



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

PEDRO KATCHOCO MANUEL ALFREDO

**CRIAÇÃO NA CULTURA BANTU COMO LUGAR DE
ENCONTRO COM DEUS À LUZ DA FÉ CRISTÃ**

**Reflexão ecológico-teológico a partir da *Laudato Sí do
Papa Francisco***

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor José Pedro Lopes Angélico

**Porto
2018**

Resumo

É possível falar de uma criação na cultura Bantu? E como africanos, vivemos na consciência de possuir razões para isso. O que acontece, porém, a interpretação mitológica religiosa do mundo? Como se chegou na afirmação de tais mitos da criação? Não queremos aqui apresentar diversas afirmações fantasiosas a respeito do tema. Como toda e qualquer cultura, então sim podemos falar de uma criação a partir da nossa realidade, a partir da nossa RTA. Por tanto, cultura Bantu é fruto das semelhanças nas várias estruturas da vida e ser dos povos da África Subsariana. Esta dissertação procura responder esta e outras questões. Sobretudo, dedicou-se em analisar a Criação na cultura Bantu no diálogo com a Laudato Sí do Papa Francisco. Não procuramos esconder uma África tradicional com as suas debilidades, suas pobrezaas, suas desigualdades e sua discriminação. Mas essas realidades que foram do passado e ainda são de hoje não podem conduzir-nos a viver fora do presente. Devemos buscar uma outra maneira de estar no mundo. Nesta perspectiva é possível manter um diálogo fecundo entre a cultura Bantu e a fé cristã, à luz da Laudato Sí (ecologia).

Palavras-chaves: Cultura Bantu, Força vital, Criação na Cultura Bantu, Mito, Inculturação, Ecologia.

Abstract

Is it possible to speak of a creation in the Bantu culture? And as Africans, we live in the consciousness of having reasons for it. But what happens to a mythological religious interpretation of the world? How did one arrive at the affirmation of such creation myths? We do not want to make a number of fanciful statements about the subject here. Like any culture, then yes we can speak of a creation from our reality, from our RTA. Therefore, Bantu culture is the fruit of similarities in the various structures of life and being of the peoples of Sub-Saharan Africa. This dissertation seeks to answer this and other questions. Above all, he devoted himself to analyzing Creation in Bantu culture in dialogue with Laudato Yes of Pope Francisco. We do not seek to conceal a traditional Africa with its weaknesses, its poverty, its inequalities and its discrimination. But these realities that were of the past and still are today can not lead us to live outside the present. We must seek another way of being in the world. In this perspective it is possible to maintain a fruitful dialogue between the Bantu culture and the Christian faith, in the light of Laudato Yes (ecology).

Keywords: Bantu Culture, Vital force, Creation in Bantu Culture, Myth, Inculturation, Ecology.

| | |
|---|----|
| Resumo | 2 |
| Índice | 4 |
| Siglário | 6 |
| Introdução | 9 |
| CAPÍTULO I – Cultura Bantu: aproximação contextual | |
| 1.1. Localização histórica e geográfica..... | 13 |
| 1.2. Determinação étnica e antropológica..... | 17 |
| 1.3. Configuração cultural e religiosa..... | 20 |
| 1.4. Princípios religiosos fundamentais..... | 24 |
| 1.4.1. União Vital..... | 25 |
| 1.4.2. Harmonia e solidariedade..... | 28 |
| 1.4.3. Atributos da divindade e respectivas práticas rituais..... | 31 |
| 1.4.4. Cosmovisão..... | 36 |
| Capítulo II – Cultura Bantu e Fé Cristã: possibilidade de inculturação cristã | |
| 2.1. Natureza e Criação na Cultura Bantu..... | 43 |
| 2.2. Mito/Relato de Criação na Cultura Bantu..... | 47 |
| 2.3. “Sacramentalidade” da Natureza na Cultura Bantu..... | 54 |
| 2.4. Noção Bantu e Sentido Cristão da Vida..... | 59 |
| 2.5. A Sensibilidade Religiosa “africana” e a inculturação cristã..... | 66 |
| Capítulo III – Cultura Bantu e Fé Cristã: a sensibilidade ecológica como possibilidade de encontro | |
| 3.1. A sabedoria nas narrativas da Criação Bíblicas..... | 74 |
| 3.1.1. A criação no Antigo Testamento..... | 74 |

| | |
|---|------------|
| 3.1.2. A Criação no Novo Testamento..... | 80 |
| 3.2. Desenvolvimento histórico das doutrinas da Criação no Cristianismo..... | 83 |
| 3.3. Criação, Ecologia e o recente Magistério da Igreja..... | 91 |
| 3.3.1. De João XXIII ao Papa Francisco..... | 91 |
| 3.3.2. Laudato Sí (Papa Francisco) | 98 |
| 3.3.2.1. O desafio Ecológico | 99 |
| 3.3.2.2. A nova antropologia..... | 101 |
| 3.3.2.3. A responsabilidade Ecológica..... | 104 |
| 3.4. Cristianismo, Cultura Bantu e Ecologia..... | 105 |
| 3.4.1. O desafio da inculturação na África de hoje | 106 |
| 3.4.2. Para uma mudança de horizontes..... | 110 |
| 3.4.3. A crise Ecológica como problema moral..... | 112 |
| 3.4.5. A pobreza do nosso tempo..... | 117 |
| 3.5. Moral Bantu e Moral Cristã: a sensibilidade ecológica como possibilidade de encontro..... | 122 |
| Conclusão..... | 127 |
| Bibliografia..... | 130 |

Siglário

AAS – Acta Apostolicae Sedis

AG – *Ad Gentes*: Decreto do concílio Vaticano II sobre a actividade missionária da igreja.

Act – Actos dos Apóstolos

Ap – Apocalipse de São João

Col – Carta de São Paulo aos Colossenses

COP21 – Conferência internacional sobre o clima e meio ambiente que teve lugar em Paris.

Cor – Carta de São Paulo aos Coríntios

CV – *Caritas in veritate*: Carta Encíclica de Bento XVI sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade.

Dt - Livro dos Deuterónimo

Dn – Livro de Daniel

DV – *Dei Verbum*: Constituição dogmática do Concílio Vaticano II sobre a Revelação Divina.

DS – Denzinger, H.

EA – *Ecclesia in Africa*: Exortação Apostólica pós-Sinodal do Papa João Paulo II sobre a Igreja em África e sua missão evangelizadora.

Ecl – Livro de Eclesiastes (Qohelet)

EN – *Evangelii Nuntiandi*: Exortação Apostólica do Papa Paulo VI sobre a evangelização no mundo contemporâneo.

EG – *Evangelii Gaudium*: Carta encíclica do Papa sobre a alegria do evangelho

FAO – Organização das Nações Unidas para alimentação e agricultura

Fl – Carta de São Paulo aos Filipenses

GS – *Gaudium et Spes*: Constituição Pastora do Concílio Vaticano II sobre a igreja no

mundo hoje.

Gn – Livro do Génesis

Is – Livro de Isaías

Jo – Evangelho de São João

Jr – Livro de Jeremias

Lc – Evangelho de São Lucas

LG – *Lumen Gentium*: Constituição dogmática do Concílio Vaticano II sobre a igreja.

LS – *Laudato Sí*: Carta encíclica do Papa Francisco sobre a casa comum

Mc – Evangelho de São Marcos

Mt – Evangelho de São Mateus

NA – *Nostra Aetate*: Declaração do Concílio Vaticano II sobre as relações da Igreja com as Religiões não-cristãs.

NT – Novo Testamento

OAIC - Organizações Africanas Independentes das Igrejas

Pr – Livro dos Provérbios

PP – *Populorum progressio*: Carta Encíclica do Papa Paulo VI sobre o desenvolvimento dos povos

RTA – Religião Tradicional Africana

RT – Religião Tradicional

RH – *Redemptor Hominis*: Carta Encíclica do Papa João Paulo II Sobre o Redentor do Homem.

RM – *Redemptoris Missio*: Carta encíclica do Papa João Paulo II sobre a validade permanente do mandato missionário.

Rm – Carta de São Paulo aos Romanos

Sm – Livro de Samuel

Sl – Livro dos Salmos

SRS – *Sollicitudo Rei Socialis*: Carta Encíclica do Papa João Paulo II sobre o desenvolvimento autêntico do homem e da sociedade.

Sb – Livro da Sabedoria

Tm – Epístola a Timóteo

Ts – Epístola aos Tessalonicenses

Introdução

Podemos começar por pôr de lado o preconceito do século XIX ou mesmo do século XXI de que mais novo é melhor, um ponto de vista que pode ser válido para a tecnologia, mas não para a religião. Mostra-nos a história que os papéis sociais se tornam mais diferenciados à medida que as sociedades crescem em tamanho e complexidade. No caso da religião é um erro presumir que as expressões históricas mais tardias são mais nobres do que as mais antigas. Se Deus não evolui, tão pouco o faz o homo religiousus, pelo menos em nenhum aspecto importante.¹

Paulo em Atenas, no meio do areópago afirma o conhecimento de Deus. “o Deus que fez o mundo e tudo que existe, sendo o Senhor do céu e da terra, não habita em templos contruídos pelas mãos do homem. Nem é servido por mãos humanas, como se necessitasse de algo, que dá a vida a todos, a respiração e todas as coisas; de um só homem fez todo o género humano para que habite sobre toda superfície da terra, determinando os tempos e os limites de sua morada, para que buscassem a Deus, e buscando o possam encontrar; embora, não está longe de cada um de nós, já que nela vivemos, nos movemos e existimos. Como alguns dos seus poetas disse também: porque somos de sua linhagem (Act 17,24-28), ignora-lo é um acto culpável (Act 17,30), porque todos os homens estão em condições de conhecer a Deus como Criador e Senhor do cosmos (cfr. Act 17,24-29).

É hoje aceite pelos estudiosos que não existe uma religião africana tradicional. Não só, cada grupo étnico possui a sua própria mundivisão religiosa, como muitas vezes uma única religião difere de uma cidade ou aldeia para outra. Mas uma vez os cultos religiosos específicos, são por vezes comuns a vários grupos étnicos². Em qualquer o universo religioso tradicional alguns elementos desaparecem e outros permanecem.

A África negra é um vasto continente em que se tem formado sociedade muito diversas, diferente no tempo, no espaço e na história, com as suas próprias características de estrutura, de organização e de equilíbrio socioreligioso³. Tal heterogeneidade cultural, que se manifesta na própria diversidade das línguas, torna difícil todo intento de exposição exaustivo do vasto campo das religiões africanas. Por outra parte, este não é

¹ Cfr. H. SMITH, “A Essência das Religiões: A Sabedoria das Grandes Tradições Religiosas «Cristianismo»”, *Expresso*, Vol. VI, Córdova, 2005, pp.82.

² C. PATRIGGE, *Enciclopédia das Novas Religiões: Novo Movimento Religiosos, Seitas e Espiritualidades Alternativas*, verbo, Lisboa, 2004, pp. 281.

³ P. POUPARD, *Diccionario de la Religiones*, Herder, Barcelona, 1987, pp. 28.

estático em seus rituais e nem dinâmica na expressão tradicional das suas crenças.

Temos que deixar claro que, qualquer registo das características essenciais das religiões tradicionais africanas enquanto todo é uma invenção. No passado, tais livros eram normalmente escritos, não por antropólogos, mas por teólogos, como teólogo Queniano John Mbiti. Os seus estudos foram criticados que por negligenciar as muitas diferenças entre as manifestações locais da religião tradicional, quer, em alguns casos, por exagerarem elementos que pareciam concordante com o cristianismo, em vez de estudarem estas religiões individualmente. Segundo as palavras de um crítico particularmente influente (o académico Ugandês Okot p`bitek): “eles vestem as divindades africanas com trajes helénicos”.

Ao mesmo tempo que é importante frisar que as diferenças, existem, é claro, continuidades reais e flagrantes entre as manifestações locais das religiões tradicionais, sendo necessário uma breve introdução a estas a fim de percebermos o recente processo de mudança.

ARTa é a religião tradicional dos povos da África banto, conservada e transmitida oralmente por gerações sucessivas até ao nosso tempo. Nele existe um corpo de verdades: o Ser Supremo e Criador; os intermediários entre ele e os demais seres; outros espíritos; ritos para as mais diversas ocasiões de vida; os especialistas em ritos; a comunidade que celebra os ritos e as exigências éticas. Sendo assim, ela se apresenta como um sistema coerente positivo e dinâmico. Muitos antropólogos ocidentais sustentavam, perante o desenvolvimento promovido pelos “milagres económico”, a industrialização, a tecnologia, a proliferação do cristianismo, do islão e das igrejas independente, que a RTa era uma ilusão, um fenómeno religioso que logo será extinto. É realmente surpreendente que a África Bantu preserve a religião que recebeu dos seus antepassados como factor importante de sua cultura. Este sistema não é estático e o passado mostra um caracter dinâmico e vivo. A RTa continua viva e influenciando a vida de muitos de seus seguidores e de outros Bantu.

É indubitável que não se pode negar a capacidade natural da razão humana de conhecer a Deus a partir das realidades criadas. A criação fala de Deus de uma maneira específica original e viva. Podemos falar, pois, não só de uma manifestação, senão de uma revelação de Deus no sentido real do termo. Os fenómenos naturais mostram o dinamismo da criação, que evoca em nós a imagem de uma providência activa e diligente,

omnipresente, paterna e solícita. Dai segue-se um impulso instintivo a oração, louvor, acção de graças e adoração. Tudo isso, é o privilegio de todos os povos do mundo. Esta mediação religiosa deriva da natureza, enquanto que a mediação religiosa através de um povo determinado e histórico.⁴

O objectivo desta dissertação é oferecer uma reflexão sobre a criação na religião tradicional africana (RTA); no que ela consiste no contexto da África tradicional Bantu. E também procurar dialogar com o cristianismo servindo de ponto o novo paradigma ecológico de ver e pensar a realidade, já que tudo “está interligado”. Deus se conhece no acto da criação, na grandeza do universo, que revela seu poder e sua majestade, e no modo em que dirige tudo que ocorre no mundo. Deste modo, os homens podem ver a Deus no que ocorre na sua própria vida e nos acontecimentos da história dos povos⁵.

Desde a época que as religiões começaram a entrar em contacto umas com as outras no mundo Subsariano, os pensadores se sentiram impulsados a valorizar suas próprias crenças e prática em relação com as de outro povo e raças, mas até finais do seculo XIX da nossa era não se tentaria aplicar uns princípios científicos ao estudo comparativo e histórico desta matéria.

A importância dos fenómenos modernos de aculturação parece, no entanto, acelerar o processo de transformação do conteúdo e das formas destas religiões. No entanto, pode supor-se que, tanto o cristianismo e o islão como as novas religiões, - os messianismo, os profetismos ou os sincretismos, não podem ser ou seguir sendo autenticamente africano mas que impregnados dos valores originais, dos germes fecundantes que tem conservado as tradições: a dignidade fundamental da pessoa, o respeito da responsabilidade individual e coletiva no sentido de uma fraternidade universal ou o sinal da participação do homem nas forças dinâmicas da palavra e da vida.⁶ É nestes pontos das profundidades dos pensamentos e da acção donde as religiões africanas, embora consideradas diferentes desde fora, consistem numa mesma visão fundamental, numa tensão original comum.

⁴ M. DHAVAMONY, *Teología de las Religiones: Reflexión Sistemática para una Comprensión Cristiana de las Religiones*, San Pablo, Madrid, 1998, pp. 14-15.

⁵ M. DHAVAMONY, *Teología de las Religiones: Reflexión Sistemática para una Comprensión Cristiana de las Religiones*, pp.15.

⁶ Paul POUPARD, *Diccionario de la Religiones*, pp. 28.

**CAPÍTULO I – CULTURA BANTU: APROXIMAÇÃO
CONTEXTUAL**

1.1. Localização histórica e geográfica

A África é o segundo maior continente. Apresenta uma imensa variedade e diversidade de climas, vegetação, cultura e recursos humanos e naturais. A história contemporânea em África inclui rápida mudança social, económica e política, para o melhor ou para o pior, com meios de comunicação de massas, moderna tecnologia e contactos com outras nações desempenhando papéis cada vez mais importantes.

Cada povo tem a sua história. Esta é um elemento integrante da sua existência. Todos os povos necessitam de ter consciência e conhecimento da sua origem. Elas são importantes, pois, sem raízes não há vida. Não é secundário para um grupo humano sentir-se situado no tempo, no espaço e no processo da sua evolução cultural. Prescindir do passado, em qualquer das dimensões da vida, é uma verdadeira mutilação no tecido global de qualquer povo, acarretando-lhe graves consequências a todos os níveis⁷.

Uma realidade principal da África de hoje é o legado da colonização. Cerca de 200 anos de colonialismo ligaram de forma radical a África às nações Europeias do ponto de vista linguístico, cultural e económico. As religiões principais são as Religiões Tradicionais Africanas (RTA), o Cristianismo e o Islamismo. Estas não viveram separadas umas das outras, em compartimentos estanques, sempre houve interação mútua, sobretudo porque as RTA, sendo cultura de hospitalidade, tendem absorver ideias de fora.⁸

A memória histórica e cultural de um povo é, pois, um dos elementos da sua identidade em evolução. Quando um povo perde o passado, arrisca-se a construir sobre o vazio, o que o impede de se assumir como gente com personalidade própria, no evoluir da história. O passado é sempre o ponto de referência necessário na construção do futuro. É a raiz da árvore em crescimento.⁹ É nesta complexidade de variedade e diversidades das culturas africanas que está inserida a cultura Bantu.

Mas, a história dos povos Bantu não se reduz à simples narração de acontecimentos do passado. Engloba toda a sua experiência, cheias de factos reais, sonhos, vivências, lendas, mitos, histórias comunitárias. Engloba o mundo concreto do

⁷ NGANGUELAS, *O Mundo Cultural dos Nganguelas: Estudo de Antropologia Cultural do Povo Ganguela*, Secretariado de Pastoral, Diocese de Menongue, Portugal, 1997, pp. 7.

⁸ Cfr. N. LOSSKY [et al], *Dicionário do Movimento Ecuménico*, In: *Oikoumene*, Vozes, Brasil, 2005, pp. 967.

⁹ NGANGUELA, *O Mundo Cultural dos Nganguela: Estudo de Antropologia Cultural do Povo Ganguela*, pp. 7.

Bantu, cheio da vida destes povos, que unicamente se mantém presente através da tradição, que se comunica de geração em geração.

O termo Bantu, foi cunhado em 1856 pelo linguista alemão Wilhelm Bleek, para designar um conjunto de dialetos muito aparentado, falados por quase todas as populações do centro e Sul de África, ao Sul do paralelo 5 de latitude norte. Quis-se ver entre todos os grupos de língua Bantu um parentesco também de instituição e modo de viver: mas esta teoria é contestável, embora fecunda¹⁰. Dadas as semelhanças essenciais de todas as línguas bantu, elas agrupam-se não segundo um critério linguístico, mas segundo as divisões políticas de vários grupos¹¹.

Salienta-se que foi erradamente que este termo foi aplicado num sentido antropológico, pois as populações de língua Bantu pertencem a tipos étnicos muito diversos. No entanto, a unidade linguística dos Bantu fez nascer a hipótese segundo a qual um povo vindo da África ocidental teria descido pouco a pouco para a parte Sul-equatorial do continente africano, absorvendo as populações preexistentes, de que os Bosquímanes e os Hotentotes são os últimos vestígios ainda existentes. Esta hipótese foi confirmada por descobertas arqueológicas.¹²

Por outro lado, Bantu é uma palavra africana que significa “homem” a qual designa um importante conjunto linguístico compreendendo inúmeros grupos étnicos, vivendo ao Sul do Sahara. Já no século XVI os Portugueses, tinham verificado que os Angolanos se entendiam não só entre si, mas também com os habitantes da Costa Oriental.¹³

O início da expansão Bantu não pode, evidentemente, ser fixado com exatidão, mas é muito provável que remonte ao primeiro milénio da nossa era. Desenvolveu-se muito lentamente e ainda estava em curso no século XVIII. Do século XIII, até o século XV, constituíram-se ao sul do Congo grandes estados Bantu; o reino do Congo, os reinos Lubas e Lundas. A partir do ano 1000, os Bantu tinham-se defrontado, na Somália

¹⁰ Obra Planeada e Realizada pelos Serviços do Departamento de Enciclopédia e Dicionário do Editorial Verbo, *A ENCICLOPÉDIA*, in: *Atmosfera Bórax*, Vol. III, Público, Espanha, 2004, pp. 1081.

¹¹ Obra Planeada e Realizada pelos Serviços do Departamento de Enciclopédia e Dicionário do Editorial Verbo, *A ENCICLOPÉDIA*, in: *Atmosfera Bórax*, pp. 1081.

¹² M. MOURRE, *Dicionário de História Universal*, Vol. III, Paris, Asa, 1991, pp. 118.

¹³ Obra Planeada e Realizada Pelos Serviços do Departamento de Enciclopédia e Dicionário da Editorial Verbo, *A ENCICLOPÉDIA*, in: *Atmosfera Bórax*, pp. 1081.

Meridional, com os criadores Hamitas, Somalis e Galas¹⁴.

Recuando para o sul, ocuparam a região central, que se estende do lago Victória ao Limpopo. Alguns passaram para a hegemonia dos Nilotas, que fundaram, na zona interlacustre, os reinos Kituara e o reino do Ruanda. Ao sul do Zambeze, desenvolveu-se o reino Bantu do Monomotapa, enquanto outros Bantu, tal como os Kikuio e os Kambas, constituíam sociedades sem estados¹⁵.

Já correu muita tinta e já se levantaram várias hipóteses na questão da origem dos povos Bantu. Ainda que hipoteticamente, podemos deduzir que os Probanu formariam um grupo de pescadores e caçadores, que na idade do ferro, emigraram ao longo dos cursos de água, desde ao norte ao sul da floresta Equatorial; depressa encontraram e adaptaram as plantas cultivadas pelos primeiros comerciantes emigrados do Sul e do ocidente da Ásia. Mas a realidade é esta: os Bantu, em contínuo regime migratório, apresentam hoje um cruzamento racial muito complexo. Contudo, temos indícios certos de que os povos Bantu provêm de uma extraordinária explosão demográfica. Alguns autores localizam esta explosão nas Masetas do Banch, Nigéria. Greenberg julga que se formaram nos planaltos, ao norte de Camarões¹⁶.

Tal fenómeno começou há 2000 ou 2500 anos e, em seguida, os indivíduos dispersaram-se empreendendo, assim, a maior migração verificada em África. Continuam desconhecidos os motivos e a forma como a realizaram, mas este é um fenómeno histórico de grande importância, realizado durante muito tempo, e numa vasta extensão, que se prolonga até o século XIX.¹⁷

Atravessaram a selva equatorial e chegaram provavelmente ao Sul da floresta congoleza, no princípio da era cristã. Caminhando sempre em direção ao Sul, estes jovens povos, vigorosos, armados e organizados, venceram e escravizaram os indefesos Pigmeus e Bosquímanes. Atravessaram o Equador e fixaram-se nas savanas a oeste da Tanzânia. Em seguida, dividiram-se e seguiram duas direções diferentes: um grupo, seguindo o curso de Ubangui, atravessou o Congo (Zaire), Angola e chegou ao Atlântico; outro grupo atingiu os grandes lagos, nos séculos VII ou VIII, e rapidamente se espalhou até a África

¹⁴ M. MOURRE, *Dicionário de História Universal*, pp 118.

¹⁵ M. MOURRE, *Dicionário de História Universal*, pp 118.

¹⁶ R. ALTUNA, *Cultura Tradicional Bantu*, 2. Ed. Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, Luanda, pp. 13.

¹⁷ R. ALTUNA, *Cultura Tradicional Bantu*, Paulinas, Portugal, 2006, pp. 19.

Oriental e Austral¹⁸. No século VII, chegaram ao Zambeze e às costas do Índico. Alguns autores afirmam que só no século X, é que atingiram o Zimbabué. De uma maneira geral, admite-se a ideia de que os Bantu chegaram ao sul de África, no século XVI ou XVII.

É certo que, ao contrário de todos os outros povos negros-africanos, os Bantu entraram tarde na história. Datam de 943 as primeiras notícias acerca dos Bantu, atribuídas as, Mas'Udi, nas descrições do Golden Meadows. Segundo este autor, os Zindj (nome que os Árabes deram aos Bantu) começaram por ocupar o Leste de África, entre o Nilo Superior e o Oceano¹⁹.

Alex Kagame é de opinião de que o termo Banto, como tal, não é aplicado em toda a área da civilização Bantu. “O único critério óbvio que marca a unidade cultural de todas as zonas é o sistema de línguas com classes e a comunidade evidente do vocabulário básico. O povoamento inicial fez-se em dois movimentos: o de Oriente partiu do vale do Nilo, ou então, da Costa Oriental, ou simultaneamente deste dois pontos, e chegou à fronteira com o Zimbabué e a África do Sul, com um ramo que se estendeu até ao centro do Congo (Zaire); o movimento ocidental partiu dos Camarões, espalhou-se pela costa atlântica, chegou ao Congo, passou o rio Zaire por Kinshasa, estendeu-se até ao Sudeste e aqui uniu-se ao ramo oriental”²⁰

Um terço da população negro-africana é Bantu. Com efeito, o povo Bantu constitui, nos nossos tempos, um terço da população negro- africana. Geograficamente, o grande grupo Bantu localiza-se ao Sul de uma linha imaginária paralela ao equador. A fronteira norte pode começar nas montanhas dos Camarões ou na foz do Níger, na margem da costa atlântica, até ao Sul da Etiópia, incluindo a Republica centro Africana e Sul do Sudão. A partir desta fronteira norte, toda África negra até ao Cabo (África do Sul), e do Oeste a Leste do Atlântico ao Índico, é considerada «África Bantu ou Subsariana»²¹. Aliás, atualmente os Bantu vivem nos seguintes países independentes: Gabão, Congo (Brazzaville), República Democrática do Congo (Kinshasa). Quénia, Uganda, Ruanda, Burundi, Angola, Zâmbia, Zimbabwe, Tanzânia, Malawi, Moçambique, Africa do Sul, Lesotho, Swazilândia e outros²².

¹⁸ R. ALTUNA, *Cultura Tradicional Banta*, pp. 21.

¹⁹ J. REDINHA, *Distribuição Étnica de Angola*, CITA, Luanda, 1971, pp.15-16.

²⁰ A. KAGAME, *La philosophie Bantu Comparée, Présence Afracaine*, Paris. 1976, pp. 53-64.

²¹ R. ALTUNA, *Cultura Tradicional Banta*, pp. 24.

²² R. ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, pp. 24.

1.2. Determinação étnica e antropológica

A África negra foi dividida em áreas culturais, mas os negro-africanos insistem numa unidade básica. Todavia, os antropólogos adotaram a expressão “área cultural”, para facilitar o estudo de qualquer região. Esta forma de chamar está a se generalizar-se cada vez mais, dependendo da necessidade. Convencionou-se chamar “área cultural” ao espaço abrangido por culturas semelhantes, mas esta semelhança é muita relativa, pois, depende bastante dos aspectos focados: economia, religião, sistemas políticos ou processos técnicos.

Os antropólogos e etnólogos divergem muito na determinação das áreas culturais da África. L. Frobenius e Akermann, numa tentativa de reconstrução histórica e obedecendo a uma determinada visão do mundo, dividiram a África em dois tipos de cultura: pastoril (Oriente) e agrícola (Ocidente).

A designação Bantu nunca se refere a uma unidade racial. A sua formação e expansão migratória originaram uma enorme variedade de cruzamentos. Há aproximadamente 500 povos. Assim, não se pode falar de raça Bantu, mas de povos Bantu, isto é, comunidades culturais com civilização comum e línguas aparentadas.

O termo “Bantu” aplica-se a uma civilização que conserva a sua unidade e foi desenvolvida por povos de raça negra. O radical “ntu”²³, comum a muitas línguas Bantu, significa “homem, pessoas humanas”. O prefixo “ba”²⁴, forma o plural da palavra “Muntu”²⁵ (pessoa).

“O vocábulo *ntu* é, por assim dizer, a expressão cristalizada da mentalidade natural

²³ NTU - É a força universal em geral, mas que nunca aparece separado da sua forma reveladora muntu. É o ser mesmo, a força universal cósmica que só no pensamento moderno racionalista pode abstrair de sua forma fenoménica. Ntu é, assim podemos falar para aclararmos, aquilo que Breton dizia; “tudo faz crer que deve existir um ponto do espiritual, a partir do qual a vida e morte, realidade e imaginação, passado e futuro, o comunicável e o incomunicável, a altura e a profundidade deixem de ser concebidos como contradições”. J. JAHN, *Muntu las Culturas de la Negritude*, Guadarrama, Madrid, 1958, pp 23. Mas não expressa acção desta força, mas o seu ser. Ela opera continuamente, sem interrupção.

²⁴BA – forma o plural da palavra “Muntu” (homem, pessoa, personalidade inalienável).

²⁵ MUNTU - É uma palavra Bantu que normalmente se traduz por “homem”. Mas, Muntu abarca os vivos e os mortos, aos antepassados e os antepassados divinizados, os deuses. A unidade que expressa este conceito-mãe muntu é um dos distintivos da cultura africana e muita, mas particularidade se podem deduzir desta palavra. É uma força dotada de inteligência ou melhor uma força, uma força de uma essência tal que é apta para dominar sobre tudo. É o singular da palavra Bantu. J. JAHN, *Muntu las Culturas de la Negritude*, pp 23.

Bantu, acentuando de maneira extraordinária o que é fundamental e, o essencial no “Muntu” e na África Bantu (...) revela o foco cultural, característico dos povos da África Sul-Subsariana. Portanto, *Bantu* significa seres humanos, pessoas, homens, povos”²⁶.

Entre os Bantu do Leste distinguem-se, os que vivem juntos dos lagos Victória e Tanganhica como sendo dos povos mais evoluídos da África Subsariana. No Uganda, a velha cultura Bantu desapareceu quase totalmente, substituída por uma cultura Euro-africana. Dos Bantu do Sul fazem parte os Zulus, que vivem na República da África do Sul. A Oeste, encontram-se do Zimbabwe aos Camarões... quase todos os grupos étnicos negros que habitam em Angola e Moçambique são Bantu, encontrando-se apenas alguns, raros, de origem Hotentote e Boximanes.²⁷

Por volta do século XV, mais ou menos, os Bantu começaram a descer ao sul do Limpopo e a ocupar a rica planície costeira do Natal e o território da atual República Sul Africana. Os principais grupos Bantu desta região eram os Tongas e os Ngonis; a estes ligam-se os Zulus. Estes últimos fundaram, no início do século XIX, um estado militar, que foi dificilmente dominado pelos Bóeres e depois pelos ingleses²⁸.

O mundo Bantu criou uma estrutura cultural sólida que está subjacente a todos os setores da vida e origina, fundamenta e motiva as suas manifestações existenciais. Os povos Bantu aparecem com diferenças secundárias particulares, originadas pelo meio ambiente e pelas variadas circunstâncias que cada grupo suportou e enfrentou ou a que teve de se adaptar.

A vertente comunicacional desempenha um papel de primeira importância. Os conhecimentos são de origem empírica e a linguagem falada é o meio de comunicação e de educação por excelência: ela tem a força de expressar o bem e o mal. O filósofo, Adalberto Positioma afirma que a linguagem falada é o cofre da sabedoria africana, a palavra revela os pensamentos, é meio primordial para educação²⁹.

As línguas Bantu, que se podem contar às centenas, têm um tal grau de parentesco que só se compreende partindo de um tronco comum primitivo. Esta origem comum remonta aos séculos que precederam e seguiram imediatamente o nascimento de Cristo.

²⁶ R. ALTUNA, *Cultura Tradicional Banta*, pp. 23.

²⁷ Obra Planeada e Realizada pelos Serviços do Departamento de Enciclopédia e Dicionário do Editorial Verbo, *A ENCICLOPÉDIA*, in: *Atmosfera Bórax*, pp. 1081.

²⁸ M. MOURRE, *Dicionário de História Universal*, pp 118.

²⁹

São os séculos obscuros da África Negra³⁰.

Os prefixos caracterizam as línguas Bantu e determinam os princípios de classificação e concordância das palavras. É também muito variado o emprego de infixos e sufixos. O uso de afixos permite modificar o sentido, a categoria e a função da palavra sem alterar a unidade fundamental.

Os Bantu, além do nítido parentesco linguístico, conservam um fundo de crenças, ritos e costumes similares, uma cultura com traços específicos e idênticos que os assemelha e agrupa, independentemente da identidade racial. Assim, é possível falar em povo Bantu, ainda que subdividido em múltiplos grupos de características culturais acidentais muito variadas e com uma história diversa e até antagónica.

Não possuem características antropológicas comuns e definidas. As diferenças são notáveis. Uns são negros como o azeviche, outros são morenos. Há grupos com estatura bastante alta (1,75); a estatura média de outros não ultrapassam 1,62 m. Estão divididos em vários grupos. A divisão mais generalizada fala em Bantu orientais (com traços camitas), Bantu meridionais (ao sul do Zambeze e do Cunene) e Bantu ocidentais (Zaire)³¹.

“A etnicidade, em África, como em qualquer parte do mundo, não pode ser confundida com o racismo. A etnicidade é um elemento positivo de qualquer sociedade humana. Contudo, ela também pode ser usada pelos poderes externos para servir os fins do racismo e causar a desunião, a guerra e sofrimento. Não temos a intenção de subestimar os usos internos errados do poder ou as injustiças que estão ligadas ao tribalismo ou ao despotismo, mas damo-nos conta também que na maioria das vezes, tais estruturas de opressão interna são perpetuadas por alianças discutíveis, disfarçadas sob a capa de tratado de amizade e de ajuda ao desenvolvimento”³²

O destino da pessoa humana e o enquadramento da vida são dados fundamentais na vida do povo africano. O destino humano é o conflito dramático entre a vida e a morte, conflito que encontra o seu sentido na vitória da vida sobre a morte. Há uma unidade e

³⁰ A. POSITIOMA, *Filosofia Africana*, pp. 46.

³¹ R. ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, pp. 25.

³² Declaração do Encontro Pan-africano dos Teólogos do Terceiro Mundo: Acra (Gana), 17 a 24 de Dezembro de 1977, In: B. Bujo, coord. - *Teologia Africana no Século XXI: Algumas figuras*, Lisboa: Paulinas, 2012, Vol. II, pp. 272-273.

continuidade entre o destino da pessoa humana e o cosmo. A vitória da vida na pessoa humana é também a vitória da vida no cosmo. A antropologia e a cosmologia africana são otimistas. A salvação da pessoa humana, na teologia africana, é a salvação do universo e, no mistério da encarnação, Cristo assume a totalidade do humano e a totalidade do cosmo.

Neste pensamento antropológico, o homem é o único ser com dignidade, ser que pensa sente. É volitivo e inteligente, o que o torna superior a outros seres irascíveis e inanimados. Estes elementos metafísico e humano estão localizados no coração. O coração é o pequeno rei governador de toda vida do homem. Este identifica-se com a personalidade individual da pessoa. O nome é o elemento que atesta e certifica, publicamente, a existência da pessoa.³³

1.3. Configuração cultural e religiosa

A África é vítima de um imperialismo cultural de proporções apocalípticas. Assim, dado que a cultura pode ser definida como a totalidade da vida de um povo, nas suas relações e nas suas aspirações e manifestações fundamentais, disso resulta que, perder a própria cultura, significa encontrar-se numa situação mais dramática do que a pior ruína económica, pois o homem perde a sua identidade cultural, única riqueza que perdura.

Sistematicamente, verifica-se que o encontro do ocidente com a África Subsariana no passado foi caracterizado, sobretudo, pelo chamado “mito de África selvagem”, segundo o qual os ocidentais, consideravam os negros africanos de “povos selvagens”, de cuja posse de alma se duvidava, de povo sem civilização ou sem uma cultura que merecia ser conservada (...).³⁴ Com base neste mito, o homem ocidental de então justificou o seu sistema colonial dos séculos XIX e XX, com invasões, considerando isso uma missão civilizadora para levar aos negros africanos os benefícios da civilização e cultura ocidentais. Ainda nos tempos atuais é evidente a constatação das consequências nefastas das influências perpetradas pelos ocidentais na África Subsariana. O ilustre Papa emérito, Bento XIV, reconhece esse dado histórico e, aquando da preparação do II Sínodo Africano, afirmou:

“A Europa exportou não só a fé em Cristo, senão também todos vícios do velho continente. Exportou o sentido da corrupção, exportou a violência que

³³ A. POSITIOMA, *Filosofia Africana*, pp. 47.

³⁴ Cf. AA. VV., *Cultura Africana y Cristianismo: Iº Encontro de Antropologia y Misión*, Ed. Mundo Negro, Madrid 1988, pp. 7-8.

actualmente está devastando a África”³⁵

Devemos reconhecer também que muitos africanos não sabem a riquezas que têm e ainda menos a riqueza que as suas culturas apresentam. Por isso, é que procuram ser ocidentais em África, ou seja, tentam transformar suas culturas com as novidades da modernidade. É por este motivo que o teólogo Kanyandango afirma: “*as reapropriações das culturas africanas não podem ter lugar se não soubermos o que são essas culturas, e tudo foi feito para assegurar que os africanos abandonem a sua cultura e adotem as virtudes da modernidade. Por conseguinte, os africanos devem voltar-se para os especialistas da sua cultura, sobretudo os mais velhos, eles são as bibliotecas vivas do continente e guardam as memórias histórica e cultural do povo africano*”. Quem diz que a África não possui história, porque as pessoas não eram capazes de escrever, subestima o poder da tradição oral, que não é uma via de comunicação inferior, mas um outro modo de integração humana. Durante muitos anos, o conjunto das crenças tradicionais Bantu não alcançou a dignidade de ser considerado uma religião. Seria apenas um aglomerado grosseiro de superstições que tinha de ser desprezado e eliminado sem consideração. Afirma-se que essas crenças não traziam nenhuma contribuição, porque a sua religiosidade não ultrapassava o feiticismo tosco e elementar. Isso não corresponde à verdade. Basta debruçarmo-nos com imparcialidade sobre esse conjunto de crenças e cultos para encontrar uma estrutura religiosa firme e digna.

Quem não aprofundou a vida Bantu ou não está dentro da sua religiosidade encontra uma das maiores dificuldades em entender a Religiosidade Tradicional quando aborda a relação Deus-homem. O «Deus» da cultura africana apresenta-se aos ocidentais como a grande incógnita³⁶.

Se a Igreja é coerente e não quer, por exemplo, centrar as suas atenções na celebração da liturgia Bantu, quando a cultura Bantu for reduzida a um facto puramente folclórico, deve então estar na primeira linha para defesa e promoção da cultura de todos os povos. É simplesmente a defesa de um direito humano fundamental. Um homem sem cultura é, provavelmente, um operário ideal para uma linha de montagem, mas não é mais

³⁵ SÍNODO DOS BISPOS, “II Assembleia Especial para África”, em: *Lineamenta*, Cidade do Vaticano 2006, nº 20.

³⁶ R. ALTUNA, “Deus e o Homem”, *Igreja e Missão*, (julho-setembro 1985), pp. 287.

um homem: tornou-se uma besta de carga³⁷.

A religião é um fenómeno experimentado diretamente. Nenhum povo ou tribo deixa de a tê-la, por mais variadas que sejam as formas de expressão encontradas e mesmo que não tenha sido especificamente identificada pelo nome. Ela não foi definida em toda a parte por um termo especial, porque em alguns casos penetra a totalidade da vida de um grupo. Não existe algo como a religião em abstração. Somente podemos experimentá-la nas religiões que, realmente, existem. Mas essas remontam ao aparecimento de um Deus ou à irrupção do transcendente – do santo – na meditação e no êxtase. Os seres humanos respondem a essa experiência em culto e ética; eles dão-lhe forma a ela e a tornam-na reproduzível³⁸.

