



**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA**

CURSO DE MESTRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

FIDELIS FALLO

**A INCULTURAÇÃO DO CRISTIANISMO
NO CONTEXTO DE ATONI PAH METO-TIMOR**

**Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor Domingos de Paiva V. da Silva Terra**

**Lisboa
2018**

«Não te aproximes daqui;
tira as tuas sandálias dos pés,
porque o lugar em que estás
é uma terra santa».

(*Êxodo 3,5*)

ÍNDICE

SIGLAS E ABREVIATURAS.....	7
RESUMO.....	9
INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I	
A INCULTURAÇÃO DA FÉ CRISTÃ	13
1. A questão terminológica.....	13
1.1. O conceito de cultura.....	13
1.2. O conceito de inculturação e conceitos afins	14
1.2.1. Adaptação	15
1.2.2. Aculturação.....	15
1.2.3. Enculturação	16
1.2.4. Inculturação	17
2. A inculturação, no Magistério recente da Igreja	19
2.1. Documentos do Concílio Vaticano II	19
2.1.1. A constituição pastoral <i>Gaudium et Spes</i>	19
2.1.2. O decreto <i>Ad Gentes</i>	20
2.2. O magistério de Paulo VI.....	21
2.2.1. A encíclica <i>Ecclesiam Suam</i>	21
2.2.2. A exortação apostólica <i>Evangelii Nuntiandi</i>	21
2.3. O magistério de João Paulo II	23
2.3.1. A exortação apostólica <i>Catechesi Tradendae</i>	23
2.3.2. A encíclica <i>Redemptoris Missio</i>	23
2.3.3. A encíclica <i>Fides et Ratio</i>	24

2.3.4. A exortação apostólica <i>Ecclesia in Africa</i>	24
2.3.5. A exortação apostólica <i>Ecclesia in America</i>	25
2.3.6. A exortação apostólica <i>Ecclesia in Asia</i>	25
2.3.7. A exortação apostólica <i>Ecclesia in Oceania</i>	25
2.3.8. A exortação apostólica <i>Ecclesia in Europa</i>	26
3. A abordagem teológica da inculturação	26
3.1. A inculturação e o mistério salvífico de Deus	26
3.2. A base cristológica da inculturação	27
3.2.1. A economia da encarnação do Verbo	27
3.2.2. A identidade e pertença de Jesus	29
3.2.3. O Espírito Santo, o agente primário da inculturação	30
3.2.4. A Igreja animada pelo Espírito Santo	32
3.3. O diálogo como primeira ênfase da inculturação	33
3.3.1. O auto-despojamento de Deus (<i>kénosis</i>)	33
3.3.2. A libertação da cultura pelo diálogo.....	33
 CAPÍTULO II	
<i>ATONI PAH METO</i> E O SEU CONTEXTO	36
1. A identidade	36
2. <i>Uab meto</i>	38
2.1. A linguagem expressa o modo de vida	38
2.2. A tradição oral e o seu género	39
2.3. A linguagem ritual	41
3. A dinâmica religiosa	42
3.1. O conceito do divino	42
3.2. <i>Fua pah</i>	46
3.3. O sacrifício	47

3.4. <i>Le'u</i>	48
3.5. O animismo	49
3.6. <i>Uis nitu</i>	51
3.7. <i>Ume mnasi</i>	53

CAPÍTULO III

A FÉ CRISTÃ NO CONTEXTO DE <i>ATONI PAH METO</i>	57
1. A 'casa' (<i>ume mnasi</i>) à luz da Igreja como comunhão cristã	58
1.1. A união entre os homens	58
1.2. A união com os antepassados.....	59
1.3. A união com o 'divino oculto'	61
1.4. A Igreja como povo de Deus	61
1.5. A sensibilidade de comunhão de <i>Atoni pah meto</i>	62
1.6. A Igreja e <i>ume mnasi</i> são o 'espaço de comunhão'	64
2. O rito <i>tae naus</i> à luz da soteriologia cristã	66
2.1. O rito <i>tae naus</i>	66
2.1.1. O significado	66
2.1.2. Os fatores da doença	67
2.1.3. A 'oração'	68
2.1.4. O 'sacrifício'	69
2.1.5. O 'compromisso'	69
2.2. O ponto de convergência	70
2.2.1. A 'solidariedade'	70
2.2.2. A 'penitência'	70
2.3. O ponto de divergência	71
2.3.1. O 'sacrifício'.....	71
2.3.2. A 'conversão'	72

2.3.3. A ‘salvação’	73
CONCLUSÃO	75
IMAGENS	79
BIBLIOGRAFIA	86

SIGLAS E ABREVIATURAS

AG	Concílio Vaticano II, Decreto <i>Ad Gentes</i>
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
CIC	Catecismo da Igreja Católica
CT	JOÃO PAULO II, Carta apostólica <i>Catechesi Tradendae</i>
DV	Concílio Vaticano II, Constituição dogmática <i>Dei Verbum</i>
EA	JOÃO PAULO II, Exortação apostólica <i>Ecclesia in America</i>
EAf	JOÃO PAULO II, Exortação apostólica <i>Ecclesia in Africa</i>
EAs	JOÃO PAULO II, Exortação apostólica <i>Ecclesia in Asia</i>
EE	JOÃO PAULO II, Exortação apostólica <i>Ecclesia in Europa</i>
EN	PAULO VI, Exortação apostólica <i>Evangelii Nuntiandi</i>
EO	JOÃO PAULO II, Exortação apostólica <i>Ecclesia in Oceania</i>
ES	PAULO VI, Carta encíclica <i>Ecclesiam Suam</i>
FR	JOÃO PAULO II, Carta encíclica <i>Fides et Ratio</i>
GS	Concílio Vaticano II, Constituição pastoral <i>Gaudium et Spes</i>
LG	Concílio Vaticano II, Constituição dogmática <i>Lumen Gentium</i>
NMI	JOÃO PAULO II, Carta apostólica <i>Novo Millennio Ineunte</i>
OFM	<i>Ordo Fratrum Minorum</i>
O.P.	<i>Ordo Paedicatorum</i>
RM	JOÃO PAULO II, Carta encíclica <i>Redemptoris Missio</i>
SVD	<i>Societas Verbi Divini</i>
STFK	<i>Sekolah Tinggi Filsafat Katolik</i>
TTU	<i>Timor Tengah Utara</i>

cf. confronto

dir. diretor

ed. editor

eds. editores

loc. cit. *loco citato*

op. cit. *opere citato*

org. organizador

orgs. organizadores

red. redação

trad. tradutor

vol. volume

RESUMO

A teologia da inculturação parte do princípio básico de que a revelação em si é a auto-comunicação de Deus no cenário histórico concreto daqueles a quem ela se dirige. A encarnação do Filho de Deus é o grande paradigma para a reflexão teológica sobre a inculturação da fé cristã. A Sua encarnação foi uma perfeita inculturação, que Ele viveu num constante diálogo com a humanidade. A inculturação é um modelo pastoral que responde à exigência da evangelização das culturas e da inculturação da fé cristã. A manifestação de Deus não se realiza de uma forma isolada, mas através da natureza, da história, dos acontecimentos e do próprio homem. *Atoni pah meto* já tem em si a pré-disposição natural para perceber a divindade como algo próximo, benéfico e envolvente. A cultura de *Atoni pah meto* é uma possível portadora de elementos da revelação divina. A crença tradicional de *Atoni pah meto* comporta também caminhos na direção ao Absoluto. Numa perspectiva correta de evangelização inculturada, o Evangelho é a reserva crítica de toda a cultura, descobrindo não só as virtudes, mas também as insuficiências desta. *Atoni pah meto*, que é também apto a ser membro da Igreja, compreende-se em peregrinar constante, aceitando confrontar-se permanentemente com os critérios do Evangelho.

Palavras-chave: Cultura. Inculturação. Cristianismo. Fé cristã. *Atoni pah meto*.

ABSTRACT

The theology of inculturation springs from the basic principle that revelation in itself is the self-communication of God in the concrete historical setting of those to whom it is directed. The incarnation of the Son of God is the great paradigm for the theological reflection on the inculturation of the Christian faith. His incarnation was a perfect inculturation, which he lived in constant dialogue with humanity. Inculturation is a pastoral model that responds to the demands of the evangelization of the cultures and of the inculturation of the Christian faith. The manifestation of God does not happen in an isolated form, but through nature, history, the events and the human himself. *Atoni pah meto* has already in itself the natural pre-disposition to understand the divine as something close, generous and surrounding. The *Atoni pah meto* culture possibly carries elements of divine revelation. The traditional belief of *Atoni pah meto* also comprises ways towards the Absolute. From a correct perspective of inculturated evangelization, the Gospel is the critical stronghold in the face of every culture, by discovering not only the virtues but also the insufficiencies of this one. *Atoni pah meto*, which is also able to be a member of the Church, understands itself as being always in pilgrimage, as it accepts to be permanently confronted with the criteria of the Gospel.

Keywords: Culture. Inculturation. Christianity. Christian faith. *Atoni pah meto*.

INTRODUÇÃO

Referindo-se a um termo específico da linguagem cristã, a inculturação será sempre um tema na medida em que dela depende o futuro da Igreja e o futuro de muitos homens e mulheres que pretendem ser cristãos permanecendo como povo de uma cultura em particular. Os objetivos e as implicações da inculturação não são recentes. Ao longo da história do cristianismo, houve diversas tentativas de diálogo entre a fé cristã e as várias culturas com as quais esteve em contacto. Verifico que o discurso de Paulo ao povo de Atenas é um excelente exemplo de testemunho cristão e de sensibilidade cultural (cf. *At 17,16-34*). Hoje, a temática da inculturação é largamente utilizada em círculos teológicos e na prática da missionação.

A inculturação implica um duplo movimento: inculturação do Cristianismo e cristianização da cultura. Quanto ao primeiro, pressupõe que a fé se insira e inscreva na cultura. Quanto ao segundo, a fé confronta a cultura. Na dinâmica deste duplo movimento é que emerge o anúncio não apenas inteligível, mas, igualmente, correspondente às aspirações e virtualidades da cultura ou tradição à qual se dirige.

A inculturação envolve rutura e continuidade. É rutura por implicar uma proposta evangelizadora que é uma novidade para a cultura. No entanto, importa evidenciar que esta proposta ocorre no pleno respeito pela liberdade do outro; não pode significar imposição, mas deve acontecer no respeito pela pessoa e sua específica cultura. De modo muito pertinente, o Papa Paulo VI assinalava a importância da evangelização da cultura ao defender que cumpre evangelizar, não pensando só em espaços geográficos vastos ou em grandes populações, mas chegando a atingir e, como que a modificar pelo Evangelho, os critérios de julgar, os valores que contam, os centros de interesse, as linhas de pensamento, as fontes inspiradoras e os modelos de vida da humanidade, que se apresentam em contraste com a Palavra de Deus (cf. *EN 19*).

Nesta Dissertação, pretendo evidenciar algumas reflexões, de modo mais aprofundado e sistemático, sobre a inculturação da fé cristã no contexto de *Atoni pah meto-Timor*, tendo verificado que a sua rápida difusão nos meios académicos e na linguagem da Igreja ainda não bastou para esclarecer muitas confusões e equívocos, nomeadamente, no contexto cultural-religioso do povo *Pah meto*.

Considero que, hoje em dia, a realidade sociocultural de *Atoni pah meto* é uma hipótese de trabalho que pode ajudar a encontrar e compreender alguns elementos para a construção do pensamento teológico. Tenho consciência de que, apesar das muitas limitações que a cultura de *Atoni* apresenta, nela encontro aspetos que podem ser equacionados no âmbito teológico, no que toca à inculturação da fé cristã.

O objetivo deste trabalho é redescobrir a cultura de *Atoni pah meto*, investigar, refletir e evidenciar o seu modo de pensar, de dizer, e de estar no mundo. Pela riqueza que a realidade de *Atoni* contém, interessa-me analisar a sua originalidade e singularidade cultural. A partir do tema proposto, a minha reflexão pretende, por um lado, analisar e refletir sobre a problemática que se encontra na encruzilhada entre o cristianismo e o contexto de *Atoni pah meto*, por outro, evidenciar a cultura de *Atoni* como um contributo para a Igreja universal.

Ao longo desta Dissertação, adotarei o método hermenêutico, reflexivo e crítico, que servirá como base para a análise e síntese dos dados recolhidos. Esse método possibilita interpretar ideias, conceitos, escritos e não-escritos, sobre a cultura de *Atoni pah meto*. Procurarei, em primeiro lugar, apresentar e clarificar o que se entende por cultura e inculturação, sem esquecer palavras afins como adaptação, aculturação e enculturação. Terei em conta a importância da Sagrada Escritura e da perspectiva do Magistério recente da Igreja, após o que traçarei algumas abordagens teológicas da inculturação.

Em segundo lugar, é meu objetivo refletir sobre os aspetos mais relevantes da realidade cultural-religiosa de *Atoni pah meto*, de modo que possa contextualizar e caracterizar a sua

identidade, linguagem, dinâmica religiosa e casa tribal. A reflexão sobre a antropologia cultural de *Atoni pah meto* será um contributo sobre o modo de entender a sua religiosidade.

Na terceira parte, a minha reflexão centrar-se-á, então, no encontro entre a fé cristã e o contexto de *Atoni pah meto*, tendo em conta os elementos culturais-religiosos próprios deste. Reviro apenas dois elementos: a ‘casa’ (*ume mnasi*), como espaço de encontro, de comunhão, de inter-relações e de pertença à luz da Igreja como comunhão cristã e também o rito *tae naus* à luz da soteriologia cristã. Nessa fase, privilegiarei uma atitude reflexiva-crítica em que me concentro na concetualização da cultura e religiosidade de *Atoni*. Procurarei interpelar a comunhão e o bem (salvação) no pensamento de *Atoni pah meto* e no pensamento cristão. Só a partir dessa interpelação é que será possível encontrar os contributos positivos para uma reflexão teológica, reconhecendo o papel da cultura de *Atoni pah meto* diante da problemática da inculturação da fé cristã na vida eclesial, obviamente, sem esquecer de identificar algumas ruturas que devem ser iluminadas com os critérios do Evangelho.

Para melhor compreensão da minha reflexão, considero ser necessário, finalmente, apresentar algumas imagens relativas à cultura e religiosidade de *Atoni pah meto*, imagens essas que servirão como referências e testemunhos significativos de todo o trabalho apresentado.

CAPÍTULO I

A INCULTURAÇÃO DA FÉ CRISTÃ

O objetivo deste primeiro capítulo é a proposta de um instrumento hermenêutico que permitirá compreender a problemática da inculturação da fé cristã, tratada pelo magistério da Igreja e pelos teólogos. Encontrar-se-á neste capítulo a relação entre a revelação de Deus e a cultura do homem que a acolhe. Nesta sequência, apresentarei a perspectiva antropológica e os dados bíblicos neotestamentários, não sem, antes, clarificar os conceitos aí abrangidos, nomeadamente, os de ‘cultura’ e ‘inculturação’.

A inculturação não é uma novidade descoberta pela Igreja de hoje. De facto, é tão antiga como a vivência da própria fé. Neste capítulo, ocupar-me-ei apenas de uma leitura teológica da inculturação, enquanto processo indispensável ao caminho da fé no seio da Igreja. O Reino de Deus, que o Evangelho anuncia, é vivido por homens profundamente ligados a uma determinada cultura. Consequentemente, a construção do Reino não pode dispensar os elementos das culturas humanas específicas. A vida da fé acolhe a cultura, porque o crente não vive fora da sua cultura. Nestes termos, a fé, como resposta livre do homem a uma verdade que o antecede, só pode ser realmente vivida na diversidade dos contextos culturais.

1. A questão terminológica

1.1. O conceito de cultura

Ao tratar da inculturação, é preciso entender bem o que é a cultura. A compreensão dela supõe um profundo conhecimento dos sentidos e dos valores que estão nela veiculados. A cultura é um conceito de várias aceções. M. Azevedo apresenta uma das suas definições mais consensuais:

«O conjunto de sentidos e significações, de valores e padrões, incorporados e subjacentes aos fenómenos perceptíveis da vida de um grupo social concreto, conjunto que, consciente ou inconscientemente, é vivido e assumido pelo grupo como expressão própria da sua realidade

humana e passa de geração em geração, conservando tal como foi recebido ou transformado efetiva ou intencionalmente pelo próprio grupo»¹.

É precisamente nos sentidos, significações, valores e padrões que se estabelece o «ethos cultural, isto é, o modo particular de viver e habitar eticamente o mundo que caracteriza uma comunidade histórica»². A cultura torna-se como um «código mais profundo que revela e torna compreensível um grupo humano»³.

A Igreja, por sua vez, na constituição pastoral *Gaudium et Spes*, formula o conceito de cultura como:

«Tudo aquilo com que o homem apura e desenvolve os variados dotes do corpo e do espírito, com que procura submeter o universo ao seu poder, pelo conhecimento e pelo trabalho; torna mais humana a vida social, tanto na família, como em toda a comunidade civil, mediante o progresso dos costumes e instituições; e, finalmente, no decurso dos tempos, exprime, comunica e conserva, nas suas obras, as grandes experiências espirituais e aspirações, para que sirvam ao progresso de muitos, e até de todo o género humano» (GS 53).

João Paulo II, no seu discurso à UNESCO, caracteriza a cultura como sendo «um modo específico do ‘existir’ e do ‘ser’ do homem. O homem vive sempre segundo uma cultura»⁴. Além disso, exprime ele, «o homem é o único sujeito ôntico da cultura e é também o seu único objeto e o seu fim. A cultura é aquilo pelo qual o homem enquanto homem se torna mais homem, ‘é’ mais, chega mais ao ‘ser’»⁵.

1.2. O conceito de inculturação e conceitos afins

O processo de inculturação tem feito o seu percurso pela variedade de designações que falam dum encontro entre a fé e a cultura. Embora tenha uma conotação antropológica, o termo

¹ M. AZEVEDO, *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*, Loyola, S. Paulo, 1986, 336. A cultura é um conjunto de sentidos e significações, isto é, o modo de perceber, ver, entender e conceber. É um conjunto de valores, isto é, o critério de qualificação, aspirações e normas éticas. É um conjunto de padrões, isto é, o modo de ser e agir.

² *Ibidem*, 337.

³ *Ibidem*, 340.

⁴ L’allocuzione all’Organizzazione delle Nazioni Unite per l’educazione, la scienza e la cultura, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III, 1, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano, 1980, 1639.

⁵ *Ibidem*, 1640.

‘inculturação’ distingue-se de outros termos do léxico antropológico, como é o caso de ‘adaptação’, ‘aculturação’ e ‘enculturação’.

1.2.1. Adaptação

A palavra ‘adaptação’ deriva do latim *adaptare*, que significa ajustar uma coisa a outra, já existente, a fim de que possa adquirir o seu equilíbrio, a sua perfeição ou todas as suas possíveis potencialidades. Ao transmitir o Evangelho, o sujeito da ação adota os gestos, modos de vida, linguagem, vestuário, etc., do povo em que está a integrar-se, «a fim de melhor conseguir passar a mensagem evangélica, tornando-a mais inteligível e assimilável»⁶.

A adaptação tem sido criticada como inadequada, considerada como uma forma de imposição. É acusada de não tomar verdadeiramente a cultura local a sério. É vista como uma atividade superficial e periférica, não essencial. Nicolas Standaert considera «a adaptação como um passo prévio e necessário à inculturação»⁷, mas também diz que «esta vai bastante mais além daquela»⁸, dado que, enquanto «a adaptação se limita a tocar aspetos superficiais da cultura local, a inculturação visa a criação de uma nova experiência cristã, no interior e a partir da cultura local»⁹. Segundo Standaert, «a inculturação é obra da cultura que recebe a mensagem evangélica e, mais precisamente, do cristianismo local e dos membros da Igreja local»¹⁰.

1.2.2. Aculturação

De acordo com M. J. Herskovits, a aculturação é «o processo de transformações que se verificam pelo contacto de um indivíduo ou grupo com uma cultura que não é a sua ou pela interação de duas ou mais culturas distintas»¹¹.

⁶ N. STANDAERT, “L’histoire d’un néologisme. Le terme «inculturation» dans les documents romains”, *Nouvelle Revue Théologique*, 110/4 (1988) 556.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ M. J. HERSKOVITS, *Man and his works: the science of cultural anthropology*, Alfred A. Knopf, New York, 1952, 39, *apud* M. AZEVEDO, *op. cit.*, 264.

Nela, não acontece união ou fusão entre as culturas em presença. Cada uma permanece distinta da outra, mantendo a sua identidade, apesar de reciprocamente se provocarem e sofrerem alterações. É um processo no qual uma cultura é dadora e a outra é recetora, num contacto bastante prolongado ou permanente. Pode dizer-se que toda a fase histórica moderna da expansão missionária do cristianismo foi marcada pela aculturação. De facto, ao passar a mensagem cristã a outras culturas, o ponto de referência era a cultura europeia ocidental. Ao receber a fé, as novas culturas expunham a transformações procedentes da interação de duas culturas: a própria e a europeia. No âmbito eclesial, a cultura europeia era dominante¹².

A aculturação foi abandonada por causa do seu significado antropológico. Na aproximação entre o evangelizador e o evangelizado, pode haver o risco de se considerar o Evangelho apenas como outra cultura. Neste sentido, é de evitar o seu uso para expressar a relação entre a Igreja e a cultura.

1.2.3. Enculturação

Segundo A. Shorter, a enculturação refere-se ao «processo de aprendizagem cultural pelo qual se é inserido na sua própria cultura»¹³. No processo da enculturação, o indivíduo integra-se nas tradições do seu grupo, desde a infância. Toda a pessoa vai passando por um processo contínuo de enculturação que lhe transmite as características fundamentais da sua identidade cultural. A enculturação é um processo no qual o indivíduo, consciente ou inconscientemente, se apodera dos padrões da cultura que lhe regerão a vida futura¹⁴.

Há, de facto, uma analogia entre enculturação e inculturação. Existe um paralelo entre a inserção de um indivíduo na sua própria cultura e a inserção da fé cristã numa nova cultura. No entanto, deve dizer-se que esta analogia não cobre todo o conceito teológico de inculturação, visto que a fé não se esgota em nenhuma inserção cultural¹⁵.

¹² *Ibidem*, 264-265.

¹³ A. SHORTER, *Toward a theology of inculturation*, Orbis Books, New York, 1997, 5.

¹⁴ Cf. M. J. HERSKOVITS, *loc. cit.*, apud M. AZEVEDO, *op. cit.*, 263.

¹⁵ Cf. A. SHORTER, *op. cit.*, 6.

1.2.4. Inculturação

O termo ‘inculturação’ tornou-se conhecido após a publicação de uma carta de Pedro Arrupe, superior-geral da Companhia de Jesus. Nessa carta de 14 de maio de 1978, ele apresenta uma definição rigorosa e completa que serve, certamente, como referência importante para o entendimento da temática da inculturação. Passo a citar:

«A inculturação é a encarnação da vida e da mensagem cristã numa área cultural concreta, de tal modo que esta experiência não só chegue a exprimir-se com os elementos próprios da cultura em questão (o que seria só uma adaptação superficial), mas que se converta num princípio inspirador, normativo e unificante, que transforma e recria esta cultura»¹⁶.

