicos. É uma expressão da verdade da Igreja e da sua identidade que partilha a vida do Deus Uno e Trino através de Cristo. A missão de Cristo, que se torna vida e o ministério da Igreja, deriva, portanto, da vida do Deus Uno e Trino; ora, reconciliação, justiça e paz devem ser vistas como derivadas da vida de Deus. Pertencem ao Reino de Deus; e são vividas através da fé em Cristo, por meio de quem nos tornamos filhos (e filhas do Reino)»[444].

A ligação à filiação de Cristo é fundamental para compreender o alcance do lançamento desta perspectiva à Igreja em África. O que os africanos de hoje necessitam é ver de uma África reconciliada, próspera e pacífica em todas as suas estruturas. Porém, a reconciliação, a justiça e a paz, só são possíveis no amor. Este pressupõe uma autoconsciência de que quem está ao nosso lado, mais próximo ou mais longínquo, é um irmão nosso. Somos uma única família. Esta familiaridade que ostentamos tem o seu fundamento nos laços de consanguinidade de toda a humanidade mediante o mistério da Incarnação do Filho de Deus. Paralelamente, à imagem de Corpo místico de que nos fala Paulo (1 Cor. 12,12-27), a Igreja em África relembra aos seus fiéis que ela é uma família, cuja consanguinidade ultrapassa toda a estrutura humana.

No entanto, além deste motivo teológico, há um outro que os Padres sinodais da Segunda Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos de 2009 aproveitaram de modo explícito. Este é um argumento cultural: a ligação do africano aos seus antepassados. Estes marcam a vida do homem africano e ocupam um lugar cimeiro quer na sua cultura quer na

---

[443] P. K. A. TURKSON, «A missão da Igreja-Família de Deus» in *OR* 43 *Relatio post disceptationem* (24 de Outubro de 2009) 6.

[444] P. K. A. TURKSON, «A missão da Igreja-Família de Deus» 6.

sua religiosidade. Está ausente (porque desaparecido), mas presente (porque está vivo na glória e, por conseguinte, perpetua a sua presença protectora). Os antepassados, vivendo num mundo sobrenatural, desempenham a função medianeira entre o Ser divino e a família[445]. É aqui que entra a "sacramentalidade" da família na tradição africana, por meio dela, os membros da família, os vivos, participam na vida dos seus antepassados.

A família aparece assim como um "espaço topoteofânico", mediante aqueles que fazem a mediação, os antepassados. Estes são os mensageiros de Deus para a protecção, e a família, o lugar do encontro. O significado desta concepção marcadamente antropológica – e de certo modo também filosófico-teológica - faz com que o conceito de família em África tenha a sua centralidade conhecida e respeitada por todos e, por isso, tenha um carácter "sacramental", porque aponta para uma realidade sagrada. Daí radica a exigência duma vida na união e na solidariedade entre os todos os membros da família, para se continuar a construir a comunhão já bem patente entre a comunidade dos antepassados (desaparecidos) e a comunidade dos vivos[446].

A ideia de "Igreja-Família de Deus" em África dirige-se a todos os Povos do Continente. No entanto, ela dirige-se, em primeiro lugar, à própria Igreja. O dinamismo da evangelização exige uma "autoevangelização". Para evangelizar, a Igreja em África precisa de se evangelizar primeiro a si mesma, como amiúde foi referido. Neste sentido, o próprio destinatário da copiosidade semântica e expressiva do conteúdo escondido nesta eclesiologia deve ser o cristão católico. Compreendido o conceito no interior da própria comunidade eclesial, os seus membros tornam-se deveras arautos desta mensagem. Não obstante isso, os cristãos em África saberão que o seu continente e a sua sociedade africana devem ser transformados por dentro e a partir de dentro. Daí pode nascer a convicção para todo o laicado africano de que «os fiéis leigos assumem responsabilidades próprias, não só

[445] M. MATUMONA, *Teologia Africana da Reconstrução e Igreja Família de Deus. O Cristianismo e a modernidade em África*, 137-138.

[446] Cfr. J. B. MEWUDA, «Ser autenticamente cristão permanecendo autenticamente africano» in *Communio* 7 (1990) 462-466 (160-167); T. V. THOMAS – R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions* (Paris, L'Harmattan, 1995) 271-275 ; M. COMBARROS, *Dios en Africa. Valores de la tradición bantu* (Madrid: Mundo Negro, 2000) 43-44.

no interior da sua comunidade eclesial de que são parte integrante, como na relação da Igreja com o mundo»[447].

Portanto, a ideia da Igreja como família é uma imagem que relança os cristãos de hoje, em África, para a acção. Chamados eles mesmos a viverem a reconciliação e a trabalharem para uma nova África, serão portadores da mensagem evangélica e da vontade de Deus que convoca todos os homens e mulheres a edificar um mundo novo assumindo a opção de vida por Cristo que por nós sofreu e nos trouxe a reconciliação com Deus. A sociedade africana tem um forte sentido de família. E sabe, perfeitamente, que o baluarte da família nas suas sociedades é o amor que é vivido na relação dos esposos, dos pais e filhos e no sentido mais alargado do termo.

É preciso continuar a levar ao homem africano o entendimento de que, sendo ele membro de uma comunidade-família, a exigência do amor sem restrição nem fronteiras, convoca para a vida de irmandade e de fraternidade, banindo, desta forma, toda a ideia e tendência à violência, ao ódio, à rejeição, ao distanciamento, aos ressentimentos e às vinganças. Nesta barca de "Igreja-Família", só há um caminho possível: o caminho do amor na verdade e na sinceridade do coração. Líderes políticos e simples cidadãos, crentes e não crentes, cristãos e não cristãos, todos somos uma família, e a África é a nossa casa (o οικος) comum. Esta é a nossa unidade e comunhão. Por isso, e justamente, Matumona coloca a missão da "Igreja-Família de Deus" em África no plano teológico da Teologia Africana da Reconstrução[448]. Nesta persepctiva ela é serva da reconciliação, da justiça, da paz e do reencontro da grande Família africana.

[447] M. SILVA, «O testemunho cristão no espaço público. Revisitar a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*» in *Communio* 3 (2012) 344.

[448] M. MATUMONA, *Teologia Africana da Reconstrução e Igreja Família de Deus. O Cristianismo e a modernidade em África*, 133-159.

4.3. A voz profética da Igreja na missão evangelizadora em África

Peter Stilwell num artigo intitulado *Globalização e testemunho profético da Igreja*[449], depois de fazer uma análise à situação social, económica e política na relação entre países pobres e ricos, sublinha que

> «as pressões sobre os países pobres para que abram as suas fronteiras ao comércio internacional soam, neste contexto, a pressões de lobo para que o rebanho lhe abra a porta do redil. É verdade que os países pobres precisam de soluções drásticas para superar as condições de miséria em que se afundam. Há dívidas acumuladas que resultam da irracionalidade de algumas das opções económicas que esses países seguiram no passado e, em parte, da corrupção e mau governo de muitos dos seus dirigentes. Mas as políticas de austeridade até há pouco advogadas pelas instâncias internacionais para corrigir desequilíbrios endémicos colidem no terreno com a fome, a doença, a falta de educação e muitas vezes com a luta armada; circunstâncias que tornam socialmente difícil, se não impossível, responder de imediato aos desafios de uma economia global sem custos humanamente inaceitáveis»[450].

Esta aparente denúncia ajuda a colocar a questão que se trata neste ponto. Os investigadores dos estudos africanos (integrantes da lista de países pobres do hemisfério sul do mundo) na sua maioria estão de acordo que a grande problemática que a África contemporânea enfrenta, está concentrada em dois factores: externo e interno. No primeiro caso, os países africanos, como há décadas, suportam uma pressão social mundial resultante do galopante ritmo da Globalização, a modernidade, que obriga todos estes países a irem pelo mesmo caminho e à mesma velocidade. Isto, por si mesmo, é um embuste às nações africanas que, apesar dos desafios que enfrentam, precisam de marcar um ritmo consentâneo à índole do seu percurso e à altura da sua marcha. Nesta linha, as pressões que estes países sofrem não significam senão nutrir os interesses de «saque do continente», como afirmaram os Padres sinodais da Primeira Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos.

Deste modo, as reformas estruturais que se fazem nos países pobres no campo da educação, da saúde, da indústria, das tecnologias e nas novas formas de economia de fluxos de informação de baixos custos, ao mesmo tempo que são oportunidade para estes países, são também um "queima-etapas" no seu processo normal de desenvolvimento. No segundo caso, o problema do atraso do continente está na má governação de muitos líderes

---

[449] Cfr. P. STILWELL, «Globalização e testemunho profético da Igreja» in *Communio* 4 (2000) 311-316.

[450] P. STILWELL, «Globalização e testemunho profético da Igreja» 312.

africanos que dirigem os destinos destes países. É um problema interno, cuja resolução tem sido um atalho não fácil de trilhar.

Stilwell problematiza este sombrio quadro dos países pobres. Embora não se refira especificamente aos países africanos, não é difícil ligar a sua linha de pensamento aos problemas em que vive, hoje, a maioria dos países africanos. Esta problematização – o que mais interessa para esta reflexão - parte do ponto de que

> «essas inovações implicam mudanças aprofundadas nas relações de produção tradicionais e vêm associadas a valores e expectativas que chocam com as culturas locais. Sem um aprofundamento crítico e uma apropriação adequada das suas próprias culturas, as populações dos países mais pobres encontrarão nestas novas realidades económicas não instrumentos ao seu serviço, mas poderes tirânicos que os dinamizam. Com a perda das referências e valores tradicionais assistir-se-á, inevitavelmente, à desagregação das comunidades humanas que o tempo ergueu sobre esses fundamentos e ao rol de consequências daí decorrentes, como a violência, a exclusão e a instabilidade política. Diante deste panorama, terão as religiões, e mais especificamente a Igreja Católica, algum papel profético a desempenhar?»[451].

De facto, as consequências enumeradas neste pensamento não são, para a África, uma má notícia que se espera, mas uma realidade que se vive no quotidiano africano. Daí, a urgência de se falar do tema da actuação profética da Igreja em África no meio das suas comunidades. Pelo poder que recebeu do seu Fundador, a Igreja é transformadora e goza de uma grande confiança e é, em muitos ambientes africanos, uma voz de justiça, de reconciliação, de paz e de amor. No entanto, é necessário que ela aproveite esta nota distintiva que a própria sociedade africana lhe confere, pois está aqui a questão da sua credibilidade nas comunidades que serve.

Entretanto, antes de mais, convém explicitar o conceito de «voz profética». Quando hoje se diz este conceito, é fácil associá-lo às teologias de libertação da América Latina ou da África. Todavia, ele significa muito mais do que isso. O profetismo está associado a dois aspectos: à transmissão da Palavra de Deus, e neste sentido, a Igreja é encarregue de anunciar o Evangelho de Jesus e à denúncia de situações sociais que são indignas da condição humana[452].

---

[451] P. STILWELL, «Globalização e testemunho profético da Igreja» 313.

[452] Cfr. M. S. AMARAL, «Uma Igreja profética. Reflexão à luz da nova evangelização» in *Theologica* 2 série II, vol. 47 (2012) 663-681.

4.3.1. Um "profetismo do anúncio"

A Igreja está no mundo como sacramento de salvação. Para tal, ela tem a missão de ajudar os homens e mulheres de todos os tempos a buscarem, acima de tudo, o Reino de Deus e a sua justiça (Mt 6,33). Na sua missão de anunciar, a Igreja leva os homens à santidade de vida enquanto se realizam neste mundo terreno. Por esta razão, o anúncio é contacto, é um aproximar-se a «alguém» que nos ouve e que compreende que a nossa missão é levar-lhe a palavra da salvação e desencadear o «encontro vital» com Cristo. Neste sentido, o anúncio é um «evento», porque é nele que se dá este «encontro vital» com Aquele que chama à salvação. Esta não é uma tarefa exclusiva da hierarquia, mas de toda a comunidade eclesial comprometida com esta causa[453]. Neste rol de ideias, Bento XVI, a este respeito realça a relação que existe entre o testemunho e a palavra[454].

O tema do testemunho foi abundantemente debatido e analisado pormenorizadamente pela Primeira Assembleia Especial para África do Sínodo dos Bispos. João Paulo II retomou-o com insistência na *Ecclesia in Africa*. Naquela altura, a Igreja em África tinha sido convocada para o processo da evangelização, a um olhar centrado para esta realidade. Este elemento é essencial à missão, pois «a transmissão da fé implica um testemunho e empenho público […]. A fé, precisamente porque é um acto da liberdade, exige também assumir a responsabilidade social daquilo em que se acredita»[455]. Precisamente ali reside a dificuldade da Igreja em África. Não se pode compreender como sendo contexto geral de toda a África. Todavia, não se pode olvidar que um dos grandes desafios da Igreja em África é a tomada de consciência da própria profissão de fé no espaço público.

4.3.1.1. O anúncio, uma missão para os leigos africanos

Uma vez que a própria responsabilidade do anúncio é de todos os baptizados, o envolvimento de todos é fundamental para a construção do Continente e para o despertar

[453] Cfr. BENTO XVI, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Verbum Domini* sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja (30 de Setembro de 2010) 2010, 96: AAS (2010) 767, texto em latim.

[454] Cfr. BENTO XVI, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Verbum Domini*, 97.

[455] M. S. AMARAL, «Uma Igreja profética. Reflexão à luz da nova evangelização» 668.

do homem africano para os valores do Reino. Nisto, a Igreja precisa de compreender a realidade presente não somente da África, mas também o curso de toda a história do mundo actual.

Uma grave responsabilidade têm os leigos africanos. A sua posição na sociedade torna-os agentes privilegiados da missão. São eles que com o testemunho da sua vida mostram que vivem a experiência de uma fé que é um encontro com Quem dá a vida em plenitude. Para a evangelização das famílias, "Igrejas domésticas", para levar a fé para o espaço público; para a transformação interior da própria sociedade africana nas suas microestruturas sociais, económicas, políticas e culturais, a Igreja conta com o laicado. E, de facto, cada presença laical em cada local da profissionalidade social devia ser uma missão.

Contudo, tudo isto exige do cristão leigo africano um olhar atento aos desafios da própria sociedade africana. Aqui, retoma-se, respondendo, a questão colocada por Stilwell. Por ali entra a responsabilidade laical, porque «a apreciação crítica de uma cultura, a compreensão dos prós e contras das novas tecnologias, o exercício de competências técnicas e políticas em ordem à transformação de uma sociedade, são actividades de carácter laical. E é aí que, se situa o desafio para a Igreja»[456]. Assim, conclui o autor, «faltam hoje redes visíveis e audíveis de leigos que nas áreas da sua competência – ao jeito do que fazia a velha Acção Católica – saibam reflectir e, na sua prática, humanizar à luz da fé o que há de único nas culturas, reconduzindo ao bem comum as transformações em curso a nível mundial no comércio, nas finanças e na informação»[457] e em todos os domínios da vida da sociedade moderna[458].

Este pensamento confirma a perspectiva lançada por Bento XVI que, tratando da relação entre a Palavra de Deus e o compromisso social do cristão, chamou a atenção de todos para o facto de que «não é tarefa directa da Igreja criar uma sociedade mais justa, embora lhe caiba o direito e o dever de intervir sobre as questões éticas e morais que dizem respeito ao bem das pessoas e dos povos. Compete sobretudo aos fiéis leigos formados na

---

[456] P. STILWELL, «Globalização e testemunho profético da Igreja» in *Communio* 4 (2000) 315.

[457] P. STILWELL, «Globalização e testemunho profético da Igreja» 315.

[458] Para esta abordagem, pode ler-se ainda Jean-Marie LUSTIGER, «A Igreja, especialista em mundialização» in *Communio* 4 (2000) 293-298.

escola do Evangelho intervir directamente na acção social e política»[459]. Contudo, convém relembrar as palavras de Bento XVI quando falava ao Pontifício Conselho para os Leigos. Aí, ele afirmava a necessidade da parte dos fiéis leigos com responsabilidade pública, de ter bem claro que «a contribuição dos cristãos só será decisiva se a inteligência da fé conduzir à inteligência da realidade»[460]. Esta mesma perspectiva veio aplicá-la à África[461].

4.3.1.2. O anúncio, como missão episcopal em África

Na *Ecclesia in Africa*, logo no início, nos primeiros números, encontra-se uma evocação de João Paulo II das palavras de um discurso que ele mesmo tinha feito no *Angelus* de 6 de Janeiro de 1989. Nelas estava enunciado um dos objectivos que impulsionaram a convocação do Sínodo de 1994: o intuito de promover uma colaboração orgânica de todas as estruturas eclesiais da África. Com este objectivo, João Paulo II convidava o episcopado africano a uma comunhão mais efectiva e a uma colaboração mais estreita.