Os diversos povos têm diferentes tradições e experiências religiosas e o teólogo alargará os seus horizontes ao estudar estes diversos fenómenos como indício para a realidade da consciência humana universal de uma dimensão transcendente relativamente à existência³⁹. Ainda que a experiência de Deus possa diferir de uma cultura para outra, de uma religião para outra, o que acaba de ser dito evidencia a universalidade da crença em Deus. Como consequência, uma compreensão mais completa das precessões religiosas de outros povos deve ser digna de interesse para a religião em geral.

Não há dúvida de que a religião tradicional contém elementos mais ou menos notórios, do que se chamou feiticismo, Animismo, ancestralismo, Monismo, Animantíssimo e o Totemismo. Mas não pode reduzir-se a nenhum deles, visto que os transcende.

O Deus da história fala a todos os povos, segundo vias particulares. Em África as religiões tradicionais são uma fonte principal para estudo da experiência africana de Deus. As crenças e as práticas das religiões tradicionais de África podem enriquecer a teologia e a espiritualidade cristã. A experiência das formas culturais de vida e das artes, as famílias alargadas, a hospitalidade e a vida comunitária são a expressão de profundos sentimentos de amor e de atenção. As lutas contra as transformações do sistema socioeconómico, as lutas contra o racismo, o sexismo e outras formas de opressão económica, política, social

³⁷ V. SALVOLDI; R. SESANA, *África: O Evangelho nos Pertence*, Edições Loyola, São Paulo, 1989, pp. 30.

³⁸ N. LOSSKY [et al], *Dicionário do Movimento Ecuménico*, pp. 969.

³⁹ K. DIKSON, Um Bibliista em busca de diálogo, In: B. Bujo, coord. – *Teologia Africana no Século XXI: Algumas Figuras*, Vol. II, pp. 96-97.

e cultural, devem ser sempre tidas em conta com seriedade como fontes de teologia.⁴⁰

Todavia, encontramos um problema no labor teológico de África: é a questão da linguagem. África tem aproximadamente 2.000 idiomas, sem contar os dialetos; e metade desses idiomas encontra-se na África Subsariana. Isto significa que, para se comunicar além de suas próprias fronteiras étnicas e ambiente linguístico, é preciso usar uma língua estrangeira, como o inglês e o francês e em casos muito restritos, o português. Fazer teologia numa dessas línguas estrangeiras impõe limitações. Ao usar língua indígena que foi exposta ao Cristianismo durante apenas 50 a 100 anos, o teólogo enfrenta a questão de quanto pode assimilar, sustentar e articular plenamente conceitos cristãos que não têm paralelos imediatos em conceitos indígenas. Por exemplo, como falar da trindade, da encarnação, da transubstanciação, ou do programa do CMI sobre uma sociedade justa, participativa e sustentável?⁴¹

Por sua vez, o teólogo François Kabasele, convida os teólogos africanos a fazer teologia na sua língua. Considera a língua original como lugar de expressão do ser-no-mundo e da sua personalidade profunda. Neste sentido, dá razão a Amadou H. Ba ao sublinhar a necessidade de escrever nas línguas africanas, “porque só elas podem permitir, enquanto instrumento de mediação, que se penetre na autêntica alma africana. Seja qual for a beleza de uma tradução – sustenta Ba -, faltará sempre aquele “alguma coisa” que constitui a especificidade da língua original, a cor, a configuração e o conteúdo do seu espírito, a sua conceção das coisas e a sua maneira de a expressar”⁴². Para autor em referência, “o abandono das nossas línguas nos privaria mais cedo ou mais tarde das nossas tradições e modificaria, cedo ou tarde, a própria estrutura do nosso espírito. Isso significaria amputar, irremediavelmente, a humanidade de uma das suas riquezas, de um estilo de vida profundamente humano, fraternal e equilibrado, cada vez mais raro na humanidade moderna⁴³

A África negra conserva uma religião que recebeu dos seus antepassados como fator decisivo da sua cultura. É um dado original e específico destes povos. Mas é

⁴⁰ Declaração do Encontro Pan-africano dos Teólogos do Terceiro Mundo, Acra (Gana), 17 de Dezembro de 1977, In: B. Bujo, coord.– *Teologia Africana no Século XXI: Algumas Figuras*, pp. 272-273.

⁴¹ N. LOSSKY [et al], *Dicionário do Movimento Ecuménico*, pp. 969.

⁴² F. LUMBALA, Algumas características da sua filosofia, In: B. Bujo, coord. – *Teologia Africana no Século XXI: Algumas Figuras*, Lisboa: Paulinas, 2014, Vol. III, pp.130.

⁴³ F. LUMBALA, Algumas Características da sua Filosofia, In: B. Bujo, coord. – *Teologia Africana no Século XXI: Algumas Figuras*, Vol. III, pp.130.

importante captar bem a unidade da religião tradicional africana, não tanto por meio de alguns destes elementos, como, sobretudo, através da atitude do homem face ao invisível, através do lugar que crê ocupar no meio da criação, através do sentimento que tem da sua pertença ao universo.⁴⁴

Por outro lado, os teólogos africanos não cessam de relembrar que o futuro do homem africano reside na descoberta da sua identidade e da sua cultura. Também o Cristianismo, se este tiver de libertar o ser humano na África negra, fá-lo-á tomando a cultura africana como o tecido e o lugar vital onde se exprimem a morte e a ressurreição de Cristo.

Todavia, assim como não se pode contestar a unidade cultural básica da África negra, assim também aparece indubitável uma atitude religiosa básica comum a toda África negra. Apesar da sua diversidade, no fundo é a única africanidade. Esta consciência, no essencial, apresenta-se ainda mais clara na cultura dos povos Bantu. Podemos explicar assim a RT tal como é compreendida e vivida por todos os povos Bantu.

A religião é o elemento mais forte e dominante na cultura Bantu. As crenças e ideias religiosas dos Bantu, ou seja da África Negra, não estão formuladas em dogmas e credos para serem decoradas e recitadas da mesma maneira por todos, mas estão, profundamente, inscritas no coração e na vivência de cada indivíduo, na história e nas tradições das famílias, nos usos e costumes das tribos e etnias. Existe um sistema religioso coerente dentro do qual o indivíduo encontra as informações necessárias para se orientar, de modo harmonioso e integrado na vida, dentro do seu mundo e da sua comunidade.

1.4. Princípios religiosos fundamentais

A reflexão que apresentamos anteriormente sobre a “cultura africana”, em geral, e sobre “a cultura africana Bantu”, em particular, permite-nos entender que o homem negro-africano Bantu, como qualquer outro homem ou povo, tem a sua vida, a sua religião, a sua história e, obviamente, a sua “filosofia”, ou seja: o seu modo de como pensar, entender e interpretar a vida concreta e quotidiana. Também procuramos entender, aqui, que grande parte da atitude do Negro africano Bantu está concentrada em volta de um valor absoluto: a “força vital”, visto que a sua máxima aspiração é a vida⁴⁵.

⁴⁴ R. ALTUNA, *Cultura Tradicional Bantu*, pp. 365.

⁴⁵ R. ALTUNA, *Cultura Tradicional Bantu*, pp. 49.

Uma análise pormenorizada da cosmovisão africana Bantu é motivo para um grande trabalho de pesquisa que não cabe nesta dissertação do MIT, nem é o seu método e tão pouco o seu objetivo. A nossa missão, aqui, é a de valorizar e ressaltar os pontos estruturais que nos levam afirmar e concluir que existia uma unidade cultural na África Bantu antes da invasão europeia no séc. XV.

Para lá da multiplicidade e das diversidades das tribos, das religiões, das culturas e dos povos da África subsariana, Bénézet Bujo entende que se podem destacar certas estruturas fundamentais comuns que determinam a visão que o Negro-Africano tem de Deus, do Homem e do Cosmo. No coração desta estrutura encontra-se a noção de “vida”⁴⁶.

1.4.1. União Vital e Participação

A força vital, compreendida na conceção Bantu, introduz-nos num jogo de influência recíproca que dá ao ser vivente uma conceção dinâmica. A união vital dos Bantu inspira a apresentação do corpo místico (Igreja). Não esqueçamos que o sagrado pagão leva ao sagrado cristão.

O ponto de partida da teologia de Vicent Mulago reside na união vital e na participação que, em última análise, remete para “a fonte vital participial e imparticipiada”. Este teólogo fundamenta do seguinte modo: “na comunidade Bantu o participado é duplo: o participado principal e o participado secundário. O primeiro diz respeito à solidariedade Bantu, à união vital, à fraternidade; é a unidade de vida, a identidade e a indivisibilidade do sangue do antepassado fundador. O participado secundário está em função e subordinado ao primeiro, ou seja: sustenta a vida e os meios vitais”⁴⁷.

A participação na mesma vida, ou união vital, aparece como princípio-base da cultura Bantu. Dele fluem, com rigor lógico, todas as instituições políticas, sociais, económicas, artísticas, e nele se fundamenta a Religião Tradicional. A compreensão da união vital assegura a explicação do comportamento individual e social Bantu.⁴⁸ A vida, princípio e fim de todo o criado e das comunidades Bantu, tem uma causa primeira. Deus,

⁴⁶ B. BUJO, *O Despertar de um Pensamento Sistemático e Autenticamente Africano*, In: B. Bujo, J. Muya, coord. – *Teologia Africana no Século XXI: Algumas Figuras*, pp. 110

⁴⁷ B. BUJO, *O Despertar de um Pensamento Sistemático e Autenticamente Africano*, In: B. Bujo, J. Muya, coord. – *Teologia Africana no Século XXI: Algumas Figuras*, pp. 12.

⁴⁸ R. ALTUNA, *Cultura Tradicional Bantu*, pp. 49.

princípio formador e informador de todos os seres, inundou a criação com este princípio vital. Deus é o manancial e a plenitude da vida. Por isso, a vida é para os Bantu o maior dom de Deus e uma realidade sagrada de preço inestimável. Esta vida, que é energia, força o dinamismo incessante e impregna toda a criação. Aparece como misteriosa mística, mas real e tangível nas suas concretizações e ações contínuas. Toda a criação palpita, porque é dinâmica, ativa, viva e pujante.

T. Tempels, no seu livro *la philosophie Bantoue*, identifica o “ser” com a “força vital”.

“O ser é isto, que possui a força (...) o ser é a força (...) a força para Bantu, não é um acidente... é a essência mesma do ser em si. Para Tempels a força vital é o ser mesmo tal qual é, na sua totalidade real, actualmente realizado e actualmente capaz duma realização mais intensa... para o Bantu o ser é a coisa, que é força. O ser é força, a força é o ser... onde nós exprimimos o conceito do ser, eles servem-se do conceito de “força”. Ali onde nós vemos seres concretos, eles vêem forças concretas. Ali onde nós diríamos que os seres se distinguem pela sua essência e natureza, os Bantu dirão que as forças diferem pela sua essência e natureza”⁴⁹

As afirmações metafísicas de Tempels encontraram muitos opositores intelectuais Bantu entre eles o B. Kiambi, que critica a ideia de força vital, porque não a julga primordial como preconiza Tempels. Não via verdadeiramente por que dizer que os Bantu têm um conceito diferente dos outros homens. Tudo quanto se pode dizer é que, nem na prática científica ou metafísica propriamente ditas, eles exploraram a profundidade do ser em toda sua extensão, em todas as suas profundas raízes.⁵⁰

Por sua vez, V. Mulago afirma que os Bantu distinguem quatro categorias do ser: *o ser-que-tem-inteligência; o ser personificado, as coisas e todas as substâncias não personificadas; maneira de ser, que corresponde aos sete predicamentos aristotélicos e, finalmente, a designação do onde e do quando.*⁵¹

O que nós, continua Mulago, rejeitamos categoricamente, é a noção que Tempels dá ao ser do muntu... já que nada... nos permite identificar o ser com a força vital...

⁴⁹ P. TEMPELS, *la philosophie Bantoue, Présen, Afric, Paris, 1956, pp. 52-62.*

⁵⁰ R. ALTUNA, *Cultura Bantu e Cristianismo*, Edições Âncora-Luanda. 1974, pp.14.

⁵¹ R. ALTUNA, *Cultura Bantu e Cristianismo*, pp.14.

sendo um acidente qualificante ou modificante da substância, a força encontra o seu lugar na categoria-maneira-de-ser.⁵²

Por outro lado, A. Kagame, do Ruanda, foi quem, mais profundamente, estudou este tema. Chega à ontologia Bantu a partir do estudo da sua língua materna, o Kinyaruanda, língua em que os substantivos, aliás como todas as línguas Bantu, se agrupam por classes. Há classe para todos os seres existentes, animados ou inanimados. Para A. Kagame, as categorias da filosofia Bantu reduzem-se a quatro: *Homem; Coisa; Lugar e Tempo; e Modo*. Todas as essências e seres estão incluídos nestas categorias, que não são compreendidas como substâncias, senão como forças ligadas entre si.⁵³

O Bantu é comandado por uma ontologia paralela à nossa. Não é a de ser, é da força vital, a da vida. E desta ontologia brotam uma criteriologia, uma psicologia, uma sociologia, uma religião e uma ética específica.⁵⁴

A vida e a força são um constitutivo comum a tudo o que existe. Vida, Força, Ser, Existir são uma mesma realidade. O valor supremo, a máxima aspiração dos Bantu é viver, possuir a vida, a força, a força vital. O seu maior ideal é alcançar a plenitude de vida sem fim.

*“viver com intensidade, a vida deste mundo, sem jamais morrer, sem solução de continuidade, tal é... ideal fundamental do homem: o seu destino. Ai está para onde se inclina todo o peso da sua natureza humana”*⁵⁵

“A força, a vida possante, a energia vital” são objetos das orações e invocações a Deus, aos espíritos e aos defuntos, assim como tudo o que se denomina magia... na linguagem Bantu descobrir-se-á facilmente palavras ou locuções que designam uma força, que não é exclusivamente corporal, senão totalmente humana. Eles falam da força do nosso ser inteiro, de toda nossa vida. As suas palavras designam a integridade do ser.⁵⁶

A força vital fica fora da experiência dos olhos do corpo, ainda que se experimente continuamente. Universo inteiro, clima, solo, fenómenos, plantas, animais, minerais e

⁵² V. MULAGO, *Un Visage Africain du Christianisme*, Prèsen, Afric, Paris, 1962, pp.152-153.

⁵³ A. KAGAME, *La Philosophie Bantou-rwandaise de L'etre*, Acad. Rog. Des Scien, Colo, Bruxelles, 1956, pp. 109-110.

⁵⁴ R. ALTUNA, *Cultura Bantu e Cristianismo*, pp.15.

⁵⁵ R. ALTUNA, *Cultura Bantu e Cristianismo*, pp.15-16.

⁵⁶ P. TEMPELS, *La Philosophie Bantoue*, pp. 30.

toda a ecologia não se podem explicar por si mesmas. Guardam infinitas virtualidades escondidas que o homem não conhece com exatidão. A força vital é misteriosa, está mantida por um sistema invisível de forças e energias cujas relações secretas, na maioria das vezes, aparecem ao exterior, encadeadas, em ordem e com regras. Esta vida é integradora. É uma vida totalmente humana, é uma totalidade da vida, o ser inteiro. Esta vida é sempre individual, pertence a cada ser, integrando-o, e, ao mesmo tempo, é comunitária, ou seja: do grupo, já que a origem é comum. Todos os seres estão ligados ontologicamente entre si, porque a vida é sempre participada.

A morte trunca este ideal supremo de vida, não tem sentido. Mas como a vida no além-mundo é uma certeza, a morte não chega a ser um absurdo, o seu sem-sentido não passa de relativo. Por isso, a morte, para o Bantu, será sempre dolorosa, brutal, porque rompe a vida que tem sentido - esta -, já que a outra vida não enche totalmente a noção de vida dos Bantu. A morte trouxe a tristeza, porque com ela chega a diminuição, o empobrecimento e a ruína da força vital

O Bantu, como consequência do seu ideal supremo, busca intensamente a maneira de sobreviver na terra, nos seus descendentes. Morrer sem descendência é a maior das desgraças para o Bantu. O único conforto na morte são os filhos que o perpetuam, pois, de outra forma, morte e aniquilação identificam-se. Nos filhos, o Bantu revive.

1.4.2. Harmonia e solidariedade

A verdadeira religião africana é a expressão de uma ordem, de uma harmonia entre os homens e as coisas, dos homens entre si e também das coisas entre si. O Bantu teme a cada momento que a harmonia se perturbe e desorganize, porque a totalidade dos seres funciona “como uma teia de aranha que vibra toda se se agita um dos seus fios”. O universo e a sociedade são, em princípio, harmoniosos, mas permanentemente ameaçados pela interação desviada. Desta totalidade interativa brota o sentimento de unidade e dinamismo do todo visível e invisível no qual repercute cada ação para a desequilibrar ou para a robustecer. Os empenhamentos sociais procuram manter o equilíbrio do qual depende a paz e a felicidade.

“O todo está em cada bocadinho, como cada bocadinho está no todo. Esta conexão existencial liga e torna interdependentes todos os seres, e isto a todos os níveis: visíveis e invisíveis, sensíveis e insensíveis, do cosmo. Desta lei se desprende um facto capital: tudo vive; as formas visíveis não são senão

manifestação, num plano material, das forças viventes e subtis que as animam”⁵⁷.

Dom Anselme Titianma Sanon, bispo da diocese de Bobo-Dioulasso, (Burkina Faso) entende que a hospitalidade e solidariedade são a chave da compreensão da conversão cultural, que é, para o cristão africano, passagem dos valores culturais tradicionais para os valores da nova religião. No entanto, considera que a hospitalidade é fundamental na construção socio-religiosa do africano.⁵⁸

Esta Religião procura situar cada ser no seu devido lugar e na sua exata relação com o todo, para que não se desarticule a coesão nem se desintegre a unidade. O Bantu é religioso, quando a sua vida se integra harmoniosamente na totalidade da vida participada e colabora, assim, no seu dinamismo equilibrado. O Bantu procura um modo típico de viver em harmonia.

A vida cultural, incluindo a magia, procura, exclusivamente, assegurar a plenitude humana e a harmonia social.

A solidariedade Bantu aparece com características acentuadas, específicas e originais. É uma exigência natural e, sobretudo, estrutural da sua filosofia e religião. Fundamenta-se na unidade de vida, na relação recíproca entre os descendentes dum antepassado comum e estende-se numa fraternidade indissolúvel originada no sangue posto a circular pelo epónimo. Todavia, a solidariedade comunitária, exige uma procriação contínua. Viver é igual a dar vida. É a cauda da solidariedade, já que pela procriação o epónimo se faz presente na comunidade e, juntamente com todos os antepassados, a vivifica e protege⁵⁹.

A preocupação máxima polariza-se em não perder nunca o contacto com a corrente vital participada. O Bantu sabe que necessita dos outros; tem consciência de que é útil e imprescindível e, por isso, ama a vida e é, estruturalmente, alegre. A comunidade bantu aparece como um dos povos mais bem preparado para a fraternidade e para o calor da convivência alegre e planificadora onde não há lugar para exploração.

A solidão equivale à morte. Existir é o mesmo que participar da essência de uma

⁵⁷HAMPATÉ BA, *Les Religions Africaines Traditionnelles, Source de Civilisation Spirituelle*, em Colloque de Cotonou, 1970, pp 80.

⁵⁸ A. SANON, *Emergência da Terceira Igreja*, In: B. Bujo, coord. – *Teologia Africana no Século XXI: Algumas Figuras*, Vol. III, pp.94.

⁵⁹ R. ALTUNA, *Cultura Tradicional Bantu*, pp.567.

vida comunitária e mística. O seu ser estrutura-se a partir da inclusão ôntica permanente na corrente vital. A participação situa cada ser, depois de integrá-lo, no mundo invisível e visível, harmonizando-o e imanando-o com os cosmos, com a sociedade e, em especial, com o grupo consanguíneo⁶⁰.

Kagame notou “que a comunidade de sangue” é constituída por esta solidariedade e não se encerra, efectivamente, nos membros de uma mesma família ou de um mesmo clã. As ramificações amigáveis com os grupos exteriores eram favorecidas e praticadas preferencialmente, “seja por aliança, seja por pacto de sangue”⁶¹. Em razão do que fica dito, esta comunidade de sangue constitui uma preciosa riqueza para o Cristianismo, uma vez que ela permite “transcender o coração de sangue ancestral para fundar a família (de Deus), a fraternidade universal no sangue de Cristo”⁶². Este é, com efeito, um bom aspeto desta solidariedade familiar que pode, facilmente, ser explorado em benefício de uma compreensão africana do Cristianismo, em particular da eclesiologia e, mais precisamente da compreensão da Igreja como família de Deus. Esta noção pode mesmo ajudar a ir mais longe, na compreensão da fraternidade humana em geral⁶³.

O Bantu tem, como obrigação sagrada, a máxima comunicação da vida recebida por meio da procriação. A vida que não se comunica, apaga-se e decompõe-se. Comete-se o delito mais grave profanando a vida e, inclusivamente, destruindo a comunidade. É o fracasso do homem. Eis o fundamento ancestral e sagrado da solidariedade Bantu. Cada membro da comunidade é responsável pela perpetuidade da vida e da sua expansão. Este dever é sagrado, porque o Bantu entende a vida como sendo um dom divino, doado gratuitamente, e que Deus quis que se ampliasse, difundindo-se através das gerações⁶⁴. Todo o empenho social e religioso gravita e cinge-se em dar vida, manter a solidariedade, cooperar na sua fluidez circulatória, procurar o seu crescimento e evitar o seu enfraquecimento.

A solidariedade horizontal brota da participação-união dos membros da comunidade num mesmo sangue-vida e termina na fraternidade e consciência viva de

⁶⁰ R. ALTUNA, “Cultura Tradicional Bantu: Solidariedade Vertical e Horizontal”, *Igreja e Missão*, (julho-setembro 1985). 287.

⁶¹ A. Kagame, *Le Fundamente Ultime de la Moral Bantu*, pp. 235

⁶² B. BUJO, *Os Traços de uma Teologia Africana*, In: B. Bujo, J. Muya, coord. – *Teologia Africana no Século XXI: Algumas Figuras*, Vol. II, pp. 40-41.

⁶³ B. BUJO, *Os Traços de uma Teologia Africana*, In: B. Bujo, J. Muya, coord. – *Teologia Africana no Século XXI: Algumas Figuras*, Vol. II, pp.41.

⁶⁴ R. ALTUNA, “Cultura Tradicional Bantu: Solidariedade Vertical e Horizontal”, pp. 212.

parentela. O Bantu sente-se irmão do mundo, solidário com todo o cosmos. Esta solidariedade cria uma causalidade real e efetiva de alguns sobre os outros segundo a ordem da hierarquia social que cresce no seu escalão por meio da maior posse quantitativa. A fraternidade, real e sentida, origina um humanismo que, apesar das suas deficiências, às vezes também graves, criou comunitarismo invejável.

Se a comunidade de sangue é o elemento essencial da solidariedade, a comunidade de propriedade é o elemento concomitante do desenvolvimento da vida. A vida é também uma «comunidade de propriedade» que une todos os membros os quais conserva e fortalece a vida como são, por exemplo, os terrenos e o património herdado. É esta a característica fundamental, inconfundível e invejável da África Negra. É aqui onde se deve afirmar a sua personalidade.

A sociedade Bantu forma uma continuidade vital, harmoniosa e solidária, de vivos e antepassados e de vivos entre si. É um circuito de comunicações vitais incessante. A ordem social, a religião e a vida comunitária fundamentam-se em idêntica corrente vital que une, sem possibilidade de separação, os dois mundos. Cuidá-la, defendê-la e aumentá-la constitui a primeira obrigação ética, individual e social⁶⁵.

1.4.3. Atributos da divindade e respetivas práticas rituais

O povo Bantu sabe, de per si, que existe um Criador, Senhor de todas as coisas que o rodeiam. Na sua vida, sente-se inferior, inseguro na procura da felicidade, da saúde, da fortuna terrestre. Convence-se que há, em algum lugar, uma fonte do bem. Esta convicção impele-o a crer na existência de um ser superior e procura entrar em contacto com Ele.

Deus é absolutamente Omnisciente: “Deus é Sábio, o que tudo Vê, o que conhece o coração humano.” É o Senhor dos homens, o Grande, o Todo-poderoso, já que criou até os seres mais poderosos do mundo invisível. É a Vida, o Vivente Ativo, o “Deus da Força”, o Único manancial capaz de dar a vida ao universo, por isso, Deus é sempre o Criador único, pessoal e transcendente. Contudo, não se pode definir nem representar. A sua essência é indescritível, porque ninguém a conhece. Como é essencialmente espiritual repugna aos Bantu plasmá-lo em imagens ou representá-lo de alguma outra forma.

Alguns autores negros reuniram os atributos de Deus, conhecidos na África Negra.

⁶⁵ R. ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, pp.58.

Elencaram 36, dos quais 6 são intrínsecos, 15 eternos, 9 são morais e mais 6 são considerados atributos ativos⁶⁶. John Mbit, depois de analisar os nomes de Deus em grupo negros-africanos, reuniu assim esses atributos: Omnisciente, Onnipotente, Onnipresente, Transcendente, Imanente, Auto-existente, Preeminente, Primeira e Última Causa, Espiritual, Invisível, Incompreensível, Eterno, Infinito, Imutável, Uno, Piedoso, Compassivo, Bondoso, Amoroso, Consolador, Fiel, Benevolente, Iracundo, Justo, Santo, Criador, Providente, Protetor, Controlador, Nutriz, Salvador, Governante, Mestre, Juiz, Chefe na guerra, Amigo, Pai, Mãe, Fonte da Morte, fontes das desgraças⁶⁷.

Já A. Kagame, resume em 23 os nomes de Deus, no âmbito da cultura Bantu. Tais denominações estendem-se por área mais ou menos vastas, cada qual contendo vários grupos etnolinguísticos, com variantes a partir de idêntico radical.

A denominação mais comum nas áreas Bantu e empregada em 24 línguas é de Zambi, com estas variantes: Nyambé, Njambi, Nzambe, Nzame, Nzama, Njambe, Nsambi, Tshambe, Inambie, Inandzambi, nhambi e outros. “Esta denominação de Deus cobre a área Bantu Norte- Oeste. Desde os Camarões, estende as suas ramificações ao centro do Congo (Zaire) e por um corredor suscetível de alargamento maior, avança por uma volumosa ponta até a Zâmbia Sul-Occidental, com importantes ilhas em Angola.

De qualquer forma, “o sentido original de Nzambi... permanece obscuro, como diz Van Wing”. Não obstante, esta obscuridade será relativamente menos densa, uma vez que os dois significados “dizer e fazer” poderiam referir-se a “criar pela palavra e pela ação”⁶⁸

Outro grupo de nomes provém dos radicais “umba, panga, unda, tongla, ilola e, sobretudo, unga”, que dão uma noção de “criar fabricando, dando forma, modelando”. Assim, “Mbunda, Pamba, Umbumbi, Maunda, Karunga, Kalanga, Katonga, Umbumba e Kalunga”⁶⁹.

Kalunga⁷⁰ (Deus), aparece em vários grupos etnolinguísticos angolanos, no norte

⁶⁶ A. DIKA, *Religion de Nyambé et Civilisation Politique Africaine, em Coloque en Cotonoi*, 1970, pp 260.

⁶⁷ R. ALTUNA, *Cultura Tradicional Banta*, pp. 397.

⁶⁸ J. MBITI, *Religion et Philosophie Africaines*, Ed. Cie, Yaoundé, 1972, pp 48.

⁶⁹ J. MBITI, *Religion et Philosophie Africaines*, pp 48.

⁷⁰ KALUNGA, etimologicamente, significa aquele que, por excelência, reúne. Em diversas línguas Bantu, significa também o mar, o oceano, o infinito, a morte... O rei do mundo

da Namíbia, na fronteira de Angola (nordeste) com o Congo (Zaire) e em grupos junto aos lagos Kivo e lago Tanganica. Tradicionalmente sabe-se que Deus existe, o “Kalunga”, o Criador de tudo o que existe, o Sumo Bem, Omnisciente e Onipotente, é invocado em muitas circunstâncias da vida. Esta análise dos diferentes atributos dados a Deus revela a centralidade da vida, porque, como veremos na segunda parte do nosso trabalho, o próprio Deus é definido como vida em plenitude⁷¹.

Para o Padre Tempels, *Deus é “o grande muntu”, a “grande pessoa”, “o grande ser poderoso e racional ou a grande força de vida”*⁷². Mas, em outro lugar, Tempels diz que Deus é como «o Sábio eminente que conhece todas as essências, que sonda até o mais profunda maneira e natureza de suas forças. Ele, a força mesma que tem a força por si mesmo e tem feito a todos os demais seres, conhece todas as forças.⁷³

Adriano Langa, hoje Bispo de Inhambane (Moçambique), apresenta elementos da religião tradicional Changano chope, enumerando os entes superiores que são objetos de veneração e adoração de culto. Seguidamente, diz como se presta o culto a esses venerados: há uma série de rituais que é observada. Esclarece, ainda, que é inevitável falar da questão de Deus naquela cultura. E coloca a seguinte questão: será que esta sociedade tem a noção de Deus Único, verdadeiro, criador etc.? Depois, responde, que, nesta religião, tem-se a noção ou o conceito de um Deus. Sem dúvida, o deus reconhecido nesta sociedade é um Deus verdadeiro, ele não será oposto a todos os atributos possíveis e imagináveis.⁷⁴ O que diz em relação a esta sociedade é válido para todas as sociedades negro-africanas. Cada povo tem a sua maneira de encarar o mesmo Deus. Os provérbios curtos são veículos de uma mensagem de fé profunda em Deus. Nestas culturas africanas, atribui-se a Deus uma infinidade de nomes, segundo a maneira ou forma como ele é apreendido e pressentido pelo homem.⁷⁵

Por outro lado, os missionários cristãos rotularam negativamente a RTA; eles,

subterrâneo ou mar, o que atrai a chuva. Kalunga encerra um significado real de grandeza, imensidão e infinidade.

⁷¹ B. BUJO, *O Despertar de um Pensamento Sistemático e Autenticamente Africano*, In: B. Bujo, J. Muya, coord. – *Teologia Africana no Século XXI: Algumas Figuras*, pp. 110.

⁷² J. JAHN, *Muntu las Culturas de la Negritude*, Guadarrama, Madrid, 1958, pp 122.

⁷³ J. JAHN, *Muntu las Culturas de la Negritude*, pp 122.

⁷⁴ A. LANGA, *Questões Cristãs à Religião Tradicional: Moçambique*, Braga-Franciscanos, 1985, pp 8.

⁷⁵ M. MATUMONA, *Teologia Africana da Reconstrução Como Novo Paradigma Epistemológico Contributo Lusófono Num Mundo Em Mutação*, Roma editora, Roma, 2008, pp. 171.

deliberadamente, procuraram destruir ou, pelo menos desestabilizar, a religião, a cultura e as tradições africanas.

Os deuses (ou divindades, antepassados, espíritos) foram identificados, percebidos e classificados como demoníacos pelos cristãos ocidentais; foram selecionados e revestidos com “roupas”, nomes ou atributos helénicos e cristãos (omnisciente, onnipresente, onnipotente e transcendente).

Os cultos dos negros eram considerados “diabólicos”, momentos de gritaria e atentado à moral e aos bons costumes. As danças, as festas eram interditadas. Na mentalidade dos ocidentais, por detrás dos sacrifícios, das oferendas, das comidas e banhos de ervas, enfim, por detrás de todas obrigações havia um poder maligno e diabólico em ação. Moralmente, o culto ou a veneração aos antepassados e aos espíritos foi considerada idolatria. Os ritos de iniciação de rapazes e raparigas eram inadmissíveis e, portanto, interditados. Os missionários julgavam-nos prática abominável e, por isso, tentaram fazer com que os africanos os abandonassem totalmente. Os lugares de sacrifícios e de culto foram considerados “moradas de demónios”. Sendo assim, os missionários católicos e os ocidentais pretendiam acabar com a RTA: procuravam quebrar garrafas, vasos, jogar fora pedras, cortar as árvores junto as quais se realizavam as práticas religiosas, pretendiam, deste modo, profanar tudo o que era usado para o culto⁷⁶.

O rito africano é incompatível para quem não tenha uma visão clara desta dimensão cósmica do homem. Este é a vez do mundo dos vivos e do mundo dos mortos; é espírito, animais, vegetais, minerais; é fogo, é água, é vento; é céu e terra. A liturgia africana é o cosmo que toma a voz do homem para adorar a Deus e celebrar a vitória da vida sobre a morte. A vestidura litúrgica é, ao mesmo tempo, máscara, despojo animal, vegetal e mineral; a matéria do rito é água, fogo, sangue, plantas, animais; tudo isso recapitula no homem o universo, que se humaniza e se converte em igreja da celebração cósmica, isto é, a comunidade de fé onde toda a criação se expressa no homem vivo⁷⁷. Posto que o homem é a recapitulação do cosmos, o destino humano expressa o destino do cosmos. Este último é o mesmo drama que opõe a vida contra a morte. Assegurar a vitória da vida no homem é garantir a mesma vitória no universo. Salvar-nos é salvar o mundo.⁷⁸

⁷⁶ J. VICENTE, “Teologia formal Africana”, *Igreja e Missão*, (janeiro-abril 2017), pp 71-72.

⁷⁷ E. MVENG, *Identidade Africana y Cristianismo: Palabra de un Creyente*, Verbo divino, Navarra, 1999, pp 15.

⁷⁸ E. MVENG, *Identidade Africana y Cristianismo: Palabra de un Creyente*, pp 15.

O homem aparece como filho da terra e do céu, como verdadeira síntese do universo a que pertencemos. Pertence ao mundo celestial, ao mundo dos espíritos, do sol, da lua e das estrelas, mundo das forças cósmicas e de potências misteriosas onde reinam as «potestades», os tronos e dominações. Pertence também ao mundo terrestre com sua abundância da vida e da morte. Pertence, por último, ao mundo de baixo, ao reino tenebroso, da angústia e do medo. Portanto, o indivíduo não tem sido sacrificado, senão que está chamado a ascender ao estatuto de pessoa.

Os Bantu não rendem a Deus culto oficial, público e institucionalizado. Só em situações-limite exigem um culto familiar ou comunitário. Não existem templos, altares, oferendas e sacrifícios públicos, festas, sacerdócios; nem precisam de lugares, momentos fixos ou tempos dedicados ao culto e adoração a Deus. Voltam-se para Ele e adoram-no sempre que sentem necessidade disso. Não é necessário liturgia oficial ou ritos prescritos⁷⁹. O culto a Deus é “simplesmente generalizado (...) desenrola-se na cubata à roda da lareira, nas praças públicas, nos caminhos, nos campos e um pouco por toda a parte, no vasto templo coberto majestosamente pela cúpula do firmamento⁸⁰.

“é um culto íntimo: um gesto subtil; um elevar os olhos para o céu; um levantar de mãos em atitude suplicante e silenciosa”⁸¹

Deus não precisa de culto institucionalizado. Vive numa esfera superior ao circuito da vida. A sua bondade impede um culto regular. Render-lhe culto seria equipará-lo a uma criatura contingente. Deus desconhece qualquer necessidade. Portanto, Deus, manancial inesgotável de vida, não precisa de ser atendido ou oferecido para conservar ou reforçar a sua vitalidade. Por sua vez, a ausência de templo deve-se também a outros motivos. Os Bantu não tinham materiais nem técnica que permitissem a construção de grandes edifícios. Ao contrário da arte mediterrânea, esta cultura ignora a arquitetura de pedra, se excetuarmos as construções do Zimbabwe⁸².

A Religião Tradicional fundamenta-se em crenças que se vivenciam permanentemente e que se expressam e robustecem por símbolos, gestos, palavras e ritos. Não são necessários lugares oficializados. Cada pessoa pode ser, ao mesmo tempo, fiel e

⁷⁹ R. ALTUNA, *Cultura Tradicional Banta*, pp. 414.

⁸⁰ R. ALTUNA, *Cultura Tradicional Banta*, pp. 414.

⁸¹ R. ALTUNA, *Cultura Tradicional Banta*, pp. 68.

⁸² J. LAUDE, *Las Artes del África Negra*, Labor, Buenos Aires, 1973, pp. 90.

sacerdote do culto privado.

Muitos etnólogos afirmaram, superficialmente, que o Deus dos Bantu é um Deus ocioso. Criou o mundo e abandonou-o. Não se preocupa com os homens nem com as coisas. Negamos esta afirmação. O Bantu, ainda que não tenha uma noção cristã da providência amorosa, faz presente Deus, frequentemente, nos acontecimentos da vida, invoca-o, suplica-lhe, admite a sua influência.

1.4.4. Cosmovisão

O Bantu é profundamente monoteísta, tal como está presente na RT; em muitos pontos parece-se com a religião do (Antigo) Testamento judaico. Os provérbios e parábolas de Jesus, tem sido a força mais influente a moldar a cosmovisão africana e ainda hoje é forte nesta perspectiva.

Portanto, falar da cosmovisão Bantu é falar do sentimento de coletivismo, do ritmo, das danças, da concepção sexual, da comunicação com a natureza, do culto dos “antepassados.”⁸³ Enfim, é falar da forma do homem africano ou seja: forma de ser e estar no mundo que, para um ocidental, será difícil entender, porque este não possui experiência anterior, de origem. *Cabe-nos perguntar agora: como é que o negro africano se autocompreende hoje? Que concepção do mundo ele tem? Como se situa no mundo? Que lugar ocupa Deus na sua Cosmovisão? Como se relaciona com a criação e com Deus? Como encara o Cristianismo imposto por ocidentais? Como vê hoje a inculturação?*

São perguntas de difícil resposta, mas tanto os autores natos como os não natos, coincidem ao apresentar as linhas que guiam estas culturas, sendo de notar que constataam que uma mesma alma africana está latente em todas elas. Consideram que, apesar de haver

⁸³ ANTEPASSADOS - Nem todos os defuntos são automaticamente antepassados. É certo que a morte é a condição necessária para se ter o estatuto de antepassado, mas o processo pelo qual alguém se torna antepassado começa já aqui embaixo. Antepassados são anciãos que levaram uma vida exemplar o que a comunidade considera como ideal da vida e que, por consequência, estão, após a morte, na “aldeia da felicidade”. O critério decisivo para ser tido como antepassado é, assim, o facto de haver levado uma vida virtuosa, segundo as prescrições deixadas pelos antepassados fundador, originário. A vida não pode ser feliz e realizada senão em relação com eles.

Atribui-se ao antepassado este papel central porque ele é concebido como um mediador e protetor da vida, papel que é particularmente posto em evidencia no culto dos antepassados o qual se destina justamente, a celebrar a vida e a fortace-la no seio do corpo místico do antepassado, que é a comunidade. B. BUJO, *O Despertar de um Pensamento Sistemático e Autenticamente Africano*, In: B. Bujo, J. Muya, coord. – *Teologia Africana no Século XXI: Algumas Figuras*, pp. 112-113.

diferenças inegáveis reconhece-se, cada vez mais, uma cosmovisão cultural perceptível nas grandes linhas da sua conceção do homem, do mundo, da religião e de Deus⁸⁴.

Olhando o homem africano Bantu, na sua vertente simbólica e real, podemos esquematizar, de acordo com o seu pensamento religioso⁸⁵, cinco mundos distintos, mas correlacionados, dado que o universo africano é «holístico», não havendo dicotomia de matéria e espírito, do sagrado e profano, do natural e sobrenatural, de comunidade e indivíduo, de sujeito e objeto e, em definitivo, não se regista a distinção clara entre símbolo e realidade, entre esfera interior e exterior.⁸⁶ Aliás, a representação africana do mundo é «antropocêntrica», isto é, o homem e o mundo são correlativos e complementários, chegando a considerar que o mundo sem o homem não tem sentido, e o homem não pode ser pensado sem vínculo corporal com o mundo.⁸⁷

Vicente Mulago entende que existe uma hierarquia dos seres que vai de Deus aos seres inferiores da natureza. Mas entre Deus e o Homem (terreno), há todos os defuntos, particularmente os antepassados e, nesta hierarquia, há relações e interferências de sorte que se pode falar em “filosofia global cósmica”. Todo o universo é chamado a contribuir para a manutenção e o progresso da vida do homem. No mundo há, em tudo e por todo o lado, meios que podem influenciar a vida, mas é preciso captá-los para lhes colher a influência benfazeja.⁸⁸

No entender de John Mbit, a orientação do tempo, na sua dupla dimensão do presente e do passado, preside à compreensão africana do indivíduo, da comunidade e do cosmo constituídas pelas cinco categorias ontológicas: Deus, os espíritos, as pessoas humanas, os animais e as plantas, bem como outros fenómenos e objeto sem vida biológica. Assumimos a perspectiva do mundo de John Mbit na sua tríplice conceção. Mas o mundo de Deus não faz parte da categoria do autor.