Assim, a inculturação passou a ser usada como um termo teológico para designar a relação dinâmica entre o Evangelho e a cultura, ou seja, a ‘troca nos dois sentidos’, do Evangelho relativamente à cultura e da cultura para o Evangelho. No processo da inculturação, por um lado, o Evangelho insere-se numa determinada cultura, transforma-a, a partir de dentro, desafiando, assim, certos valores e expressões culturais, e, por outro, a cultura oferece formas e valores positivos que podem enriquecer a maneira como o Evangelho é pregado, compreendido e vivido, enriquecendo, assim, o cristianismo e a Igreja, através de novas interpretações e formulações da mensagem cristã. A inculturação é vista como uma atitude de abertura da Igreja ao mundo e às culturas. Esta atitude deu origem à definição de inculturação em termos da relação entre a fé da Igreja e as culturas do mundo.

A constituição dogmática *Lumen Gentium* fala da necessidade da Igreja inculturar a mensagem do Evangelho na vida das pessoas, para a plena realização do plano de Deus. Na execução desta tarefa, o documento destaca que tudo o que há de bom no coração e na mentalidade dos homens, ou nos ritos próprios e nas culturas dos povos, que não só não se perca, mas se purifique, e se eleve e aperfeiçoe, para glória de Deus e felicidade do homem (cf. *LG* 17).

¹⁶ P. ARRUPPE, *Ecrits pour évangélizer*, DDB, Paris, 1985, 169-170.

A inculturação é o processo (de evangelização) que se faz a partir de uma cultura determinada, aonde a fé já é vivida¹⁷. Nela, «assume-se claramente a necessidade de traduzir o conteúdo da fé através dos elementos culturais próprios da cultura evangelizada»¹⁸, sem esconder «os limites de certos sentidos e práticas culturais que precisam de ser reorientados e discernidos em ordem à criação de uma nova comunidade»¹⁹. A inculturação da fé numa cultura é, implicitamente, «o desejo de fazer modificações na cultura»²⁰. Observa-se, pois, na inculturação, uma mudança no modo de pensar e agir²¹. Esta mudança terá de passar por uma revisão e uma consciencialização, descobrindo as novas orientações e linguagens que reorientem e dêem resposta às questões da comunidade. Esta mudança faz-se através da «aceitação de um fundamento vivo: a ação do Espírito Santo e o testemunho de vida daqueles que procuram tornar Cristo presente»²².

A fé é chamada a inspirar todas as culturas. Nesse sentido, a Igreja assume a missão de «penetrar a mensagem de Cristo num determinado meio sócio-cultural, convidando-o a crescer segundo os seus próprios valores, desde que estes sejam conciliáveis com o Evangelho»²³.

A propósito do tema da inculturação, o teólogo Claude Geffré faz algumas considerações. Em seu entender, o Evangelho sendo de carácter universal, é dirigido a todos os homens, por isso é transcultural. A Palavra de Deus não está dependente de nenhuma cultura particular. Nenhuma cultura é incompatível com a revelação, na medida em que não se feche em si mesma²⁴.

¹⁷ Cf. M. AZEVEDO, *op. cit.*, 269.

¹⁸ T. MESSIAS, *Habitar a encruzilhada: a inculturação da fé em Portugal*, Universidade Católica, Lisboa, 2006, 98.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, 99.

²¹ Cf. G. A. de NAPOLI, “Inculturation as communication”, in *Effective inculturation and ethnic identity, centre cultures and religions*, Pontifical Gregorian University, Rome, 1997, 84, *apud* T. MESSIAS, *op. cit.*, 100.

²² *Ibidem*, 102.

²³ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, I. Natureza, cultura e graça, nota 11, Rei dos Livros, Lisboa, 1988, 14.

²⁴ Cf. C. GEFFRÉ, *De Babel a Pentecostes: ensaios de teologia inter-religiosa*, Paulus, Lisboa, 2013, 359-360.

2. A inculturação, no Magistério recente da Igreja

Nesta parte, analisaremos o contributo do Concílio Vaticano II para uma teologia cristã das culturas e o desenvolvimento doutrinal no magistério pós-conciliar, nomeadamente nos pontificados de Paulo VI e João Paulo II.

2.1. Documentos do Concílio Vaticano II

Nos documentos do Concílio Vaticano II, há uma mudança de atitude da Igreja que se manifesta num otimismo em relação a si própria e na abertura ao mundo, na qual está inserida²⁵. «O Espírito e a letra do Concílio Vaticano II foram, de facto, inovadores na eclesiologia»²⁶. É precisamente nesta atitude que o Concílio Vaticano II propõe «um intercâmbio vivo entre a Igreja e as diversas culturas dos povos» (GS 44).

A Igreja tem consciência de que só pode ir ao encontro das culturas, reconhecendo o seu valor, através duma atitude de diálogo. O Concílio Vaticano II, de facto, insiste na necessidade de «adaptar a mensagem cristã à mentalidade e às maneiras de ser dos diferentes povos da terra»²⁷. Assim se constitui uma Igreja que se enraíza e se adapta a um contexto sócio-cultural concreto.

2.1.1. A constituição pastoral *Gaudium et Spes*²⁸

As grandes afirmações sobre o diálogo e o encontro entre a fé em Cristo e a cultura encontram-se nesta constituição pastoral, sobretudo nos números 53 a 62.

Esta constituição fala, por um lado, de uma perfeita autonomia da cultura face à fé:

«A cultura, porque dimana imediatamente da natureza racional e social do homem, precisa constantemente de uma justa liberdade e de uma legítima faculdade de ação para se desenvolver

²⁵ Cf. J. NUNES, O.P., *Pequenas comunidades cristãs: o Ondjango e a inculturação em África/Angola*, Universidade Católica Portuguesa, Porto, 1991, 57.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ J. ANTUNES, *Inculturação: desafio à Igreja de hoje*, São Paulo, Lisboa, 1994, 41.

²⁸ A constituição pastoral sobre a Igreja no Mundo Contemporâneo foi aprovada pela Assembleia conciliar em 7 de dezembro de 1995.

em conformidade com os seus próprios princípios. Com razão, pois, exige ser respeitada e goza de uma certa inviolabilidade [...]» (GS 59).

Mas, por outro lado, a contínua contribuição que o Evangelho dá às culturas é lembrada do seguinte modo:

«A Boa Nova de Cristo renova continuamente a vida e a cultura do homem decaído e combate e remove os erros e males que provêm da sempre ameaçadora sedução do pecado. Purifica e eleva sem cessar os costumes dos povos. Com as riquezas do alto, fecunda, como que por dentro, as qualidades de espírito e os dotes de cada povo ou época, robustece-os, aperfeiçoa-os e restaura-os em Cristo» (GS 58).

2.1.2. O decreto *Ad Gentes*²⁹

Este documento traça a origem da missão da Igreja na missão do Filho e do Espírito Santo, de acordo com o plano do Pai (cf. AG 2). Esta identidade missionária da Igreja tem a ver com a questão da relação entre a fé e as diversas culturas dos povos.

O decreto *Ad Gentes* fala das “sementes do Verbo” presentes noutras culturas e convida os missionários a descobri-las.

«Para poderem dar frutuosamente este testemunho de Cristo, unam-se a esses homens pelo apreço e pela caridade, considerem-se a si mesmos como membros dos grupos humanos em que vivem, e participem na vida cultural e social intervindo nas várias relações e problemas da vida humana; familiarizem-se com as suas tradições nacionais e religiosas; descubram com alegria e respeito as sementes do Verbo nelas latentes» (AG 11).

Assim, uma atitude importante dum missionário é aprender as riquezas que Deus, generosamente, dispensou aos povos, através dum diálogo sincero, e esforçar-se por iluminar estas riquezas com a luz evangélica, por libertá-las e restituí-las ao domínio de Deus Salvador, sem qualquer complexo de superioridade (cf. AG 11).

²⁹ O decreto sobre a atividade missionária da Igreja foi promulgado por Paulo VI no dia 7 de dezembro de 1965.

2.2. O magistério de Paulo VI

2.2.1. A encíclica *Ecclesiam Suam*³⁰

É uma carta magna da ação pastoral da Igreja, dirigida não só aos bispos, ao clero e aos fiéis, mas também a todos os homens de boa vontade. Nesta primeira encíclica do seu pontificado, Paulo VI apresenta o diálogo como um elemento-chave no programa de renovação da Igreja e como atitude irrenunciável no encontro com os outros. Diz que é preciso encontrar pontos de contacto entre o Evangelho e a cultura sem trair a verdade evangélica. «A Igreja deve entrar em diálogo com o mundo em que vive. A Igreja faz-se palavra, faz-se mensagem, faz-se colóquio» (ES 38).

O diálogo está no plano de Deus, escreve o Papa. A religião é, da sua natureza, uma relação entre Deus e o homem e a oração exprime-a como diálogo. «A revelação [...] podemos-la imaginar como diálogo, em que o Verbo de Deus se exprime a si mesmo na encarnação e depois no Evangelho» (ES 41).

2.2.2. A exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*³¹

Trata-se de uma exortação sobre o anúncio do Evangelho no mundo contemporâneo. Esta exortação assinala uma etapa importante na crescente clarificação da noção de inculturação da fé. Para tal clarificação é necessário evangelizar em profundidade indo até às raízes e culturas³².

«Evangelizar, para a Igreja, é levar a Boa Nova a todas as parcelas da humanidade, em qualquer meio e latitude, e pelo seu influxo transformá-las a partir de dentro e tornar nova a própria humanidade [...]. A finalidade da evangelização, portanto, é precisamente esta mudança interior; e se fosse necessário traduzir isso em breves termos, o mais exato seria dizer que a Igreja evangeliza quando, unicamente firmada na potência divina da mensagem que proclama,

³⁰ A encíclica sobre os caminhos que a Igreja deve seguir na atualidade para cumprir a sua missão, publicada em 6 de agosto de 1964.

³¹ A exortação apostólica sobre a evangelização do mundo contemporâneo, publicada em 8 de dezembro de 1975.

³² Cf. M. de FRANÇA MIRANDA, *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*, Loyola, São Paulo, 2001, 28.

ela procura converter ao mesmo tempo a consciência pessoal e coletiva dos homens, a atividade em que eles se aplicam, e a vida e o meio concreto que lhes são próprios» (EN 18).

A evangelização deve esforçar-se por levar a Palavra de Deus à vida pessoal e social de todos os homens, por alterar ou retificar os pensamentos, os valores predominantes e os critérios de juízo em cada estilo de vida que seja contrário ao Evangelho. Mesmo que seja verdade que «o Evangelho, e conseqüentemente a evangelização, não se identificam por certo com a cultura, e são independentes em relação a todas as culturas» (EN 20), não é menos verdade que o objetivo do Evangelho é permear toda a cultura. E, para que a mensagem cristã não seja esvaziada dos seus conteúdos essenciais, é necessário distinguir claramente entre o conteúdo da fé e as diversas formas em que ele se manifesta.

«Na mensagem que a Igreja anuncia, há certamente muitos elementos secundários. A sua apresentação depende, em larga escala, das circunstâncias mutáveis. Também eles mudam. Entretanto, permanece sempre o conteúdo essencial, a substância viva, que não se poderia modificar nem deixar em silêncio sem desnaturar gravemente a própria evangelização» (EN 25).

A exortação apostólica apela à evangelização das culturas como o método adaptado ao nosso tempo. Sublinha a importância de evangelizar a civilização e as culturas do homem, não de maneira decorativa, como que aplicando um verniz superficial, mas de maneira vital, em profundidade e isto até às suas raízes (cf. EN 20). Acentua ainda que «a evangelização perderia algo da sua força e da sua eficácia se ela porventura não tomasse em consideração o povo concreto a que se dirige» (EN 63).

2.3. O magistério de João Paulo II

2.3.1. A exortação apostólica *Catechesi Tradendae*³³

O Papa revela nesta exortação apostólica a preocupação com a questão da catequese. O Papa vê a catequese como o grande desafio da Igreja e não deixa de sublinhar que todo o futuro da comunidade eclesial está posto sobre esse alicerce: a catequese.

«A catequese [...] 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; apreender as suas expressões mais significativas; saber também respeitar os seus valores e riquezas próprias [...]. Há que recordar-se entretanto de duas coisas: por um lado, a mensagem evangélica não é isolável pura e simplesmente da cultura [...], por outro lado, a força do Evangelho por toda a parte é transformadora e regeneradora» (CT 53).

O texto sublinha o respeito e conhecimento das culturas como condição essencial para alcançar uma adequada evangelização. O Evangelho não deve mudar. É a cultura que deve purificar-se através do anúncio do Evangelho. Ter fé em Cristo não nos leva a abandonar a nossa própria cultura e a adotar outra; implica, isso sim, que os valores de qualquer cultura se tornem compatíveis com as exigências evangélicas.

2.3.2. A encíclica *Redemptoris Missio*³⁴

Nesta encíclica, encontra-se o interesse peculiar do Papa João Paulo II pelo tema da cultura humana. O Papa considera que a inculturação é o método missionário mais adequado para o nosso tempo, destacando a necessidade de encarnar o Evangelho nas culturas.

«Pela inculturação, a Igreja encarna o Evangelho nas diversas culturas e simultaneamente introduz os povos com as suas culturas na sua própria comunidade, transmitindo-lhes os seus próprios valores, assumindo o que de bom existe nelas, e renovando-as a partir de dentro» (RM 52).

³³ A exortação apostólica sobre a catequese do nosso tempo, publicada em 16 de outubro de 1979.

³⁴ A encíclica sobre a validade permanente do mandato missionário, publicada em 7 de dezembro de 1990.

2.3.3. A encíclica *Fides et Ratio*³⁵

O Papa realça as novas situações culturais que se apresentam à Igreja como os novos campos de evangelização. Segundo o Papa, o tema da relação com as culturas merece uma reflexão específica, visto que, «o processo de encontro e comparação com as culturas é uma experiência que a Igreja viveu desde os começos da pregação do Evangelho» (FR 70). O Evangelho de Cristo é para todo o homem, o qual «é simultaneamente filho e pai da cultura onde está inserido» (FR 71), e chega até ele na sua própria cultura, que impregna a sua maneira de viver a fé e, ao mesmo tempo, é por ela modelada progressivamente.

A encíclica vem a ser, portanto, como uma chamada de atenção para a situação atual de crise no pensamento e na cultura. As culturas tradicionalmente cristãs ou impregnadas de tradições religiosas milenares encontram-se abaladas. Assim, a inculturação não pode ser entendida apenas como uma justaposição da fé às culturas; mas também como a preocupação de dar nova vida a um mundo descristianizado. Diz ele: «Hoje, à medida que o Evangelho entra em contacto com áreas culturais que estiveram até agora fora do âmbito de irradiação do cristianismo, novas tarefas se abrem à inculturação» (FR 72).

2.3.4. A exortação apostólica *Ecclesia in Africa*³⁶

À luz das diretrizes da exortação apostólica pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, a inculturação é considerada como elemento constitutivo para a evangelização de África. O Sínodo assinalou a urgência de proclamar o Evangelho, na África, vendo a inculturação como «uma prioridade e uma urgência na vida das Igrejas particulares, [...] uma caminhada rumo a uma plena evangelização, um dos maiores desafios para a Igreja no continente» (EAf 59).

³⁵ A exortação apostólica sobre as relações entre a fé e a razão, publicada em 14 de setembro de 1998.

³⁶ A exortação apostólica sobre a Igreja em África e a sua missão evangelizadora, publicada em 14 de setembro de 1995.

2.3.5. A exortação apostólica *Ecclesia in America*³⁷

O Papa João Paulo II, nessa exortação apostólica, apela a todos os cristãos e pessoas de boa vontade do continente para a nova evangelização. E um dos caminhos da evangelização é a inculturação. Diz, clara e veementemente, que «é necessário inculturar a pregação, de forma que o Evangelho seja anunciado na linguagem e na cultura de quantos o ouvem» (EA 70).

2.3.6. A exortação apostólica *Ecclesia in Asia*³⁸

A exortação apostólica *Ecclesia in Asia* torna-se uma referência obrigatória para entender as realidades asiáticas relevantes para a Igreja e a sua missão de evangelização. O documento preocupa-se em reafirmar a ligação profunda entre evangelização e inculturação, destacando a importância do Espírito Santo como primeiro agente da inculturação da fé cristã.

«O mesmo Espírito Santo que nos guia para a verdade total, torna possível um diálogo frutuoso com os valores culturais [...] dos diversos povos [...]. A presença do Espírito garante que o diálogo se desenrole com verdade, lealdade, humildade e respeito» (EAs 21).

2.3.7. A exortação apostólica *Ecclesia in Oceania*³⁹

Esta exortação apostólica é o sumário da Assembleia sinodal dos bispos da Oceania, em que foi analisada e discutida a situação atual da Igreja na Oceania.

O Papa afirma que, na apresentação de Cristo na Oceania, não deve ser esquecida a variedade de culturas do povo. É um facto eclesial que exige «um cuidadoso discernimento para ver o que pertence ao Evangelho e aquilo que não lhe pertence, o que é essencial e aquilo que não chega a sê-lo» (EO 7).

A missão da Igreja envolve Evangelho e cultura «num diálogo, que inclui a identificação do que é de Cristo e do que não o é» (EO 16). A partir deste princípio, o Papa afirma: «as formas

³⁷ A exortação apostólica sobre o encontro com Jesus Cristo vivo, caminho para a conversão, a comunhão e a solidariedade na América, publicada em 22 de janeiro de 1999.

³⁸ A exortação apostólica sobre Jesus Cristo Salvador e a Sua missão de amor e serviço na Ásia: «Para que tenham vida e a tenham em abundância» (Jo 10,10), publicada em 6 de novembro de 1999.

³⁹ A exortação apostólica sobre Jesus Cristo e os povos da Oceania, seguindo o seu caminho, proclamando a sua verdade e vivendo a sua vida, publicada em 22 de novembro de 2001.

e valores positivos que se encontram nas culturas da Oceania hão-de enriquecer o modo como o Evangelho é pregado, compreendido e vivido» (EO 16).

2.3.8. A exortação apostólica *Ecclesia in Europa*⁴⁰

Esta exortação apostólica apresenta os desafios e sinais de esperança para a nova evangelização da Igreja na Europa.

A cultura europeia seria incompreensível sem a contribuição substancial do cristianismo. Sem a fé, a Europa perderia a sua identidade cultural específica. Diz o Papa nessa exortação:

«Da Assembleia Sinodal saiu, clara e veementemente, a certeza de que a Igreja tem para oferecer à Europa o bem mais precioso, que ninguém mais lhe pode dar: a fé em Jesus Cristo, fonte da esperança que não desilude, um dom que está na origem da unidade espiritual e cultural dos povos europeus e pode constituir, também hoje e no futuro, um contributo essencial do seu progresso e integração» (EE 18).

A Igreja é chamada hoje a encarnar o Evangelho na «cultura europeia contemporânea», mostrando que, também nela, é possível vivê-lo em toda a sua plenitude; que a mensagem cristã, longe de empobrecer uma cultura, a enriquece, eleva e aperfeiçoa. Lembra o Papa: «a evangelização da cultura deve mostrar que hoje, nesta Europa, também é possível viver em plenitude o Evangelho enquanto itinerário que dá sentido à existência» (EE 58).

3. A abordagem teológica da inculturação

3.1. A inculturação e o mistério salvífico de Deus

A revelação de Deus em Jesus Cristo é a revelação plena do Seu mistério salvífico, do Seu desígnio para a humanidade. O Concílio Vaticano II, na constituição dogmática *Dei Verbum*, considera a revelação um ‘anúncio da salvação’ (DV 1). O Concílio sublinha a

⁴⁰ A exortação apostólica sobre Jesus Cristo, vivo na Sua Igreja, fonte de esperança, para a Europa, publicada em 28 de junho de 2003.

equivalência entre a revelação de Deus e a realização da salvação⁴¹. A salvação torna-se presente e manifesta-se na vida de Cristo. A experiência salvífica cristã é essencialmente cristológica. Jesus Cristo, como Verbo encarnado, é uma manifestação única de Deus, como diz o texto conciliar:

«Com a sua presença e manifestação pessoal, com as suas palavras e obras, sinais e milagres, e sobretudo com a sua morte e gloriosa ressurreição, enfim, com o envio do Espírito de Verdade, aperfeiçoa e completa totalmente a revelação, e confirma-a com o testemunho divino, isto é, que Deus está verdadeiramente connosco para nos libertar das trevas do pecado e da morte e nos ressuscitar para a vida eterna» (DV 4).

Deus manifestou e comunicou-se pela revelação a respeito da salvação dos homens (cf. DV 6). Esta auto-comunicação de Deus chega à sua meta tendo em vista que «é acolhida pelo ser humano»⁴². O acolhimento na fé, portanto, é «parte constitutiva da realidade da revelação de Deus»⁴³. Sem a abertura do homem, todos os factos históricos de Deus seriam desconhecidos, a pregação do Evangelho seria palavra humana e a verdade última sobre Jesus Cristo ser-nos-ia oculta⁴⁴.

3.2. A base cristológica da inculturação

3.2.1. A economia da encarnação do Verbo

Jesus Cristo, o *Logos* de Deus, em obediência à vontade salvífica do Pai, assumiu a carne, revestido de uma existência humana. O «começo da existência humana de Deus»⁴⁵ acontece na vinda do *Logos* na história humana. «A missão que o Pai confia ao Filho chama-se, então, encarnar-se»⁴⁶. «O Verbo fez-se homem e veio habitar connosco» (Jo 1,14)⁴⁷. Este

⁴¹ Cf. M. de FRANÇA MIRANDA, *op. cit.*, 65.

⁴² *Ibidem*, 66.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ R. SCHULTE, “Os mistérios da «pré-história» de Jesus”, in J. FEINER e M. LOEHRER, *O evento de Cristo: os mistérios da vida de Jesus (Mysterium Salutis III/5)*, Vozes, Petrópolis, 1974, 29.

⁴⁶ R. SCHULTE, “Os mistérios da «pré-história» de Jesus”, in *ibidem*, 32.

⁴⁷ As citações bíblicas desta dissertação são tiradas da *Bíblia Sagrada*, Difusora Bíblica (Franciscanos Capuchinhos), Lisboa/Fátima, 2002.

Verbo é a verdadeira luz que ilumina todas as pessoas, concedendo vida e graça. Ao tornar-se carne, Jesus partilha connosco vida abundante (cf. *Jo* 1,1-16). São Paulo fala do mistério do plano de Deus, que quer que todos sejam salvos (cf. *1Tim* 2,4), unindo todas as coisas do céu e da terra em Jesus Cristo (cf. *Ef* 1,10) e reconciliando todas as coisas n'Ele (cf. *Col* 1,20).

O mistério da encarnação é o fundamento que orienta a relação entre a fé cristã e a cultura. Jesus Cristo é o sinal e a realidade de Deus para os homens de todas as culturas e contextos. Uma teologia cristã da história coloca em evidência o facto de que «Deus é Criador e o Senhor da história»⁴⁸. A inculturação é o 'prolongamento' da encarnação de Deus na história do homem⁴⁹. Daí deriva que a cultura é dom de Deus. E que, portanto, todo o povo tem o direito a uma cultura própria, à integridade e dignidade, como também tem o direito e o dever de se identificar com a sua própria cultura e de participar nela, pois, sem ela, não haverá qualquer processo de autêntica inculturação.

Deus fez-se homem. Assumiu, de certa maneira, uma raça, um lugar e uma época. «Cristo aceitou, pela encarnação, certas condições sociais e culturais dos homens com quem conviveu» (*AG* 10). A transcendência de Cristo não o isola acima da família humana, antes o torna presente a todo o homem, para além de todo e qualquer particularismo.

