José Armando Vicente

A SALVAÇÃO NA RELIGIÃO TRADICIONAL AFRICANA NO CONTEXTO *BANTO*

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Manuel Gilberto Hurtado Durán

Apoio CAPES

Belo Horizonte

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2016

José Armando Vicente

A SALVAÇÃO NA RELIGIÃO TRADICIONAL AFRICANA NO CONTEXTO *BANTO*

Tese apresentada ao Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisição parcial à obtenção do título de Doutor em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática.

Linha de Pesquisa II: Interpretação da Tradição Cristã no Horizonte Atual.

Projeto: Diálogo inter-religioso na teologia recente

Orientador: Prof. Dr. Manuel Gilberto Hurtado Durán

Apoio CAPES

Belo Horizonte

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2016

V632s

Vicente , José Armando

A Salvação na Religião Tradicional Africana no Contexto Banto. / José Armando Vicente . - Belo Horizonte, 2016.

466 p.

Orientador: Prof. Dr. Manuel Gilberto Hurtado Durán

Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. África Banto. 2. Religião Tradicional Africana. 3. Salvação para os seguidores da RTA. 4. Mistério Salvífico do Cristo. 5. Diálogo entre a RTA e a Fé Cristã. I. Hurtado Durán, Manuel Gilberto. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título

CDU 296.3

Agradecimentos:

A todos os que contribuíram para que o projeto desta tese se tornasse possível. Ao PROGRAMA DE APOIO À PÓS-GRADUAÇÃO da CAPES, pela concessão da bolsa de estudos, que muito contribuiu para a pesquisa e elaboração dessa tese de doutorado.

RESUMO

Pergunta-se: *Em que consiste a salvação na RTA? Os seguidores da RTA salvam-se apesar de sua religião e da prática da sua religião, ou através dela? Qual é o valor salvífico da RTA? Como o mistério salvífico e universal de Jesus Cristo atinge os membros da RTA? É possível manter um diálogo de salvação, fecundo e positivo, entre a RTA e a Fé Cristã?* Esta tese se dedicou a responder a essas questões. Sobretudo ela se dedicou a analisar a Salvação na RTA. A Salvação para os seguidores da RTA consiste: a) na solidariedade vertical (comunhão com o Ser Supremo, com os antepassados e os espíritos); b) na solidariedade horizontal (comunhão com os falecidos, os vivos e os vão nascer); c) na libertação do mal, isto é, em alcançar o reto funcionamento das leis dinâmicas de participação vital e em viver com exuberância, sem sombras debilitantes. A felicidade, o bem-estar, a prosperidade, a saúde, a paz, a proteção e a segurança, tudo isso é sinônimo de salvação. Esta tese releu a referida salvação, à luz da salvação cristã, isto é, do mistério salvífico de Cristo e buscou um diálogo sensato, positivo e fecundo entre a RTA e a Fé Cristã.

PALAVRAS-CHAVE: África Banto. Religião Tradicional Africana. Salvação para os seguidores da RTA. Mistério Salvífico do Cristo. Diálogo entre a RTA e a Fé Cristã.

ABSTRACT

The question is: what is salvation in the ATR? Are the Bantu people saved in spite of their religion and the practice of their religion, or through it? What is the salvific value of the ATR? How does the salvific and universal mystery of Jesus Christ reach the Bantu people? Is it possible to maintain a dialogue of salvation, that is fruitful and positive, between the ATR and the Christian Faith? This thesis is committed to addressing these questions. Above all it is committed to analyzing Salvation in the ATR Salvation for the Bantu is: a) vertical solidarity (communion with the Supreme Being, with the ancestors and the spirits); b) horizontal solidarity (communion with the dead, the living and those who will be born); c) deliverance from evil, that is, achieving the right functioning of the dynamic laws of vital participation and exuberant living without debilitating shadows. Happiness, well-being, prosperity, health, peace, safety and security, all this is means with salvation. This thesis rereads this understanding of salvation in the light of Christian salvation, that is, of the salvific mystery of Christ, and seeks a sensible, positive and fruitful dialogue between the RTA and the Christian faith.

KEY-WORDS: Africa Bantu - African Traditional Religion - Salvation for the Bantu people - the Salvific Mystery of Christ - Dialogue between the ATR and the Christian faith.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AT – *Africae Terrarum:* Mensagem do Papa Paulo VI sobre a promoção do bem religioso, civil e social em África.

AT – Antigo Testamento.

AG – *Ad Gentes*: Decreto do Concílio Vaticano II sobre a atividade missionária da Igreja.

AM – Africae Munus.

CR – *O Cristianismo e as Religiões*: Comissão teológica internacional.

CBCI – Conferência dos Bispos Católicos da Índia.

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

CIC – Catecismo da Igreja Católica.

DH – *Dignitatis Humanae*: Declaração do Concílio Vaticano II sobre a Liberdade Religiosa.

DA – *Diálogo e Anúncio:* Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso.

DV – *Dominum et Vivificantem:* Carta encíclica do Papa João Paulo II sobre o Espírito Santo na vida da Igreja e do mundo.

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

DM – *Diálogo e Missão*: Secretariado para os não-cristãos. A Igreja e as outras religiões.

DI – Diálogo Inter-religioso.

DH – Denzinger, H.

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

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

ES – *Ecclesiam Suam*: Carta encíclica do Papa Paulo VI sobre os caminhos da Igreja.

FABC – Comissão Consultiva Teológica de Federação de Conferência de Bispos Asiáticos.

GS – *Gaudium et Spes*: Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje.

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

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

NT – Novo Testamento.

RTA – Religião Tradicional Africana.

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

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

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **15**

Capítulo I **24**

CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO, CULTURAL E RELIGIOSO DA ÁFRICA BANTO **24**