Mundo de Deus - na cosmovisão africana Bantu, o mundo divino engloba a

⁸⁴ J. PÉREZ, *Cosmovisión Cristiana una Ética Global: Proyecto Evangelizador en Mozambique*, pp 175.

⁸⁵ Segundo o teólogo queniano, John Mbit, considera-se a religião como elemento mais importante na vida tradicional africana e que, provavelmente exerce a maior influência nas maneiras de pensar e de viver das pessoas.

⁸⁶ S. NGOENHA, *Das Independências às Liberdades*, Ed. Paulistas, Africa, Maputo, 1993, pp. 78-79

⁸⁷ S. NGOENHA, *Das Independências às Liberdades*, pp. 494.

⁸⁸ B. BUJO, *O Despertar de um Pensamento Sistemático e Autenticamente Africano*, In: B. Bujo, J. Muya, coord. – *Teologia Africana no Século XXI: Algumas Figuras*, pp. 26.

totalidade dos seres criados. E, a através da influência religiosa, Deus é entendido como a origem e o sustentador de todas as coisas, o ser absoluto e transcendente; a força vital oculta que colocou o seu espírito em todos os seres do universo⁸⁹. Com esta categoria, Deus escapa a qualquer domínio dos demais seres do universo. Entretanto, a relação com o mundo divino constitui parte integrante de toda a vida e existência dos seres animados e inanimados.

Mundo dos Vivos – está integrado por forças pessoais e impessoais. A força pessoal é o homem, centro da pirâmide por ser o único existente ativo inteligente capaz de aumentar a sua vida e de dominar as forças inferiores⁹⁰. O homem é a força suprema, a mais poderosa entre os seres criados.

Entre os vivos, a vida não é participada com igualdade. Quanto mais próximo se encontrar o homem dos seus antepassados ou seres superiores, tanto mais gozará da plenitude vital. Porque os antepassados prolongam-se nos seus descendentes.

As forças impessoais repartem-se por ordem hierárquica: animais, plantas e minerais. O Bantu considera estes três reinos com vida e energia; prolongam o seu dono, e a sua finalidade é servir ao homem acrescentando-lhe a vitalidade com sua contribuição⁹¹.

O Mundo dos Mortos – como podemos também dizer, o mundo invisível. Este mundo está hierarquizado de seguinte maneira: antepassados (mortos viventes, ancestrais), depois, os antigos heróis, os espíritos e os génios e, por último, os defuntos. Estes antepassados interferem, sem cessar, no mundo visível. Portanto, o culto dos antepassados ocupa o lugar central. Este mundo invisível rege em grande parte, vigia e penetra até à medula todas as instituições e comportamentos individuais e socio-religiosos.

Mundo dos ainda não nascidos – estes interessam-nos de um modo particular. Ainda mesmo antes da sua conceção no seio materno, eles são crianças que possuem o seu mundo à parte; são necessários para sobrevivência dos vivos e dos mortos. Chegado o momento, supõe-se que eles são enviados por Deus, através dos antepassados, para

⁸⁹ J. MBITI, *Entre Dios y el Tempo: Religiones Tradicionales Africanas*, Ed. Mundo Negro, Madrid, 2007, pp. 43-44.

⁹⁰ R. ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, pp.58.

⁹¹ R. ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, pp.58.

continuar a missão dos seus predecessores (os vivos e os mortos). O seu contributo para a comunidade consiste em ser esperança dos vivos e dos mortos; sabendo que eles virão. Os ainda não nascidos, uma vez entrando no mundo dos vivos terrenos, dão continuidade à anamnese de todo o clã, a começar pelos antepassados fundadores.⁹² Há aqui um processo contínuo, pelo qual a partida de um membro terreno para a aldeia dos antepassados é compensada pela vinda de um membro da comunidade parcial dos ainda não-nascidos. A escatologia reveste-se, então, de uma dupla dimensão: por um lado, ver-se recebido na família dos mortos e, por outro, ter a certeza da sua prole.

Além destes quatro mundos que apresentamos, existem ainda outros, que achamos por bem não tratar nesta dissertação. É o caso do mundo animal; do mundo vegetal e do mundo orgânico. Mas chamamos para a nossa atenção um mundo muito menos explorado, isto é, o mundo dos ainda não nascidos, considerado um mundo à parte.

Nesta trilogia, cada uma das categorias não é senão uma parcela da comunidade total. Assim, para haver consistência e para que a comunidade subsista, as três categorias devem permanecer em interação. O mundo visível e invisível constituem uma só realidade e, por isso, interrelacionam-se. “O elemento exterior e interior, misteriosamente unidos, integram a realidade de tudo o que existe. Longe de manifestar qualquer sentimento de mal-estar ante o visível”.

Para os Bantu, o mundo não pode estar estático, porque planifica a corrente vital. No universo, nada se move sem fluir com o seu movimento em outros seres. Assim, toda a força vital superior pode influir noutra inferior. Porque todos os seres estão ligados, a criação inteira move-se num sistema de relações ativas. Os seres influem uns nos outros segundo a modalidade marcada e o seu grau de energia.

Finalmente, para mostrar como o mundo é eterno para os Bantu, Mbit distingue dois ritmos. O primeiro é o da natureza, que a vida segue e que nada pode destruir. Abarca o nascimento, a puberdade, a iniciação, o casamento, a procriação, a velhice, a morte e a entrada na “companhia dos que partiram e, num prazo mais ou menos longo, na companhia dos espíritos”. O segundo ritmo que o autor menciona diz respeito aos dias e às noites, aos meses no sentido da lua, às estações e aos anos que nunca mudam. Portanto, este duplo ritmo da natureza é “perpétuo”: as coisas passam-se, agora como no passado e assim será para sempre. Não há um fim, neste ritmo e neste ciclo contínuo, e não há um

⁹² B. BUJO, *Introducción à la Theologie Africaine*, Friburgo, 2008, pp.97-102.

mundo que há de vir. O africano crê, porém, que o mundo tem um começo, ainda que não possa situar o seu momento preciso; mas ele sabe que, uma vez criado, esse mundo já não pode mais parar, aconteça o que acontecer. Com efeito, existem símbolos, como os círculos utilizados nos ritos, na arte e na pintura (por exemplo na decoração das cadeiras e de outros objetos domésticos) e, como se pode imaginar, nestes casos o círculo simboliza a infinidade do universo⁹³.

Mas, quem está habituado a um determinado pensamento filosófico ou teológico que fala da finitude do mundo a partir da sua fragilidade, enquanto ser contingente, achará que esta concepção africana é, sem dúvida, estranha e mesmo primitiva, um pouco no sentido do “pensamento selvagem” ou da “pré-lógica” preconizada por certos teóricos ocidentais a respeito dos povos ditos “primitivos”. Bastará recordar, entre outros, certas afirmações de Hegel e de L. Lévy-Bruhl... Mas quando os africanos pensam num mundo sem fim, uma tal ideia em relação à fé cristã, que fala da alma imortal, ainda que criada, não devia causar surpresa. Além disso, sabe-se que, com os averroístas, a filosofia discutiu durante muito tempo a eternidade do mundo, não no respeitante ao seu fim, mas em relação ao seu começo. Sabe-se que Tomás de Aquino haveria de intervir vigorosamente nessa discussão com o seu opúsculo *De aeternitate mundi* (da eternidade do mundo)⁹⁴. Embora evitando dizer, como os averroístas, que a eternidade do mundo é necessária, Aquinate sublinha que ela não é absurda e que não se pode provar racionalmente que o mundo começou no tempo. Só a revelação nos dá a certeza disso ao falar da criação por Deus.

Deve ser sublinhada, de passagem, a concepção africana segundo a qual o ritmo do mundo, que retorna com uma regularidade sem fim, não se desenrola forçosamente seguindo uma ordem cíclica, mas antes segundo um movimento cíclico-espiral.

“Nós sublinhamos que a nossa história é simultaneamente sagrada e profana. Descobrimos ação de Deus, na nossa esperança de uma sociedade livre e justa em África. Toda destruição desta esperança, quer ela provenha do mau uso do poder ou da autoridade, da exploração dos recursos humanos por instituições

⁹³ J. MBITI, Iniciador da Teologia de Sasa e Zamani, In: B. Bujo, coord. – *Teologia Africana no Século XXI: Algumas Figuras*, Vol.III, pp. 47.

⁹⁴ Encontra-se também o título *De aeternitate mundi contra murmurantes* (da eternidade do mundo contra aqueles que murmuram = os dtratores). CF. F. J. THONNARD, *Précis D’histoire de la Philosophie*, Nova Edição, Revista e Corrigida, Paris|Tornai|Roma, 1948.pp 349.

*nacionais ou por companhias multinacionais, é uma afronta direta e condenável ao destino do povo de Deus. O que Deus espera de toda a criação é que os seres humanos se submetam à sua vontade de uma comunidade humana plena e que, por esse meio, seja realizado o mandamento de Cristo que nos pede que amemos o nosso próximo como a nós próprios”.*⁹⁵

⁹⁵ *Declaração do encontro Pan-africano dos Teólogos do Terceiro Mundo, Acra (Gana), 17 de Dezembro de 1977.*

CAPÍTULO IIº – Cultura Bantu e Fé Cristã: possibilidade de inculturação cristã

“Quando há pessoas que falam animadamente e se produz um silêncio brusco e inesperado, saíam que é Deus que está a passar. Não vemos o silêncio, ele não tem um corpo, não é material. E, no entanto, constatamos a sua presença. Uma presença imaterial, tal é a natureza de Deus”.

Frei Lufuluabo.

2.1. Natureza e Criação na Cultura Bantu

O ser humano está em íntima conexão com todos os outros seres vivos, cuja origem comum se confunde com a história do universo. Sendo um componente da natureza biótica, no interior da qual colabora na integração funcional do sistema, de que também depende para sua sobrevivência, o ser humano apresenta uma singularidade que o diferencia de todos outros seres vivos. A sua faculdade de pensar e refletir lhe confere a responsabilidade pelo destino de toda biosfera pela manutenção dos princípios biótico que garantem a continuidade dos ecossistemas e por uma atenção e um cuidado especiais aos seres que, por terem existências ameaçadas, são uma expressão da própria fragilidade da vida.

O ponto de partida do pensamento negro africano não é o ser enquanto ser. Ao contrário, seu ponto de partida é a experiência mais fundamental do homem, a experiência da vida e da vida do homem vivo. Encontramos, aqui, não uma ontologia, mas uma antropologia.

Reafirmamos, aqui, o que afirmamos no primeiro capítulo, o que foi dito pelo Pe. Tempels, que é a força vital que constitui o ponto de partida da filosofia negro-africana. Essa força vital considerada como “um em si” faz-nos virar para ontologia. As análises dos mitos africanos fazem-nos enfrentar o mistério da vida. Essa vida não é uma noção simples e abstrata; é uma experiência vivida de maneira dramática, no sentido etimológico da palavra. Esse drama tira duas cenas de forças contraditórias: a vida e a morte. A experiência desse drama é o que constitui, falando com propriedade, o ponto de partida da filosofia e da religião tradicional africana. O homem, quando vive esse drama de maneira intensa, descobre-se na totalidade de suas dimensões como microcosmos no seio do macrocosmo: destino, comunidade, história e perenidade⁹⁶.

O rito africano é incompreensível para quem não tem uma visão clara desta dimensão cósmica do homem, isto é, e simultaneamente, do mundo dos vivos e do mundo dos mortos; é espírito, animais, vegetais, minerais; é fogo, água, é vivente, o céu e a terra. A liturgia africana é o cosmos que toma a voz do homem para adorar a Deus e celebrar a vitória da vida sobre a morte. A vestidura litúrgica é ao mesmo tempo, máscaras, despojos animais, vegetais e minerais; a matéria do rito é água, fogo, sangue, plantas, animais; tudo isso, recapitula no homem o universo que se humaniza e se converte, na igreja, em

⁹⁶ E. MVENG, *Identidad Africana y Cristianismo: Palabras de un Creyente*, pp. 14.

celebração cósmica, isto é, a comunidade de fé onde toda criação se expressa no homem vivo⁹⁷. A cultura Bantu é otimista em relação ao mundo. Apesar das calamidades que tanto abundam na natureza e na vida humana, não se pensam em renunciar o mundo e em entregar-se a uma vida ascética.

O homem aparece como filho da natureza, ou seja, do céu e da terra, como verdadeira síntese da natureza do qual pertencemos. Pertence ao mundo celestial, ao mundo dos espíritos, do sol, da lua, e das estrelas, mundo das forças cósmicas e de potências misteriosas, onde reinam as «potestades, os tronos e dominações». Pertence também ao mundo terrestre, com sua abundância de vida e de morte. Pertence, por último, ao mundo de baixo, o reino das trevas, da angústia e do medo. O homem pertence à totalidade do decurso do tempo; é a raiz iniciática, resultado e começo absoluto, ao mesmo tempo, é o fundamento da história, que dá o passo do tempo, seu sentido e seu conteúdo. O homem, que é, ao mesmo tempo, a terra e o céu, espírito e forças cósmicas, passado, presente e futuro, é realmente o universo em miniatura, um microcosmo no seio do macrocosmo. Portanto, o homem é, pois, o maestro da obra da criação, do qual deve levar a sua consumação e através do qual dialoga com a natureza, com os seus irmãos e com Deus.⁹⁸

Nada existe de parecido com a noção de criação ex nihilo (a partir do nada). As culturas africanas mais primitivas têm vindo a sublinhar que estão orientados para um cosmo único que os alimenta como útero vivo. Por partirem do princípio de que existem para os alimentar, não sentem qualquer vontade de o desafiar, questionar, remodelar ou fugir dele. Não é um local de exílio ou peregrinação, embora nele decorram peregrinações. Estes povos preocupam-se, como afirmamos na primeira parte, com a manutenção da harmonia pessoal, social, cósmica e com a obtenção de bens específicos – chuva, colheita, filhos saúde – com as outras pessoas.

Na conceção africana, todo o ser vivo e toda a natureza são animados por espíritos que criam uma ponte entre a realidade material e o mundo invisível, o reino da transcendência. Tudo isto provem da convicção de que seres humanos e natureza fazem parte de uma ordem única.

Parece que, raramente, a diversidade das culturas mostrou-se ao homem tal como

⁹⁷ E. MVENG, *Identidad Africana y Cristianismo: Palabras de un Creyente*, pp.14- 15.

⁹⁸ E. MVENG, *Identidad Africana y Cristianismo: Palabras de un Creyente*, pp.23.

ela é: um fenómeno natural, resultante das relações direta ou indiretas entre as sociedades; viu-se nisto sempre uma espécie de monstruosidade ou escândalo.

A atitude mais antiga, e que se baseia, indiscutivelmente, em fundamentos psicológicos sólidas, consiste em repudiar, pura e simplesmente, as formas culturais: morais, religiosas, sociais, estáticas, que são as mais afastadas daquelas com as quais nos identificamos, “hábitos de selvagens”, “na minha terra é diferente”, “não se devia permitir isto” etc. tantas reações grosseiras que traduzem esse mesmo calafrio, essa mesma repulsa diante de maneiras de viver, crer ou pensar que nos são estranhas. Assim, a antiguidade confundia tudo o que não participava da cultura grega (depois greco-romana) sob a mesma denominação de bárbaro; a civilização ocidental utilizou em seguida o termo selvagem com o mesmo sentido (que também quer dizer, da selva, como também um género de vida animal)⁹⁹. Em ambos os casos, recusamos admitir o próprio facto da diversidade cultural; preferimos lançar fora da cultura, na natureza, tudo o que não se conforma com a norma sob a qual se vive.

Segundo Frei Lufuluabo, a crença geral entre os Bantu é que Deus existiu desde sempre, mas isolado, e somente depois fez o mundo¹⁰⁰. Este conhecimento de Deus, entre os Bantu, é um conhecimento não tanto pensado como vivido, espontâneo, sentido no coração, na base de uma experiência do mundo como realidade criada e de uma conceção da vida orientada para uma realidade. O mundo é percebido como reflexo desta presença divina, que convida ao respeito total do mundo. Ao mesmo tempo que esta presença é fundamento da vida e garantia da subsistência do mundo, a experiência de uma presença fundadora verifica-se, igualmente, ao nível da consciência humana.

É necessário dizer que, para o Muntu (homem), o termo “criar” remete, unicamente, para o poder de Deus, o de trazer à existência algo de absolutamente novo, sem ter necessidade de uma matéria pré-existente. Esta noção de criação está ligada à providência¹⁰¹. Providência que é, antes de mais, Deus, como fonte da vida e Pai. Deus é visto como criador e fonte de vida.

⁹⁹ C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia Estrutural*, 4ªed, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1993, pp. 333.

¹⁰⁰ F. LUFULUABO, *Um Biblista em Busca de Diálogo*, In: B. Bujo, coord. – *Teologia Africana no Século XXI: Algumas Figuras*, Vol. II, pp. 53.

¹⁰¹ F. LUFULUABO, *Um Biblista em Busca de Diálogo*, In: B. Bujo, coord. – *Teologia Africana no Século XXI: Algumas Figuras*, Vol. II, pp. 54.

No universo Bantu, tudo é premiado pela ideia de dinamismo, de força. É na descoberta deste dinamismo que situamos o mérito de Tempels. No dia em que Tempels descobriu que a mentalidade Bantu era, fundamentalmente, centrada neste dinamismo, ele fez uma descoberta capital, e esta descoberta constitui o seu mérito essencial. Este dinamismo está presente em tudo e encontra-se difundido na natureza. E o homem vive em contacto contínuo com a natureza. Portanto, o homem Bantu vê a natureza como um grande mistério. Este mistério confere aos Bantu uma realidade mágica. Para o muntu, a natureza, nos inúmeros elementos que a compõem, está carregada de influências secretas, de forças imanentes, de virtudes e de propriedades, de maneiras específicas, suscetíveis de serem exercidas, a favor ou contra, sobre o homem. Mas, se todas as coisas são um mistério para o homem, é preciso dizer que o homem é um mistério ainda maior para si próprio.

Além disso, a natureza pode ser influenciada, manipulada e sujeita pelos espíritos que vagueiam à nossa volta. Dito de outra forma: tal como nós usamos a natureza, os espíritos também a usam, mas com meios superiores aos nossos. A arte da magia consiste, precisamente, em se apoderar destes segredos, para forçar os espíritos a trabalharem para nós¹⁰².

A natureza deve ser cuidada e preservada independentemente do reconhecimento ou do uso que dela fizerem os humanos, os quais, segundo uma perspectiva mais biocêntrica, estão nivelados pelos ecossistemas como uma espécie, a mais, entre outras tantas que compõem a grande rede da vida. Certamente, a natureza tem o seu valor e a sua consistência própria. Ninguém, hoje, pode negar esse dado sem se indispor com as evidências mais fundamentais que os estudos da ecologia e das outras ciências naturais trouxeram à luz. Aqui se apresenta um grande desafio para teologia cuja palavra sobre Deus também quer falar razoável e, adequadamente, sobre o ser humano e a natureza.¹⁰³

Na África negra, sem ser tudo, a religião penetra tudo. O africano subsariano pode definir-se como o ser, incuravelmente, religioso. Os elementos mais variados da natureza elevam a alma africana para Deus. É, por isso, compreensível que não exista, entre os africanos, um pensamento profano que não seja impregnado de pensamento religioso. A

¹⁰² F. LUFULUABO, *Um Biblista em Busca de Diálogo*, In: B. Bujo, coord.– *Teologia Africana no Século XXI: Algumas Figuras*, Vol. II, pp. 61.

¹⁰³ L. CIRNE, *O Espaço da Coexistência: Uma Visão Interdisciplinar de Ética Socioambiental*, Edições Loyola, Universidade Católica de Pernambuco, Brasil, 2003, pp. 24.

natureza remete para o absoluto. Ela é relativa. Ela é constitutivamente dependente, relacional e relativa.

“o africano é um homem da natureza”. “Vive tradicionalmente da terra, com a terra, nos cosmos e através dele (Senghor)”¹⁰⁴

2.2. Mito/Relato de Criação na Cultura Bantu

“Nós sabemos que a criação inteira geme até agora como que em dores de parto. E não só ela, mas também nós, que possuímos o Espírito como primeira dádiva de Deus e gememos interiormente, esperando a filiação adoptiva, a redenção de nosso corpo” (Rm 8,21).

Conta um mito da África ocidental que Deus estava decepcionado com o homem que tinha criado e quis destruí-lo. Mas mudou de opinião e disse: «se destruir o homem terá acabado a vida na terra». Então, Deus encerrou o homem numa palhota e criou a mulher e disse ao homem: «aquí está a tua mulher! De agora em diante morrerás, mas a vida continuará sobre a terra». A mulher aparece, assim, como a primeira Eva, a mãe dos viventes.

Literacia, como sabemos, é desconhecida nas culturas e religiões africanas. É verdade que, nos nossos dias, já visitou algumas, mas isso pouco altera o nosso estudo, visto que, quando chega, os chefes normalmente protegem dos seus avanços a sabedoria sagrada da tribo.

A memória humana ocupa um lugar cimeiro entre os dons conferidos pela dependência exclusiva da oralidade. Os povos letrados desleixam a memória. Atitude letrada em relação à memória é: *«por que me hei de esforçar se posso encontrar o que preciso escrito algures?»*. Não é difícil perceber que as coisas seriam muito diferentes se não existissem bibliotecas. A memória das pessoas cegas, por exemplo, é lendária, e podem acrescentar este relato, proveniente das Novas Hébridas: *«as crianças são educadas ouvindo e vendo (...)*; sem a escrita, a memória é perfeita, a tradição rigorosa (...). Todavia, os mitos explicam, em forma narrativa, o que determina,

¹⁰⁴ S. NGOENHA, *O Retorno do Bom Selvagem: Uma Prespectiva Filosófica-africana do Problema Ecológico*, Salesianas, Porto, pp.21.

fundamentalmente, o mundo e a vida¹⁰⁵.

O mito, na África subsariana, supõe, ademais, embora não seja patente à primeira vista, relatos que estabelecem normas práticas, uma deontologia e uma liturgia. Na verdade, só de vez em quando faz algumas prescrições, mas sempre se impõe como modelo; e, desse modo, constitui-se em modelo arquetípico do que deve ser ou do que se deve fazer. Trata-se do comportamento quotidiano (deontologia moral e técnica) ou do ritual religioso (liturgia). Indicativo tem tal poder de convicção que acaba necessariamente em imperativo¹⁰⁶.

Em seu sentido primário, mito é articulação do rito, não um filosofar abstracto acerca do fundamento último do universo e a natureza essencial do homem; tampouco é, certamente, uma explicação fantástica de como acederam as coisas a existência. Como afirma Malinowisk, «o mito, tal como se dá em uma comunidade primitiva, não é simplesmente um relato que se conta, senão uma realidade que se vive. Não pertence ao âmbito da ficção, como novela que vemos e assistimos, senão que é uma realidade viva de que se crê que sucedeu alguma vez nos tempos primordiais e que desde então segue influenciando no mundo e nos destinos humanos»¹⁰⁷. Esta maneira de ver e de dizer do mito, vale tanto para os primitivos, como para os cristãos actuais. Basta lembrar o seguinte: o relato bíblico da criação e da caída, em pecado de desobediência, do primeiro homem. Na mesma linha o autor sublinha: «seja qual for a realidade de seu passado imemorial, os mitos servem para encobrir certas inconseqüências criadas pelos acontecimentos históricos e não para consignar, com exatidão, esses mesmos acontecimentos. Enquanto

¹⁰⁵ O mito tem uma função: Na opinião de THEISSEN, deve-se distinguir três dimensões do mito: é um texto, um poder que modela a vida e uma estrutura de pensamento. As teorias acerca do mito não se contradizem umas às outras desde que se concentrem respectivamente sobre uma dessas dimensões.

- 1) *O mito é um texto*: uma narrativa que trata de um tempo decisivo para o mundo, no qual sujeitos numinosos (deuses, anjos e demónios) transformam (ou transformarão) um objecto instável da realidade num objecto estável.
- 2) *O mito tem uma função*: trata-se de uma narrativa com força legitimadora ou utópica, que fundamenta uma forma de vida social ou a põe em questão (como em diversos mitos escatológicos)

Finalmente, o mito é uma mentalidade ou estrutura de pensamento: são narrativas em cuja base acha-se outra maneira de conceber o universo em forma de percepção e de explica-lo segundo certas categorias. Nesse sentido, não estão em contraposição ao logos, mas são uma primeira forma do logos. G. THEISSEN, *A Religião dos Primeiros Cristãos: Uma Teoria do Cristianismo Primitivo*, Paulinas, São Paulo, 2009, pp. 14-15.

¹⁰⁶ P. POUPARD, (at), *Diccionario de las Religiones*, pp. 1211.

¹⁰⁷ E. JAMES, *Introducción a la Historia Comparada de las Religiones*, Crisandade Huesca, Madrid, 1973, pp. 108-109.

a função explicativa destes mitos não escondem nenhum problema, não satisfazem nenhuma curiosidade e não contém nenhuma teoria¹⁰⁸.

Não é uma explicação para satisfazer a curiosidade científica, mas uma ressurreição pela via de relatos da realidade primordial que se narra em resposta às profundas exigências religiosas, anseios morais, necessidades sociais, reivindicações e até exigências práticas. Por isso, afirma Hocart: «o mito desvinculado de toda realidade só pode viver em uma sociedade que, em sua vez, se desvinculou também da sociedade, que conta com acumulação de riquezas, que pode permitir-se manter uma intelectualidade exata dos cidadãos que supõe a mera existência, livre para dedicar todas suas energias no jogo intelectual, na poesia e na novela».¹⁰⁹

Na sua essência, o mito constitui antes de tudo um bem coletivo essencialmente transmissível. Transmitido pelos mais velhos, detentor do saber profundo, narra-se, segundo uma liturgia rigorosa e nos grandes momentos sociais. O mito justifica notoriamente a primazia dos antepassados, especialmente dos grandes antepassados fundadores. Os mitos desempenham o mesmo papel nas civilizações orais que o dogma nos sistemas de pensamentos ou em religiões que fazem uso da escritura.¹¹⁰

Dado que, a maioria das vezes, o mito refere-se a um mundo anterior ao mundo atual, faz-se conhecimento existencial o conhecimento que potencia a participação do homem e de seu grupo no cosmo; o da invasão da gente nas coisas (os vegetais e os animais); o da invasão do sujeito pelos objetos; o do sentimento de identidade entre os viventes e o mundo. O Bantu dança os seus mitos, expressa com atitude e gesto a sua vivência religiosa. O mito não só diz a verdade. É narração ritual salva o homem a natureza.¹¹¹

Não é sem interesse notar que o homem religioso assume uma humanidade que tem um modelo trans-humano, transcendente. O homem só se reconhece verdadeiramente homem na medida em que imita os antepassados míticos, os heróis civilizadores. O homem religioso não é dado. Faz-se a si próprio ao aproximar-se dos modelos divinos. Estes modelos são conservados pelos mitos, pela história da gesta divinas. Daí a necessidade de sublinhar que, desde o início, o homem religioso situa o seu próprio

¹⁰⁸ E. JAMES, *Introducción a la Historia Comparada de las Religiones*, pp. 110.

¹⁰⁹ E. JAMES, *Introducción a la Historia Comparada de las Religiones*, pp. 109.

¹¹⁰ P. POUPARD, (at), *Diccionario de las Religiones*, pp. 1211.

¹¹¹ P. POUPARD, (at), *Diccionario de las Religiones*, pp. 1212.

modelo a atingir no plano trans-humano: o revelado pelos mitos. O homem torna-se em verdadeiro homem aceitando o ensinamento dos mitos.¹¹² Mas, não podemos parar e contemplar o mito, em muitos dos casos temos de pensar o que há por detrás destes mitos, em alguns casos o povo Bantu ficou parado no mito e nunca tentou dar a volta e isto fez que o povo Bantu fosse considerado povo atrasado.

O mito é um relato, uma narrativa. Um relato oral, porque antes que a escrita e antes que as línguas naturais existissem, era a metalinguagem mitológica. Mas este relato é especial: conduz à realidade profunda, última, numinosa. Portanto, o mito é um conjunto estruturado de símbolos que procura exprimir este carácter dilemático, disseminatório ou contraditório da mesma realidade tal como a vivemos¹¹³. O mito é o relato que tem incrustadas sequências dramáticas e símbolos que põem, em cena, personagens e cenários em que se revalorizam, simbolicamente, uma série de objetos ao serviço da integração dos evidentes antagonismos da realidade e da vida. Deste modo, o mito situa-se mais do lado do sujeito que da lógica objetiva, da densidade muitas vezes ambivalentes do discurso poético¹¹⁴.

O mito consiste em consolidar e estabilizar a sociedade sobre a base da psicologia da massa e a lealdade inquestionável a um chefe ou a um grupo. Dotado de uma autoridade sobrenatural ou quase divina, cumpre a sua função como uma força cultural ou uma carta constitucional sociológica. Se o mito é uma narração ritual orientada, primariamente, a uns fins práticos, tem de manter a tradição da magia, se pretende ser eficaz em seu valor de conjuro, do mesmo modo que em sua versão mais estritamente religiosa tem de confirmar a fé estabelecida, não se limitando, simplesmente, a satisfazer uma curiosidade. Em nenhum dos dois casos tem a finalidade etiológica. Como diz Maret, «está aí não para satisfazer o homem especulativo, mas sim o homem prático»¹¹⁵. Por outro lado, o mito tem a função de estabilizar a ordem existente conferindo-lhe sacralidade.

O mito, valorizado por muitos pensadores actuais, tem uma série de funções

¹¹² M. ELÍADE, *O Sagrado e Profano; A Essência das Religiões*, Edição livros do brasil, Lisboa, 1992, Brasil, pp. 112.

¹¹³ J. MARDONES, *Para Compreender as Novas Formas da Religião: a Reconfiguração Pós-cristã da Religião*, Gráfica de Coimbra, Portugal, 1996, pp. 24.

¹¹⁴ J. MARDONES, *Para Compreender as Novas Formas da Religião: A Reconfiguração Pós-cristã da religião*, pp. 24.

¹¹⁵ E. JAMES, *Introducción a la Historia Comparada de las Religiones*, pp. 111.

sociais. Em primeiro lugar, abre-nos para a dimensão do mistério que palpita em todas as formas do mundo. Em segundo lugar, tem um sentido cosmológico. Em terceiro lugar, o mito fundamenta e torna válida uma certa ordem social. Em quarto lugar o mito tem uma função pedagógica: ensina a viver uma vida humana em qualquer circunstância¹¹⁶. São os mitos que transmitem exemplos de vida, de heróis, comportamentos e valores sobre como tratar os outros. O mito distribui também de algum modo, os papéis da história e permite decidir o que faz o momento histórico, a alma de uma era, de um século, de uma época da vida. O mito é o módulo da história, e não o inverso.

O mito aparece, por isso, como discurso final ou relato último, fundador, em que se constitui o sentido da vida. Um relato que não é demonstrativo, mas, não expressão visionária que procura a participação e complicação com o sugerido e evocado.

O Mito conta uma história sagrada ou seja: um acontecimento primordial que teve lugar no começo do tempo, *ab initio*. Mas, contar uma história sagrada equivale a revelar um ministério, porque os personagens do mito não são seres humanos: são deuses ou heróis civilizadores e, por esta razão, as suas gestas constituem mistérios. O homem não poderia conhecê-los se não lhos revelassem. O mito é, pois, a história do que se passou *in illo tempore* ou seja: a narração daquilo que os deuses ou os seres divinos fizeram no começo do tempo¹¹⁷. O mito proclama a aparição de uma «nova situação» cósmica ou de um acontecimento primordial. Portanto, é sempre narração de uma criação.¹¹⁸

“Segundo uma tradição mais antiga dos Bantu (Baluba), o Deus único não recebe a sua origem de ninguém senão dele próprio, mas ele é a origem de tudo que existe. Quando ele começou a criar, começou pela criação de três grandes espíritos, umas atrás do outro, e elevou-os ao nível de espírito soberanos. Mas Ele associou, a si, apenas os dois primeiros, com os quais constituiu um conselho de três Senhores, incluindo ele Próprio. O primeiro espírito, por Ele criado tinha uma função de organizar o que criava, e o segundo espírito, o papel de o desenvolver e de o fazer crescer. O terceiro espírito não era membro deste conselho, porque tinha decidido que ele não comportaria mais do que três Senhores, dos quais um era Ele próprio. Este espírito não exercia, por

¹¹⁶ J. MARDONES, *Para Compreender as Novas Formas da Religião: A Reconfiguração Pós-cristã da Religião*, 1996, pp. 25.

¹¹⁷ M. ELÍADE, *O Sagrado e Profano: A Essência das Religiões*, pp. 107.

¹¹⁸ M. ELÍADE, *O Sagrado e Profano: A Essência das Religiões*, pp. 108.

consequente, nenhum poder sobre a criação. Ele revoltou-se contra o que considerava ser uma injustiça e, como tinha, entretanto, criado um grande número de espíritos puros de um nível inferior ao dos três primeiros, o terceiro Espírito alistou diversos deles na sua rebelião e fez guerra, para procurar vencer os Espíritos que permaneceram fieis [a Deus] e, assim, vingá-los e fazer pagar pela injustiça. Este Espírito foi, como é óbvio, vencido e precipitado, com o seu exército, nas «profundezas da terra», excluído para sempre da misericórdia Daquele Espírito que organizava as coisas criadas. Ali, ele organizou o seu reino das trevas, e, depois de ter usado a astúcia para com o homem e de o ter feito cair, manteve-o a sua mercê por meio dos «seus agentes», recrutado dentre os homens e aos quais concedeu um muito poderoso poder oculto de malvadez, o espírito em questão é Kavidjevidje ou (mau espírito), pois, Kavidjevidje é a origem de todo mal do mundo”¹¹⁹

“Depois de ter criado os Espíritos do céu dos Cumes, Deus criou a terra e os seres materiais. O primeiro ser material a ser criado é o (Equivoco), assim chamado por ter tanto de homem como de animal, sem ser exatamente nem um nem outro. Na sua qualidade de primeiro de entre as criaturas, ele foi o seu chefe. Depois dele, Deus criou os animais, que o acharam bizarro e o ridicularizaram por causa da sua natureza ambígua, o que lhe causou grandes contrariedade. A seguir Deus criou o Homem, um ser mais perfeito do que o Equivoco. Não podendo suportar isto, associou com Kavidjevidje, para fazer perder o Homem, leva-lo a fazer o mal e, assim, provocar a cólera de Deus contra ele e, ao mesmo tempo, a sua queda...”¹²⁰.

“Informado das intrigas e do facto de que Homem escutava outros conselhos que não os seus (Deus único), enviou-lhe um dos seus principais emissários, «O Homem- A Morte», com a missão de o admoestar e de o trazer de volta, unicamente, aos seus bons conselhos. Mas o Homem já tinha comido as plantas e as cascas repletas de poderes secretos e, julgando-se forte, não escutava os conselhos de «O Homem-A Morte». Kavidjevidje, acusando o Deus único –

¹¹⁹ F. LUFULUABO, *Um Biblista em Busca de Dialogo*, In: B. Bujo, coord. – *Teologia Africana no Século XXI: Algumas Figuras*, Vol. II, pp. 65-66.

¹²⁰ F. LUFULUABO, *Um Biblista em Busca de Diálogo*, In: B. Bujo, coord. – *Teologia Africana no Século XXI: Algumas Figuras*, Vol. II, pp. 66.

perante o homem – de o ter deixado indefeso, conferiu, em segredo, ao Homem um novo poder de ciência secreta: o de fazer o mal! Por seu lado, o Equívoco disse ao homem: Deus único criou-te macho e fêmea, mas não te ensinou a ciência do acasalamento e da procriação. O Homem disse ao espírito mau: mostra-nos esta ciência. Então, Equívoco acasalou, diante do Homem, com a sua mulher; de seguida, fê-los acasalar diante dele. Foi desta forma que Kavidjevidje e o espírito mau conduziram o Homem ao mal e, assim, introduziram o mal na terra”¹²¹.

Evidentemente, trata-se das realidades sagradas, porque é sagrado o que é real por excelência. Tudo o que os mitos contam a respeito da sua actividade criadora, pertence à esfera do sagrado e, por consequência, participa do ser. Todavia, o mito descreve as diversas e, por vezes, dramáticas irrupções do sagrado no mundo. É a irrupção do sagrado no mundo, irrupção contada pelo mito que funda realmente o mundo. Cada mito mostra como é que a realidade veio à existência, seja ela a realidade total ou apenas fragmentos. A função mais importante do mito é, pois, a de fixar os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as actividades humanas significativas: criação do universo, a função dos rituais, sexualidade, etc.

Todos os seres, sem ignorar os corpos celestes e elementos como a chuva e o vento, são irmãos e irmãs. Achamos nós que isso não cheira a novo. Ouvimo-lo, muitas vezes, nos cânticos de Francisco e o mesmo continuamos a ouvir na carta encíclica *Laudato si* de Papa Francisco. Tudo está vivo e cada um depende, de diversas formas, de todos os outros. A medida que perseguirmos esta meditação sobre a integração, chegará um ponto em que a ordem se inverterá e começaremos a pensar não em termos do povo Bantu ou do povo mais primitivo integrados na natureza, mas na natureza procurando-se a si própria, a estender-se para penetrar neles profundamente, transmitindo-se-lhes para ser aprofundada por eles.

Os salmos bíblicos são, em grande parte, uma leitura religiosa do universo. Se o universo lhes fala de Deus, é porque eles vêm nele o reflexo da palavra histórica que o Deus de Abraão lhes tem dirigido. Seu simbolismo religioso tem uma fonte radicalmente distinto, posto que traduz, na sua relação com o universo, a fé num só Deus verdadeiro

¹²¹ F. LUFULUABO, *Um Biblista em Busca de Diálogo*, In: B. Bujo, coord. – *Teologia Africana no Século XXI: Algumas Figuras*, Vol. II, pp.66-67.

que se manifesta através de sinais proféticos. Mas nós, não é um profeta que no-lo diz, simplesmente acreditamos pelo facto de não conseguirmos explicar a imensidão do universo com a razão humana. Tudo que não conseguimos explicar pelas nossas palavras, remete-nos ao silêncio, calamo-nos, apenas contemplamos a grande maravilha. Portanto acreditamos em algo maior que está detrás da beleza do universo.

2.3. “Sacramentalidade” da Natureza na Cultura Bantu

“há uma admiração e reverência para com os mares e continentes; para com todas as formas viventes de árvores e flores; para com as inconstáveis expressões de vida no mar; com os animais das florestas e os pássaros dos céus. Destruir uma espécie viva é silenciar para sempre a voz divina¹²²”.

Para nós crentes, essa divina voz é a auto comunicação de Deus ao criar a casa comum e a pluralidade da vida dos seus habitantes. Somente o ser humano pode, conscientemente, perceber essa divina comunicação. A integridade da natureza e o valor intrínseco de cada criatura têm a sua origem, precisamente, nessa relação com o criador e fonte da vida¹²³.

Uma das características distintivas das religiões primitivas é o seu enraizamento num local. Local não é espaço. Enquanto o espaço é abstracto, o local é concreto. Um centímetro cúbico de espaço é igual, seja qual for o sítio onde o medimos, mais não existem dois locais; como afirma o Stephen Frost, «não há sítio como a nossa casa».