Cristo vem ao encontro do homem, tanto na unidade como na diversidade dos indivíduos. «Não há judeu nem grego; não há escravo nem livre; não há homem e mulher, porque todos sois um só em Cristo Jesus» (*Gal* 3,28). «O Verbo de Deus não veio a uma criação que lhe fosse estranha»⁵⁰. «Porque foi nele que todas as coisas foram criadas [...]. Ele é anterior a todas as coisas e todas elas subsistem nele» (*Col* 1,16-17). Pode dizer-se que Cristo «entra numa história que o prepara, o anuncia e o prefigura. [...] Cristo incorpora-Se no povo que Deus formou para si»⁵¹.

⁴⁸ P. GIGLIONE, *Inculturatione teoria e pratica*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano, 1998, 111, *apud* E. KUVIALEKA PAULO, *Teologia da inculturação segundo os sínodos continentais*, Paulus, Lisboa, 2013, 227.

⁴⁹ *Ibidem*, 227-228.

⁵⁰ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, II. A inculturação na história da salvação, nota 22, *op. cit.*, 21.

⁵¹ *Ibidem*, nota 16, 19.

3.2.2. A identidade e pertença de Jesus

O Verbo encontrou a expressão humana na cultura Judaica. Jesus foi judeu de Nazaré, na Galileia. Falava aramaico, condicionado pelo modo de falar e pensar semítico, cresceu entre os costumes e instituições da Palestina do primeiro século, alimentado pela piedade de Israel e formado pelo ensinamento da Lei e dos profetas. Dentro deste contexto, Jesus encontrou a sua identidade e pertença⁵².

O Novo Testamento, especialmente nos Evangelhos, dá-nos indícios acerca da cultura judaica ao tempo de Jesus, e a forma como ele pensava e reagia na sua própria cultura. Jesus, ao esclarecer a sua identidade e pertença, assumiu, fiel e constantemente, a sua cultura judaica; mas, ao mesmo tempo, «sentiu a necessidade de se ‘des-culturalizar’»⁵³.

Jesus torna-se, afinal, a melhor prova de que Deus vem partilhar a vida com os homens, encarnando como homem verdadeiro, num tempo, lugar e cultura determinados. «Jesus é filho da sua época, da cultura local e das modalidades da tradição judaica»⁵⁴. Assim, não se deve permitir que a Sua universalidade coloque na sombra ou suprima essa particularidade (Jesus de Nazaré). Um Cristo universal, separado do Jesus particular, deixaria de ser o Cristo da revelação cristã⁵⁵.

«A pedagogia da revelação de Deus é basicamente histórica, é cultural, é pedagogia de revelação que aceita a mediação humana»⁵⁶. Todo o processo do mistério da salvação desde o nascimento, o ministério público e a missão de Cristo, e, acima de tudo, a Sua paixão, morte e ressurreição é a melhor prova de que Deus incarnou como homem verdadeiro num tempo, lugar e cultura determinados.

Alguns textos evangélicos ilustram bem o facto de que Jesus assimilou a sua cultura: o nascimento e crescimento dentro de um contexto familiar e social (cf. *Lc 2,39-40* e *Lc 2,51-52*);

⁵² Cf. T. NGUYEN, “Biblical foundations for interculturaty”, *Verbum SVD* 54/1 (2013) 40-42.

⁵³ R. ROELANDT, “Culture et foi”, *Telega* 17 (1979) 29-37, *apud* J. NUNES, O.P., *op. cit.*, 38.

⁵⁴ S. FLOREZ, “Religión y inculturación”, *Biblia y fe* 37 (1987) 29, *apud ibidem*.

⁵⁵ Cf. J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander, 2000, 436-437.

⁵⁶ J. NUNES, O.P., *loc. cit.*

os ritos da circuncisão e da apresentação no Templo, sinal de pertença à tradição e ao povo judaico (cf. *Lc* 2,21-24); ter-se decidido a receber o batismo de João (cf. *Lc* 3,21). Jesus assume os ensinamentos que lhe haviam sido transmitidos (cf. *Mt* 5,17-19), observa o sábado e frequenta a sinagoga (cf. *Lc* 4,31)⁵⁷.

Diversos textos mostram a outra vertente dos costumes de Jesus, confrontando a Sua própria cultura, em nome da vida e da libertação. A repetição do «disseram-vos [...] mas eu digo-vos» (*Mt* 5,17-44) demonstra a veracidade e originalidade de Jesus no modo de entender a cultura tradicional transmitida. Esta postura de Jesus foi entendida como «uma recriação original da herança cultural». De modo consciente, Jesus afirma que a identidade de Israel, como povo eleito de Deus, não pode ser vista como um privilégio de exclusividade, isto porque a salvação de Deus é dada a todos os povos, e atinge qualquer espaço geográfico-cultural (cf. *Mt* 8,5-13)⁵⁸.

3.2.3. O Espírito Santo, o agente primário da inculturação

Entre muitos outros pronunciamentos de João Paulo II, a encíclica *Redemptoris missio*⁵⁹ contém os textos mais importantes sobre esta matéria. «Este Espírito é o mesmo que agiu na encarnação, vida, morte e ressurreição de Jesus, e atua na Igreja [...]. A ação universal do Espírito, portanto, não pode ser separada da obra peculiar que Ele desenvolve no Corpo de Cristo, que é a Igreja» (*RM* 29).

O Espírito Santo é o impulsionador dos cristãos para o anúncio do Evangelho e a Ele toda a missão da Igreja está sujeita (cf. *Lc* 24,47; *At* 1,8)⁶⁰. É o Espírito Santo que dá testemunho pelos apóstolos em Jerusalém (cf. *At* 4,8); leva Filipe ao encontro com o eunuco etíope (cf. *At* 8,29); força o apóstolo Pedro a aceitar o gentio Cornélio e a sua família (cf. *At* 10,47); move o

⁵⁷ *Ibidem*, 38-39.

⁵⁸ *Ibidem*, 40-42.

⁵⁹ A encíclica de João Paulo II, sobre a validade permanente do mandato missionário, publicada em 7 de dezembro de 1990.

⁶⁰ Cf. J. NUNES, O.P., *op. cit.*, 48.

concílio de Jerusalém a uma abertura universal incompatível com tendências judaizantes (cf. *At* 15,8); e leva Paulo, por todo o mundo conhecido, até Roma⁶¹. «A Igreja não pode transformar-se em comunidade missionária [...] enquanto não recebe [...] o Espírito de Cristo e do Pai. Sem isso, a Igreja é incapaz de realizar qualquer obra de salvação a que está destinada»⁶².

No acontecimento do Pentecostes, «o Espírito Santo inaugura a relação da fé cristã e das culturas»⁶³, recria uma nova comunidade entre os homens, formando a «*koinonia* de fé e de *agape*, que se comunica na pluralidade sem se dividir; é o ‘corpo de Cristo’ cujos membros estão unidos sem uniformidade»⁶⁴. A partir do Pentecostes, nos Atos dos Apóstolos, podemos interpretar o antigo episódio de Babel, em Gênesis, não como promotor duma dispersão contrária à unidade mas, de outro ponto de vista, justamente como consagração da ‘diversidade de línguas’⁶⁵.

A economia do Espírito Santo é universal, «sem limites de espaço, nem de tempo» (*RM* 28). O Espírito sopra onde quer e ninguém sabe de onde vem, nem para onde vai (cf. *Jo* 3,8). Assim, a evangelização poderia ser entendida não apenas como a transmissão da mensagem de Cristo, mas também como testemunho da presença do Espírito em todo o tempo e lugar, em qualquer povo e cultura⁶⁶. Aos olhos de Deus, todos os homens são iguais (cf. *At* 10,34-35). Jesus resgatou verdadeiramente «para Deus, homens de todas as tribos, línguas, povos e nações» (*Ap* 5,9; 7,9).

Cristo continua a estar presente na vida da Igreja através da obra do Espírito Santo. Isso faz com que o homem seja capaz de viver a sua fé e dar testemunho de Cristo, exprimindo-se na sua própria cultura. Pode dizer-se que «a cristologia e a pneumatologia se complementam

⁶¹ Cf. D. SENIOR - C. STUHLMUELLER, *Biblia y misión*, Verbo Divino, Estella, 1985, 366-377, *apud* J. NUNES, O.P., *op. cit.*, 49.

⁶² J. ESQUERDA BIFET, *Espiritualidad misionera*, BAC, Madrid, 1979, 196-215.

⁶³ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, II. A inculturação na história da salvação, nota 23, *op. cit.*, 21.

⁶⁴ *Ibidem*, nota 24, 22.

⁶⁵ Cf. J. NUNES, O.P., *op. cit.*, 48.

⁶⁶ *Ibidem*, 49.

uma à outra, desde a encarnação até à cruz-ressurreição e se concluem na parusia final»⁶⁷. Na reflexão teológica, não se pode separar, portanto, a cristologia da pneumatologia, porque o Espírito de Deus é, ao mesmo tempo, o Espírito de Cristo. «Quem acolher Cristo, que no Espírito se faz contemporâneo do seu ‘hoje’, torna-se filho no Filho e participa na vida de comunhão trinitária, na comunhão própria do tempo presente»⁶⁸.

3.2.4. A Igreja animada pelo Espírito Santo

O agente principal da evangelização, O Espírito Santo, impulsiona à missão, isto é, torna a Igreja missionária (*EN 75*), antecede a missão e garante a eficácia da missão.

A tarefa missionária da Igreja é essencialmente um acontecimento do Espírito Santo. A Igreja assume a mesma tarefa do Espírito Santo, suscitando o Reino de Deus⁶⁹. A Igreja é chamada a encarnar-se nos diferentes povos e culturas onde o Espírito vai já suscitando, a seu modo, a verdadeira fé e, conseqüentemente, novas Igrejas locais⁷⁰.

A missão da Igreja deveria ter em conta, além da Palavra de Deus, uma vivência comunitária. A Igreja, «fiel à sua própria tradição e, ao mesmo tempo, consciente da sua missão universal, pode entrar em comunhão com as diversas formas de cultura, comunhão com a qual se enriquecem tanto a própria Igreja como as várias culturas» (*GS 58*).

Em virtude desta catolicidade, a Igreja local, em comunhão com as outras, leva os próprios dons à Igreja universal, de modo que tudo, e cada uma das partes, se enriqueçam por uma troca mútua universal e por um esforço comum em vista da plenitude da unidade⁷¹.

Devemos ter em atenção que a Igreja é fiel à sua vocação universal ou à sua catolicidade não pela destruição das outras culturas, mas por uma presença cristã marcada pelas novas

⁶⁷ B. FORTE, *Gesú di Nazaret: storia di Dio, Dio della storia*, Paoline, Milão, 1985, 56, 287-314, *apud* E. KUVIALEKA PAULO, *op. cit.*, 228-229.

⁶⁸ B. FORTE, *op. cit.*, 56, *apud ibidem*, 229.

⁶⁹ Cf. J. COMBLIN, *El Espíritu Santo y la liberación*, Paulinas, Madrid 1987, 123, *apud* J. NUNES, “O Espírito Santo e a inculturação missionária”, *Didaskalia XXVIII/1* (1998) 189.

⁷⁰ *Ibidem*, 190.

⁷¹ Cf. P. GIGLIONE, *Inculturazione teoria e pratica*, Libreria Vaticana, Vaticano, 1998, 111, *apud* E. KUVIALEKA PAULO, *op. cit.*, 229-230.

realizações históricas, isto é, um cristianismo de muitos rostos⁷². Tudo isto implica da parte da Igreja uma sincera conversão, avaliando o seu modo de expressão ocidental⁷³.

3.3. O diálogo como primeira ênfase da inculturação

3.3.1. O auto-despojamento de Deus (*kénosis*)

A *kénosis* é o critério fundamental da reflexão teológica da inculturação. A *kénosis* funda-se sobre o ‘paradigma’ de Cristo, que se despoja de si mesmo para se abrir ao mundo. Ele, que é de condição divina, esvaziou-se a si mesmo, tomou a condição de servo, tornando-se semelhante aos homens e, ao manifestar-se, identificando-se como homem (cf. *Fil* 2,6-8).

O abaixamento de Deus faz-nos compreender qual a extensão incomensurável do amor divino. Esta é a base a partir da qual Paulo exerce a sua missão apostólica: «anunciar aos gentios a insondável riqueza de Cristo» (*Ef* 3,8), a fim de que pudessem compreender e conhecer o amor de Cristo, que está acima de todo o conhecimento (cf. *Ef* 3,18-19)⁷⁴.

3.3.2. A libertação da cultura pelo diálogo

A própria atitude de Deus para com a humanidade é o fundamento do diálogo da Igreja com o mundo, com as diferentes culturas. O diálogo é a atitude decisiva na «evangelização inculturada»⁷⁵. O diálogo que «capta, acolhe e sublinha a individualidade de cada cultura»⁷⁶.

A inculturação pode ser entendida como um processo de «libertação da cultura pelo diálogo»⁷⁷; libertação que lhe permite ser e continuar a ser ela mesma, mas em relação a outras. Este diálogo de culturas é a questão essencial na inculturação, porque a mensagem cristã, tal como hoje existe e é transmitida, já vem incorporada em alguma forma cultural concreta⁷⁸.

⁷² Cf. C. GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Cerf, Paris, 1997, 226.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Cf. R. SCHULTE, “Os mistérios da «pré-história» de Jesus”, in J. FEINER e M. LOEHRER, *op. cit.*, 34.

⁷⁵ M. AZEVEDO, *op. cit.*, 347.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*, 348.

⁷⁸ *Ibidem*.

Segundo C. Geffré, a base teológica do diálogo deve estar na presença universal do Espírito, que ‘sopra onde quer’, e nas ‘sementes do Verbo’. Com o auxílio do diálogo, a Igreja pretende descobrir as ‘sementes do Verbo’ adormecidas noutras culturas. A possibilidade de um verdadeiro diálogo implica necessariamente «a consciência da sua própria identidade e o reconhecimento do outro na sua diferença»⁷⁹.

Verificamos que, ao longo da história do cristianismo, houve diversas tentativas de diálogo entre a fé cristã e as culturas com as quais esteve em contacto. Lembremo-nos do discurso de São Paulo ao povo de Atenas (cf. *At* 17,16-34), considerado como um dos momentos históricos paradigmáticos. São Paulo não obrigou os atenienses a aceitar Cristo; no entanto, deu-lhes a liberdade de decidir⁸⁰.

A atitude de diálogo de Paulo demonstrou a sua vontade de interagir com a visão, crença e prática dos atenienses. Começou por dizer-lhes: «Atenienses, [...]. Percorrendo a vossa cidade [...] encontrei um altar com esta inscrição: ‘Ao Deus desconhecido’ [...]. Aquele que venerais sem o conhecer é esse que eu vos anuncio» (*At* 17,22b-23). O sermão no Areópago é um excelente exemplo de testemunho cristão e da sensibilidade cultural de Paulo. Ele é flexível e conciliador na sua abordagem, permanece firme na sua interação, buscando a transformação, sem comprometer a verdade da mensagem do Evangelho⁸¹.

Conclusão

A encarnação do Filho de Deus é o grande paradigma para a reflexão teológica sobre a inculturação da fé cristã. Assumindo a condição humana, Deus entrou de forma profunda no meio dos homens, numa cultura particular concreta. A Sua encarnação foi uma perfeita inculturação, que Ele viveu num constante diálogo com a humanidade. Daí o diálogo ser a atitude determinante na evangelização inculturada.

⁷⁹ C. GEFFRÉ, *De Babel a Pentecostes*, *op. cit.*, 311.

⁸⁰ Cf. J. ANTUNES, *op. cit.*, 50.

⁸¹ Cf. T. NGUYEN, “Biblical foundations for interculturaty”, *Verbum SVD* 54/1 (2013) 45.

A inculturação é um modelo pastoral que parte da reflexão bíblica e teológica, respondendo à exigência da evangelização das culturas e da inculturação da fé cristã. Trata-se de levar a Boa Nova a todas as parcelas da humanidade, em qualquer meio e latitude e, pelo seu influxo, transformá-las a partir de dentro e tornar nova a própria humanidade.

No encontro com as culturas, a Igreja anuncia-se, reafirmando-se, corrigindo-se, reorientando-se e enriquecendo-se, sempre na fidelidade à sua identidade e inspiração profunda, com a eterna presença do Espírito Santo, que é o agente primário da inculturação.

CAPÍTULO II

ATONI PAH METO E O SEU CONTEXTO

Ao longo deste capítulo, colocarei em evidência alguns dos temas principais bem patentes na cultura de *Atoni pah meto*, nomeadamente, a identidade, a língua, a dinâmica religiosa e o espírito comunitário. Pretendo trazer à consideração, tanto quanto possível, o contexto cultural de *Atoni*, isentando-me de qualquer espécie de apreciação crítica das suas realidades de vida. Por outro lado, importa esclarecer que a matéria apresentada, apesar de não resultar de uma investigação de campo, com metodologias e técnicas científicas particulares, não poderia deixar de ser fruto do meu conhecimento e experiência pessoal como ‘filho da terra’, e da sua articulação com os estudos literários acerca de *Atoni*.

A descrição sobre *Atoni pah meto* e o seu contexto, que aqui apresento, é indissociável da extraordinária força anímica que me impele ao cuidadoso estudo das minhas raízes culturais que, estou em crer, poderá ser essencial para o entendimento das particularidades da cultura de *Atoni*, e ser útil para fundamentar as experiências concretas da inculturação no povo *pah meto*, Timor.

1. A identidade

Timor é uma ilha da Indonésia oriental, localizada no arco exterior (*outer arc*) das montanhas de Sunda Menor, cuja situação política é evidente através da sua divisão entre o Estado independente de Timor Leste e Timor Ocidental (este situado na província de Nusa Tenggara Timur, da Indonésia).

Várias opiniões subsistem acerca da origem do nome Timor. Numa primeira hipótese, derivará de *timur* (leste), topónimo malaio da ilha do extremo leste de Sunda Menor. Noutra, Timor provém da palavra latina *timor*, que significa medo, adequando-se à aceção do medo da guerra, do inimigo, num quadro que, geralmente, é de grande insegurança. Ainda noutra

hipótese, tenha-se em consideração o entendimento dos anciãos de Lospalos⁸², segundo os quais a origem estará em *temur*, termo da língua Fataluku⁸³, significando ‘plantar duas vezes’. Esta perspectiva apresenta-se de acordo com as condições climáticas do distrito de Lospalos e do Sul de Timor, que permite duas culturas anuais de milho. Mais tarde, a palavra *temur* teria sofrido uma evolução fonética para a atual Timor⁸⁴.

O povo que habita a maior parte da ilha de Timor Ocidental designa-se como *Atoni pah meto* (*the people of the dry land*)⁸⁵, de língua Dawan (*uab meto*)⁸⁶. Nessa língua, *Atoni* significa, em primeiro lugar, homem ou pessoa e, em segundo lugar, homem (género masculino). Eventualmente, esta designação *Atoni* (homem) poderá resultar do sistema de parentesco familiar e patriarcal.

Literalmente, *pah meto* significa ‘terra seca’, coincidindo com as condições físicas do próprio território, na medida em que a ilha de Timor é seca, de chuva esporádica, sendo também terra rochosa e montanhosa. O clima de Timor tem enorme variabilidade no que respeita à precipitação das chuvas, causada por diferenciações na altitude e localização das montanhas⁸⁷.

Habitualmente, ao ouvir o nome *Atoni pah meto*, a atenção imediatamente se dirige para outra identificação: com o ‘homem da montanha’ ou ‘homem do interior’. Por outro lado, *Atoni pah meto* também encerra uma conotação negativa já que, não raro, é entendido como um grupo de pessoas primitivas, cujos hábitos, costumes e modo de vida remetem aos tempos antigos, ou seja, como povo fiel ao legado dos seus antepassados⁸⁸.

⁸² Lospalos é uma cidade ou um distrito do país Timor Leste.

⁸³ Fataluku é uma das línguas do país Timor Leste, falada pelas pessoas no distrito de Lautém.

⁸⁴ Cf. L. NAISABAN, “Pulau Timor dan orang Timor”, in L. NAISABAN, (Ed.), *Sejarah Gereja Katolik pulau Timor dan sekitarnya tahun 1556-2013*, Lapopp Press, Jakarta, 2013, 30-32.

⁸⁵ Cf. H. G. S. NORDHOLT, *The political system of the atoni of Timor*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971, 19.

⁸⁶ O nome Dawan refere-se a uma tribo de *Atoni*, é uma das maiores tribos em Timor Ocidental. Existem outras tribos como: Tetum, Bunak, Helon, Kemak, Rote e Sabu. As comunidades étnicas da tribo Dawan vivem divididas segundo *kanaf* (clã). Cada *kanaf* (clã) tem os seus próprios costumes e tradições. Cf. R. DASHBACH, “Ambeno: bagaimana rupamu doeloe”, in P. MANEHAT, G. NEONBASU dan E. ULU (Orgs.), *Agenda budaya pulau Timor* (2), Komisi Komunikasi Sosial Provinsi SVD Timor, Atambua, 1992, 42.

⁸⁷ Cf. H. G. S. NORDHOLT, *op. cit.*, 30-33.

⁸⁸ Cf. A. T. SAWU, *Di bawah naungan gunung Mutis*, Nusa Indah, Ende, 2004, 13-22.

2. *Uab meto*

2.1. A linguagem expressa o modo de vida

Através da linguagem os homens conseguem exprimir os seus pensamentos e comunicar entre si por meio de um sistema de signos convencionais vocais ou escritos. Dir-se-á que a função da linguagem é dupla: uma de ‘expressividade’ e outra de ‘comunicabilidade’.

A linguagem possibilita ao homem o exercício da faculdade de pensar⁸⁹. Sendo a linguagem a expressão do pensamento, importa ter em consideração que o pensamento é uma ‘palavra interior’; «algo que se realiza no interior do próprio sujeito falante»⁹⁰. A linguagem expressa essa ‘palavra interior’ do homem, ou seja, o seu mistério, a sua razão, sensibilidade e mundividência.

O homem não é um ser pensante isolado, mas sim membro de uma sociedade. A linguagem, na sua natureza essencial, é considerada uma atividade realizada pelo homem enquanto ser pensante e membro da sociedade. Enquanto ser social, o homem serve-se da linguagem para realizar a necessidade de relação com os outros. Daí decorre outra função importante já que a linguagem também é meio de comunicação. «A linguagem não é apenas uma forma de pensar, mas também e essencialmente uma forma de comunicar»⁹¹. Tenha-se em consideração três elementos básicos de comunicação: o emissor, a mensagem e o recetor. A comunicação está associada à linguagem e à interação, de forma que representa a partilha de uma mensagem entre um emissor e um recetor. Sendo a linguagem o meio de comunicação, ela possui, segundo o linguista Karl Bühler, três funções: a ‘representativa’ (*darstellung*), a ‘expressiva’ (*ausdruck*) e a ‘apelativa’ (*appell*). Enquanto representação, a linguagem funciona como ‘símbolo’ para o referente, enquanto expressão é ‘sintoma’ do falante e enquanto apelo é ‘sinal’ para o ouvinte⁹².

⁸⁹ Cf. S. ELIA e B. F. HEAD, “Linguagem”, Enciclopédia VERBO: Luso-Brasileiro de Cultura 17, Editorial VERBO, Lisboa/São Paulo, 2000, 1269.