Na verdade, este caminho é, sem dúvida, uma possibilidade de um trabalho de conjunto de uma exigência de respostas comuns às situações pontuais do Continente, sem olvidar, naturalmente, as peculiaridades e especificidades das igrejas locais. É um desafio de colegialidade e de sinodalidade que aqui se coloca. A colegialidade episcopal africana entre as Conferências Episcopais nacionais e regionais de toda a África é fundamental para a fecundidade da missão do anúncio da Boa Nova de Jesus.

Hoje, mais do que nunca, a África precisa de exemplos visíveis de unidade e comunhão no seu próprio interior. Neste sentido, a colegialidade das Conferências Episcopais da África, além de ser sacramento da unidade universal e da presença de Cristo no meio das suas comunidades como Pastores, é um exemplo que pode unir várias estruturas de carácter temporal. O impacto da sua acção unida pode ser um passo

[459] BENTO XVI, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Verbum Domini*, 100.

[460] BENTO XVI, «Discurso ao Pontifício Conselho para os Leigos» (21 de Maio de 2010) in *OR* (ed. port. de 29 de Maio de 2010) 5.

[461] BENTO XVI, Exortação Apostólica pós-sinodal *Africae Munus*, 33.

pertinente no testemunho daquilo que deve ser a comunhão da família africana e até mesmo para a unidade ou democratização dos seus países[462].

4.3.2. Um "profetismo da denúncia"

O anúncio e a denúncia, na missão evangelizadora da Igreja, são como que uma espada de dois gumes. Demonstra-o a missão dos Profetas, que em muitas circunstâncias, perseguidos e castigados (Jeremias), desterrados (Amós) nunca cederam à vontade do mundo do seu tempo. Anunciaram a Palavra e a vontade de Deus e denunciaram as injustiças e os desvarios de aspectos consuetudinais. No Novo Testamento, os próprios Evangelhos são testemunhos da espinhosa missão de Jesus que sempre denunciou as atrocidades do seu tempo, corrigiu os maus costumes e tradições que oprimiam os homens e centrou a sua missão na defesa do ser humano: que é mais importante, o homem ou o sábado?

Este caminho de Jesus é também o da Igreja fiel ao seu divino Mestre. Por isso, na sua missão, a Igreja não pode olvidar a sua responsabilidade de assumir o profetismo na sua forma de denúncia. Com a sua perícia, a Igreja é fermento do bem entre os homens e, por sua própria índole, tem como missão, a defesa dos direitos fundamentais do homem, ao mesmo tempo que promove a sua santificação neste século. Diz João Paulo II que «a evangelização deve denunciar e combater tudo quanto degrada e destrói o homem»[463]. Na verdade, uma evangelização que não se traduzisse em actos concretos de vida, arriscaria a percorrer um terreno que não conhece e perseguir objectivos que não alcança.

O profetismo, na sua forma de denúncia, é hoje um imperativo da missão evangelizadora da Igreja em África. Diante das diversas vicissitudes que a África tem sofrido, a Igreja, a última fronteira da esperança do Povo africano, tem de ter algo a dizer. A África contemporânea continua a ser o palco de muitos interesses internacionais, alguns deles com propostas de ajuda que escondem à esquerda outras agendas ftárticas ou deletérias. Continua a pressão internacional sobre a família africana, tentando levá-la à

[462] Para esta temática confira-se Agenor BRIGHENTI, «Sinodalidade Eclesial e Colegialidade Episcopal. A relevância ofuscada das conferências episcopais nacionais» in *REB* 288, vol. 72 (Outubro de 2012) 862-886.

[463] JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, 70.

perversão com os supostos "novos valores" concretizados nos programas de incentivo ao aborto, aos contraceptivos, ao amor livre e aos programas das teorias do género. Tudo isto vem nos programas de planeamento familiar[464]. Prevalece o negócio das armas, que não só alimenta a máquina da guerra, da morte, das migrações e de divisões entre os africanos, como também torna cada vez mais pobres os países que a ele aderem.

Hoje, ninguém olvida aquilo que os sociólogos, economistas, teólogos moralistas designam, muitas vezes, por exclusão da África. A Globalização, especialmente, a globalização da economia, representa para a África, em muitos domínios, um espaço de exclusão. Vinte anos depois da denúncia do I Sínodo africano, a África continua a viver o mesmo espectro da exclusão. Continua a ser «um apêndice».

No interior do próprio Continente, vários desafios merecem atenção e intervenção. Em primeiro lugar, o difícil processo de democratização das nações africanas. As ditaduras e repressões de governos africanos que ainda resistem, muitas vezes mal solucionadas pela intervenção do Ocidente, como foi o muito recente caso da Líbia, o "vírus" da corrupção que torna, politica e socialmente mais frágil a credibilidade das instituições dos Estados africanos diante dos seus cidadãos, o grande desequilíbrio social de muitas nações entre ricos e pobres, motivado pelo egoísmo de grupos minoritários detentores do poder político, a posição da mulher nalguns ambientes clânicos ou tribais, a falta de consensos políticos, derivados da falta de uma noção clara do interesse público e do sentido de responsabilidade pública e social, e tantos outros reptos, concorrem para a fragilidade do Continente[465].

---

[464] Um exemplo muito recente é o chamado Protocolo de Maputo, um programa para as mulheres, a ser implementado exclusivamente em África. Para mais dados sobre este assunto, veja-se AFRICAN COMMISSION ON HUMAN AND PEOPLES' RIGHTS (2nd Ordinary Session of the Assembly of the Union), *Protocol to the african charter on human and peoples' rights on the rights of women in Africa* (Maputo: ACHPR, 11 July 2003) 1-33; M. PEETERS, *Nota sobre o Protocolo de Maputo. Incluindo os desenvolvimentos recentes* (26 de Fevereiro de 2015) 1-4.

[465] A obra de R. GUEST, *África, continente acorrentado* (Porto: Civilização Editora, 2004) pode ajudar a compreender estes desafios da África. Além destes factos que foram enunciados, vários autores afirmam ainda que «o outro factor que se verifica na vida política africana é a campanha de repressão e de neutralização dos quadros locais que se opõem à política estabelecida. Instituiu-se, assim, um modo de gestão autoritária que não admite qualquer contestação. É a filosofia da ditadura que, em parte, surge como uma forma de justificar a fidelidade à tradição africana. O partido-estado/parlamento torna-se uma câmara de efectivação de um regime que recorre à repressão, às ameaças e à corrupção. A noção do bem colectivo, neste contexto, não tem a mesma consideração que o bem privado; a pessoa que representa o estado surge acima de tudo e de todos como uma potência que pode esbanjar tudo. Assiste-se a uma filosofia da desordem material, social, moral e política» (M. MATUMONA, *Filosofia Africana na linha do tempo. Implicações Epistemológicas, pedagógicas e práticas de uma ciência moderna* (Lisboa: Esfera do Caos, 2011) 115; pode-se ver também G. BUAKASA, *Réinventer l'Afrique – De la tradition à la modernité au Congo-Zaïre* (Paris:

Diante destes reptos, qual é o contributo da Igreja em África a favor das comunidades humanas em África?

Em 2005, o ensaísta brasileiro Ezio Flavio Bazzo organizou e publicou uma obra com os dizeres do psicólogo colombiano Vargas Villas. Entre os vários pensamentos sintéticos deste último, encontram-se uns dizeres deste género: «o grande cúmplice da tirania é o silêncio; não atacar o despotismo é a maneira mais covarde de servi-lo; não denunciá-lo é auxiliá-lo; estar próximo dele sem feri-lo é a maneira mais vil de protegê-lo; e proteger o crime é mil vezes pior que cometê-lo; eis aí a hora em que a palavra é um dever e o silêncio é um crime»[466].

Provavelmente, seja um excesso buscar palavras como estas para justificar uma proposta que pretenda construir uma sociedade de homens e mulheres conscientes da sua missão neste mundo e, por isso, corresponsáveis com o seu destino numa caminhada social de aprendizagem do bem e de bem servir, num compromisso com o outro e com a comunidade social humana, numa liberdade pessoal que conhece os seus limites e reconhece e aceita a liberdade do outro como complemento da sua própria liberdade individual. Contudo, essas palavras de Vargas têm o seu grau de operatividade. O profetismo sob a forma da denúncia, é um compromisso que sabe respeitar o silencio lá onde é uma exigência circunstancial e sabe usar a palavra lá onde o silêncio significa cumplicidade.

A voz do episcopado africano foi e continua a ser, em África, a voz que capta a atenção de todos; é a voz dos Pastores, mesmo quando em certas circunstâncias não parece. Por isso, em África, a Igreja continua a ser a esperança do Povo, em relação ao anúncio do Evangelho, à defesa dos direitos fundamentais dos Povos africanos, à defesa dos valores tradicionais que estruturam a tabela axiológica do *modus vivendi* do Povo africano, isto é, do que há de bom nas suas culturas e tradições. Com este 'voto de confiança', cresce a responsabilidade da Igreja no meio das suas comunidades.

No entanto, é conhecido o papel dos Bispos em África, quer em intervenções particulares, como ordinários de lugares quer em colegialidade nas suas Conferências

---

Ed. L'Harmattan, 1996); R. TATI, *Crise africana e processo de democratização em África. Pertinências e Implicações Ético-Antropológicas* (Leiria: Edição do Autor, 1999).

[466] E. F. BAZZO, *Assim falou Vargas Vila* (Brasília: Companhia das Tetas Publicadora, 2005) XLVIII.

Episcopais nacionais ou regionais. Aliás, os debates sinodais nos dois sínodos são um exemplo mais evidente da preocupação do episcopado africano em relação à situação social, económica, política e cultural dos seus Povos em contexto de evangelização. Em situações de conflitos, de guerras ou de outros males, têm sido sentinelas vigilantes. Só para referir alguns exemplos, remetemos para as grandes intervenções dos Bispos católicos de Angola[467], da República Democrática do Congo[468]; ao nível regional, da IMBISA[469] e ao nível mais geral, do SCEAM[470] em situações sociopolíticas complexas para o bem dos seus povos.

Nos últimos anos, as intervenções dos episcopados africanos têm-se intensificado. Este crescente intervencionismo na causa da defesa dos mais frágeis é, efectivamente, consequência das novas dinâmicas que o próprio Continente tem protagonizado. Já foi feita alguma referência aos sinais positivos que se vislumbram em quase todo o Continente, devedores também, em grande medida, da missão evangelizadora da Igreja no Continente. A manutenção destes sinais requer, certamente, um renovado empenho de todas as forças comprometidas com a 'salvação' da África e com o desenvolvimento dos seus Povos. Os Bispos africanos desempenham aqui um papel imprescindível, como «Pastores autênticos e mestres da fé», na condução do rebanho. Há uma dificuldade. A fronteira entre o 'político' e o eclesial nem sempre é fácil de traçar, apesar dos auxílios que vêm da Doutrina Social da Igreja nesta matéria. Contudo, como acontece noutros continentes, embora com mais incidência em África, aí, a missão evangelizadora da Igreja coincide com a construção da

---

[467] Cfr. T. NEVES, *Angola. Justiça e Paz nas intervenções da Igreja Católica (1989-2002)*; T. NEVES, Angola, 25 anos de independência. Dizer "Justiça e Paz" em tempo de guerra. Guerra serve para quê?» in *Communio* 1, XVII (2000) 76-86.

[468] Cfr. CONFÉRENCE EPISCOPALE DU CONGO (CECO), *Message de Noel des Évêques du Congo* - le 8 décembre 2014 – (Brazzaville : CECO, 2014) 1-8 ; CONFÉRENCE EPISCOPALE NATIONAL DU CONGO (CENCO), *Message du Comité permanent de la Conférence Episcopale Nationale du Congo (CENCO) sur la situation sécuritaire dans notre pays* (Kinshasa : CENCO, 2012) 1-19; CONFÉRENCE EPISCOPALE DU CONGO (CECO), *Message de la 44ème Assemblée Plénière de la Conférence Épiscopale du Congo* (CECO) *«Miséricordieux comme le Père» «Soyez miséricordieux comme votre Père céleste est miséricordieux» (Lc 6, 36)* (Brazzaville: CECO, 2016) 1-13.

[469] Cfr. IMBISA, *Justiça e Paz na África Austral* (Luanda: CEAST, 1988); IMBISA, *Mensagem dos Bispos da IMBISA às Comunidades Cristãs e aos Povos da África Austral* (Luanda: CEAST, 1988).

[470] Cfr. SCEAM, «Promouvoir l'évangélisation dans la responsabilité. Déclaration des évêques d'Afrique et de Madagascar présents au 4e Synode épiscopal mondial» in *La Documentation Catholique* 1664 (1974) 995-996 ; SCEAM, «La mission de l'Eglise au sein de la société» in *La Documentation Catholique* 1913 (1986) 263-268 ; SCEAM, «L'Église et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui» in *La Documentation Catholique* 1913 (1986) 268-272.

sociedade, orientando-a para os valores humanos fundamentando-os nos valores do Reino, a meta de todo o ser humano.

Nesta difícil, mas gratificante caminhada da Igreja em África, dois aspectos são de considerar. Em primeiro lugar, importa realçar que aquela «pastoral orgânica», pedida por João Paulo II aos Bispos africanos, apresenta-se cada vez mais urgente. Deste modo, a comunhão mais estreita das Conferências Episcopais Africanas (CEA), ao nível nacional ou regional, é uma condição da exigência dum intervencionismo a uma só voz, na contribuição para a construção de uma África sem pobreza nem fome, sem epidemias nem conflitos, uma África próspera e de paz. A 'unissonoridade' e a comunhão do episcopado africano é um factor essencial para contrariar as tendências que visem ou que queiram visar acções que nada contribuem para ajudar a África a levantar-se no âmbito da própria missão da Igreja em África na evangelização do mundo social.

4.4. Uma breve nota sobre a Teologia Africana da Reconstrução

Pode parecer injustificado o acréscimo da abordagem deste item a um todo da reflexão que se fez até aqui. Percebe-se. E talvez se pudesse terminar a presente reflexão sem este item. Contudo, uma leitura mais profunda do conjunto da reflexão sobre os problemas do Continente africano à luz da missão evangelizadora da Igreja o pode justificar ou mesmo o exigir. Numa altura em que a África procura por todos os esforços e a própria Igreja empenhada em colaborar para a aquisição de uma estabilidade social e uma posição no mundo dominado pelos céleres movimentos da modernidade, a referência a uma teologia contextual que (con) vive e conhece as angústias quotidianas do Povo de Deus em África, parece ser fundamental para se compreender o sentido da fé do povo e o novo olhar deste campo que tenta deter a «inteligência da fé» neste Continente berço. Outra razão tem a ver com a questão de que a Teologia da Reconstrução é, hoje, um novo paradigma na epistemologia da Teologia Africana[471]. Já se falou um pouco dela no capítulo II. Neste item, porém, pretende-se fazer uma breve nota dela para o seu cruzamento com uma proposta complementar que, quiçá, possa contribuir para um repensar a Teologia

[471] Cfr. M. MATUMONA, *Teologia Africana da Reconstrução como novo paradigma epistemológico. Contributo lusófono num mundo em mutação* (Lisboa: Roma Editora, 2008).

Africana da Reconstrução, enquanto novo paradigma no pensamento teológico africano moderno.

O curso do mundo que vai gerando modos de vida variados, conforme as circunstâncias históricas e suas gerações representa para o homem de cada tempo um momento e um espaço de mudanças. E como as mutações sociais não são visíveis à partida, senão quando já ocorrem, o homem precisou sempre de fixar o seu olhar no horizonte histórico da sua civilização. Os intelectuais africanos acompanham algum procedimento metodológico e dele se têm servido para seguir o fluir histórico do tempo e as suas transformações na África.

Por isso, apesar das dificuldades e dos desafios que a África vive, não passa despercebido o ritmo do "novo mundo", o mundo actual, marcado consideravelmente pela modernidade que está na ordem do dia. A África sente, hoje, a grande pressão dos ventos desta nova Era com as suas mutações sociais, com as suas consequências económicas e com os seus desafios políticos nas comunidades africanas. Embora hoje se aceite, quase sem reservas, que a África entrou e vive o ritmo impresso pela modernidade, é preciso perceber que este vector social vem de meios já desenvolvidos há muitos anos. Por esta razão, se de um lado a África vive esta modernidade, pois parece não ter outro caminho a seguir se quiser inserir-se na "aldeia global", do outro lado, ela vive uma «angústia» ao marcar passos que, como diz Stilwell[472], não significam senão um ritmo de «queima-etapas». A África no seu conjunto precisa de uma reflexão sociológica, antropológica, filosófica e teológica séria que a ajude a iluminar os aspectos mais sombrios do seu presente para se poder projectar o seu futuro.

No campo da teologia, vários aspectos da vida da sociedade africana têm vindo a ser abordados, reflectidos, analisados e debatidos. É este debate que tem projectado várias reflexões de teólogos que têm tentado ajudar o Continente berço com as suas reflexões. Neste contexto, a Teologia Africana da Reconstrução aparece como uma alternativa às correntes de pensamento teológico africano anteriores, principalmente, a corrente mais próxima, a Teologia Africana de Libertação, praticamente concentrada na zona francófona, mas sobretudo como contributo à compreensão dos diversos problemas da África contemporânea e um auxílio para a missão evangelizadora da Igreja em África.