Se como africanos assumimos que a nossa espiritualidade é cósmica. Como o homem é microcosmo solidário do macrocosmo, a salvação do homem é o mesmo combate que se opõe entre a vida e a morte, tanto no mundo como no homem. Os elementos do mundo estão divididos em mensageiros da vida e mensageiros da morte. Os aliados cósmicos da vida são, por definição os aliados do homem. Desta forma, se compreende o papel sacramental da natureza no ritual africano¹²⁴. Compreende-se também a razão de que toda acção civilizadora seja uma acção religiosa. A natureza, entre nós africanos, não está cheia do silêncio de Deus. Ao contrário, é o lugar de encontro do

¹²² L. CIRNE, *O Espaço da Coexistência: Uma Visão Interdisciplinar de Ética Socioambiental*, pp. 19.

¹²³ L. CIRNE, *O Espaço da Coexistência: Uma Visão Interdisciplinar de Ética Socioambiental*, pp. 19.

¹²⁴ E. MVENG, *Identidad Africana y Cristianismo: Palabras de un Creyente*, pp. 67.

homem com Deus.¹²⁵

Sem dúvida que na história primitiva africana se dá a experiência de grande pureza e que o homem se dirige a Deus Pai autor da vida e proprietário do universo. Mas desde que o homem se dedica a cultivar a terra esta adquire a figura de poder sacral. Em virtude da mesma dinâmica da afetividade, o homem une-se às forças vitais que enchem a natureza.¹²⁶ Integrar-lhe afetivamente equivale a funcionar-se com ele. O universo inteiro se converte no poder santo. Quando todo acto fisiológico se faz participação sacral, o sagrado e o cósmico confundem-se e, de símbolo de uma santidade transcendente, o cosmo converte-se, ela mesma, em substância.

Muitas religiões históricas estão ligadas a locais: vem-nos imediatamente a cabeça o judaísmo e o xintoísmo, que começaram por ser religiões primitivas. Portanto, nenhuma religião histórica está tão intimamente ligada a um local como as religiões tribais. Duas histórias, que podem servir para ilustrar este ponto:

“Orén Lyons, o primeiro Onondaga a frequentar a universidade, quando regressou à sua reserva para as primeiras férias, o tio propôs-lhe uma pescaria no lago. Chegados ao meio do lago, onde o queria ter, o tio começou a interrogá-lo. “muito bem, Orén”, disse, “estiveste na universidade; com tudo o que te têm ensinado, já deves estar bastante esperto. deixa-me perguntar-te: “Quem és tu?” Estupefacto com a pergunta, Orén procurou uma resposta. “O que queres dizer com quem sou eu? Ora, sou o seu sobrinho, claro.” O tio rejeitou a resposta e repetiu a pergunta. Sucessivamente, o sobrinho foi respondendo que era Orén de Lyons, um onondaga, um ser humano, um homem, um jovem, tudo sem sucesso. Quando o tio o reduziu ao silêncio, acabou por pedir que lhe dissesse quem era ele e o tio respondeu:” estás a ver aquela falésia ali? Tu és aquela falésia. E aquele pinheiro gigante na outra margem? Orén, tu és aquele pinheiro. E esta água que mantém o nosso barco à tona? Tu és esta água»¹²⁷

A segunda história: *«Uma cerimónia ao ar livre, em que este autor tomou parte, teve início com uma oração que durou cinquenta minutos. Ninguém cerrou as pálpebras: pelo contrário, toda a gente parecia estar ativamente a olhar para todos os lados. Como*

¹²⁵ E. MVENG, *Identidad Africana y Cristianismo: Palabras de un Creyente*, pp.14- 15.

¹²⁶ A. VERGOTE, *Psicología Religiosa*, Taurus, Salamanca-Madrid, 1973, pp70.

¹²⁷ Cfr. H. SMITH, “A Essência das Religiões: A Sabedoria das Grandes Tradições Religiosas «Cristianismo»”, pp.88.

a oração foi preferida na língua nativa, eu nada percebi. Quando, mais tarde, perguntei o que dizia, foi-me dito que a oração consistia em enumerar tudo que estava à vista, animado e inanimado, incluindo os espíritos invisíveis da zona, convidados a participar e a abençoar a cerimónia”¹²⁸

Seria errado pensar que atenção aos pormenores (nesta segunda história) e ao sítio ancestral (na primeira história) torna limitado esta noção de espaço, como pode ser também risco na sacralidade do próprio espaço. Claudes Lévi-Strauss refere as palavras perspicaz de um pensador nativo que afirmava: «todas as coisas sagradas devem ter o seu lugar»¹²⁹..A observação defende que a localização num local –, não num lugar qualquer, mas em cada caso o lugar certo e próprio – é uma característica da sacralidade. «estar no seu lugar», prossegue Lévi-Strauss, «é o que torna os objetos sagrados; pois toda ordem do universo seria destruída se estivessem fora do seu lugar, mesmo só em pensamento.

Aos olhos do homem religioso antigo, escreve Mircea Eliáde, «o mundo renova-se todos os anos; por outras palavras, em cada ano novo recupera a sua sacralidade original, a sacralidade que possuía quando saiu das mãos do Criador.»¹³⁰ Erguem-se altares, que simulam a forma original do mundo, e são repetidas fielmente as palavras sacramentais proferidas pelos deuses no dia em que o mundo foi criado.

Deus está presente por toda parte e é onipotente; o mundo material é penetrado por forças espirituais: daqui nasce a consciência de que tudo é sagrado e de que nada acontece por caso.

Para o homem religioso, a natureza nunca é exclusivamente “natural”: está sempre carregada de um valor religioso¹³¹. Isto compreende-se, pois porque o cosmo é criação divina: saindo o mundo das mãos dos deuses, o mundo fica impregnado da sacralidade. Mas não se trata somente de uma sacralidade comunicada pelos deuses. No seu conjunto, o cosmo é, ao mesmo tempo, um organismo real, vivo e sagrado: ele descobre, do mesmo passo, as modalidades do ser e da sacralidade. Ontofania e hierofania unem-se.¹³²

¹²⁸ Cfr. H. SMITH, “A Essência das Religiões: A Sabedoria das Grandes Tradições Religiosas «Cristianismo»”, pp.88.

¹²⁹ Cfr. H. SMITH, “A Essência das Religiões: A Sabedoria das Grandes Tradições Religiosas «Cristianismo»”, pp. 89.

¹³⁰ M. ELÍADE, *O Sagrado e Profano: A Essência das Religiões*, trad. Rogério Fernandes – Lisboa, livros do brasil, 1980, pp. 75.

¹³¹ M. ELÍADE, *O Sagrado e Profano: A Essência das Religiões*, pp.127.

¹³² M. ELÍADE, *O Sagrado e Profano: A Essência das Religiões*, pp. 128.

Segundo Lévi-Strauss, nos povos primitivos, a noção de natureza tem sempre um carácter ambíguo. A natureza é pré-cultural e sobre-cultural; mas é sobretudo o lugar no qual o homem pode esperar entrar em contactos com os antepassados, os espíritos e deuses¹³³. Existe, portanto, na natureza uma componente sobrenatural, e esta sobrenaturalidade está acima da cultura. Para o homem africano negro a importância da cultura é tal, que faz dela a sua segunda casa, sem a qual, aliás, não pode viver¹³⁴. No entanto, existem outras culturas, como é o caso da cultura ocidental, que baniram da natureza toda sacralidade, que vêm nela simplesmente um meio para fins utilitários decididos pelos árbitros humanos¹³⁵.

Senghor, pela sua concepção animista chega mesmo a afirmar que “o africano faz da natureza uma pessoa, um génio”¹³⁶. Todavia, na epistemologia africana de Alassane Adaw, comungando com Senghor, considera a natureza como um órgão vivo e procura desvendar os seus segredos recorrendo a mitos.¹³⁷

A relação do Bantu com a natureza é a expressão de uma simbiose consciente. Portanto, a natureza não é inimiga que se tem que vencer a qualquer preço. O Bantu sente-se parte integrante da natureza e a sua acção inscreve-se num sistema de relações com o cosmo, com as plantas, com os animais e num sistema de relação social. Para o africano subsariano tudo é sagrado. Tudo é habitado por uma alma, uma força ativa¹³⁸. Esta é a razão pela qual a religião africana foi intitulada animista, afirmação esta, que negamos na primeira parte da nossa dissertação.

Deus está presente por toda parte e é onipotente; o mundo material é penetrado por forças espirituais: daqui nasce a consciência de que tudo é sagrado e de que nada acontece por caso, mas isso, não nos leva a concluir que seja um animismo infiltrado. Como já dissemos, esta cultura transcende aquilo a que chamamos de animismo ou totemismo. No centro da criação, o homem domina a vida e morte com um pacato sentido

¹³³ C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia Estrutural*, pp.333-335.

¹³⁴ S. NGOENHA, *O Retorno do Bom Selvagem: Uma Prespectiva Filosófica-africana do Problema Ecológico*, pp.10.

¹³⁵ S. NGOENHA, *O Retorno do Bom Selvagem: Uma Prespectiva Filosófica-africana do Problema Ecológico*, pp.14.

¹³⁶ L.S. SENGHOR, *O Espírito da Civilização ou as Leis da Cultura Negro Africana*, Presença Africana, Paris, 1967, pp.130.

¹³⁷Cfr. A. NDAW, *Presse Africaine*, Londres, 1989, pp. 83, 92, 93.

¹³⁸ S. NGOENHA, *O Retorno do Bom Selvagem: Uma Prespectiva Filosófica-africana do Problema Ecológico*, pp.24.

de aceitação de providência de tudo, antes ou depois, dirige o bom termo. O que agora não é compreendido tem um sentido na mente de Deus, tem o seu porquê na liturgia do universo na qual todo homem se insere, harmoniosamente, e traz a sua humilde contribuição, também pelo simples facto de existir.¹³⁹

*“Porque a natureza não é apenas exterior ao homem, mas está dentro do homem, porque todos somos parte da natureza, todos somos parte da criação, todos somos criatura, independentemente de religião, cultura, crenças e raça. Toda criatura tem o seu próprio valor intrínseco, um papel próprio e todas existem em recíproca interdependência. A integridade e dignidade próprias de cada ser lhe vêm não de sua referência ao amor que Deus tem a cada criatura. A “dívida” para com a natureza é dívida para com a criação, para com Deus uma ofensa ao seu amor presente em cada criatura”.*¹⁴⁰

Ao compreender a natureza como criação – sem ser nem divina nem demoníaco – a teologia vê uma dimensão sacramental no mundo criado, reconhecendo o seu carácter bom e santo. Santo, porque é um sinal do mistério divino, um sinal da presença do espírito incorruptível¹⁴¹. Do criador em todas as coisas criadas (Sb 11,22 – 12,1). A imanência de Deus é o tema dominante que abre o relato da criação: *“no princípio, Deus criou o céu e a terra. Ora, a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um vento de Deus pairava sobre as águas”* (Gn 1,1-2) o mesmo tema aparece no prólogo do evangelho de João: *“no princípio era o verbo (...) tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito”* (Jo 1,1-3). Com razão, Elizabeth Johnson pode afirmar que a encarnação é a radical afirmação de que em Jesus Cristo, Deus está no coração da humanidade e de toda criação.¹⁴²

Em conclusão, a África quer, a todo custo, abandonar uma perspectiva cultural que impede o desenvolvimento, como a definiu Lévi-Strauss, devido a uma visão sacralizante da natureza, para trilhar o caminho do desenvolvimento no qual a natureza é apenas um

¹³⁹ V. SALVOLDI; R. SESANA, *África: O Evangelho nos Pertence*, Edições Loyola, São Paulo, 1989, pp. 44.

¹⁴⁰ Cfr. José Ramos REGIDOR, “Premissas para uma Teologia Ecosocial da Libertação”, *Concilium*, 261 (1995) 113.

¹⁴¹ L. CIRNE, *O Espaço da Coexistência: Uma Visão Interdisciplinar de Ética Socioambiental*, pp. 77.

¹⁴² L. CIRNE, *O Espaço da Coexistência: Uma Visão Interdisciplinar de Ética Socioambiental*, pp. 77.

instrumento.

A visão da natureza como um sinal da presença amorosa de Deus revela que no interior do mundo criado existe uma dimensão simbólica-sacramental, pois a natureza é o ambiente onde Deus revelou a sua vontade e o seu propósito divino para todas as coisas. Por conseguinte, o mundo natural tem valor próprio, a natureza – todas as criaturas, vivas e não vivas, humanas e não humanas – valem por si mesma, independentemente do uso que dela possa fazer o ser humano.¹⁴³

2.4. Noção Bantu e Sentido Cristão da Vida

O fio condutor da vivência e do pensamento religioso dos africanos é a noção da força vital. É em torno deste conceito, no seu erguer-se e declinar aparente, que são vividos os fortes e os fracos momentos existenciais, através dos ritos e rituais variados referentes aos espíritos até chegar ao culto a Deus como ser Supremo.¹⁴⁴

A noção de força vital é fundamental. Existe uma vida da qual todos os seres participam. Há uma participação vital que funciona como elo de ligação, de conexão, que une todos os seres entre si, sem, entretanto, confundi-los uns com os outros. Na verdade, o Bantu afirma que só existe uma corrente vital. Esta unidade da vida anima toda terra.

Deus é vida, é energia. É Ele que possui força vital por Si mesmo e faz participar dela todos os seres, como fonte e gerador de toda essa força. A vida é sempre individual, enquanto participada por cada ser e, ao mesmo tempo, é comunitária, na medida em que parte da mesma fonte.

Na tradição africana e ao mesmo tempo na cultura Bantu, a cultura fundamental é a vida. Esta vida, em estado puro, se encontra só em Deus, autor e fonte de toda vida. O universo, o cosmo, pelo contrário estão constituídos pelo combate que opõe a vida contra a morte... O homem, tal como o mundo, é confronto entre a vida e a morte; mas tem uma missão que o converte num ser religioso e num ser histórico. Deve assegurar a vitória da vida sobre a morte. O homem por definição é um ser ameaçado em sua vida. Busca a sua salvação na vitória da vida sobre a morte.

Podemos, assim, afirmar que existe uma comunhão do homem com toda criação. O

¹⁴³ L. CIRNE, *O Espaço da Coexistência: Uma Visão Interdisciplinar de Ética Socioambiental*, pp. 79.

¹⁴⁴ L. CARVALHO, *Doença e Cura em África: Medicina Tradicional e Pastoral da Saúde no Povo Chuabo, uma Questão de Inculturação*, Editora Roma, Lisboa, 2009, pp.80-81.

homem nunca está isolado, pois vive submerso na corrente vital que impregna o universo. Daqui se deduz uma lei fundamental, a da unidade: existe uma vida, uma força, uma energia repartida por todo universo visível e invisível que tende a conservar em cada ser o suporte mortal e imortal. Assim, o mundo invisível e o visível encontram a unidade neste princípio vital participado do não-participante¹⁴⁵. Portanto, entendemos por vida, no uso mais amplo que a da linguagem corrente, «a tarefa do homem, pessoal e coletivo, sobre a terra através dos tempos». Cruzam-se aqui diversos componentes e se integram planos muito diferenciados e complexos.¹⁴⁶

Afirmamos, acima, que o homem é a recapitulação do cosmos, o destino humano expressa o destino do cosmo. Este último é o mesmo drama que opõe a vida contra a morte. Assegurar a vitória da vida no homem é assegurar a mesma vitória do universo. Portanto, salvar-nos é salvar o mundo. A pessoa humana aparece, assim, através da tradição africana, como uma realidade extremamente complexa. É a recapitulação mesma do mistério do mundo. O homem é o lugar em que se encontram todas as ondas da vida que recorrem ao universo. O homem constitui o momento em que o cosmos se volta à vida e à pessoa. Todo o universo material constitui a prolongação até ao infinito da sua envoltura corporal. O homem leva em si a totalidade do tempo como semente da história. É o vínculo entre os antepassados e as gerações futuras. Põe em movimento o ritmo dos tempos e das estações; faz cair a chuva, implora a lua e o sol. Dispõe do raio, do vento, da tormenta. Leva em si a humanidade total. É homem e mulher, é a mãe e filho; é sociedade, povos e nações. É, por último, o amigo de Deus, a quem tem sido dado viver a existência do seu próprio limite aberto sobre o abismo insondáveis de Deus. Deste modo, o homem é o animal religioso por excelência, que leva a voz de toda criação perante o seu Criador, aquele a quem Deus pode falar e o que responde a Deus¹⁴⁷.

Explica o Pe. Tchouanga: «todos os actos da vida são expressões teológicas» obedecem e são ponderados por critérios religiosos, falam religiosamente. As características essenciais da religião dos negros residem nas ligações da religião com a vida quotidiana. A sua religiosidade é vida, porque a existência decorre com permanente referência ao mundo visível. Desde o nascimento até a morte, rito e comportamentos bem

¹⁴⁵ G. YAKULEINGE, *Uma Teologia Cristã desde os Ritos Ovakwanyama*, Paulus, Lisboa, 2012, pp. 84.

¹⁴⁶ Cfr. I. MUÑOZ, *Religión y Vida: El Horizonte Religioso en la Actualidad*, San Pablo, Madrid, 1994, pp. 7

¹⁴⁷ E. MVENG, *Identidad Africana y Cristianismo: Palabras de un Creyente*, pp.22.

definidos vão balizando a vida¹⁴⁸.

Deus vive. Como operosidade é sinónimo de vida, tanto a criação como a história de Israel provam que Yhwh é um Deus vivo (Dt 5,33; Josué 3,10; 1Sam 17,26; Mt 16,16; 26,23; Jo 6,57; At 14,14; Rm 9,26; Ap 7,2). Isso o faz tão diferente dos ídolos, os quais não vivem e por isso nada fazem. Aquela vida é a propriedade inalienável de Deus (Jo 5,26) e não terá fim (Dn12,7; Ap 4,9ss) por isso Ele é imortal (1Tm6,16).

O valor fundamental, ontológico, donde arranca toda sabedoria, pelo qual o Bantu elabora a totalidade dos raciocínios e o que motiva todos os comportamentos e regula a ética, é a “vida”, a “força vital”. “É uma realidade concreta, palpável, que se realiza com toda a intensidade, é uma força, cujo vigor pode variar. Por isso, não dizem, “viver”, mas ser a “vida”.

Partindo de S. João, que situa a missão no contexto de uma comunicação de vida (*«Eu vim para que as minhas ovelhas tenham vida e a tenham em abundância»*), o Frei Lufuluabo conclui que, no cristianismo, o homem é feito para experimentar uma vida plena e intensa¹⁴⁹.

Senghor afirma que o universo é composto de energia, ou melhor de forças vitais, isto é, de ondas e de ritmos. No centro da existência, isto é, a vida, mas exatamente com a força vital. Mas o homem africano negro estabeleceu uma hierarquia rigorosa de forças. No cimo, encontra-se Deus único, não criado e criador, aquele que dá força e potência por Ele mesmo. Ele dá a substância e acréscimo as outras forças. Depois Dele vêm os antepassados, depois os vivos e, por fim, os animais, plantas e os minerais.¹⁵⁰ Parece-nos que se pode fazer um paralelismo entre o essencial cristão e o essencial Bantu, muito apto para se elevar e encontrar a plenitude.

O Antigo Testamento teve da “vida” um conceito similar ao do Bantu: o homem desejava viver plenamente, feliz, aqui na terra cumulado das bênçãos divinas, propagado e perpetuado em numerosa descendência.

A Sagrada Escritura começa por descrever a vida humana como uma participação do sopro vital de Deus: “O Senhor Deus formou o homem do pó da terra e insuflou-lhe

¹⁴⁸ R. ALTUNA, “Cultura Tradicional Bantu”, *Igreja e Missão*, (julho-setembro 1985) 259.

¹⁴⁹ F. LUFULUABO, *Um Teólogo do Mistério Trinitário*, In: B. Bujo, coord. – *Teologia Africana no Século XXI: Algumas Figuras*, Vol. II, pp. 68.

¹⁵⁰ L. SENGHOR, *O Espírito da Civilização ou as Leis da Cultura Negro Africana*, pp.128.

pelas narinas o sopro da vida, e o homem transformou-se num ser vivo.

É urgente que o Bantu descubra que este manancial inesgotável de vida é “nosso Pai”, o Pai de todos os homens que dá, desde a Criação, até o próprio filho, o seu amor para que cada homem viva no amor da comunhão de vida com Ele e todos os homens na fraternidade que brota deste amor.¹⁵¹

Segundo André Lukamba (teólogo Angolano), a vida é definida essencialmente como relação. A vida como relação é, certamente, a expressão mais profunda para descrever a maneira mais africana de viver: uma relação com todos os seres pessoais e impessoais, relação caracterizada principalmente pela comunicação interpessoal e pela acção recíproca. Viver, para um Bantu (umbundo = angolano), é relacionar-se, é poder estabelecer ligames existenciais com tudo e com todos, é comunicar-se com todos e com o universo inteiro¹⁵².

O termo vida aparece 135 vezes na sagrada escritura, especialmente no «corpus paulinum» (de modo muito especial na carta aos Romanos onde ocorre 23 vezes), assim, como também aparece 17 vezes no evangelho de São João e 13 no Apocalipse; e uma vez na primeira carta de São João.¹⁵³ Nos sinópticos, o substantivo ζωή (vida), não é muito frequente: 6 vezes em Mateus (das quais 3 vezes vida eterna), 4 vezes em Marcos (2 vezes: vida eterna) e 5 vezes em Lucas (3 vezes: vida eterna). O adjetivo eterna indica que a vida em que falam os Sinópticos se distingue da vida actual na terra. Também onde falta esse adjetivo (a não ser em Lc.12,15; 16,25), trata-se de uma vida futura, apresentada como vida por excelência.

Nas suas primeiras cartas Paulo vê a vida por excelência quase exclusivamente como algo futuro, como os Sinópticos, com esta diferença, porém, que ele declara explicitamente ser essa vida o fruto da morte e ressurreição de Jesus (1Tess5,10), ideia essa em que sempre insistirá: Cristo, o segundo Adão, não apenas uma alma vivente, mas um espírito vivificante (1Cor 15,45), a sua vida é causa da nossa salvação (Rom 5,10). Nas suas Epístolas posteriores, São Paulo dá mais ênfase ao pensamento de que os cristãos participam desde já da vida do Cristo glorioso.

¹⁵¹ R. ALTUNA, *Cultura Bantu e Cristianismo*, pp.143.

¹⁵² Cfr A. LUKAMBA, *Evangelização como “Encontro Vivo” na Cultura Umbundu de Angola: Perspectiva Eclesiológicas*, (Huambo: secretariado nacional de liturgia, 1984), pp.23.

¹⁵³ H. SCHNEIDER, *Dicionário Exegético del Nuevo Testamento α-κ*, Sígueme, Salamanca, 1996, pp.1745.

A vida (zóé) não é a vida biológica que termina com a morte. É a vida de Deus, da qual provém toda existência, precisamente por meio do logos (cf. Gn 2,7.7).

Com efeito, aquando da criação, *Deus viu que tudo era bom e, depois de ter criado o ser humano, viu que tudo era muito bom, pois tudo foi feito pela palavra, de acordo com o logos de Deus: no princípio, quando Deus criou os céus e a terra, a terra era informe e vazia, as trevas cobriam o abismo e o espírito de Deus movia-se sobre a superfície das águas. Deus disse: faça-se a luz. E a luz foi feita. Deus viu que a luz era boa e separou a luz das trevas. Deus chamou dia à luz, e as trevas a noite. Assim passou uma tarde e, em seguida, veio amanhã: foi o primeiro dia (...) DEUS VENDENDO TODA SUA OBRA, CONSIDEROU-A MUITO BOA. Assim, passou a tarde e, em seguida, veio amanhã: foi o sexto dia* (Gn 1,1-5.31).

Depois de nos colocar diante da acção criadora do logos (Jo 3-4^a), o autor detém o nosso olhar, de entre todas as criaturas, nos homens. O texto apresenta-nos os homens como aqueles que têm a vida de Deus como luz, sem os diferenciar culturalmente e racialmente nem de nenhum outro modo (cf. Jo 4b).

Para o autor do quarto Evangelho, a vida inesgotável do logos (cf. Jo 4^a) é a luz dos homens (cf. Jo 4b), é o conteúdo realizador da existência humana (cf. Pr.8,22-31; Sb 6-9) iluminando-nos e guiando-nos como vida das nossas vidas (cf. Jo 4,1ss; 6,1ss).

Ao contrário de Heráclito, pensador grego do século VI-V BCE que terá usado pela primeira vez o conceito de logos, o autor joanino considera que o Logos age em nós sem violência. O Logos, para o autor do quarto Evangelho, concede o domínio sobre todas as coisas como fonte que nos chama à vida e que sacia o nosso desejo de ser. O homem joanino vive do logos e da vida eterna e não propriamente para o logos e para vida eterna.¹⁵⁴

Como noutras religiões antigas o conceito de vida, se usa no cristianismo primitivo para designar a salvação. É comum no Antigo Testamento, no judaísmo e no cristianismo o termo de «Deus vivo». É também o caso de Mateus que usa para designar a salvação escatológica. Para ele esta escatologia fala, primariamente, ao serviço de uma ética. A recompensa prometida para agir retamente é a vida (eterna).

¹⁵⁴ B. D'ALMEIDA, *A Vida Numa Palavra: Uma Nova Leitura do Evangelho de São João*, Universidade Católica Editora, Porto, 2012, pp.31.

A vida e a morte são conceitos centrais utilizados por Paulo para explicar conteúdo soteriológico. Para o conceito de vida, a morte física desempenha só um papel accidental. O agulhão da morte é o pecado (1 cor 15,56), e não o temor da morte. O final da vida é parte integrante da vida. O ato de viver pode estar qualificado pela salvação ou pela perdição; o homem pode viver como pode morrer no Senhor (Rom 14,7ss; Fl 1,21; 2cor 5,9) ou para o pecado (Rm 6,2). Neste sentido não metafórico usam-se também em Rom 8,39 os conceitos da morte e da vida. Paulo quer enumerar a universalidade da criação inteira a qual não é capaz de fazer que o amor de Deus seja ineficaz.¹⁵⁵

No entanto, o horror da morte é não ter que morrer, senão a incapacidade de realizar a vida. Esta incapacidade, de que São Paulo fala com horror, aparece como incapacidade para cumprir a vontade de Deus, a Torah. A Torah quer dar vida, mais o homem é um escravo desvalido a mercê do pecado; é sua marioneta, que faz iniquidade e a injustiça. A vida sob o pecado e a morte é uma caça através da vida, uma caça que produz a morte. Por isso, os esforços sumamente concretos de Paulo por plasmar neste sentido a própria existência devem contemplar-se no marco total do corpus paulinum. Também devem entender-se como passo até a realização da nova vida. Porque vivemos para o Senhor, não estamos em condições de julgar nem de menosprezar o irmão (Rom 14,3-4). Por isso, a nova vida é experimentável, actualmente, na prática da solidariedade tal como se exige, por exemplo, em Rom 14 e 15, também no poder de resistir frente aos sofrimentos e na esperança que vê neste culto divino cotidiano o começo da ressurreição dos mortos para toda criação.

São João, o Evangelista da vida, usa expressões ainda mais fortes, ao afirmar que a vida eterna é possuída desde já (Jo. 5,24s; 11,25ss). Em Jesus Cristo, que pelo Pai possui a vida (Jo. 5,26) e, por isso, pode chamar-se vida e pode dar a vida a quem quiser (Jo 5,21) e a vida apareceu no cosmos (1Jo 1,2) a finalidade da encarnação do Verbo é, precisamente, a comunicação da vida imperecível (Jo 3,16; 6,40; 10,10; 17,2; 1Jo 5,11). Essa vida é uma luz (Jo 1,4; 8,12) pois, consiste no conhecimento do único verdadeiro Deus (Jo 17,3). Esse conhecimento é o privilégio exclusivo do Filho (cf. Mt 11,27), porque só Ele viu a Deus (Jo 1,18; 3,13; 6,46; 1Jo 4,12). Único caminho, portanto, para essa vida divina é a fé na palavra de Jesus (Jo 3,15.36; 5,24.40; 11,25; 20,31; 1Jo 3,5; 5,11ss). Essa fé deve manifestar-se na observância dos mandamentos de Jesus sobretudo

¹⁵⁵ H. SCHNEIDER, *Dicionário Exegético del Nuevo Testamento α-κ*, pp.1747.

o do amor para com o próximo (...) este caminho para vida é acessível a todos (Jo 3,15)¹⁵⁶.

*“Sim, tudo que é vida e está vivo, não se pode tomar; recebe-se como dom e em partilha: é assim a vida, do nascimento à vida eterna; o amor e a amizade, a fraternidade, assim a criação e os frutos da terra, a água para a sede, o pão para vida; assim os valores que duram, a bondade e a misericórdia, a justiça e a paz, o perdão e a verdade, a alegria. Tudo que é vida e está vivo não se pode tomar: recebe-se numa tradição do receber”.*¹⁵⁷

Já Lucas fala da vida no sentido teológico e fá-lo, principalmente, em dois contextos: o da ressurreição e o da recta conduta. O caminho da vida é a metanoia, o perdão dos pecados (11,18;13,38 depois de 13, 32-37) e o cumprimento da Torah (cf. especialmente, Lc 10, 25-31; 16,27-31). O que se converte à vida e vive segundo a Torah, esse alcançará a vida eterna. Concretamente, Lucas vê, em tudo isso, dois pontos de interesse: a misericórdia e a atitude devida ante os bens que constituem uma ameaça para vida (Lc.12,15 e a história do rico Lc.18,18-30). A metanoia e o perdão dos pecados são o passo da morte à vida. Por isso, para Lucas a mensagem de Cristo é a mensagem da vida (actos dos apóstolos 5,20).¹⁵⁸

Encarar a evangelização como identidade mais profunda da eclesia, à luz da noção da vida, permitiria que a evangelização fosse uma realidade dinâmica que move aqueles a quem o Evangelho é dirigido. Eis porquê a «imortalidade» constitui o bem supremo, enquanto possibilita que estas ligações não se rompam jamais. Daí a «mobilização» de todos e de tudo para que a vida triunfe sobre a morte e consista justamente na comunhão de todos e na participação da inteira criação. A criação inteira participa da sorte do homem. Por isso é que não parece ser correto, nesta cultura, falar de uma natureza «em si» mesma, nem de uma acção «por simples acção». A natureza está em contínua relação com o homem como iniciativa de diálogo, e acção humana como «prolongamento» da

¹⁵⁶ B. VAN DEN [et al], *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, 2ed. Vozes, Rio de Janeiro, Brasil, 1977, pp. 1554-1559.

¹⁵⁷ A ironia das situações faz que as tradições iniciáticas tenham sido vistas sobretudo como costumes sem referência a uma cultura, a um culto e a uma religião, e que o cristianismo tenha sido visto como uma das armas cúmplices do invasor estrangeiro.” A. SANON., – *Emergência da Terceira Igreja*, In: Bénétzet BUJO, coord. – *Teologia Africana no Século XXI; Algumas Figuras*, Vol. III, pp. 100.

¹⁵⁸ H. SCHNEIDER, *Dicionário Exegético del Nuevo Testamento α-κ*, pp.1755 - 1756.

sua própria vida, que deve ser uma autêntica «sabedoria», capaz de transmitir uma mensagem que ajude a dar mais passos decisivos na construção da comunidade humana¹⁵⁹.

O impacto entre uma religião e uma nova cultura pode ser positiva para ambas realidades. Caso seja possível uma osmose entre essas duas realidades, dá-se a purificação e o rejuvenescimento nas duas esferas. A concepção da vida e a intuição de que tudo é sagrado abrem caminhos para aceitação da mensagem de Deus que levanta uma tenda no meio de nós, ou melhor, dentro de nós: o Verbo se faz carne. Quando o africano aceita o cristianismo, experimenta-o como uma libertação integral: superados os aspectos negativos da visão espiritualistas (espírito mau e bruxaria), Cristo é vivido como o salvador que abre novos horizontes à esperança e à alegria de ser.

2.5. A Sensibilidade Religiosa “africana” e a inculturação cristã

A primeira forma de expressão de uma religião é o mito ou as narrativas de base¹⁶⁰. Na maioria das vezes, elas desenrolam-se num tempo primitivo indefinido.

A religião é em primeiro lugar uma vivência profundamente pessoal. Essa vivência, ao longo da história, exterioriza-se estrutura-se nas representações (linguagem e comportamento) inventadas pelos homens e o que os determinam.

Isso que se constata atualmente no que concerne à dimensão religiosa no ser humano remonta do longínquo passado. Embora não conheçamos, praticamente, quase nada sobre o nascimento das religiões, sentimos sua presença e acção, pois o religioso continua latente no coração da história da humanidade. Em nenhum momento deixou a religião bater sobre as águas primordiais do velho e novo género humano. Antes de uma religião já havia outra religião como reconhece Zubiri: o orte de uma religião é sempre uma reforma. Uma reforma que não começa do zero. Isso é o essencial. É justamente porque não começa no zero, a constituição de uma religião nova é algo essencialmente histórico e progressivo. Então, este não começar do zero, em segundo lugar, que a reforma

¹⁵⁹ Cf. A. LUKAMBA, *Evangelização como “Encontro Vivo” na Cultura Umbundu de Angola: Perspectiva Eclesiológica*, pp.60.

¹⁶⁰ Em vez de “mito”, pode-se falar de forma mais neutra de “narrativa de base”. Pois precisamente na religião na religião bíblica, nessas narrativas de base o mítico e o histórico foram estreitamente ligados – e no interior do histórico misturaram-se “literatura e verdade”. A noção de história abrange tudo: o mítico, o fictício e o histórico em sentido próprio. Tais narrativas de base fundamentam tanto a identidade de grupos inteiros quanto a do indivíduo. G. THEISSEN, *A Religião dos Primeiros Cristãos: Uma Teoria do Cristianismo Primitivo*, pp. 31.

consiste formal e positivamente numa retificação.¹⁶¹

A religião vivencia, exterioriza e ritualiza a participação vital, representa um fenómeno ontológico, faz parte do problema do existir (...) A religião não é um princípio abstracto nem um conjunto de tais princípios, senão uma levedura que fermenta este princípio misturados vitalmente com as leis religiosas e com os ritos que exteriorizam a vitalidade.¹⁶²

Vicente Mulango deu à sua exposição no «colóquio de Cantonou em 1970» o seguinte título: «A Religião Tradicional, elemento central da cultura Bantu». Mais que isso, ela é considerada mãe criadora da civilização. Os negros africanos estão de acordo em considerá-la como elemento primordial da sua cultura. Penso que se deve considerar as religiões africanas como parte do nosso património (...). A mentalidade religiosa dos negros africanos é tal que se estende absolutamente a todos os domínios.

O Bantu só pode realizar a sua existência em perfeita comunhão com o sagrado. Disse o Pe. R. Tossou «que a religião africana é uma religião cultural; a cultura africana é uma cultura religiosa»¹⁶³. A fé e a prática na sociedade Bantu estão claramente relacionadas com a salvaguarda dos valores vitais. A religião não é um fenómeno distinto dos assuntos mundanos daquela sociedade, senão, um dos meios mais importante para manter os ideias sociais.

Na religião tradicional africana dança rítmica sobrepõe-se ao pensamento. Dito de outra forma: é algo que se desenvolve numas condições psicológicas e sociológicas que fomentam os processos emocionais ou motoras, enquanto a ideia permanece relativamente em suspenso¹⁶⁴. A religião em si, independentemente de quaisquer interpretações concretas, teóricas, filosóficas ou teológicas, de qualquer avaliação ou elaboração cultural é, primariamente, o reconhecimento de uma ordem sagrada da realidade que transcende o ordinário e cotidiano e que responde a umas necessidades humanas¹⁶⁵.

Não há dúvida de que o êxito do cristianismo não se mede com o critério do

¹⁶¹ C. DÍAS, *Manual de Historia de las Religiones*, 2ªed, Desclée de Brouwer, Bilbao,1997, pp. 36.

¹⁶² R. ALTUNA, “Cultura Tradicional Bantu”, pp. 259.

¹⁶³ R. ALTUNA, *Cultura Tradicional Bantu*, pp. 258.

¹⁶⁴ E. JAMES, *Introducción a la Historia Comparada de las Religiones*, pp. 41.

¹⁶⁵ E. JAMES, *Introducción a la Historia Comparada de las Religiones*, pp. 41

número de batizados, mas em virtude da coerência entre fé e vida dos crentes. Por isso, chegou o momento de fazer perguntas mais radicais: *como é que o cristianismo foi proposto na África? Levou-se em consideração a cultura dos povos que eram evangelizados? Estão os erros do passado ensinando alguma coisa com respeito ao método da evangelização? No entanto faz mais ou menos ou mais, duzentos anos que África aceitou a mensagem cristã. Mas, será que ela penetrou na cultura e influenciou o estilo de vida do Africano?*

Este texto escrito dez anos antes do concílio Vaticano II, tem, hoje, mais de cinquenta anos, mas com uma grande atualidade. Afirmar que a cultura africana, purificada, elevada, deve permanecer intacta; afirmar, ainda, que o homem africano, convertido ao cristianismo, deve seguir sendo um autêntico africano e que fazendo-se africano, deixando de ser estrangeiro, é prova da credibilidade do cristianismo.... Supõe considerar, em termo muito precioso, todas as problemáticas da inculturação. Supõe também considerar, de maneira radical, o problema da evangelização e da conversão. A conversão do homem em África vai unida à conversão de sua sociedade, pois o homem, aqui, mais que em outros lugares, é, antes de tudo, membro da sua comunidade. Este é a razão de que, tanto antes como depois do concílio, o grande problema pastoral de África seja o problema da família.

Segundo o magistério, trata-se de um processo que deve ser realizado com discernimento, seriedade, respeito e competência que o assunto exige [EN 63]. O sínodo mundial sobre catequese, em 1977, facilitou a situação, pois encontrou o termo adequado. Foi, efectivamente, no seguimento da intervenção do Pe. Arrupe, então superior da companhia de Jesus, na assembleia sinodal que o termo inculturação fez a sua primeira entrada oficial na linguagem eclesial.

Noutra ocasião Pe. Arrupe se referia a esta expressão nestes termos:

«A inculturação comporta vários aspectos de diferentes níveis. Na multiplicidade dos seus problemas, o princípio fundamental sempre válido é que a inculturação é a encarnação da vida e da mensagem cristã numa determinada área cultural, de maneira que não só esta experiência se exprima com elementos próprio à cultura em questão mais ainda que esta mesma experiência se transforme num princípio de inspiração à norma e força de unificação que transforma e cria esta

cultura, tornando-se nova criatura»¹⁶⁶.

Graças a esta acção (inculturação), a própria Igreja universal enriquece-se com novos valores e expressões nos diversos sectores, tais como: culto, teologia, caridade etc. Assim, exprime-se cada vez melhor o mistério de Cristo que estimula uma renovação contínua. É, ainda, um caminho lento, que acompanha toda vida missionária e que responsabiliza vários agentes da missão Ad gentes. Para o seu correto desenvolvimento, a inculturação deve ser guiada por dois princípios; a compatibilidade com o evangelho e a comunhão com a igreja universal [RM 52-54].

A missão herdada do séc. XIX apresenta-se, essencialmente, como uma obra de implantação da Igreja em solo africano. Os africanos são percebidos como “almas” a converter, a conquistar. Apesar de certos conselhos ajuizados, de respeito pela «alma africana» e dos esforços louváveis de numerosos missionários por conhecerem a língua e os costumes locais, a evangelização encontrava-se marcada por esta teologia da implantação da Igreja e da salvação das almas. Para salvar os africanos, era necessário transportar para África a Igreja da Europa ou da América com as suas estruturas, modo de pensar, rito, etc.

A teologia da inculturação é a prioridade das prioridades. Para se ter dela uma ideia correta, é preciso apontar o que ela não é: nem um regresso às tradições, nem um ressentimento racista, mas antes uma exigência da fé em Cristo, uma conversão das culturas africanas a Cristo, e uma via de fé concreta e atual.¹⁶⁷ *«A inculturação não significa que a cultura deve ser destruída para que se possa reconstruir algo de novo sobre as suas ruínas; também não significa que uma cultura particular deve ser simplesmente aprovada sob sua forma actual, mesmo tendo um sentido que pode ser negativo»¹⁶⁸.*

A inculturação não se limita a um problema de linguagem e de expressão: “como se trata de uma simples continuação, de uma roupagem linguística, de uma compreensão

¹⁶⁶ Cfr. B. LONDI, *Théologie Africaine: Inculturação de la Théologie*, Inades, Abidjan, 2001, pp. 67.