Introdução **24**

1.1 Contexto Sociopolítico **26**

1.1.1 Áreas geográficas 26

1.1.2 A designação banto 27

1.1.3 Origem dos seguidores da RTA 28

1.1.4 Divisão, grupos e características dos membros da RTA 31

1.1.5 Organização política 38

1.1.6 O chefe e conselho 40

1.1.7 A prática da justiça 43

1.2 Contexto Cultural **46**

1.2.1 O território, o trabalho e a propriedade 46

1.2.2 Sistemas de descendência: patrilinear e matrilinear 51

1.2.3 O matrimônio 52

1.3 Contexto religioso: religiões estrangeiras ou adquiridas e denominações diversas **57**

1.3.1 A presença do islã 58

1.3.2 O islã face ao domínio colonial 59

1.3.3 O cristianismo 62

1.3.4 O catolicismo na era colonial 63

1.3.5 O protestantismo (a partir de 1652) 64

1.3.6 O catolicismo do século XIX (ao século XX) 66

1.3.7 As "igrejas" separatistas e "igrejas" do Espírito 68

1.3.7.1 Noção 68

1.3.7.2 Origem e crescimento 70

1.3.7.3 As causas 73

1.3.8 Denominações diversas 76

1.3.8.1 As "igrejas" sincretistas e pré-messiânicos 76

1.3.8.2 *A* "igreja" etiopista" 76

1.3.8.3 A "igreja" sionista 77

1.3.8.4 *A* "igreja"*dos Manyanos* 78

1.3.8.5 A "igreja" dos Nazarenos 79

1.3.8.6 A "igreja" do Kimbanguismo 79

1.3.8.7 A "igreja" domatsuanismo 80

1.3.8.8 A "igreja" docaquismo 82

1.3.8.9 As "igrejas" mvungista e tonsista 83

1.3.8.10 A "igreja" do kitawala 84

1.3.8.11 A "igreja" do malakismo 85

1.3.8.12 A "igreja"ortodoxa africana 85

1.3.8.13 A "Igreja" da **Lenshina** 86

1.3.8.14 As "igrejas" dos querubins e dos serafins 87

1.3.8.15 A "igreja" do Harrismo 88

1.3.8.16 A **"igreja" dos Espiritualistas** 89

1.3.8.17 A "igreja" missão cristã 90

1.3.9 Outras "igrejas" 91

1.3.10 Movimentos sincréticos e filosóficos 97

Conclusão **98**

Capítulo II **102**

A RELIGIÃO TRADICIONAL AFRICANA: UM SISTEMA COERENTE, POSITIVO E DINÂMICO **102**

2.1 Introdução **102**

2.2 Atitudes do ocidente e/ou do cristianismo e do islã em face da RTA **105**

2.2.1 RTA: não é religião fetichista (fetichismo) 106

2.2.1.1 Avaliação crítica 109

2.2.2 RTA: não é religião animista (animismo) 111

2.2.2.1 Avaliação crítica 113

2.2.3 RTA: não é religião ancestral (ancestralismo) 115

2.2.3.1 Avaliação crítica 115

2.2.4 RTA: não é religião pagã (paganismo) 117

2.2.4.1 Avaliação crítica 118

2.2.5 RTA: não é religião politeísta (politeísmo) 118

2.2.5.1 Avaliação crítica 119

2.2.6 RTA: não é religião primitiva 119

2.2.6.1 Avaliação crítica 120

2.2.7 RTA: não é religião manista (manismo) 120

2.2.7.1 Avaliação crítica 121

2.2.8 RTA: não é religião totêmica (totemismo) 121

2.2.8.1 Avaliação crítica 122

2.2.9 RTA: não é religião sincrética (sincretismo) 122

2.2.9.1 Avaliação crítica 122

2.2.10 RTA: não é religião vitalista (vitalismo) 123

2.2.10.1 Avaliação crítica 123

2.2.11 RTA: não é religião natural ou cósmica 124

2.2.11.1 Avaliação crítica 124

2.2.12 RTA: não é religião demoníaca, satânica ou diabólica 125

2.2.12.1 Avaliação crítica 135

2.2.12.2 Avaliação geral e crítica das teorias apresentadas 135

2.3 A RTA: um sistema coerente 136

2.3.1 O desafio da noção/compreensão da RTA: questão de fundo 136

2.3.2 Noção da RTA 139

2.3.3 Características fundamentais da RTA 144

2.3.3.1 A dimensão cultural, social, familiar, política e ética da RTA 144

2.3.3.2 A inter-relação entre os dois mundos: visível e invisível 147

2.3.3.3 A dimensão do tempo na RTA 154

2.4 A RTA: um sistema positivo e necessário 155

2.4.1 A partir da literatura africana 155

2.4.2 A partir dos documentos africanos 158

2.4.3 A partir de grupo ou movimentos: o processo da inculturação 161

2.4.4 Igrejas independentes 165

2.5 RTA: um sistema dinâmico-vivo 176

2.5.1 Está viva 176

2.5.2 No centro das religiões 179

Conclusão 184

Capítulo III 188

A SALVAÇÃO COMO SOLIDARIEDADE VERTICAL, HORIZONTAL E LIBERTAÇÃO DO MAL 188

Introdução 188

3.1 A salvação como Solidariedade Vertical: com Deus, Antepassados e Espíritos 189

3.1.1 Com Deus: um Ser Supremo e Único, mas descrito diversamente 189

3.1.2 Deus: ser supremo e transcendente, mas sentido e procurado 195

3.1.3 Comunhão/solidariedade com Deus 199

3.1.4 Culto indireto a Deus 202

3.1.5 A oração a Deus 208

3.1.6 Antepassados 214

3.1.7 Comunhão/solidariedade 216

3.1.8 Espíritos 218

3.1.9 Comunhão/solidariedade 219

3.1.10 Possessão 220

3.2 A Salvação como solidariedade horizontal: com a comunidade 223

3.2.1 Noção de família, clã e tribo 224

3.2.2 Os ritos de iniciação à vida comunitária 228

3.2.3 Comunidade: lugar de relação/solidariedade, participação e salvação 234

3.3 A Salvação como libertação do mal 237

3.3.1 O mal 237

3.3.2 A magia e a libertação do mal 243

3.3.3 O curandeiro 248

3.3.4 O adivinho 250

3.3.5 A morte: o maior mal 252

3.3.6 A vida sem fim como aspiração dos *banto* 257

Conclusão 263

Capítulo IV 266

A SALVAÇÃO DOS SEGUIDORES OU MEMBROS DA RTA COMO AÇÃO DO MISTÉRIO DE JESUS CRISTO 266

Introdução 266

4.1 Deus e/ou o Ser Supremo: agente e autor primário da salvação 268

4.1.1 Os grandes mediadores da salvação 269

4.1.2 A universalidade salvífica de Deus..... 275

4.1.3. Tradição da Igreja..... 279

4.2 Jesus Cristo: mediador único entre Deus e os homens 282

4.2.1 Evangelhos..... 283

- Padres da Igreja 286

4.2. 2 A encarnação como solidariedade e/ou comunhão com toda a humanidade 289

- A encarnação como divinização..... 291

- A encarnação como iluminação 293

- A salvação como ação das duas mãos do Pai 303

- A salvação como ação trinitária..... 310

- A presença misteriosa e salvífica de Jesus nos seguidores da RTA..... 316

- A abertura ao Ser Supremo e transcendente, ao sagrado 318

- O forte sentido de família ou o sentido de pertença a uma família 319

- A veneração aos antepassados..... 319

- A libertação do mal 320

- Crença na imortalidade da alma e na vida além-túmulo 320

4.3 O sentido da RTA no projeto salvífico de Deus 326

4.3.1 O fenômeno da RTA..... 326

4.3.2 Relação de exclusão 328

4.3.3 Relação de inclusão..... 329

4.3.4 Avaliação positiva da RTA 331

Conclusão 337

Capítulo V 340

UM DIÁLOGO ENTRE A RTA E A FÉ CRISTÃ SOBRE A SALVAÇÃO 340

Introdução **340**

5.1 A questão sobre o diálogo inter-religioso, de modo geral **342**

5.1.1 Fundamentos teológicos 342

5.1.2 Noção de diálogo 345

5.1.3 Disposições para o diálogo 350

5.1.3.1 Abertura à verdade, à alteridade e ao acolhimento 350

5.1.3.2 A identidade ou a convicção religiosa 354

5.1.3.3 Finalidade e frutos do diálogo 356

5.1.4 O Espírito Santo: agente principal do diálogo 361

5.2 Um diálogo fecundo e positivo entre a RTA e a Fé Cristã **362**

5.2.1 O Ser Supremo 363

5.2.1.1 Criador e Único 363

5.2.1.2 Transcendente 367

5.2.1.3 A mediação 373

5.2.1.4 Vida em comunidade 386

5.2.1.5 Escatologia ou a vida em plenitude 398

5.2.1.6 O mal e/ou pecado 406

5.2.1.6.1 Superação do mal e/ou do pecado 410

Conclusão **421**

Conclusão Geral **423**

Bibliografia Geral em ordem alfabética **432**

Bibliografia Temática **448**

Livros principais **448**

Soteriologia na RTA 448

RTA e teologia 450

RTA e Cultura 452

Religiões de matrizes africanas 455

Livros secundários 455

Soteriologia 455

***Teologia das Religiões* - Sobre a Soteriologia** 462

Teologia das religiões 463

Teologia cristã das religiões 463

Diálogo inter-religioso 464

Outras temáticas 464

Documentos: 464

RTA 464

Teologia conciliar e pós-conciliar 465

Dicionários 466

Bíblias 466

INTRODUÇÃO

A Igreja sempre afirmou, em princípio, a possibilidade de salvação dos não cristãos, desde que vivam segundo os ditames da sua consciência. No período anterior ao Concílio Vaticano II, a teologia das religiões não se limitou a perguntar qual fé seria necessária e suficiente para a salvação daqueles a quem o Evangelho ainda não tinha sido "anunciado". Alguns teólogos se perguntavam se as religiões não dariam, elas mesmas, alguma contribuição para o mistério da salvação em Jesus Cristo aos seus membros. Os que eram salvos em Jesus Cristo, o eram dentro ou fora de suas religiões? Que função positiva exerciam as outras religiões dentro do mistério da salvação em Jesus Cristo e de seus seguidores? Poderiam, em última análise, as religiões não cristãs ser chamadas de "meios" ou "vias" de salvação para seus membros?

Estas eram as perguntas que começaram a chamar a atenção dos teólogos desde o período pré-conciliar[1]. Nesse período, começa a surgir no Ocidente a produção literária teológica sobre a possibilidade de um papel positivo das outras religiões relativamente à salvação de seus seguidores. Tal literatura foi produzida por autores ocidentais e cristãos, tais como H. U. Von Balthasar, H. de Lubac, E. Cornelis, H. Fries, H. Maurier, H. Nys, K. Rahner, H. R. Schlette, G. Thils, R. Zahner.

O Concílio Vaticano II e o Magistério pós-conciliar passam a ser afirmativos e otimistas em relação às religiões não cristãs e à salvação dos seus membros. O Concílio afirma que nas religiões não cristãs existem "raios daquela Verdade que ilumina todos os homens" (NA, n. 02), "coisas preciosas", "religiosas e humanas"(GS, n. 29), "elementos de verdade e graça" (GS, n. 09), "germes de contemplação" (GS, n. 18), "sementes da Palavra" (AG, n. 11 e 15). Estes valores devem ser considerados "uma preparação evangélica"; "secreta presença de Deus"; "sementes do Verbo" (GS, n. 11); "preciosos elementos religiosos e humanos" (GS, n. 92); "lampejos daquela Verdade" (LG, n. 17). Assim, segundo a teologia do Vaticano II, nas outras religiões não cristãs encontram-se "práticas, maneiras de viver, preceitos e doutrinas", "valores morais e éticos"; e o concílio não alude só ao bem semeado no "espírito e no coração dos homens", mas também aos "ritos e costumes dos povos" LG,

[1] Cf.DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso.* São Paulo: Paulinas, 1999, p. 183-185.

n. 17). Igualmente, o Magistério pós-conciliar reconhece a existência de valores espirituais e morais nas confissões religiosas não cristãs. A "firme crença" dos não cristãos é como um "efeito do Espírito da verdade"; as religiões não cristãs são vistas como "outros tantos reflexos de uma única verdade", caminhos diferentes em direção a uma única meta; "mediações participadas" de diversos tipos. O documento da Comissão Teológica Internacional, com o título *o Cristianismo e as religiões*, reconhece, com grande cautela e aparente relutância, alguma função salvífica nas religiões não cristãs. O documento diz:

> Dado esse explícito reconhecimento da presença do Espírito de Cristo nas religiões, não se pode excluir a possibilidade de que essas exerçam, como tais, certa função salvífica, isto é, ajudem os homens a alcançar seu fim último, apesar de sua ambigüidade. As religiões podem ser nos termos indicados, portanto, um meio que auxilie a salvação de seus adeptos, mas não podem se equiparar à função que a Igreja realiza para a salvação dos cristãos e dos que não o são (CR, n. 84 e 86).

No entanto, não é menos verdade que, durante muito tempo, no âmbito da teologia cristã, foram defendidas as teses segundo as quais fora da Igreja (*exclusivismo salvífico*), e mesmo do cristianismo (*inclusivismo salvífico*), não haveria salvação. A partir dessas teorias, as religiões não cristãs, em seu conjunto, eram consideradas obras de demônio. Portanto, formularam-se juízos e condenações sobre grupos inteiros de pessoas que se encontravam fora da Igreja e do cristianismo. Nessa exclusão universal, inclui-se a RTA. De acordo com Rehbein, a RTA foi vista como superstição, magia negra, fetichista, animista, devendo ser suprimida. Os seguidores da RTA eram, e continuam sendo, considerados infiéis, perdidos, pagãos, excluídos da salvação[2].

De fato a RTA, de modo geral, não era considerada. Não custa lembrar aqui certos ensinamentos de alguns catecismos da Igreja Católica antes do Concílio Vaticano II. Tais documentos condenam o culto, a veneração aos antepassados, os sacrifícios e oferendas e outras práticas religiosas dos *banto*. O Catecismo da Doutrina Cristã, em português, escrito por padre Estevão Czimermann, S.J, e publicado em Lisboa em 1950, pergunta e responde na página 104: "- Que nos proíbe o primeiro mandamento? - O primeiro mandamento proíbe honrar e adorar outras coisas como se fossem Deus.

[2] Cf. REHBEIN, Franziska C. *Candomblé e Salvação*. A salvação na religião nagô à luz da teologia cristã. São Paulo: Loyola, 1985, p. 14.

Também proíbe a superstição, a feitiçaria, fazer dança de arungo e marombo (danças supersticiosas)"; o Catecismo de Tete-Português, escrito pelo padre Simon Nantes, e publicado em Lisboa em 1907, pergunta e responde na página 3: "- O que proíbe este mandamento (primeiro)? – Proíbe todos os atos supersticiosos, como: consultar adivinhos, beber ou fazer beber os outros, tomar medicinas ridículas, fazer sacrifícios estéreis, consultar os feiticeiros". O Catecismo da Doutrina Cristã, Porto, de 1952, pergunta e responde na página 42: - " Que nos manda o primeiro mandamento? – Amá-lo, servi-lo, evitar a idolatria, a superstição, o sacrifício". O Catecismo da Doutrina Cristã, Ed. São Pedro Claver, Roma, com o *imprimatur* da Beira, concedido por dom Sebastião em 10 de dezembro de 1956, pergunta e responde na página 57: - "Que nos proíbe o primeiro mandamento? – O primeiro mandamento proíbe-nos cometer sacrifícios, adorar deuses falsos, temer e venerar as almas dos mortos e todas as supertições"[3]. Estes catecismos embora não tenham a mesma autoridade que os documentos dos concílios, revelam a mentalidade negativa da época em relação à RTA.