---

[472] P. STILWELL, «Globalização e testemunho profético da Igreja» in *Communio* 4 (2000) 315.

Representada por dois expoentes não católicos, Jesse Mugambi, anglicano do Quénia e Kä Mana, luterano do Congo, ela parte de um pressuposto que evidencia a actual imagem do Continente africano abraçada pelo fenómeno da modernidade, e tenta definir, dentro deste quadro, o movimento que a África deve seguir face às circunstâncias em que se encontra. Neste rol, a Teologia Africana da Reconstrução é necessária para a África contemporânea, porque a modernidade imprimiu outro ritmo à África, deu-lhe uma nova vida, transformou-a. Assim, a Teologia Africana da Reconstrução aparece como exigência das mutações sociais protagonizadas pela modernidade. Advogam, por isso, uma reconstrução social da África[473].

Entre os seus expoentes, apesar de haver uma base comum como pressuposto da sua tese - a reconstrução social - diferem nos seus procedimentos metodológicos. Mugambi parte da experiência do ecumenismo. Vê nele uma força capaz de, através do envolvimento de todos os cristãos na transformação do cenário da África, encontrar, facilmente, a possibilidade da renovação da África. Kä Mana acusa o «Cristianismo colonial» de desintegração e desestruturação da sociedade africana. Por isso, defende a instauração de um «Cristianismo da vida»[474].

4.5. A Teologia Africana da Reconstrução: as vozes da Lusofonia

O diálogo entre a fé, a sociedade e a cultura africanas protagonizado, nos nossos dias, na África Lusófona, pela Teologia da Reconstrução em abordagem neste trabalho, ainda que com uma certa timidez, começou já há algum tempo. Matumona apresenta este quadro sombrio duma «apatia», no mundo lusófono, pelo interesse pela Teologia Africana. Nem sequer a corrente denominada *Lusotropicalismo*, que fala português, conseguiu apresentar um pensamento sistemático e sobressalente no campo da Teologia Africana. Esta ausência parcial de uma abordagem teológica estritamente africana no espaço lusófono é, amiúde, justificada pelo facto de o colonialismo português ter investido noutras

[473] Veja-se M. MATUMONA, *Teologia Africana da Reconstrução como novo paradigma epistemológico. Contributo lusófono num mundo em mutação*, 135.

[474] Veja-se K. MANA, *Afrique va-t-elle mourir? Essai d'éthique politique*; M. MATUMONA, *Teologia Africana da Reconstrução como novo paradigma epistemológico. Contributo lusófono num mundo em mutação*, 135.

áreas científicas, como a Antropologia, a Etnologia, a Linguística e outras ciências sociais[475].

Esta asserção afirmativa é incontestável. No entanto, não se pode olvidar algumas vozes, ainda que isoladas que, desde a década de oitenta, têm vindo a dar o seu contributo à "África portuguesa". De facto, naquela década de oitenta, o teólogo angolano André Lukamba, Sacerdote do Clero diocesano da Arquidiocese do Huambo, doutorado em Teologia Dogmática pela Universidade Pontifícia Urbaniana em Roma no ano de 1985 e fundador do Centro de Investigação Teológica Pastoral, com sede na Arquidiocese do Huambo, editor da extinta Revista científica *Didaskw*, já se tinha apresentado com uma consciência teológica, verdadeiramente africana, manifestando a sua preocupação pelas problemáticas e desafios que envolviam a fé no seu encontro com as culturas no Continente africano.

Naquela mesma altura, André Lukamba tinha publicado alguns estudos sobre a missionação em África e o processo da evangelização no Continente. Entre estes estudos sublinham-se *A evangelização como «encontro vivo» na cultura umbundu. Perspectivas Eclesiásticas* (1984)[476] e *Nova Etapa Missionária em África. Redescobrir para Repropor* (1992)[477]. André Lukamba esteve na direcção da Revista *Didaskw* até à década de noventa. Naquela mesma década, publicou um conjunto de artigos relacionados com a inculturação e a evangelização das culturas africanas, mas sempre na sua perspectiva de a inculturação da fé ser um «um encontro vivo» entre a fé e a cultura, o homem africano e Jesus de Nazaré. Entre estes artigos pode assinalar-se *A Evangelização na perspectiva ecuménica e de diálogo com as religiões não cristãs em África* (1989)[478], *A Nova Evangelização em África à luz do Simpósio* (em colaboração, 2002)[479], *Festa e expressividade litúrgica*

---

[475] Cfr. M. MATUMONA, *Teologia Africana da Reconstrução como novo paradigma epistemológico. Contributo lusófono num mundo em mutação*, 157-162; A. MARGARIDO, *A Lusofonia e os Lusófonos. Novos mitos portugueses* (Lisboa: Universidade Lusófona, 2000) 53-54.

[476] Cfr. A. LUKAMBA, *A evangelização como «encontro vivo» na cultura umbundu. Perspectivas Eclesiásticas* (Huambo: Secretariado Nacional de Liturgia, 1984).

[477] Cfr. A. LUKAMBA, *Nova Etapa Missionária em África. Redescobrir para Repropor* (Huambo: Ed. Autor, 1992).

[478] Cfr. A. LUKAMBA, «*A Evangelização na perspectiva ecuménica e de diálogo com as religiões não cristãs em África*» in *Didaskw* 9 (1989) 7-27.

[479] Cfr. A. LUKAMBA, «*A Nova Evangelização em África à luz do Simpósio*» in *Didaskw* 16 (1992) 6-76.

africana (2002)[480]. Segundo Matumona, Lukamba é «uma figura muito respeitada e reconhecida como teólogo que procura investigar sobre os valores tradicionais da cultura negro-africana (…). Defende ideias bastante interessantes, mas em sintonia com o espírito francófono, na linha da "teologia culturalista" e da leitura pessimista do fenómeno da missionação (…)»[481].

Vários outros nomes merecem ser sublinhados pelo seu esforço no contributo à Teologia Africana no mundo lusófono. Entre eles, Adriano Langa, antigo Bispo auxiliar de Maputo e actual Bispo titular de Inhambane - Moçambique, que, no âmbito da problemática do debate sobre a Teologia da Reconstrução, defende a "reconstrução da cultura tradicional" como escopo de toda a reflexão sobre a Teologia Africana. Numa Teologia Africana que fala a língua portuguesa, Langa teve a preocupação de estudar as Religiões Tradicionais Africanas, especialmente, a Religião Tradicional changano-chope, um labirinto de crenças do seu próprio povo de Moçambique. Este estudo foi compendiado e sistematizado com a publicação de *Questões cristãs à Religião Tradicional – Moçambique* (1985)[482].

Em Angola, o Sacerdote português, da Ordem dos Pregadores, o dominicano da Província Portuguesa José Nunes, publicou em 1992 a obra *Pequenas Comunidades Cristãs. Ondjango e a inculturação em África/Angola*[483]. Este estudo centra-se numa reflexão inovadora da inculturação, a partir da experiência do *ondjango*, realidade cultural dos Povos Ovimbundu para a transmissão dos valores culturais. De acordo com Matumona, Nunes considera o *ondjango* «o núcleo central da comunidade, vital e dinamizador de todos os seus membros»[484]. A observação deste fenómeno cultural levou Nunes a ver ali um oásis para a inculturação do Evangelho. Por isso, aproveitando a iniciativa do então Bispo de Novo Redondo (actual Diocese de Kwanza-Sul) D. Zacarias

---

[480] Cfr. A. LUKAMBA, «*Festa e expressividade litúrgica africana*» in *Communio* 1 (2002) 67-74.

[481] M. MATUMONA, *Teologia Africana da Reconstrução como novo paradigma epistemológico. Contributo lusófono num mundo em mutação*, 174-175.

[482] Cfr. A. LANGA, *Questões cristãs à Religião Tradicional – Moçambique* (Braga: Franciscana, 1985).

[483] J. NUNES, *Pequenas Comunidades Cristãs. Ondjango e a inculturação em África/Angola* (Porto: UCP – Fundação Engº António Almeida, 1992).

[484] M. MATUMONA, *Teologia Africana da Reconstrução como novo paradigma epistemológico. Contributo lusófono num mundo em mutação*, 179.

Kamwenho[485], faz do *ondjango* um verdadeiro espaço de uma possibilidade dum efectivo encontro do Povo afro-angolano com o Evangelho e com Jesus de Nazaré.

Em 2000, Fernando Francisco, Sacerdote do Clero diocesano da Diocese do Sumbe, na linha da reflexão de Nunes, publicou a sua tese de Doutoramento em Teologia Dogmática intitulada *O Espírito Santo: Nascimento e crescimento da missão eclesial*. Neste trabalho, Francisco defende, como sublinha Matumona, «a eclesiologia vigente na sua terra natal, assente nos valores tradicionais locais e nos documentos do Magistério (…), realçando, todavia, os aspectos pneumatológicos»[486]. No contexto dos teólogos angolanos, sublinha-se ainda a proposta de Raúl Tati[487], cujo pensamento já foi esboçado neste trabalho.

4.6. Na perspectiva da Teologia Africana da Reconstrução, dois teólogos angolanos: Matumona Muanamosi e Gaudêncio Sakuleinge

A apresentação do panorama geral da "crise teológica", isto é, da exiguidade de contributos no espaço lusófono, pretendia chegar até aqui. No centro do percurso está a problemática da Teologia da Reconstrução, considerada, na África contemporânea, um novo padrão epistemológico-metodológico na reflexão da Teologia Africana na modernidade.

4.6.1. Matumona Muanamosi

Matumona[488] foi um teólogo, filósofo e sociólogo atento aos sinais do seu tempo. Esta grande obra que deixou manifesta, efectivamente, uma consciência e uma mente

[485] Cfr. Z. KAMWENHO, *Ondjango. Ordenamento pastoral* (Novo Redondo: 1979).

[486] M. MATUMONA, *Teologia Africana da Reconstrução como novo paradigma epistemológico. Contributo lusófono num mundo em mutação*, 181.

[487] Cfr. R. TATI, *Crise africana e processo de democratização em África*.

[488] Sacerdote católico angolano da Diocese do Uíge, falecido a 13 de Abril de 2011. Teólogo, filósofo e jornalista respeitado e reconhecido no mundo dos estudos e dos investigadores nas áreas da Filosofia e da Teologia Africanas e da Comunicação Social. Fez o doutoramento em Teologia Fundamental pela Universidade Católica Portuguesa sob a orientação do Professor Doutor José Jacinto Ferreira de Farias e Pós-graduado em Comunicação Social. Professor de várias disciplinas no Instituto Superior de Ciências da Educação (ISCED) da Universidade Agostinho Neto no Uíge, do Instituto Normal *Cor Mariae* e no

irrequietas perante os cenários sociais e culturais da África moderna. Sendo uma das vozes mais actuantes na lusofonia africana, é também, sem dúvidas, uma mente sistemática, profunda e inovadora. Preocupado com os assuntos africanos, Matumona parte de um pressuposto das Teologias Africanas existentes, especialmente, da área francófona, para depois encontrar a sua linha de demarcação no conjunto de um debate sistemático de uma nova ciência, a Teologia Africana.

O eixo demarcador da teologia de Matumona está em torno de uma ideia bem vincada nele, da defesa de uma linha demarcada daquilo que se vinha a defender sobre o momento actual da África. Desde as Teologias Africanas de Adaptação até aquelas de Libertação, tem-se apontado a Teologia da colonização como "a máquina debulhadora" que, não só deitou abaixo o alicerce cultural e social africano, como sobretudo, está na base do aparente fracasso da África na Era pós-colonial. Esta tradição teológica é quase comum a todos os teólogos africanos da Teologia Africana anteriores, principalmente, no mundo da francofonia. Esta corrente ainda não perdeu a sua força. São disto exemplos a orientação, dentro do novo paradigma epistemológico dos primeiros teorizadores da Teologia Africana da Reconstrução. Estes, cujas posições teológicas já tivemos ocasião de expor, movem-se ainda no mesmo paradigma de pensamento das correntes teológicas anteriores. Para alguns deles, como o congolês Kä Mana, o passado africano ainda pesa sobre as novas gerações em África.

Matumona aparece neste cenário como um teólogo inovador. A sua posição já não está centrada na África colonial. A África de Matumona é uma África moderna que vive e sente os ventos e os reptos da modernidade, numa competição com o movimento das sociedades globais. Na teologia e na filosofia, Matumona defende uma África moderna. De acordo com esta perspectiva

---

Seminário Maior do Uíge, lecionou Filosofia Africana, Sociologia e História da África Contemporânea. É conhecido pela sua vasta publicação, entre obras editadas e artigos de revistas e jornais. Entre elas, *Jornalismo Angolano: História, desafios e expectativas* (2002), *A reconstrução de África na era da modernidade. Ensaio de uma Epistemologia e pedagogia da Filosofia Africana* (2004), *Cristianismo e mutações sociais em África. Elementos para uma Teologia Africana da Reconstrução* (2005), *Teologia Africana da Reconstrução como novo paradigma epistemológico. Contributo lusófono num mundo em mutação* (2008), *Os media na era da globalização. Para uma sociologia do jornalismo Angolano* (2009) e *Filosofia Africana. Na linha do tempo. Implicações epistemológicas, pedagógicas e práticas de uma ciência moderna* (2011).

> «a África é, hoje, um continente bem marcado pelas mutações sociais, enquadradas no contexto da modernização, que deu outro figurino a este universo, que passou da tradição à modernidade. Quando se sustenta o fim da "tradição" e o início de uma nova tendência, que é a modernidade, a África também alinha neste "salto" quantitativo e qualitativo, que domina o mundo numa escala global»[489].

Neste sentido, Matumona compreende que, na África contemporânea,

> «a mentalidade africana mudou, substancialmente, tendo deixado a compreensão na base dos mitos e fábulas que predominaram aquando da África tradicional. Hoje, já não se pode encarar o homem africano como protagonista de uma filosofia mítica, mas sim, de uma "filosofia moderna", uma vez que aborda questões actuais e numa perspectiva racional, como ditam os cânones da filosofia clássica»[490].

Deste modo, o autor assume uma África totalmente moderna, que caminha a par com as novas concepções do mundo e com os novos paradigmas de pensamento. Uma África assim vista é, deveras, uma África ao ritmo da modernidade. Esta ideia perpassa por toda a obra e produção literária do autor da defesa da modernidade africana. No entanto, apesar da sua convicção na fixação deste pensamento, não deixa de sublinhar quão controverso é este ponto. Não obstante isso, sublinha, claramente, que, «sobre esta matéria, são várias as posições assumidas. Porém, a verdade continua intacta: a África mudou e continua a mudar. As teorias sobre mutações sócio-culturais largamente difundidas pelos sociólogos e antropólogos apresentam argumentos convincentes a favor das profundas transformações que a África vai registando»[491]. Assim, a modernidade africana tornou-se uma realidade indubitável e fora do questionamento.

Esta é a linha de pensamento que orienta a reflexão filosófica, teológica e sociológica de Matumona. Por isso, a tese em favor de uma Teologia Africana da Reconstrução encontra, neste argumento antropológico-sociológico, uma terra fértil e a sua 'placa tectónica'. A reconstrução da África vem sobre o pressuposto dos novos ventos do mundo de que a África também é alvo. Esta África é já uma África diferente, desagarrada do passado, uma África que tenta (re) construir o continente com uma nova visão, novas perspectivas e, sobretudo, com um novo argumento. A reconstrução africana matumoniana

---

[489] M. MATUMONA, *Teologia Africana da Reconstrução como novo paradigma epistemológico. Contributo lusófono num mundo em mutação*, 155.

[490] M. MATUMONA, *Teologia Africana da Reconstrução como novo paradigma epistemológico. Contributo lusófono num mundo em mutação*, 155.

[491] M. MATUMONA, *Filosofia Africana. Na linha do tempo. Implicações epistemológicas, pedagógicas e práticas de uma ciência moderna*,103.

é uma reconstrução de uma África moderna[492]. Tudo isto é justificado com a nova Era global que se vive, marcada pelas revoluções científicas e, dentro da própria África, com a génese de novas ciências, a Teologia e a Filosofia Africanas. Estes novos contextos modernos africanos imprimem à própria África um novo rosto continental e novos dinamismos sociais.

Entretanto, a reconstrução de Matumona, no âmbito da respectiva teologia e filosofia que a sustentam, demarca-se duma reconstrução que signifique libertação. A reconstrução matumoniana é aquela que pretende recuperar os valores éticos e morais. Ele mesmo afirmou-o, quando diz que

> «pois, concordamos, perfeitamente, que a teologia da libertação, atendendo aos seus argumentos e ao seu método (ruptura com o mundo ocidental, pessimismo na leitura sobre a missionação, consideração muito reforçada da filosofia marxista-leninista, etc…), já não faz sentido para a África actual, pois a situação sócio-política alterou-se profundamente. As desgraças, registadas após a independência, exigem, realmente, a reconstrução. É aqui onde se vai trabalhar para melhorar a teologia da reconstrução delineada pela ala protestante, insistindo na expressão reconstrução que aponta para a recuperação dos valores éticos e morais, projectando um futuro melhor, no sentido de revitalizar o tecido social e concretizar o regresso espiritual, que ajuda a transformação do mundo em nova terra e novos céus, que é também objecto da esperança»[493].