⁹⁰ J. G. H. de CARVALHO, *Teoria da linguagem*, Vol. I, Coimbra Editora, Coimbra, 1983, 29.

⁹¹ *Ibidem*, 36.

⁹² Cf. S. ELIA e B. F. HEAD, *op. cit.*, 1269-1271.

A linguagem é a arte de articular verbalmente o pensamento. Neste enquadramento, *Atoni* acautela, «*kalu uaba ka ntea, lo ka nlael naenfa*» (se as palavras não são suficientes, não há nada a considerar)⁹³. Acrescenta outra expressão, «*mbeit molka lek leko, hele hanma na katu*» (seja cuidadoso em escolher as palavras, para que tenha voz firme)⁹⁴. Literalmente, isto significa que, ao pretender falar com alguém, dever-se-á selecionar as palavras o melhor possível com o objetivo de fundamentar a sua opinião. Diz ainda outra expressão congénere, «*buit uabta lek leko, hele nesna naleko msa*» (escolha bem as palavras de tal modo que o seu conteúdo esteja em conformidade)⁹⁵. Ou seja, muito naturalmente, é necessário expressar-se com clareza, com recurso à terminologia mais apropriada. Nesse contexto, *Atoni* considera que, «*sa 'sa 'na naleok, lo alaha muloitan ho hanma*» (tudo será bom, dependendo do modo como as palavras são utilizadas)⁹⁶. E, de forma análoga, ainda refere que «*sa 'sa 'na nmui human ma in masan, lo ala uaba he naleok*» (tudo tem o seu rosto e beleza, dependendo da maneira como se usa a linguagem)⁹⁷.

2.2. A tradição oral e o seu género

A maioria das tradições dos povos locais transmite-se por via oral. A tradição oral coloca forte destaque na importância da dignidade humana. Ela fornece, de facto, o pano de fundo para a relação humana. A tradição oral torna-se um farol para os seres humanos e tem um papel específico no destaque do esplendor das realizações humanas, tanto no passado, como no presente e futuro, tradição que nos remete para algo já passado, ou para um património cultural que deve ser salvo e revivificado.

⁹³ G. NEONBASU, *We seek our roots: oral tradition on Biboki, West Timor*, Academic Press Fribourg Switzerland, Fribourg, 2011, 112.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*, 113.

⁹⁶ *Ibidem*, 114.

⁹⁷ *Ibidem*.

Atoni pah meto entende a tradição oral como «*uab ka matui fa*» (linguagem não escrita)⁹⁸ ou «*lasi ntoman atoni*» (linguagem dos homens)⁹⁹. Outra expressão comum é «*uaba na'ka kobaha palmelo*» (linguagem desde os tempos antigos)¹⁰⁰. Em geral, há duas classificações de linguagem e vinte e sete gêneros distintos da tradição oral de *Atoni*. A primeira classificação é «*molok neno fai*» (linguagem do dia-a-dia)¹⁰¹. A segunda é «*molok natuin in lalan*» (linguagem ritual)¹⁰². Antes de empregar os termos da linguagem ritual, o executante deverá aprender a expressar adequadamente o conteúdo da sua exposição perante uma audiência, impregnado dum senso religioso natural, porque a maioria dos gêneros desta linguagem é usada no contexto de um ritual religioso, carecendo de uma preparação específica¹⁰³.

⁹⁸ *Ibidem*, 63.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ibidem*, 67.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ibidem*.

Classificação geral dos géneros¹⁰⁴:

Linguagem do dia-a-dia	Linguagem ritual
<p><i>Uab koetsa</i> (linguagem popular)</p> <p><i>Uab manit</i> (humor)</p> <p><i>Uab polin</i> (linguagem cínica)</p> <p><i>Lasi mfaun</i> (opinião pública)</p> <p><i>Etus n'eut</i> (narrativa)</p> <p><i>Mantekas</i> (quebra-cabeça)</p> <p><i>Koat</i> (aclamação)</p> <p><i>Taben</i> (canção de saudades)</p> <p><i>Nu'un</i> (lenda)</p>	<p><i>Uab unu</i> (conto clássico)</p> <p><i>Uab noina</i> (admonição)</p> <p><i>Uab kaos ma'fena</i> (retirar dificuldade)</p> <p><i>Talaes</i> (dizer verdade)</p> <p><i>Laes piot</i> (discernir problema)</p> <p><i>A'at lasi</i> (definir problema)</p> <p><i>Lasi unu</i> (opinião antiga)</p> <p><i>Talaes nitu</i> (assuntos mortuários)</p> <p><i>Lasi bata</i> (resolução de problema)</p> <p><i>Etus pah</i> (narração de origem)</p> <p><i>Kae nitu</i> (lamentação)</p> <p><i>Ta'kobe</i> (canção da colheita)</p> <p><i>Pangkalale</i> (canção no velório)</p> <p><i>Tsi poin anah</i> (alegria de nascimento)</p> <p><i>Ailaku</i> (canção e dança folclórica)</p> <p><i>Bonet</i> (canção e dança folclórica)</p> <p><i>Nsi loi</i> (alegria de casamento)</p> <p><i>Takanab</i> (poesia)</p>

2.3. A linguagem ritual

A crença tradicional de *Atoni pah meto* não se baseia em livros revelados, mas na força da palavra. A tradição oral é a base desta crença, tradição oral esta que está patente nas celebrações (ritos e sacrifícios), histórias (mitos e lendas), provérbios e ainda nas atitudes, costumes e códigos de comportamento, que seguem a linha da tradição religiosa deste povo.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 68.

Deste modo, o conhecimento linguístico de *Atoni* é indispensável para chegar ao bom conhecimento do seu contexto sociocultural.

A linguagem ritual tem um nível mais profundo, cujos paradigmas e dinâmicas são diferentes da linguagem corrente do dia-a-dia. Em termos sociológicos, o uso da linguagem ritual é sempre relacionado com os momentos das interações formais, cuja função principal é proteger o sistema de valores (*nomoi* e *athea*) na sociedade. Na prática, o povo tradicional é muito reservado, cauteloso e prudente, no uso da linguagem ritual, tendo em conta o divino, ao qual se dirige o rito. Assim sendo, a linguagem ritual, herdada desde os tempos antigos, e aplicada no quadro dum rito, não deve ser complexa, mas curta, clara, precisa e exata¹⁰⁵.

3. A dinâmica religiosa

3.1. O conceito do divino

Antes da entrada do catolicismo na ilha de Timor¹⁰⁶, *Atoni pah meto* já tinha um conceito do ‘divino’. Desde os tempos antigos, *Atoni* enfrentou uma ‘realidade de vida’ que não pode ser captada de uma forma racional. O divino revela-se como mistério que escapa à compreensão humana: não é redutível a um conceito nem manipulável por conceitos. A linguagem humana não o pode abarcar. Ele é aquilo que ultrapassa os limites da razão humana, algo obscuro e incompreensível.

Atoni entende o divino como o ser misterioso, não devendo ser evocado diretamente nos seus ritos. O divino deve ser apresentado através de meios simbólicos, cuja linguagem é de difícil percepção. Esta dificuldade linguística expressa-se do seguinte modo, «*tnona nimka ka*

¹⁰⁵ G. NEONBASU, “Manusia dan bahasa” in G. NEONBASU (Org.), *Kebudayaan: sebuah agenda dalam bingkai pulau Timor dan sekitarnya*, Gramedia, Jakarta, 2013, 181-182.

¹⁰⁶ De acordo com a história da Igreja católica na ilha de Timor, a introdução inicial da religião católica em Timor começou no ano 1556 por um ‘padre marinheiro’ chamado Frei António Taveira OFM, que tinha ido com os comerciantes portugueses. A primeira terra visitada foi Mahata, uma região situada no distrito de Oekusi-Timor Leste. Frei António foi o primeiro missionário que introduziu o catolicismo na ilha de Timor, o qual batizou cinco mil pessoas nessa altura, como cristãos (Igreja). Cf. L. NAISABAN dan N. TNANO, “Awal penyebaran agama katolik di Timor: 1556-1662”, in L. NAISABAN, (Ed.), *Sejarah Gereja Katolik pulau Timor dan sekitarnya tahun 1556-2013*, *op. cit.*, 65.

ntea, ta aiti haeke ka ntea» (não chegam as mãos, nem os pés)¹⁰⁷. Isto para dizer que a realidade divina deve ser tratada com o recurso a uma linguagem distinta, ética e espiritual. *Atoni* acredita que o mau uso da linguagem ritual tem como consequência a desgraça e condenação¹⁰⁸. *Atoni* proíbe todo o uso impróprio do nome do divino¹⁰⁹. A expressão comum que se refere ao divino é «*ka mateka'fa lafu lafu*» (não pronunciar o seu nome em vão). O nome do divino deve ser expressado com respeito (*tmouf hae*), humildade (*tabes*) e fé (*tnek toes*)¹¹⁰.

Atoni honra e venera *manas* (o sol) como o seu deus; aquele que está no céu. Por esse motivo, deu-lhe o nome *uis neno* (senhor do céu). *Manas* (o sol) é manifestamente admitido como sendo o aspeto visível de deus, aquele que o homem pode ver todos os dias. *Manas* (o sol) para *Atoni*, é ‘alma suprema’, ‘força vital’ que atinge todos os seres, animados ou não¹¹¹.

Em vários cultos de *Atoni*, o nome *uis neno* (senhor do céu) é associado às outras designações, como *uis pah* ou *uis naijan* (senhor da terra). A designação *uis pah* ou *uis naijan* (senhor da terra) não deve ser expressa separadamente do nome *uis neno* (senhor do céu). Deve ser, portanto, sempre precedida do nome de *uis neno* (senhor do céu). Assim sendo, frequentemente encontram-se designações como *uis neno pah* ou *uis neno naijan* (senhor do céu e da terra). A crença tradicional de *Atoni* mantém ainda esta conceção, reconhecendo o carácter transcendente e imanente do sagrado divino, *uis neno* (senhor do céu)¹¹².

O divino pode ser sentido através de uma experiência fascinante, mas é muito difícil traduzi-lo por palavras simples ou comuns. Isto refere-se à impossibilidade de circunscrevê-lo num tempo e num lugar determinados. A compreensão humana é sempre limitada quando pretende formular a experiência do divino.

¹⁰⁷ G. NEONBASU, *op. cit.*, 182.

¹⁰⁸ *Ibidem*, 183.

¹⁰⁹ Cf. A. T. SAWU, *op. cit.*, 90.

¹¹⁰ Cf. G. NEONBASU, *Citra manusia berbudaya: sebuah monografi tentang Timor dalam perspektif melanesia*, ANTARA, Jakarta, 2016, 256.

¹¹¹ *Neno* na língua de *Atoni* (Dawan) tem muitos significados: dia, brilho e céu. *Uis neno* (senhor do céu) define precisamente a essência do divino como o ser absoluto. *Atoni* não tem tradição de escultura como seu ídolo. O seu deus ‘não tem rosto nem nome’. Cf. A. T. SAWU, *op. cit.*, 101-103.

¹¹² Encontram-se, em *tonis* (oração) de *Atoni*, designações como *uis neno mnanu* (senhor transcendente) e *uis neno pala* (senhor imanente) para referir a transcendência e a imanência do divino. Cf. H. G. S. NORDHOLT, *op. cit.*, 144.

Uis neno (senhor do céu) tem um papel muito importante na vida de *Atoni*, papel que se baseia nas suas características divinas. Consideremos expressões¹¹³ como: 1ª *amo'et ma apakaet* (aquele que cria e forma), 2ª *apean ma alikin* (aquele que rompe e abre), 3ª *ahaot ma afatis* (aquele que alimenta e sustenta), 4ª *aneot ma amafot* (aquele que protege e assombra), 5ª *atukus ma anonot* (aquele que orienta e direciona), 6ª *afinit ma anesit* (aquele que ultrapassa e supera)¹¹⁴.

1ª - Na primeira aceção, o divino é referido como *amo'et ma apakaet* (aquele que cria e forma). As palavras *amo'et* e *apakaet* são usadas por *Atoni* para descrever toda a existência do divino como o criador do céu e da terra. Estas palavras revelam o divino, que cria e continua a fazer algo, a formar ou configurar. Assim, o divino está sempre presente, envolvido em toda a criação, e, a cada passo, seguindo o processo de crescimento da criação.

2ª - Na segunda aceção, o divino é designado como *apean ma alikin* (aquele que rompe e abre), com referência à origem da criação, entendendo-se o divino como criador de todas as coisas¹¹⁵. A verdade divina é permanente, porque toda a verdade, quer seja visível ou sensorialmente impossível, está ali, na pessoa do divino. Ele é a figura de identificação mais básica, a partir da qual todas as coisas devem provir, ele que foi causa primeira (alfa) e destino final (ômega) de toda a criação.

3ª - Na terceira aceção, o divino é referido como *ahaot ma afatis* (aquele que alimenta e sustenta). Estas palavras designam o papel do divino como aquele que alimenta, garantindo a continuação da vida até ao ponto de maturidade ou grau de perfeição. É uma evidência de que o divino está sempre presente em toda a existência humana¹¹⁶.

4ª - Na quarta aceção, o divino é designado como *aneot ma amafot* (aquele que protege e assombra). Estes termos referem-se ao papel do divino como protetor do homem e que ajuda a evitar os perigos de vida. *Atoni* acredita que o divino proporciona os meios suficientes a todos

¹¹³ São palavras compostas, usadas em *tonis* (oração) para referir o divino, *uis neno* (senhor do céu).

¹¹⁴ Cf. A. T. SAWU, *op. cit.*, 106-109.

¹¹⁵ Cf. G. NEONBASU, *Citra manusia berbudaya, op. cit.*, 218.

¹¹⁶ *Ibidem*.

os que rezam. O divino será sempre a última esperança para a resolução de qualquer tipo de problemas. Ele sempre concede ao homem a sua graça, evitando catástrofe e desastre, como, metaforicamente, se refere através da expressão, «*naaib naen maputu ma malala*» (ele evita o calor e horror).

5ª - Na quinta aceção, o divino é chamado *atukus ma anonot* (aquele que orienta e direciona). O divino não protege apenas o homem do desastre, mas também assume a tarefa de orientar e direcionar toda a atividade humana para que percorra o caminho certo. As expressões usadas para designar o papel do divino, como *atukus* e *anonot* (aquele que orienta e direciona), são *fku a'liu* (estrela luminosa) e *faef nome* (estrela do oriente). São símbolos duma compreensão tradicional de *Atoni* que apontam para a essência e existência do divino, confirmando a impossibilidade de deixar o homem caminhando sozinho¹¹⁷.

6ª - Na sexta aceção, é atribuído ao divino o nome *afinit ma anesit* (aquele que ultrapassa e supera), com o propósito de designar a sua grandeza; ou seja, o divino não é comparável com o homem e com as outras criaturas porque ele está acima de tudo. A ousadia de se comparar com o divino é *leu ma tabu* (proibida). A interdição desta comparação deriva da convicção de que o divino é oculto, que transcende o espaço, como se vê nesta articulação que diz, «*es hau no'o in aon biana ma fatu in aon biana*» (ele está além da árvore e da pedra). Ninguém sabe onde está fisicamente presente o divino. Se, por um lado, isso chega a ser assustador, na medida em que não é fácil entender o significado da sua presença, por outro, é desejado por *Atoni*, porque ele «*nasanut in manikin ma oetenen*» (concede a sua bênção e graça) a todo o homem que precisa¹¹⁸.

Será que o *Atoni* tem a noção de um Deus único e verdadeiro? Nesta pergunta há que distinguir duas realidades: a primeira é a 'noção' de Deus e a segunda é os 'atributos' desse

¹¹⁷ *Ibidem*, 219-220.

¹¹⁸ *Ibidem*, 220-221.

Deus. São elementos a não confundir. Com efeito, a ‘noção’ visa mais o todo em si mesmo, enquanto os ‘atributos’ são as qualificações ou características que estão em causa.

O divino sagrado recebe tantos nomes quantas possam ser as formas como ele é apreendido e sentido por *Atoni*. As circunstâncias existenciais e históricas de *Atoni* determinam as designações do divino. Como se verifica nesse povo *pah meto*, subsiste uma pluralidade de nomes para designar o divino. E, de facto, estas designações não são realidades mortas, antes vivas, isto é, em pleno uso.

O sagrado divino de *Atoni* é o mesmo Deus da religião cristã, uma vez que os seus atributos não são opostos. Tenha-se em consideração que as sociedades cristianizadas também não possuem as mesmas imagens de Deus. Cada cultura tem a sua maneira de representar o mesmo Deus, e os limites destas possibilidades permanecem objeto de discussão e discernimento. Se Deus existe, só pode ser único; e conhecido ou desconhecido, afirmado ou negado, tem que ser também o Deus dos outros. Podem variar os nomes, até mesmo os conceitos e, muito mais ainda, como é evidente, as respetivas teologias, visto que a diversidade das crenças é um facto. Todavia, para além de todos os nomes e todos os conceitos possíveis, o Deus real e verdadeiro é único e uno¹¹⁹.

3.2. *Fua pah*

A natureza é o lugar onde o homem existe enquanto tal, lugar onde ele se constitui no conjunto de interações. Nestes termos, será impensável compreendê-lo dissociado dela na medida em que a cultura de *Atoni pah meto* se define por uma relação original coincidente entre o homem e a natureza. Um dos fundamentos da arte de viver de *Atoni* é a comunhão profunda com a natureza. Ora, com o objetivo de entender a religiosidade de *Atoni*, é necessário compreender o que é para ele a natureza. Na realidade, ela tanto pode trazer a felicidade e prosperidade como causar prejuízos e malefícios a *Atoni*. De facto, é com o objetivo de manter

¹¹⁹ Cf. R. PANIKKAR, “O cristianismo e as religiões do mundo”, in E. SCHILLEBEECKX (Red.), *Igreja, fé e missão*, Livraria Moraes, Lisboa, 1966, 207.

a harmonia com a natureza que o *Atoni* realiza os rituais, sendo *fua pah* um dos mais conhecidos da sua tradição agrária¹²⁰.

Literalmente, *fua pah*, traduz-se como a ‘adoração à terra’ (natureza). O ritual *fua pah* está indissociavelmente ligado ao sistema de crenças de *Atoni pah meto*, em que a comunidade apresenta uma diversidade de ofertas, como o sacrifício de animais, com o propósito de enfrentar a natureza agreste e o clima menos propício. Cumpre ter em consideração que o ritual *fua pah* pressupõe duas funções, uma primeira, de carácter mágico, associada à ‘previsão’, com recurso ao fígado dos animais sacrificados, um ato mágico, através do qual *Atoni* pode conhecer a vontade do divino e dos antepassados; uma segunda função é de cariz religioso. O ritual de *fua pah* é um ato religioso que leva à submissão ao divino, o senhor da natureza¹²¹.

Fua pah é a mais alta forma de agradecimento ao divino e aos antepassados por *tetus halinat*, *manikin ma oetene* (bênção e graça), *tetus ma nit* (lei e justiça), *neot ma mafot* (proteção e abrigo), durante o tempo da preparação do solo (*tafek hau ana*, *sifo nopo*), da plantação (*lef boen no ’o*), do cultivo (*eka ho ’e*) e da colheita (*tnibun bola ’if ma aen tauf*). A atitude moral de *Atoni pah meto* em relação às referidas designações fica patente através das ofertas como sinal do máximo respeito pelo divino¹²².

3.3. O sacrifício

O sacrificial, no contexto cultural de *Atoni pah meto*, é uma oferenda feita às divindades e ao(s) antepassado(s) (*uis nitu*). O sacrifício oferecido pelo *Atoni* corresponde ao seu modo de expressar a honra, o amor e a amizade, por intermédio de um presente que pretende mostrar esta predisposição de se dar, de pertencer¹²³.

¹²⁰ Cf. Y. Y. TAUM, *Tradisi fua pah: ritus dan mitos agraris masyarakat Dawan di Timor*, Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta, 2004, 6.

¹²¹ *Ibidem*, 16-17.

¹²² *Ibidem*, 10.

¹²³ Além de *uis neno* (senhor do céu), existem também na crença de *Atoni pah meto* as outras divindades inferiores, como *pah tuaf* (dono da terra) e *oe tuaf* (dono da água). De acordo com o entendimento de *Atoni*, elas são as ‘manifestações’ de *uis neno*, o divino supremo. As divindades inferiores são os ‘espíritos’ que habitam nas florestas, nas montanhas, nas águas, nas pedras, nas árvores e nos animais. Cf. H. G. S. NORDHOLT, *op. cit.*, 146.

Nos cultos de *Atoni*, a matéria do sacrifício é o animal. Nem todos os animais podem ser objeto de sacrifício; só os considerados ‘dignos’, como a vaca ou o boi, o porco, a cabra e o galo ou a galinha¹²⁴. O sacrifício do animal é interpretado como ‘solução’ de um problema, de acordo com a expressão de *Atoni*, «*tlol muit he ta´maten lasi*» (sacrificar animal, a fim de concluir o assunto). O passo seguinte pressupõe a apresentação de *tekes* (oferta em forma da refeição preparada) ao(s) antepassado(s), colocando-a em cima de *faot bena* (pedra plana). Essa oferta é acompanhada por *tonis* (‘oração’), convidando o(s) antepassado(s) a tomar a refeição fornecida. A participação dos membros da tribo ou da família nesse rito, *tsea tekes* (tomar a refeição), significa, simbolicamente, pedir *tetus*, *halinat*, *manikin ma oetene* (bênção e graça) ao(s) antepassado(s)¹²⁵.

3.4. *Le´u*

A palavra *le´u* significa ‘sagrado’, ‘santo’, ‘temor’. A sacralidade, denotada por esta palavra, é objetiva; não é influenciada pelo homem. É uma força que, por um lado, pode ser perigosa, mas, por outro, também benéfica¹²⁶. Como exemplos de objetos e lugares, considerados como portadores de algo sagrado, citaremos o poste de madeira ramificada (*haumonef*), a espada (*suin le´u*), o saco (*aul le´u*), a água (*oe le´u*) e a pedra (*faot le´u*)¹²⁷. Os objetos sagrados são vistos como o património cultural de *Atoni pah meto*, herdados pelos antepassados ou pelas gerações muito antigas, tendo sido anteriormente utilizados por eles. O respeito infundido por tais objetos, faz com que ninguém os utilize de forma arbitrária. E os lugares mencionados são considerados sagrados devido à crença de que os antepassados foram ali salvos de um perigo, ou de que os espíritos habitam neles. O desrespeito de *le´u* resultaria em desastre, doença, perda de animais ou na morte do homem.

¹²⁴ Cf. A. T. SAWU, *op. cit.*, 84-86. O género masculino do animal é sempre preferível. O masculino, na consideração de *Atoni*, é a melhor oferta.

¹²⁵ Cf. G. NEONBASU, *We seek our roots*, *op. cit.*, 254.

¹²⁶ Cf. H. G. S. NORDHOLT, *op. cit.*, 147.

¹²⁷ Cf. P. MANEHAT, “Tabuu”, in P. MANEHAT dan G. NEONBASU (Orgs.), *Agenda budaya pulau Timor (1)*, Komisi Komunikasi Sosial Provinsi SVD Timor, Atambua, 1990, 77.