¹⁶⁷ E. PÉNOUKOU, *Um Teólogo da Inculturação*, In: Bénétet Bujo, coord. – *Teologia Africana no Século XXI: Algumas Figuras*, Vol. III, pp. 105.

¹⁶⁸ M. MATUMONA, *Teologia Africana da Reconstrução Como Novo Paradigma Epistemológico Contributo Lusófono Num Mundo Em Mutação*, pp. 219

já dada e definitiva. O objecto de fé é definitivo, mas não a sua compreensão. E compreender de outro modo não significa forçosamente compreender outra coisa; pode querer, dizer, compreender melhor.

Se a religião permite interpretar o real imediato e último, ela é então o fundamento de todas as coisas, enquanto é um acontecimento cosmo teândrico conexo ao drama morte-vida comum às religiões, a africana e a cristã¹⁶⁹.

A sensibilidade religiosa é um indicador das mudanças da sensibilidade histórica social. A intuição religiosa africana é a captura desta verdade, ou seja: que o mundo é criação, lugar da interação de forças vitais, que a quietude da vida e o domínio do mal estão ligados não acidentalmente, mas em razão mesma do ser do mundo como criação.

Ainda que a experiência de Deus possa diferir de uma religião para outra, o que acaba de ser dito evidencia a universalidade da crença em Deus. Como consequência, uma compreensão mais completa das percepções religiosas de outros povos deve ser digna do interesse para a religião em geral, e, de facto, ser uma etapa que poderia gradualmente conduzir a uma melhor compreensão de toda religião, enquanto fenómeno universal¹⁷⁰.

A inculturação afirma o direito de todos os povos de gozarem e desenvolverem sua própria cultura, o direito de ser diferente e de viver como cristãos autênticos e, ao mesmo tempo, permanecendo verdadeiramente eles mesmos. A inculturação faz que o cristianismo se sinta, verdadeiramente, em casa na cultura de cada povo, refletindo, assim, a sua universalidade. Para inculturar, autenticamente, o cristianismo é necessário um conhecimento profundo tanto do cristianismo quanto da cultura e um vínculo íntimo entre liberdade e inculturação¹⁷¹.

Quanto a situação da África, afirma Jean-Marc: Ela “é sempre em relação a uma realidade cultural que a igreja se pode realizar e actualizar. Na África negra, se a igreja católica se contenta em reproduzir os usos Romanos, ela não realiza a sua vocação. Pois ela tem por missão essencial, graças ao dom do espírito, inverter babel assumindo,

¹⁶⁹ E. PÉNOUKOU, *Um Teólogo da Inculturação*, In: B. Bujo, coord. – *Teologia africana no século XXI: Algumas figuras*, Vol. III, pp. 105.

¹⁷⁰ K. DICKSON, *Um Biblista em Busca de Diálogo*, In: B. Bujo, coord. – *Teologia Africana no Século XXI: Algumas Figuras*, Vol. II, pp. 97.

¹⁷¹ N. LOSSKY [et al], *Dicionário do Movimento Ecuménico*, pp. 652.

assumindo na sua unidade, todas as línguas¹⁷².

A questão que para Jean-Marc Ela: coloca é, por conseguinte, a de saber como incarnar a fé numa cultura em que o africano vive a sua relação com Deus através de uma multiplicidade de mediações, e em que os seus costumes e as suas conceções acerca do casamento, da cura, rito de iniciação, das relações com os antepassados e com os mortos, em geral, não coincidem com o cristianismo de tipo ocidental, que prevalece actualmente no continente negro¹⁷³.

Para Dickson, a religião, “não pode escapar à necessidade de ser incarnada numa cultura, e uma determinada teologia não se torna pertinente senão a partir do momento em que ela fala das particularidades próprias às circunstâncias culturais de um povo¹⁷⁴.

Como sublinhava furiosamente Paul Radin com relação a qualquer antropólogo com a impressão errónea de que os povos primitivos eram místicos, na sua globalidade. Afirmava que, entre eles, tal como nós, se encontravam dois tipos de temperamento: o homem de acção e o pensador, o tipo que vive quase exclusivamente a nível motor se assim se pode dizer, e o tipo que procura explicação e retira prazer de qualquer forma de pensamento especulativo. Mesmo assim, acrescentava, nunca negaria o misticismo e o simbolismo são utilizados com mais frequência entre eles do que entre os Europeus ocidentais dos nossos tempos (...).¹⁷⁵

A inculturação é uma expressão que entrou, definitivamente, no dicionário da teologia e na vida da igreja. É um fenómeno produzido pelo encontro do evangelho com uma ou mais culturas. Antes foram registados termos como: indigenização, que a seguir daria lugar a outras expressões: como acomodação e adaptação. As referidas expressões já davam a ideia de respeito que deveria existir entre diversas culturas, sem lhe impor o

¹⁷² J. ELA, *Campeão de Uma Teologia Debaixo da Árvore*, In: B. Bujo, coord. – *Teologia africana no século XXI: Algumas figuras*, Vol. II, pp. 197.

¹⁷³ O autor chama atenção para a recrudescência das práticas mágicas e da feitiçaria, bem como a proliferação das seitas, que, afirma, devem interpelar a igreja e fazê-la tomar consciência do facto de ela ter encorajado uma evangelização superficial, não tendo em conta a cultura do meio”. J. ELA, *Campeão de Uma Teologia Debaixo da Árvore*, In: B. Bujo, coord.– *Teologia Africana no Século XXI: Algumas Figuras*, Vol. II, pp. 196.

¹⁷⁴ K. DICKSON, *Um Biblista em Busca de Diálogo*, In: B. Bujo, coord. – *Teologia Africana no Século XXI: Algumas Figuras*, Vol. II, pp. 94-95.

¹⁷⁵ Cfr. H. SMITH, “A Essência das Religiões: A Sabedoria das Grandes Tradições Religiosas «Cristianismo»”, pp.98.

modelo ocidental. Também deixaram de insinuar uma adaptação superficial da fé a uma cultura, pois só os elementos incompatíveis com o evangelho deveriam ser banidos¹⁷⁶. Isto prova que a inculturação tem como papel incarnar a fé nos grandes desafios da vida: economia, política, cultura, ética, para a renovação das mentalidades¹⁷⁷. Neste âmbito, fora abolidos termos como acomodação, indigenização, a favor deste novo termo: inculturação.

A inculturação é um processo integrado no âmbito da evangelização e visa encarnar os valores evangélicos numa cultura, com a intenção de transformá-la. São João Paulo II considerava-a como “um processo profundo e globalizante que integra mensagem cristã como reflexão e praxis da igreja” [RM 52].

A verdadeira inculturação leva uma mudança radical, que consiste em sair do passado, salvaguardando tudo o que é positivo, para se adaptar a uma nova maneira de viver à luz de Cristo. O sujeito da inculturação é o próprio Cristo. Ao encarnar-se numa determinada área cultural, torna-se relevante para a vida daqueles que entram em contacto com Ele. Isso implica um duplo movimento: inculturação de Cristo e cristianização da cultura [AG 10]. Assim, a boa nova anunciada às nações deve entranhar-se no ambiente de vida dos seus ouvintes. Trata-se de uma reflexão teológica que não é facultativa: em África é uma necessidade, uma exigência do mistério da encarnação¹⁷⁸.

Mais cabe, todavia, ir mais a fundo. Tomar a sério o facto de que Deus se revela em todas as tradições, compreende-se que todo outro anúncio que lhe chegue historicamente tem de ser necessariamente recebido em e através de sua sensibilidade religiosa. Esta pode ser aperfeiçoada ou mesmo corrigida, mas isso mesmo significa que permanece e que é em seu seio donde se assimila o novo: ela é o meio em que se encarna e expressa a nova experiência¹⁷⁹.

¹⁷⁶ M. MATUMONA, *Teologia Africana da Reconstrução Como Novo Paradigma Epistemológico Contributo Lusófono Num Mundo Em Mutação*, pp. 217.

¹⁷⁷ Cfr. H. DENIS, *Teologia Para Quê? Los Caminos de la Teologia en el Mondo de Hoje*, (Bilbao: Desclé de Brouwer, s.d.), 1985, pp. 67.

¹⁷⁸ M. MATUMONA, *Teologia Africana da Reconstrução Como Novo Paradigma Epistemológico Contributo Lusófono Num Mundo Em Mutação*, pp. 219

¹⁷⁹ A. QUEIRUGA, “El Dialogo Delas Religiones”, *Cuadernos Fé y Secularidade*, Sal Taracé, Bilbao, 1992, pp.35.

CAPÍTULO III – Cultura Bantu e Fé Cristã: a sensibilidade ecológica como possibilidade de encontro

Não haverá paz entre as nações sem paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões sem diálogo entre as religiões. Não haverá diálogo entre as religiões sem critérios éticos globais. Não haverá sobrevivência do nosso globo sem um ethos global, um ethos mundial.

Hans kung

3.1. A sabedoria nas narrativas da Criação Bíblicas

Voltamos a afirmar que o mito não é uma explicação para satisfazer a curiosidade científica, mas, uma ressurreição pela via de relatos da realidade primordial que se narra em resposta as profundas exigências religiosas, anseios morais, necessidades sociais, reivindicações e até exigências práticas. O mito é um relato. Um relato oral, porque antes que a escrita e antes que as línguas naturais existissem era a metalinguagem mitológica. Mas este relato é especial: conduz a realidade profunda, última, numinosa.

“Os estudos mostram que a igreja, preocupada a orientar os fiéis e a sociedade na luta pela preservação de todas as formas de vida, tem acompanhado com atenção a problemática da ecologia. A igreja toma posição frente aos problemas ambientais, recorrendo à sagrada escritura, à teologia e o magistério”.

Criação um termo mais ou menos ambígua. Mas na teologia católica designa o acto pelo qual Deus produz o mundo a partir do nada. No cristianismo, criação é um acto pelo qual Deus, sem tirar o mundo da sua própria substância, nem de qualquer elemento preexistente, fá-lo aparecer fora de si, lá onde nada existia. Assim compreendido, o dogma da criação é a resposta do cristianismo ao problema da origem das coisas.

3.1.1. A criação no Antigo Testamento

Nos relatos bíblicos, a criação é de uma ordem diferente da história que se vai desenrolar. Biblicamente, a história do mundo e dos humanos está enquadrada por relatos de origem e de fim (protologia e escatologia), de certa forma desligados da história. Estes relatos evocam, sob forma de imagem até a qual não sabemos chegar e um fim que não podemos tocar.

A criação, pois, é o início do diálogo histórico-salvífico; o mundo, como a história, não se constrói segundo uma sequência anónima de causas e efeitos, nem está ao arbítrio de uma força cega, senão de um ser pessoal, dialogal, que pensa, quer e chama as criaturas.¹⁸⁰

A fé na criação, além da afirmação teórica sobre a origem da realidade, constitui uma exortação ao povo oprimido. A preocupação do hagiógrafo não é fazer ciência ou história, no rigor das expressões, mas tem uma finalidade estritamente teológica. Diz

¹⁸⁰ . PEÑA, *Teología de la Creación*, 3ªed, Sal Terrae, Presencia Teológica, Espanha, 1992, pp. 30.

respeito à compreensão do mundo e as suas questões a um horizonte hermenêutico teológico. Deus na origem de um mundo criado para uma plenitude de vida em aliança.

Gênesis 1-11 é uma síntese do pensamento hebreu sobre a relação entre Deus, o homem e o mundo. É o resultado de uma longa jornada de vivência e experiência histórica do povo de Israel. O trabalho é parte integral da vida do homem. Deus o criou para que lavrasse o solo e o cuidasse (Gn 2,5-15). O homem é determinante para que a criação seja frutífera e não seja danada, pois foi criado para o homem, para toda humanidade, para assegurar o necessário para sua vida. Israel entendeu que a terra é de Deus e, por, se estabeleceu o jubileu, para que cada 49-50 anos toda terra seja redimida, se cancelem as dívidas e sejam postas a disposição de todos e ninguém fica sem terra para trabalhar (cf. Levítico 25,10-13).

Abrem a Bíblia dois relatos de criação ou do começo: Gn 1,1 – 4,4^a e Gn 2,4b – 3,24. A crítica atribui geralmente o primeiro à ideologia (P), e o segundo à ideologia (J), embora haja uma ou outra opinião divergente. Um relato de criação ou de começo constrói-se por dedução a partir do mundo de quem opera a dedução, o que significa que um tal relato diz mais sobre o mundo de quem opera a dedução - de resto como, por exemplo, o big-bang – do que sobre o começo propriamente dito, que é assim sempre relativo ao universo mental e cultural da dedução¹⁸¹.

Relato P (Gn 1,1-2,4^a) - pertencente a fonte sacerdotal (P) a única cosmogonia que contem a bíblia é contemporânea dos textos proféticos. A confrontação directa com as mitologias cosmogónicas pagãs punham em perigo a fé de Israel. Como também, os relatos de Adão e Eva (Gn 2-3), e de Caim e Abel (Gn 4) são atribuídas a um redator chamado Javista (J). Este autor é um sábio da época real (entre 1000 e 600).

“no principio criou Deus os céus e a terra (Gn 1,1); “esta é a história dos céus e da terra, quando foram criados” (Gn 2,4^a) “E a terra estava deserta e vazia, e as trevas sobre o abismo, e um vento [espírito] de Deus pairava sobre as águas (Gn 1,2).

Ao contrário dos mitos mesopotâmicos e gregos, na discipção bíblica, é Deus que preexiste e não a matéria; não é Deus que nasce, mas exatamente o contrário: Deus cria. Na bíblia e na tradição que da bíblia decorre, a criatura é mais antiga do que a natureza,

¹⁸¹ A. COUTO, *Pentateuco: Caminhos da Vida Agraciada*, UCP, Lisboa 2003, pp. 211.

pois na bíblia não se fala de natureza nem de cosmos, mas de criação e criaturas. O mundo bíblico apresenta-nos uma liberdade originária e dada, é liberdade de invenção ao passo que, no mundo grego, temos apenas uma liberdade de intervenção que é tardia e conquistada aos deuses e á natureza.¹⁸²

Criar (bara)¹⁸³ é um afazer só de Deus. É uma coisa tão extraordinária que os autores da bíblia atribuem essa acção unicamente a Deus: ele é sempre e exclusivamente o sujeito de bara em todos os textos bíblicos. Por outro lado, o verbo bara não tem como complemento uma matéria, uma coisa, mas um acontecimento novo, imprevisível, decisivo. Biblicamente, há criação sempre que se contata o novo cenário da história.¹⁸⁴

Subjugar e dominar não significa ser o tirano do mundo, mas a providência do mundo, porque o subjugar e o dominar de Deus é, em última análise, a sua providência. Mas o Deus que o homem é chamado a representar não é o Deus do domínio e do poder, mas do amor cuja criação é doação do mundo à necessidade do homem, que assim é interpelado a transformar-se de sujeito de responsabilidade. Neste sentido, e paradoxalmente, a palavra criadora de Deus precisa da palavra responsável do homem. “P”, procura dar esperança ao povo falando-lhe do seu Deus que, pela palavra é capaz de fazer sair a harmonia do caos. Ele tenta assim unir os seus irmãos exilados a Deus e a sua palavra transmitida pelos profetas.

Relato J (Gn 2,4b-3,24) - Pertencem a esta tradição, o poema da criação do mundo (Gn 1), um autor mais tardio, nomeado redator sacerdotal (P-Padre). Data-se a redação da época do exílio de Judá na Babilónia (586-538), época de infelicidade durante a qual o povo perdeu todas as suas referências: a sua terra, seu rei e o seu templo no qual Deus se tornava presente.

“no dia em que fez Deus terra e céus, não havia ainda nenhum arbusto dos campos sobre a terra e nenhuma erva dos campos tinha ainda crescido, porque

¹⁸² A. COUTO, *Pentateuco: Caminhos da Vida Agraciada*, pp. 215.

¹⁸³ BARA - Para denotar acção criadora exclusiva de Deus se impregna um termo técnico: é o verbo bara. O Deuterocanônico utiliza-o abundantemente: a terceira parte das mais de quarenta vezes que aparece na bíblia. De notar que se trata de um verbo estritamente teológico: seu sujeito e só, é Yahvé e nunca se menciona a uma matéria *ex qua*, um instrumento ou uma colaboração. Sua ênfase recai sobre o caráter de novidade inédita do criado (Is 43,18-19; 48,6-8; cfr. 65,17-19). Designa, pois, uma acção incomparável, não homologável a nenhuma outra, é especificamente divina, ao contrário do que ocorre com outros verbos como fazer, modelar, formar etc. que pertencem ao vocabulário artesanal. Cfr. J. PEÑA, *Teología de la Creación*, pp. 29-30.

¹⁸⁴ A. COUTO, *Como uma Dádiva: Caminhos de Antropologia Bíblica*, UCP, Lisboa, 2002, pp.16.

Deus não tinha feito chover sobre a terra e não havia homem para cultivar o solo”
(Gn 2,25)

“Deus modelou o homem do pó do solo e soprou nas suas narinas um alento de vida, e o homem tornou-se um ser vivo” (Gn 2,7)

A imagem da criação da humanidade através da modelagem do pó do solo ou da argila já se encontram nos mitos mesopotâmico no *Enuma Elish*¹⁸⁵, cujo relato se estende desde a criação do mundo até ao aparecimento da humanidade, e no poema de *Atrahasis*¹⁸⁶, cujo relato se estende desde a criação do homem até ao dilúvio. Neste texto mitológico, porém, e bem ao contrário do que sucede no Génesis, a argila é amassada juntamente com o sangue e os restos dos principais deuses maus. A criação da humanidade surge assim como uma necessidade de deuses limparem o mal do seu seio.

O Deus da bíblia não se divide, não se exila, não tira da sua substância o mundo criado e o homem do Génesis é bom por natureza, livre e apto para a graça e para a liberdade e, portanto, para história.¹⁸⁷

É importante a diferença entre a terra como extensão geográfica (*eretz*) e como solo cultivável (*Adamah*) a distinção está clara em Gn 2,5: não havia ainda na terra arbusto algum... nem havia pessoa (*adam*) que lavrava o solo (*adamah*). Deus tinha criado a terra e nela plantou um jardim no qual colocou o homem (Gn 2,8). O relato se centra neste lugar imaginário. O quadro idílico do jardim expressa que Deus quer que o homem viva esse ideal de harmonia e paz com a natureza, os animais, seus semelhantes e com Deus... deus é um Deus da vida e harmonia, não da morte e do caos.¹⁸⁸ O jardim se chama *Edem*, que significa deleite. Nele há exuberância da vida, concórdia, gratuidade. O homem o assegura obedecendo o criador. A vida do homem, a sua felicidade, depende de aceitar as decisões do criador.¹⁸⁹

O Senhor Yahvé não se identifica com qualquer que seja o poder cósmico ou com um qualquer lugar (localização espacial). Ele é aquele que é: (Éxodo 3,14). O Senhor

¹⁸⁵ Este poema é muito antigo, datado pelo menos de 2000 -1700 a.c. na sua forma actual, data provavelmente de 1100 a.c.

¹⁸⁶ Chegou até nós através de uma copia encontrada na babilónia e datada de 1600 a.c.

¹⁸⁷ A. COUTO, *Pentateuco: Caminhos da Vida Agraciada*, pp. 215.

¹⁸⁸ E. ARENS, “La Terra Casa do Homem”, *Selecciones de Teología*, Vol. 55. 219, Espanha, (julio-setembre 2016), pp. 234.

¹⁸⁹ E. ARENS, “La Terra Casa do Homem”, pp. 234.

Deus intervém em qualquer lugar e em qualquer momento, podendo recorrer a qualquer classe de fenómenos ou de elementos para exercer a sua acção. Poder nem limitado, nem especializado, ou seja, ilimitado e universal.

A palavra é um atributo da pessoa. O Deus que cria com sua palavra é um ser pessoal, espiritual, distinto do mundo. Esta forma de criar pela palavra indica uma ausência de toda coação interior e exterior no criador. Yahvé é livre em todas suas acções.¹⁹⁰

Concluimos que a palavra de Deus se suspende para dar lugar à resposta do homem. De facto, em o 7º dia, Deus não diz nada: é em silêncio que conclui a criação, que descansa, e abençoa e santifica o 7º dia. Mas esta obra dos seis dias não está acabada. Está aberta para o 7º dia, em que recebe o seu acabamento. Para vincar a importância deste o 7º dia ele é mencionado por três vezes e sempre com artigo.¹⁹¹

Os relatos não contam como é que as coisas foram feitas, nem como elas se passaram na origem da humanidade. A questão é principalmente: como é que, Israel, compreendia o universo, a existência humana e o seu mistério em relação a Deus? É com esta visão das coisas que nós poderemos dialogar.

O Deus de Israel se mostra suficientemente poderoso para manejar de livre vontade os fenómenos naturais; a natureza é posta por Ele ao serviço de um designo histórico: a conquista.¹⁹² Jeremia seria o primeiro profeta a falar explicitamente de criação (Jeremias 32,17; 33,25-26), mais vai ser o deuterocanônico quem desenvolve sistematicamente a ideia como elemento condutor de sua mensagem profética: o livro da consolação (Is 40ss). Como se vê a fé na criação é tardia.

Nos profetas – recorre frequentemente nos profetas o tema do Deus criador para fortalecer no povo a fé no Deus salvador. O capítulo 51 de Isaías é uma bela mostra desta relação entre Deus criador e o Deus salvador.

É frequente na pregação profética celebrar o Deus criador com imagens tomadas das mitologias babilónicas ou fenícias (Amós 4,13; Is 40,12; Jr 5,22) seu monoteísmo os livra de todo perigo de idolatria ou politeísmo.

¹⁹⁰ A. SIERRA, *Antropologia Teológica Fundamental*, BAC 26, Biblioteca de Autores Cristãos, Madrid, 2002, pp. 11.

¹⁹¹ “no principio criou Deus os céus e a terra (Gn 1,1);

¹⁹² J. PEÑA, *Teología de la Creación*, pp. 24.

Nos Salmos – A fé no Deus criador é patente na espiritualidade israelita. Diversos são os sentimentos que suscita nos salmistas a contemplação da criação. Um exemplo típico desta admiração é o Salmo 8, embora neste caso a consideração se centra preferentemente no homem.¹⁹³ O Salmo encerra com um louvor a Deus: “*oh Yahvé, senhor nosso, que glorioso é teu nome por toda terra.*”

Na ocasião a fé na criação é o fundamento da esperança. Assim taxativamente o Salmo 146. Exorta a não confiar os príncipes e acrescenta: “*feliz aquele que no Deus de Jacob tem seu apoio, e sua esperança em Yahvé, seu Deus, que fez o seu e a terra, o mar e quanto nele existe*” (5-6)

É notório que as obras maravilhosas de Deus na criação se unem aos actos a favor do povo. Um belo exemplo desta oração é o Salmo 136, no que o autor convida a dar graças ao Senhor (1-3), primeiro pela criação (4-9) e logo por todas as intervenções de Deus na história a favor do povo (10-25). Umas e outras são sinais do amor de Yahvé. Todo Salmo é um canto precioso ao amor de Deus revelado na criação e na história.¹⁹⁴

Merece a penas fazer uma leitura detalhada do Salmo 104. É uma obra preciosa a acção criadora de Deus. Recorda os capítulos 38-39 de Job. O Salmista não só canta acção criadora de Deus ao começo, senão que se fixa de uma maneira especial na dependência que cada criatura tem do criador.

A literatura sapiencial aborda a doutrina da criação sob uma nova perspectiva. O tema da criação é considerado, não já através de motivos soteriológicos, mas através da meditação e reflexão ontológica sobre atributos de Deus. A criação é, então, abordada separada do contexto da história da salvação, passando a ser analisada em si mesma. Trata-se, agora, não tanto de compreender a história de Israel, quanto de esclarecer o mistério do mundo e da condição humana.

Há nela uma concepção da criação mais racional e menos dominada pela história da salvação. A influência helenista faz-se notar. O mundo é um cosmo perfeitamente estruturado, porque tem estado presidido em sua origem pela sabedoria como canta o capítulo 8 dos Provérbios. Há uma ordem na criação que leva o contemplativo ao descobrimento de Deus. O mundo se converte em caminho até ao seu autor.¹⁹⁵

¹⁹³ A. SIERRA, *Antropologia Teológica Fundamental*, pp. 15.

¹⁹⁴ A. SIERRA, *Antropologia Teológica Fundamental*, pp. 16.

¹⁹⁵ A. SIERRA, *Antropologia Teológica Fundamental*, pp. 16.

Job evoca a ordem da criação para fazer cair na conta da transcendência de Deus e o insondável que são os seus desígnios. No capítulo 38-39 com a humilde e sincera confissão de Job: “*sei que és todo-poderoso: nenhum projecto te é irrealizável. Era eu que empatava com razoes sem sentido*”.

A referência religiosa desta literatura está na chamada a seguir a sabedoria, que emana sobretudo da grandeza da criação (Pr 2,5-8; 8,35; Job 28,28; Ecl 16,24; Sb 6,1-21). É obra também desta literatura Sapiencial a personificação da sabedoria como princípio de Yahvé na obra da criação (Pr 8,22ss; Ecl 24,1-22; Sb 7,21-8,1), esta concepção será retomada no NT para fazer a teologia do cristocentrismo da criação.¹⁹⁶

3.1.2. A Criação no Novo Testamento

O Novo Testamento é herdeira da fé na criação do AT completando alguns aspectos. O Deus do NT é, sobretudo, o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo. Mas isto não impede que em suas páginas aflorem claramente a fé no Deus criador e dominador de todas as coisas.¹⁹⁷ O NT insere na doutrina da criação do AT uma novidade absoluta; “Cristo”. Ora bem, o mesmo que a fé em Deus criador nasceu em Israel de uma reflexão teológica sobre o Deus Salvador – núcleo primário da fé neotestamentária – adquire mediante uma meditação posterior a dimensão cósmica criadora.¹⁹⁸

A palavra criadora na origem, o “*dabar divino*”, inscreveu nas criaturas a perfeição da possibilidade de progressiva revelação do ser... revelação que atinge o seu cume e plenitude em Jesus Cristo, palavra encarnada do Pai, o Verbo Divino. Em Jesus Cristo consuma-se e concentra-se o projecto global do dom de Deus, dom de si mesmo, às suas criaturas: criação, revelação, criatura, três aspectos intricadamente ligados do mesmo desígnio de auto-doação e auto-revelação divinas.

Como no Antigo Testamento, também no Novo Testamento a criação aparece relacionada com a salvação. Como AT, no NT não temos uma perspectiva estritamente cosmológico (cosmo, origem do mundo), mas o cosmológico está associado ao cristológico.

Nos Sinópticos – A grande novidade do NT é a visão cristocêntrica da criação. O NT não só é interpretação do AT, mas, sobretudo, o cumprimento de quanto foi dito no

¹⁹⁶ A. SIERRA, *Antropologia Teológica Fundamental*, pp. 17.

¹⁹⁷ A. SIERRA, *Antropologia Teológica Fundamental*, pp. 19.

¹⁹⁸ J. PEÑA, *Teología de la Creación*, pp. 64.

AT. “Ultimamente, Deus fala por seu filho que constitui herdeiro universal, pelo qual criou todas as coisas” (Hb1,2). É nestas palavras que contem algo que não havia no AT acerca da criação.

No mundo, que é criação de Deus, tudo é bom. Jesus defende esta bondade ontológica das criaturas. A praxis e a pregação de Jesus supõem uma reação saudável contra estes tabus legalistas e uma reivindicação da dignidade e valor dos seres criados (7,14-20). O reconhecimento da bondade das criaturas não apaga a dimensão negativa do criado, traduzida na existência do mal, mas continua a defender a bondade intrínseca das criaturas e a recusar considerar qualquer criatura como mal¹⁹⁹- Por outro lado, o termo *providência* (pronoia) não se encontra nos Sinópticos, mas a ideia de providência está bem explícito: “O Senhor do céu e da terra cuida das suas criaturas com solicitude” (Mt 6, 25 -34).

Também nos escritos paulinos não é estranho, pois, em seu pensamento sobre a criação encontramos de novo elementos centrais da revelação veterotestamentária que proporcionam o ponto de partida para desenvolvimento ulterior da doutrina na linha cristológica. Tudo provém de Deus (1Co 11,12); do Senhor é a terra e tudo quanto contém (1Co 10,26; cf. Sl 24,1); nessas duas simples formulações o Apóstolo Paulo resume o núcleo da fé criacionista do AT.²⁰⁰

O acto criador não é, pois, um gesto realizado e acabado no passado remoto. É a presença contínua e operativa da salvação. Uma salvação credível, porque quem anuncia é alguém que pode fazer passar do não ser ao ser, ou transformar, apenas com palavras, as trevas em luz²⁰¹. Este mesmo Deus criador é também o que mantém permanentemente no ser tudo: “d’Ele, por Ele e para Ele são todas as coisas” (Rm 11,36); Ele é quem “dá a vida a tudo” (1 Tm6,13).

O caminho até, desde as criaturas, discorre, através da dialética semelhança-dissimelhança. A deformação de ordem inicial está reclamando uma restauração, uma nova criação. É aqui onde Paulo vai introduzir Cristo na temática da criação.²⁰²

“(…) um só Senhor Jesus Cristo, por quem tudo existe e por quem nós somos...”

¹⁹⁹ J. PEÑA, *Teología de la Creación*, pp. 66.

²⁰⁰ J. PEÑA, *Teología de la Creación*, pp. 67.

²⁰¹ J. PEÑA, *Teología de la Creación*, pp. 68.

²⁰² J. PEÑA, *Teología de la Creación*, pp. 69.

o que caracteriza o texto aos coríntios (1Cor 8,5-6) é que, pela primeira vez, Cristo aparece ao lado do Pai no acto da criação. É uma função mediadora reconhecida, preparada na sabedoria hipostasiada, que assistia o acto criador de Deus (Pr 22; Si 24,1-9). O NT identifica essa sabedoria, poeticamente personificada, com a pessoa real de Jesus o Cristo; Paulo chama a esta “sabedoria de Deus” (Col 1,24-30). Jesus Cristo é o único mediador. (1Tm 2,5). Tudo foi criado Nele. É Nele que as criaturas encontram sentido pleno do seu ser e da sua existência. Todo o ser criado se inscreve num contexto histórico-salvífico. Por outro lado, a carta aos Hebreus (1,1-3) lembra-nos que o universo foi formado pela palavra de Deus. É dado um grande protagonismo a *dabar* (palavra), que fala e revela, mas também mantém, sustem tudo no ser.

É claro que Deus Pai é a fonte de onde brota todo criado. Tanto no plano material como no espiritual tudo procede originariamente de d'Ele. Ademais, também o fim de toda criação.

Em João – O Evangelho inicia com a afirmação da divindade do Pai. O «Logos» existia no princípio e estava junto a Deus e era Deus é a preexistência da palavra. O quarto evangelho é um dos ápices da cristologia neotestamentária. Também é um testemunho chave da fé cristã na criação.²⁰³ Jo 1 pretende ser um novo Génesis à luz do acontecimento Crístico: a fórmula inicial “*no principio*”, que transcreve literalmente o arranque do Génesis na versão grega dos LXX. Mas, em João a expressão no princípio tem um significado distinto ao do Génesis. Em João a expressão remete para a eternidade atemporal do logos-Deus (Jo 1-2).

No conceito do logos empregado no prólogo confluem pois, tanto a velha reflexão teológica sobre a palavra (*dabar*) de Yahvé como as especulações do judaísmo tardio sobre a sabedoria divina. O próprio logos criador é o salvador, o criador da graça e da verdade, mais passando pela encarnação (Jo 1,14), portanto, a salvação inteira e englobada no binómio graça e verdade.²⁰⁴

Em Jo 4, o logos, que está no começo das coisas, não sou criou tudo, senão que é o dispensador permanente da vida. A ideia que aqui se aponta recorda-nos, sem dúvida, uma expressão conhecida “tudo tem nele sua consistência” (Col 1,17). É o logos que mantém o ser no ser, através de uma contínua comunicação de vida. A inteira criação

²⁰³ J. PEÑA, *Teología de la Creación*, pp. 79.

²⁰⁴ J. PEÑA, *Teología de la Creación*, pp. 81.

recebe, a, mas da existência, a permanência no ser, sua vitalidade e coerência, da vitalidade inesgotável do logos. “*eu sou a vida*”, dirá Jesus no quarto evangelho (Jo 14,6). Essa vida, que flui sem reservas da plenitude fontal do logos, torna-se finalmente, a graça e verdade dispensada por Jesus Cristo.²⁰⁵

Desde a fé cristã, a criação em sua origem e fim, compreende-se desde o mistério da encarnação. Cristo é o que revela o mistério do mundo e da história. Criação e nova aliança ou salvação não se contrapõem, senão que estão intimamente relacionadas. A criação em si mesma caminha até Cristo. A salvação é o término da criação.²⁰⁶

3.2. Desenvolvimento histórico das doutrinas da Criação no Cristianismo

A missa chamada Clementinas, conhecida pelas constituições Apostólicas (na Síria até 380) apresenta em sua anáfora, de estrutura trinitária e económica, acção das três pessoas no desenvolvimento da história da salvação desde a criação até nossos dias. Deus é o verdadeiro Pai universal, ingénito e sem começo, totalmente livre e soberano, criador de tudo.²⁰⁷ O filho é o mediador. A criação está subordinada a uma ordem da salvação que encontra sua expressão em Cristo.

A partir da Patrística, percebemos a supervivência da mentalidade bíblica, para que o efeito da criação é, em si, secundário, porque o que interessa antes de tudo é assinalar a presença dinâmica de Deus no mundo como Sustentador, Dono e Senhor de tudo (DS 1-17).

O cristianismo tem, pois, que versar-se sobre duas frentes: contra o monismo de um tipo, afirmará a real existência do criador e da criatura, do espírito e da matéria: contra o dualismo, defenderá que tudo procede de um único e mesmo princípio, o Deus infinitamente bom da revelação.²⁰⁸

Os padres Apostólicos abordam o tema nos escritos parenéticos. Em sua doutrina se reflete o pensamento bíblico, com prevalência da concepção judaico-helenista da criação sobre a neotestamentária, centrada em Cristo. Não está desenvolvida a ideia da criação focada na história da salvação.²⁰⁹

²⁰⁵ J. PEÑA, *Teología de la Creación*, pp. 82.

²⁰⁶ A. SIERRA, *Antropología Teológica Fundamental*, pp. 26.

²⁰⁷ A. SIERRA, *Antropología Teológica Fundamental*, pp. 32.

²⁰⁸ J. PEÑA, *Teología de la Creación*, pp. 90.

²⁰⁹ A. SIERRA, *Antropología Teológica Fundamental*, pp. 34.

Os padres apologistas lutam contra a ideia que os gregos criaram da criação e dos seus deuses. Sua intenção era fazer ver que a verdadeira doutrina da criação não era a que professavam as religiões pagãs, senão a que professava o cristianismo. Portanto, Santo Ireneu (130-202) foi o primeiro a chamar atenção e a reagir os perigos do agnosticismo. Defende a unidade de Deus em sua natureza e na sua obra; *identidade entre Deus do Antigo Testamento e do Novo*. Existe um plano que preside à criação. Deus é dominador de tudo, porque criou tudo do nada com as suas mãos: o Filho e o Espírito. Deus cria livremente para manifestar o seu poder, sabedoria, amor e para ter a quem comunicar sua própria bondade.²¹⁰ Já Tertuliano, influenciado por Ireneu, defendera frente aos gnósticos a identidade entre Deus criador e o Deus bom. Deus tinha criado todas coisas por meio do seu Verbo.

Vão ser os Padres Apologistas os que levam, adiante, o diálogo com helenismo. Os de tendências conciliadoras (Justino, Atenágoras) insistiram no ponto de contacto entre filosofia e cristianismo, enquanto Teófilo Antioqueno e Taciano, de índoles, mais polémicas, ponham em relevo a incompatibilidade do dogma da criação com a ideia da preexistência da matéria. Contudo, ambas tendências têm, em comum, uma mesma preocupação: inculturar a fé cristã no pensamento grego para sua difusão.²¹¹

Embora os apologistas dedicassem os seus esforços para introduzir, não sem ambiguidade, como vimos, a visão cristã num ambiente pagão, começa a fazer-se sentir na Igreja um movimento dualista que representa um perigo mais sério que o próprio paganismo. Trata-se do agnosticismo.²¹²

Um último reduto do dualismo gnóstico na época patrística foi o maniqueísmo. De facto, o seu rápido êxito no ocidente (em meados do século II-IV) explica-se por sua continuidade com agnosticismo. Entre os espíritos, atraídos por esta corrente, encontra-se Santo Agostinho.²¹³

A temporalidade típica do mito gnóstico é superada, aqui, por um esquema de história em chave soteriológica segundo o qual a criação é pressuposto necessário da salvação e não o subproduto de uma caída original dos espíritos.

²¹⁰ A. SIERRA, *Antropologia Teológica Fundamental*, pp. 34.

²¹¹ J. PEÑA, *Teología de la Creación*, pp. 93.

²¹² J. PEÑA, *Teología de la Creación*, pp. 95.

²¹³ J. PEÑA, *Teología de la Creación*, pp. 97

O cristianismo não pode ignorar o contacto com o pensamento e com as ciências profanas ao confortar-se com os ambientes da Grécia e de Roma. Neste ambiente professavam-se as ideias cosmogónicas divulgadas pela filosofia grega, principalmente pelo platonismo e estoicismo.

Até ao século IV-V, os temas deste século na Igreja oriental são trinitários e cristológicos. Perde força o agnosticismo do século III.²¹⁴

Acrescenta-se à fórmula primitiva a referência que explicita o contexto da criação: “*creatorem coeli et terrae*” (DS 19ss). O motivo está nos desvios dualistas do gnosticismo e o maniqueísmo, que exigia uma clara afirmação do alcance universal do acto criador.²¹⁵ Introduce-se uma distinção capital contra os arianos, entre criação e a geração: o filho é engendrado, não criado; o mundo, em mudança, é criado, não engendrado. O que é o mesmo: há uma diferença radical e originária entre o divino e o mundano; a criação está referida a Deus por uma relação de liberdade, não de necessidade; só o filho, mas não o mundo, pertence a ordem do eterno e necessário. O mundo pertence a ordem do temporal e contingente. Deus está completo desde sempre na distinção das divinas pessoas; o mundo não é o momento do seu genesis. Isto se deu no concílio de Niceia (ano 325)²¹⁶. Finalmente, o segundo concílio de Constantinopla (DS 421= D213) distingue a dupla função do Pai e o Filho com vista a criação “*ex quo omnia (...) per quem omnia*”, e encerra, assim, o desenvolvimento deste dogma nas profissões de fé.

Não podemos ignorar outra corrente a quem manes ou maniqueus, nascido em 216, deu o nome e a substância. O Maniqueísmo é um sincretismo que recolhe materiais nas doutrinas judaico-cristãs e indo-iraniana. A salvação traduz-se de uma forma aparentemente complicada, mas tudo se reduz à história do mesmo herói precipitado nas trevas e chamado à luz, “Salvação e salvo”.

O cristianismo reagiu com o monismo espiritual ou materialista vai afirmar a existência real do criador e da criatura, do espírito e da matéria. Como também reagiu contra o dualismo, defenderá que tudo procede de um único e mesmo princípio, o Deus infinitamente bom da revelação.

A referência explícita à criação dos céus e da terra só por volta do século IV é

²¹⁴ A. SIERRA, *Antropologia Teológica Fundamental*, pp. 35.

²¹⁵ J. PEÑA, *Teología de la Creación*, pp. 91-92.

²¹⁶ J. PEÑA, *Teología de la Creación*, pp. 92.

acrescentada às fórmulas primitivas. Razão: em virtude dos desvios dualistas do gnosticismo e do maniqueísmo, tornou-se necessário declarar o alcance universal do acto criador.