Com este pensamento, chegou-se ao ponto mais alto da ideia nuclear do pensamento do autor nas suas perspectivas na linha da Teologia Africana da Reconstrução.

Matumona incarna a visão do seu mestre. Jacinto Farias é reputado e bem conhecido teólogo ocidental. Sacerdote português dos missionários Sacerdotes do Coração de Jesus (Dehonianos), professor de várias matérias no domínio da Teologia Sistemática, nas suas diversas variantes dogmáticas na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, tem acompanhado vários trabalhos académicos de investigação científica, principalmente, na área da Teologia Africana, inclusive os últimos trabalhos de Matumona. Este elemento, aliado à sua experiência de estadia em África (Moçambique) em 1997, para efeitos de lecionação no Seminário de Cristo Rei e no Instituto de Ciências Religiosas Maria Mãe de África (ISMMA) em Maputo, tornou-o um grande conhecedor das problemáticas da missão evangelizadora da Igreja em África e, especialmente, do

---

[492] Esta perspectiva encontra-se mais desenvolvida em M. MATUMONA, *A reconstrução de África na era da modernidade*.

[493] M. MATUMONA, *Teologia Africana da Reconstrução como novo paradigma epistemológico. Contributo lusófono num mundo em mutação*, 199-200.

desenrolar progressivo das correntes de pensamento da Teologia Africana e seus autores. Assim, o reputado e conhecido teólogo português tem estreitado relações com a Teologia Africana, visível nos contributos que, com frequência, tem oferecido à reflexão da Teologia Africana quer mediante a publicação de artigos, quer por meio de notas de apresentações de publicações dos trabalhos de seus discípulos.

A inovação de Matumona, na Teologia Africana da Reconstrução, tem, certamente, a inspiração do seu mestre, José Jacinto Ferreira de Farias. Jacinto Farias, em relação à Teologia Africana, entende que é preciso saber situar-se, dentro da reflexão teológica, descobrindo o elo que une, tendo o mesmo núcleo fundamental, como ponto de partida. Jacinto Farias considera a África contemporânea, como uma África "pós-pós-colonial", uma África que vive novos tempos, novas mentalidades e novas perspectivas, pois já dista muito do período da descolonização[494]. Por esta razão, considera a cristologia como o ponto de partida de qualquer olhar teológico. Assim, no centro das divergências de pensamentos e de olhares teológicos está o mistério de Cristo no seu encontro com a «situação» real e concreta de cada contexto. Porque, estes olhares, amiúde, são ofuscados pela abordagem metodológico-hermenêutica da subjectividade face ao mistério e à sua verdade.

Deste ponto de vista, para Jacinto Farias, o desafio da Teologia Africana, como consequência do problema da "situação-contexto", consiste em encontrar uma categoria que, a partir do núcleo cristológico, seja capaz de fazer cobertura à totalidade do continente, uma vez que, nem o *Pan-africanismo*, nem a *Negritude* conseguiram desempenhar, devidamente, esta função unitiva conciliadora[495]. Jacinto Farias 'reivindica' para a África um espírito moderno. É defensor de uma África que vive num período «pós-pós-colonial», uma África moderna. O argumento de fundo está nas premissas do seu pensamento, quando afirmou que

> «… hoje, passadas décadas de descolonização, já não faz muito sentido continuar a apelar para a teologia da *colonização* como a responsável por tudo o que tem acontecido, nas últimas décadas, onde grassa como cancro social o tribalismo que introduz, entre os mesmos africanos, divisões e tensões que têm conduzido a terríveis tragédias de autênticos genocídios. Tendo em conta esta situação de uma teologia pós-colonial e superados os

[494] J. FARIAS, «Prefácio» in M. MATUMONA, *Teologia Africana da Reconstrução como novo paradigma epistemológico. Contributo lusófono num mundo em mutação*, 11-13.

[495] J. FARIAS, «Prefácio» in M. MATUMONA, «Jesus Cristo nas Teologias Africanas» 308-314.

> limites dos ensaios das teologias da adaptação e da inculturação, optou-se claramente pela *dinâmica da incarnação*, na percepção de que agora o que importa é *reconstruir* o continente africano»[496].

Este ponto de partida, julga-se, teria sido decisivo para Matumona para a sua inovação, no âmbito da Teologia Africana da Reconstrução.

4.6.2. Gaudêncio Félix Yakuleinge

Gaudêncio Yakuleinge[497] jovem teólogo, Sacerdote diocesano da Diocese de Ondjiva, Província do Kunene - Angola. Doutorado em 2012 em Teologia Sistemática pela Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa em Lisboa sob a orientação do Professor Doutor José Jacinto Ferreira de Farias, tem sido uma presença de interesse pela África, pelos seus problemas e, particularmente, pelos problemas do seu país natal, Angola. Esta inquietação é manifesta pela linha de investigação e de publicação que segue, nos primeiros passos da sua entrada no universo dos grandes autores africanos e estrangeiros preocupados com o fado da África contemporânea. O jovem teólogo tem-se manifestado sobretudo na área da Teologia Africana, ao mesmo tempo que procura fazer uma antropologia cristã estritamente ligada às culturas africanas, especialmente, da África Negra e bantu.

4.7. Uma Teologia 'Oikológica': uma proposta para um ponto de partida da Teologia Africana da Reconstrução

No panorama de autores e de argumentos a favor da Teologia Africana da Reconstrução, surge uma questão: «que África a reconstruir?»[498]. Efetivamente, trata-se de

---

[496] J. FARIAS, «Prefácio» in M. MATUMONA, «Jesus Cristo nas Teologias Africanas» 311.

[497] Entre as suas publicações, destacam-se *O anúncio e vivência do Evangelho: Teologia da Inculturação* (2011) e *Uma Teologia cristã desde os Ritos de Ovakwanyama* (2012). Yakuleinge está voltado para a Teologia Africana da Inculturação; está preocupado com o diálogo do Cristianismo com a cultura africana. Este interesse é bem observável na obra *Uma Teologia cristã desde os Ritos de Ovakwanyama*, em que procura fazer dialogar a sua própria cultura de origem com a antropologia cristã, evidenciando, sob o ângulo da Sacramentologia, os pontos de contacto e as possibilidades aproximativas que possam favorecer um diálogo fecundo entre o Evangelho, a fé e a cultura dos Povos Ovakwanyama.

[498] G. F. YAKULEINGE, *Uma Teologia cristã desde os Ritos de Ovakwanyama*, Dissertação de doutoramento, sob a orientação do Prof. Doutor José Jacinto Ferreira de Farias (Lisboa: Paulus Editora, 2012) 138.

uma África humana e uma África geográfica. Qualquer uma destas vertentes precisa de um plano de acção para não ser um projecto de abstracção. De facto, o momento actual clama por um programa africano de cultura da construção de uma mentalidade orientada para o desenvolvimento. Este percurso só é possível se partir do homem africano e nele se concentrar. Quer isto dizer que a reconstrução da África implica uma consciencialização de toda a comunidade a um desafio que todos devem participar.

É desta zona de reflexão que deseja partir a proposta que se quer fazer. A reconstrução estrutural da mentalidade e da sociedade africanas é exequível, porém, devia partir-se de uma escala mais acima, ou seja, de uma escala global. É preciso saber-se que uma das causas do falhanço do desenvolvimento, como já tivemos a ocasião de o dizer, é a falta de um programa sério de educação à cidadania. A coesão de qualquer comunidade de Povos tem como pressuposto a plena consciência do que é o «bem comum» dentro da comunidade. Certamente, a África precisa desta consciência. Não se trata de um «bem comum» de carácter patrimonial e manuseável, trata-se antes de uma realidade que, ao mesmo tempo que a todos alcança, a todos ultrapassa: a consciência do Continente como a «casa comum» de todo o africano.

Esta consciencialização pode ser um ponto de partida para um conjunto de acções que visem a transformação do Continente num *habitat* onde todos se sintam responsáveis e colaborem para o seu bem-estar. Por isso, era preciso que uma Teologia Africana da Reconstrução integrasse ou partisse de uma suposta "Teologia Africana Oikológica". Apresenta-se o termo neológico "oikologia" em contraposição à mais generalizada expressão "ecologia". A realidade que se deseja exprimir não se enquadra no conteúdo semântico de "ecologia". "Oikologia" quer mesmo significar o οικος helénico, é a "casa", o espaço material que hospeda e acolhe os membros de uma família, é a casa de família, o 'habitaculum' - no seu sentido semântico mais restrito, a casa do οικετης,ου, o membro de uma família[499]. Portanto, para os gregos, os termos οικειν, οικος, οικετης, partilhando a mesma raiz, evocam e apontam o seu significado para uma realidade directamente ligada à família.

[499] Cfr. É. BOISACQ, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Études dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes* (Heidelberg: Carl Winter's, 1938) 689-690 ; A. BAÍLLY, *Dictionnaire Grec-Fançais* - Le Grand (Paris : Hachette, 2000) 1357 ; PORTO EDITORA, *Dicionário Latim-Português* (Porto : Porto Editora, 2008) 309.

A concepção cultural africana do οικος aproxima-se desta significação helénica. Contudo, ela acrescenta-lhe algumas notas idiossincráticas. O οικος tradicional africano não é somente um espaço ou lugar onde os membros da mesma família se encontram, onde há uma cama e uma mesa que os unem. Nas zonas africanas onde a cultura é deveras vivida de maneira tradicionalmente original, no centro da casa está a lareira que mantém a fogueira. O resto, cama, mesa e outros utensílios estão em espaços periféricos, nas cercanias. O fogo da lareira é sinal da vida da casa. Ele coze os alimentos, aquece, não só o corpo, como também o coração (no sentido de alma), é fonte de energia para o trabalho, é sinal de união, pois quando chove, todos estão à volta da lareira. O οικος africano, mais do que uma estrutura, é um «espaço sagrado» da família; gera vida, unidade e comunhão; é um espaço de "iniciação à vida" e da experiência de comunhão, não só com vivos, como também com os antepassados e, por estes, com o Deus Criador. No οικος africano vive-se a união, a partilha (de bens materiais e espirituais), a harmonia, a concórdia. Esta experiência faz desabrochar a belíssima flor da comunhão entre todos os membros da família.

Não obstante isso, a Teologia Africana da Reconstrução, provavelmente, precise deste ponto de partida que valorize o conceito de consciencialização do homem africano a assumir esta mentalidade. A África é um οικος, isto é, uma «casa comum» onde a lareira que está no centro e que é geradora de vida é a consciência de todos da necessidade da construção da cultura do bem. A África é um οικος, é uma «casa global» que acolhe os seus filhos, família de um mesmo Pai que está nos Céus, a família africana. Daí resulta uma consequência lógica. Os valores que este οικος exige, por inerência à sua função de acolhedora, são aqueles que se vivem no 'habitaculum' da família, no seu sentido mais restrito.

Esta perspectiva está, efectivamente, em harmonia com o conceito do I Sínodo africano, o de "Igreja-Família de Deus". Considerando que, em África, o que nos une é o sermos africanos em todas as dimensões da existência humana africana, o sentimento de família é o mais nobre contributo que se possa outorgar ao amor do Continente. Daí que já não se justificam os ódios nem rivalidades, divisões e conflitos que são, literalmente, a mais alta expressão da falta de amor pelo «membro» da família que vive debaixo do mesmo tecto, o do Continente. Somente esta "consciência oikológica" do Continente definido deveras como οικος, a «casa comum» de todos os africanos, poderá transformar a mentalidade do Povo e dos seus líderes africanos para trabalharem, não cada um para si,

mas construindo uma cultura do bem, que sabe que, acima de qualquer interesse pessoal, clânico, tribal, partidário ou nacional, está o interesse e o bem do Continente numa harmonia da comunhão universal. Esta será a tarefa da Teologia Africana na reconstrução do homem africano.

Os desafios individuados pela análise da *Ecclesia in Africa* conduziu a uma leitura da situação actual da África. Chegou-se à conclusão de que, apesar dos esforços que têm sido empregues no processo da transformação social do Continente, a África, em vários domínios da vida social e eclesial continua com alguns dos antigos problemas, ao mesmo tempo que enfrenta novos desafios.

Conclusão do quarto capítulo

Diante deste cenário, o capítulo quarto introduziu a questão que procura estabelecer um debate dialógico sobre a busca de novos caminhos possíveis ou prováveis para a África que a conduzam para novos horizontes futurosos. Não obstante isso, este capítulo avançou com algumas propostas, incluindo o contributo da Teologia Africana da Reconstrução, o novo paradigma epistemológico da Teologia Africana.

Portanto, o capítulo quarto pretendeu, à luz dos capítulos anteriores, esboçar a reflexão feita e dar-lhe corpo no novo contexto da missão evangelizadora da Igreja em África e da sociedade africana. Concomitantemente, serviu de 'repositório' do produto de uma leitura e reflexão crítica para a 'destilação' daquilo que veio a ser o conjunto de propostas para os reptos do Continente como contributo resultante de um labor heurístico.

Conclusão geral

Quaisquer inferências que se queiram ou se possam fazer no final do estudo da *Ecclesia in Africa*, enquanto documento fundador de um pensamento eclesial da Igreja em África, na sua história dos últimos vinte anos, precisa de partir do momento em que se faz esta reflexão. Quer isto significar que a compreensão do grande contributo da *Ecclesia in Africa* ao Continente africano só pode ser perceptível e localizável, se se tiver de partir do momento africano actual.

O estudo que ora se termina dá nota de vários aspectos que marcam, na África contemporânea, uma história cheia de ondulações e de acontecimentos matizados que pintam a própria realidade africana com cores vivas e sombrias. Entre estes acontecimentos, sublinha-se o ritmo da evangelização. A vitalidade da Igreja em África é, hoje, uma realidade que, para a sua percepção, não é preciso um grande esforço. É, facilmente, captável. Todos os indicadores desde os macroestruturais aos microestruturais testemunham este ritmo que marca o dinamismo da Igreja em África. O Continente africano continua a aumentar de modo exponencial o número de baptizados, crescem constantemente as vocações à Vida Consagrada e ao Ministério Ordenado, e aumenta, em consequência, o número de sacerdotes e religiosos autóctones, e, por conseguinte, também o número dos Bispos autóctones; regista-se, igualmente, uma grande ascensão de movimentos de leigos ou movimentos de apostolado, e renasce um grande dinamismo do laicado em favor da evangelização.

Em relação às vocações para o Ministério Ordenado e para a Vida Consagrada, o testemunho mais vivo e eloquente foi a recente mensagem dos Bispos da Conferência Episcopal de Angola e S. Tomé (CEAST). Os Bispos desta Conferência tinham-se reunido em Luanda, de 12-19 de Outubro de 2016 para a II Assembleia Plenária anual. Na mensagem final ao Povo de Deus, entre outras constatações, reconheceram, abertamente, e congratularam-se com o aumento das vocações à vida sacerdotal e, por conseguinte, com a abertura de mais Seminários Maiores de formação em duas Dioceses do país (CEAST, *Comunicado de Imprensa*, Luanda, 19 de Outubro de 2016). Este quadro situacional da Igreja em África tem o seu reflexo. Este é visível no aumento do número das Conferências Episcopais nacionais e regionais.

Todos estes indicadores mostram um despertar para a realidade eclesial africana, um arreguilar motivado, em grande medida, pela *Ecclesia in Africa*. De facto, este documento de João Paulo II para a hierarquia e o laicado da Igreja em África afigura-se como primeiro documento eclesial oficial, ao longo de toda a história da Igreja em África, a inserir a África no coração da missão evangelizadora da Igreja universal em modo novo, que repensou a África e o novo contexto da sua (re) evangelização. Quer dizer, até então, a África, continuava a ser um «apêndice» do mundo até mesmo para o processo da evangelização. Apêndice também para a própria Igreja, pois a África, nunca foi pouco mais que a «terra de missão». Esta caracterização, ao mesmo tempo que queria significar um serviço à África, era também um modo de olhar a realidade como última. Daí que, toda a actividade missionária feita até à década de noventa estava revestida do conceito de «terra de missão».