Tudo o que é *le'ú* também é tabu, receita ou remédio. Qualquer coisa pode tornar-se *le'ú* em resultado de algum ato de consagração. Na vida de *Atoni*, são conhecidos cinco tipos de *le'ú*¹²⁸. Primeiro, *le'ú nono*¹²⁹, cuja função é ordenar a vida comum e a continuação da existência da tribo. *Le'ú nono* é o meio ou a norma vinculativa da tribo. Segundo, *le'ú fenu*¹³⁰, o remédio aplicado durante a gravidez e o nascimento. Terceiro, *le'ú abanat*¹³¹, a estratégia usada para domar animais selvagens, não familiarizados com o novo ambiente, como búfalo, vaca e cavalo. Quarto, *le'ú kinat*¹³², a tinta usada pelas mulheres para dar cor ao fio da tecelagem. Quinto, *le'ú musu*¹³³, reconhecido como feitiçaria usada para enfrentar e vencer o inimigo. É também utilizado nas competições, lutas e apostas.

Le'ú é confiado apenas à pessoa que, na tribo, é considerada *amnanet* (xamã). O povo acredita que aquele que é responsável recebe a força do próprio *le'ú*. Sendo interpretado como 'canal' de *tetus*, *halinat*, *manikin ma oetene* (bênção e graça) para o povo, *Amnanet* (xamã) desempenha um papel importante em qualquer cerimónia e rito tradicionais. Ele é um homem influente, com capacidades sobrenaturais e poderes mágicos. Essa sua capacidade faz dele um 'homem distinto' na comunidade¹³⁴.

3.5. O animismo

Animismo é a crença de que as entidades não-humanas (animais, pedras, plantas, águas, fenômenos naturais, antepassados) possuem uma alma, uma força vital, capazes de comandar a comunidade dos vivos e influenciar o modo como pensa o mundo e a vida¹³⁵. O antropólogo Edward Burnett Tylor define o animismo como a crença nos espíritos¹³⁶, que não são inibidos

¹²⁸ Cf. A. T. SAWU, *op. cit.*, 130-144.

¹²⁹ *Nono* é uma espécie de corda da floresta, usada pelo povo para amarrar a madeira, devido à sua boa qualidade.

¹³⁰ *Fenu* é uma espécie de avelã, cresce naturalmente na floresta. Em seu interior encontra-se algo oleaginoso.

¹³¹ *Abanat* significa aquele que bate.

¹³² *Kinat*, etimologicamente, provém da palavra *'nki* (fixar) e *'na* (pegar). Ora, em relação ao trabalho tradicional da coloração do fio da tecelagem, com o uso do *le'ú kinat*, pretende-se que o tecido fique com a cor firme.

¹³³ *Musu* significa o inimigo.

¹³⁴ Cf. A. T. SAWU, *op. cit.*, 147.

¹³⁵ Cf. C. D. MOREIRA, "Animismo", Enciclopédia VERBO: Luso-Brasileiro de Cultura 2, Editorial VERBO, Lisboa/São Paulo, 1998, 1000.

¹³⁶ Cf. E. B. TYLOR, *Cultura primitiva*, Vol. II, Ayuso, Madrid, 1981, 28.

pelas limitações da matéria física, pela fraqueza da carne humana ou animal. Eles transcendem a matéria, o tempo e o espaço. São sobrenaturais, espirituais, mas impessoais, e isto é o que os torna mágicos, misteriosos¹³⁷.

A teoria de Tylor sobre os seres espirituais parte do princípio de que, primeiramente, as almas são capazes de continuar a sua existência após a morte ou destruição do corpo. Segundo, existem espíritos que se elevam à categoria de divindades poderosas. Tylor afirma que os espíritos são capazes de controlar os acontecimentos no mundo material e na vida humana e, perante as ações humanas ficam agradados ou não. É por isso que, muito naturalmente, a crença na existência de realidades espirituais incentiva o sentimento de admiração e respeito por parte do homem¹³⁸.

Atoni pah meto acredita que a floresta, a montanha, a árvore, a pedra, a terra, a água, o crocodilo, a cobra e o vento têm ‘espíritos’, chamados *pah tuaf* (dono da terra) e *oe tuaf* (dono da água). Além de serem bons, eles são vistos como portadores do azar, causadores de crime (*maufinu ma amleut*), devido às suas frequentes perturbações. Por essa razão, pelo receio de desastre que poderiam causar ao homem, *pah tuaf* (dono da terra) e *oe tuaf* (dono da água) são objetos de mais temor na sociedade do que *uis neno* (senhor do céu). Uma das muitas práticas do animismo de *Atoni* passa pelo fornecimento de alimentos e bebidas, colocados em cima duma pedra, ao pé duma árvore e à beira da água. Assim, por exemplo, o incêndio duma floresta pode prejudicar a ‘alma’ da própria floresta (*pah tuaf*), sendo possível provocar a sua ira¹³⁹.

Esta crença de *Atoni pah meto* deriva da maneira como visualiza a sua estada no seio do próprio cosmos. Não sendo o homem senão um elemento do cosmos, para conseguir alcançar a salvação, neste mundo ou no mundo do além, precisa de manter a integridade da sua relação com todos os elementos que existem no próprio cosmos. Ao homem, como ser que pensa, que

¹³⁷ Cf. E. L. FROST e E. A. HOEBEL, *Antropologia cultural e social*, Cultrix, São Paulo, 1981, 364.

¹³⁸ Cf. E. B. TYLOR, *op. cit.*, 29.

¹³⁹ Cf. G. NEONBASU, “Analisis sosio-budaya masyarakat Ambeno, Timor-Timur (Eksposisi dan Telaah Kritis)”, in P. MANEHAT, G. NEONBASU dan E. ULU (Orgs.), *Agenda budaya pulau Timor (2)*, *op. cit.*, 102.

age de forma diferente do resto da criação, é confiada uma grande responsabilidade na preservação da integridade, unidade e harmonia da dita relação.

3.6. *Uis nitu*

Não haverá práticas de veneração aos antepassados se as pessoas não acreditarem na existência da alma humana e também que a sua vida continua após a morte do corpo. O filósofo e sociólogo Herbert Spencer provou a verdade desta consideração, afirmando¹⁴⁰:

«(1) Ao observar toda a diversidade de seres humanos, de todo o tipo de tribos, sociedades e nações, descobrimos que quase todos têm uma forte fé na ressurreição de outro “Eu” (the other “I”) após a morte. (2) Nessas pessoas, descobrimos que quase todas acreditam noutro “Eu”, aquele que já faleceu, estando convencidos de que ele – esse outro “Eu” - continua a viver por um longo período de tempo após a morte. (3) Grupos de pessoas, de várias comunidades, também praticam certos ritos de paz, não só no momento de enterro, mas também em determinado momento posterior. (4) Outros grupos desenvolveram um culto dos antepassados de acordo com formas mais sofisticadas. (5) Encontramos também uma categoria de pessoas que, de modo especial, respeita os antepassados mais importantes em detrimento dos menos importantes. (6) Finalmente, há grupos que respeitam os seus antepassados como mediadores».

Para *Atoni pah meto*, os espíritos dos antepassados sobrevivem noutro mundo, invisível, *pahe bian* ou *pahe panin*, o que significa ‘outro mundo’ ou ‘outro lado do mundo’, igualmente conhecido como *pah nitu*, o mundo dos falecidos¹⁴¹. *Atoni* acredita que as almas estão vivas após a morte do corpo e que se preocupam com a vida dos seus familiares. *Atoni* também acredita que os antepassados podem dar indícios de felicidade ou de infelicidade a partir das atitudes das pessoas vivas.

Em princípio, os antepassados não podem ser esquecidos pela família. A relação com os antepassados, desde os tempos ancestrais, é sempre uma obrigação a manter, algo que se pode verificar a partir dos ritos que as pessoas fazem nas sepulturas de um ente familiar. Esta

¹⁴⁰ G. SCHMIDT, *Manuale di storia comparata delle religioni*, Morcelliana, Brescia, 1934, 96-97.

¹⁴¹ Cf. R. DASHBACH, “Batu karang di Bebu”, in P. MANEHAT, G. NEONBASU dan E. ULU (Orgs.), *Agenda budaya pulau Timor (2)*, op. cit., 104-112.

realidade demonstra, de facto, um vínculo interior muito estreito entre aqueles que já partiram e a família, expressa também a confiança no papel dos antepassados¹⁴² e dos outros membros da família após a morte. De acordo com a crença de *Atoni*, os antepassados são os mediadores entre o divino e a família ou tribo¹⁴³.

Atoni verifica ser impossível construir a relação com o divino sem a mediação dos antepassados. A razão desta convicção assenta na circunstância de que, em determinado estágio, os antepassados mantêm uma relação de convivialidade com o divino. Isso significa que o ato de fazer o sacrifício e apresentar a oferta não pode ser interpretado como uma atitude do homem para honrar só os seus antepassados; é para honrar também o divino. Parece claro que *Atoni* coloca o papel dos antepassados como ponte de mediação com o divino, o ‘cúmplice’ de *uis neno* (senhor do céu).

Como exemplo, apresento uma forma de oração que descreve a função mediadora dos antepassados no rito da ação de graças da colheita¹⁴⁴:

«Ama uis neno, amo 'et, ahaot, afatis, mok au tua ma au usi mnasi nbi neno in leku ma in tabu. Natuin abninit ma paino 'et tob ma tafa in tolon ma in mlian, neno i na 'an manu ma kolo mese neu ok e tuan. Es afi apoetan neu batan ak ai nuan soupu noko sne. Lasi ma tones, na 'at ma hukut neu uiskin ma tuakin es ub e tuan ma ok e tuan nok faot paumaka ma oe paumaka. Es onanet haim toet he teb tebes hit pao nekak ma ansaok neu manu in lilo he nma 'taen es fetnon noka in fefan ma in ta 'en ma in tuan. Eknomese kius usain ma ail usain ama uis neno mok au pah, au nasi ub e tuan sae neuba paku ma fkun ma faef nome».

(Deus pai, que cria, alimenta e sustenta, em harmonia com os nossos antepassados, agora e para sempre. Nesta ocasião, trazemos um galo como expressão do nosso agradecimento, pelas bênçãos das boas colheitas que a nós, vossos filhos, nos dais. Com os antepassados que estão muito próximo de nós, vos apresentamos esta oração e súplica, louvor e gratidão. Por isso, vos

¹⁴² Nem todos os membros da família que faleceram são automaticamente categorizados como os antepassados que devem ser honrados com o sacrifício e a oferta.

¹⁴³ Cf. A. T. SAWU, *op. cit.*, 116-117.

¹⁴⁴ J. LOIN, “Menyimak kultus berladang orang Dawan pada masyarakat suku Loin, TTU”, *CENDANA* 10 (2008) 13. A leitura feita ao fígado ou aos intestinos do galo ou de um animal determinado é chamada *tae lilo*; *tae* significa ler, *lilo* significa indicação. É o ato de ver e ler as indicações ou desejos do(s) antepassado(s), feito depois do sacrifício, aliás, depois de derramar o sangue do animal em cima de *faot bena* (pedra plana), pelo *ammanet* (xamã) da tribo ou da família. A nódoa do sangue do animal em cima de *faot bena* (pedra plana) é chamada *t'lite*, que significa a ‘ligação de algo’, ou seja, um juramento entre a tribo ou a família e o(s) antepassado(s). Esse simbolismo tem um caráter imperativo, exigindo a responsabilidade e disposição de promessa dita.

pedimos, fonte da força e compaixão, que através do fígado deste galo, nos mostreis que é verdadeiramente aceite esta oferta).

Os antepassados também têm papel como agentes de punição. Eles poderão ficar irritados quando são esquecidos ou quando certas normas sociais são violadas. *Atoni* acredita que eles expressam o seu descontentamento, através da doença, acidente, morte, etc.¹⁴⁵. Para *Atoni*, o sofrimento também pode ser um meio de os antepassados admoestarem a família por não cumprir as suas obrigações ou por violar os preceitos.

3.7. *Ume mnasi*

A definição de *ume mnasi*¹⁴⁶ não está desligada do significado literal, *ume* (casa), *mnasi* (velha, tradicional, matriz). É a casa duma tribo que funciona da mesma forma, de geração em geração, privilegiando ligações estreitas com os costumes e crenças da tradição de um povo, cuja estrutura obedece a um método de construção, forma, função e características próprias. *Ume mnasi* é um lugar central de uma aldeia que, simbolicamente, significa a casa onde habitam todos os membros da tribo, de acordo com a expressão, «*hit nekak ma ansaok esan nae*» (a nossa alma e o nosso coração habitam lá)¹⁴⁷.

Para *Atoni pah meto*, *ume mnasi* é o ponto de partida para a sua convivência tribal. Uma expressão que ilustra bem essa percepção é «*ume lé ije hai moinmin in una*» (esta casa é o tronco de nossas vidas). Constituindo a casa importantíssimo factor para a continuidade da vida, *Atoni* vê *ume mnasi* como «*bale he tpao ma taloitan hit ba'ka*» (o lugar para salvaguardar a raiz ou a origem de vida)¹⁴⁸. Dentro de *ume mnasi*, aplica-se o princípio «*nekmes ma ansaomes*» (uma só alma e um só coração). *Ume mnasi* desempenha um papel importante para a promoção do sentido familiar na tribo¹⁴⁹.

¹⁴⁵ Cf. A. JEBADU, *Mencari tempat penghormatan kepada leluhur dalam bingkai iman dan bhakti kristen*, STFK Ledalero, Maumere, 2007, 9.

¹⁴⁶ Outros nomes de *ume mnasi*: *uem fam* (casa de tribo), *uem le'u* (casa sagrada), *uem halat* (casa tradicional). Cf. G. NEONBASU, *We seek our roots*, *op. cit.*, 232.

¹⁴⁷ *Ibidem*, 258.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ Cf. A. T. SAWU, *op. cit.*, 125.

Ume mnasi é um lugar de verdadeira celebração religiosa, porque todo o rito que nele é realizado está associado à religiosidade de *Atoni*. Por exemplo, a ação de graças pela colheita, a apresentação do sacrifício, a apresentação de um novo membro da tribo depois do nascimento ou casamento¹⁵⁰, são feitas dentro de *ume mnasi*. Isto indicia que *ume mnasi* não é apenas um local de culto, mas também um centro privilegiado da dinâmica religiosa de *Atoni*.

Atoni pah meto, na sua maneira de pensar, olha a natureza, os antepassados e o divino como uma unidade, perante a qual se apresenta e com a qual se comunica através dos símbolos. *Ume mnasi*, como lugar da presença dos antepassados, não elimina a convicção de que nele também está presente o divino. *Atoni* acredita que, ao experimentar a presença dos antepassados em *ume mnasi*, está experimentando a presença do divino, porque para *Atoni*, *uis neno* (senhor do céu) e *uis nitu* (antepassados) vivem numa união inseparável. Simbolicamente, o divino continua a ser reconhecido sob a forma de *ni enaf* (pilar mãe), plantado no meio de *ume mnasi*. E em frente de *ume mnasi* é plantado *haumonef* (poste macho de madeira ramificada), sinalizando a unidade ou o casamento entre o céu e a terra¹⁵¹. Sobre *haumonef* (poste macho) é colocada *faot bena* (pedra plana)¹⁵², que também simboliza a presença dos antepassados, intermediários entre o homem vivo e o divino¹⁵³.

O povo acredita que, *ume mnasi* pode trazer bênçãos para os seus membros. Para que isso aconteça, cada membro deve obedecer às ordens que se aplicam dentro de *ume mnasi*. A violação das ordens tem como consequência a desgraça¹⁵⁴.

¹⁵⁰ *Ibidem*, 120.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² A pedra plana (*faot bena*) é posta nas sepulturas para indicar que é aí que se faz o sacrifício. É um local estratégico para o encontro entre os homens vivos e os falecidos. As pessoas expressam esta convicção, dizendo, «*faot bena ije nsu naen pah ma nifu nobaha temen; fun onan, haim moinmin mtaon sin esan fatu ije*» (esta pedra plana transporta toda a terra e água; portanto, toda a nossa vida é colocada sobre esta pedra) Cf. G. NEONBASU, *op. cit.*, 241.

¹⁵³ Cf. A. T. SAWU, *op. cit.*, 121.

¹⁵⁴ *Ibidem*, 124-125.

Atoni pah meto categoriza *ume mnasi* como lugar sagrado. Os objetos sagrados, no interior¹⁵⁵ e exterior da casa, têm efeito mágico e devem ser preservados de geração em geração. Assim, nada surpreende se, em qualquer casa tribal, encontrarmos uma área sagrada, que não deve ser ignorada ou pisada por um estrangeiro.

Conclusão

O homem é um ser inquieto e sempre à procura de mais verdade e de maior bem. Quando está nesta inquietação, tenha ou não consciência disso, ele está à procura de Deus. No horizonte da sua vida, no seu ambiente natural e no contexto da sua própria história, o ser humano descobre uma Realidade Suprema, cuja existência não é o resultado de uma dedução racional, mas sim uma ‘presença’ que, de certa forma, se impõe como o fundamento, o centro e o sentido da vida.

Na sua crença, *Atoni pah meto* encontra explicações de fenómenos incompreensíveis. Encontra-se no seu contexto a manifestação do Sagrado (hierofania). A manifestação do Sagrado não se realiza de uma forma isolada, mas através de um conjunto de realidades socioculturais, mutuamente relacionadas, através das quais *Atoni* reconhece a presença da Realidade Suprema. O Sagrado manifesta-se através da natureza, da história, dos acontecimentos e do próprio homem. *Atoni* tem a pré-disposição natural para perceber a divindade como algo próximo, benéfico e envolvente. O ambiente geográfico e o modo de vida de *Atoni* influem consideravelmente no seu modo de perceber a divindade. A sua terra (*pah*) é como um seio materno que comunica e protege a vida. Dos espíritos, dos antepassados (*uis nitu*), *Atoni* espera proteção, fecundidade, boas colheitas, cura das doenças e afastamento dos males.

¹⁵⁵ Dentro de *ume mnasi* estão guardados as relíquias dos antepassados como, o sabre, a arma, a lança, a moeda holandesa, as pedras preciosas, os objetos sagrados, as raízes ou folhas secas de uma árvore específica, usadas como uma medicina para a doença ou lesão. Cf. G. NEONBASU, *op. cit.*, 256.

O Sagrado torna-se presente como mistério. As realidades mundanas transfiguram-se, transformando-se em símbolos de uma dimensão invisível. *Atoni pah meto* liga-se ao mistério da criação, verbalizando os símbolos, através da sua tradição oral (*uab meto*) que serve, precisamente, para lhe lembrar e explicar a razão última de determinados fenómenos, isto é, como começaram e se manifestaram.

CAPÍTULO III

A FÉ CRISTÃ NO CONTEXTO DE *ATONI PAH METO*

Todos os seres humanos, assim como os povos em que se integram, têm a sua própria cultura. Não havendo como negar tal evidência, cumpre ter em consideração que, ao reportarmo-nos à vida humana, a natureza e a cultura são indissociáveis e estão intimamente ligadas (GS 53). Todas as culturas são possíveis portadoras de elementos da revelação divina, todas podem e manifestam um determinado modo da presença de Deus.

É nestes termos que, não existindo ‘culturas superiores’ e ‘culturas inferiores’, muito simplesmente, estaremos, isso sim, perante culturas diferentes. Contudo, a Mensagem cristã, embora manifestamente solidária com todas as culturas, não se confunde com nenhuma delas. Significa isto que, neste contexto e permanentemente, há um discernimento a fazer em relação às culturas, importando considerar que a grandeza de uma cultura se medirá pela sua capacidade de abertura à Mensagem e, em sentido inverso, abertura à cultura que enquadra a Mensagem.

No contexto de *Atoni pah meto* encontra-se uma complexidade de sistema, ou seja, vários elementos culturais e religiosos que possam ser estudados. Nesta terceira parte do trabalho, opto por abordar apenas dois elementos significativos e representativos: a ‘casa’ (*ume mnasi*) à luz da Igreja como comunhão cristã e o rito *tae naus* à luz da soteriologia cristã, certamente sem qualquer objetivo de fazer ‘comparações’ entre a fé e a cultura de *Atoni*, como se se tratasse de dois desenhos entre os quais se procurasse encontrar semelhanças ou dissemelhanças. Preocupa-me não a equivalência de crenças, conceitos, ritos, práticas, imagens, símbolos, entre a cultura de *Atoni* e a fé cristã, mas dialogar, interrogar e entrar no universo interior da cultura de *Atoni* à luz da fé cristã.

1. A ‘casa’ (*ume mnasi*) à luz da Igreja como comunhão cristã

A experiência de *Atoni pah meto* apresenta-se como uma colaboração do homem com a natureza através das sínteses de todas as forças existentes no cosmos. Desta forma, *Atoni* está reconciliado consigo mesmo, com a sua história, os seus antepassados, a sua linhagem, os seus contemporâneos étnicos e a sua comunidade tribal. Na sua conceção, a experiência de separação, desintegração e isolamento, é categoricamente rejeitada.

O objetivo principal desta reflexão é descobrir a razão pela qual *Atoni pah meto* se reúne na casa tradicional (*ume mnasi*) e se essa razão pode ser articulada com o conceito da comunhão que a Igreja propõe.

1.1. A união entre os homens

O homem é concebido não como indivíduo isolado, mas na perspetiva de alguém que pertence a uma comunidade, a uma família. Obviamente, enquanto ser humano individual, nasce no seio de uma sociedade e, portanto, com uma específica cultura humana. A comunidade, como bem humano fundamental, defende uma vida em harmonia e cooperação com os outros, uma vida de ação mútua, de ajuda e de interdependência.

Há influência positiva da cultura de *Atoni* na promoção do cristianismo, particularmente na edificação de uma Igreja local, que corresponda às latitudes culturais, destacando o papel e o lugar da família tribal, cuja conceção, é deveras útil no domínio da eclesiologia. Para *Atoni*, a tribo é o ambiente natural em que o homem nasce, atua, encontra a necessária proteção e segurança, onde, através da união com os antepassados, está assegurada a sua continuidade para além da vida eterna.

Dentro de *ume mnasi*, nota-se o sentido de união, família, participação, solidariedade, respeito pela função e autoridade da tribo. Quando falamos da Igreja como uma união em Deus, a família alargada torna-se um ideal. Isso é porque todos são membros. Ninguém é excluído. Cada membro merece o acolhimento e apoio que o faz crescer e sentir a pertença. A Igreja pode

ser modelada neste sistema familiar alargado, onde todos são atendidos e não há ninguém carente das necessidades básicas de crescimento físico e espiritual. Diríamos que a experiência da união do povo *Pah meto* pode enriquecer a Igreja universal.

1.2. A união com os antepassados

É importante sublinhar que a crença nos antepassados¹⁵⁶ ocupa um lugar privilegiado no povo *Pah meto*. *Atoni* acredita na vida depois da morte e na comunhão com os que já partiram do mundo dos vivos. Os antepassados são considerados como seres muito próximos do divino, junto de quem intercedem em favor dos vivos, estando sempre em sintonia com o chefe da tribo. Os antepassados têm uma condição de existência sobrenatural que faz deles protetores e intermediários entre o divino e os homens. Eles são considerados intermediários indispensáveis.

Os vivos e os mortos formam uma só e mesma comunidade de partilha e de relação. Se no mundo dos homens há dois territórios tão distintos como o dos mortos e o dos vivos, tal não significa que a morte seja a destruição dos laços entre os vivos e os mortos, antes a ‘memória viva que permanece, que continua na comunidade’. E os que continuam a viver sobre a terra vivem em união com os seus antepassados.