Perguntamos: no atual contexto, de pluralismo religioso, qual é o valor salvífico da RTA? Os membros da RTA salvam-se apesar da sua crença e da prática da sua religião, ou através dela?

Acreditamos que o objetivo e o sentido último de todas as religiões é a salvação dos seus membros. Essa salvação é o objetivo declarado de todas as religiões. Desse modo, todas elas têm uma estrutura de salvação. Mas o que é salvação? O grego *sôzô,* donde derivam *sôtéria, sôtér,* traduz vários termos hebraicos. *Sôzô* vem do adjetivo *sãos,* que significa "intacto", salvo. Outros adjetivos semelhantes em grego traduzem os seguintes valores: salvar de um perigo, de uma doença; conservar salvo; fazer bem, curar; manter o ser. *Sôzô,* na tradução dos Setenta, traduz o hebreu *yâsha,* que significa salvar, libertar, vir em auxílio, receber socorro, livrar-se de quem oprime[4]; arrancar, reivindicar, resgatar, liberar. Os sinônimos encontram-se sob forma de *yaça,* que quer dizer subtrair, conduzir para fora, fazer sair, separar[5]. Salvar é preservar de um perigo que ameaça; escapar de um peso que esmaga. Fazem parte do campo semântico

---

[3] Os antepassados e sua veneração. In: *Atas da Segunda Semana Teológica da Beira*: 3-8 de 1997. Arquidiocese da Beira: Pro-manuscrito, 1997, p.12-15.

[4] Cf. CONGAR,Yves. *A Igreja, Sacramento da Salvação.* São Paulo: Paulinas, 1977, p. 120.

[5] Cf. LACOSTE, Yves-Jean. Salvação. In*:* LAGOSTE. *Dicionário Crítico de Teologia.* São Paulo: Loyola, 2004, p. 1.592.

da salvação os verbos resgatar, sarar, curar, perdoar, redimir, integrar, recuperar, soltar, deixar viver.

Portanto, o conceito de salvação se aplica, inicialmente, de modo geral, a qualquer tipo de libertação de situações difíceis dos mais diferentes tipos, seja de indivíduos (perigo, injustiça, doença), seja da comunidade (guerra, revolução, fome). A palavra salvação, em seu sentido original, quer dizer livrar o ser humano de algum mal físico, moral ou político, ou de algum cataclismo cósmico: iso supõe resgatar uma integridade. Salvação significa a superação cotidiana dos diversos obstáculos do caminho pela graça divina, sobretudo o encontro, agora e para sempre, com aquele que é capaz de preencher plenamente o coração do homem: Deus. Por isso, o homem religioso encontra-se sempre em contato com Deus, de quem lhe vem, agora e aqui, a salvação, e do qual, no futuro, deve vir a salvação definitiva.

Essa salvação é diversamente concebida conforme as religiões, conceito que varia de uma para outra. Nas religiões *monoteístas ou proféticas* (judaísmo, cristianismo, islã), o caminho de acesso à realidade absoluta é êxtase, ou seja, o encontro com Deus "totalmente outro". A salvação vem a ser entendida como encontro pessoal com Deus transcendente, o qual, ao longo da história vai-se manifestando por meio dos profetas.

Nas *religiões orientais* (hinduísmo, budismo), o caminho para atingir a "Realidade Absoluta" é encontrado na interioridade. Trata-se de uma busca do Absoluto desconhecido na "gruta do coração". Cultiva-se mais a mística do *êutase*; a descoberta do Absoluto no íntimo de si mesmo. Em outras palavras: o cerne da espiritualidade nas tradições orientais relaciona-se com a busca da libertação mediante a purificação da consciência e a superação dos obstáculos. Trata-se de uma piedade que se volta para o interior, aspirando à libertação dos desejos, à extinção da vida, da vontade e dos afetos. O esforço aqui é pessoal. É o sujeito que deve trilhar o seu caminho. Não existem profetas ou mediadores da Palavra, salvadores ou messias que doam suas vidas por seus fiéis. A salvação é fruto de um esforço pessoal.

Diante do quadro de descrição da salvação nas outras religiões, pretendemos destacar a salvação na RTA. O objetivo desta tese é oferecer uma reflexão sobre a salvação na Religião Tradicional Africana (RTA); no que ela consiste no contexto da África tradicional *banto*. Interessa-nos também procurar interpretar, soteriologicamente,

os atos religiosos na RTA. Vale a pena lembrar que, no atual contexto do pluralismo religioso, a reflexão sobre a salvação na RTA se torna necessária: ela pode exprimir críticas, interpelações às pretensões exclusivistas do cristianismo e/ou das outras religiões quanto à noção e compreensão de salvação. Quer dizer, a reflexão pode mostrar que não existe uma única e exclusiva experiência nem uma só compreensão de salvação, pois a vontade salvífica de Deus é universal. Sendo assim, os seguidores da RTA experimentam a salvação oferecida por Deus. Num contexto de pluralidade de religiões e igrejas como o africano, pretendemos mostrar que os membros da RTA gozam de "certa união" verdadeira com o Pai. Na prática de tudo o que há de bom em sua religião, os seguidores da RTA experimentam a salvação graças à ação de Deus, Pai de Jesus Cristo e no Espírito Santo. Graças à presença misteriosa, velada, de Jesus Cristo na RTA, os membros da RTA são salvos.

Nosso objeto de análise situa-se no interior da teologia sistemática cristã. Partimos do pressuposto da revelação e da salvação de Deus, Pai de Jesus Cristo, de sua autocomunicação com os homens, do poder do Espírito Santo. Uma compreensão cristã da teologia parte da fé no Deus único, origem tanto da criação como da salvação.

A pesquisa começa pela leitura e análise das obras (livros, artigos documentos do magistério) sobre a soteriologia africana, a RTA e a cultura africana; mas também sobre a soteriologia cristã, a teologia cristã das religiões; a teologia das religiões; o diálogo inter-religioso. O trabalho seguiu um método que se define como crítico-hermenêutico-comparativo. Procurou-se fazer um estudo ou uma avaliação crítica das teorias negativas do Ocidente aplicadas à RTA. Mostrou-se que essas teorias são pejorativas e preconceituosas em relação à RTA. Elas não abarcam toda a religiosidade da África tradicional *banto*. A RTA não se reduz a essas teorias. Ela é um sistema coerente, dinâmico e vivo. Buscou-se, ainda, num estudo minucioso, interpretativo-hermeneûtico, e ao mesmo tempo sintético sobre a salvação na RTA. O pesquisador nasceu na África tradicional *banto*, especificamente em Moçambique. Desde criança, conviveu direto com os seguidores da RTA e foi observando como seus avós e outros membros praticavam sua religião. Ainda hoje muitos de seus parentes são fiéis seguidores da RTA. Depois de ser batizado, o pesquisador recebeu a Primeira Eucaristia, o Crisma e a Ordem, na fé cristã. Foi catequizado e ensinado que Jesus Cristo é o único salvador de todos os homens e mulheres. Ouviu muitas vezes dos

catequistas e dos padres missionários que aqueles que praticavam a feitiçaria, a veneração aos antepassados e aos mortos, que se submetiam aos ritos de iniciação eram pecadores e, portanto, estavam condenados ao inferno. Desde criança, o pesquisador ficou preocupado com a salvação dos seguidores da RTA. Sempre colocou a seguinte pergunta: os seus avós e outros parentes por não serem batizados e não pertencerem à Igreja católica irão para o inferno? Foi a motivação do pesquisador na elaboração da tese abordar a questão da salvação dos seguidores da RTA. Portanto, o tema envolve os aspectos mais centrais da soteriologia africana. O nosso ponto de partida foi a salvação na RTA. No entanto, seria impossível estudar o tema da salvação na RTA sem tocar no núcleo da fé cristã, o mistério salvífico de Jesus Cristo, uma vez que o pesquisador, de um lado, nasceu e conviveu com os seguidores da RTA, e, de outro, é um cristão. Por isso, o método utilizado também se define como comparativo, porque, a partir de uma teologia comparativa, buscou manter um diálogo fecundo e positivo entre a RTA e a Fé Cristã a partir de algumas bases teológicas: o Ser Supremo, a Mediação, a Vida comum, a Escatologia e o Mal. A contribuição deste estudo foi exatamente o desejo de fundamentar a salvação na RTA, partindo de uma compreensão teológica que culminou na abordagem comparativa, na qual se mostraram não só as semelhanças e dessemelhanças, as distâncias e aproximações, mas também as interpelações, contribuições e fecundações mútuas.

A tese organizada em cinco capítulos:

Num primeiro momento (**capítulo I**), apresentamos o contexto sociopolítico, cultural e religioso dos seguidores da RTA, ou a pluralidade de povos, línguas e das religiões na África tradicional *banto*. Na verdade, um olhar sobre a África tradicional *banto* revela a existência variada de grupos, povos, etnias, culturas, além de diferentes línguas, usos e costumes, religiões, "igrejas", modos de concretizar, na vida prática, os ideais sociais, morais e espirituais, aparentemente muito distantes uns dos outros. Apesar dessa diversidade, mostramos e pretendemos que fique claro que a África tradicional *banto* tem uma unidade cultural e religiosa básica, fundamental. Sendo assim, não se pode discutir a unidade de parentesco comum. É bem evidente a unidade existente nos seguidores da RTA. Nessa unidade, reside a razão fundamental para explicar a incrível semelhança de concepção do universo, do sistema religioso,

educativo, social e econômico, da alta percentagem de vocábulos comuns nas diferentes línguas, mesmo nas geograficamente mais distantes.

Num segundo momento (**capítulo II**), abordamos a Religião Tradicional Africana: o que é e o que não é, ou seja, os termos inadequados e a noção adequada da RTA. Hoje a questão é sobre a existência da RTA. Em outras palavras: até que ponto é possível falar propriamente de uma RTA? Sobre essa questão, as opiniões de muitos africanistas e antropólogos são muito divergentes. Uns preferem falar em religiões africanas, evidenciando a pluralidade e a diversidade de povos, línguas e culturas. Outros defendem a tese da unidade original como pressuposto necessário para a compreensão do mistério da RTA. Este grupo admite a existência de uma estrutura básica comum na RTA: a mesma concepção religiosa e espiritual do mundo e da vida, a mesma concepção do ser humano, do destino final da pessoa humana. Em razão dessa unidade fundamental, apesar da diversidade de narrações míticas e de rituais, usaremos nesta tese a expressão RTA no singular.