A Primeira Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos de 1994 veio fazer a "desmitificação" desta ideia que já parecia um tabu. A vontade desmistificadora desta Assembleia está manifesta numa ideia inovadora do Sínodo: a Igreja em África não precisa de 'tutoria', mas de um impulso novo para ser ela mesma. A ideia já vem de Paulo VI quando convidou a África a ser «missionária de si mesma». Todavia, a sua concretização foi feita pelo Sínodo de 1994. Esta foi, sem dúvida, a ideia mais fecunda da Igreja em relação à África. Demonstrou a preocupação da Igreja universal mobilizando-a para a solidariedade para com a África, ajudando-a a restaurar a sua dignidade e a sua identidade obscurecidas pelos longos anos de colonização e ferida pela longa história da escravatura e de tantas outras formas de desumanização do homem africano, desconstruindo uma ideologia preconceituosa sobre a África e trabalhando para uma resiliência antropológica e geográfica da África. Desde ali, a vida da Igreja em África tomou outros contornos e outros ritmos.

Do ponto de vista social desde a década de 90 do século passado, a África tem conhecido um outro desempenho e uma nova tomada de consciência do estado do Continente. A África contemporânea, apesar de muitos desafios, problemas e dificuldades, apresenta uma nova fisionomia que evidencia um novo dinamismo e uma nova vitalidade, embora ainda muito longe da meta desejável. Os grandes desdobramentos ao nível sociopolítico dos últimos vinte anos foram o desenvolvimento da Organização da Unidade Africana (OUA) em União Africana (UA) em Julho de 2002 acontecido em Durban

(África do Sul), uma ideia resultante do encontro dos chefes de Estados africanos em Setembro de 1999. Outro acontecimento muito importante foi a criação do NEPAD (New Partnership for Africa's Development). Este Organismo africano, de iniciativa da OUA, fundado em 2001, ratificado e integrado pela União Africana em 2002, veio reforçar a missão e os compromissos desta nova criação, a União Africana (UA). Este é um organismo estratégico pan-africano para as políticas socioeconómicas do desenvolvimento do Continente africano. Com a criação do NEPAD, surgiu o AfDB ou BAD (African Development Bank), uma espécie de um cofre comum africano. Surgiram também as REC's (Regional Economic Communities) que são blocos económicos estruturais para a unidade continental. Todas estas iniciativas à escala continental manifestam a importância do NEPAD e do seu papel de coordenador económico ao nível do Continente.

Deste modo, na actualidade, assiste-se a um movimento africano mais incrementado para acções que visem a sensibilização do povo africano para a seriedade do momento actual. Um exemplo desta vontade renovada é a constituição da chamada "Agenda 2063". Esta é um programa e, ao mesmo tempo, um compromisso assinado por todos os Governos africanos constituintes dos Países africanos, que estabeleceram o ano de 2015 ano de início de uma nova caminhada africana conducente à transformação da África num Continente de prosperidade e de paz, de desenvolvimento integrado e de bem-estar para todos os seus cidadãos até ao ano 2063. A "Agenda 2063" contém 75 declarações que consideram o século XXI, como século da África. As declarações da "Agenda 2063" são um conjunto de "vozes" e "aspirações". Em resumo, ela declara o século XXI, uma Era da Renascença Africana e da sua integração no cenário do movimento mundial das Nações.

Esta iniciativa visa, fundamentalmente, estabelecer uma nova consciência identitária africana e um novo sentimento de um alvorecer para a uma nova textura imagética continental africana: a construção de uma África nova. De facto, quando se leem as 75 declarações da "Agenda 2063" consegue-se colher um espírito de uma nova Era africana marcada por uma consciencialização generalizada da importância dum arreguilar para os valores africanos fundamentais e fundantes das culturas e da sociedade africanas. Ganha espaço a consciência de que o desenvolvimento da África passa pela África, faz-se na e com a África.

Há outros sinais de esperança para o Continente. Sublinhe-se a lenta mas, efectiva consolidação democrática, nos vários países africanos onde, embora de forma muito

ronceira, as ditaduras violentas e corruptas vão dando lugar à alternância do poder mediante a realização periódica das eleições num espírito de total confiança, transparência, evitando esquemas eleitorais fraudulentos, em respeito pela vontade do povo, o que vai configurando um verdadeiro rosto de uma democracia que, sem ser uma "enxertia" da democracia ocidental, procura ajustar-se aos valores das culturas e do Povo africanos.

Na África contemporânea, filósofos, teólogos, sociólogos, antropológicos e politólogos que aparecem referidos ao longo desta reflexão que se fez, consideram o século XXI, uma Era de mudanças para a África. Estas mutações de que a África é alvo são resultantes de uma exigência quase irresistível ao nível mundial, impressa às sociedades modernas pelo fenómeno social da modernidade. Esta marcha começada pela África afigura-se como um processo irreversível neste percurso de transformação sociopolítica e socioeconómica do Continente. As novas gerações são a semente de uma nova consciência e mentalidade e são, em consequência, os futuros protagonistas de mais iniciativas que promovam o novo rumo tomado pelo Continente.

É neste ambiente que a Igreja em África é chamada a (re) evangelizar. Para que tal tarefa seja possível, ela precisa de compreender este estado actual do Continente, ler os «sinais dos tempos» que se vão configurando na história contemporânea da África, se desejar dar algum contributo valioso à sociedade africana no âmbito da sua actividade missionária. O ambiente da sua evangelização está, em grande medida, condicionado por estes factores sociopolíticos, socioeconómicos e socioculturais. Mas a evangelização não pode parar. Ela é um processo e estado permanentes na missão da Igreja em África.

Na África contemporânea, o caminho da Igreja consiste num olhar atento e pormenorizado, capaz de fazer a leitura e de compreender o "momento histórico" actual do Continente, através da percepção dos diversos desafios que ainda enfrenta, para se poder perceber as zonas que mais precisam de uma intensa evangelização e forte presença pastoral. Estas são as que foram designadas, ao longo da reflexão, por «zonas prioritárias». Este olhar cirúrgico da Igreja em África à realidade actual africana vai permitir um segundo factor pertinente no processo da evangelização: o diálogo. Frente aos desafios da evangelização, no âmbito cultural, socioeconómico e sociopolítico e mesmo no campo religioso, a Igreja em África tem de estabelecer um diálogo permanente com a sociedade africana. Ou seja, o êxito da evangelização em África pressupõe o diálogo da Igreja com as macros e micros-estruturas fundamentais da sociedade africana, como a cultura, a família,

as tradições, a juventude, o mundo político e outros sectores sociais da vida do Povo africano.

Para isso, a própria Igreja precisa de estimular e incentivar a ciência, em termos de estudos e investigação, sobretudo nos domínios da Filosofia, da Teologia e da Antropologia africanas. Os conceitos fornecidos por estas áreas do saber são fundamentais, para que a linguagem da evangelização se ajuste à linguagem dos Povos em África. Estes estudos são de extrema proficuidade se pensarmos no pertinente, mas íngreme caminho do processo da inculturação do Evangelho em África. Eles podem fornecer à evangelização, à pastoral e à inculturação um suporte assaz valioso para ultrapassar alguns obstáculos que obstruem a acção evangelizadora da Igreja em África.

Outro factor importante é a já referida unidade da Igreja em África. Apesar das especificidades de contextos, de problemas e desafios, há um campo comum de trabalho que exige uma 'unissonoridade' da Igreja em África, muito especialmente, das Conferências Episcopais Africanas nacionais e regionais. O reforço desta voz unida permitirá que a Igreja, em matérias como a educação para os grandes valores humanos, como os da cidadania (responsabilidade com a pátria, com o bem comum), o respeito pelos direitos fundamentais do homem (o respeito à vida, o respeito à própria responsabilidade pessoal e colectiva no trabalho para o desenvolvimento das nações e do Continente na sua dimensão global) e tantos outros, tenha uma voz forte, firme e uníssona, o que fortalece a sua posição no meio daquela sociedade. Para ser luz e sal à sociedade africana, a Igreja em África precisa de reforçar a sua presença no meio social, precisa de mais intervencionismo, aproveitando a sua posição de "última fronteira".

O quadro acabado de delinear justifica a proposta dum re-pensar a *Ecclesia in Africa*. Não num sentido de reestruturá-la, mas numa lógica que a considere fundamental para um olhar para o Continente e para uma vontade da busca de possíveis soluções no contexto actual e futuro da África. No nosso tempo, a África precisa de re-pensar a *Ecclesia in Africa*, isto é, regressar a ela, voltar a 'palmilhá-la'. A razão é simples. Ela, para todos os efeitos, é um documento cujo mérito consiste no facto da sua coragem de ter sido o primeiro documento oficial da Igreja a abordar, de modo directo e sistemático, questões sobre a África, numa altura crucial e num momento de uma grande instabilidade e de grandes dificuldades sociopolíticas, socioeconómicas e eclesiais no Continente.

Do outro lado, o seu mérito consiste ainda em ter feito, de modo destemido, um 'raio X' ao Continente, possibilitando o levantamento de questões, de desafios e problemas, denunciando atrocidades e injustiças, e advogando para a África um novo estatuto no cenário do mundo moderno. Tudo isso foi feito para abrir caminho para um processo de evangelização em África que considere a Igreja em África já não mais como uma 'criança que gatinha', mas como um adulto que precisa de solidariedade das outras comunidades eclesiais para poder seguir o seu caminho na comunhão com a comunidade eclesial universal. Portanto, a *Ecclesia in Africa* continua a ser um GPS, uma 'bússola' e um documento de grande valor histórico e actualidade para a missão da Igreja em África no nosso tempo, pois vinte anos depois, o seu impacto é bem visível, directa e indirectamente, nas comunidades eclesiais e na própria sociedade africana.

Bibliografia

1. Fontes

JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in Africa* sobre a Igreja em África e a sua missão evangelizadora rumo ao ano 2000. «Sereis minhas testemunhas até aos confins do mundo (14 de Setembro de 1995): AAS 88 (1996) 5-82.

PRIMEIRA ASSEMBLEIA ESPECIAL PARA A ÁFRICA DO SÍNODO DOS BISPOS, *Lineamenta*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1990.

_____, *Instrumentum Laboris* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993).

ADISTA, «Elenchus finalis propositionum» in *ADISTA/Doc* 40 (21 de maggio de 1994) 3-13.

2. Documentos do Magistério

a) Documentos do Concílio Vaticano II

SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio Dogmática De Ecclesia Lumen Gentium*: AAS 1, vol. 57 (1965) 5-71.

_____, *Constitutio Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis, Gaudium et Spes*: AAS 58 (1966) 1025-1113.

_____, *Decretum De activitate missionali ecclesiae Ad Gentes Divinitus*: AAS 58 (1966) 947-990.

_____, *Declaratio De Ecclesiae habitudine ad Religiones non-christianas, Nostrae Aetate*: AAS 58 (1966) 740-744.

_____, *Constitutio De Sacra Liturgia, Sacrosanctum Concilium*: AAS 58 (1966) 97-113.

_____, *Decretum De Apostolatu Laicorum, Apostolicam Actuositatem*: AAS 58 (1966) 837-863.

_____, *Decretum De Institutione Sacerdotali, Optatam Totius*: AAS 58 (1966) 713-727.

_____, *Declaratio De Educatione Christiana*: AAS 58 (1966) 728-739.

_____, *Decretum De pastorali episcoporum munere in ecclesia*: AAS 58 (1966) 673-695.

b) Documentos Pontifícios

1. Cartas Encíclicas, Cartas e Exortações Apostólicas

PAULO VI, Litterae Apostolicae Motu proprio datae *Apostolica Sollicitudo* Synodus Episcoporum pro universa ecclesia constituitur II, 1-2: AAS 57 (1965) 775-780.

_____, Carta Encíclica *Populorum Progressio* sobre o desenvolvimento dos Povos (26 de Março de 1967) 68: AAS 59 (1967) 257-299.

_____, Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* sobre a evangelização do mundo actual (8 de Dezembro de 1975): AAS 68 (1976) 5-76.

JOÃO PAULO II, Exortação apostólica *Catechesi Tradendae* sobre a catequese no nosso tempo (16 de Outubro de 1979): AAS 71 (1979) 1277-1340.

_____, Exortação Apostólica *Familiaris Consortio* sobre a missão da família cristã no mundo de hoje (22 de Novembro de 1981) 75: AAS 74 (1982) 81-190.

_____, Carta Apostólica *Salvifici Doloris*, sobre o sentido cristão do sofrimento humano (11 de Fevereiro de 1984): AAS 76 (1984) 201-250.

_____, Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* sobre a Solicitude Social da Igreja (30 de Dezembro 1987): AAS 80 (1988) 513-585.

_____, Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* sobre a Dignidade da Mulher (15 de Agosto de 1988) 6-9: AAS 80 (1988) 1653-1752.

_____, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Christifideles Laici* sobre a Vocação e a Missão dos Leigos na Igreja e no Mundo (30 de Dezembro de 1988): AAS 81 (1989) 393-521.

_____, Carta Encíclica *Redemptoris Missio* sobre a validade permanente do mandato missionário (de 7 de Dezembro de 1990): AAS 83 (1991) 249-339.

_____, Carta Encíclica *Centesimus Annus* no Centenário da 'Rerum Novarum' (1 de Maio de 1991): AAS 83 (1991) 793-868.

_____, Carta Apostólica *Tertio Milenio Adveniente* sobre a preparação para o Jubileu do ano 2000 (10 de Novembro de 1994): AAS 87 (1995) 5-41.

_____, Exortação Apostólica pós-sinodal *Ecclesia in America* sobre o Encontro com Jesus Cristo vivo, caminho para a conversão, a comunhão e a solidariedade na América (22 de Janeiro 1999): AAS (1999) 737-815.

_____, Exortação Apostólica pós-sinodal *Ecclesia in Oceania* sobre Jesus Cristo e os Povos da Oceania seguindo o seu caminho, proclamando a sua verdade e vivendo a sua vida (22 de Novembro de 2001): AAS (2001) 361-444.

_____, Exortação Apostólica pós-sinodal *Ecclesia in Europa* sobre Jesus Cristo, vivo na sua Igreja, fonte de esperança para a Europa (23 de Junho 2003): AAS 95 (2003) 649-719.

BENTO XVI, Carta Encíclica *Deus Caritas est* sobre o amor cristão (25 de Dezembro de 2005): AAS 98 (2006) 217-252.

_____, Carta Encíclica *Caritas in Veritatis* sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade (29 de Junho de 2009): AAS 101 (2009) 641-709.

_____, Exortação Apostólica pós-sinodal *Verbum Domini* sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja (30 de Setembro de 2010): AAS (2010) 681-787.

_____, Exortação Apostólica pós-sinodal *Africae Munus* sobre a Igreja em África ao serviço da Reconciliação, da Justiça e da Paz (19 de Novembro de 2011): AAS 104 (2012) 239-314.

2. Mensagens, Audiências, Discursos, Cartas e Homilias

PAULO VI, Mensagem *Africae Terrarum* (de 29 de Outubro de 1967) 6: AAS 59 (1967) 1073-1096.

JOÃO PAULO II, «*Discurso no aeroporto de Fiumicino antes de partir para África»* (Roma, 2 de Maio de 1980) in *OR* 19 (11 de Maio de 1980) 2 (234).

_____, «*Discurso aos Bispos provenientes de outros Países africanos»* (Kinxassa, 3 de Maio de 1980), in *OR* 19 (11 de Maio de 1980) 8 (240).

_____, «Discurso no encontro com os Bispos do Zaire». Sede do Centro Internacional de Kinshasa (3 de Maio de 1980), 14 in *OR* 19 (11 de Maio de 1980) 6 (238).

_____, «Discurso no encontro com os Sacerdotes e seminaristas», (Enugu, Nigéria, 13 de Fevereiro de 1982) 1-9 in *OR* 8 (de 21 de Fevereiro de 1982) 6 (90).

_____, «Discurso durante o encontro com os Bispos do Benin», (Cotonu, 17 de Fevereiro de 1982) 1-7 in *OR* 9 (de 28 de Fevereiro de 1982) 10 (110).

_____, «*Discurso na cerimónia de Boas-Vindas à Malabo*» *(Guiné Equatorial),* (18 de Fevereiro de 1982) in *OR* 10 (7 de Março de 1982) 5 (121).

_____, «*Mensagem aos intelectuais, proferida na Universidade de Coimbra»* (15 de Maio de 1982), in *Discursos do Papa João Paulo II em Portugal* (Lisboa, Rei dos Livros, 1982).

_____, *Carta autógrafa de fundação do Conselho Pontifício para a Cultura*, 20 de Maio de 1982: AAS 74 (1983) 683-688.

_____, «Discurso à Conferência Episcopal dos Camarões» (Yaoundé, 13 de Agosto de 1985), in *Insegnamenti* VIII/2 (1985).

_____, «Discurso na Audiência Geral de 21 de Agosto de 1985», in *Insegnamenti* VIII/2 (1985).

_____, «Mensagem da VIII Assembleia Plenária do SCEAM», in *La Documentation Catholique* 84 (19 de Julho de 1987) 1024-1026.

_____, «Angelus» (6 de Janeiro de 1989), in *Insegnament*i XII/1 (1989).

_____, «Os problemas dos refugiados e do AIDS: duas tragedias humanas que exigem o reconhecimento da interdependência dos povos», in *OR* (9 de Setembro de 1990): AAS 82, 3.