Ume mnasi desempenha um papel transcendente, cujo elemento religioso é entendido como lugar onde ‘convivem’ os vivos e os mortos. Nesta perspetiva, *ume mnasi* não é apenas sagrada; é também o ‘marco real’ da vida religiosa, onde, em termos sociais, o culto é obrigatório. Consciente deste carácter sagrado, da vida e do poder dos antepassados, *Atoni* celebra ritos para obter do divino e dos próprios antepassados o maior reforço e afirmação vitais.

Atoni pah meto não se separa dos seus antepassados. Fisicamente, a realidade da morte separou o humano vivo dos mortos, mas, interiormente, a relação entre os dois não pode ser desfeita. A pessoa viva tem uma proximidade emocional relativamente àqueles que morreram. É essa proximidade emocional que mantém a pessoa viva no respeito da alma do falecido. *Atoni*

¹⁵⁶ Em breves palavras podemos dizer que os antepassados são seres criados que viveram uma vida histórica na terra e que mantêm a solidariedade com os seus descendentes.

pah meto honra os antepassados, porque acredita que a sua vida também é apoiada pelas suas almas. A crença nos antepassados é a expressão da crença na existência de uma nova vida após a morte e a crença na existência do divino como fonte única de vida, tanto da vida temporal, na terra, como da vida eterna após a morte¹⁵⁷.

O respeito pelos antepassados pressupõe o respeito pelo ser divino. Os antepassados são honrados pela sua proximidade com o divino. Acredita-se que eles tenham estado com o criador da vida. Eles tornaram-se próximos do divino e podem desempenhar o papel de seu mensageiro. Devido à sua estreita relação com o divino, acredita-se que os mortos possam comunicar a vontade do divino àqueles que ainda vivem no mundo. Uma das formas de honrar os antepassados passa pela prática das ofertas, não sob a forma de prática pagã, mas de homenagem aos ancestrais. *Atoni pah meto* não adora os seus antepassados como os cristãos adoraram a Deus, mas respeita-os e honra-os, e essa atitude ocupa uma grande parte de sua vida religiosa¹⁵⁸.

A Igreja Católica acredita na ‘comunhão dos santos’, conceito que é um dos principais pontos da fé cristã, como é afirmado no Credo dos Apóstolos: ‘Creio na comunhão dos santos’. Considera-se que o termo ‘santo’ não se refere apenas ao homem e à mulher que foram reconhecidos pela Igreja através do processo de canonização, mas também a todos os fiéis no mundo, no purgatório e no céu. Assim, a crença na ‘comunhão dos santos’, tal como é professada pelos cristãos no Credo dos Apóstolos, significa uma comunhão espiritual ou uma comunhão que liga a Igreja dos peregrinos (os fiéis no mundo), a Igreja dos sofredores (almas temporariamente purificadas no purgatório¹⁵⁹) e a venerável Igreja triunfante (todos os santos no céu), na plenitude da união com o corpo místico de Cristo¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Cf. A. JEBADU, *Bukan berhala, penghormatan kepada para leluhur*, Ledalero, Maumere, 2009, 9.

¹⁵⁸ *Ibidem*, 53.

¹⁵⁹ O Catecismo da Igreja Católica fala sobre todos os crentes, vivos e mortos, como parte da comunhão dos santos: «Uma vez que os fiéis defuntos, em vias de purificação, também são membros da mesma comunhão dos santos, nós podemos ajudá-los, entre outros modos, obtendo para eles indulgências, de modo que sejam libertos das penas temporais devidas pelos seus pecados» (CIC 1479).

¹⁶⁰ Cf. A. JEBADU, *op. cit.*, 232-233.

Os católicos não atribuem quaisquer poderes autónomos para os santos. Eles rezam pelos santos, para que, por sua vez, possam rezar a Deus em seu nome. Os santos são mediadores secundários, porque existe apenas o único, perfeito e principal mediador entre o homem e Deus, que é Jesus Cristo.

A conceção de *Atoni pah meto* sobre os antepassados é bastante semelhante à doutrina católica dos santos. Com base nas semelhanças entre os santos e os antepassados, a questão é deixada para ser respondida se os antepassados poderiam ser integrados na crença cristã da santidade.

1.3. A união com o ‘divino oculto’

A crença de *Atoni* postula um monoteísmo nos termos do qual há um só divino criador da única vida participada e em que toda a humanidade se radica e realiza. É igualmente assim que se entende a origem comum de todos os homens enquanto membros de uma mesma família.

Ume mnasi é o espaço de várias atividades rituais, através das quais *Atoni pah meto* expressa as suas experiências de vida, remetendo ao divino oculto os seus respeitos, devoção, gratidão e esperança através da mediação dos antepassados. Em todos os ritos a celebrar, deverá haver uma comunicação mútua entre os homens e o divino, comunicação essa que se encontra nos diálogos e orações. Através de *ume mnasi*, *Atoni pah meto* sente uma forma de comunhão com o divino (*usi neno*). *Atoni* acredita que o divino está sempre presente dentro de *ume mnasi*. *Atoni* percebe que o divino, que transcende a sua vida, não é só o senhor do céu (*neno tunan*) que o protege, mas também o senhor próximo (*neno nanan*) que cuida de si.

1.4. A Igreja como povo de Deus

A Igreja é «um povo que Deus convoca mediante a ação do Espírito Santo e o anúncio de Jesus Cristo, de entre a diversidade dos povos e culturas»¹⁶¹. O atributo ‘povo de Deus’ não

¹⁶¹ J. NUNES, O.P., *Pequenas comunidades cristãs, op. cit.*, 227.

é um mero conceito sociológico, mas é um conceito eminentemente teológico. Com esta designação, exprime-se a realidade de um povo convocado, escolhido por Deus no meio dos outros povos, um povo que, por isso mesmo, não é definido tanto por aspetos de ordem biológica, racial, cultural, política, ideológica, étnica, etc., mas por uma identidade própria radicada no agir salvífico de Deus.

O povo de Deus sugere, enfim, o caráter de grandeza pública que cabe à Igreja. Na consideração do que é a Igreja, o ponto de partida não é o indivíduo e as suas aspirações religiosas, mas a comunidade que está em primeiro plano. O povo de Deus responde a dois apelos fundamentais: Deus chama desde o início dos tempos e, pelo facto de nos encontrarmos num contexto sócio-cultural, somos todos igualmente chamados por Deus. A Igreja apresenta-se sempre como uma grande diversidade dos dons de Deus e da multiplicidade das pessoas que os recebem. Na unidade do povo de Deus, juntam-se as diversidades dos povos e das culturas (cf. *CIC* 814).

1.5. A sensibilidade de comunhão de *Atoni pah meto*

Um aspeto do povo *Pah meto* é o senso de comunhão. O autêntico *Atoni* é conhecido e identificado através da sua comunidade tribal. *Atoni* privilegia muito as relações interpessoais, de fraternidade, movidas pelo mesmo espírito de comunhão, que não se fecha sobre si, mas se abre à dimensão comunitária da Igreja universal. É deste modo que se sublinha a necessidade inequívoca de assumir uma mentalidade e uma atitude de diálogo. A atitude dialógica que brota de algo muito mais profundo, algo que tem a ver com a compreensão de elementos fundamentais da revelação e da fé: o próprio mistério de Deus.

Atoni pah meto assume-se como a parte do povo de Deus que procura a sua contínua realização na comunhão, contribuindo para a riqueza da Igreja universal, através dos usos e costumes da sua etnia. O cristianismo, enquanto religião universal, deve contar com o contributo das culturas, e, em concreto, também com a de *Atoni*, com a qual deve dialogar, para

assumir as suas riquezas e levá-las à plenitude em Cristo. Neste sentido, a tarefa da teologia será reconhecer que a Igreja foi enviada a todos os povos para anunciar a salvação em Cristo, concretizar o processo da inculturação, mostrando como certos elementos da tradição cultural-religiosa são favoráveis à compreensão e aceitação do mistério de Cristo.

Para conhecer a religiosidade de *Atoni pah meto* deve indagar-se como *Atoni* se auto-compreende e vê o mundo que o rodeia. Não é arbitrário o falar-se da ‘casa’ (*ume mnasi*) como estrutura conveniente à representação da Igreja no contexto de *Atoni pah meto*. Trata-se de questão afeta aos valores positivos a ter em conta ao dar-se o encontro entre a cultura de *Atoni* e a fé cristã. A respeito desta questão, o Concílio Vaticano II defende:

«Mas porque o reino de Cristo não é deste mundo, a Igreja, ou seja o Povo de Deus, ao implantar este reino, não subtrai coisa alguma ao bem temporal de nenhum povo, mas, pelo contrário, fomenta e assume as qualidades, as riquezas, os costumes e o modo de ser dos povos, na medida em que são bons; e assumindo-os, purifica-os, fortalece-os e eleva-os» (LG 13).

Os enunciados sobre a Igreja foram sempre postulados de acordo com o contexto, sem perder, todavia, a visão sacramental da Igreja que é comunhão¹⁶². Relativamente às imagens da Igreja, como por exemplo ‘povo de Deus’, ‘corpo místico de Cristo’, ‘templo do Espírito Santo’, etc., a imagem da ‘casa’ (*ume mnasi*), na qual se reúne a família de *Atoni*, é a mais facilmente entendida pelo próprio *Atoni*, devido ao seu sentido social e religioso. É dentro de *ume mnasi* que *Atoni* vive melhor o mistério da Igreja, como comunhão em Deus entre todos os membros da família da tribo: os vivos e antepassados. É bem evidente, portanto, a coincidência entre os conceitos de ‘casa’ (*ume mnasi*) e de Igreja. Nesta lógica, a Igreja local adquire o espírito da ‘casa’ (*ume mnasi*) de *Atoni*. A casa da tribo (de relação familiar) passa à comunidade eclesial. Só nesta perspetiva, a Igreja local de Timor pode promover um cristianismo verdadeiramente contextual, como um povo reunido e como corpo de Cristo.

¹⁶² Cf. Y. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Église*, Cerf, Paris, 1941, 93-101; Cf. L. CEFAUX, *Les images symboliques de l'Église dans le Nouveau Testament*, Cerf, Paris, 1966, 246-253.

Na Carta apostólica *Novo Millennio Ineunte*, o Papa João Paulo II recordou que o grande desafio do milénio é ‘fazer da Igreja a casa da comunhão’. Ao pressupor isto mesmo, e, desde logo, promover uma ‘espiritualidade da comunhão’, disse ele:

«Espiritualidade da comunhão significa em primeiro lugar ter o olhar do coração voltado para o mistério da Trindade, que habita em nós e cuja luz há-de ser percebida também no rosto dos irmãos que estão ao nosso redor. Espiritualidade da comunhão significa também a capacidade de sentir o irmão de fé na unidade profunda do Corpo místico, isto é, como ‘um que faz parte de mim’, para saber partilhar as suas alegrias e os seus sofrimentos, para intuir os seus anseios e dar remédio às suas necessidades, para oferecer-lhe uma verdadeira e profunda amizade. Espiritualidade da comunhão é ainda a capacidade de ver antes de mais nada o que há de positivo no outro, para acolhê-lo e valorizá-lo como dom de Deus: um ‘dom para mim’» (*NMI* 43).

1.6. A Igreja e *ume mnasi* são o ‘espaço de comunhão’

A comunhão eclesial resulta da participação da vida em comum, do Espírito, recebido no batismo (cf. *1Cor* 12,13) e, especialmente, na participação eucarística. A comunhão no e com o corpo de Cristo significa comunhão de uns com os outros. Essa comunhão inclui, por essência, a aceitação de si, o mútuo dar e receber, a disponibilidade para partilhar¹⁶³.

Os membros da Igreja são ‘um só corpo’, porque participam e se unem no Corpo e Sangue de Cristo (cf. *1Cor* 10,16-17). A mesma noção também se encontra no interior de *ume mnasi*, onde todos os membros da tribo estão reunidos numa comunhão. É essa comunhão que leva todos os membros da tribo a um sentimento de fraternidade e pertença que se baseia numa unidade genealógica que tem origem num pai e num antepassado comum.

No fundo, a comunhão que ocorre tanto na Igreja como em *ume mnasi* beneficia todos os membros, quer os da Igreja quer os da tribo, com uma ‘origem’ subjacente e comum que é Deus. Assim como, em *ume mnasi*, todos os membros da tribo são aceites porque pertencem à mesma linhagem, também na Igreja todos são reconhecidos como filhos de Deus porque são da mesma criação. Deus criou o homem à Sua imagem e semelhança (cf. *Gn* 1,27). A imagem de

¹⁶³ Cf. J. RATZINGER, *Caminhar justos na fé, a Igreja como «comunhão»*, Editorial A. O., Braga, 2005, 68.

Deus refere-se à parte imaterial do homem. Deus separa o homem de outros elementos da criação (cf. *Gn* 1,28) e condu-lo à comunhão com Ele. Trata-se de uma analogia mental, moral e social.

Na sua verdade mais profunda, a Igreja é comunhão de amor com Cristo e com o Pai no Espírito Santo, que se prolonga numa comunhão fraterna. É importante perceber que a comunhão eclesial, constituída por Jesus, não tem como base o sangue, mas a escuta da Palavra de Deus e a obediência à Sua vontade (cf. *Lc* 11,27-28). A Igreja surge, assim, como família de Deus, onde reina a fraternidade e cuja regra de vida é a comunhão¹⁶⁴.

Jesus oferece-Se a todos os homens, ultrapassando a tribo e etnia. A Igreja, família de Deus, dá a cada um dos seus membros uma nova identidade e um novo parentesco que transcendem a dimensão biológica. Pela fé, todos são filhos de Deus na união com Jesus Cristo. A nossa filiação divina é o fruto da encarnação do Verbo de Deus, como ensina Santo Ireneu. Sendo filho de Deus tornou-se filho do homem, para que o homem, entrando em sociedade com o Verbo, receba o privilégio da adoção e se torne filho de Deus¹⁶⁵. A condição de ‘filho de Deus’ é verdadeiramente o distintivo do cristão, e constitui o mistério mais profundo da Igreja, como comunidade batismal¹⁶⁶. A Igreja é o sacramento visível de comunhão. Deus convocou e constituiu a Igreja, a fim de que ela seja para todos e para cada um o lugar de comunhão (cf. *LG* 9).

O fundamento originário da comunhão cristã deve ser procurado na cristologia. O Filho encarnado é a ‘comunhão’ entre Deus e os homens. Neste sentido, ser cristão não é senão a participação do homem nessa ‘comunhão’, que é a encarnação da Palavra¹⁶⁷.

¹⁶⁴ Cf. D. NOTHOMB, “L’Église-famille: concept-clé du Synode des évêques pour l’Afrique. Une réflexion théologique et pastorale”, *Nouvelle Revue Théologique* 117/1 (1995) 44-64.

¹⁶⁵ Cf. *Adversus Haereses*, III, 19, 1: PG VII, 939, *apud* J. F. FARIAS, *Antropologia e graça, ser cristão hoje*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2011, 129; Cf. *CIC* 460.

¹⁶⁶ *Ibidem*, 130.

¹⁶⁷ Cf. J. RATZINGER, *op. cit.*, 76.

2. O rito *tae naus* à luz da soteriologia cristã

Atoni pah meto entende que na sociedade, o bem é alcançado pela crença num ser divino, pela homenagem aos antepassados e pela obediência às regras. Para *Atoni*, o culto é a essência da vida em harmonia com a vontade divina. Portanto, tudo será assegurado quando todos os ritos e regras do culto forem rigorosamente executados. Assim, de acordo com *Atoni*, o pecado é sinónimo de violação da regra sagrada. Como resultado, a acentuação do julgamento moral contra o pecado é feita na esfera social coletiva e não pessoal. A reconciliação é conseguida, realizando certas cerimónias consoante o tipo de violação que ocorreu. É a partir das práticas culturais, que são julgados o pecado e as suas consequências. Na cultura de *Atoni pah meto*, o homem desenvolve-se encontrando o seu lugar na ordem sagrada e na ordem social¹⁶⁸. Nesse contexto, cada indivíduo é obrigado a manter um equilíbrio de relacionamentos com os outros, especialmente com os antepassados e seus poderes sobrenaturais.

2.1. O rito *tae naus*

2.1.1. O significado

O termo *tae naus* provém da língua Dawan, em que a palavra *tae* significa ‘observar de perto’, e *naus*, ‘algo sagrado’. *Tae naus* é definido como um rito de adivinhação com o objetivo de descobrir algo relacionado com o destino da vida humana que está sendo atingido por doenças ou infortúnios sob a forma de desastre. Os esforços para superar tais questões são assumidos com a ajuda de vários tipos de meios associados à prática *tae naus*¹⁶⁹.

O rito *tae naus* é uma das crenças presentes na sociedade tradicional do povo *Pah meto*. Essa crença influenciou fortemente a vida de *Atoni* no seu confronto com o cristianismo. Nesta

¹⁶⁸ Cf. C. GRONEN, *Soteriologi alkitabiah, keselamatan yang diberitakan Alkitab*, Kanisius, Yogyakarta, 1989, 89-90.

¹⁶⁹ Cf. T. U. N. LASI, *Makna praktik tae naus pada masyarakat Manamas-Dawan dan relevansinya dengan konsep soteriologi Kristen*, STFK Ledalero, Maumere, 2012, 39.

vertente do trabalho, cumpre verificar se existe a possibilidade de que as práticas *tae naus* possam ser conciliadas com a soteriologia cristã.

O rito *tae naus* também pode ser categorizado como um meio de consciencialização da urgência da vida de fé para o povo. Este conceito está em consonância com o significado de *tae naus*, ou seja, observar de perto o destino de um membro da família em dificuldades. Este ato de observar de perto é uma forma de responsabilidade social na vida comum. Nesta fase, a doença tem, por um lado, dimensão social e, por outro, dimensão religiosa. De caráter social, porque a doença reveste a forma de uma preocupação comum a todos os membros da família, da tribo e até mesmo do povo. Aqueles que partilham a mesma crença unem-se no mesmo rito. O efeito de uma prática ritual cimenta a formação de uma comunidade. Uma mesma prática ritual resulta numa noção de identidade comum e de integridade do povo¹⁷⁰.

2.1.2. Os fatores da doença

Existem alguns fatores que, supostamente, estarão na origem e causa da doença. Primeiramente, os antepassados. *Atoni* crê que o sofrimento também pode ser um meio de os antepassados repreenderem os seus membros tribais que negligenciam cumprir o seu dever em honrá-los ou por violarem as normas consuetudinárias¹⁷¹.

Seguidamente, há que considerar os objetos sagrados e os lugares da tribo, tanto dentro como fora da casa. Acredita-se que esses objetos são sagrados, portanto devem ser preservados e guardados de geração em geração. Com base nesta explicação, não surpreende encontrar, em cada casa da tribo, uma ‘zona sagrada’ que não deve ser atravessada ou pisada por um estrangeiro¹⁷².

Em terceiro lugar, os espíritos malignos que são alvo de suspeita devido aos seus poderes sobrenaturais destrutivos. Nesta conformidade, a doença é vista como a perturbação

¹⁷⁰ Cf. P. P. KOTEN, *Pendekatan reduksionis terhadap agama*, STFK Ledalero, Maumere, 2005, 33-34.

¹⁷¹ Cf. T. U. N. LASI, *op. cit.*, 51.

¹⁷² *Ibidem*, 51-52.

causada por espíritos malignos, provavelmente porque o paciente interfere diretamente com o conforto dos espíritos, na ausência de um pedido de permissão, quebrando um dos tabus, ao passar pela sua ‘área sagrada’¹⁷³. Esse tipo de ato de violação deve ser reconhecido pelo paciente diante do xamã para a sua restauração¹⁷⁴.

2.1.3. A ‘oração’

O rito *tae naus* é iniciado com uma oração, geralmente dirigida aos antepassados, oração essa com vários significados. Primeiramente, o de lhes pedir autorização para que os seus nomes possam ser mencionados. Tal pedido baseia-se no medo do nome sagrado dos antepassados. Dirigir-se aos antepassados, sem a prévia licença, pode suscitar o desastre. O ato de pedir permissão é conhecido como *ta sine*, que significa ‘dar informação’, com a esperança de que o ouvinte (antepassado) fique atento ao pedido¹⁷⁵.

Em segundo lugar, pedir a ajuda dos antepassados para que manifestem a causa do sofrimento que aflige o membro da tribo. Eis a forma da oração:

«Tua, mok ho kato, mabe i hai em he misine ma miton kit fun hi an baba napen menas. Es onane hai m’toet kit he nait miton kai le afe maufinu le i».

(Senhor, junto com a vossa esposa, na ocasião desta noite, reunimos-nos aqui com a intenção de dizer-vos que um dos vossos filhos está doente. Portanto, pedimos que nos digais a causa da doença)¹⁷⁶.

Se o xamã determinar, com toda a certeza, que a causa da doença reside nos espíritos malignos, o passo seguinte decorrerá fora da casa, sendo escuro o lugar normalmente escolhido. Em seguida, o xamã começa a tentar dissipar os espíritos malignos para fazê-los regressar à sua proveniência¹⁷⁷.

¹⁷³ Devido ao caráter muito destrutivo dos espíritos, as pessoas têm muito mais medo de lidar com eles do que com *usi neno* (senhor do céu).

¹⁷⁴ Cf. T. U. N. LASI, *op. cit.*, 52.

¹⁷⁵ *Ibidem*, 53.

¹⁷⁶ *Ibidem*, 54.

¹⁷⁷ *Ibidem*, 55.

O xamã também oferecerá uma oração de rendição a *usi neno* (senhor do céu), sabendo que só ele é capaz de afastar os espíritos malignos. No entanto, se a causa for atribuída aos antepassados, o processo continuará com alguns passos que ajudam a determinar a cura do paciente. O êxito desse processo levará o xamã a dar um outro passo, através de uma cerimónia de restauração¹⁷⁸.

2.1.4. O ‘sacrifício’

A cerimónia de restauração é apenas dirigida aos antepassados, devendo realizar-se depois de o xamã descobrir, sem qualquer dúvida, que eles são a principal causa da doença que atingiu o paciente. Portanto, o objetivo principal desta cerimónia é uma tentativa de desarmar a sua ira. A cerimónia tem várias partes, como a oração (*tonis*), o sacrifício de animal (*tlol*), leitura do sinal no fígado ou intestino do animal (*tae lilo*), oferta (*tekes*) e refeição conjunta (*tsea tekes*). As partes dessa cerimónia visam restaurar os relacionamentos que foram interrompidos, em sintonia com a causa da doença para que todos os erros sejam perdoados¹⁷⁹.

2.1.5. O ‘compromisso’

Além do sacrifício, há outra prática de *Atoni pah meto* perante os antepassados, que é o compromisso de fazer uma tarefa para provar a sua responsabilidade como pecador. Portanto, enquanto representante dos antepassados, o xamã irá fazer um compromisso com o paciente no sentido de que realize uma tarefa reparadora de um erro cometido, por exemplo, respeitar a casa tradicional (*ume mnasi*), objetos e lugares sagrados da tribo, consertar os túmulos dos antepassados, ou a cerimónia corretiva por ter violado tabus da família ou da tribo¹⁸⁰.

Nestes termos, torna-se claro que, para *Atoni*, o conceito de perdão dos erros pressupõe que, além da palavra dita, também se protagonize uma atitude que demonstre a sinceridade do

¹⁷⁸ *Ibidem*, 56.

¹⁷⁹ *Ibidem*, 55-57.