A RTA é a religião tradicional dos povos da África *banto*, conservada e transmitida oralmente por gerações sucessivas até o nosso tempo. Nela existe um corpo de verdades: o ser Supremo e Criador; os intermediários entre ele e os demais seres; outros espíritos; ritos para as mais diversas ocasiões de vida; os especialistas em ritos; a comunidade que celebra os ritos e as exigências éticas. Sendo assim, ela se apresenta como um sistema coerente, positivo e dinâmico. Muitos antropólogos ocidentais sustentavam, perante o desenvolvimento promovido pelos "milagres econômicos", a industrialização, a tecnologia, a proliferação do cristianiasmo, do islã e das Igrejas independentes, que a RTA era uma ilusão, um fenômeno religioso que logo seria extinto. É realmente surpreendente que a África *banto* preserve a religião que recebeu dos seus antepassados como fator importante de sua cultura. Este sistema não é estático e o passado mostra um caráter dinâmico e vivo. A RTA continua viva e influenciando a vida de muitos de seus seguidores e de outros *banto*.

Num terceiro momento (**capítulo III**), refletimos sobre a salvação na RTA. A salvação se exprime em termos de solidariedade vertical, solidariedade horizontal e salvação como libertação do mal.

a) Pela solidariedade vertical (comunhão com Deus, antepassados e espíritos), o fiel da RTA acredita que Deus é a fonte última de salvação, de todas as

bênçãos, das chuvas, das boas colheitas, da carne e do mel. Todos esses benefícios passam pelos antepassados e espíritos, intermediários estabelecidos pela vontade divina. Os antepassados e os espíritos constituem um meio de comunicação e de contato com Deus;

b) Solidariedade horizontal (comunhão com a comunidade: clã e tribo): por ela, o fiel da RTA encontra sua força vital enquanto permanece em comunhão com a comunidade. Fora da comunidade, a existência perde sentido. Na comunidade, o fiel encontra proteção, verdadeira vida, salvação. A vida não se realiza plenamente fora da comunidade.

c) A salvação como libertação do mal (doença, fome, miséria, morte). Os numerosos ritos e celebrações em torno do nascimento, da puberdade, do matrimônio, da morte objetivam proteger e libertar o crente banto do mal. Tais ritos visam aplacar e dominar os males; trazer cura ao corpo e à alma; experimentar a graça da chuva, do alimento, da saúde; proteger o mistério da vida contra o perigo máximo que é a morte.

Os atos religiosos banto também não podem ser considerados insignificantes. Todos eles são dimensões de experiências de salvação para os membros da RTA; contêm ou comportam dimensões salvíficas.

Num quarto momento (**capítulo IV**), refletimos sobre a salvação dos seguidores da RTA como uma ação do mistério do Jesus Cristo. Fizemos uma sistematização sobre a unicidade e universalidade salvíficas de Jesus Cristo, mostrando como acontece a salvação dos não cristãos, de modo geral, e, de modo particular, dos seguidores da RTA. Mostramos que Deus e o mistério de Jesus Cristo estão presentes e atuantes nas outras pessoas, mediante o Espírito Santo. Mantemos, então, esta tensão salvação de Deus em Jesus Cristo. O fim e o escopo é sempre Deus Pai. Este é o agente principal e primário da salvação. Jesus é a revelação definitiva da ação salvífica de Deus. Se Jesus Cristo ocupa o centro do mistério, é porque foi constituído pelo próprio Deus como mediador necessário, como caminho que conduz ao Pai. Mediante a prática daquilo que há de bom na sua religião, os membros da RTA experimentam a salvação. Os valores presentes na RTA e as práticas religiosas (veneração aos antepassados, os sacrifícios e oferendas, a ética), não só manifestam o mistério de Jesus Cristo, mas são assumidos por ele. A RTA aparece então como uma religião que tem um valor

soteriológico graças à presença da Verdade e da graça. Portanto, ela é um caminho não autônomo da salvação.

Num quinto momento (**capítulo V**), mantemos um diálogo de salvação, positivo e fecundo entre a RTA e a Fé Cristã, isto é, entre os seguidores da RTA e os cristãos, a partir de algumas bases teológicas. Mostramos em que sentido as duas tradições religiosas podem provocar-se ou enriquecer-se no diálogo. Perguntamos sobre a possibilidade de manter o diálogo entre elas.

Há questões de base a responder. De que bases teológicas o diálogo deve partir. Existe algo que une ou desuna as duas fés? como indicá-lo? O Ser Supremo? a mediação? a vida em comum? a escatologia? o mal? Tomamos esses temas principais da RTA para manter um diálogo com a Fé Cristã. Certamente, haverá uma interpelação mútua, um confronto, uma contribuição mútua, um enriquecimento, uma fecundação recíproca. À medida que avançamos nessa interpelação, vimos toda a riqueza da fé e da práxis salvífica da RTA e da Fé Cristã. Vimos também que a RTA e a Fé Cristã se enriquecem mutuamente. O Evangelho de Cristo encontrou eco profundo e terreno favorável no coração da RTA e em seus valores essenciais. Mas também a Fé Cristã foi enriquecida com a fé e a práxis salvífica da RTA.

Numa palavra, o terceiro, o quarto e o quinto capítulos constituem uma unidade. Neles se desenvolve a análise da soteriologia na RTA e cristã. As dimensões soteriológicos da RTA, como lugares teológicos, como ambiente de experiência de salvação para os seguidores da RTA, têm uma contribuição a oferecer ao discurso teológico cristão e a soteriologia cristã pode iluminar a soteriologia na RTA. O objetivo desses três capítulos é penetrar no significado salvífico da fé e da práxis religiosa da RTA, munidos da fé cristã, mas também do interesse em penetrar no significado salvífico da fé cristã munidos da fé e da práxis religiosa da RTA. Ao abordar os temas principais da soteriologia na RTA, nossa intenção é apenas elaborar o instrumental de análise para perceber e avaliar à luz da Fé Cristã o valor soteriológico da RTA. Por isso apresentamos de preferência aqueles temas fundamentais de salvação na RTA que correspondem à temática da salvação na Fé Cristã.

Por fim, à guisa de conclusão geral, não só retomamos algumas ideias-chave tratadas nesta tese, mas procuramos apresentar nossa contribuição.

Capítulo I

Contexto sociopolítico, cultural e religioso da África *Banto* ou dos seguidores da RTA

Introdução

O nome África vem de *Afrigah* ou *Afrikigah*, termo latino aplicado pelos romanos à região em que se situa Túnis, próxima da cidade de Cartago. De acordo com Paulme, os historiadores latinos das guerras púnicas reservavam o nome de "afri" aos cidadãos de Cartago e aos súditos púnicos; os rebeldes são os mauri, os barbari. Sob o império romano, a palavra "áfrica", adotada da língua púnica, continua a ser o nome oficial da província de Cartago, diferente da Numídia e da Mauritânia. Ainda hoje, os árabes designam por *Ifrikia* o país a que chamamos Tunísia[1]. Assim, pouco a pouco, o nome "África" foi sendo aplicado à parte costeira do noroeste e, finalmente, ao continente inteiro.

A questão que nos colocamos é a seguinte: como explicar o destino prodigioso do nome "África" ao continente inteiro? Os autores que têm relatado a influência egípcia e púnica sobre o resto da África basearam-se nas expedições dos militares e nas caravanas dos mercadores.

O período romano foi marcado por expedições de reconhecimento. Eles se instalaram solidamente no norte de África, dividido nas províncias de Mauritânia, Numídia, África, Cirenaica e Egito. De acordo com Paulme, apenas duas expedições romanas teriam penetrado mais profundamente no resto da África: Séptimo Flanco, por volta de ano 70, chega ao território dos etíopes em três meses, dirigindo-se da região dos garamantes para o sul, e Júlio Materno, por volta do ano 86, atinge o Agisimba, pertencente aos etíopes, onde voltam a ser encontrados rinocerontes[2]. Embora estas expedições não tenham tido nenhum resultado prático, o tráfico transaariano não foi abandonado. Ele foi estimulado pelos romanos, pois estes

[1] Cf. PAULME, Denise. *As civilizações Africanas*. Portugal: Soc. Ind. Gráfica Telles da Silva, 1953, p. 28.
[2] *Ibid.*, p. 29.

reclamavam dos mercadores das caravanas os produtos sudaneses: escravos, marfins, penas e ovos de avestruz, feras para o circo e ouro, muito ouro. Assim, os mercadores fenícios afluíam às cidades do litoral mediterrâneo introduzindo certas civilizações, tradições, costumes, línguas, religião e práticas de agricultura, como as da oliveira, da figueira e da vinha. Portanto, através do Egito, far-se-ão sentir muito longe, e durante muito tempo, influências mediterrâneas no interior do continente. A influência egípcia marcou toda a África oriental e a ocidental.

A diversidade de áreas geográficas[3], de povos e raças, de culturas, religiões e "igrejas" separatistas na África é tão forte que podemos falar em pluralidade cultural e religiosa no contexto africano. Levando em consideração essa complexidade e a extensão do continente, pretendemos nos centrar na África *banto*, isto é, no contexto dos seguidores da RTA. De fato, no presente capítulo pretendemos apresentar o contexto sociopolítico, cultural e religioso da África *banto*. África *banto* é uma das áreas que é habitada pelos seguidores da RTA e pertence à África subsaariana. Situa-se à região do continente africano ao sul do deserto do Saara, ou seja, corresponde aos segunits países: Camarões, República Democrática do Congo, a República do Congo, o Burundi, o Quênia, a Tanzânia, a Uganda, o Djibouti, a Eritreia, a Etiópia, a Somália, o Sudão, Benin, Burkina Faso, Chade, a Costa do Marfim, a Guiné Equatorial, o Gabão, o Gâmbia, Gana, Guiné, Guiné Bissau, Libéria, o Mali, o Malawi, o Níger, a

[3]Área geográfica: A África ocupa o terceiro lugar no mundo. Em extensão, tem 30.260.000 km². Cerca de 8.000 km separam as duas extremidades do norte ao sul e 7.500 km separam a extremidade oeste da extremidade leste. Isto significa que ela é quase três vezes maior que a Europa. A maior parte do continente fica acima do Equador. O vigor e a nitidez das características da África, portanto, distinguem-se de todos os outros continentes. Ela possui uma natureza maciça e relevo pesado. Por isso, para muitos, a África foi e continua sendo um continente de mistério. Fazem parte da África os seguintes países, por ordem alfabética: África do Sul; Angola; Argélia; Benim; Botsuana; Burkina Faso; Burundi; Cabo Verde; Camarões; Chade; Comores; Costa do Marfim; Djibouti; Egito; Eritréia; Etiópia; Gabão; Gana; Guiné; Guiné Equatorial; Guiné-Bissau; Gâmbia; Lesoto; Libéria; Líbia; Madagáscar; Malaui; Mali; Marrocos; Mauritânia; Maurícia; Moçambique; Namíbia; Nigéria; Níger; Quênia; República Centro-Africana; República Democrática do Congo; República do Congo; Ruanda; Senegal; Serra Leoa; Seychelles; Somália; Suazilândia; Sudão; Sudão do Sul; São Tomé e Príncipe; Tanzânia; Togo; Tunísia; Uganda; Zâmbia e Zimbábue. Assim, a África tem 54 países. Ao norte, o Mar Vermelho separa a África das terras europeias. A leste, o Atlântico serve-lhe de limite com a América. Ao sul, a pontado continente vê o encontro das águas do Atlântico com as do Índico. Os seus pontos extremos são: ao norte, o Cabo Branco; ao sul, o Cabo das Agulhas; a leste, o Cabo Hafun; ao oeste, o Cabo Verde. De norte a sul, é que aparece a maior distância: 8.000 km. De oeste a leste, há apenas 7.000 km[3] (MACHALARY, Douglas.Atlas Enciclopédico Internacional.São Paulo: Editorial Michalany Ltda, 1995, p. 123).