_____, «*Angelus*: África, abre as portas a Cristo» (20 de Março de 1994), in *OR* 13 (26 de Março de 1994) 1 (162).

_____, «*Homilia na Missa de abertura da Assembleia sinodal»,* in *OR* 16 (16 de Abril de 1994) 7 (2).

_____, «Dossier», in *Documentation Catholique*, Dossier : Jean-Paul II en Afrique. La célébration du 'Synode africain', 2125 (1995) 917-945.

_____, «Le Synode est terminé, le Synode vient à peine de commencer. Allocution à Nairobi (Kenya) pour la troisième session de célébration du Synode», in *Documentation Catholique* 2125 (1995) 936, 917-945.

_____, «*Mensagem ao Director Geral da UNESCO por ocasião do XXXIII dia internacional da Alfabetização* (28 de Agosto de 1999)», in *OR* 38 (18 de Setembro de 1999) 2 (454).

_____, *Discurso aos participantes na reunião do conselho pós-sinodal da Assembleia Especial do sínodo dos Bispos da África* (15 de Junho de 2004)», in *OR* 25 (19 de Junho de 2004) 7 (319).

BENTO XVI, «Viagem apostólica a África – Camarões e Angola. Discorso alle autoritá e al corpo diplomatico in Angola. L'agenda della ricostruzione», in *Il Regno/Documenti* 7, vol. I (2009) 197-210.

_____, Discorso ai vescovi dell'IMBISA. «La vera reconciliazione», in *Il Regno/Documenti* 7, vol. I (2009) 208-210.

_____, «Discurso ao Pontifício Conselho para os Leigos» (21 de Maio de 2010), in *OR* (ed. port. de 29 de Maio de 2010).

c) Conferências Episcopais Nacionais e Regionais

ACERAC, *Catéchèse sur la famille*. Commission Liturgique de la X^{ème} Assemblée Plénière de l'ACERAC (Fevrier 2014).

AMECEA, «Building Small Christian Community», in *AFER* 21 (1979) 257-320.

CATHOLIC BISHOPS OF AFRICA, «Letter The Implementation of the African Synod», in *Weltkirche* (München, 1996) 111-112.

CEAST, *Mensagem para a preparação do Jubileu 2000. Ano Nacional da Família Angolana* (Luanda: CEAST, 1995).

_____, *Apostemos na Paz* (Luanda: CEAST, 1997).

_____, *Carta aos Angolanos* (Luanda: CEAST, 1998).

_____, *Angola, onde vais?* (Luanda: CEAST, 1998).

_____, *Mensagem pastoral de apelo à Paz* (Luanda: CEAST, 1998).

_____, *A reconciliação Nacional* (Luanda: CEAST, 1999).

_____, *Jubileu da esperança* (Luanda: CEAST, 1999).

_____, *Salvemos a vida dos angolanos* (Luanda: CEAST, 1999).

_____, *O calvário do Povo angolano* (Luanda: CEAST, 1999).

_____, *Novo Milénio, Nova Vida* (Luanda: CEAST, 2000).

_____, *O ano da Reconciliação* (Luanda: CEAST, 2000).

_____, *Ao largo, confiantes* (Luanda: CEAST, 2001).

_____, *Dai-nos a paz!* (Luanda: CEAST, 2002).

_____, *Comunicado de Imprensa* (Luanda, 19 de Outubro de 2016).

CECO, *Message de Noel des Évêques du Congo* - le 8 décembre 2014 – (Brazzaville : CECO, 2014) 1-8.

_____, *Message de la 44ème Assemblée Plénière de la Conférence Épiscopale du Congo «Miséricordieux comme le Père» «Soyez miséricordieux comme votre Père céleste est miséricordieux» (Lc 6, 36)* (Brazzaville: CECO, 2016) 1-13.

CENCO, *Message du Comité permanent de la Conférence Episcopale Nationale du Congo (CENCO) sur la situation sécuritaire dans notre pays* (Kinshasa : CENCO, 2012) 1-19.

IMBISA, *Justiça e Paz na África Austral* (Luanda: CEAST, 1988).

_____, *Mensagem dos Bispos da IMBISA às Comunidades Cristãs e aos Povos da África Austral* (Luanda: CEAST, 1988).

SCEAM, «Promouvoir l'évangélisation dans la responsabilité. Déclaration des évêques d'Afrique et de Madagascar présents au 4e Synode épiscopal mondial», in *La Documentation Catholique* 1664 (1974) 995-996.

_____, «La mission de l'Eglise au sein de la société», in *La Documentation Catholique* 1913 (1986) 263-268.

_____, «L'Église et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui», in *La Documentation Catholique* 1913 (1986) 268-272.

_____, *Carta Pastoral "*A Igreja em África, uma Igreja-Família*"*. Documento final da Assembleia Plenária realizada em Midrand – Joanesburgo (21-27 de Setembro de 1997, publicado em Acra – Gana em 1998).

_____, *Carta Pastoral* "Cristo é a nossa Paz: a Igreja-Família de Deus, lugar e sacramento do perdão, de reconciliação e de paz na África". Documento final da Plenária realizada em Rocca di Papa (1-8 de Outubro de 2000), publicado em Acra em 2001.

d) Sínodos

SÍNODO EXTRAORDINÁRIO POR OCASIÃO DO 20° ANIVERSÁRIO DO ENCERRAMENTO DO CONCÍLIO VATICANO II, *Relatório final votado pelos Padres* (7 de Dezembro de 1985) Edição do Secretariado Geral do Episcopado (Braga, Editorial A.O, 1986).

II ASSEMBLEIA ESPECIAL PARA A ÁFRICA DO SÍNODO DOS BISPOS, «*Lineamenta»,* in *OR* 29 (22 de Julho de 2006) I-XII.

_____, *Instrumentum Laboris* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009).

e) Outros documentos

CODEX IURIS CONONICI (CIC) 1983 (recognitus) auctoritate Ioanis Pauli II promulgatus, Civitas Vaticana, 1983 : AAS 75 (1983-I) pars II, 1-317.

COMISSÃO BÍBLICA PONTIFÍCIA, *Fede e cultura alla luce della Bibbia. Foi et culture à la lumière da la Bible* (Torino: Editrice Elle Di Ci, 1981).

COMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «*Questões Escolhidas de Cristologia*» in *Documenti* 1969-1985 (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1988).

_____, «Fé e inculturação», in *Documenti* 1969-1985 (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1988).

CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, «Documento *A escola católica no limiar do terceiro milénio»* (28 de Dezembro de 1997), 8-11, in *OR* (ed. port. de 18 de Abril de 1998).

PONTIFICIA COMISSÃO *IUSTITIA ET PAX,* «*Documento os preconceitos raciais. A Igreja ante o racismo* (3 de Novembro de 1988)» 7-16, in SANTA SEDE, *Enchiridium Vaticanum. Documenti Officialle della Santa Sede (1988-1989)* 11 (Bologna: EDB, 1991).

_____, *Documento Ao serviço da comunidade humana: uma consideração ética da dívida internacional* - 27 de Dezembro de 1986 - (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1986).

PRESIDENTES DAS CONFERÊNCIAS EPISCOPAIS DA AMÉRICA LATINA E DO CARIBE (PCEALC), «*A Família, vida e solidariedade*» (Mensagem). Reunião realizada de 16 a 18 de Junho, em Santo Domingo, República Dominicana, in *OR* 27 (2 de Julho de 1994) 6 (366).

SANTA SÉ, *Carta dos Direitos da Família* (Braga: Secretariado Geral do Episcopado, 1983).

SEGRETARIA DI STATO, *Annuarium Statisticum Ecclesiae*, anni 1995-2014 (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana).

3. Estudos

AA.VV, *Foi, culture et évangélisation en Afrique à l'aube du 3ème Millénaire*, Actes au Colloque spécial post-synodes (Abidjan : RICAO, 1996).

_____, *Eglise-Famille – Eglise-Fraternité. Perspectives post-synodes*. Actes de la 20ème Semaine théologique du Kinshasa (Kinshasa : FCK, 1997).

_____, *L'Eglise-Famille et perspectives bibliques*. Actes de 8ème Congrès de l'Association Panafricaine des Exégètes Catholiques (19-27 juillet 1997). Mélanges Cardinal P. Zoungrana (Ouagadougou, Kinshasa, 1999).

_____, *L'Eglise-Famille et perspectives bibliques*. Actes de 9ème Congrès de l'Association Panafricaine des Exégètes Catholiques - Abidjan, 25-30 Septembre 1999 (Kinshasa, 2002).

ABREU, Paulo de, «Pressupostos para uma experiência evangelizadora inculturada», in *Revista de Cultura Teológica* 57, vol. 14 (Out/Dez 2006) 75-90.

ADISTA, «Dal sogno di un Concilio africano alla dura realtà del Sinodo per l'Africa», in *Adista* 27 (Roma, 2 Aprile 1994) 3-9.

_____, «L'Africa dal punto di vista dei teologi, lasciati fuori dal Sinodo», in *Adista-Doc*, nº40 (Roma,21/05/1994) 2-15.

ADOUKONOU, Barthélemy (Secrétaire du Conseil Pontifical de la Culture), *La Théologie Africaine aujourd'hui* (Conférence à la Faculté de Théologie des Jésuites à Taipei, Avril 2010) 1-12.

AFRICAN COMMISSION ON HUMAN AND PEOPLES' RIGHTS (2nd Ordinary Session of the Assembly of the Union), *Protocol to the african charter on human and peoples' rights on the rights of women in Africa* (Maputo: ACHPR, 11 July 2003) 1-33.

ALCALÁ, Manuel, *Historia del Sínodo de los Obispos* (Madrid: BAC, 1996).

ALMEIDA, J. M. Pereira de, «O valor da 'crise dos valores'», in *Communio* 3 (2009) 281-285.

AMARAL, Miguel de Salis, «Uma Igreja profética. Reflexão à luz da nova evangelização», in *Theologica* 2 série II, vol. 47 (2012) 663-681.

ANTUNES, Diamantino Guapo, *Concílio Vaticano II: O contributo do Episcopal de África e Madagáscar. Para uma Teologia da Igreja local/particular e a sua recepção em alguns Sínodos dos Bispos*, Dissertatio ad Doctoratum in Fcaultate Theologiae Pontificia Universitas Gregoriana (Roma: Edizione Missioni Consolata, 2001).

ASÚA ALTUNA, Raul Ruíz de, *Cultura Tradicional Banto* (Lisboa: Paulinas Editora, 2006).

BABÉ, Antoine, «La situation générale de l'Église Africaine, dix ans après la promulgation de *Ecclesia in Africa*», dans *Annales de l'École Théologique Saint-Cyprien* n° 15 (2004) 321-322.

BATALHA, Alexandrina Pereira, *Geopolítica da Grandes Pandemias e Endemias na África Subsariana* (Alpiarça - Portugal: Edições Cosmos, 2015).

BAUR, J., *2000 anos de Cristianismo em África, uma História da Igreja Africana* (Lisboa: Edições Paulinas, 2002).

BELEMGOUABGA, Michel, *Jésus-Christ, notre espérance. Étude systématico-théologique de l'Exhortation apostolique Ecclesia in Africa*, Thèse de Doctorat en Théologie Dogmatique (Rome : P.U.U, 1999).

BERCK, Anne-Sylvie, «Regards croisés sur la lutte contre l'impunité», in Arnaud JOIN-LAMBERT et Ignace NDONGALA (dir.), *L'Eglise et les défis de la société africaine Perspective pour la deuxième assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique*. Actes des journées d'études 2008 à Louvain-la-Neuve 11 (Cahiers Internationaux de Théologie Pratique nº 2 (2008) 73-81.

BIMWENYI-KWESHI, Oscar, *Discours Thélogique Négro-Africain. Problème des fondements* (Paris: Présence africaine, 1981).

BOAHEN, A. ADU, «The colonial era: conquest to Independence» (Conclusion), in L. H. GANN – Peter DUIGNAN (Ed.), *Colonialism in Africa 1870-1960. The History and politics of colonialism 1914-1960*, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1970) 503-524.

BRANCO, José Gomes, *O Concílio e outros temas* (Lisboa: Livraria Portugal, 1966).

BRANCO, Maria C., «O poder de traçar a fronteira. Apontamento histórico», in *Communio* 1 (2002) 17-20.

BRANCO, Luís Castelo, «Índice Mo Ibrahim 2015», in *Observatório de África,* (Nov/Dez 2015) 1-15.

BRAVI, Maurizio Claudio, *Il Sinodo dei Vescovi. Instituzione, fini e natura. Indagine teológico-giuridica* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1996).

BRIGHENTI, Agenor, «Sinodalidade Eclesial e Colegialidade Episcopal. A relevância ofuscada das conferências episcopais nacionais», in *REB* 288, vol. 72 (Outubro de 2012) 862-886.

BUAKASA, Gérard, *Réinventer l'Afrique – De la tradition à la modernité au Congo-Zaïre* (Paris: Ed. L'Harmattan, 1996).

BUIJTENHUIJS, Rob - THIROT, Céline, *Democratization in Sub-Saharan Africa, 1992-1995. An overview of the Literature* (Leiden: African Studies Centre/Bordeaux: Centre d'Etude d'Afrique Noire, Université de Bordeaux Montesquieu, 1995).

CABALLERO, Chema, «Desenvolvimento Sustentável», in *Além-Mar* (Março 2016) 16-22.

CARNEIRO, Roberto, «Investir em pessoas, uma prioridade africana», in *Communio 1* (2002) 41-57.

CHEZA, Maurice, «Bilancio del Sinodo Africano», in *Concilium* 32 (1996) 410-415.

_____, «Comment dresser un bilan du Synode Africain?», in *Spiritus* 37 (1996) 425-437.

_____, «Le Synode Africain et l'Exhortation *Ecclesia in Africa»,* in *Revue Théologique de Louvain* 27 (1996) 200-214.

_____, *Le synode africain. Histoire et textes* (Paris: Éditions Karthala 1996).

COMBARROS, Miguel, *Dios en Africa. Valores de la tradición bantú* (Madrid: Editorial Mundo Negro, 2000).

COMISSÃO DA UNIÃO AFRICANA. Departamento de Assuntos Sociais, *Quadro da Política Social para África*, Conferência de 27-31 de Outubro de 2008 (Windhoek, 2008).

COMISSÃO DOS DIREITOS HUMANOS-USP, «Carta do Atlântico», in *Biblioteca Virtual de Direitos Humanos* (São Paulo: Universidade de São Paulo): acesso virtual em 28 de Dezembro 2016.

CROWDER, Michael (Ed.), «The Second World War: prelude to decolonization in Africa», in CROWDER, Michael (Ed.), *The Cambridge History of Africa, from c. 1940 to c. 1975*, vol. 8 (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) 8-51.

COULÉE, André, «Dossier: Le prochain synode africain», in *Espérance des Pauvres* 327 (Janeiro 1993) 2.

CUNHA, Jorge Teixeira, «Novo perfil dos pastores: o padre e a nova evangelização», in *Theologica*, 28, 1, Série II (1993) 151-164.

DAVIES, H. O., «The legal and constitutional problems of Independence», in Peter JUDD (Ed.), *African independence. The exploding emergence of the new African Nations* (New York: Dell Publishing, 1970) 328-353.

DELAVIGNETTE, Robert L., «French colonial policy in black Africa, 1945 to 1960», in L. H. GANN – Peter DUIGNAN (Ed.), *Colonialism in Africa 1870-1960. The History and politics of colonialism 1914-1960*, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1970) 251-287.

DIOCESE DE PALA, *Project Pastoral Diocesain* (Diocese Pala, 1996).

DUDLEY, Billy, «Decolonisation and the problems of Independence», in Michael CROWDER (Ed.), *The Cambridge History of Africa, from c. 1940 to c. 1975*, vol. 8 (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) 52-94.

DUFFIELD, Ian, «Pan-africanism since 1940», in Michael CROWDER (Ed.) *The Cambridge History of Africa* c. 1940 – c. 1975», vol. 8 (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) 95-141.

DUFFY, James, «Portuguese Africa, 1930 to 1960», in L. H. GANN – Peter DUIGNAN (Ed.), *Colonialism in Africa 1870-1960. The History and politics of colonialism 1914-1960*, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1970) 171-193.

DUPUIS, J., *Homme de Dieu, Dieu des hommes. Introduction à la Christologie* (Paris : Cerf, 1995).

EBOUSSI-BOULAGA, Fabien, «L'Africain chrétien à la recherche de son identité», in *Concilium* 126 (1997) 41-42.

ELDERS, L., «Christianisme et Cultures», in *Nouvelle Revue de Science Missionnaire*, XVIII (1962) 1-21.

ETEROVIĆ, Nikola, «Homilia nas celebrações do X aniversário da publicação da *Ecclesia In Africa*» (Iaundé, 17 de Setembro de 2005), in *OR* 49 (03 de Dezembro de 2005) 8 (696) 9 (697).