Já na idade medieval e na modernidade, com a Escolástica pré-tomista, com Agostinho de um lado, refletindo a partir de Platão e com Tomás de Aquino procurando dar a volta a partir das ideias de Aristóteles. Todavia, já Juan Scott Eriúgena (filósofo Irlandês 810-876), um precursor da Escolástica²¹⁷. Na sua obra, *divisionae natura*, já afirmara, “que tudo imana de Deus; tudo é, ao criado eterno; a criação não é livre senão necessária; influi, inexoravelmente, da plenitude da essência divina ao estar implicada na geração eterna do filho pelo Pai.

O maniqueísmo é considerado o último reduto do dualismo gnóstico da época patrística. Santo Agostinho (354-430) está entre os espíritos atraídos por esta doutrina. S. Agostinho é o primeiro pensador a elaborar uma reflexão filosófica, com valor, sobre o enigma do tempo. O mundo foi feito não no tempo, mas com o tempo. Este é, pois, tão finito e limitado quanto aquele. Adverte para o carácter figurado do relato do Génesis, que não precisa de ser abordado literalmente. Partindo da ideia platónica da participação descendente do ser: Deus cria; Deus é a sua essência; a criação é a comunicação dessa essência, mas de forma limitada; e a limitação implica, necessariamente, uma imperfeição. O mal não é substância, é negação do bem. Com agostinho chega-se a um equilíbrio entre dualismo e monismo, mas pagando um elevado preço de abandonar a perspectiva bíblica e assumir uma postura mais filosófica.

Um dos aspectos mais original da doutrina Agostiniana sobre a criação é o do carácter temporal desta. Na realidade Santo Agostinho é o primeiro pensador que tem elaborado uma reflexão filosófica de altura sobre o enigma do tempo. Com ela não só se supera a ideia da matéria eterna, senão também a de que tempo mede um processo de degradação. A verdade é, ensina Agostinho, que o tempo não goza de uma essência autónoma; existe como mera dimensão dos seres criados. Dai que, mais que criado, o tempo tem sido concriado: o tempo tem sido feito não no tempo, senão com o tempo.²¹⁸

Tomás de Aquino (1225-1274) afirma que Deus é a causa exemplar, eficiente e

²¹⁷ G. FRAILE, *Historia de la Filosofía II: Cristianismo y la Filosofía Patrística*, Primeira Escolástica, Autores Cristãos, Madrid 1966, pp. 308-337.

²¹⁸ J. PEÑA, *Teología de la Creación*, pp. 98.

final da criação; que a criação *ex ni hilo* pode provar-se pela razão: “não só a fé sustenta que há criação, mas também a razão o demonstra. Tomás compreende a criação mais como uma questão de relação entre o Criador e as criaturas do que como questão de começo da criatura. Mostra também até que ponto era consciente da originalidade absoluta da causalidade criadora, irreduzível ao esquema ordinário causa-efeito.

O esforço de São Tomás é de sintetizar o Agostinismo platónico tradicional com a novidade aristotélica. Deste utilizará o binómio acto-potência, assim como o esquema dos diversos tipos de causalidades. No fundo, o que estava em jogo não era tanto a dialética platonismo-aristotelismo como a superação de antíteses monismo-dualismo; o mesmo problema, como se vê, ao que se havia enfrentado já a patrística, mas agora desenvolvido com altura metafísica²¹⁹. Por outra parte, está o dilema fé-razão, que em nenhum outro domínio da doutrina revelada se apresentava mais agudamente que neste da criação.²²⁰

Para os Padres da Igreja, a criação é uma verdade herdada do AT. Não tem mais que um Deus que criou todas as coisas do nada e no tempo ou com o tempo. Com frequência consideram a criação como a primeira revelação, que manifesta os desígnios de Deus, imutável apesar do pecado do homem. A criação chega a sua plenitude em Cristo, que a dá sua verdadeira luz. Cristo é a chave para entender a história do mundo a obra de Cristo não é simplesmente a volta para criação primitiva, senão a realização definitiva e vitoriosa do único desígnio da salvação, que preside a criação.²²¹

O doutor Angélico, como é chamado, vai insistir com ênfase particular na liberdade de Deus ao criar e, em consequência, na contingência do criado. Tudo que Deus quer necessariamente é a sua própria bondade; enquanto tudo se ordena à sua bondade vista como fim.²²² Na sua doutrina da analogia sustenta que tanto o criador como a criação são, mas não da mesma maneira ou com base na mesma substância. Pela analogia, é possível conhecer a Deus partindo do conhecimento do criado. Fala também do conhecimento de Deus a partir do criado. Assim, Tomás supera o panteísmo, como supera também o dualismo.

Tomás de Aquino prestou um grande serviço à teologia, libertando a reflexão

²¹⁹ J. PEÑA, *Teología de la Creación*, pp. 101.

²²⁰ J. PEÑA, *Teología de la Creación*, pp. 101.

²²¹ A. SIERRA, *Antropología Teológica Fundamental*, pp. 36.

²²² J. PEÑA, *Teología de la Creación*, pp. 102.

teológica do êxtase platônico, ao qual Santo Agostinho e a teologia da alta idade média a haviam conduzido. Apesar de certos limites, a síntese teológica que S. Tomás elabora é exemplo de equilíbrio e de rigor intelectual. Ele tem, no entanto, muito a ver com o progressivo deslizar da doutrina da criação desde o seu cenário teológico para um cenário filosófico que condicionará o discurso sobre a criação, tornando-o mais discurso de razão e menos discurso de fé.

Com o Renascimento e a Reforma, dá-se uma nova visão do mundo: a partir de Copérnico e Galileu, o mundo deixa de ser geocêntrico. A realidade começa a ser pensada a partir do homem e centrando-se sobre o homem – Antropocentrismo. Assim, o teocentrismo entra em crise, como também em crise entra a doutrina da criação. O alargamento ilimitado do horizonte espacial põe em causa a credibilidade do carácter histórico-salvífico da criação. Esta época vai fazer incidir a sua atenção sobre a natureza, tendência propícia à mentalidade panteísta.

Até agora a doutrina cristã da criação era, principalmente, contra os erros de tipo dualista: gnosticismo, maniqueísmo, catarismo.²²³ Vai ter de esperar pelo século XIX para voltar a encontrar teólogos dispostos a reatar o diálogo com a cultura circundante. A tarefa apresenta-se difícil, pois a fratura e a ruptura entre a fé e a ciência estão praticamente consumadas.

O Magistério da Igreja:

O concílio de Niceia (325): evidenciada polémica anti-dualista. Afirmção de que o nosso Deus cria o visível e o invisível, recupera também a dimensão cristológica da criação. Já o *II concílio de Constantinopla (553)*: distingue a dupla função do Pai e do Filho na criação: Pai de quem tudo procede; Jesus Cristo de quem tudo foi feito. Encerra deste modo o desenvolvimento deste dogma nas confissões de fé.

No concílio Vaticano I (1869-1870), A constituição dogmática *Dei Filius* dedica o primeiro capítulo a “Deus criador de todas as coisas”. Nele se condena o materialismo, panteísmo e deísmo.²²⁴ Não vai sentir necessidade de novas intervenções do Magistério, neste campo. Porque o centro do problema é outro, problema do mal colocado a nível

²²³ J. PEÑA, *Teología de la Creación*, pp. 106.

²²⁴ O deísmo afirma a existência de Deus, mas não sabemos como é. Deus está distante do mundo. Não o governa, nem tem providencia. Não existe revelação sobrenatural, nem revelação positiva. A. SIERRA, *Antropologia Teológica Fundamental*, pp. 39.

ontológico por Santo Agostinho.

Será a tarefa do concílio Vaticano I, definir dogmaticamente a liberdade do acto criador e o fim da criação.²²⁵ Os textos conciliares que nos interessam encontram-se na constituição dogmática *Dei Filius*. Apresenta Deus como criador de tudo: Assim, a finalidade da criação é manifestar a perfeição de Deus através dos bens distribuídos pelas criaturas. Deus guarda e governa pela sua providência tudo que criou. Todas as coisas estão diante dos seus olhos. Providência significa: que os seres dependem totalmente de Deus como seu criador e Senhor e a razão criada está completamente submetida à verdade incriada. Deus ajuda-nos pela graça. Como afirma também, a liberdade absoluta de Deus ao criar.²²⁶

Concilio Vaticano II (1962-1965), Não foi o tema da criação objecto de consideração explícita no Concílio Vaticano II, mas aparece frequentemente nos distintos documentos promulgados: herdeiro da conquista da renovação teológica realizada na primeira metade do século XX, recupera a perspectiva bíblica da relação entre a criação e a salvação e expõe a doutrina católica da criação em diálogo aberto com as distintas concepções filosóficas modernas sobre a origem do mundo.²²⁷ Deus é o criador de todas as coisas [LG 2,16,17; GS 34;NA 3], O acto da criação é total e plenamente livre e feito por amor [LG 2; GS 2]. Deus é senhor e criador da história [GS 4].

Também recuperou o cristocentrismo da criação. Seguindo de perto a teologia do NT, afirma que Cristo é o verdadeiro mediador da criação [DV 3] tudo foi criado em Cristo [GS 7], Ele é o herdeiro de todas as coisas [AG 2]. Ele está submetido em tudo [LG 36].

Entre as coisas criadas o homem ocupa um posto singular. Todos os bens da terra devem ordenar-se em função do homem centro e acima de todos.²²⁸ O magistério da igreja tem sido fiel ao longo da história a doutrina herdada da escritura. Frente a todos os sistemas dualistas, tem defendido e proclamado a unicidade de Deus criador, a exclusão de toda matéria preexistente, a distinção entre Deus e o mundo, absoluta liberdade de Deus ao criar. Condenou todo monismo, determinismo, panteísmo.²²⁹

²²⁵ J. PEÑA, *Teología de la Creación*, pp. 108.

²²⁶ J. PEÑA, *Teología de la Creación*, pp. 108.

²²⁷ A. SIERRA, *Antropología Teológica Fundamental*, pp. 42.

²²⁸ A. SIERRA, *Antropología Teológica Fundamental*, pp. 42.

²²⁹ A. SIERRA, *Antropología Teológica Fundamental*, pp. 42.

Vai orientar os seus esforços para desenvolver e aprofundar o conceito bíblico da criação. O Vaticano II situa-se nesta perspectiva, principalmente através da Constituição Dogmática *Gaudium et Spes*. Uma imagem dinâmica do mundo onde intervém o humano e o divino preside à reflexão conciliar.

O concílio reconhece que o mundo, como criação, é o efeito combinado de duas causalidades: a de Deus criador e a do homem cocriador ou criativo [GS 34].

Por fim, a função cósmica de Cristo não se circunscreve ao momento inicial da criação. A nova criação é o destino da primeira criação. A natureza é chamada a desembocar na graça.

3.3. Criação, Ecologia e o recente Magistério da Igreja

“A sociedade moderna não encontrará solução para o problema ecológico enquanto não olhar seriamente para o seu estilo de vida”.

João Paulo II

Uma inquietação explícita com os problemas suscitados pela degradação do meio ambiente apenas tarde se manifestou no seio dos responsáveis pela igreja, não tendo sido alvo de alocações particularmente significativas até a década de 70 do século passado. Com efeito, recorde-se que nem a Encíclica *populorum progressio* (Paulo VI, 1967), nem o próprio Concílio Vaticano II contemplaram tais questões – conforme sublinhou convenientemente Beauchamp. A primeira abordagem formal surge na carta apostólica de Paulo VI, *Octogessimo Adveniens* (1971), dirigida ao Cardeal Maurice Roy.²³⁰

A igreja e o seu magistério encetaram, assim, - e de modo singular – a sua abertura às, e um envolvimento profundo nas questões ecológicas e ambientais, construindo no seu seio (e apelando a que o rosto do mundo edifique em conformidade) uma “consciência ecológica”, a qual se possa constituir como sensibilidade pastoral e consiga dar resposta, recorrendo a soluções consistentes, às inúmeras questões que naquela óptica não cessão de emergir.²³¹

3.3.1. De João XXIII ao Papa Francisco

Concílio Vaticano II: Gaudio et Spes, n, 37, 64, 69 e 70 – A problemática ecológica não era ainda uma preocupação dos padres conciliares. Também não era de se esperar que o fosse, pois, o assunto não estava na pauta das discussões da sociedade. Mesmo assim, na *Gaudio et Spes* (GS) alguns acenos indiretos aparecem. Fala-se de mudanças profundas e rápidas que se estendem progressivamente ao universo inteiro, provocadas pela inteligência e actividade humana [GS 4]. Lembra-se que o ser humano foi criado à imagem de Deus [GS 12; 34], e que Deus fez boas todas as coisas [Gn 1,31]. A actividade humana, porém, foi corrompida pelo pecado [GS 3]. Mas, remido por Cristo e tornado criatura nova no Espírito Santo, o homem pode e deve amar as próprias criadas por Deus.

²³⁰ Cfr. Caminho da Justiça e Paz, *Doutrina Social da Igreja*, coord. Pe. Stilwell, Lisboa, Reis dos Livros, 1993, pp. 339.

²³¹ F. RODRIGUES, F. MALCATA, “A Igreja Perante a Crise Ecológica”, *Brotéria, Cristianismo e Cultura*, 2. Vol. 166, Portugal, (fevereiro 2008), pp.173.

Pois ele as recebe de Deus e as olhas e respeita como que saindo de suas mãos.²³²

Um dos princípios lembrado pelo Concílio Vaticano II é o do destino universal dos bens, princípio este que sempre de novo voltará em documentos sucessivos da Igreja: “Deus destinou a terra, com tudo que ela contém, para o uso de todos os homens e povos, de tal modo que os bens criados devem bastar a todos, com equidade, sob as regras da justiça, inseparável da caridade” (GS 69). Por isso, os mais ricos têm a obrigação de socorrer os pobres não somente com o que lhe é supérfluo. As decisões sobre a vida económica devem atender às necessidades individuais e coletivas da geração presente. Por outro lado, é preciso “prever o futuro, estabelecendo justo equilíbrio entre as necessidades actuais de consumo, individual e colectivo, e as exigências de inversão de bens para as gerações futuras” (GS 70).

PAULO VI e as suas preocupações ecológicas – Já em 1967, Paulo VI, na *Populorum Progressio*. “Herdeiros das gerações passadas e beneficiários do trabalho dos nossos contemporâneos, temos obrigações para com todos, e não podemos desinteressar-nos dos que virão depois de nós” [PP 17].

A partir da década de 70, a igreja tem acompanhado a questão ecológica com assiduidade. Destacamos aqui alguns trechos do Papa Paulo VI às nações unidas.²³³ Hoje, de facto, há maior consciência de que o homem e o ambiente em que ele vive são mais do que nunca inseparáveis”. Insiste o Papa na necessidade de respeitar os limites da regeneração da natureza: o homem “deve respeitar as leis que regulam os impulsos vitais e a capacidade de regeneração da natureza; ambos, portanto, são solidários e compartilham um futuro temporal comum”. Dependendo do modo como agirmos com a natureza, serão “os factores de interdependência, para o melhor ou para o pior, para a esperança de salvação ou para o risco do desastre”. O homem já se tornou uma ameaça para si mesmo, com suas armas atómicas, química e bacteriológicas. E o Papa se pergunta:” mas como se não-de ignorar os desequilíbrios provocados na biosfera, devido à exploração desordenada das reservas físicas do planeta, até com o propósito de produzir os bens uteis, como, por exemplo, os desperdícios dos recursos naturais não renováveis,

²³² L. GARMUS, “Ecologia nos Documentos da Igreja Católica”, *Revista Eclesiástica Brasileira* FASC, 276 (outubro 2009), pp. 862.

²³³ PAULO VI, *Mensagem Enviada ao Secretario Geral da Conferencia Internacional das Nações Unidas Sobre o Ambiente, Realizada em Estocolmo*, em 1972, em: SEDOC 5 (1972 – 1973), pp. 159-162.

a poluição do solo, da água, do ar e do espaço, com os consequentes atentados contra a vida animal e vegetal? A técnica pode ser usada para minorar os males já causados ao ambiente. “Mas todas as medidas técnicas serão ineficazes – frisa o Papa -, se não forem acompanhadas por uma tomada de consciência da necessidade e uma transformação radical de mentalidade”. Paulo VI a ponta a figura de São Francisco de Assis como modelo para nossa relação com a natureza: “como poderíamos deixar de evocar aqui o exemplo imorredouro de São Francisco de Assis e deixar de mencionar as grandes ordens contemplativas cristãs, que oferecem testemunho de uma harmonia interior, obtida no âmbito de uma comunhão confiante nos ritmos e nas leis da natureza?” Por fim, partindo da frase de São Paulo a Timóteo: “toda criatura de Deus é boa” (cfr. 1 Tm 4,4, que repete, Gn 1), o Papa diz: “o governar a natureza significa, para raça humana, não destruí-la, mais a aperfeiçoa-la; não transformar o mundo no caos inabitável, mas numa bonita casa, ordenada no respeito por todas as coisas”. O ambiente natural não deve ser objecto de apropriação pessoal exclusiva, mas é um bem comum, um património da humanidade.²³⁴ Enfim, o homem causa desequilíbrio à natureza, posta à sua disposição pelo desígnio amoroso de Deus (Sl 65, 10-14). O homem ao longo de milénios aprendeu a submeter a natureza, a dominar a terra (Gn 1,28) ... agora, soou a hora de ele dominar o seu próprio domínio.

JOÃO PAULO II

Carta Encíclica Redemptor Hominis (1979) – Cinco meses depois da eleição, nesta Encíclica já aparece sua preocupação ecológica: “as políticas que regem a economia mundial submetem o homem as tensões por ele mesmo criadas, dilapidando, num ritmo acelerado os recursos materiais e energética, comprometendo o ambiente geográfico. Nesta Encíclica, o Santo Padre retoma alguns pontos de reflexão, antes já referido por Paulo VI, sobre a relação entre a missão da igreja e o progresso\desenvolvimento humano – alertando não só para os benefícios, como também para os perigos dele decorrentes. Afirma em particular, que a universalidade da descoberta de Cristo constitui o objectivo único da igreja – proporcionando, assim, a cada pessoa, o encontro com Cristo no seu percurso de vida. Daí decorre que a igreja deve, por princípio, tomar consciência dos perigos que a todos ameaçam.²³⁵

²³⁴ L. GARMUS, “Ecologia nos Documentos da Igreja Católica”, pp. 864.

²³⁵ F. RODRIGUES; F. MALCATA, “A Igreja Perante a Crise Ecológica”, pp.173.

No mesmo documento, sublinha-se que, com o progresso (e por causa dela), assistimos a um afastamento das referências da ordem moral, dos valores da justiça e da solidariedade social. Assinala-se, igualmente, a clivagem extrema entre países ricos e países pobres, ou seja, de um lado, excesso de bens essenciais que os torna supérfluos, e de outro, profunda míngua que tão extensivamente grassa no planeta. Reconhece-se, então, a necessidade de uma verdadeira conversão das mentes, das vontades e dos corações [RM 16].

Proclama-se, entretanto, que a igreja não pede privilégios – exige, isso sim, que se respeite um direito fundamental e toma como sua a inquietante ameaça com que se confronta o ser humano no contemporâneo.

“O homem de hoje parece estar sempre ameaçado por aquilo mesmo que produz; ou seja, pelo resultado do trabalho das suas mãos e, ainda mais, pelo resultado do trabalho da sua inteligência e das tendências das suas vontades [...] E nisto assim parece consistir o capítulo principal do drama da existência humana contemporânea na sua mais ampla e universal dimensão. [...] Ele teme que seus produtos, naturalmente não todos e não na maior parte, mas alguns e principalmente aqueles que encerram uma especial porção da sua genialidade e da sua iniciativa, possam ser voltados de maneira radical contra si mesmo; teme que eles possam tornar-se meios e instrumentos de uma inimaginável autodestruição, perante qual todos os cataclismos e as catástrofes da história, que nós conhecemos, parece ficar a perder de vista”. [RM 15]

Carta Encíclica Sollicitudo Rei Socialis (1987) – O Papa aborda em diferentes momentos, a questão ecológica. sublinha, de forma veemente, que, para além da matriz socioeconómica, existem questões subjacentes e causais de ordem cultural, apontando o dedo ao analfabetismo e ao insuficiente acesso aos níveis superiores de educação e formação, porquanto vetores que coartam a capacidade dos povos e das nações de se auto-organizarem e gerirem, possibilitando, assim, as mais diversas formas de exploração e opressão (económicas, sociais, políticas, e religiosas) e atropelando, de forma injustificável, os direitos do homem proclamados pela ONU há mais de meio século [SRS 15].

Continua o papa em sua reflexão, dizendo que uma reflexão sobre o mundo contemporâneo nos leva a concluir que o desenvolvimento humano não é um processo

linear, do tipo auto-encadeado e ilimitado de per si, organizado segundo uma matriz mecanicista revestida de um ingénuo optimismo. Referindo que o desenvolvimento não pode ser enquadrado pelo conceito economicista, o qual, alias, está em manifesta crise, declara o Santo Padre:

*“Hoje, de facto, compreende-se melhor que a mera acumulação de bens e serviços, mesmo em benefício da maioria, não basta para realizar a felicidade humana”.*²³⁶

Reconhece, paralelamente que o avanço do conhecimento de fronteira e o desenvolvimento tecnológico “não comporta a libertação de toda e qualquer escravidão”; recomenda em conformidade, que seja inscrita uma intenção moral e uma orientação no sentido do verdadeiro bem do género humano, na tentativa de aplicar tal evolução, de modo a que ela não acabe por se converter em desgraça, de consequências, imediatas e futuras, potencialmente incontroláveis. Neste contexto chama ainda atenção para a desconcertante verificação da coexistência de um ostensivo superdesenvolvimento, onde a peste, a fome e a guerra, a qual constitui indubitável e horrendo pecado civilizacional.²³⁷ Mais afrente afirma o papa, que o desenvolvimento da humanidade deve ser veiculado pela vocação humana e, por um:

*“Parâmetro interior, que está na natureza específica do homem, criado por Deus à sua imagem semelhança: natureza corporal e espiritual, simbolizada, no segundo relato da criação, pelos dois elementos, a terra, com que Deus plasma o corpo do homem, e o sopro da vida, insuflado nas suas narinas”.*²³⁸

Reconhece que a solução é extensa e complexa, porquanto impõe uma mudança profunda na relação de alteridade, que tenha em vista o bem comum e pleno desenvolvimento do homem todo e de todos os homens. Estamos, afinal de contas, perante uma mudança de mentalidade – no sentido da conversão [SRS 35].

Na Exortação Pós-Sinodal Christi Fidélis Laicis (1988) - O papa lembra que os dons da natureza, recebidos de Deus pelo ser humano, devem ser cuidados com respeito e amor e passados em melhores condições para as gerações futuras: “certamente o homem recebeu do próprio Deus a tarefa de dominar as coisas criadas e de cultivar o jardim do

²³⁶ F. RODRIGUES; F. MALCATA, “A Igreja Perante a Crise Ecológica”, pp.178.

²³⁷ F. RODRIGUES; F. MALCATA, “A Igreja Perante a Crise Ecológica”, pp.179.

²³⁸ F. RODRIGUES; F. MALCATA, “A Igreja Perante a Crise Ecológica”, pp.173.

mundo; mas esta é uma tarefa que o homem deve cumprir num respeito absoluto da imagem divina recebida e, portanto, com inteligência e amor. Deve sentir-se responsável pelos dons que Deus lhes concedeu e continuamente lhe concede”.

Mensagem Paz com o Criador e com toda Criação (1990) - Afirma com veemência: nunca se obterá nunca o justo equilíbrio ecológico, se não forem primeiro enfrentadas directamente as formas estruturais de pobreza existente no mundo.²³⁹

Considera que as reflexões bíblicas conduzem a uma melhor relação do ser humano com toda criação – acrescentando que, quando o ser humano renúncia ao desígnio de Deus criador, provoca uma desordem que se propaga a toda criação: “se o homem não estiver em paz com Deus, também a própria terra não estará em paz”.²⁴⁰

Reconhece o conjunto de factores que desencadearam a crise ambiental em que vivemos, dos quais se destacam a “aplicação sem discernimento” dos avanços científico-tecnológico, o efeito de estufa, a rarefação da camada de ozono, a imoderada desflorestação e o uso desajustado de agroquímicos.

Carta Encíclica Evangelium Vitae (1995) – Do ponto de vista ecológico, é de grande relevância – a qual apresenta um equilíbrio e clarividência notáveis na leitura que faz dos primeiros capítulos do Génesis:

*O homem, chamado a cultivar e a ganhar o jardim do mundo (Gn 2,15), tem uma responsabilidade específica sobre o ambiente de vida, ou seja, sobre a criação que Deus colocou ao serviço da sua dignidade pessoal, da sua vida, não só no presente, como também relativamente às gerações futuras. É a questão ecológica desde a preservação do “habitat” natural das diversas espécies animais e formas de vida, até a ecologia humana propriamente dita.*²⁴¹

Na *Carta Encíclica Centesimus Annus (1999)* - Fala da degradação do ambiente natural” o homem descobre a sua capacidade de transformar e, de certo modo, criar o mundo com o próprio trabalho, esquece que este desenrola sempre sobre a base da doação originária das coisas por parte de Deus. Pensa que pode dispor arbitrariamente da terra, submetendo-a sem reservas à sua vontade, como se ele não possuísse uma forma própria e um destino anterior que Deus lhe deu, e que o homem pode, sim, desenvolver, mas não

²³⁹ JOÃO PAULO II, *Mensagem Paz com o Criador e Com Toda Criação*, nº 11, 1990.

²⁴⁰ JOÃO PAULO II, *Mensagem Paz com o Criador e Com Toda Criação*, nº 51, 1990.

²⁴¹ F. RODRIGUES, F. MALCATA, “A Igreja Perante a Crise Ecológica”, pp.184.

deve trair. O homem, em vez de realizar o seu papel de colaborador de Deus na obra da criação, substitui-se a Deus, e deste modo acaba provocando a revolta da natureza mais tiranizada que governada por ele”. O homem precisa também aprender a zelar pelo ambiente humano, isto é, pela ecologia humana e ecologia social do trabalho diz o Papa.

BENTO XVI

O Papa Bento XVI, em vários pronunciamentos, já manifestou a preocupação da Igreja Católica com a ecologia. Destacamos a Encíclica *Caritas in Veritate* (2009). Nesta encíclica, ao tratar do desenvolvimento dos povos, seus direitos e deveres, o Papa lembra que este tema está hoje intimamente ligado à relação do homem com o ambiente natural [CV 48]. Não podemos ver a natureza simplesmente como fruto de uma evolução determinista.

Com sua cultura e tecnologia o homem não pode violentar a natureza, mas deve respeitá-la como obra admirável do Criador, obra que tem dentro de si uma gramática interna, que indica sua finalidade e os critérios de um uso sábio. O desenvolvimento humano não pode ignorar sua responsabilidade com a própria geração e as gerações vindouras.

Na Encíclica, o Papa recorda também que os países ricos são responsáveis pelos países pobres na questão energética, na busca de uma energia renováveis e no desenvolvimento de novas formas de energia [CV 49]. “Ao homem é lícito exercer um governo responsável sobre a natureza para guardá-la, colocá-la em seu proveito e cultivá-la também com novas formas e com tecnologia avançada de modo que ela possa dignamente acolher e nutrir a população que habita”. Mas, nessa acção não se pode esquecer o objectivo de reforçar a aliança o ser humano e o ambiente que deve ser espelho do amor criador de Deus, do que viemos e para o qual caminhamos [CV 50].

A ideia nasce da consciência de que não podemos continuar a tratar a terra como temos feito até agora... pode fazer-se ecologia, de maneira cristã, a partir da fé na criação, que põe limites ao arbítrio do homem, que estabelece critérios de liberdade. Mas devemos esforçar-nos para tornar possível um novo começo, e precisamente a partir da força da criação e da redenção; libertar essas forças graças às quais o homem aprende a

pôr limites a si mesmo.²⁴²

As visões de Huxley tornam-se realidade. O ser humano deve deixar de ser gerado irracionalmente, mas produzido racionalmente. Mas o homem dispõe do homem como se de um produto se tratasse. Os exemplares imperfeitos são descartados para tender para o homem perfeito, no caminho da planificação e produção. O sofrimento deve desaparecer, a vida deve ser mais agradável. O ser humano não pode tornar-se um produto. Ele não pode ser produzido, só pode ser gerado. Aprender a viver significa também aprender a sofrer.

Um novo estilo de vida pede que as escolhas de consumo, poupança e investimentos se orientem pela busca do que é verdadeiro, belo e bom, em comunhão com os outros seres humanos [CV 51]. “a igreja tem uma responsabilidade pela criação”. Deve defender não só a terra, a água e o ar como dons da criação que a todos pertencem, mas “deve proteger, sobretudo, o homem contra a destruição de si mesmo”, porque “quando a ecologia humana é respeitada dentro da sociedade, também a ecologia ambiental é favorecida” [CV 51]

Reconhece o Papa, que a pobreza mais profunda é a incapacidade de sentir alegria, o tédio da vida considerada absurda e contraditória. Essa pobreza está hoje muito espalhada, de forma bem diversa quer nas sociedades materialmente ricas quer nos países pobres. A incapacidade de sentir alegria supõe e produz a incapacidade de amar, produz a inveja, a avareza – todos os vícios que devastam a vida dos indivíduos e o mundo.²⁴³

3.3.2. Laudato Sí (Papa Francisco)

A carta Encíclica Laudato Sí - sobre o cuidado da casa comum, do Papa Francisco, assinada em 24 de maio de 2015. Este é o primeiro texto papal que desenvolve o complexo tema da ecologia como compromisso fundamental humano e cristão. Na sua elaboração recolhe, deliberadamente, muitas contribuições magisteriais anteriores de papa (Paulo IV, João Paulo II, Bento XIV) como de conferências episcopais

A Laudato Sí, em definitiva, propõe uma conversão, uma mudança de

²⁴² M. TOSATTI, *Dicionário do Papa RATZINGER: Guia para o Pontificado*, 2 Ed., Paulus, Lisboa, 2010, pp. 46.

²⁴³ M. TOSATTI, *Dicionário do Papa RATZINGER: Guia para o Pontificado*, pp. 96.

mentalidade, uma mudança cultural para alcançar uma ecologia integral, uma casa comum, um Oikos comum onde a boa economia passe a ser parte da ecologia integral e se rompa o divórcio existente entre a ecologia e a economia que começou com a revolução industrial e que se tem acentuado na era da globalização.²⁴⁴

O pensamento papal sobre as necessidades ambientais e a urgência de agirmos para cuidar do planeta desenvolve-se em seis capítulos: no capítulo 1º faz uma breve resenha das várias causas da presente crise ecológica, assumindo como válido e verazes os resultados da pesquisa científica actualmente disponíveis, deixando-se afectar profundamente pelos sinais dramáticos que se observam. O capítulo 2º oferece uma leitura teológica cristã e retomam-se algumas argumentações da visão judaico-cristã da criação. No capítulo 3º, apresenta a raiz humana da crise ecológica. No capítulo 4º, apresenta proposta de uma ecologia integral. Esta é uma das noções chaves da encíclica. No capítulo 5º, apresenta algumas linhas de orientações e acção. Apresenta o diálogo como uma das grandes linhas para esta acção. Finalmente, o capítulo 6º, aquele onde de ponto de vista da espiritualidade mais interesse poderá despertar alguns leitores. Apresenta um tesouro da experiência espiritual cristã.

3.3.2.1. O desafio Ecológico

Ecologia, ramo da biologia que estuda as relações entre os seres vivos e o meio ambiente onde vivem, bem como a influência que cada um exerce sobre o outro. Segundo Garry G. Martins “ecologia é a ciência das relações entre os seres vivos e o meio ambiente. A ecologia humana trata das relações entre as pessoas e o meio ambiente. O meio ambiente na ecologia humana, percebe-se como um ecossistema”.

A crise ecológica, do modo como se revela actualmente, é um fenómeno contemporâneo e desafia a humanidade e, portanto, todas as religiões. A mensagem do Papa Francisco centra-se no planeta como casa comum e nos problemas ambientais como factores prioritários da degradação ou sobrevivência universal e ecológica no futuro não muito distante. A sua proposta, que aceita como válidas as contribuições dos cientistas no tema da mudança climática e os sinais alarmantes dos desequilíbrios ambientais de grande escala, é critério de paradigma tecnocrático que gere globalmente o mundo: uma economia centrada no lucro financeiro em desfavor da economia real e humana. Dentro

²⁴⁴ CARRERA, L. PUIG, “Hacia Una Ética Ecológica”, *Cuadernos Cristianisme i Justicia (CJ)*, 202, Barcelona, 2017, pp.29.

deste foco universal e ecológico, propõe uma abordagem integral, onde cada campo do saber, cada grupo humano, deve dar o seu contributo. Deste modo, todas as tradições religiosas são chamadas a dar as suas colaborações activa para o cuidado da casa comum, sendo a espiritualidade e a mística das tradições espirituais importante na tarefa de uma formação das consciências para salvar e cuidar o que todos temos de mais comum: a criação da qual todos os seres vivos dependemos para viver. Não é um desafio para os católicos, mas é para todos.

Actualmente, na caminhada em comum para salvar a terra, as religiões precisam dar-se conta de que não basta proclamar que a natureza é sacramento do Mistério Divino ou que a criação é contínua e tem sempre por trás de cada ser vivo um olhar amoroso de Deus. É preciso organizar-se e articular-se para defender essa visão contra um sistema social e económico que é essencialmente depredador.²⁴⁵

O Papa não explicita isso, mas podemos afirmar que, sem dúvida, que o primeiro desafio ou compromisso das religiões com a agenda ecológica é não fazer iniciativas isoladas e paralelas, mas integrar-se na caminhada da sociedade civil e dos movimentos e organizações sociais. Dentro desse quadro mais amplo de acção comum, na linha da aliança em favor do planeta, sugerida por diversos cientistas e actualmente pelo papa, sem dúvida, cabe as religiões algumas tarefas próprias e importantes, como restaurar a dignidade da política. É preciso unir todas as pessoas de boa vontade e grupo articulados da sociedade civil para “democratizar a democracia”, ou seja, possibilitar uma verdadeira participação das bases nos processos sociais e políticas.

No capítulo V, abordando o agir, trata de propostas claras – “algumas linhas de orientação e acção” [LS 163s]. Novamente, a proposta concreta é o diálogo sobre economia e, finalmente, a proposta de diálogo entre as religiões e as ciências [LS 199-201]. Papa deixa claro que, para dialogar com as ciências, as religiões têm que, antes de tudo, aprofundar o diálogo entre si, um diálogo que tenha em vista o cuidado com a natureza, mas que não se fará sem que as tradições espirituais criem entre si uma rede de respeito e fraternidade [LS 201].

O capítulo VI da Encíclica dedica um tópico à educação ambiental. Diz o papa:

²⁴⁵ M. BARROS, “Convite para Unir Terra e Céu: A Encíclica *Laudato Sí* e a Espiritualidade Macroecuménica”, *Revista Eclesiástica Brasileira; Ecoteologia*, Vol. 76, nº 301 (janeiro, março, 2016), pp. 180.

“os jovens têm uma nova sensibilidade ecológica e um espírito generoso, e alguns deles lutam admiravelmente pela defesa do meio ambiente. Mas cresceram num contexto de altíssimo consumo e bem-estar que torna difícil a maturação de outros hábitos. Por isso, estamos diante de um desafio educativo” [LS 209]. E continua: “a educação ambiental deveria predispor-nos para dar esse salto para o mistério, do qual uma ética ecológica recebe o seu cuidar da criação como pequenas acções diárias, e é maravilhoso que a educação seja capaz de motivar para elas até dar forma a um estilo de vida” [LS 211]. E finaliza: “e não se pense que esses esforços são incapazes de mudar o mundo... o exercício desses comportamentos... permite-nos experimentar que vale apenas a nossa passagem por este mundo” [LS 212]

O olhar é realista e crítico. Contrasta aceleração das mudanças e ritmos de vida e trabalho actuais com a lentidão natural da evolução biológica. Mas o foco da crítica, na leitura do papa, junta-se a isto o foco de que, os objectivos destas mudanças rápida e constante não estão necessariamente orientados para o bem comum e para um desenvolvimento humano sustentável e integral. [LS 18] A mudança vertiginosa actual está a conduzir à deterioração do mundo. Olhar a realidade sem fugir a sua verdade dolorosa é um exercício difícil, mas essencial se queremos encontrar soluções para as feridas reais do mundo. Com esse olhar realista salienta sete dimensões da vida do planeta a precisar de intervenção: *Poluição e mudanças climáticas* [LS 20]; *Água* [LS30]; *Perda de biodiversidade*; *Degradação da qualidade de vida humana e degradação social* [LS 44, 46]; *Desigualdade planetária* [LS 48,49] e *Diversidade das opiniões quanto a soluções*.

3.3.2.2. A nova antropologia

Uma das dimensões que mais caracteriza a Encíclica *Laudato Sí* é a nova antropologia que nela está presente. Não nova no sentido de simplesmente substituir uma anterior, possivelmente superada. Vemos que a anterior, por razões sólidas, continua presente, mas, ainda assim, suficientemente nova para abrir um amplo leque de aproximação teóricas e práticas até hoje pouco presente no panorama eclesial oficial. Mas do que uma simples evolução no pensamento da igreja, trata-se de um verdadeiro salto qualitativo que colocou tudo, em especial acção pastoral, em nova perspectiva.

Quem é o ser humano que os primeiros capítulos de *Genesis* nos apresentam, e qual ensinamento mais profundo que perpassa a mensagem bíblica, do começo ao fim?

Quem é o ser humano do qual não se cansa de falar a tradição cristã, desde a patrística até aos dias actuais? Não pode haver dúvida: somos criaturas, sim, porém, criados à imagem e semelhança do criador. Entre as criaturas se destaca, de modo único, o ser humano, pois o criador soprou para dentro dele algo de si próprio. Com isso, não deixa de ser criatura. Feito do pó da terra, como todas demais criaturas, mas o sopro divino que habita o ser humano o faz semelhante a Deus; portanto, existe no ser humano algo que é indestrutível, eterno.²⁴⁶

A antropologia cristã tradicional tem seu alicerce mais profundo em Gn 1,27 e 2,7: “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele criou, homem e mulher ele os criou”. – Então Yhavé (Deus) modelou o homem com argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida, e o homem se tornou um ser vivente. No ser humano que crê, a dimensão espiritual perpassa a dimensão carnal. Por isso, reconhece o seu criador do fundo da sua miserabilidade.

Percorrendo os 246 parágrafos da Encíclica *Laudato Sí*, podemos facilmente encontrar o “conceito- chave” da mesma, que é também um dos conceitos - chave da cultura Bantu: “tudo está interligado”. Vejamos o número de ocorrência dessa expressão na Encíclica: [LS 4; 5; 16; 20; 22; 34; 41; 42; 46; 48; 52; 66; 68; 70; 79; 86; 91; 92; 111; 117; 120; 137; 138; 139; 140; 141; 142; 155; 164; 220; 240]. Porque é importante dar a devida atenção a esta abordagem insistente da Encíclica? Exatamente pelo facto de tudo estar “interligado, interconectado” – tanto no mundo físico quanto no mundo dos seres vivos – constitui o real fundamento da correta compreensão ecológica. E é desta compreensão que surge a antropologia adequada, citada pelo Papa Francisco. Da mesma forma, é apenas de uma antropologia adequada que surge o correto cuidado com a natureza.²⁴⁷ “Não haverá uma nova relação com a natureza, sem um ser humano novo” [LS 118]. Como se nota, estamos perante uma realidade nova, perante uma nova forma de estar no mundo, de ver o mundo, estamos perante do não isolamento, mas de comunidade e solidariedade.

Diz o papa: “esquecemo-nos que nós mesmos somos terra. O nosso corpo é constituído pelos elementos do planeta... crescemos pensando que eramos seus” [LS 2] ... “uma apresentação inadequada da antropologia cristã acabou promovendo uma

²⁴⁶ N. BAKKER, “Laudato Sí: Rumo a Uma Nova Antropologia”, *Revista Eclesiástica Brasileira, Ecoteologia*, Vol. 76, nº 301 (janeiro, março, 2016), pp. 150.