Nigéria, a República Centro-Africana, Lesotho, Suazilândia, Angola, Ruanda, a Serra Leoa, Zimbábue, Moçambique, a África do Sul e Zâmbia.

A África *banto* não é uma divisão política, mas apenas um termo usado como referência aos países povoados pelos seguidores da RTA. Portanto, nosso esforço ou interesse, neste capítulo, consiste em apresentar a estrutura e a morfologia sociopolítica, cultural e religiosa da África *banto*. O capítulo é constituído por *três* partes.

- na *primeira*, mostraremos o contexto sociopolítico da África *banto*. Para isso, apresentaremos os diversos povos que seguem a RTA, sua origem, características, organização política.
- na *segunda*, procuraremos apresentar o contexto cultural, desenvolvendo conceitos como território, propriedade, trabalho, sistema de descendência, matrimônio.
- na *terceira*, mostraremos o contexto religioso: as religiões adquiridas (cristianismo e islã) e as igrejas separatistas e do Espírito.

1.1 Contexto Sociopolítico

1.1.1 Áreas geográficas

O norte é formado pelas montanhas dos Camarões, ou pela desembocadura do Níger até o sul, incluindo a República Centroafricana e o sul do Sudão. É uma área que se estende do Atlântico ao Mar Vermelho. Região montanhosa, de planalto e planícies de areia e pedra, infindáveis desertos, compreende os seguintes países: Líbia, Sudão, Chade, Níger, Mali e o Saara ocidental[4].

Ao sul, encontra-se o Cabo da Boa Esperança; é uma região em contato com o Mar Vermelho e o Oceano Índico. É uma região de importantes maciços montanhosos e extensas áreas lacustres. Compreende os seguintes países: Burundi, Etiópia, Djibuti, Quênia, Madagáscar, Malawi, Moçambique, Ruanda, Somália, Uganda, Tanzânia, Zâmbia e Zimbábue.

[4] Cf. MACHALARY, Douglas. *Atlas enciclopédico internacional*. São Paulo: Editora Michalany Ltda, 1995, p. 128.

A oeste encontram-se o Oceano Atlântico; a região entre o Saara e o Golfo da Guiné; uma região montanhosa e de planaltos. Compreende os seguintes países: Benin, Burkina Fasso, Costa do Marfim, Gana, Guiné, Guiné-Bissau, Libéria, Nigéria, Serra Leoa e Togo[5].

A região do Congo é uma região de planaltos e planícies, região sempre quente. Corresponde a Congo, Angola, Gabão, Guiné Equatorial, Camarões e República centro africana[6].

1.1.2 A designação *banto*

De acordo com Slaviero e Urban, o termo *banto* foi cunhado pelo missionário W. H. I. Bleek, filósofo alemão, em 1862, para designar um vasto conjunto de línguas visivelmente aparentadas. É usado para designar povos que pertencem ao grupo e ao idioma banto. O vocábulo está presente na maioria das línguas da África *banto*. Encontra-se a partir de Camarões até a Cidade do Cabo, o Oceano Atlântico e o Oceano Índico[7].

O radical *ntu*, com um a muitas línguas banto, significa "homem, pessoa humana". O prefixo *ba* forma o plural da palavra *muntu* (pessoa).

Assim, banto significa "seres humanos, pessoas, homens, povo".

Slaviero explica:

> O vocábulo "ntu" é, por assim dizer, a expressão cristalizada da mentalidade natural *banto*, acentuando, de maneira extraordinária, o que é fundamental e essencial no "Muntu" e na África *Banto* [...]. Revela o foco cultural, característico dos povos da áfrica sul-saariana. As línguas *banto*, que se podem contar as centenas, têm um tal grau de parentesco que só se compreendem partindo de um tronco comum primitivo. Os *banto*, além do nítido parentesco linguístico, conservam um fundo de crenças, ritos e costumes similares, uma cultura com traços específicos e idênticos que os assemelha e agrupa, independentemente da identidade racial. Assim, é possível falar em um "povo *banto*", ainda que subdividido em múltiplos grupos de características culturais acidentais muito variáveis e com uma história diversa e até antagônica[8].

---

[5] MACHALARY, *op. cit.*, p.128.

[6] *Ibid.*, p. 129.

[7] SLAVIERO, Dirce; URBA, Loiva.*Padoko Padoko*. Uma experiência na África Negra. Passo Fundo: Battistel, 2007, p. 38.

[8] *Ibid.*, p. 18.

Pela explicação do autor, podemos afirmar que o termo se aplica a uma civilização que conserva a sua unidade e foi desenvolvida, sobretudo, por povos da raça negra. Portanto, o termo não se restringe a uma unidade racial. Como afirma Altuna, não se pode falar em "raça *banto*", mas em "povos", isto é, em comunidades culturais com civilização comum e línguas aparentadas[9].

Segundo Akoun, a denominação é empregada para designar um grupo de homens que apresenta traços físicos, modo de vida agrícola, ou até mesmo uma filosofia semelhante. A designação *banto* indica o conjunto dos grupos africanos que falam línguas pertencentes a essa Afamília linguística[10].

1.1.3 Origem dos seguidores da RTA

Os autores que tratam da história desses povos, como Théophile Obenga, Nei Lopes, Alberto da Costa Silva, Davi Bech, João dos Santos, entre outros, reconhecem que os membros da RTA são povos que habitam o sul do Saara. Portnato, não constituem toda a população africana nativa, isto é, todos os *banto,* ao sul do Saara, da África subsaariana. Sobre a sua origem, foram levantadas várias suposições ou hipóteses:

- os seguidores da RTA são uma junção de povos nilóticos, sudânicos, pigmeus e outros, que, a partir de Camarões, entre as bacias do Congo e do Níger, ou da Somália, do Quênia, ao norte da floresta equatorial, tinham começado a estender o mapa para o sul há 3.000 ou 4.000 anos:

- os membros da RTA surgiram das terras férteis do sudeste saariano, ou do Tchad;

- os membros da RTA surgiram de um grupo de pescadores e caçadores que, ainda na idade do ferro, imigraram ao longo dos cursos d'água, desde o norte até o sul da floresta equatorial;

---

[9] Cf. ALTUNA, Raul Ruiz Asúa de. *Cultura Tradicional Banto*. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1993, p. 17.

[10] Cf. AKOUN, André. *Banto*. In: AKOUN, André. *Dicionário de Antropologia*. Paris: Verbo, 1972, p. 17.

- os membros da RTA surgiram do resultado de um cruzamento, realizado há milhares de anos, entre camitas e negros;

- os membros da RTA surgiram de um grupo primitivo que teria mais afinidade com o grupo sudanês ocidental que com o sudanês oriental; ou da extraordinária explosão demográfica na Nigéria, ou Planalto ao norte de Camarões;

Segundo Akoun, os membros da RTA "são o resultado de uma estirpe negra, originária do nordeste africano, com povos de pastores, tipo caucasiano, falando línguas hamíticas, incorporadas pelos negros durante o primeiro século a.C.[11]"

Eles emigraram. Estas migrações não foram em grandes grupos. Eram lentas, permanentes, sucessivas, estendendo-se pelos séculos. Segundo Slaviero e Urban, os membros da RTA migraram do norte ao sul, do oeste para o leste, por um possível aumento da densidade populacional, pelo enfraquecimento nutricional, pelo gradual ressecamento do Sahara, o que aconteceu por 2.000 anos (do ano 4. 000 a.C. até ao ano 2.000 a.C.)[12].

Segundo Altuna*:*

> A migração [...] começou há 2.000 ou 2.500 anos; em seguida, se dispersaram empreendendo, assim, a maior migração realizada na África [...]. Atravessaram a selva equatorial e chegaram provavelmente ao sul da floresta congolesa no princípio da era cristã [...]. Caminhando sempre em direção ao sul, estes jovens povos, vigorosos, armados e organizados, venceram e escravizaram os indefesos pigmeus e bosquímanos. Atravessaram o equador e fixaram-se nas savanas a oeste da Tanzânia. Em seguida, dividiram-se e seguiram duas direções diferentes: um grupo, seguindo o curso de Ubangui, atravessou o Zaire, Angola e chegou ao Atlântico; outro grupo atingiu os Grandes Lagos nos séculos VII ou VIII e rapidamente se espalhou até a África oriental e austral. No século VII, chegaram ao Zambeze e as costas do Índico[13].

São várias as causas das migrações. Praticando uma agricultura deambulante, e uma atividade pastoril sem fronteiras, os solos empobrecidos e o pasto esgotado, iam, naturalmente, provocando deslocamentos, em busca de novas

[11] AKOUN, *op. cit.*, p. 89.
[12] Cf. SLAVIERO; URBA, *op. cit*., p. 39.
[13] ALTUNA, *op. cit*., p. 13-16.

pastagens e de solos férteis. O pastoreio favoreceu a expansão, enquanto a agricultura contribuiu para a fixação, a imposição e a incorporação de vocábulos de outras línguas.

Nas migrações, os membros da RTA encontram outros povos, com os quais trocaram elementos culturais, além de se cruzarem com eles. Entre esses, merecem destaque os camitas orientais. Estes formam um elemento externo que contribuiu na formação dos seguidores da RTA. Os antepassados negros dos seguidores da RTA estavam situados na região da África central, entre o Nilo superior e os limites orientais das costas do Lago de Chad. Os camitas, vindos da Ásia entraram em contato com os memebros da RTA. Desse contato se formariam os membros da RTA e suas línguas. Além dos camitas, os seguidores da RTA trocaram, durante as migrações, elementos culturais com outros povos, como os negrilhos, os bosquímanos e hotentotes. De qualquer das formas, a influência camita se fez sentir fortemente sobre os membros da RTA. Como exemplo, podemos dizer que, na região dos Grandes Lagos, encontramos algumas castas de homens, chamadas "homens do Norte", um povo de pastores, de bela aparência, que evidentemente são de origem gala.