¹⁸⁰ *Ibidem*, 59.

arrependimento do pecador. Por outras palavras, o ato de pedir perdão aos antepassados não pode reduzir-se à mera palavra, já que deve manifestar-se através de certas ações concretas¹⁸¹.

2.2. O ponto de convergência

2.2.1. A ‘solidariedade’

A visão de *Atoni pah meto* sobre o ‘próximo’ é assumida pela expressão *aok bian*, que, literalmente, significa ‘outra parte do corpo’. A importância enorme deste conceito reside na forma como *Atoni* trata o seu ‘próximo’, como ‘parte do seu corpo’¹⁸². A partir dessa conceção, *Atoni* entende que, nas relações humanas, a atitude apropriada deveria ser, não só o respeito pela dignidade do homem, mas também amá-lo como a si mesmo.

É neste quadro concetual que podemos entender tanto a solidariedade como a participação ativa do povo *Pah meto*, durante a prática do rito *tae naus*, na medida em que acontece com a maior espontaneidade. Ao aperceberem-se de que o seu vizinho doente está a ser curado através da prática *tae naus*, as pessoas abeiram-se, voluntariamente, para a ajuda que se revelar mais pertinente, facilitando as atividades rituais *tae naus*.

Em princípio, a fé cristã não se opõe ao património cultural de *Atoni pah meto*. A razão básica dessa convergência é a analogia concetual acerca da noção de ‘próximo’ nas relações sociais, vertida na expressão ‘amar o próximo como a si mesmo’ (cf. *Mt 22,39*). Observando a originalidade e a nobreza sob este ponto de vista descrito, pode afirmar-se que o cristianismo não deve ter qualquer dificuldade em traduzir o mandamento do amor tão presente no Evangelho.

2.2.2. A ‘penitência’

Outro ponto de convergência, conhecido como ‘penitência’, é a ‘satisfação’. Na prática, a ‘satisfação’ é uma obrigação que o paciente assume, até porque, durante o próprio ‘sacrifício’,

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² *Ibidem*, 98.

foi selada com sangue. Na realidade, a pré-disposição do paciente para realizar os ‘atos de penitência’, demonstra que entende plenamente o seu descuido e tenta melhorar a sua vida para que o mesmo sofrimento não volte a acontecer. Portanto, na cultura de *Atoni* a ‘penitência’ é, realmente, uma prova da responsabilidade do pecador (paciente).

Esse entendimento de *Atoni* pode ser relacionado com a visão da Igreja de que todo o sacramento pressupõe sempre a cooperação entre a graça de Deus e o esforço humano¹⁸³. Para receber os frutos (graça) dos sacramentos, exige-se que a pessoa esteja apropriadamente disposta, embora a sua disposição, como pré-condição necessária, não seja a causa dessa graça. A natureza ‘*ex opere operato*’ (pela obra operada) dos sacramentos recorda-nos que o que neles Deus nos oferece é um dom gratuito.

A resposta humana à graça é vista como um elemento constitutivo que contribui para a eficácia do sacramento da reconciliação. Por outras palavras, não há um arrependimento considerado como perfeito sem a perceptível cooperação entre o esforço humano e a graça de Deus traduzida pela absolvição do ministro.

No fundo, essa perspectiva confirmaria que o fruto do perfeito arrependimento não se limita apenas às confissões, baseadas na honestidade, antes deve aparecer na própria prática da vida quotidiana, em harmonia com a vontade de se arrepender.

2.3. O ponto de divergência

2.3.1. O ‘sacrifício’

No Antigo Testamento, especialmente na tradição judaica, o sacrifício é um caminho para restabelecer uma deficiente relação com Deus, por exemplo, matando uma ovelha sem defeito, como expiação pela ofensa a Deus, de modo que o sangue da ovelha seja a ponte entre Deus e o homem (cf. *Lv* 4,32). Esta prática, em última instância, gerou a ideia de que o restabelecimento das relações quebradas deve ser consumado através de um sacrifício de

¹⁸³ Cf. G. KIRCHBERGER, *Allah menggugat, sebuah dogmatik kristiani*, Ledalero, Maumere, 2007, 480.

expição¹⁸⁴. O sacrifício do Antigo Testamento é aperfeiçoado pelo sacrifício do Novo Testamento, o sacrifício único de Cristo (cf. *Hb* 10,12-14). O sacrifício de Cristo no mistério da cruz é um dom de si mesmo para o homem. Esse sacrifício recuperou a dignidade do homem, ao mesmo tempo que o elevou ao nível divino. Jesus é o mediador de uma nova aliança e a Sua morte é a oferta final através da qual o velho rito ficou encerrado¹⁸⁵.

Uma vez aqui chegados, forçoso é concluir que o sacrifício de um animal não é suposto mudar a mente e aperfeiçoar o homem que o apresenta. O sangue de animal, tanto na tradição judaica como na cultura de *Atoni pah meto*, não apaga os pecados.

2.3.2. A ‘conversão’

Atoni pah meto designa a conversão do pecado¹⁸⁶ com o termo *tafek panaf*. O termo *tafek panaf* deriva de duas palavras, *tafek* e *panaf*. Se *tafek* significa ‘cortar’, *panaf* tem duplo sentido. Em situações informais, *panaf* é a ‘ponta’ mas, em contextos formais, reporta-se a uma situação de desarmonia, uma eventualidade da vida. A expressão *tafek panaf* tem a ver com a ação de quebrar o grilhão que gera o sofrimento do homem, termos geralmente encontrados na formulação da oração que precede o sacrifício no rito *tae naus*. Tenha-se em consideração que o momento de rutura ocorre quando um animal é morto e que a verificação do sucesso da cerimónia de restauração reside no ato de ler o fígado ou intestino do animal (*tae lilo*)¹⁸⁷.

O conceito de ‘conversão’ de *Atoni pah meto* está ainda no nível de *atritio*, que é uma forma imperfeita de arrependimento. A imperfeição desse arrependimento radica na motivação do pecador. Ou seja, o arrependimento do pecador é muito limitado, apenas relativo ao medo da punição.

¹⁸⁴ Cf. V. VARDANA, *Keluar dari penjara dogma, tamasya melihat Tuhan yang dualistik*, Borobudur Indonesia Publishing, Semarang, 2009, 147-148.

¹⁸⁵ Cf. Y. LOBO, *Teologi Dogmatik (III)*, STFK Ledalero, Maumere, 2005, 102-103.

¹⁸⁶ *Atoni pah meto* entende o pecado de uma forma muito legalista. O pecado é concebido como violação de regras definidas pela própria cultura. A realidade do pecado pode ser eliminada através de uma cerimónia de restauração (*tafek panaf*).

¹⁸⁷ Cf. T. U. N. LASI, *op. cit.*, 108-109.

Segundo a visão da Igreja, o fruto do sacramento da confissão deve resultar da conversão de *atritio* em *contritio*, ou seja, do medo da punição pelos pecados em amor total a Deus. *Contritio* deve ser entendido como a tristeza da alma por ter ofendido a Deus e a rejeição do pecado cometido, com a intenção de não voltar a pecar.

2.3.3. A ‘salvação’

O conceito de ‘salvação’ de *Atoni pah meto* pode ser visto na prática *tae lilo* no rito *tae naus*. Essa prática também é comumente praticada noutras atividades culturais, tanto em pequena como em grande escala. Em geral, a prática *tae lilo*¹⁸⁸ visa avaliar se a petição da parte requerente é ou não aceite, com o sinal de aceitação visível no fígado ou intestino do animal. A aceitação da ‘oferta’ pelos antepassados é sinal de que, em breve, o paciente será curado¹⁸⁹.

Pode dizer-se que a descrição de ‘soteriologia’ na tradição de *Atoni pah meto* ainda é de natureza materialista. Na prática, pode verificar-se que, basicamente, *Atoni* pretende um imediato restabelecimento da harmonia. Para *Atoni*, o discurso sobre a escatologia na perspectiva cristã não só é irrelevante mas também utópico. *Atoni* anseia por práticas que possam ser vividas, instantaneamente, na vida quotidiana¹⁹⁰.

Conclusão

No contexto de *Atoni pah meto*, a inculturação significa um processo de ajuste teológico, especialmente em relação à compreensão de *ume mnasi* como meio unificador, e a Igreja como comunhão. Ultimamente a Igreja tem demonstrado como está disposta a empenhar-se na proclamação do Evangelho, adaptando-se às culturas, até que as populações das mais diferentes latitudes possam recebê-lo de acordo com a sua própria maneira de ser, de estar e de viver. As investigações de índole religiosa sobre a cultura de povos com tradições específicas evidenciam

¹⁸⁸ O significado de *tae lilo* que é ver e ler de perto o desejo dos antepassados.

¹⁸⁹ Cf. T. U. N. LASI, *op. cit.*, 110.

¹⁹⁰ *Ibidem*, 111.

a existência de elementos positivos na sua crença, que devem ser reconhecidos desde que não contradigam a verdade da revelação de Deus em Cristo. É, pois, neste enquadramento que a pastoral exige tal esforço da inculturação para o amadurecimento da fé de um povo como *Atoni pah meto*.

A contextualização da teologia pode ser entendida como uma reflexão sistemática sobre Deus na Sua relação com o mundo e também com a realidade histórica de um determinado local. Se a contextualização da teologia é uma forma de ver a presença de Deus na vida do homem, então deve ser entendida como uma estratégia da Igreja para despertar a consciência das pessoas para a intervenção de Deus na sua vida.

A teologia é sempre uma reflexão da cultura humana. Esta reflexão diz respeito ao modo como Deus é ‘falado’ numa cultura particular e, ao mesmo tempo, alarga o espectro da cultura, retornando-a a Deus. A prática *tae naus* não pode ser categorizada como uma idolatria em relação à fé cristã, visto que, nela, estão incluídas as dimensões religiosas de *Atoni pah meto*. Neste sentido, a prática *tae naus* no contexto cultural de *Atoni* poderia servir como uma ‘mediação’ que permita aproximar a teologia das pessoas e, simultaneamente, enriquecer a teologia a partir dos elementos positivos que nela se encontra.

O que se propõe à Igreja local de Timor é a redescoberta e a identificação da cultura de *Atoni pah meto*, tomando-a em consideração na sua vivência e realização eclesial. Na medida em que a fé se insere e dialoga com as identidades culturais de *Atoni*, é legítimo procurar saber como se há-de pensar e analisar esse encontro, como promovê-lo para que seja melhor e mais eficaz a interpenetração entre a fé e a cultura.

A partir da experiência religiosa de *Atoni pah meto*, não podemos senão concluir que Deus se relaciona, de modo salvífico, com cada homem, dentro da sua tradição cultural religiosa. Deste modo, pode dizer-se que as crenças tradicionais de *Atoni* constituem também caminhos na direção ao Absoluto, em que as pessoas perscrutam a verdade, praticam o bem e chegam ao conhecimento da Divindade.

CONCLUSÃO

Ao concluir este trabalho, ocorre-me a preocupação inicial de responder ao apelo apostólico e pastoral do Concílio Vaticano II, a propósito de descobrir as sementes do Verbo - os vestígios de Deus nas culturas dos povos - identificando e assumindo o que já é evangélico numa cultura¹⁹¹. Isso, sem dúvida, constituiu um apelo concreto e insistente no sentido de promover estudos da cultura local de *Atoni pah meto*, para que, conhecidas as suas aspirações profundas, se possa concretizar e promover uma evangelização enraizada. Considero, portanto, que sendo muitas as sementes do Verbo espalhadas pela cultura de *Atoni*, é preciso aproveitá-las para aí enraizar o Evangelho de Cristo.

Neste trabalho, vê-se *Atoni pah meto* ‘caminhar à sua maneira’ para o grande evento que é Cristo. É por causa desta manifesta orientação que se questiona sobre o valor salvífico das tradições religiosas de *Atoni*. Ao longo do trabalho, tentei compreender a cultura, a nível teológico e, ao afirmar que a cultura humana, especificamente, a de *Atoni pah meto*, é um lugar de revelação divina, isso conduziu-me à afirmação de que todas as culturas são portadoras da Mensagem cristã. Tal afirmação lança-me o desafio de saber o que é sinal da presença divina numa cultura, assim como o que nela é contrário a tal presença.

Uma das convicções que este trabalho veicula vai no sentido de concordar que o mistério de Cristo está presente na tradição cultural-religiosa de *Atoni pah meto*, e que por Ele são salvos os membros do povo enquanto, sem culpa pessoal, ignoram Cristo e o Seu Evangelho. Embora o Concílio Vaticano II não indique, explicitamente, que as tradições cultural-religiosas dos povos são vias de salvação para os seus membros, as suas afirmações, de acordo com o que se tentou demonstrar neste trabalho, levam à conclusão de que tudo se orienta no sentido de que assumem o carácter de vias de salvação. Trata-se de um processo que pressupõe uma transformação mental e a abertura para uma nova leitura da sua própria cultura.

¹⁹¹ Cf. M. AZEVEDO, *op. cit.*, 302.

A inculturação é um diálogo progressivo, a relação criativa e dinâmica entre a fé e a cultura. Sendo um processo progressivo, a inculturação requer um diálogo contínuo em todos os contextos culturais, noção esta implicando que a fé cristã não possa existir senão numa forma cultural. A inculturação exige uma crítica mútua: a fé critica a cultura e a cultura enriquece a fé.

A teologia da inculturação desenvolve-se no terreno da teologia da encarnação. Neste contexto, a inculturação da Mensagem cristã aparece como a continuação da encarnação do Verbo nas diversas culturas e a evangelização como uma verdadeira ‘anúnciação’. Este anúncio deve ser formulado através de um diálogo apostólico (cf. *CT 53*), tendo em conta as seguintes orientações: partir das sementes do Verbo já presentes nas culturas, dar primordial importância à Palavra de Deus, favorecer e trabalhar pela reflexão-discussão teológica dos autóctones e, tudo isto, numa perspetiva libertadora¹⁹².

Jesus, Deus feito Homem, nasceu numa determinada comunidade, com uma cultura específica, passível de todas as limitações. Ele foi a Boa Nova, Novidade para a Sua própria cultura, que assumiu¹⁹³. Esta circunstância de ter ‘escolhido’ um povo e uma cultura, interpreta-se eu como uma pedagogia divina: um meio para que o homem se abra a outro homem, um povo a outro povo, uma cultura a outra cultura, quebrando assim a tentação do autofechamento. Nestes termos, sendo a Igreja um movimento missionário, sou levado a concluir que também é um movimento de abertura do homem, da cultura, de um povo.

O encontro entre a fé cristã e a cultura de *Atoni pah meto* deve acontecer no terreno do ‘diálogo de interpelação mútua’ e não no de uma ‘comparação’ entre as duas entidades. Este diálogo mais do que um simples encontro de duas entidades é um encontro de ‘duas culturas’ que assentam sobre categorias e visões de mundo diferentes. Todo este trabalho pressupõe um diálogo permanente, que gira à volta das questões: sobre a pessoa humana, sobre o divino, sobre

¹⁹² Cf. J. NUNES, *Teologia da missão*, Obras Missionárias Pontifícias, Lisboa, 2008, 91.

¹⁹³ *Ibidem*.

a dinâmica religiosa, sobre a mediação dos antepassados e sobre a comunidade. Estas questões são indispensáveis, definem uma crença e sintetizam muitas outras questões que podem ser postas à inculturação da fé cristã. Neste sentido, a cultura de *Atoni pah meto* não merece subavaliação, se bem que uma interpelação lhe seja feita para que proporcione um espaço a Deus, e que n'Ele veja 'alguém' e o único capaz de dar uma resposta satisfatória às suas necessidades.

A principal missão da Igreja é fazer com que a sua Mensagem chegue a toda a humanidade, a todos os povos. E esta Mensagem deve ser transmitida de maneira que toda a gente a entenda. A linguagem é, justamente, o instrumento que permite a aproximação entre pessoas, por favorecer o pensar e o agir. Na ausência da linguagem, as pessoas não saberiam como entrar em contacto umas com as outras, não teriam como estabelecer vínculos.

Em relação à 'comunidade', procuro ver como a 'fé' é vivida no contexto de *Atoni pah meto*, individual e coletivamente. A cultura de *Atoni* assenta sobre a relação entre os vivos e os mortos (antepassados), o ser divino e os poderes ocultos. O problema da 'dupla pertença' – ao cristianismo e às crenças tradicionais de *Atoni* – continua a permanecer como um desafio. Para a Igreja de Timor, é necessário guiar o povo, através de uma catequese e de uma inculturação profundas, para a descoberta da plenitude dos valores do Evangelho. Convém determinar o significado profundo de muitas práticas de magia, identificando as implicações teológicas, sociais e pastorais.

Diria que o problema da relação entre a fé em Jesus Cristo e a cultura de *Atoni pah meto* é decisivo e complexo, implicando, portanto, uma reflexão cultural e teológica. Para que uma conversão seja autêntica é preciso que cada indivíduo saiba ao que renuncia, se situe culturalmente para se dar conta do que constitui a sua personalidade mais profunda, onde repousa o seu próprio ser. *Atoni pah meto* deve reconhecer-se imperfeito face ao Evangelho, deve descer à condição de discípulo e deve saber interpelar-se a partir da Mensagem de Cristo, reconhecendo em si todas as ambiguidades e defeitos.

A Igreja é o agente da evangelização. Sem deixar de ser ela mesma, deve anunciar-se, aliás, reafirmando-se, corrigindo-se, reorientando-se, superando-se e enriquecendo-se, sempre na fidelidade à sua identidade e inspiração profunda. Cabe à Igreja compatibilizar a fé e a cultura. É assim que a Igreja universal pode tornar-se presente na singularidade cultural de cada Igreja local¹⁹⁴. É urgente uma reinterpretação da mensagem original em função de novas culturas. A reinterpretação criativa torna-se fulcral para a transmissão viva da fé¹⁹⁵. A fé crítica só é possível tendo em vista uma ‘operação hermenêutica’ que parte de uma análise crítica do nosso mundo da experiência de hoje¹⁹⁶. A interpretação da fé cristã pode ser considerada, portanto, como a própria exigência da fé, na medida em que o objeto da fé não é uma verdade morta, mas uma verdade viva sempre transmitida numa mediação histórica e que necessita de ser atualizada¹⁹⁷. Obviamente, sem criar a rutura com a tradição em que se produziu o texto original.

O testemunho cristão deve estar sempre ligado à particularidade das situações da Igreja no mundo. Sem isso, a palavra ‘universal’ correria o risco de ser insignificante. Neste sentido, não pode haver hoje testemunho sobre o Evangelho de Cristo, sem que, simultaneamente, haja um certo discernimento dos novos estados concretos do homem e das questões por si colocadas. Sem esta preocupação, o Evangelho corre o risco de ser ‘uma letra que mata’ e não ‘um Espírito que dá vida’¹⁹⁸.

Na sua pequenez e limitações, este trabalho é uma proposta, também um estímulo para outras reflexões. Vendo os múltiplos fenómenos testemunhados pelo contexto cultural de *Atoni pah meto*, constato que a verdade subjacente exige todo um trabalho de investigação por realizar.

¹⁹⁴ Cf. M. AZEVEDO, *op. cit.*, 309-312.

¹⁹⁵ *Ibidem*, 376.

¹⁹⁶ Cf. C. GEFFRÉ, *Le christianisme, op. cit.*, 217.

¹⁹⁷ *Ibidem*, 218.

¹⁹⁸ *Ibidem*, 231.

IMAGENS



Imagem 1: Mapa da Indonésia

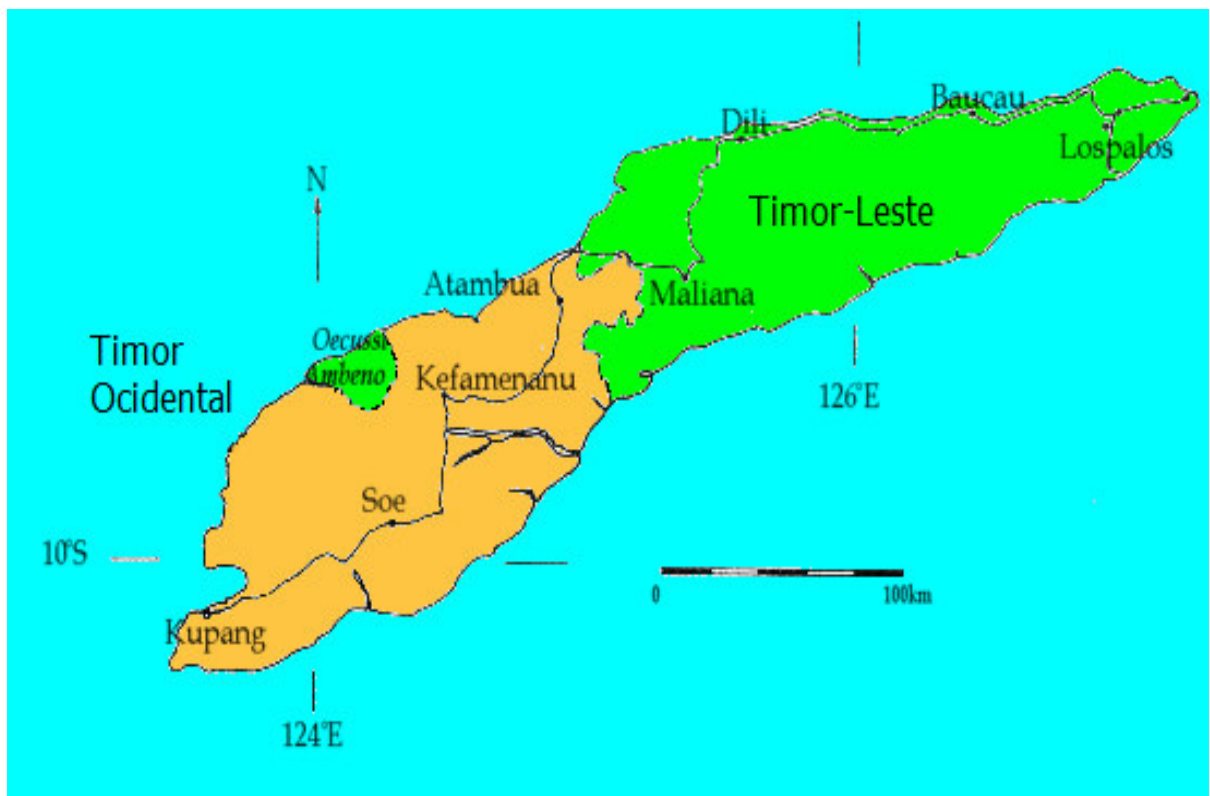


Imagem 2: Mapa de Timor Ocidental



Imagem 3: Mapa da língua de *Atoni pah meto* (*uab meto*)



Imagem 4: *Tekes* (oferta de sacrifício)



Imagem 5: *Tekes* (oferta de alimento)



Imagem 6: Lugar de sacrifício em baixo de uma árvore



Imagem 7: *Faot bena* (pedra plana) na sepultura



Imagem 8: *Ume mnasi* (casa tradicional)



Imagem 9: *Haumonef* (poste de madeira ramificada)



Imagem 10: *Lolot* (sacrifício) dentro de *ume mnasi* (casa tradicional)



Imagem 11: Objetos sagrados



Imagem 12: *Ni enaf* (pilar mãe)

BIBLIOGRAFIA

I. DOCUMENTOS DO MAGISTÉRIO

1. Concílio Vaticano II

Ad Gentes, Decreto sobre a actividade missionária da Igreja, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 1998, 498-554.

Dei Verbum, Constituição dogmática sobre Revelação divina, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 1998, 109-130.