FANON, Frantz, *Por la Revolución Africana. Escritos políticos* (Buenos Aires: Fundo de Cultura Económica, 1964).

FARIAS, José Jacinto Ferreira de, «Jesus Cristo nas teologias africanas», in *Communio* 3 (2007) 307-314.

_____, «Prefácio» in MATUMONA, Muanamosi, *Teologia Africana da Reconstrução como novo paradigma epistemológico. Contributo lusófono num mundo em mutação* (Lisboa: Roma Editora, 2008).

FERREIRA, Patrícia Magalhães, «Justiça e Reconciliação Pós-Conflito em África», in *Cadernos de Estudos Africanos* 7/8 (2005) 11-29.

FRANCISCO, F., *O Espírito Santo : nascimento e crescimento da missão eclesial* (Roma/Sumbe, 2000).

FRISOLI, Heitor, «Optar com os pobres», in *Cadernos de Pesquisa 2* (Biblioteca Comboniana Afro-brasileira, Salvador, 1992) 29.

GABRIEL, João Amado, «Onde está Deus?», in *Communio* 4 (2002) 378-379.

GALTUNG, Johan, *After Violence: 3R, Reconstruction, Reconciliation, Resolution*.
*Coping With Visible and Invisible Effects of War and Violence (*Princeton, NJ: TRANSCEND, 1998).

GILBERT, Erik – REYNOLDS, Jonathan T., *Africa in World History. From prehistory to the present* (USA: Pearson, 2012[3]).

GIUSEPPE, Di Salvatore, «L'image de l'Église famille dans l'Exortation Apostolique Ecclesia in Africa. Éléments de réflexion sur une application de l'inculturation», in *Cahiers de Réflexion* 2 (1996) 41-69.

GUEST, R., *África, continente acorrentado* (Porto: Civilização Editora, 2004).

HAMBER, B. - VAN DERMERWE, H., «What is this thing called reconciliation? » paper presented at the Goedgedacht Forum *After the Truth and Reconciliation Commission*, 1998.

JIBIKILAY, Georges Njila, «Recension : Babula D. Nshole, Une relecture africaine de la sacramentalité du mariage. Une théologie nuptiale de la divine aliance», in *Revue Africaine de Théologie* 57, vol. 29 (2005) 159-160.

JOIN-LAMBERT, Arnaud, «L'Église et les défis de la société africaine. D'un synode à l'autre», in Arnaud JOIN-LAMBERT et Ignace NDONGALA (dir.), *L'Eglise et les défis de la société africaine Perspective pour la deuxième assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique*. Actes des journées d'études 2008 à Louvain-la-Neuve 11 (Cahiers Internationaux de Théologie Pratique nº 2 (2008) 4-5.

KABASELE, François Lumbala, «Liturgies africaines: l'enjeu culturel, ecclésial et théologique», in *Recherche africaine de Théologie* 14 (1996) 159-165.

KAMWENHO, Zacarias, *Ondjango. Ordenamento pastoral* (Novo Redondo: 1979).

KAUMBA, Lufunda, «Inculturation et traduction de la Bible en une langue africaine. A propos de la thèse du Pr Mugaruka», in *Revue Africaine de Théologie* 37, vol. 19 (1995) 109-122.

KILONGOSHI, A. Kapopwe, «L'inculturation en Afrique noire. Une option axiale ou accidentale?», in *Revue Africaine de Théologie* 58, vol. 29 (2005) 193-226.

KILSON, Martin, «The emergent élites of black Africa 1900 to 1960», in L. H. GANN – Peter DUIGNAN (Ed.), *Colonialism in Africa 1870-1960. The History and politics of colonialism 1914-1960*, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1970) 351-398.

KINPUKU, Léonard Santedi, *Dogme et inculturation en Afrique* (Paris : Karthala, 2003).

_____, «Le paradigme de l'inculturation dans *Ecclesia in Africa*. Débits et perspectives», in *Revue Africaine de Théologie* 58 (2005) 173-192.

KOSLOWSKI, P., «Religion, Okonomie, Ethik. Eine sozialtheoretische und ontologische Analyse ihres Zusammenhangs», in P. KOSLOWSKI (ed.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft, Religion und ihre Theorien* (Tubingen, 1985).

KRIESBERG, Louis, *Constructive Conflicts. From Escalation to Resolution* (New York: Lanham & Boulder, 1998).

KUNGUA, Benoit Awazi Mbambi, «Teologias africanas: palavra que liberta», in *Além-Mar* (Abril 2010) 21-32.

LANGA, Adriano, *Questões cristãs à Religião Tradicional – Moçambique* (Braga: Franciscana, 1985).

LAPOINTE, E., *Une expérience pastorale en Afrique Australe* (Paris : L'Harmattan, 1985).

LEDERACH, John, *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies* (United Kingdom: United States Institute of Peace, 1997).

_____, *Key Issues in Peace and Reconciliation Studies* (United Kingdom: Centre for the Study of Forgiveness and Reconciliation, Coventry University, 2003).

LUSTIGER, Jean-Marie, «A Igreja, especialista em mundialização», in *Communio* 4 (2000) 293-298.

LUKAMBA, André, *A evangelização como «encontro vivo» na cultura umbundu. Perspectivas Eclesiásticas* (Huambo: Secretariado Nacional de Liturgia, 1984).

_____, «*A Evangelização na perspectiva ecuménica e de diálogo com as religiões não cristãs em África*», in *Didaskw* 9 (1989) 7-27.

_____, «*A Nova Evangelização em África à luz do Simpósio*», in *Didaskw* 16 (1992) 6-76.

_____, *Nova Etapa Missionária em África. Redescobrir para Repropor* (Huambo: Ed. Autor, 1992).

_____, «Festa e expressividade litúrgica africana», in *Communio* 1 (2002) 67-74.

LUNEAU, Réne, «'Ecclesia in Africa' – Chronique d'un synode. Chronique d'actualité», in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°93 (1996) 171-180.

_____, «Relecture du synode africain d'avril-mai 1994», in Arnaud JOIN-LAMBERT et Ignace NDONGALA (dir.), *L'Eglise et les défis de la société africaine Perspective pour la deuxième assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique*. Actes des journées d'études 2008 à Louvain-la-Neuve 11 (Cahiers Internationaux de Théologie Pratique nº 2) 7-12.

MANA, Kä, *Afrique va-t-elle mourir? Essai d'éthique politique* (Paris: Cerf, 1991).

_____, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique* (Paris : Karthala, 1993).

MARC-ELA, Jean, «Entrevista», in *Espérance des Pauvres* nº 337 (1994) 1-5.

MARGARIDO, A., *A Lusofonia e os Lusófonos. Novos mitos portugueses* (Lisboa: Universidade Lusófona, 2000).

MATUMONA, Muanamosi, *Jornalismo Angolano: História, desafios e expectativas* (Uíje: SEDIPU, 2002).

_____, *Teologia Africana da Reconstrução e Igreja Família de Deus. O Cristianismo e a modernidade em África*, Tese de Mestrado (Lisboa: Universidade Católica Portuguesa – Faculdade de Teologia, 2003).

_____, *A reconstrução de África na era da modernidade. Ensaio de uma Epistemologia e pedagogia da Filosofia Africana* (Uíje: SEDIPU, 2004).

_____, *Cristianismo e mutações sociais em África. Elementos para uma Teologia Africana da Reconstrução* (Uíje: SEDIPU, 2005).

_____, *Teologia Africana da Reconstrução como novo paradigma epistemológico. Contributo lusófono num mundo em mutação* (Lisboa: Roma Editora, 2008).

_____, *Os media na era da globalização. Para uma sociologia do Jornalismo Angolano* (Uíje: SEDIPU, 2009).

_____, *Filosofia Africana. Na linha do tempo. Implicações epistemológicas, pedagógicas e práticas de uma ciência moderna* (Lisboa: Esfera do Caos Editores, 2011).

MBITI, J. S., *African Religions and Philosophy* (London: Heinemann, 1969).

_____, *Introduction to African Religion* (London: Heinemann, 1975).

_____, *Entre Dios y el tiempo* (Madrid: Editorial Mundo Negro, 1991).

MBUKA, C., «Chiesa 'Famiglia di Dio' : comunione e dialogo. Elementi di inculturazione», in *C.I.S.M*, Dal Sínodo per Africa : come si incultura il Vangelo (1996) 69-75.

METOGO, Eloi Messi, *Dieu peut-il mourir en Afrique? Essais sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire* (Paris : Karthala-UCAC, 1997).

MEWUDA, J. B., «Ser autenticamente cristão permanecendo autenticamente africano», in *Communio* 7 (1990) 160-167.

MIDDLETON, John «Religiões Tradicionais em África: Uma perspectiva antropológica», in *Povos e Culturas* 6 (1998) 317-332.

MIMBU, Kilol Hippolyte, «Quels rite et symboles dans les liturgies africaines ?», in *Revue africaine des Sciences de la mission* 3 (1996) 87-120.

MOREIRA, Neiva (Ed.), «A nova ordem económica internacional», in *Guia do Terceiro Mundo*, edição portuguesa (Lisboa: Editora Tricontinental, 1981).

MOURISCA, Francisco da Mata, «Contra a cultura da violência», in *Acção Missionária* (Novembro 1999) 12.

MUGARUKA, Mugarukira Ngabo, *La traduction de la Bible comme moment d'inculturation du message révélé : Application à la version shi des Béatitudes en Mt 5,1-12*. Thèse de Doctorat en théologie (Louvain-La-Neuve : Université Catholique de Louvain, 1991).

MULAGO, Vincent, «Vital Participation» in: K. A. DICKSON & P. ELLINGWORTH (eds.), *Biblical Revelation and African Beliefs* (London: Lutterworth, 1969).

_____, *La Religion Traditionnelle du Bantu et Leur Vision du Monde* (Kinshasa : Presses Universitaires du Zaïre 1980).

MULENGWA, Pierre, «Regards d'un théologien réformé sur les Lineamenta», in Arnaud JOIN-LAMBERT et Ignace NDONGALA (dir.), *L'Eglise et les défis de la société africaine Perspective pour la deuxième assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique*. Actes des journées d'études 2008 à Louvain-la-Neuve 11 (Cahiers Internationaux de Théologie Pratique nº 2) 66-67.

NDRUUDJO, Ndahura, «Adaptation et inculturation requises pour une eucharistie évangélisatrice. L'experiénce du Zaïre», in *Revue Africaine de Théologie* 38, vol. 19 (1995) 167-1193.

NEVES, Tony, «Angola, 25 anos de independência. Dizer "Justiça e Paz" em tempo de guerra. Guerra serve para quê?», in *Communio* 1 (2000) 76-86.

_____, *Angola: Justiça e Paz nas intervenções da Igreja Católica* 1989-2002 (Lisboa: Texto Editora, 2012).

NKEMNKIA, Martin Nkafu, *Il pensare africano come «vitalogia»* (Roma: Editorial Cittá Nuova, 1997).

NOGUEIRA, Franco, *Terceiro Mundo* (Lisboa: Ática, 1969[2]).

NSHOLE, Babula D., *Une relecture africaine de la sacramentalité du mariage. Une théologie nuptiale de la divine alliance* (Paris: Harmattan, 2003).

NUNES, José, *Pequenas Comunidades Cristãs* (Porto : UCP, 1991).

_____, *Pequenas Comunidades Cristãs. Ondjango e a inculturação em África/Angola* (Porto: UCP – Fundação Engº António Almeida, 1992).

_____, «Sociabilidades e eclesialidade. Reflexões a partir de uma experiência angolana», in *Communio* 1 (2000) 57-66.

OBERG, Jan, «Conflict Mitigation in Reconstruction and Development», in *Peace and Conflict Studies* 3, nº. 2 (1996) 1-13.

OBSERVATÓRIO DE ÁFRICA, *Índice Mo Ibrahim 2015*, Boletim da Fundação Portugal África nº57 (Novembro/Dezembro 2015).

OLIVER, Roland – FAGE, J. D., *A Short History of Africa* (New York: New York University Press, 1963).

PEETERS, Margueritte, *Nota sobre o Protocolo de Maputo. Incluindo os desenvolvimentos recentes - Paper* por publicar (26 de Fevereiro de 2015) 1-4.

PONTÍFICIE OPERE MISSIONARIE, «Le Statistiche della Chiesa Cattolica», in *Agenzia Fides* (2010, 2011, 2012, 2013 e 2014).

PÚBLICO (O), *Os desafios do Vaticano: Os dez mandamentos para a Igreja Católica em África* (22 de Março de 2009).

RATZINGER, Joseph, «Mercado, economia e ética», in *Communio* 3 (2009) 273-279.

REIS, Carlos, «África: Refundar a governação», in *Além-Mar* (Dezembro 2014) 22-25.

ROQUE, Fátima Moura, «Uma abordagem comum para o desenvolvimento a longo prazo da África», in *Communio* 1 (2002) 31-40.

SACHS, Jeffrey D., «UN Millennium Development Goals», in Anne LOUETTE (Org.), *Sustainability Compendium. Social and environmental responsibility management tools* (São Paulo: WHH, 2007).

SENGHOR, Léopold Sédar, «Négritude et civilisations de l'Universel», in *Présence Africaine* 46 (1963) 8-13.

_____, *Liberté 1: Négritude et humanisme* (Paris: Éditions Seuil, 1964).

_____, «Cultura e Religião em África», in *Povos e Culturas* 6 (1998) 301-314.

SILVA, Manuela, «O testemunho cristão no espaço público. Revisitar a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*», in *Communio* 3 (2012) 341-344.

SOUZA, Marcelo de Barros, «Um encontro na luta contra o medo (O Sínodo sobre a África e a Igreja Católica no Brasil)», in *Revista Eclesiástica Brasileira*-REB 54, 215 (Setembro 1994) 643-660.

STILWELL, Peter, «Globalização e testemunho profético da Igreja», in *Communio* 4 (2000) 311-316.

TATAH, Cyprian, *The Pastoral Guide Towards the Implementation of the African Synod* (Kumbo: Bishop's House Kumbo diocese 1998).

TATI, Raúl, *Crise africana e processo de democratização em África. Pertinências e Implicações Ético-Antropológicas* (Leiria: Edição do Autor, 1999).

TEMPELS, Placide, *Philosophie Bantoue* (Paris : Editorial Présence Africaine, 1949).

THOMAS, T. V. – LUNEAU, R., *La terre africaine et ses religions* (Paris : L'Harmattan, 1995).

TSHIMBANGU, Th., «L'avenir de l'activité missionnaire», in *Ad Gentes*, Perspectives pour le 21ème siècle. Actes du Congrès Internationale de missiologie 'Tertio Millennio' (Kinshasa : Médiaspaul, 2005).

TYOMBE, Joaquim Nhanganga, *O Modelo «Igreja-Família». Para uma Pastoral Comunitária em contexto angolano a partir do Sínodo dos Bispos para a África de 1994* (Lisboa: Editora Paulinas, 2014).

UKWUIJE, Bede, «Penser le devenir de l'identité africaine; l'identité africaine en question», in *Spiritus* 160 (Setembro 2000) 263-274.

UGEUX, B., *La pastorale des petites communautés chrétiennes dans quelques diocèses du Zaire* (Paris : Sorbonne, 1987).

VENÂNCIO, José Carlos, «A encruzilhada africana. Crise Política e termo de responsabilidade», in *Communio* 1 (2002) 21-30.

WA-TATAH, Victor, *Emancipation in African Theology. An Inquiry on the Relevance of Latin American Liberation Theology to Africa* (Switzerland: Peter Lang – International Academic Publishers, 1989).

WARD, W. E. F., *Emergent Africa* (Great Britain: George Allen & Unwin, 1967).

YAKULEINGE, Gaudêncio Félix, *O anúncio e vivência do Evangelho: Teologia da Inculturação* (Prior Velho: Paulinas, 2011).

_____, *Uma Teologia cristã desde os Ritos de Ovakwanyama* (Lisboa: Paulus Editora, 2012).

YOUNG, Crowford, «Decolonization in Africa», in L. H. GANN – Peter DUIGNAN (Ed.), *Colonialism in Africa 1870-1960. The History and politics of colonialismo 1914-1960*, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1970) 450-502.

4. Organismos das Nações Unidas

ONU, *Factos essenciais sobre as Nações Unidas 2014* (Nova Iorque: Departamento de Informação Pública das Nações Unidas, 2014).

OMS, *World Health Organization (WHO) - African Health Observatory - AHO* (New York: Report 2014).

_____, *The Health of the people: what works – The African Regional Health Report 2014*, Luxembourg: World Health Organization – WHO (Regional Office for Africa), 2014.

_____, *Atlas of African Health Statistics 2014. Health analysis situation of the African Region* (WHO: WHO - AFRO, 2014).

PNUD, *Relatório de Desenvolvimento Humano 2014* (Nova Iorque: PNUD, 2015).

UNICEF, *The State of the World's Children 2015* (New York: UNICEF, 2015).