Dessas migrações, resultou que os memebros da RTA se espalharam por toda a área abaixo do Sahara. Depois de muitos séculos de movimentações, cruzamentos, guerras e doenças, mantiveram as raízes da sua origem comum. Os membros da RTA, além do nível lingüístico semelhante, mantiveram uma base de crenças, rituais e costumes muito similares; uma cultura com características idênticas e específicas que os tornam semelhantes e agrupados. Fora da sua identidade social, são caracterizados por uma tecnologia variada, uma cultura de grande originalidade estilística, uma incrível sabedoria empírica e um discurso forte e interessante com sinais de expressão intelectual:

> A sua formação e expansão migratória originaram uma enorme variedade de cruzamentos. Depois de tantos séculos, em que se realizaram muitas deslocações, cruzamentos e guerras e foram tão diversas as influências recebidas, os grupos [....] conservam ainda as raízes de um tronco originário comum[14].

Atualmente, ocupam cerca de dois terços do território africano. Sua localização original, restrita às fronteiras entre a Nigéria e Camarões, expandiu-se para

[14]ALTUNA, *op. cit*.,p. 17.

regiões centrais em direção ao oriente, em direção ao sul, com povos nas margens do rio Congo e, por fim, com expansões frequentes para as regiões meridionais. Estima-se haver aproximadamente 500 povos que seguem a RTA. São os únicos a ocupar um território imenso. De fato, a África subsaariana aparece como uma área que, desde épocas remotas, foi ocupada por povos que, desde cedo, desenvolveram esplêndidas civilizações. Ela é, portanto, um território onde se encontram os seguidores da RTA.

No entanto, podemos ampliar nossa exposição afirmando que, com o processo de escravidão, hoje, seguidores da RTA se encontram também nas Américas do Norte, do Centro e do Sul. Podemos assinalar também, com o tráfico árabe, a presença dos seguidores da RTA no médio oriente e, com a troca com o império chinês no século VII, na Ásia.

1.1.4 Divisão, grupos e características dos *banto*

Os seguidores da RTA formam um conjunto de tribos muito numerosas, ao qual é difícil aplicar um qualificativo antropológico de raça, pois não apresentam uniformidade de caracteres físicos. Os memebros da RTA estão distribuídos em várias áreas geográficas e divididos em vários grupos e subgrupos, com características ou traços físicos e culturais diferenciados.

Quanto à ***divisão geográfica***, os antropólogos divergem. Uns apresentam uma divisão pormenorizada, enquanto outros indicam a divisão chamada generalizada.

A primeira divisão compreende:

- os seguidores ou fiéis do noroeste;
- os seguidores do sudeste;
- os seguidores da zona equatorial;
- os seguidores do nordeste;
- os seguidores de Camarões;
- os seguidores dos grandes lagos;
- os seguidores do sudeste;
- os seguidores do ciclo zambeziano;
- os *seguidores* do Zambeze médio;
- os seguidores com traços camitas;

- os seguidores do Congo-Sul.

A segunda divisão compreende membros da RTA **ocidentais, orientais e meridionais.**

- Os seguidores **ocidentais**, isto é, os que ocupam a parte ocidental da África, desde o limite com os sudaneses, ao norte, até os rios Kuneme e Okawango, ao sul. São os primitivos habitantes que representam facções muito afinadas que os distinguem dos negros. São notáveis por sua pele clara e por se dedicar a trabalhar com o ferro e o cobre.
- Os seguidores **orientais** são formados por todas as tribos *banto* que habitam a parte oriental da África, que se estende desde a região dos Grandes Lagos ao norte, até o rio Limpopo. São povos formados por uma mistura de *banto*, árabes e persas, que chegaram ali navegando o Oceano Índico.
- Os seguidores **meridionais** são grupos que ocupam a parte sul da África, desde a beira do Cunene, os limites septentrionais do deserto do Kalahari e o rio Limpopo.

Quanto a ***grupos***, dividem-se em vários grupos e subgrupos. Assim encontramos:

- o grupo *dos mestiços,* ou o de negro-hamitas, camito-semíticos[15], os semi-*banto,* os *banto* arabizados que se dividem em cinco subgrupos: o grupo dos *mestiços* entre negros e *tout couleurs* (do Senegal);

[15] Os **Camitas,**de uma forma geral, pode-se dizer que estão situados em toda a área do norte da África, desde o limite setentrional dos sudaneses ao Mediterrâneo, e desde o Atlântico ao Mar Vermelho e o Oceano Índico. Portanto, a base do antigo povo egípcio seria camita. A pátria primitiva, isto é, sua origem,são o Sul e o este da Ásia, o sul da Arábia ou território ao norte do Golfo Pérsico. Os camitas se dividem em dois grandes grupos: orientais e os setentrionais. **Os bérberes** habitam no norte da África. Têm a pele branca, olhos azuis e cabelos loiros. De acordo com Garcia, eles formam 10% da população total da África[15]. Além de serem agricultores – cultivam o trigo, a oliveira, as figueiras, as amendoeiras, a vinha ou a tamareira -, eles são também pastores, pois se dedicam à criação de cabras e carneiros. A organização política dos bérberes assenta na família patriarcal. Três ou quatro lugares formam uma aldeia e diversas aldeias formam um distrito autônomo. O conselho político do distrito agrupa os chefes de linhagem. Religiosamente, observam vários rituais: ritual da fogueia no solstício de verão; festa do ano novo; festa das crianças e a festa dos mortos. Acreditam no mau olhado, na bruxaria, nos amuletos. Os camitas constituem a base de antigos e modernos egípcios. Caracterizam-se pela cor branca, em maior ou menor grau.

- o dos *mestiços* entre negros e asiáticos (de Madagascar); os negros-brancos (da África do Sul);

- o dos *mestiços* entre negros da África e negros dos Estados Unidos (Libéria);

- e o dos *mestiços* entre negros da África e negros da América Latina (Nigéria).

A importância dessa mestiçagem na África *banto* é de tal ordem que os antropólogos foram levados a falar de negro-hamita (nilotas, massais, azandés), de camito-semíticos (aexins, donaquiles, somalis), de *semibantos*, de *banto* arabizados. Podemos afirmar que essa mestiçagem constitui uma riqueza.

O grupo dos *brancos* divide-se em dois subgrupos.

- O primeiro deriva do cruzamento entre negros e árabes, que invadiram a África a partir do século VII, trazendo sua religião e sua língua. Impuseram-se na

---

Sua estatura é baixa (1.63 metros, ou menos que isso). O cabelo é preto, ondulado e,às vezes, encaracolado. Os olhos são pretos ou castanho-escuros. A cabeça é tipicamente alargada e estreita. Os lábios são grossos e delegados. Os braços bem proporcionais. As pernas também bem feitas. Mãos e pés são pequenos e finos. Em termos de capacidade e temperamento, os camitas são pessoas de inteligência brilhante, impulsivos, leais, porém rancorosos e pacientes para esperar a hora da vingança. Possuem uma rica imaginação e sentimentos estéticos muito desenvolvidos. Socialmente, são individualistas e dotados de um amor inato pela liberdade. Uns dedicam-se à agricultura; outros, ao pastoreio, isto é, à criação camelos, bois, ovelhas, cabras e cavalos. Outros ainda se dedicam ao comércio e ao intercâmbio de produtos do interior com os da costa, e vice-versa. Socialmente, os camitas são monógamos. O sistema de parentesco é matrilinear, isto é, os filhos pertencem à tribo da mãe. A tribo se forma de dois grupos isolados e regidos por um chefe. A população se divide em castas, magos, ferreiros, povo. Os nobres e os servos são todos submetidos à mesma autoridade do chefe. Existe divisão segundo as classes de idade. Religiosamente, os camitas setentrionais acreditam num deus supremo que toma nomes diversos segundo as ilhas; os do oriente acreditam também num deus da natureza como divindade suprema. Veneram diversas espécies de serpentes como a encarnação de seus antepassados famosos. Acreditam na imortalidade da alma: acreditam que seus chefes continuarão desfrutando de uma vida futura. Os Semitas - Em relação a outros povos, são os recém-chegados da África. Como os camitas, procedem também do Sul da Ásia, ou, mais precisamente, do sul da Arábia. Provavelmente, perto do ano 5000 a. C, uma primeira invasão de semitas chegou ao sul do Egito. Ali introduziram o arado e o cultivo de cereais. Mais tarde, com outras invasões semitas, ainda nos tempos pré-islâmicos, chegaram até Mauritânia. Embora não exista um território africano exclusivamente habitado pelos camitas, podemos considerar a parte septentrional do continente um território habitado pelos semitas. Aí a influência, pela religião ou pela língua, é predominante. A área influenciada pela religião islâmica é maior do que a área influenciada pela língua.

África setentrional, principalmente na costa do leste (Sudão), dando origem a numerosos mestiços no cruzamento com os bérberes[16] e os negros.

- O segundo grupo é originado do cruzamento entre negros e bérberes.

O grupo dos *negros* se divide também em vários subgrupos.

- Os *paleoafricanos,* população relativamente arcaica, ocupa o continente desde tempos remotos.

- Os *coisan,* uma mistura de hotentotes (*coi-coi*) e bosquímanos (*San*), são de estatura baixa; vivem na extremidade sudeste da África subsaariana.

- Os *hotentontes,* atualmente conhecidos com esse nome, foram assim chamados pelos colonos holandeses que se encontraram com eles ao se estabelecerem em meados do século XVII na Terra do Cabo. Porém, eles se dão o nome de *Khoikhoi,* que significa *os homens dos homens.* Atualmente, habitam o extremo sul da África do Sul e parte da costa ocidental. Chegaram ao território dois ou três séculos antes dos holandeses, isto é, no século XIV. Os hotentotes demonstram, por um lado, seu parentesco com os bosquímanos; de outro, a influência recebida de outros elementos étnicos (os camitas[17]).

- *Os bosquímanos* representam e constituem a primeira geração étnica, os primeiros povos do sul do continente. Antes da ocupação do Cabo de Boa Esperança pelos europeus, ocupavam todo o território do sul da África. Atualmente, eles ocupam um território muito reduzido; vivem no deserto de Kalahari[18].

- Os *pigmeus,*ou *negrilos,*vivem, atualmente, nas selvas intertropicais do Congo e nas áreas virgens de Camarões. Esse território se caracteriza por intensas chuvas tropicais, que contribuem para um clima sumamente quente e úmido. É uma área coberta de densas selvas, nas quais não penetra o sol. Sendo assim, o lugar, para

---

[16] Os bérberes habitam o norte da África. Têm a pele branca, olhos azuis e cabelos loiros. De acordo com Garcia, formam 10% da população total da África. Além de agricultores e, portanto, cultivarem o trigo, a oliveira, as figueiras, as amendoeiras,a vinha ou a tamareira, são também pastores, dedicando-se à criação de cabras e carneiros. A organização política dos bérberesassenta na família patriarcal. Três ou quatro lugares formam uma aldeia e diversas aldeias formam um distrito autônomo. O conselho político do distrito agrupa os chefes de linhagem. Religiosamente, observam vários rituais: ritual da fogueia no solstício de verão; festa do ano novo; festa das crianças e festa dos mortos. Acreditam no mau olhado, na bruxaria, nos amuletos.