²⁴⁷ N. BAKKER, “Laudato Si: Rumo a Uma Nova Antropologia”, pp. 163.

concepção errada da relação do ser humana com o mundo..., mas a interpretação correta do conceito de ser humano como senhor do universo é entendê-lo no sentido de administrador responsável [LS 116].

Olhando a nossa realidade Bantu afirmamos já que tudo está interligado. E se isto é verdade, então estamos perante esta nova antropologia, com certeza, conduz uma nova acção pastoral. Portanto, não novidade para o Bantu, porque eles acreditam que tudo está interligado e a encíclica vem apenas confirmar e dar um novo sentido no conceito tudo está interligado.

Falar de uma nova antropologia não é, portanto, um mero modismo ou uma questão semântica apenas. Com a Encíclica *Laudato Sí*, a linguagem do magistério oficial, sem dúvida, faz um avanço significativo. Sendo a linguagem uma adaptação gradativa à nova compreensão da realidade, e como vimos, o papa, para não ser mal compreendido, ocasionalmente, recorre também à linguagem tradicional. Esta, quando bem entendida e colocada dentro do contexto do tempo e do lugar, continua válido. Para um ouvinte moderno, porém, ela é insuficiente e ambígua. Novos contextos exigem uma nova linguagem para serem compreendidos de forma adequada. A nova antropologia não apenas uma natural evolução da linguagem; ela é também uma nova compreensão da realidade. E apenas novas compreensões, aliadas a nova linguagem, permitem uma orientação adequada para uma pastoral e espiritualidade condizentes com os tempos que correm.²⁴⁸

Os seres humanos são seres desarmados, frágeis, vencíveis, sempre em projecto, em construção, inacabado. Já faz séculos que Gregório de Nisa afirmou “na criação do homem”. O homem vem ao mundo despojado de proteções naturais, sem armas e na pobreza, carente do necessário para satisfazer as necessidades de sua vida (...): aparentemente merece mais piedade que inveja.

Somos seres humanos de necessidades e, por isso, de abertura, necessidade dos outros para sobreviver. Todos nascemos pobres e nus, sujeito da miséria da vida, ao sofrimento a necessidade, a dor de todo tipo. Somos seres concretos e enraizados, limitado, sem controlo absoluto da situação, mas cheios de possibilidade reais. A vulnerabilidade mostra que o ser humano é um “ser quebradiço” que pode romper-se, requebrar-se e desmoronar-se em distintos ambientes: *meios ambientais* (nevadas, tifo,

²⁴⁸ N. BAKKER, “*Laudato Sí: Rumo a Uma Nova Antropologia*”, pp. 170.

malária, terramoto, fogo, inundação etc.) *cultural* (ignorância, ideologia totalitária, ou libertárias, costumes degradantes, limitação de linguagem, símbolos rotos etc.) *Social* (vulnerabilidade objectiva, marginalidade, abandono, exclusão, conflito etc.) *familiar, biológica, espiritual, psicológico e ontológico*.

Contudo, a pessoa humana aparece assim, na tradição africana (Bantu), como uma realidade extremamente complexa. É a recapitulação mesma do mistério do mundo. O homem é o lugar em que se dão encontro de todas as ondas da vida que recorrem o universo. Todo o universo material constitui a prolongação, até ao infinito, de sua envoltura corporal. O homem leva em si a totalidade do tempo como semente da história. É o vínculo entre os antepassados e as gerações futuras, põe em movimento os ritmos dos tempos e das estações. Leva assim, a humanidade total. É o homem e mulher, é pai, mãe e filho; é sociedades, povos e nações. É, por último, o parceiro de Deus, alguém tem sido dado a viver a existência de seu próprio limite aberto sobre o abismo insondável de Deus. Deste modo, o homem é o animal religioso por excelência, o que leva a voz de toda criação perante o seu criador, aquele a quem Deus pode falar e o que responde a Deus.

3.3.2.3. A responsabilidade Ecológica

Qual é a principal causa da crise ecológica? O papa lembra que, sem dúvida, não podem ser descartadas nossas pequenas responsabilidades individuais [LS 211], Mais impressiona a quantidade de vezes em que a Encíclica *Laudato Sí* atribui a maior culpa ao actual sistema económico e tecnológico predominante, que pretende, por si só, resolver todos os problemas do mundo [Cf. LS 4; 6; 15; 16; 20; 26; 31; 36; 48; 54; 56; 104; 106; 108; 109; 110; 111; 113; 127; 128; 136; 144; 161; 166; 167; 169; 173; 175; 177; 179; 183; 189; 190; 191; 193; 194; 195; 196; 203] “ O todo é superior à parte”: é um dos princípios de fundo que orienta a reflexão papal, tanto em *Evangelii Gaudium* [EG 237] quanto em *Laudato Sí* [LS 141]. Diante do enorme poder dos sistemas e das estruturas (políticas, económicos, tecnológicos e culturais etc.), os indivíduos, sozinhos, encontram-se muito debilitados. Vale também o oposto: quando a estrutura – “o todo” dá apoio, os indivíduos se fortalecem, e muito. Infelizmente, na maioria dos casos, os indivíduos nem se dão conta das traições correntes que os arrastam.²⁴⁹

Ao quadro de desigualdade junta o papa o desperdício alimentar nos países ricos e a desigualdade na distribuição dos bens alimentares. Há uma responsabilidade

²⁴⁹ N. BAKKER, “*Laudato Sí: Rumo a Uma Nova Antropologia*”, pp. 166.

diversificada nos desequilíbrios que afetam o mundo: os países mais ricos e industrializados têm maior responsabilidade. A prioridade do equilíbrio ecológico deve levar à erradicação da miséria e ao desenvolvimento social dos seus habitantes. Secundariamente, e com os países ricos, deverão pensar em reduzir emissões tóxicas e usar energia renováveis. São os países ricos que, por exemplo “descarregam sobre outros países, resíduos e indústrias altamente poluentes”. [LS 173].

Há uma linha de acção que é nacional e local e requer estruturas e redes de decisão a esse nível. É ao estado que compete e deve competir, planificar, coordenar, vigiar, e sancionar dentro do seu território a aplicação destas políticas ecológicas. Definindo os limites que devem imperar, as normas e consequências que acarretam as infrações. Neste processo é preferível optar por dinâmicas com futuro, mesmo se trazem resultados só a longo prazo, em vez de soluções instantâneas, a muito curto prazo, apenas para contentar formas de poder variado ou os eleitores que, assim, são privados de benefícios maiores. [cfr. LS 178]. O lugar da política continua a ser muito importante para defesa do equilíbrio e recursos do mundo. Precisamos de políticos bons e de boas políticas, e de bons cidadãos que exijam boas políticas e façam pressão sobre os políticos para que as desenvolvam e os responsabilizem por isso. Os políticos são também muitas das vezes responsáveis por parte do descredito em que caíram. [LS 197].

A Encíclica diz também que a responsabilidade deveria estar diversificada entre ocidente e os países do Sul: “... na mudança climática há responsabilidade diversificada e como disseram os bispos dos Estados Unidos, deve se concentrar especialmente nas necessidades dos pobres, débeis e vulneráveis, num debate, muitas vezes dominado por interesses mais poderosos [LS 52].

3.4. Cristianismo, Cultura Bantu e Ecologia

A possibilidade de encontro firme entre a cultura Bantu e fé cristã não deve ser apenas em encontrar um meio-termo que nos liga de nossa opção histórica comum, mas deve ser, também na base da nossa fé comum em Jesus Cristo. Porque confessamos Jesus como Senhor, somos solicitados a realizar a significação desta num projecto histórico comum. A fé e a prática caminham juntos. Se somos um em Jesus Cristo, então esta unidade deve ser vista em nossa luta comum para criar estruturas sociais que deem

testemunho de nossa visão da humanidade.²⁵⁰ Todavia, afirmamos que este encontro de possibilidade só pode ser encontrado num compromisso histórico comum.

Mas é importante reconhecer a limitação de nossa particularidade, de modo que não ignoremos as exigências universais que o evangelho faz a todos nós. Quer os cristãos vivam na África, na Ásia, na América, quer na Europa, todos são chamados por Deus para ser testemunha do evangelho de Jesus Cristo a todos os povos. Por isso, devemos perguntar não somente o que evangelho significa para mim na África ou na Europa, mas também para os cristãos em todo o mundo habitado. A nossa explicação do evangelho deve ser bastante universal para incluir as condições materiais nas quais o povo é forçado a viver. Há somente uma história, um Criador, e um Senhor e Salvador Jesus Cristo. É a centralidade desta exigência da fé que nos reúne e exige que tenhamos diálogos uns com os outros sobre o seu significado na sociedade²⁵¹. Nossa limitação cultural, se podemos chamar, não nos faz calar, mas nos dá uma abertura para comunicar aos outros o nosso ponto de vista sobre a possibilidade histórica da criação da nova humanidade.

3.4.1. O desafio da inculturação na África de hoje

*“Autenticidade é vital para compreender a mensagem evangélica. Eu quero pensar como um africano, cantar como um africano, viver como um africano. O evangelho deve ser apresentado ao africano no modo como ele o possa entender e interpretar, com a sua mentalidade e com o seu modo de pensar”.*²⁵²

Tal como o Verbo se fez carne e veio habitar entre nós (Jo 1,14), assim também a boa nova, a palavra de Jesus Cristo anunciada às nações, deve entranhar-se no ambiente de vida dos seus ouvintes. A inculturação é precisamente esta inserção da mensagem evangélica nas culturas [EA 60]. O futuro da catolicidade africana dependerá da qualidade humana e espiritual dos responsáveis das igrejas africanas.

Por outro lado, a modernidade atingiu, obviamente, o tecido religioso africano, que também vai sofrendo das consequências deste fenómeno, estruturando uma «religiosidade moderna», que vai esmagando, as formas de religiosidade tradicionais,

²⁵⁰ G. WILMORE, J. CONE, *Teologia Negra*, Edições Paulinas, São Paulo, 1986, pp.394

²⁵¹ G. WILMORE, J. CONE, *Teologia Negra*, pp.394.

²⁵² Ambassador for Christ, *Exposição na IIª Conferência da OAIIC (Organizações Africanas Independentes das Igrejas)*, 1982, pp. 6.

modelando os africanos que professam uma religião marcada pela secularização, que torna a questão de Deus um facto cada vez mais problemático, criando condições para o ateísmo, para indiferença religiosa, etc. Mas o cristianismo, apesar das várias críticas por partes de muito intelectuais, sobretudo africanos, que continuam a encara-lo como uma religião colonial, burguesa, individualista, passou a fazer parte da esfera cultural do continente²⁵³. Em alguns casos, esta mesma indiferença nota-se em relação a *Laudato Si*. Com o surgir de um universo novo, a África regista uma religiosidade diferente da época da tradição, época da negritude. E o cristianismo, na sua dimensão de fé, penetra neste mesmo mundo novo, com novo espírito, nova forma de pensar a fé e nova maneira de viver onde a razão tende a triunfar perante a fé e o divino. O desafio da fé cristã é, neste contexto, provar que não é algo oposto a razão e tem capacidade crítica de tomar em consideração o espírito moderno na sua vivência e na sua difusão.

Neste ponto de vista, a vontade não é de fugir ao mundo e às suas interrogações. O cristianismo em África, surge como religião que está á altura de encontrar, nos seus próprios fundamentos, as raízes desta modernidade. Não é escândalo se a teologia pensar a modernidade no campo religioso e tomar consciência da razão da sua fé, sem se desligar das preocupações e dos imperativos da época actual. Procura-se uma mediação positiva entre a fé e a cultura moderna, entre a igreja e a sociedade africana dos nossos tempos.²⁵⁴

Ultimamente, a categoria de inculturação tem feito sentir seu peso tanto na teologia como no diálogo entre as religiões. Pois bem, ela oferece uma analogia que não convém ignorar. Toda religião - também as cristãs – é sempre intrinsecamente uma experiência interpretada e, portanto, inculturada. A experiência original tem que encarnar nos elementos das pessoas e comunidades que a vivem. Algo que se vê muito claro quando, como é o caso das religiões universais, se estendem fora da cultura donde nasceu.²⁵⁵

Se a “inculturação” significa inserção de novos valores na herança e mundividência de alguém. Este processo aplica-se a todas dimensões da vida e do desenvolvimento. Dentro do cristianismo contemporâneo, inculturação significa o

²⁵³ Cfr. M. MATUMONA, *Cristianismo e Mutações Sociais: Elementos para uma Teologia Africana da Reconstrução*, (Uíge; SEDIPU, 2005), pp. 73-74.

²⁵⁴ M. MATUMONA, *Teologia Africana da Reconstrução Como Novo Paradigma Epistemológico Contributo Lusófono Num Mundo Em Mutação*, pp. 151.

²⁵⁵ A. QUEIRUGA, “El Dialogo Delas Religiones”, *Cuadernos Fé y Secularidade*, Sal Tarrae, Bilbao, 1992, pp.35.

movimento que assume as culturas locais e seus valores como instrumento básico e um poderoso meio de apresentar, reformular e viver o cristianismo e as culturas locais.²⁵⁶ Inculturação, portanto, torna-se tentativa honesta de tornar Cristo e sua mensagem libertadora melhor entendidos pelas pessoas de cada cultura, localidade e tempo.

Na obra “Teologia da Missão”, o Padre dominicano José Nunes afirma: notas e perspectivas, que a relação da fé com as culturas, num diálogo de enriquecimento recíproco – razão pela qual a igreja, na sua missão ad gente, há-de receber das culturas tudo o que concorra para edificação da vida cristã, mas tratará também de propor o evangelho como factor purificador de toda e qualquer cultura.²⁵⁷

JOÃO PAULO II, usou e definiu o termo inculturação ou aculturação, apesar de ser um neologismo, exprime muito bem uma das componentes do grande mistério da encarnação. Podemos dizer da catequese, como da evangelização em geral, que ela é chamada a levar a força do evangelho ao coração da cultura e das culturas. Para isso, a catequese tem de procurar conhecer essas culturas e suas componentes essenciais; aprender as suas expressões mais significativas; saber também respeitar os seus valores e riquezas próprias. É deste modo que poderá propor a essas culturas o conhecimento do mistério escondido e ajuda-las a fazer surgir da sua própria tradição viva expressões originais de vida, de celebração e de pensamento cristãos.

Na exortação apostólica *Ecclesia in Africa*, coloca a inculturação entre os aspectos importantes da vida da igreja em África juntamente com a evangelização, o diálogo, a solicitude pastoral no campo social e os meios de comunicação social. [EA 16]

Pois bem, a fé que fala o africano de hoje é aquela que reúne em todos os movimentos de rejeição da injustiça e da opressão, por meio dos actos concretos no que se compromete para levar acabo a reconquista e a posse do seu próprio ser. Nestes lugares (realidade africana), nos que se elaboram novas orientações para o futuro, o evangelho deve ser vivido como um fermento de libertação e uma mensagem de desalienação do homem em Jesus Cristo. Portanto, a igreja se vê empurrada a assumir a sua parte de responsabilidade em todos aqueles lugares em que a criação está em marcha, ali donde o Reino de Deus se busca e onde se constrói o mundo novo que não é o do mais além, senão

²⁵⁶ N. LOSSKY, [et al], *Dicionário do Movimento Ecuménico*, pp. 651.

²⁵⁷ Cfr. J. NUNES, *Teologia da Missão: Notas e Perspectivas*, Obras Missionária Pontifícias, Lisboa, 2000, pp. 107-108.

um mundo novo, que já está aqui, em estado de gestação, no cotidiano. A questão do homem africano constitui um desafio para a igreja: isso provoca que ela exerça a imaginação social. Porque na história que se faz, necessitamos, como dizia Paulo VI, de buscar possíveis ignorados.²⁵⁸ Precisamente, intervindo em favor do homem e de seus direitos na África negra, a igreja participa na criação que está em marcha; esta vive um momento privilegiado da história da salvação na medida em que se dedica a tarefa de renascer o homem e ao mundo por meio da força do evangelho.

Atendendo o novo quadro social que se desenvolve em África, resultado do feito da modernidade, a inculturação ainda hoje surge como prioridade e uma urgência na vida da igreja africana para a real mediação do evangelho no continente. Só assim o evangelho pode lançar solidas raízes nas comunidades cristãs e realizar uma verdadeira e equilibrada inculturação, para evitar a confusão e a alienação em África, a braços como uma rápida evolução.

A conversão contínua do evangelizador é condição necessária para o sucesso da evangelização. Na encíclica *LS* defende-se que no momento actual, tanto a evangelização como a conversão têm de ser ecológicas, isto é, têm de passar por dialogar e respeitar com todas as áreas do saber para servir a vida na casa comum que é a criação.²⁵⁹

A reconciliação das igrejas será possível na medida em que elas desenvolverem uma hermenêutica ecuménica da fé. Para isso as igrejas precisam integrar-se num universo semântico comum do termo “hermenêutica”, definindo consensualmente seus critérios, objectivos e métodos. Então elas poderão entender conjuntamente expressões como “hermenêutica ecuménica”, “hermenêutica de comunhão” e como a hermenêutica faz parte da vida da igreja, esta é compreendida como uma comunidade hermenêutica. A tradução como paradigma para uma hermenêutica ecuménica consiste em expressar na língua da minha confissão aquilo que eu já encontro expresso na língua de outra confissão. Por outro lado, o reconhecimento do conteúdo da fé de uma religião traduzido na linguagem de outra supõe o segundo paradigma da hermenêutica ecuménica “perdão”. trata-se mais do que um simples perdoar ofensas, diz respeito ao levantamento das ofensas do passado e as suas consequências.

²⁵⁸ J. ELA, *El Grito del Hombre Africano: Questiones Dirigidas a los Cristianos y a las Iglesias de África*, SCAM, Verbo Divino, Estela (Navarra), 1998, pp. 79.

²⁵⁹ T. MESSIAS, “A Carta Encíclica *Laudato Sí* e a Urgência de Uma Conversão Ecológica Integral”, *Igreja e Missão*, nº 234, Portugal (janeiro-abril 2017), pp. 94.

São João Paulo II, na sua exortação pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, precisou:

Em africa, a necessidade de aplicar o evangelho à vida concreta é muito sentida. Como se poderia anunciar Cristo naquele imenso continente, esquecendo que é esta uma das áreas mais pobre 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 tentações raciais e tribais, a instabilidade política e a violação dos direitos humanos? Tudo isto constitui um desafio para evangelização ainda hoje [EA 51]

A intervenção de São João Paulo II demonstra claramente, que uma nova inculturação é necessária e urgente, pois os problemas actual com aqui África debate nada tem a ver com os valores tradicionais que não podem, agora, ser considerada como grandes prioridades. Os problemas socioculturais que dificultam o progresso fazem parte da cultura pós-moderna africana com o qual o evangelho é chamado a dialogar no contexto da inculturação que, nestas circunstâncias, requer, de facto, uma nova filosofia. Deste modo descobrirá o caminho para uma mais profunda integração do evangelho em todas as extensões da vida cristã. Os âmbitos culturais atingidos pela inculturação são todos aqueles que constituem a cultura pessoal e comunitária dos povos.²⁶⁰

3.4.2. Para uma mudança de horizontes

A *Laudato Sí*, em definitiva, propõe uma conversão, uma mudança de mentalidade, uma mudança cultural para alcançar uma ecologia integral, uma casa comum, um *Oikos* comum onde a boa economia passe a ser parte da ecologia integral e se rompa o divórcio existente entre a ecologia e a economia que começou com a revolução industrial e que se tem acentuado na era da globalização.²⁶¹

O paradigma chamado ecológico apresenta um horizonte conceptual em que o ambiente é entendido de forma sistémica e holística, como um conjunto de elementos inter-relacionados, entre os quais a espécie humana. A emergência desse horizonte se confunde com o desenvolvimento da ecologia moderna, também conhecida como a ecologia global. Na evolução dessa compreensão ecológica, pelo menos três factores exerceram especial importância: o conceito de biosfera, teoria dos sistemas e, mais recentemente, a hipótese Gaia.

²⁶⁰ M. MATUMONA, *Teologia Africana da Reconstrução Como Novo Paradigma Epistemológico Contributo Lusófono Num Mundo Em Mutação*, pp. 221.

²⁶¹ J. CARRERA, “Hacia una Ética Ecológica”, pp.29.

Em primeiro lugar, o agente ético se reconhece participante da grande rede da vida que constitui a comunidade biótica. Superando os limites do antropocentrismo moderno, o ser humano se compreende, numa perspectiva holística-sistêmica, como elo de uma relação ecô organizadora na qual é vitalmente importante a afirmação das categorias de diversidade e interdependência. O sistema como um todo é que dá a integridade e a continuidade aos processos necessários à manutenção da vida.²⁶² Cada componente, por ser parte constitutiva do todo, é portador de um redutível valor sistêmico. Dito de outro modo, nenhum ser humano pode ser considerado autossuficiente, pois a vida depende de processo interdependente e inter-relacionados.

Na ótica do novo paradigma o ser o humano e o mundo natural não se encontram justapostos, separado um do outro, mas desde sempre vêm entrelaçados, numa completa inclusão e reciprocidade, constituindo uma única realidade orgânica.

Para fazermos valer o novo paradigma, precisamos superar o discurso dominante ambientalista. Importa reconhecer que restringir a ecologia ao ambientalismo é incidir em grave reducionismo.²⁶³

A Encíclica convida-nos a transcender uma visão individual do ser humano. Há que repensar a dimensão social e transcendente do ser humano, para além da sua componente individual. Papa afirma que no quadro actual de desorientadores paradigmas dá-se particular destaque ao relativismo: o prático e doutrinal. Tudo é relativo desde que salvguarde o que é absoluto: os seus interesses individuais e contingentes [cf. LS 122] tal atitude proporciona uma relação deformada fazendo das pessoas e dos seres vivos um meio para alcançar fins onde tudo é permitido.

O que concluímos deste título? Devemos mudar nosso olhar sobre as religiões tradicionais, sobre a terra, sobre a natureza e sobre nós mesmos. Ela é nosso grande património e como é a nossa grande mãe, merece respeito e veneração. Quer dizer, conhecer e respeitar seus ritmos e ciclos, sua capacidade de reprodução, não a devastas como temos feito desde o advento da tecnociência e do espírito antropocentrista que pensa que ela só tem valor na medida em que nos é útil. Mas ela não precisa de nós. Nós

²⁶² L. CIRNE, *O Espaço da Coexistência: Uma Visão Interdisciplinar de Ética Socioambiental*, pp. 158.

²⁶³ L. BOFF, “O Desafio Ecológico à Luz e da COP21 de Paris”, *Revista Eclesiástica Brasileira, Ecoteologia*, Vol. 76, nº 301 (janeiro, março, 2016), pp. 27.

precisamos dela.²⁶⁴

Por tudo o que se tem visto, a nossa compreensão da natureza fica profundamente enriquecida quando é contemplada no horizonte do paradigma ecológico, isto é, a biosfera como um sistema formado por elementos vivos e não vivos, interligado e interdependentes. O paradigma ecológico, sem dúvida, contribui muito para um novo relacionamento com o mundo natural. Nenhum ser pode existir de forma isolada nesse grande sistema da vida.²⁶⁵ Fundamentalmente, a natureza, sob esse novo paradigma, passou a ser considerada como um todo (o ser humano aí incluído) como uma rede orgânica que é a vida. Por outro lado, o paradigma ou horizonte ecológico trouxe lentes novas com as quais se tem uma imagem da natureza bastante diferenciada daquela vista pelo paradigma moderno.

3.4.3. A crise Ecológica como problema moral

A degradação ambiental é antiga, mas o conceito de crise ecológica tal como a conhecemos hoje, é recente. Um primeiro olhar pode sugerir que isso se deve à magnitude dos impactos ambientais na actualidade. Mas se os impactos eram menores no passado, o horizonte histórico e geográfico das pessoas também era proporcionalmente menor.

A desconstrução dos edifícios ontológicos e éticos criado tanto pelo cristianismo quanto pelo racionalismo obrigava a sociedade ocidental a buscar outros fundamentos para moral pessoal e a organização social. O equilíbrio ecológico, aparente harmonia das relações entre as espécies parecem um ponto de partida seguro a partir do qual construir uma nova ética, nem autoritária nem repressiva, capaz de justificar a solidariedade e orientar o bem-estar das pessoas.²⁶⁶

Uma primeira consideração consiste na tomada de consciência de que actual crise ecológica provém de uma forma particular de relacionarmos com a natureza e entre os seres humanos. Neste âmbito da mentalidade, da cultura, a encíclica aponta que uma das raízes profundas da problemática ecológica se encontram no que denomina

²⁶⁴ L. BOFF, “O Desafio Ecológico à Luz e da COP21 de Paris”, pp. 12.

²⁶⁵ L. CIRNE, *O Espaço da Coexistência: Uma Visão Interdisciplinar de Ética Socioambiental*, pp. 142.

²⁶⁶ F. NETO, “O Diálogo Entre o Catolicismo e Ambientalismo a partir da Laudato Sí”, *Revista Eclesiástica Brasileira, Ecoteologia*, Vol. 76, nº 301 (janeiro, março, 2016), pp. 30.

«tecnocracia».²⁶⁷ que se diferencia de «técnica» (ou tecnociência) – junto a uma desjuntura antropocêntrica [LS 116] que dá lugar a um relativismo prático. Para a Encíclica o problema profundo é como a humanidade tem assumido a tecnologia e seu desenvolvimento junto com um paradigma homogêneo e unidimensional. Neste paradigma se destaca um determinado conceito de sujeito: um conceito de sujeito que progressivamente, no processo lógico-racional abarca e assim possui o objecto que se fala de fora.²⁶⁸ Mas as dificuldades vêm quando este paradigma domina a economia e a política, já que a economia assume todo desenvolvimento tecnológico em função do rédito que se pode obter sem prestar atenção as consequências negativas para o ser humano. Muitas das decisões que se tomam parecem puramente instrumentais, quando na realidade são eleições acerca do estilo de vida que se quer desenvolver.²⁶⁹

A Encíclica aponta o antropocentrismo desmensurado de nossa época como uma das raízes profundas da problemática ecológica e reconhece que uma apresentação inadequada da própria antropologia cristã tem contribuído a este antropocentrismo, favorecendo uma relação equivocada entre as pessoas e o mundo. Quando o ser humano se coloca a si mesmo no centro, acaba por dar prioridade as convicções circunstanciais e todos os demais são relativizados por esta cultura relativista que empurra as pessoas a aproveitar-se dos demais como se fossem objectos. Portanto, é necessário recuperar um antropocentrismo adequado que não obrigue a cair num biocentrismo que não cremos possa ajudar em nada a resolver de forma correta os problemas expostos.²⁷⁰ Não se pode exigir ao ser humano um compromisso com respeito ao mundo se não se reconhecem e valorizam ao mesmo tempo suas capacidades peculiares de conhecimento, vontade, liberdade e responsabilidade” [LS 118].

A Encíclica expõe que muitos dos problemas ecológicos está empobrecendo as populações mais débeis do planeta [LS 48] e que não costuma haver consciência clara dos problemas que afetam particularmente aos excluídos e que há que escutar tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres [LS 49].

Inegavelmente, vivemos uma crise dos fundamentos que sustentam nossa forma

²⁶⁷ Entendemos por «*tecnocracia*» como a técnica usada com mentalidade meramente estratégica, que não discute de fins, senão só de meios, porque elas se têm convertido no fim em si mesma.

²⁶⁸ J. CARRERA, *Hacia una Ética Ecológica*, pp.14-15.

²⁶⁹ J. CARRERA, *Hacia una Ética Ecológica*, pp.15.

²⁷⁰ J. CARRERA, *Hacia una Ética Ecológica*, pp.20.

de habitar e organizar o planeta terra e de tratar os bens e serviços natureza. na perspectiva actual, eles são totalmente equivocados, perigos e ameaçadores do sistema-vida. A Laudato Sí o atesta [LS 61].

A “sensibilidade ecológica” contemporânea é o resultado de um processo político-cultural que perpassa a modernidade. Está associada à grande crise de sentido que se evidencia particularmente a partir da chamada pós-modernidade.²⁷¹ A crítica filosófica, sociológica e psicológica (emblematicamente representada por Nietzsche, Marx e Freud ou seja, os mestres da suspeita, na interpretação de Ricoeur²⁷² foi erodindo a confiança da sociedade tanto em sua religiosidade tradicional de matriz cristã, quanto na própria razão como elemento capaz de ordenar a realidade humana.

No capítulo III, a raiz humana da crise ecológica, o papa deixa claro que não adianta abordar os sintomas, se não se reconhece a raiz humana da crise ecológica [LS 101]. Entre essas raízes que provocam a crise, o papa enumera a tecnologia usada como poder arbitrário e sem cuidado com a natureza [LS 102-105], a globalização desse paradigma tecnocrático [LS 206], a crise do antropocentrismo e outros factores [LS 115]

O que fizemos nós modernamente para gerir a crise atual? Inventamos o tempo mecânico e sempre igual dos relógios. Ele comanda a vida e todo processo produtivo, não tomando em conta os demais tempos. Submete o tempo da natureza ao tempo tecnológico (certa árvore demora 40 anos para crescer, e a motosserra a derruba em dois minutos). Não alimentamos nenhum respeito para o tempo de cada coisa. Assim, não lhe damos tempo de se refazer de nossas devastações: poluímos ares, envenenamos o solo e quimicalizamos quase todos os nossos alimentos. A máquina vale mais que o ser humano.²⁷³

Nestes momentos estamos vivendo no tempo em que a própria Terra está tomando consciência de sua enfermidade. O aquecimento global sinaliza que ela vai entrar no outro tempo. Se continuarmos a feri-la e não a ajudarmos a estabilizar-se num outro tempo, podemos começar a contar as décadas que inaugurarão a atribuição da desolação. Nosso equívoco não consciencializado e formulados há séculos não foram corrigidos e,

²⁷¹ F. NETO, “O Diálogo Entre o Catolicismo e Ambientalismo a partir da Laudato Sí”, pp. 12.

²⁷² Cfr JOÃO PAULO II, *A Força da Criação torna-se para o Homem Força da Redenção*, Cidade do Vaticano, Audiência Geral, (29 de Outubro de 1980).

²⁷³ L. BOFF, “O Desafio Ecológico à Luz e da COP21 de Paris”, pp. 26-27.

teimosamente, os reafirmamos.²⁷⁴

Esta constatação é ainda mais importante face à evidência do mistério do mal presente no coração do homem que com a sua liberdade pode cuidar e aperfeiçoar o mundo, mas também o pode ferir e destruir, como se pode ferir e destruir a si mesmo. Por isso é importante que se aprendam a reconhecer os limites ético-morais da acção humana, para não justificarmos os instintos violentos e de destruição de domínio que trazemos, tantas vezes escondidos em nós.²⁷⁵

Importa por isso salientar que não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socio ambiental. [LS 139] chama-se a atenção para o complexo problema dos actuais fluxos migratórios mundiais que é uma crise política, social e ambiental. A ecologia integra, associa três vetores: *cuidar da natureza* (equilibrar os ecossistemas), *combater a pobreza e devolver a dignidade aos excluídos*.²⁷⁶

Na mensagem com o criador e com toda criação (1990). Disse o Papa João Paulo II: “Se o homem não estiver em paz com Deus, também a própria terra não estará em paz”²⁷⁷ Se rejeitar as soluções técnicas para crise ecológica, afirma que a degradação ambiental não é senão uma das manifestações mais preocupantes de toda crise moral da actualidade. Recomenda, então, uma visão do universo como um todo, como um verdadeiro cosmos, dotado de equilíbrio próprio, que deve ser respeitado a integridade da criação. Defende que nas géneses, existe uma básica falta de respeito pela vida, considerando que a norma fundamental é capaz de inspirar um sadio progresso económico, industrial e científico, e o respeito pela vida e, em primeiro lugar, a dignidade da pessoa humana.²⁷⁸

A base da Encíclica *Laudato Sí*, uma série de valores que ajudam dar resposta aos problemas ecológica. Alguns destes valores estão claramente explícitos e outros, em mudança se apresentam de forma mais implícita. Os distintos valores para promover a nova cultura ecológica vão propondo ao longo da *Laudato Sí* e os encontramos, por exemplo, na hora de propor algumas linhas de acção ou, até o final, quando se propõem

²⁷⁴ L. BOFF, “O Desafio Ecológico à Luz e da COP21 de Paris”, pp. 27.

²⁷⁵ T. MESSIAS, “A carta Encíclica *Laudato Sí* e a Urgência de Uma Conversão Ecológica Integral”, pp. 103.

²⁷⁶ T. MESSIAS, “A carta Encíclica *Laudato Sí* e a Urgência de Uma Conversão Ecológica Integral”, pp. 103.

²⁷⁷ JOÃO PAULO II, *Mensagem paz com o Criador e com toda criação*, nº 1, 1990.

²⁷⁸ JOÃO PAULO II, *Mensagem Paz com o Criador e com Toda Criação*, nº 7, 1990.

alguns valores espirituais que nascem das convicções de nossa fé em Deus: é o Evangelho aplicado a nossa forma de pensar, de sentir e de viver. Este elemento é fundamental e as vezes fica pouco explicitado.

Um ponto-chave que cabe destacar, em que a Encíclica coloca especial atenção, é o papel da educação: é básico educar desde os valores que configuram a cultura ecológica. Já que a problemática ecológica requer soluções em todos os âmbitos (político, técnico, pessoal...), mas sempre soluções globais e não meramente parciais.

O Papa deixa claro que “a soluções não podem vir de uma única maneira de interpretar e transformar a realidade. É necessário correr também as diversas riquezas culturais dos povos, à arte e à poesia, à vida interior e a espiritualidade (...). Nenhuma forma de sabedoria pode ser preterida, nem sequer a sabedoria religiosa, com a sua linguagem própria [LS 63]

Ao afirmar que, para enfrentarmos a crise ecológica, precisamos contar com todas as expressões da sabedoria religiosa da humanidade, o Papa está claramente reconhecer um valor positivo e de contribuição nas mais diferentes tradições religiosas sobre a criação e o modo de olhar o universo. Tanto as religiões africanas como outras tantas conhecidas, de um modo ou de outro, reconhecem na natureza um lugar especial da manifestação do mistério divino. A diferença entre elas consiste em que alguns acentuam a sacralidade da própria natureza. Possivelmente, essas religiões podem aceitar o que diz o Papa Francisco.

Laudato Sí, dedica um capítulo inteiro á educação e espiritualidade ecológica e insiste na necessidade de uma autêntica conversão: a crise ecológica é um apelo a uma profunda “conversão interior” [LS 217. Cfr. Também: 5; 8; 9; 16; 59; 98; 111; 202; 208; 216; 219; 222; 224]. Falta uma consciência de uma origem comum recíproca pertença e de um futuro partilhado por todos. Essa consciência de novas convicções, novas actitude e novos estilos de vida [LS 202].

A Laudato Sí fala da ecologia integral para unir todas as dimensões da problemática ecológica. Ou, em outras palavras, de uma só crise com diferente aspectos que só podem encontrar uma solução integral: não há duas crises separadas, uma ambiental e outra social, senão uma só e complexa crise socio ambiental. As líneas para solução requerem uma aproximação integral para combater a pobreza, para devolver a dignidade aos excluídos e simultaneamente para cuidar a natureza [LS 139]. A noção de

ecologia integral inclui a ecologia humana que é inseparável da noção clássica de bem comum, princípio que cumpre um rol central e unificador na ética social [LS 156]

3.4.5. A pobreza do nosso tempo

Num mundo globalizado, o neoliberalismo e o capitalismo impregnam e controlam todas as áreas da vida, ideologicamente e prática. a humanidade e natureza necessitam libertar-se progressivamente do seu controle absoluto e isto não pode realizar-se mediante nenhum relato de libertação, senão através das lutas constantes e extensas pela igualdade e inclusão.

Mil milhões de pessoas do Sul do planeta vivem na pobreza extrema. Existem cerca de 800 milhões de pessoas que estão desnutridas. Em muitos países do Sul se está produzindo um aumento da economia, mas sem que diminua a pobreza. As contínuas tragédias dos emigrantes que cruzam os mares são uma “vergonha moral e política”. A crise emigratória pode propagar pânico, mas constitui uma chamada para que tomemos consciência da magnitude da desigualdade e a exclusão no nosso mundo de hoje.²⁷⁹

Existe uma dimensão da vulnerabilidade que tem que ver com o outro, que é provocado pelos outros, que remete a nossa realidade actual socioeconómica, a isso “espaços de vulnerabilidade” donde há possibilidade de danos (vulnerabilidade situacional, contexto de vulnerabilidade). Existe indivíduos e grupos, como afirma a UNESCO, especialmente vulneráveis, devido a exploração, o engano e a indiferença (UNESCO 2011).

No passado, os escravos eram maltratados e discriminados, mas eram apenas queridos como forças produtoras de riquezas. O alarmante do nosso tempo é que os pobres são considerados como supérfluos e se lhes faz sentir que não são queridos. Esta é a pior humilhação para dignidade de uma pessoa. De forma não menos dramática, a economia de mercado se tem convertido também numa forma moderna de exclusão e discriminação social, cultural e política. Marginar os grupos vulneráveis como os povos indígenas, tribais, os imigrantes e os refugiados etc.²⁸⁰

²⁷⁹ Cfr. F. WILFRED, “La Función de la Teología en Luchas por un Mundo Más Equitativo e Inclusivo”, In: *Selecciones de Teología*, Vol. 55, nº 219, Espanha, 2016, pp. 211.

²⁸⁰ Cfr. F. WILFRED, “La Función de la Teología en Luchas por un Mundo Más Equitativo e Inclusivo”, pp. 212.

Todos nós temos a noção de “pobreza”, pode ser mais ou menos elaborada, mas sabemos ao que nos referimos quando usamos o conceito.

Pobre é inicial e radicalmente um conceito socioeconómico. Pobres são aqueles que carecem de algo essencial e fundamental para sua vida. Mas é mais que um conjunto de carências permite perceber. A este propósito Alfredo Bruto da Costa vai ao âmago da questão e diz que o ser humano é tocado como um todo “... no sofrimento, nos sentimentos e afetos, no exercício da inteligência e da vontade, nos hábitos e comportamentos... na relação com os outros, no exercício da cidadania, no cumprimento dos seus deveres e no gozo dos seus direitos, a começar pelo seu direito à liberdade – enfim, na concretização da sua fundamental e universal vocação de desenvolvimento e realização”²⁸¹

A desigualdade e exclusão saem caros, postos que, estão na raiz da desnutrição do homem crônico e de ausência de um mínimo de atenção sanitária. Privam as vítimas do seu protagonismo e autoestima. Destroem o tecido social e roubam a comunidade a confiança, a solidariedade e a reciprocidade que dão fundamento as relações humanas. Assim privamos a sociedade de enriquecer-se com os talentos e as capacidades dos excluídos. A desigualdade produz também uma enorme quantidade de problemas: violências, usos de drogas, enfermidade mental, desempregos crônicos, erosão do estado de direito etc.

A relação com os outros, no exercício da cidadania a que se refere Bruno da Costa, parece ser, a pedra angular da construção da nova civilização. Por outro lado, pobre é também um conceito dialético. Faz referência ao termo contrário “rico” e estabelece uma relação dialética entre ambos: há ricos porque há pobres e há pobres porque há ricos.²⁸²

A natureza manifesta Deus é, além disso, um lugar da sua presença. Citando os bispos do Brasil diz: “em cada criatura habita o seu espírito vivificante que nos chama a um relacionamento com Ele”. [LS 86] No entanto, é claro que os seres criados não são Deus (es) apesar de o expressarem e de o ser humano ter, faz a outros seres, um valor

²⁸¹ A. COSTA, *Um Olhar Sobre a Pobreza*, Lisboa, Gradiva, 2008, pp. 20.