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO), *Health topics. Leprosy* (in Africa Region), World Health Organization, Regional Office for Africa, 2015.

5. Enciclopédias e Dicionários

BAÍLLY, Anatole, *Dictionnaire Grec-Fançais* - Le Grand (Paris : Hachette, 2000).

BOISACQ, Émile, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Études dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes* (Heidelberg: Carl Winter's, 1938).

PORTO EDITORA, *Dicionário Latim-Português* (Porto : Porto Editora, 2008).

SANTOS, Eduardo dos, «Negritude» in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura* - Verbo 13 (Lisboa: Editorial Verbo, 1983) 1807-1808.

6. Sínodo (*Relationes sinodales*)

AJOMO, Joseph S. (Bispo de Lokoja - Nigéria), «Ponha-se fim à exportação de armas», in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 17 (249): X Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (16 de Abril de 1994).

ANGELINI, Fiorenzo (Presidente do Pontifício Conselho para a Pastoral no Campo da Saúde), in *OR* 19 (7 de Maio de 1994) 11 (267): XIII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (19 de Abril de 1994).

ARINZE *et alii*, Francis, «Um apelo urgente em favor de Ruanda», in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 2 (214): IV Congregação Geral (12 de Abril de 1994).

BALEMO, Paul B. N. (Membro da Pontifícia Comissão Bíblica e Reitor das Faculdades Católicas de Kinshasa – RDC), «O papel dos Institutos superiores de Teologia», in *OR* 20 (14 de Maio de 1994) 15 (291): XVIII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (21 de Abril de 1994).

BAMUNGWABI, Frédéric (Arcebispo de Kinshasa - RDC), «Trabalhar por uma sociedade mais humana e mais justa», in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 19 (251): X Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (16 de Abril de 1994).

BITSOANE, Evaristus Thatho (Bispo de Qachás Neck - Lesoto), «Trabalhamos pela reconciliação nacional», in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 17 (249): X Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (16 de Abril de 1994).

BUDUDIRA, Bernard (Bispo de Bururi - Burundi), «O diálogo caminho da evangelização», in *OR* 23 (4 de Junho de 1994) 5 (321): XXIII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (28 de Maio de 1994).

CHELI, Giovanni (Presidente do Pontifício Conselho para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes), «A Igreja e o drama de sete milhões de refugiados», in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 7 (239): VI Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (14 de Abril de 1994).

CISSÉ, Jean-Marie (Arcebispo de Sikasso - Mali), «O dever de sermos missionários de nós mesmos», in *OR* 23 (4 de Junho de 1994) 5 (321): XXIII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (28 de Maio de 1994).

COMPAORÉ, Jean-Marie (Bispo de Fada N'Gourma – Burkina Faso), «A evangelização dos meios de comunicação social através dos midia», in *OR* 19 (7 de Maio de 1994) 8 (264): XII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (18 de Abril de 1994).

COSTA, Damião Franklin da (Arcebispo Emérito do Lubango - Angola), «Do Sínodo, um apelo para cessar imediatamente o comércio de armas no Continente», in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 15 (247): IX Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (15 de Abril de 1994).

ENGONE, Basile Mvé (Bispo de Oyem - Gabão), «O anúncio do Evangelho e a promoção integral da pessoa humana», in *OR* 20 (14 de Maio de 1994) 12 (288): XVII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (21 de Abril de 1994).

FOLEY, John Patrick (Arcebispo titular de Neapoli, Presidente do Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais), «A comunicação, uma das responsabilidades prioritárias da Igreja», in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 9 (221): II Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (11 de Abril de 1994).

FRANCIS, Michael Kpakala (Arcebispo de Monróvia - Libéria), «Justiça e Paz», in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 8 (220): II Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (12 de Abril de 1994).

GANAKA, Gabriel Gonsum (Arcebispo de Jos - Nigéria), «A importância dos midia na obra da evangelização», in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 14 (246): IX Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (15 de Abril de 1994).

GBUJI, Anthony Okonkwo (Bispo de Issele-Uku - Nigéria), «A formação de agentes evangelizadores» in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 8 (240): VI Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (14 de Abril de 1994).

GONÇALVES, Jaime Pedro (Arcebispo de Beira - Moçambique), «Preparar bons líderes cristãos», in *OR* 21 (21 de Maio de 1994) 4 (296): XIX Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (22 de Abril de 1994).

HAUSHIKU, Bonifatius (Bispo Titular de Troina, Vigário Apostólico de Windhoek - Namíbia), «Ser cristão autêntico e africano autêntico», in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 6 (238): VI Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (14 de Abril de 1994).

HOOMKPWAP, Kathryn H. (Membro do Pontifício Conselho para a Cultura - Nigéria), «As mulheres na Igreja e na sociedade», in *OR* 19 (7 de Maio de 1994) 15 (271): XIV Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem*, (19 de Abril de 1994).

HOSER, Henri (Médico especialista de problemas familiares - Ruanda), «A família e o Estado», in *OR* 20 (14 de Maio de 1994) 14 (290): XVIII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (21 de Abril de 1994).

IBENI, François de Paul M. (Secretário da Conferência Episcopal do Congo), «A pastoral dos jovens em ambientes rurais e urbanos», in *OR* 19 (7 de Maio de 1994) 16 (272): XIV Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (19 de Abril de 1994).

KIRIMA, Nicodemos (Arcebispo de Nyeri - Quénia), «Defender a família africana dos ataques do exterior», in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 15 (247): IX Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (15 de Abril de 1994).

KISWAYA, Élie Amsini (Bispo de Sakania-Kipushi - RDC), «Dar novo impulso à comunicação social», in *OR* 20 (14 de Maio de 1994) 11 (287): XVI Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (20 de Abril de 1994).

KOLVENBACH, Peter-Hans (Prepósito-Geral da Companhia de Jesus), «A ajuda aos refugiados não deve dispensar-nos da luta contra as estruturas de pecado», in *OR* 21 (21 de Maio de 1994) 6 (298): XIX Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (22 de Abril de 1994).

MARGÉOT, Jean (Bispo Emérito de Port-Louis – Ilhas Maurícias), «Para que a família se torne 'aquilo que ela é'» in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 7 (219): II Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (11 de Abril de 1994).

MATEKA, Michael N. R. K. (Superior Regional dos Irmãos do Sagrado Coração - Lesoto), «Escolas e educação integral», in *OR* 19 (7 de Maio de 1994) 16 (272): XIV Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (19 de Abril de 1994).

MATTHIAM, Joseph (Ex-Embaixador do Senegal junto da Santa Sé), «A política e a democracia em África, hoje», in *OR* 19 (7de Maio de 1994) 16 (272): XIV Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (19 de Abril de 1994).

MAZOMBWE, Joseph (Bispo de Chipata e delegado da AMECEA no Sínodo), «A dimensão ética da questão da dívida externa», in *OR* 19 (7 de Maio de 1994) 7 (263): XI Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (18 de Abril de 1994).

MICHON, Hubert (Arcebispo de Rabat - Marrocos), «Presença da Igreja no mundo universitário», in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 10 (222): III Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (12 de Abril de 1994).

MPUNDU, Telesphore George (Bispo de Mbala-Mpika – Zâmbia), «Empenho e testemunho pela justiça e pela paz», in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 9 (221): III Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (12 de Abril de 1994).

MUGADZI, Francis Xavier (Bispo de Gweru-Zimbabwe), «Evangelização e inculturação: prioridades fundamentais», in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 5 (237): VI Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (14 de Abril de 1994).

NELSON, Henri Paul (Secretário Geral da Associação Pan-Africana dos Leigos Católicos -Gana), «Os leigos e a sua formação», in *OR* 19 (7 de Maio de 1994) 15 (271): XIV Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (19 de Abril de 1994).

NJENGA, John (Bispo de Mombasa - Quénia), «A formação dos sacerdotes, um dos nossos deveres mais importantes», in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 10 (242): VIII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (15 de Abril de 1994).

NJUE, John (Bispo de Embu - Quénia), «O contributo da mulher para a vida social e eclesial», in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 16 (248): IX Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (16 de Abril de 1994).

NSAYI, Bernard (Bispo de Nkayi - RDC), «Família, tradição e modernidade, mudanças política e socioeconómica: três desafios para a África», in *OR* 19 (7 de Maio de 1994) 12 (268): XIII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (19 de Abril de 1994).

NTABONA, Adrien (Secretário Geral da Conferência dos Bispos Católicos do Burundi), «Inculturação integrativa, libertadora e promotora da pessoa e da sociedade», in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 14 (226): IV Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (12 de Abril de 1994).

NTAHONDEREYE, Joachim, Bispo de Muyinga – Burundi, «Uma Conferência internacional de paz para a Região dos Grandes Lagos», in *OR* 43 (24 de Outubro de 2009) 12: VIII Congregação geral: *Relatio disceptationem* (9 de Outubro de 2009).

NZEKI, Raphael S. N. Mwana'a (Bispo de Nakuru - Quénia), «Matrimónio cristão e matrimónio tradicional», in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 15 (247): IX Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (15 de Abril de 1994).

OBOT, Ephraim Silas (Bispo de Idah-Nigéria), «Inculturação e Sacramentos», in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 11 (223): III Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (12 de Abril de 1994).

ORSMOND, Reginald Joseph (Bispo de Joanesburgo – África do Sul), «Vocação para o sacerdócio e para a vida religiosa», in *OR* 19 (7 de Maio de 1994) 14 (270): XIII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (18 de Abril de 1994).

OTUNGA, Maurice Michael (Arcebispo de Nairobi - Quénia), «Superar na solidariedade os obstáculos que se opõem à justiça e à paz» in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 19 (251): X Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (16 de Abril de 1994).

PASINYA, Laurent Monsengwo (Arcebispo de Kinshasa - RDC), «Relatório sobre a "Ecclesia in Africa"», in *OR* 42 (17 de Outubro de 2009) 8-9: II Congregação Geral, *Relatio post disceptationem* (5 de Outubro de 2009).

_____, (Arcebispo de Kisangani - RDC), «A evangelização do mundo político», in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 13 (245): VIII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (15 de Abril de 1994).

PERRON, Georges (Bispo de Djibuti - Djibuti), «A insegurança criada por uma luta étnica e as suas consequências económicas e sociais», in *OR* 19 (7 de Maio de 1994) 10 (266): XII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (18 de Abril de 1994).

PIRONIO, Eduardo (Ex-Presidente do Pontifício Conselho para os Leigos), «Participação activa e formação integral dos leigos», in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 16 (228): V Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (13 de Abril de 1994).

PLIYA, Jean (Membro do Movimento de Renovamento Carismático), «A evangelizalição e a promoção humana na África de hoje» in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 9 (241): VII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (14 de Abril de 1994).

RAKOTONDRAVAHATRA, Jan-Guy (Bispo de Ihosy-Madagáscar), «O papel dos teólogos para uma "nova inteligência da fé"», in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 10 (222): III Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (12 de Abril de 1994).

RATSIMAMOTOANA, Bernard C. (Bispo de Morondava - Madagáscar), «Uma acção ecuménica no campo concreto da justiça e da paz», in *OR* 19 (7 de Maio de 1994) 18 (274): XV Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (20 de Abril de 1994).

RUGAMBWA, Laurean (Arcebispo Emérito de Dar-es-Salam – Tanzânia), «A Igreja tem necessidade de líderes bem formados para fazer face às transformações em curso», in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 11 (243): VIII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (15 de Abril de 1994).

RUZOKA, Paul R. (Bispo de Kigoma - Tanzânia), «Por uma justiça construída sobre o amor», in *OR* 20 (14 de Maio de 1994) 9 (285): XVI Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (20 de Abril de 1994).

SANGU, James Dominic (Bispo de Mbeya - Tanzânia), «Os modernos meios de comunicação social na obra de inculturação», in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 18 (250): X Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (16 de Abril de 1994).

SARR, Théodore Adrien (Bispo de Kaolack - Senegal), «As escolas católicas e a evangelização», in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 10 (222): III Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (12 de Abril de 1994).

SARRAF, Youssef Ibrahim (Bispo do Cairo dos Caldeus - Egipto), «Restabelecer a justa dignidade da mulher», in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 17 (249): X Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (16 de Abril de 1994).

SEGUNDA ASSEMBLEIA ESPECIAL PARA A ÁFRICA DO SÍNODO DOS BISPOS, in *OR* 44 (de 30 de Outubro de 2009) 7-10: XVIII Congregação Geral, *Mensaje final* (23 de Outubro de 2009) 1-42.

SOMALO, Eduardo M., (Prefeito da Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica), «A vida consagrada deve descobrir os valores da tradição africana», in *OR* 19 (7 de Maio de 1994) 6 (262): XI Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (18 de Abril de 1994) 1-8.

SOUZA, Isidore de, «Inculturação, feiticismo, justiça e paz», in *OR* 19 (7 de Maio de 1994) 14 (270): XIII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (19 de Abril de 1994).

TAPSOBA, Basile (Bispo de Kudugu – Burkina Faso), «Formar e educar a população para a linguagem dos midia», in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 15 (247): IX Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (15 de Abril de 1994).

TAURAN, Jean-Louis (Presidente do Pontifício Conselho para o Diálogo Interreligioso), «O diálogo entre as religiões no continente», in *OR* 42 (17 de Outubro de 2009) 21: quinta Congregação geral, *Relatio ante disceptationem* (7 de Outubro de 2009).

THIANDOUM, Hyacinthe (Arcebispo de Dakar - Senegal), «Relação do Sínodo», in OR 16 (16 de Abril de 1994) 4 (204): I Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (11 de Abril de 1994) 2.

_____, «A Inculturação», in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 5 (217): I Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (11 de Abril de 1994).

_____, «A vida religiosa em África», in *OR* 21 (21 de Maio de 1994) 8 (300): XX Congregação Geral, *Relatio post disceptationem* (22 de Abril de 1994).

_____, «Meios de comunicação social», in *OR* 21 (21 de Maio de 1994) 9 (301): XX Congregação Geral, *Relatio post disceptationem* (22 de Abril de 1994).

_____, «A Justiça e a Paz», in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 6 (218): I Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (11 de Abril de 1994).

_____, «Justiça e paz», in *OR* 21 (21 de Maio de 1994) 8 (300): XX Congregação Geral, *Relatio post disceptationem* (22 de Abril de 1994).

THOMAS, Jacques (Superior Geral da Congregação do Coração Imaculado de Maria), «Romper os círculos viciosos da violência e das lutas tribais», in *OR* 18 (30 de Abril de 1994) 14 (246): IX Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (15 de Abril de 1994).

TURKSON, Peter Kodwo Appiah, «A missão da Igreja-Família de Deus», in *OR* 43 (24 de Outubro de 2009) 5-11: VI Congregação geral, *Relatio post disceptationem* (13 de Outubro de 2009).

TRUJILLO, López (Presidente do Pontifício Conselho para a Família), «No contexto do Ano Internacional da Família», in *OR* 23 (4 de Junho de 1994) 7 (323) e 9 (325): XXVI Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (4 de Maio de 1994).

UKPO, Joseph Edra (Bispo de Ogoja - Nigéria), «Dar vida a um 'matrimónio africano cristão'», in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 16 (228): V Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (13 de Abril de 1994).

WOUKING, André (Bispo de Bafoussam-Camarões), «As vias da inculturação», in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 10 (222): III Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (12 de Abril de 1994).

YOHANNES, Zekarias (Bispo de Asmara-Eritreia), «Inculturação e formação», in *OR* 17 (23 de Abril de 1994) 13-14 (225-226): IV Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (12 de Abril de 1994).

ZAGO, Marcello (Superior-Geral dos Missionários Oblatos de Maria Imaculada), «Promover a evangelização, a justiça, a paz e o diálogo entre os Povos e Religiões», in *OR* 22 (28 de Maio de 1994) 7 (311): XXII Congregação Geral, *Relatio ante disceptationem* (28 de Abril de 1994).

VERDZEKOV, Paul (Arcebispo de Bamenda), «Mensagem do Sínodo», in *OR* 20 (14 de Maio de 1994) 5 (281): XXVII Congregação Geral, *Relatio post disceptationem* (21 de Abril de 1994).

7. Websites:

- http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_13_speciale-africa-1994/documenti/13_speciale-africa-1994_lineamenta.html

  http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_13_speciale-africa-1994/documenti/13_speciale-africa-1994_instrumentum laboris.html

- http://www.adista.it/articolo/9548:
- http://www.alemmar.org/cgiin/quickregister/scripts/redirect.cgi?redirect=EEuFEEyukydGXMdmte
- http://www.achpr.org/files/instruments/womenprotocol/achpr_instr_proto_women_eng.pdf
- http://www.achpr.org/files/instruments/general-comments-rights-women/achpr_instr_general_comment2_rights_of_women_in_africa_eng.pdf
- http://www.unhcr.org/statistical-yearbooks.html
- http://www.who.int/eportuguese/countries/prt/pt/
- http://www.afro.who.int/pt/angola/angola-publicacoes.html
- http://www.undp.org/
- http://www.acnur.org/t3/portugues/
- http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-Internacionais-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-1919-a-1945/carta-do-atlantico-1941.html