[17] Cf. GARCIA, Luis Pericot. Las *Razas Humanas.* Su vida, sus costumbres, su historia, su arte. Barcelona: Instituto Gallach de Librería y Ediciones Barcelona, 1928, p. 218-227.

[18] *Ibid.*, p. 213-218.

os pigmeus, constitui um refúgio, no qual se escondem da perseguição de outros povos mais fortes[19].

- Os *sudaneses* configuram a raça negra propriamente dita. Atualmente, espalham-se pela África situada ao sul do Saara, a partir dos limites do Senegal, da Libéria e da Guiné, até o ocidente da África equatorial, na região que compreende desde o sul do lago Tchad, Camarões e o Congo. O território por eles ocupado é uma área de savanas. Existem dois tipos de sudaneses, de acordo com a região que povoam: os ocidentais, ou os que habitam o Senegâmbia e o Senegal, a Serra Leoa, a Libéria, a Guiné e territórios que chegam aos limites do rio Níger. São tipicamente negros. Os orientais, ou nilóticos, habitam o território situado a este do lago Thacd e nas regiões do vale do Nilo[20]. Por sua vez, os dois tipos de s*udaneses* dividem-se em subgrupos:

- o *subgrupo congolês,* uma mistura das populações das florestas equatoriais com os das zonas savanas;

- o *subgrupo zambeziano,* constituído de negros que povoavam a metade do leste do continente, dos Grandes Lagos à extremidade meridional;

- os *etiópidas,* raça que constitui um *stock* primitivo, que, diferentemente dos mulatos, não se diferenciou nitidamente nem no sentido negro, nem no sentido branco;

- os *nilóticos,* de estatura alta, têm corpo elegante e feições mais europeias que negras;

- os *sul-africanos,* negros que vivem ao sul do antigo Congo Belga, do Atlântico ao Oceano Índico;

- os *semicamitas,* resultado do cruzamento entre etíopes e negros nilóticos;

- os *peules,* de pele clara, cabelos ondulados e nariz aquilino, representam uma mistura de etíopes e negros.

No que diz respeito a ***características,*** podemos afirmar, de modo geral, que entre os seguidores da RTA existe uma diversidade nos caracteres antropológicos e econômicos.

Fisicamente, os seguidores da RTA não possuem características antropológicas comuns. Há muitas diferenças entre eles devido à influência de outros

[19] GARCIA, *op. cit.*, p. 209-212.
[20] Cf. *Ibid.*, p. 228-256.

elementos étnicos variáveis. Assim, encontramos seguidores da RTA braquicéfalos, indivíduos cujo crânio apresenta a forma de um ovo, porém mais curto e arredondado; dolicocéfalos, indivíduos cujo crânio é oval, sendo de diâmetro transversal menor; mesocéfalos, indivíduos cujo índice cefálico vai de 76º a 80º. De forma geral, o crânio é alargado, embora variável.

A estatura também é variada. Uns são altos, oscilando entre 1,72 m a 1,8 m; outros são de estatura média, que não ultrapassa 1,62m[21]. Alguns são grossos, sem chegar a ser corpulentos, robustos, de boa musculatura, direitos ao andar; apresentam perfeita simetria em todos os membros. As maçãs do rosto não são salientes ou, no máximo, moderadas. Os queixos são moderadamente alongados. Os narizes são variáveis: amassado, muito grande, muito largo. Alguns apresentam lábios grossos, delgados e salientes; a barba, quadrada, oval. Cabelos, crespos e curtos. Têm pés e mãos pequenos; os olhos, separados, pequenos, oblíquos, salientes, de cor negra ou pardo-escura e fundidos. A cor da pele apresenta todos os matizes de um tostado obscuro ou de chocolate, ou amarela, chegando, em alguns casos, a ser totalmente negra. Uns são negros; outros, morenos. Existem, como afirmamos, seguidores da RTA mestiços, brancos e negros. Portanto, os seguidores da RTA apresentam uma considerável diversidade antropológica.

Alguns membros da RTA têm um grande poder de imitação, mas pouco poder de invenção. Assim, eles têm uma grande facilidade para aprender línguas estrangeiras. Outros, embora apresentem um semblante pacífico e de bom caráter, aparentam ser indolentes. Seu temperamento, emotivo e impulsivo. Outros, ainda, têm um caráter pacífico e hospitaleiro. Alguns, tais como os bosquímanos, possuem virtudes exemplares em alto grau: energia infatigável, paciência sem fim, aguda habilidade, terno afeto familiar e lealdade. Sua memória e seu poder de imitação são prodigiosos. Têm finos sentimentos estéticos.

Economicamente, alguns, como os hotentotes, se ocupam, quase unicamente, com o cuidado do gado, do qual obtêm seu alimento. Outros, os bosquímanos e os pigmeus, são caçadores, caçando animais ou produzindo e recolhendo alimentos silvestres, como raízes, frutas e plantas silvestres, lagostas, larvas e mel. Os sudaneses ocupam-se da agricultura. Cultivam milho, mandioca, tubérculos, arroz e

[21] Cf. ALTUNA, *op. cit*., p. 19.

outras plantas úteis. A agricultura é a base da vida econômica, social e cultural desses sudaneses.

Apesar dessas numerosas e diferenças entre famílias, grupos e subgrupos, da variedade de caracteres físicos e econômicas, pode-se dizer que os seguidores da RTA apresentam grande ***uniformidade nas línguas que falam***. Portanto, os laços que os unem e lhes conferem certa unidade, devem buscar-se no terreno linguístico.

A família das línguas é numerosa. Akoun as divide em dois grupos: *as línguas sudanesas*, faladas numa área que se estende entre o Saara e o Equador. O número das línguas *banto* faladas na África Central e na África Meridional é superior a 400[22]. Joseph H. Greenberg, linguísta, considera quatro grupos de família de línguas *banto*: *afro-asiática, níger-kordofoniana, nilo-sahariana e kkoisan*[23]. Struck contou 182 línguas e 119 dialetos. Há quem estime um número de línguas e dialetos ainda maior: algo em torno 600. O Suaíli, utilizado por mais de 25 milhões de indivíduos, é o mais expandido.

Apesar dessa diversidade e pluralidade linguística, as línguas dos seguidores da RTA apresentam certa unidade, por características comuns, como usar a palavra *bantu* (plural) para designar "pessoas", "seres humanos" (o singular é *muntu*). De fato, a estrutura delas é bastante diferente das línguas de origem latina. Os conceitos mais elementares e simples também se apresentam de forma distinta das línguas europeias. Nas famílias linguísticas dos seguidores da RTA, a característica mais importante é que o *número* ou o plural se indica não no final, mas no princípio da palavra, por meio de certas partículas, isto é, prefixos. Além disso, nelas não há distinção entre masculino e feminino, nem entre pronomes para expressar *ele* ou *ela*. Ao contrário, há uma série de classes em que se agrupam os nomes. De acordo com Garcia, os prefixos *umu* no singular e *aba* no plural distinguem a classe dos nomes de pessoas; outra classe, cujo prefixo é *ku*, agrupa nomes verbais; outra, os nomes abstratos; outra os nomes de vários objetos, entre eles, as árvores[24].

Nas línguas dos seguidores da RTA também não existe a categoria numeral. Assim, por exemplo, o número "dois" pode aplicar-se de uma maneira invariável e

[22]Cf. AKOUN, *op. cit.*, p. 21-22.
[23] Cf. SLAVIERO; URBA, *op. cit*., p. 41.
[24] Cf. GARCIA, *op. cit*., p. 266.

uniforme para qualquer objeto. Diz Garcia: "A mentalidade primitiva não separa o número do objeto; formando um todo indivisível, é muito natural que este todo seja distinto cada vez que varia o objeto"[25]. Da mesma forma que nas línguas de origem latina, há concordância em gênero, número e caso entre as palavras da oração. Nas línguas dos memebros da RTA, essa concordância se expressa pelos prefixos que se aplicam a todas as palavras. Nessa ordem de ideias, o prefixo de qualquer classe determinada de nomes reaparece antes de qualquer adjetivo, verbo ou pronome.

As línguas dos seguidores da RTA não possuem gênero gramatical. Os verbos, em geral, são de duas sílabas. Os que têm mais de duas sílabas pertencem a formas derivadas. Uma das curiosas características das línguas dos membros da RTA é sua pobreza em adjetivos. Muitos conceitos para os quais os ocidentais usam um adjetivo, os seguidores da RTA expressam por meio de um nome com sua partícula possessiva ou um verbo. Há apenas três pronomes demonstrativos que indicam três graus de distância do objeto a que se refere o sujeito que fala: o que está perto, o que está longe, mas se vê, e o que está muito longe e não se pode ver.

De tudo o que acabamos de abordar sobre a variedade dos seguidores da RTA, isto é, de grupos, subgrupos, etnias, povos pastores, caçadores ou agricultores, entre os da costa ocidental ou oriental, entre os da floresta e os da savana e sobre a diversidade línguas, há de se colocar uma questão: até que ponto é possível falar propriamente em povo*?* Há diversidade de denominadores comuns: mesma organização política e social; mesmos sistemas econômicos, culturais e religiosos.

1.1.5 Organização política dos seguidores da RTA

Nos seguidores da RTA , encontra-se uma grande variedade de estruturas ou de organizações governamentais ou políticas. O ponto relevante são as entidades complexas. Embora não se possam simplificar esses tipos de organizações, podem-se reduzir a certo número de protótipos que servem de base a todos os seguidores da RTA. Podemos afirmar que a maioria das organizações políticas dos seguidores da RTA foi estruturada a partir de um modelo comum. Meek e Kuper defendem a mesma tese.

[25] GARCIA, *op. cit*., p. 267.

Para eles, apesar do grau de desenvolvimento alcançado pelas instituições políticas dos memebros da RTA e do grau de desenvolvimento de seus Estados, sua organização e funcionamento apresentam, sempre, e em todas as partes, as mesmas características fundamentais[26]. Quer dizer, nos seguidores da RTA, domina um modelo comum e tradicional: cada tribo agrupa-se em volta de um chefe hereditário.

Portanto, as várias sociedades existentes na África *banto* estão agrupadas sob um líder. A primeira organização política, a mais elementar ou antiga, é a de ***sociedades acéfalas, nômades***. Essas sociedades não vão além do estado de "horda", ou acampamento. São famílias em regime igualitário, sem poder político central. Há equilíbrio entre as relações materiais. Possuem costumes próprios, uma solidariedade baseada na unidade cultural, étnica e linguística. A autoridade é desnecessária e a prepotência, impossível. Se estas sociedades carecem de chefes políticos, também carecem de hierarquia autoritária. Há quem prefira chama-las de "anárquicas". Esta tese, para nós, carece de fundamento, pois, nessas sociedades, o mais velho, com outros velhos, forma o grupo de conselheiros, que é o que delibera para o bem do grupo.