Gaudium et Spes, Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo actual, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 1998, 181-302.

Lumen Gentium, Constituição dogmática sobre a Igreja, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 1998, 3-108.

2. Paulo VI

Evangelii Nuntiandi, Exortação apostólica, AAS 68 (1976), 5-76.

Ecclesiam Suam, Carta encíclica, AAS 56 (1964), 609-659.

3. João Paulo II

Catechesi Tradendae, Carta apostólica, AAS 71 (1979), 1277-1340.

Redemptoris Missio, Carta encíclica, AAS 88 (1990), 249-340.

Fides et Ratio, Carta encíclica, AAS 91 (1999), 5-88.

Novo Millennio Ineunte, Carta apostólica, AAS 93 (2001), 265-309.

Ecclesia in Africa, Exortação apostólica, AAS 88 (1996), 5-82.

Ecclesia in America, Exortação apostólica, AAS 91 (1999), 737-815.

Ecclesia in Asia, Exortação apostólica, AAS 92 (2000), 449-528.

Ecclesia in Oceania, Exortação apostólica, AAS 94 (2002), 361-428.

Ecclesia in Europa, Exortação apostólica, AAS 95 (2003), 649-719.

L'allocuzione all'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'educazione, la scienza e la cultura, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III, 1, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano, 1980, 1639-1655.

4. Catecismo da Igreja Católica

Catecismo da Igreja Católica, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 2000.

II. BÍBLIA

Bíblia Sagrada, Difusora Bíblica, Lisboa/Fátima, 2002.

III. LIVROS

AGUIAR, M. (Trad.), *As culturas, a Igreja e a fé*, Centre Saint Dominique «La Tourette», Eveux, 1974.

AMALADOSS, M., *Al encuentro de las culturas: como conjugar unidad y pluralidad en las Iglesias*, PPC, Madrid, 2008.

ANTUNES, J., *Inculturação: desafio à Igreja de hoje*, São Paulo, Lisboa, 1994.

ARRUPE, P., *Ecrits pour évangélizer*, DDB, Paris, 1985.

AZEVEDO, M., *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*, Loyola, S. Paulo, 1986.

BELLAGAMBA, A., *Mission and ministry in the global Church*, Orbis Book, Maryknoll, 1992.

BENJAMIN, W., *Linguagem, tradução, literatura (filosofia, teoria e crítica)*, Porto Editora, Porto, 2015.

BEVANS, S. B., *Model-model teologi kontekstual*, Ledalero, Maumere, 2002.

BEVANS, S. B. y SCHROEDER, R. P., *Teologia para la misión hoy*, Verbo Divino, Estella, 2009.

BIFET, J. E., *El cristianismo e las religiones de los pueblos*, BAC, Madrid, 2000.

---, *Espiritualidad misionera*, BAC, Madrid, 1979.

BORAU, J. L. V., *As religiões tradicionais*, Paulus, Lisboa, 2008.

- BORGES, A., *Religião e diálogo inter-religioso*, Estado da Arte, Coimbra, 2010.
- BUENO, E., *La Iglesia en la encrucijada de la mision*, Verbo Divino, Estella, 1999.
- CARVALHO, J. G. H. de., *Teoria da linguagem*, Vol. I, Coimbra Editora, Coimbra, 1983.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL (Teologia na senda do Concílio Vaticano II),
Vol. I, Rei dos Livros, Lisboa, 1987.
- CONGAR, Y., *Esquisses du mystère de l'Église*, Cerf, Paris, 1941.
- DHAVAMONY, M., *Christian theology of inculturation*, Pontificia Università Gregoriana,
Roma, 1997.
- DULLES, A., *Models of the Church*, Doubleday, New York, 1987.
- DUPUIS, J., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander, 2000.
- , *Introducción a la cristología*, Verbo Divino, Estella, 1994.
- , *Jesus Christ at the encounter of world religions*, Intercultural Publications, New Delhi,
1996.
- , *O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*, Loyola, São Paulo, 2004.
- ELIADE, M., *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, Livros do Brasil, Lisboa, 1956.
- ESPEJA, J., *El Evangelio en nuevas culturas*, Verbo Divino, Estella, 1992.
- FARIAS, J. F., *Antropologia e graça, ser cristão hoje*, Universidade Católica Editora, Lisboa,
2011.
- FRANÇA, M. de., *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*, Loyola, São Paulo, 2001.
- FROST, E. L. e HOEBEL, E. A., *Antropologia cultural e social*, Cultrix, São Paulo, 1981.
- GEERTZ, C., *The interpretation of cultures*, Basic Books, New York, 1973.
- GEFFRÉ, C., *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*, Vozes, Petrópolis, 2004.
- , *De Babel a Pentecostes: ensaios de teologia inter-religiosa*, Paulus, São Paulo, 2013.
- , *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Les Éditions Du Cerf, Paris, 1997.
- GLUCKMAN, M., *Politics, law and ritual in tribal society*, Basil Blackwell, Oxford, 1965.
- GONZAGA, L. M. de., *Antropologia cultural*, Vozes, Petrópolis, 1986.

- GRONEN, C., *Soteriologi alkitabiah, keselamatan yang diberitakan Alkitab*, Kanisius, Yogyakarta, 1989.
- HÄGERDAL, H., *Lords of the land, Lords of the sea, conflict and adaptation in early colonial Timor, 1600-1800*, KITLV Press, Leiden, 2012.
- HATCH, E., *Theories of man and culture*, Columbia University Press, New York, 1973.
- JACKSON and McCABE, M. A., *Logos and law in the letter of James*, Brill, Boston, 2001.
- JEBADU, A., *Bukan berhala, penghormatan kepada para leluhur*, Ledalero, Maumere, 2009.
- , *Mencari tempat penghormatan kepada leluhur dalam bingkai iman dan bhakti kristen*, STFK Ledalero, Maumere, 2007.
- KIRCHBERGER, G., *Allah Menggugat, sebuah dogmatik kristiani*, Ledalero, Maumere, 2007.
- KLEDEN, P. B., *Teologi terlibat: politik & budaya dalam terang teologi*, Ledalero, Maumere, 2003.
- KOTEN, P. P., *Pendekatan reduksionis terhadap agama*, STFK Ledalero, Maumere, 2005.
- KUVIALEKA, P. E., *Teologia da inculturação segundo os sínodos continentais*, Paulus, Lisboa, 2013.
- LASI, T. U. N., *Makna praktik tae naus pada masyarakat Manamas-Dawan dan relevansinya dengan konsep soteriologi Kristen*, STFK Ledalero, Maumere, 2012.
- LOBO, Y., *Teologi Dogmatik (III)*, STFK Ledalero, Maumere, 2005.
- LOE, Y. S., *Serahkan mulai dari Lahurus: sebuah tinjauan historis pastoral*, Gita Kasih, Kupang, 2012.
- LUZBETAK, L. J., *The Church and cultures-new perspective in missiological anthropology*, Orbis Books, Maryknoll, 1989.
- MADRUGA, J. M., *La misión Ad Gentes*, Comisión Episcopal de Misiones, Madrid, 2000.
- MALHERBE, A. J., *Light from the gentiles: hellenistic philosophy and early christianity*, Vol. II, Brill, Boston, 2014.

- MESSIAS, T., *Habitar a encruzilhada: a inculturação da fé em Portugal*, Universidade Católica, Lisboa, 2006.
- MIDDELKOOP, P., *Atoni pah meto: pertemuan Injil dan kebudayaan di kalangan suku Timor asli*, BPK Gunung Mulia, Jakarta, 1982.
- MIRANDA, M. F. de., *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*, Loyola, São Paulo, 2001.
- NEONBASU, G., *Citra manusia berbudaya: sebuah monografi tentang Timor dalam perspektif melanesia*, ANTARA, Jakarta, 2016.
- , *We seek our roots: oral tradition on Biboki, West Timor*, Academic Press Fribourg Switzerland, Fribourg, 2011.
- NIEBUHR, H. R., *Christ and culture*, Harper Torch books, New York, 1975.
- NORDHOLT, H. G. S., *The political system of the atoni of Timor*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971.
- NUNES, O.P. J., *Pequenas comunidades cristãs: o Ondjango e a inculturação em África/Angola*, Universidade Católica Portuguesa, Porto, 1991.
- , *Teologia da missão: notas e perspectivas*, Obras Missionárias Pontifícias, Lisboa, 2008.
- PEELMAN, A., *Les nouveaux défis de l'inculturation*, Novalis, Ottawa, 2007.
- PIERIS, A., *Liberación, inculturación, diálogo religioso: un nuevo paradigma desde Asia*, Verbo Divino, Estella, 2001.
- RATZINGER, J., *Caminhar justos na fé, a Igreja como «comunhão»*, Editorial A. O., Braga, 2005.
- , *Truth and tolerance-christian belief an world religions*, Ignatius Press, San Francisco, 2004.
- SALU, M. L. dan AMSIKAN, Y. G., *Ungkapan tradisional bahasa meto suku atoni pah meto*, Gita Kasih, Kupang, 2005.
- SAWU, A. T., *Di bawah naungan gunung Mutis*, Nusa Indah, Ende, 2004.
- SCHINELLER, P., *A handbook on inculturation*, Paulist Press, New York, 1990.
- SCHMIDT, G., *Manuele di storia comparata delle religione*, Morcelliana, Brescia, 1934.

SEUMOIS, A., *Fé, religiões e culturas-teologia missionária*, Missões, Cucujães, 1997.

SHORTER, A., *Toward a theology of inculturation*, Orbis Books, Maryknoll, 1988.

STEENBRINK, K., *Orang-orang katolik di Indonesia: 1808-1912, suatu pemulihan bersahaja*, Ledalero, Maumere 2006.

---, *Orang-orang katolik di Indonesia: 1903-1942, pertumbuhan yang spektakuler dari minoritas yang percaya diri*, Ledalero, Maumere, 2006.

TAUM, Y. Y., *Tradisi fua pah: ritus dan mitos agraris masyarakat Dawan di Timor*, Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta, 2004.

TILLICH, P., *Theology of culture*, Oxford University Press, Oxford, 1959.

TIMO, E. N., *Pemberita firman pencinta budaya: mendengar dan melihat karya Allah dalam tradisi*, Gunung Mulia, Jakarta, 2006.

TYLOR, E. B., *Cultura primitiva*, Vol. II, Ayuso, Madrid, 1981.

ULLMANN, R. A., *Antropologia: o homem e a cultura*, Vozes, Petrópolis, 1991.

VARDANA, V., *Keluar dari penjara dogma, tamasya melihat Tuhan yang dualistik*, Borobudur Indonesia Publishing, Semarang, 2009.

WARE, J. P., *The mission of the Church*, Brill, Boston, 2005.

IV. ARTIGOS

1. Artigos de revista

ALBERICH, E., “¿El catecismo universal: obstáculo o catalizador en el proceso de inculturación?”, *Concilium* 224 (Julio 1989) 103-112.

AMALADOSS, M. A., “The local churches in Asia: problem and prospects”, *Verbum SVD* 27/4 (1986) 323-344.

BAUM, G., “Inculturación y multiculturalismo: dos temas problemáticos”, *Concilium* 251 (Febrero 1994) 133-140.

- BEVANS, S., “New evangelization or missionary church? *Evangelii Gaudium* and the call for missionary discipleship”, *Verbum SVD* 55/2-3 (2014) 158-176.
- FRANZ-EILERS, J., “Evangelizing communication in the light of *Ecclesia Asia*”, *Verbum SVD* 45/2 (2004) 129-145.
- , “From ‘*Gaudium et Spes*’ to a ‘New Culture’. Toward new ways of communicating”, *Verbum SVD* 48/2 (2007) 123-134.
- , “Globalization, culture and religious communication”, *Verbum SVD* 53/4 (2010) 369-383.
- FÜLLENBACH, J., “Some thoughts on cultural orientation”, *Verbum SVD* 43/2 (2002) 177-188.
- GIBBS, P., “Encountering difference: interculturality and contextual theology”, *Verbum SVD* 54/1 (2013) 75-89.
- GROOME, T. H., “Inculturación: cómo proceder en un contexto pastoral”, *Concilium* 251 (Febrero 1994) 157-174.
- HARDAWIRYANA, R., “Theological perspectives on mission in Asia (Part II)”, *Verbum SVD* 36/2 (1995) 115-156.
- KANJAMALA, A., “Inculturation. A biblical model”, *Verbum SVD* 46/2 (2005) 163-178.
- KAVUNKAL, J., “*Gaudium et Spes* and the mission of transforming cultures”, *Verbum SVD* 46/4 (2005) 393-402.
- , “Mission concepts and perspective in the Asian context”, *Verbum SVD* 45/2 (2004) 115-127.
- , “The new evangelization from Asian perspective”, *Verbum SVD* 55/2-3 (2014) 192-204.
- , “The perspective and foundation of my missiological research”, *Verbum SVD* 52/4 (2011) 379-394.
- KERKHOFS, J., “Some introductory notes for a theology of the particular Church”, *Verbum SVD* 27/4 (1986) 313-322.
- KISALA, R., “From every nation, people, and language”, *Verbum SVD* (2012) 31-40.

- , “Theological foundations of interculturality”, *Verbum SVD* 54/1 (2013) 22-34.
- , “Why dialogue?”, *Verbum SVD* 52/4 (2011) 395-408.
- KLEDEN, P. B., “Teologi terlibat. Involved theology, involving theology – Doing theology in Indonesia”, *Verbum SVD* 54/3 (2013) 301-320.
- KROEGER, J. H., “Exploring the missionary wisdom of Pope Paul VI’s *Evangelii Nuntiandi*”, *Verbum SVD* 55/2-3 (2014) 131-146.
- , “The faith-culture dialogue in Asia. Ten FABC insights on Inculturation”, *Verbum SVD* 49/4 (2008) 425-446.
- LEITE, A. L., “Como Eu vos fiz, fazei vós também. Para um rosto missionário da Igreja em Portugal”, *Verbum SVD* 53/2 (2012) 293-298.
- LOIN, J., “Menyimak kultus berladang orang Dawan pada masyarakat suku Loin, TTU”, *CENDANA* 10 (2008) 11-16.
- MALIPURATHU, T., “Christian witness in the emerging era of multiculturalism: reflections on intercultural life and mission”, *Verbum SVD* 53/2 (2012) 181-198.
- , “The Spirit of God and the script of mission: a biblical reflection”, *Verbum SVD* 45/2 (2004) 147-171.
- MANJALI, T., “Cultural contextualization of the Gospel in Paul”, *Verbum SVD* 50/2 (2009) 225-242.
- MANSFORD, J. P., “Researching mission: rooting locally, engaged globally”, *Verbum SVD* 52/4 (2011) 421-426.
- MENDOZA, R. C., “Exploring story-telling as a mode of mission in Asia: the Asian mission congress 2006”, *Verbum SVD*. 47/4 (2006) 387-401.
- MERCADO, L., “The missionary as researcher”, *Verbum SVD* 52/4 (2011) 409-420.
- METZ. J. B., “Unidad y pluralidad: problemas y perspectivas de la inculturación”, *Concilium* 224 (Julho 1989) 91-102.

- MICHAEL, S. M., “Interculturality and the anthropos tradition, *Verbum SVD* 54/1 (2013) 60-74.
- MÜLLER W. K., “Universal Church and particular Church”, *Verbum SVD* 27/4 (1986) 311-312.
- NEONBASU, G., “An outline of humanity – A travel back into the local context”, *Anthropos* 108/1 (2013) 163-172.
- , “Hermeneutics and our mission”, *Verbum SVD* 51/4 (2010) 395-421.
- , “Spreading the Gospel throughout Timor. An overview and reflection on earlier missionary efforts”, *Verbum SVD* 48/2 (2007) 175-200.
- NGUYEN, T., “Biblical foundations for interculturaty”, *Verbum SVD* 54/1 (2013) 35-47.
- NOTHOMB, D., “L’Église-famille: concept-clé du Synode des évêques pour l’Afrique. Une réflexion théologique et pastorale”, *Nouvelle Revue Théologique* 117/1 (1995) 44-64.
- NUNES, J., “Cristianismo e cultura”, *Didaskalia XXXVIII/2* (2008) 519-526.
- PERNIA, A. M., “The state of mission today”, *Verbum SVD*. 55/1 (2014) 9-25.
- PORUTHUR, A., “Some thorny issues in inculturation, globalization, culture and religious communication”, *Verbum SVD* 53/4 (2010) 385-394.
- PRIOR, J. M., “Learning to leave: the pivotal role of cross-cultural conversion”, *Verbum SVD* 53/2 (2012) 219-235.
- QUACK, A., “Inculturation. An antropologist’s perspective”, *Verbum SVD* 34/1 (1993) 3-18.
- SCHINELLER, P., “Por la inculturación hacia la catolicidade”, *Concilium* 224 (Julho 1989) 113-122.
- SCHREITER, R., “¿Inculturación de la fe o identificación com la cultura?”, *Concilium* 251 (Febrero 1994) 31-42.
- SCHROEDER, R., “Interculturality and prophetic dialogue”, *Verbum SVD* 54/1 (2013) 8-21.
- SILVA, J. A. da., “Inculturation as dialogue”, *VERBUM SVD*, *Verbum SVD* 34/1 (1993) 19-28.

- STANDAERT, N., “L’histoire d’un néologisme. Le terme «inculturation» dans les documents romains”, *Nouvelle Revue Théologique*, 110/4 (1988) 555-570.
- STOCKWELL, E. L., “Mission issues for today and tomorrow”, *Verbum SVD* 30/4 (1989) 345-356.
- SUDHIARSA, R., “Research on a new way of being Church-in-mission. A personal missiological inquiry in the Indonesian context”, *Verbum SVD* 52/4 (2011) 453-474.
- THAN, N., “Biblical foundation or interculturality”, *Verbum SVD* 54/1 (2013) 35-47.
- VALLESCAR, P. D. de., “Sobre el diálogo intercultural e interreligioso: culturas e identidades, religião”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 67/4 (2011) 711-726.

2. Artigos de livro coletivo

- AGAN, P. U., “Imanensi jiwa dan transendensi badan mencari sebuah ‘tata bahasa’ teologi inkarnasi”, in PAUL, B. K., OTTO, G. M. dan ANSELMUS, M. (Eds.), *Allah menggugat Allah menyembuhkan*, Ledalero, Maumere, 2012, 67-100.
- AZEVEDO, M. C. de., “Contexto geral do desafio da inculturação”, in FABRI dos A. M. (Org.), *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*, Vozes, Petrópolis, 1995, 13-28.
- BRAMWELL, B., “Dialogue between the church and culture: a catholic perspective”, in GALLO, A., MAGLIOLA, R. and McLEAN, G. F., *Culture, evangelization and dialogue*, The council for research in values and philosophy, Washington, 2003, 63-78.
- DANIELOU, J., “Christianity as the transformation of religions”, in NEEDLEMAN, J., BIERMAN, A. K. and GOULD, J. A. (Eds.), *Religious for e new generation*, Macmillan Publishing, New York, 1977, 20-24.
- DASHBACH, R., “Batu karang di Bebu”, in MANEHAT, P., NEONBASU, G. dan ULU, E. (Orgs.), *Agenda budaya pulau Timor (2)*, Komisi Komunikasi Sosial Provinsi SVD Timor, Atambua, 1992, 104-112.

- , “Ambeno: bagaimana rupamu doeloe”, in MANEHAT, P., NEONBASU, G. dan ULU, E. (Orgs.), *Agenda budaya pulau Timor (2)*, Komisi Komunikasi Sosial Provinsi SVD Timor, Atambua, 1992, 42-49.
- DONDERS, J., “Inculturation and catholicity in relation to the worldwide church”, in GALLO, A., MAGLIOLA, R. and McLEAN, G. F., *Culture, evangelization and dialogue*, The council for research in values and philosophy, Washington, 2003, 221-235.
- GALLO, A., “Evangelization as a cultural commitment”, in GALLO, A., MAGLIOLA, R. and McLEAN, G. F., *Culture, evangelization and dialogue*, The council for research in values and philosophy, Washington, 2003, 43-62.
- MANEHAT, P., “Tabuu”, in MANEHAT, P. dan NEONBASU, G. (Orgs.), *Agenda budaya pulau Timor (1)*, Komisi Komunikasi Sosial Provinsi SVD Timor, Atambua, 1990, 74-79.
- NAISABAN, L. dan TNANO, N., “Awal penyebaran agama katolik di Timor: 1556-1662”, in NAISABAN, L. (Ed.), *Sejarah Gereja Katolik pulau Timor dan sekitarnya tahun 1556-2013*, Lapopp Press, Jakarta, 2013, 64-73.
- NAISABAN, L., “Pulau Timor dan orang Timor”, in L. NAISABAN, (Ed.), *Sejarah Gereja Katolik pulau Timor dan sekitarnya tahun 1556-2013*, Lapopp Press, Jakarta, 2013, 30-49.
- NEONBASU, G., “Analisis sosio-budaya masyarakat Ambeno, Timor-Timur (Eksposisi dan telaah kritis)”, in MANEHAT, P., NEONBASU, G. dan ULU, E. (Orgs.), *Agenda budaya pulau Timor (2)*, Komisi Komunikasi Sosial Provinsi SVD Timor, Atambua, 1992, 66-103.
- , “Hati religiositas masyarakat Timor (dalam perspektif atoin meto)”, in NAISABAN, L. (Ed.), *Sejarah Gereja Katolik pulau Timor dan sekitarnya tahun 1556-2013*, Lapopp Press, Jakarta, 2013, 230-255.

- , “Manusia dan bahasa” in NEONBASU, G. (Org.), *Kebudayaan: sebuah agenda dalam bingkai pulau Timor dan sekitarnya*, Gramedia, Jakarta, 2013, 159-189.
- , “Studi konteks dan teks: lukisan dalam perspektif antropologi Timor”, in DOSI, E. (Ed.), *Seratus tahun Societas Verbi Divini (SVD)*, Ledalero, Maumere, 2013 175-232.
- PANIKKAR, R., “O cristianismo e as religiões do mundo”, in SCHILLEBEECKX, E. (Red.), *Igreja, fé e missão*, Livraria Moraes, Lisboa, 1966, 201-220.
- SCHULTE, R., “Os mistérios da «pré-história» de Jesus”, in FEINER, J. e LOEHRER, M., *O evento de Cristo: os mistérios da vida de Jesus (Mysterium Salutis III/5)*, Vozes, Petrópolis, 1974, 25-57.
- STACKHOUSE, M. L., “Contextualization, contextuality, and contextualism”, in COSTA, R. O. (Ed.), *One faith, many cultures: inculturation, indigenization, and contextualization*, Maryknoll: Orbis Books, 1988, 3-13.
- TROELS, E. and PEDERSEN, “*Logos and Pneuma in the fourth Gospel*”, in AUNE, D. E. and BRENK F. E., *Greco-Roman culture and the New Testament*, Brill, Boston, 2012, 27-48.

3. Artigos de enciclopédia

- ELIA, S. e HEAD, B. F., “Linguagem”, in CHORÃO, J. B. (Dir.), *Enciclopédia VERBO: Luso-Brasileiro de Cultura 17*, Editorial VERBO, Lisboa/São Paulo, 2000, 1268-1272.
- MOREIRA, C. D., “Animismo”, in CHORÃO, J. B. (Dir.), *Enciclopédia VERBO: Luso-Brasileiro de Cultura 2*, Editorial VERBO, Lisboa/São Paulo, 1998, 1000-1001.