²⁸² “Pobre... não é meramente o que carece de algo senão o que é privado, o que é despojado do que tem e do que devia ter. privado e despojado do que exige a dignidade humana; privado e despojado do que é o fruto do seu trabalho; privado e despojado do destino comum e principal dos bens da terra. Cfr. ELLACURÍA, *Pobres*, I, in: C. FLORISTAN, Coord., *Concepto Fundamentales de Pastoral*, Madrid, Ediciones Cristiandad, (1983), pp. 788.

peculiar e diferenciado [LS 89]. A partir da fraternidade universal nasce percepção social de partilha de bens comuns a todos onde é preciso salvaguardar o destino e as necessidades dos mais pobres. Estes têm tanto direito aos bens da terra como todos os outros. Tem-no ainda mais, na medida em que são oprimidos e sobrecarregados pelos grupos e estruturas mais poderosas e ricas. Esta perspectiva social da evangelização como resultado de uma teologia da fraternidade universal da criação tem de ser levada em consideração numa ecologia social.

O cuidado dos mais pobres tem de ter uma expressão e atuação pragmática. Se os mais pobres têm iguais direitos à terra e subsistência, “isto significa que além do título de propriedade, o camponês deve contar com um meio de formação técnica, empréstimos, seguros e acesso ao mercado” [LS 94] O antigo “não matarás” tem de ser actualizado ecologicamente neste mundo onde “vinte por cento da população mundial consome recursos numa medida tal que roubam às nações pobres e às gerações futuras, aquilo que elas necessitam para sobreviver” [LS 95]

Como tudo está interligado, a *Laudato Sí* dedica boa parte do texto à seguinte mensagem: não faz sentido cuidar bem da ecologia e descuidar do social, em especial do pobre. O documento lembra que os bens da terra pertencem a todos [LS 2; 22; 30; 36; 43; 45; 49; 94; 95; 104; 174], que continua válida a opção preferencial pelos pobres [LS 16; 20; 22; 25; 27; 48; 49; 71; 95; 110; 128; 139; 158; 152; 175; 196; 198; 201], e que tendência actual é de perda dos vínculos sociais [LS 43 a 47; 110]. “Uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social”, diz o papa, e é preciso ouvir “tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres” [LS 49]. É suspeito, portanto, o discurso “dos verdes” [LS 49] quando passam por cima do conflito social. Aqui também o papa lembra um conceito-chave de suas reflexões: “a unidade é superior ao conflito” [LS 198; EG 228]. Não se resolve o problema da ecologia sem, concomitantemente, resolver o problema social²⁸³ não esquecendo que, na Carta Social Europeia Artigo 30º diz: “Toda pessoa tem o direito à protecção contra a pobreza e a exclusão social”.

Mas, nos países dos que maioritariamente têm de sobra, há uma categoria nova de pobres, que, mesmo que tenham meios de subsistência, constituem crescente e preocupante sobrecarga, constantemente badalada, para caixa nacional de pensões, a segurança social, o serviço nacional de saúde. E, para além disso, estar com eles é uma

²⁸³ N. BAKKER, “*Laudato Sí: Rumo a Uma Nova Antropologia*”, pp. 168.

chatice. Refiro-me obviamente aos idosos. Fátima conhece bem todos estes pobres, os novos e os de sempre!

O evangelho também nos mostra os que padecem da dor moral, exteriorizada em lágrimas copiosas de amargura e arrependimento. É o caso da mulher de vida libertina que vai ao encontro de Jesus (Lucas 7,37-38) e de Pedro que, por medo, nega reconhecer o mestre aquém poucas horas antes afirmara perentoriamente, rebatendo a profecia de Jesus a seu respeito, que nunca O renegaria, mesmo que isso lhe custasse a vida (Mt 26,33-35; Mc 14,27-31; Lc 22,33-34). Também estes, os moralmente doridos, são bem conhecidos deste altar do mundo que é Fátima.²⁸⁴

Já Bento XIV, na *Caritas in Veritate* (2009), reúne o princípio de solidariedade ao da subsidiariedade [CV 58]. Sem eliminar seus demais aspectos, a solidariedade aparece na *Laudato Si*, como tema transversal, principalmente na relação íntima entre os pobres e a fragilidade do planeta [LS 16]. A subsidiariedade é citada duas vezes [LS 157,196], mas é exemplificada ao longo do capítulo V, quando se refere ao diálogo internacional e entre as instâncias nacionais e locais.

O problema ecológico não pode ser tratado de uma forma unilateral. Ele está directamente ligado ao problema da pobreza no mundo. O Papa Francisco tem toda razão quando ataca duramente na *Evangelii Gaudium* a uma economia que mata. Em suas próprias palavras: assim como o mandamento do não matar põe limite claros para a segurar o valor da vida humana, hoje temos que dizer “não a uma economia da exclusão e iniquidade. Essa economia mata.

Para compreender melhor a Encíclica *Laudato Sí*, devemos compreendê-la a partir da realidade do mundo dos pobres, maiores vítimas da injustiça eco-social provocada pelo sistema que domina o mundo e que também oprime a terra e a natureza.²⁸⁵ Esta visão é para todos e todas as religiões não podem estar indiferentes. Porque os empobrecimentos pertencem a diversas religiões, e também o capitalismo destruidor da vida e da natureza como visão neoliberal que oprime os pobres são anti-ecumenicos e precisam ser denunciados e combatidos pelas tradições espirituais, que se unam para isso.

²⁸⁴ J. P. MACHADO, “Viver Com a Dor”, *Brotéria: Cristianismo e Cultura*, Vol. II, 166, Portugal, (fevereiro 2008), pp.188.

²⁸⁵ M. BARROS, “Convite Para Unir Terra e Céu: A encíclica *Laudato Sí* e a Espiritualidade Macroecuménica”, pp. 26-27.

Os feitos mais graves sobre o planeta abrangem e recaem sobre as pessoas mais pobres [LS 48] queixa-se Francisco de que falta uma consciência clara dos problemas que afectam particularmente os excluídos. [LS 49]. Insiste o papa ainda numa ecologia social marcada pela justiça inter geracional, isto é, que as decisões e soluções tomada para garantir o equilíbrio e a qualidade de vida no presente a garantam também para as gerações seguintes e vindouras.

Na salvaguarda dos deveres éticos situa-se a defesa do trabalho, do direito humano ao trabalho justo e capaz de prover as necessidades básicas, além de levar à colaboração com a transformação do mundo. Quando os desequilíbrios do mundo geram secas, morte de espécies, migrações forçadas, agricultura é afetada e os pobres perdem a sua fonte de subsistência e trabalho básico. Terão depois de engrossar longas fileiras de desempregados a quem a técnica e o lucro não arranjam um posto adequado e justo para trabalharem. Em suma, a pesquisa científica é útil e importante, mas é preciso colocarlhe limites éticos, sociais, fraternos, defendendo a vida humana de todo o seu direito a uma vida realizada. Porque “a técnica separada da ética dificilmente será capaz de autolimitar o seu poder”. [LS 136]

Depois de lembrar os direitos e tendo um olhar mais crítico, convém recordar, que a pobreza é uma realidade multifacetada: as formas antigas e novas de pobreza que é consequência do subdesenvolvimento, da imigração, das condições do trabalho e habitação, dos desempregados e dos insolventes, a pobreza dos grupos socialmente marginalizados, étnicos ou outros, a pobreza dos idosos com baixos recursos e a dos automarginalizados; há pobreza dos países pobres e a dos países ricos; há pobreza das zonas abandonadas e a dos subúrbios das grandes cidades; e há pobreza material e dos pobres, sós e sem afeto, sem cultura e sem participação cívica.

Assim, pois, da interdependência se deriva outro valor: a compaixão com outros seres vivos e a responsabilidade humana de cuidar dos demais vulneráveis (sejam humanos ou o resto dos seres vivos). A Encíclica expõe que muitos dos problemas ecológico estão sofrendo a população mais débeis e pobres do planeta [LS 48] é que geralmente não há consciência clara dos problemas que afetam particularmente aos excluídos e que há que escutar tanto o clamor da terra como o clamor do pobre [LS 49].

Finalmente, o papa deixa-nos um conselho profético: “não percamos tempo a imaginar os pobres do futuro, é suficiente que recordemos os pobres de hoje, que poucos

anos têm para viver nesta terra e não podem continuar a esperar” [LS 162]. Por isso a solidariedade entre as gerações e entre os mais pobres nessas gerações deve levar a uma renovação dos vínculos entre os indivíduos da mesma geração, no hoje e no agora onde, verdadeiramente, podemos intervir e modificar.²⁸⁶

3.5. Moral Bantu e Moral Cristã: a sensibilidade ecológica como possibilidade de encontro

O filósofo Francês, Luc Ferry, diz que o nosso século depois de ter visto passar a libertação dos negros e das mulheres, - seres e culturas que sempre respeitaram a natureza, - deve abrir-se a libertação da natureza.

Como se pode assumir no seio do cristianismo os valores Bantu quando qualquer exaltação destes valores é colocada sob suspeita? Os teóricos da negritude têm celebrado a comunhão íntima do homem com a natureza e o grupo, a intuição, a emoção, a memória, o sentido do ritmo, da imagem e do símbolo, o gosto pela dança e à rejeição da técnica como valores da civilização negra.²⁸⁷

Trata-se do reconhecimento de mérito às mulheres e as culturas negras? Não, não é possível reconhecer valor as essas culturas. Então a ecologia que é um problema de todos os humanos, que põe em perigo a vida dos pobres e dos ricos, dos brancos e dos negros, em vez de ser uma oportunidade para um diálogo autêntico entre as comunidades humanas e as culturas, transforma-se numa oportunidade subtil para continuar o racismo, o eugenismo e a divisão.²⁸⁸

“Se a reencarnação como é professada pelo mundo oriental existisse entre nós aqui, e se fosse dado escolher o animal em que quiséssemos encarnar para viver plenamente a modernidade, não há sombra de dúvida de que muitos negros (africanos e não só) hoje escolheriam o cão, o gato ou mesmo qualquer planta exótica. De facto, ao mesmo tempo que as barreiras aumentam a sua altitude, no momento em que o racismo adquiri dimensões do passado, no mesmo momento em que milhares de crianças morrem literalmente de fome, porque os seus governos aceitaram os planos de modernização detidos pelo FMI e pela BM,

²⁸⁶ T. MESSIAS, “A Carta Encíclica Laudato Sí e a Urgência de Uma Conversão Ecológica Integral”, pp. 108.

²⁸⁷ J. ELA, *El Grito del Hombre Africano: Questiones Dirigidas a los Cristianos y a la Iglesias de África*, pp. 165.

²⁸⁸

milhares e milhares de famílias em quase todo ocidente gastam por dia com um cão, ou um gato, dinheiro que poderia alimentar quatro ou cinco crianças no terceiro mundo”.

Excluir da comunidade moral universal certos povos, sob o pretexto de terem valores que não se adequam aos nossos, não significa elevar uma cultura ao estatuto de cultura moral por excelência?

A reação aterrorizada dos conquistadores, tantos portugueses e espanhóis, fundaram a presunção Europeia em favor da sua superioridade moral e legitimou, paradoxalmente, as políticas de extermínio desses selvagens. Montaigne não tinha razão, quando notava que a moral dos povos ditos selvagens, eram em muitos pontos de vista superiores à moral dos ditos civilizados?

A consciência unilateral do problema ecológico, completamente dissociado do problema da ruptura constante e sistemática entre o Norte e o Sul e da progressão do desemprego no mundo inteiro, fez surgir uma ética exclusivamente ecológica, que se interessa por “re-situar” o lugar do homem em relação ao ambiente natural. Contudo, a dimensão ética ligada aos problemas do ambiente tem antes de mais e sobretudo uma dimensão política.²⁸⁹

Michel Serrano, citado por Severino Ngoenha, apela à criação de uma nova ética, ou melhor, a uma concepção de ética, que não se contente de relacionar os homens entre eles, mas que relacione também os homens à natureza. Trata-se simplesmente de reconhecer que vivemos contratualmente com a natureza, e esta relação não é local, mas global. É uma questão de reconstituir a relação rompida entre homem e natureza. Por isso, de uma forma nostálgica, exalta os ritos religiosos que sabiam celebrar o pacto com a natureza.²⁹⁰

O que importa hoje, é saber o que queremos do diálogo. O diálogo não é nem a negação nem a radicalização dos diferendos e das diferenças, mas um mecanismo que deveria ajudar-nos a ultrapassar uma lógica de consenso ou dissensão.

Por estais razões, a Laudato Sí, fala da ecologia integral, para unir todas as

²⁸⁹ S. NGOENHA, *O Retorno do Bom Selvagem: Uma Perspectivas Filosófica-Africana do Problema Ecológica*, pp. 94.

²⁹⁰ S. NGOENHA, *O Retorno do Bom Selvagem: Uma Perspectivas Filosófica-Africana do Problema Ecológica*, pp. 95.

dimensões da problemática ecológica. As linhas para solução requerem uma aproximação integral para combater a pobreza, para devolver a dignidade aos excluídos e simultaneamente para cuidar a natureza” [139]. A noção de ecologia integral inclui a ecologia humana que é inseparável de noção clássica de bem comum, princípio que cumpri um rol central e unificador na ética social [LS156]. A Encíclica cita a noção de bem comum da GS 26 e afina muito mais este princípio do bem comum da moral social quando afirma que “nas condições actuais da sociedade mundial donde há tantas [...] pessoas descartáveis. Privada de direitos humanos básicos e o princípio do bem comum se converte imediatamente, como lógica e inelidível, em uma camada a solidariedade e numa opção preferencial pelos mais pobres”. E continua expondo que esta opção implica sacar as consequências do destino comum dos bens da terra” [LS 158]. Contudo, há regulações que só vêm do interior da consciência ética das pessoas humanas. Nunca haverás leis que sejam suficientes para regular ausência de sensibilidade ética, ecológica, transcendente.²⁹¹

A consciência da interdependência deveria levar-nos a uma ética de compaixão universal que promova que todos os seres vivos podem viver dignamente, especialmente os mais débeis e os mais ameaçados. Só a espécie humana pode tomar a liderança desta responsabilidade e, por isso, para oferecer uma resposta compassiva com os outros e com toda biosferas, devemos comportar-nos como se tivéssemos consciência do planeta. Esta nova forma de relacionarmos através da interdependência a encontramos em muitas tradições religiosas, formulada como comunhão entre todos os seres; uma comunhão que nos leva a atender aos mais débeis e a cuida-los como se de nós mesmo se tratara, já que seu sofrimento também nos afecta.

Contudo, é verdade que cada vez somos mais conscientes do problema ecológico, mas, na realidade prática dos habitantes do planeta, esta problemática não nos “ocupa”. Na nossa vida cotidiana priorizamos outros valores, porque no fundo, continuamos crendo que a economia e a ecologia são duas esferas separadas e não um Oikos comum, uma administração da nossa casa que é o planeta terra. Devido a nossa exacerbada individualização, continuamos pensado não, mas além de nossa tribo, cada vez mais reduzida quase em nós mesmos e a família mais próxima. E também continuamos a

²⁹¹ T. MESSIAS, “A Carta Encíclica Laudato Sí e a Urgência de Uma Conversão Ecológica Integral”, pp. 105.

defender a crença de que a ciência ou a técnica nos salvará dessa problemática.

A igreja não pode calar-se perante as questões que torturam e oprimem, não pode calar-se perante a desigualdade e as injustiças expostas, no homem na África negra de hoje. O silêncio da igreja supõe uma grave omissão, uma verdadeira traição a África e ao evangelho.

A busca pelo sentido da vida a atenção para a inversão em todas as relações humanas. Desse modo, o ser humano modelado para ver o horizonte da realidade, torna-se encurvado: instaura-se a rebeldia com relação a Deus, dominação com relação ao seu irmão\irmã, o desrespeito de si mesmo e escravidão das coisas. Quando se trata da necessidade de ir ao encontro do outro, a obstrução dos canais, mesmo que somente em uma única rede da relação, afecta a globalidade das relações humanas. L. Boff assinala qual deve ser a globalização.

*“O que deve, fundamentalmente, ser mais globalizado é a solidariedade para com todos os seres, a partir dos mais afetados; a valorização ardente da vida, em todas as suas formas; a participação como resposta ao chamado de cada ser humano e à dinâmica mesma do universo; a veneração para com a natureza da qual somos parte, e a parte responsável”.*²⁹²

A pobreza constitui também uma categoria bíblica. Na realidade, deveríamos falar de pobres, pois não é a pobreza, mas sim os pobres, que interessam a Deus na Bíblia. Tanto o Cristianismo e a cultura Bantu, não podem em nenhum caso representar uma categoria cerrada, uma fração cerrada da humanidade que exclui outros os homens. Em consequência, não representam nem uma raça nem uma classe social. A igreja e a cultura Bantu englobam todos os homens que reconhecem em Deus e não só a sua miséria moral, espiritual, material e imploram a Deus para que seja a sua salvação e sua libertação. Mas quando estudamos ao fundo a história tanto do Cristianismo e dos Bantu, constatamos que, por desgraça, não têm estado sempre ao lado dos pobres e dos excluídos.²⁹³

Se o cristianismo quer solidarizar com o homem africano, tem que se identificar com a condição do africano, assumir a realidade africana, tal como se vive, em todos os níveis. Esta é a grande aposta da missão hoje.

²⁹² Cfr. R. LEMOS, “Uma Teologia Relacional da Vida e seu Sentido”, in: *Perspectivas Teológicas: 500 Anos da Reforma*, Vol. 49, nº 1 (janeiro/abril 2017), Belo Horizonte, pp. 188.

²⁹³ E. MVENG, *Identidad Africana y Cristianismo: Palabras de un Creyente*, pp. 259.

A solidariedade da igreja com os pobres, em África, se quer ser evangélica e sincera, deve esclarecer-se a luz da nossa história. Hoje é esta solidariedade que julga sobre a missão e a credibilidade da igreja no nosso continente. Contudo, o essencial, por último, tanto no Cristianismo e na cultura Bantu é a preocupação pela vida do povo de Deus.

Conclusão

Entre as religiões primitivas e as históricas, o tempo parece estar do lado das últimas, já que, embora hoje milhões de pessoas gostassem de ver esse modo de vida primitiva permanecer, é pouco provável que tal aconteça. A civilização é sedutora, se não mesmo imperiosa, e não podemos pôr de quarentena os povos primitivos que restam, preservando-os para que os antropólogos os estudem e nós os vejamos de forma romântica, enquanto símbolos do nosso paraíso perdido.

Não se devem idealizar nem subestimar as culturas. Como demonstrou Murayama, cada cultura tem algo de disfuncional (defeito de funcionalidade), de misfuncional (mau funcionamento), de subfuncional (funcionamento no sentido mais baixo), e de toxifuncional (criando entraves ao funcionamento). Devem respeitar-se as culturas, elas são imperfeitas, como todos nós somos imperfeitos. Todas as culturas constituem uma mistura de superstições, funções, fixações, saber acumulado e não criticado, erros grosseiros, verdades profundas. *Esta é a minha cultura, respeita*. Contudo, toda evolução comporta abandono, toda criação comporta destruição, toda conquista histórica se paga com uma perda. Toda cultura é digna de viver e deve saber morrer.²⁹⁴

“O pai é a fonte última de tudo, fundamento amoroso e comunicativo de tudo que existe. O filho, que o reflete e por quem tudo foi criado, uniu-se a esta terra, quando foi formado no seio de Maria. Espírito, vínculo infinito de amor, está intimamente presente no coração do universo, animando e suscitando novos caminhos. O mundo foi criado pelas três pessoas como um único princípio divino, mas cada uma delas realiza esta obra comum segundo a própria identidade pessoal. Por isso, «quando, admirados, contemplamos o universo na sua grandeza e beleza, devemos louvar a inteira Trindade»”.²⁹⁵

Os primeiros capítulos do Génesis contam as origens ou começo. É bem evidente que os autores destes textos sabiam muito menos que nós sobre a origem do mundo e da vida. De qualquer forma, os seus relatos não estão lá para nos trazer informações que nos permitam uma reconstituição dos começos. Não se trata de textos científicos no sentido

²⁹⁴ S. E. NGOENHA, *O Retorno do Bom Selvagem: Uma Prespectiva Filosófica-africana do Problema Ecológica*, pp. 103.

²⁹⁵ T. MESSIAS., “A Carta Encíclica *Laudato Sí* e a Urgência de Uma Conversão Ecológica Integral”, pp. 120.

moderno do termo. Trata-se de um “relato mítico”.

Assim, os primeiros capítulos (criação do mundo) é uma espécie de meditação sobre a ordem do universo, a harmonia que aí reina, o lugar e a responsabilidade da humanidade neste universo e Deus que todo o conjunto põe discretamente em evidência.

E no 2 capítulo e no 3 (criação do homem e da mulher e pecado original) são contados para esclarecer a experiência humana, feita de felicidade e infelicidade, de harmonia e de violência nas relações de vida e morte, de verdade e de mentiras.

A *Laudato Sí*, é um texto papal cujo conteúdo central e intenção declarada é deliberadamente social e político. Pretende motivar os governos e as instâncias mundiais a tomarem decisões ambientais corajosas em favor da vida dos nossos ecossistemas. Não é uma mensagem escrita apenas para os católicos ou cristãos. Pelo contrário, é um texto de abrangência universal e inclusiva. É preciso e pragmático. Visa despertar as consciências políticas, sociais, científicas, ecológicas, religiosas e míticas de todas as pessoas de boa vontade, independentemente da sua origem, estrato social, cor, identidade religiosa ou étnica.

Habitualmente pensa-se com razão que justiça é dar a cada um o que merece. E de facto também isso é justiça. Com efeito, Deus criou o homem e a mulher à sua imagem e semelhança, abençoou-os e confiou-lhes a missão de crescerem, gerarem e educarem as novas gerações, trabalharem a terra para o seu bem, respeitando sempre cada ser e a sua dignidade própria. A criação do mundo, terra, aqui, representa todos os dons de Deus à humanidade. Tudo é de todos, vivos e vindouros, assim, as pessoas, ao trabalharem a terra, têm o direito de usufruir dos bens para as suas vidas e vidas das suas famílias.

Mas Jesus no evangelho veio revelar-nos que a justiça é bem mais que isso: *é dar a cada um o que precisa*. O pecador necessita de perdão. O doente, o órfão, a viúva, o idoso... precisam de cuidados especiais. O homem roubado e batido precisa de que um bom samaritano se aproxime dele, e assim por diante. Isso mostra de que a justiça que falamos acima, precisa de uma alma: o amor, a caridade que a torne verdadeiramente justiça humana, ou justiça social. Para construir esta fraternidade é precisa a justiça social que dê a cada um o que precisa e cada um contribua com o que ele é e tem. Responsabilidade mútua entre as pessoas e o estado. Este é o responsável por dar a cada pessoa o que ele precisa, exigindo de cada uma o seu contributo próprio para o seu bem

e o bem comum.²⁹⁶

Toda sociedade – e, nela, especialmente o estado – tem a obrigação de defender e promover o bem comum. Nas condições actuais da sociedade mundial, onde há tantas desigualdades e são cada vez mais numerosas as pessoas descartadas, privadas dos direitos humanos fundamentais, o princípio do bem comum torna-se imediatamente, como consequência lógica e inevitável, um apelo a solidariedade e uma opção preferencial pelos mais pobres. Esta opção implica tirar as consequências do destino comum dos bens da terra, mas exige acima de tudo contemplar a imensa dignidade do pobre à luz das mais profundas convicções de fé. Basta observar a realidade para compreender que, hoje, esta opção é uma exigência para a efectiva realização do bem comum.

O princípio do bem comum desempenha um papel central e unificador na ética social. É o conjunto das condições da vida social que permitem, tanto aos grupos como a cada membro, alcançar mais plena e facilmente a própria perfeição [GS 26]. O bem comum pressupõe o respeito pela pessoa humana enquanto tal, com direitos fundamentais e inalienáveis orientados para seu desenvolvimento integral. Exige também os dispositivos de bem-estar e segurança social e o desenvolvimento dos vários grupos intermédios, aplicando o princípio da subsidiariedade.

Acredito que encontraremos nossa visão comum no e do evangelho, através de um encontro sério da mensagem bíblica determinada por nosso compromisso histórico comum em nossos vários contextos sociais. Devemos estar preparados para ouvir uns aos outros e aprender o que significa estar historicamente e envolvido na realização do evangelho. O nosso encontro é apenas uma possibilidade, e, pelos vistos só estamos no princípio, portanto, é demasiado cedo para se esperar um acordo unânime sobre vários temas, tratado aqui e noutras parte da nossa cultura. Mas se levamos a sério nossa fé comum no Cristo crucificado encontrado na luta pela liberdade, então acredito que o Espírito de Deus derrubará as barreiras que nos separam. Com efeito, “a unidade cristã só se torna realidade á medida que participamos de Cristo, o qual está oculto nos que sofrem”.²⁹⁷

²⁹⁶ Dom José Manuel **IMBAMBA** (Bispo da arquidiocese do Saurimo), Discurso Feito na Assembleia do Fórum dos Municípios e Cidades de Angola, 2017.

²⁹⁷ R. ALVES., “Protestantismo na América Latina: Sua Função Ideológica e Possibilidade Utópica”, *Revista Ecuémica*, janeiro de 1970, pp. 15.

Bibliografia

Documento do Magistério

BENEDICTUS XVI, *Litterae Encyclicae Caritas in Veritate*, in *Acta Apostolicae Sedis*, Vol. 101 (2009)

FRANCISCO PP., “Adhorratio Apostólica Evangelii Gaudium”, in *AAS*105 (2013)

FRANCISCO, *Louvado Sejais*, Carta Encíclica *Laudato Sí* sobre o Cuidado da Casa Comum, Águeda, Paulinas, (2015)

JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, (30 de dezembro 1987).

JOÃO PAULO II, *A Força da Criação Torna-se para o Homem Força da Redenção*, Cidade do Vaticano, Audiência Geral, (29 de outubro de 1980)

JOÃO PAULO II, *Mensagem paz com o Criador e com Toda Criação*, (1990).

IOANNIS PAULI PP. II, “Adhorratio Apostolica Postsinodalis Ecclesia in Africa” in: *AAS* 88 (1996)

IOANNIS PAULI PP. II, “Litterae Encyclicae Redemptoris Missio”, in: *AAS* 83 (1991)

PAULUS PP, “Adhorratio Apostolica Evangelii Nuntiandi”, in: *AAS* 68 (1976)

PAULO VI, *Mensagem Enviada ao Secretario Geral da Conferência Internacional das Nações Unidas Sobre o Ambiente, Realizada em Estocolmo*, em 1972, em: *SEDOC* 5 (1972 – 1973), pp. 159-162.

SACRASSANTUM CONCILIUM ECUMENICUM VATICANUM II, “Decretum de Activitate Missionali Ecclesiae Ad Gente”, in: *AAS*58 (1966)

Dicionários

LOSSKY, N., [et al], *Dicionário do Movimento Ecuménico*, In: *Oikoumene*, Vozes, Brasil, 2005.

MOURRE, M., *Dicionário de História Universal*, Vol. III, Paris, Asa, 1991.

Obra Planeada e Realizada Pelos Serviços do Departamento de Enciclopédia e Dicionário do Editorial Verbo, *A ENCICLOPÉDIA, in: Atmosfera Bórax*, Vol. III, Público, Espanha, 2004.

POUPARD, P., (at), *Diccionario de las Religiones*, Editora Herder, Barcelona, 1987.

SCHNEIDER, H. B. G., *Dicionário Exegético del Nuevo Testamento α-κ*, Sigueme, Salamanca, 1996.

TOSATTI, M., *Dicionario do Papa RATZINGER: Guia para o Pontificado*, 2. Ed., Paulus, Lisboa, 2010.

VAN DEN, B. A., [et al], *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, 2.Ed. Vozes, Rio de Janeiro, Brasil, 1977.

Bibliografia Sobre Teologia a Africana

ALTUNA, R., *Cultura Bantu e Cristianismo*, Edições Âncora-Luanda, 1974.

ALTUNA, R., *Cultura Tradicional Banto*, 2. Ed. Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, Luanda.

ALTUNA, R., *Cultura Tradicional Banta*, Paulinas, Portugal, 2006.

Ambassador For Christ, *Exposição na IIº Conferência da OAIC*, (Organizações Africanas Independentes das Igrejas), 1982.

BUJO, B., *Introducción à la Theologie Africaine*, Friburgo, 2008.

CARVALHO, L.M., *Doença e Cura em África: Medicina Tradicional e Pastoral da Saúde no Povo Chuabo, Uma Questão de Inculturação*, Editora Roma, Lisboa, 2009.

Cultura africana y Cristianismo, Iº Encontro de Antropologia y Misión, Ed. Mundo Negro, Madrid 1988.

Declaração do Encontro Pan-africano dos Teólogos do Terceiro Mundo, Acra (Gana), 17 de Dezembro de 1977.

DIKA, A. G., *Religion de Nyambé et Civilisation Politique Africaine, em Coloque en Cantonou*, 1970.

ELA, J.-M., *El Grito del Hombre Africano: Questiones Dirigidas a los Cristianos y a la Iglesias de África*, SCAM, Verbo Divino, Stela (Navarra), 1998.

HAMPATÉ BA., *Les Religion Africaines Traditionnelles, Sourcé de Civilisation Spirituelle, em Colloque de Cotonou*, 1970.

IMBAMBA, J. M. (Bispo da Arquidiocese do Saurimo), *Discurso Feito na Assembleia do Fórum dos Municípios e Cidades de Angola*, 2017.

JAHN, J., *Muntu las Culturas de la Negritude*, Guadarrama, Madrid, 1958.

KAGAME, A., *La Philosophie Bantou-rwandaise de L'etre*, Acad. Rog. Des Scien. Colo, Bruxelas, 1956.

KAGAME, A., *La Philosophie Bantu Comparée, Présence Afracaine*. Paris, 1976.

LAUDE, J., *Las Artes del África Negra, Labor*, Buenos Aires, 1973.

LUKAMBA, A., *Evangelização como "Encontro Vivo" na Cultura Umbundu de Angola: Prespectiva Eclesiológicas* (Huambo: Secretariado Nacional de Liturgia, 1984).

MBITI, John., *Entre Dios y el Tempo, Religiones Tradicionales Africanas*, Ed. Mundo Negro, Madrid, 2007.

MBITI, J., *Religion et Philosophie Africaines*, Ed. Cie, Yaoundé, 1972.

MATUMONA, M., *Teologia Africana da Reconstrução Como Novo Paradigma Epistemológico: Contributo Lusófono Num Mundo Em Mutação*, Roma editora, Roma, 2008.

MATUMONA, M., *Cristianismo e Mutações Sociais: Elementos Para uma Teologia Africana da Reconstrução* (Uíge; SEDIPU), 2005.

MVENG, E., *Identidade Africana y Cristianismo, Palabra de un Creyente*. Verbo Divino, Navarra, 1999.

MULAGO, V., *Un Visage Africain du Christianisme*, Prèsen. Afric, Paris. 1962.

NGOENHA, S., *O Retorno do Bom Selvagem: Uma Prespectiva Filosófica-*

africana do Problema Ecológico, Salesianas, Porto, 1994.

NGOENHA, S.E., *Das Independências às Liberdades*, ed. Paulistas. Africa, Maputo, 1993.

NGANGUELAS, *O Mundo Cultural dos Nganguelas: Estudo de Antropologia Cultural do povo Ganguela*, Secretariado de Pastoral, Diocese de Menongue, Portugal, 1997.

NUNES, J., *Teologia da Missão: Notas e Perspectivas*, Obras Missionária Pontifícias, Lisboa, 2000, pp. 107-108.

PÉREZ, J. C., *Cosmovisión Cristiana una Ética Global: Proyecto Evangelizador en Mozambique*, Ed. Laborum, Madrid 2005.

POSITIOMA, A., *Filosofia Africana*, Edizioni Missioni Estere Cappucini, Roma, 1967.

REDINHA, J., *Distribuição Étnica de Angola*, CITA, Luanda, 1971.

SALVOLDI, V., SESANA, R., *África: O Evangelho nos Pertence*, Edições Loyola, São Paulo, 1989.

SENGHOR, L.S., *O Espírito da Civilização ou as Leis da Cultura Negro Africana*, Presença Africana, Paris, 1967.

Teologia Africana no Século XXI: Algumas Figuras, In: Bénétet, Bujo, MUYA, Juvénel Ilunga, coord. Paulinas, Lisboa, 2008.

Teologia Africana no Século XXI: Algumas Figuras, In: BUJO Bénétet, MUYA Juvénel Ilunga, coord. Vol. II, Paulinas, Lisboa, 2012.

Teologia Africana no Século XXI: Algumas Figuras, In: BUJO, Bénétet, Vol. III, Paulinas, Lisboa, 2014.

TEMPELS, P., *La Philosophie Bantoue*, Prèsen. Afric, Paris, 1956.

YAKULEINGE, G., *Uma Teologia Cristã Desde os Ritos Ovakwanyama*, Paulus, Lisboa, 2012.

WILMORE, G., CONE, J., *Teologia Negra*, Edições Paulinas, São Paulo, 1986.

Revistas e Artigos

ALTUNA, R., “Deus e o Homem”, *Igreja e Missão*, (julho-setembro 1985), pp. 205- 287.

ALTUNA, R., “Cultura Tradicional Bantu”, *Igreja e Missão*, (julho-setembro 1985), pp. 87 – 145.

ALTUNA, R., “Cultura Tradicional Banto: Solidariedade vertical e Horizontal”, *Igreja e Missão*, (julho-setembro 1985), pp. 50-290.

ALVES R., “Protestantismo na América Latina: Sua Função Ideológica e Possibilidade Utópica”, *Revista Ecuménica*, (janeiro de 1970), pp. 9-32.

ARENS, E. “La terra casa do Hombre”, *Selecciones de Teologia*, Vol. 55. 219, Espanha, (Julio-Setembre 2016).

BAKKER, N., “Laudato Sí: Rumo a Uma Nova Antropologia” *Revista Eclesiástica Brasileira, Ecoteologia*, Vol. 76, 301 (janeiro, março, 2016), 158-170.

BARROS, M., “Convite para Unir Terra e Céu: A Encíclica Laudato Sí e a Espiritualidade Macroecuménica”, *Revista Eclesiástica Brasileira, Ecoteologia*, Vol. 76, 301 (janeiro, março, 2016), 171-183.

BOFF, L., “O Desafio Ecológico à Luz e da COP21 de Paris”, *Revista Eclesiástica Brasileira, Ecoteologia*, Vol. 76, 301 (janeiro, março, 2016), 24-43.

CARRERA, J., PUIG, L., “Hacia Una Ética Ecológica: Ética y Espiritualidad de la Paz Laudato Si”, *Cuadernos Cristianisme i Justicia*, 202, Barcelona, (2017), 3-30.

ELLACURÍA, “Pobres”, In, FLORISTAN (Coord.), *Concepto fundamentales de pastoral*, Madrid, Ediciones Cristiandad, (1983),788-817.

GARMUS, L., “Ecologia nos Documentos da Igreja Católica” *Revista Eclesiástica Brasileira*, 276 (outubro 2009), 861-884.

LEMO, R., “Uma Teologia Relacional da Vida e seu Sentido”, In. *Perpectivas Teológica: 500 Anos da Reforma*, Vol. 49, nº 1 (janeiro/abril 2017), belo horizonte, 177-199.

MACHADO, J., “Viver Com a Dor”, *Brotéria; Cristianismo e Cultura*, Vol.II, 166, Portugal, (fevereiro 2008), 187-197.

MESSIAS, T., “A Carta Encíclica Laudato Si e a Urgência de Uma Conversão Ecológica Integral” *Igreja e Missão*, 234, Portugal (janeiro-abril 2017), 85-122.

NETO, F., “O Dialogo Entre o Catolicismo e Ambientalismo a partir da Laudato Sí”, *Revista Eclesiástica Brasileira, Ecoteologia*, Vol. 76, 301 (janeiro, março, 2016), 8-23.

QUEIRUGA, A. T., “El Dialogo Delas Religiones”, *Cuadernos Fé y Secularidade*, Sal Tarrae, Bilbao, 1992.

REGIDOR, J., “Premissas Para uma Teologia Ecosocial da Libertação”, *Concilium*, 261 (1995) 89 – 131.

RODRIGUES, F. B., MALCATA, F. X., “A Igreja Perante a Crise Ecológica”, *Brotéria, Cristianismo e Cultura*, Vol. II, 185. 166, Portugal, (fevereiro 2008), 171-185.

SÍNODO DOS BISPOS, “II Assembleia Especial para África”, em: *Lineamenta*, Cidade do Vaticano 2006, nº 20.

SMITH, H., “A Essência das Religiões: A Sabedoria das Grandes Tradições Religiosas «Cristianismo»”, *Expresso*, Vol. VI, Córdova, 2005.

THONNARD, F. J., “Précis D’histoire de la Philosophie”, Nova Edição, *Revista e Corrigida*, Paris, Tornai, Roma, 1948.

TOREES QUEIRUGA, A., “El Dialogo delas Religiones” *Cuadernos fé y secularidade*, Sal Tarrae, Bilbao, (1992), 35 - 60.

THONNARD F. J., “Précis D’histoire de la Philosophie”, Nova Edição, *Revista Corrigida*, Paris|Tornai|Roma, 1948, 349 – 363.

VICENTE, J., “Teologia formal africana”, *Igreja e Missão*, (janeiro-abril 2017) 50 -72.

WILFRED, F., “La Función de la Teologia en Luchas por un Mundo Más Equitativo e Inclusivo”, *Selecciones de Teologia*, Vol. 55, nº 219, Espanha, (2016), 211-217.

Bibliografia Geral

- BIBLIA SAGRADA, 5ª Edição, Difusora Bíblica, Lisboa, Portugal, 2012.
- CIRNE, L., *O Espaço da Coexistência: Uma Visão Interdisciplinar de Ética Socioambiental*, Edições Loyola, Universidade Católica de Pernambuco, Brasil, 2003.
- COSTA, A. B., *Um Olhar Sobre a Pobreza*, Lisboa, Gradiva, 2008.
- COUTO A., *Pentateuco: Caminhos da Vida Agraciada*, UCP, Lisboa 2003.
- COUTO A., *Como uma Dádiva: Caminhos de Antropologia Bíblica*, UCP, Lisboa, 2002.
- D'ALMEIDA, B. C., *A Vida Numa Palavra: Uma Nova Leitura do Evangelho de São João*, Universidade Católica Editora, Porto, 2012.
- DENIS, H., *Teologia Para Quê? Los Caminos de la Teologia en el Mondo de Hoje* (Bilbao: Desclé de Brouwer, s.d.), 1985.
- DÍAS, C., *Manual de Historia de las Religiones*, 2ªed, Desclée de Brouwer, Bilbao,1997.
- ELÍADE, M., *O Sagrado e Profano: A Essência das Religiões*, Edição Livros do Brasil-Lisboa, Brasil, 1992.
- FRAILE, G., *Historia de la filosofia II: Cristianismo y la Filosofia Patrística, Primeira Escolástica*, Autores Cristãos, Madrid 1966.
- JAMES, E. O., *Introducción a la Historia Comparada de las Religiones*. Crisandade Huesca, Madrid, 1973.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Antropologia Estrutural*, 4ªed, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1993.
- MARDONES, J. M., *Para Compreender as Novas Formas da Religião: A Reconfiguração Pós-cristã da Religião*, Gráfica de Coimbra, Portugal, 1996.
- MUÑOZ, I., *Religión y Vida: El Horizonte Religioso en la actualidad*, San Pablo, Madrid, 1994.

NDAW, A., *Presse Africaine*, Londres, 1989.

RUIZ de la PEÑA, J., *Teologia de la Criación*, 3. Ed, Sal Terrae, Presencia Teológica, Espanha, 1992.

SIERRA, Alejandro M., *Antropologia Teológica Fundamental*, BAC 26, Biblioteca de Autores Cristãos, Madrid, 2002.

THEISSEN, G., *A Religião dos Primeiros Cristãos: Uma Teoria do Cristianismo Primitivo*, Paulinas, São Paulo, 2009.

VERGOTE, A., *Psicologia religiosa*, Taurus, Salamanca-Madrid, 1973.