A seguir, encontramos o ***estado-clã***. Neste, existe organização política. O patriarca da família é o chefe incontestado. Seu poder político é diminuído pelo conselho dos chefes de família, que decide juntamente com ele. Assim, o patriarca, com seu conselho, forma sociedades democráticas. Os vários Estados-clãs formam o ***Estado-tribo,*** cujo chefe assume plenos poderes. Um regime democrático, representativo das várias famílias e clãs, regula a política do grupo. O mais característico da história política da África *banto* têm sido os ***reinos e chefias,*** que abarcam territórios reduzidos e limitados.

A respeito, afirma Maquet:

> Na África tradicional o governo correspondeu sempre a forma monárquica: no topo de cada emaranhado político encontrava-se sempre um chefe ou um rei. Quando o número de súbditos e sua concentração permitiam ao monarca governá-los diretamente, essa unidade política resultante era chamada *chefferie;* quando era necessário ao soberano delegar as suas prerrogativas a funcionários, que as exerciam em seu nome, chamava-se reino[27].

---

[26] Cf. MEEK. C. K.; DELAFOSSE, M; KUPER. *La nature du droit coutumier africain*. Paris, Présence Africaine, 1961, p. 28-32 *apud* ALTUNA, *op. cit.*, p. 96.

[27] MAQUET, J. *El poder negro en Africa*. Madrid, 1971, p. 90.

Várias são as formas que deram origem a reinos e chefias. De acordo com Altuna, algumas vezes era uma família que se impunha sobre o conjunto das outras linhagens; outras vezes, era um guerreiro, um caçador, um inovador de técnicas agrícolas ou de instrumentos. Também podia ser o mais antigo da região, ou então um homem dotado que se impunha à comunidade de aldeias ou de Estado, por sua visão política ou influência religiosa[28].

Alguns reinos e chefias deram origem aos grandes ***impérios-Estados.*** Estes ocupavam extensas áreas. Formavam sociedades complexas, com hierarquias administrativas, exército, fisco e castas bem determinadas. Dois fatores condicionaram a formação dos impérios. O primeiro fator é o econômico. O volume de transações, as vias de comunicação, a organização de mercados e a proteção do sistema superavam os limites estritos do clã ou do reino-tribo. As estradas comerciais deram origem aos impérios ocidentais, assim como os minerais deram origem ao grande reino do Monomotapa. O fator humano também contribuiu para a formação de impérios, na medida em que homens competentes, guerreiros intrépidos, com capacidade de organização, souberam consolidar impérios, impulsionados pelo fator econômico. Quer dizer, bastava que um chefe, um hábil político ou um astucioso manipulador de segredos mágico-religiosos alargasse a sua influência sobre tribos vizinhas, anexasse extensas regiões. Devido a esses dois fatores, formaram-se na África *banto* dois tipos de Estado-reinos-impérios[29].

- Na região sudanesa, os impérios do Gana, Mali, Songhai-Gao, os reinos Peul, Djolof, Futa Djalon, El Hadj Omar, nasceram por conquista, influência árabe ou por escravatura.

- Os reinos de Benim, Ashanti, Mossi, Ruanda, Buganda formaram-se pelo alargamento das chefias. Os reinos mais notáveis, além dos mencionados, foram os de Bamúm, Congo, Zimbabwe e Monomotapa, Fon, Lobi.

1.1.6 O chefe e conselho

[28] Cf. ALTUNA, *op. cit.*, p. 98.
[29] *Ibid.*, p. 99.

O chefe entre os seguidores da RTA desempenha função fundamental no grupo. É o guia necessário da comunidade e o guarda das suas tradições e da sua coesão. De acordo com Altuna, ele "constitui, com os notáveis e anciãos, o grupo mais autorizado, o estrato social mais prestigioso e, como instituição presidida por um enviado carismático, dirige, pensa, solidariza, vigia e procura o bem da comunidade"[30]. Assim, o chefe atingiu o maior escalão vital. Está próximo-unido com a vida. Ele continua, personifica e torna visível a vida dos antepassados no grupo. Quem enxerga o chefe, contata com a vida e contempla os antepassados. Ele é o canal de conexão direta com a corrente vital ancestral. Ele é a prolongação, o representante oficial e a viva voz dos antepassados. Torna-se o passado e presente. Sintetiza e reúne todo o grupo.

O chefe é o sangue e o espírito dos antepassados, prolongamento e depósito comunicante do dinamismo vital, pessoa sagrada, responsável pela comunidade perante os antepassados, seu delegado por capacidade e/ou eleição e sua encarnação. Nele pode habitar algum antepassado. Sente-se ligado ao povo e às suas tradições. Ele é o "pai" que vivifica e ampara os seus "filhos". O chefe, como pessoa sacralizada, está submetido a tabus específicos e mais severos. Segundo Webster:

> Diríamos que se lhes exige maior ortodoxia que aos leigos. Especialmente sensíveis as influências malignas, necessitam de proteger-se contra toda espécie de mal, enquanto que os seus súbditos necessitam de uma proteção especial contra o seu poder oculto... Os tabus e outras proibições redobram sempre que se pensa que a pessoa sagrada, e, em particular, o Chefe ou rei, controla a ordem da natureza, e, por conseguinte, é considerado responsável pelo bem do seu povo[31].

Desta maneira, um homem, para ser chefe, deve passar por um rito de investidura. O investido sofre uma modificação ôntica; adquire uma nova maneira de ser que o reforça e regenera. A investidura realiza, portanto, um "rito de passagem" - com profunda realidade de morte-ressurreição - para uma vida nova, para um novo ser. Assim, o chefe deixa de ser um homem normal. Assevera Kagame: "O Rei não é um homem... é um homem antes da sua designação para o trono; mas, quando é nomeado, separa-se da nobreza comum e passa a ter um lugar à parte"[32]. Portanto, produz-se no

---

[30] ALTUNA, *op. cit*., p. 221.

[31] WEBSTER, H. *Societés Secrétes dos homens-leopards en Afrique noire*. Paris: Payot, 1952, p. 246-247.

[32] KAGAME, Alexis. *La poésie dynastique du Rwanda*, *apud* ALTUNA, *op. cit.*, p. 223.

chefe, graças à investidura, a uma mutação, a uma "troca de coração". Por isso, ele muda de nome e se veste diferentemente dos cidadãos comuns.

Com a investidura, o chefe faz parte de essência divina. A sua autoridade procede de Deus. Ele representa Deus sobre a terra. A respeito, Altuna assegura ser frequente considerar certos líderes políticos como enviados de Deus, profetas ou messias responsáveis por uma missão salvadora a favor do seu povo[33]. Bahoken assinala:

> O chefe é temido e respeitado na sociedade, porque recebe o poder de Nambe. É o defensor da unidade: princípio de Deus forte... Um Deus absoluto sem material. O Chefe é também defensor do monoteísmo. E o que é comum a todos estes rituais é o carácter religioso do ofício e a concepção teocrática da sociedade. Isto é, a ideia de que a chefia foi instituída pelo Ser Supremo. O carácter carismático da chefia aparece em todos os rituais. A autoridade do chefe está ligada mais estreitamente ao seu papel de chefe religioso do que a sua riqueza[34].

O autor enfatiza a estreita ligação entre o poder religioso e político. De fato, na África *banto* existe uma confusão de poderes. Ziégler chama a atenção para o fato de que "o poder na África quase não admite divisão em poder religioso, poder político, poder econômico, poder simbólico, poder espiritual... O poder tem um carácter de fenômeno total. É sagrado. Invade, dirige, ordena todas as manifestações da vida individual e coletiva"[35].

No entanto, o poder do chefe nunca é pessoal, pois, em primeiro lugar, o poder pertence aos antepassados. Nenhum chefe se pode arrogar autoridade ou poder próprios, pois seu poder e sua dignidade têm origem e consistência na ascendência ancestral. A autoridade suprema reside sempre nos antepassados. O povo elege o chefe através dos seus antepassados. A sua autoridade só se torna efetiva quando a comunidade o reconhece capaz, representativo, e aprova a sua investidura. Por isso, ele não pode considerar-se detentor de um poder absoluto, pois que pertence apenas aos antepassados.

Além disso, e em segundo lugar, o chefe é controlado por um conselho. O poder do chefe repousa sobre a autoridade exercida por numerosos ministros. No

---

[33] Cf. ALTUNA, *op. cit.*, p. 225.

[34] BAHOKEN, J.-C. *Clairières métaphysiques africaines*. Paris: Présence Africaine, 1967, p. 104-105.

[35] ZIÉGLER, J. *Le povoir africain*. Paris: Seuil, 1971, p. 194-195.

exercício, ele deve consultar seu conselho e auscultar o sentir do povo. Assim, o chefe é rodeado por dignitários, ou "conselho de ministros". Os mais correntes são os "ministros" da guerra e da caça, das finanças, da saúde pública, da justiça, da agricultura e da informação. Têm também assento no conselho o adivinho-mor, o encarregado dos ritos. Há sempre um vice-chefe. Também existe uma mulher qualificada que se encarrega dos problemas femininos da comunidade. O conselho constitui o grupo pensante e dirigente. Bahoken afirma:

> A autoridade é exercita através e segundo os conselheiros. O conjunto dos diversos conselheiros constitui um feixe de forças na sociedade. É o sistema de controle social e político. Os conselheiros são o órgão executivo e directivo da sociedade. Presidem As assembleias públicas e religiosas, e dirigem e administram os membros da sociedade. São os responsáveis pela transmissão da tradição em toda a sua fidelidade. Concorrem para a formação do espírito comunitário. Têm a missão de fazer justiça valer [...][36].

1.1.7 A prática da justiça

Os seguidores da RTA possuem um profundo sentido de justiça. Eles obedecem a regras estritas, institucionalizadas pelo direito, embora este não codificado. Podemos dizer que, nesses membros, o direito, embora não escrito, é fielmente transmitido e observado. De fato, os seguidores da RTA concentraram experiências e decisões na tradição oral, e não na escrita. O conselho dos nobres e dos anciãos, sob a presidência do chefe, constitui a fonte normal da legislação, interpretação e aplicação da lei. Ele é ao mesmo tempo legislativo, jurídico e executivo. Une os costumes herdados com as circunstâncias de uma sociedade em evolução e em contato com novas formas que exigem mudanças e constantes interpretações. A regra primária do direito dos seguidores da RTA é a igualdade de todos perante a lei. Desde o chefe até o escravo, todos têm direito de ser julgados. Ninguém pode gozar de privilégios na aplicação da justiça.

Podemos ampliar nossa exposição afirmando que, entre os seguidores da RTA, existem dois tipos de delitos: os privados e os públicos. Os primeiros são aqueles que lesam os indivíduos. São resolvidos pela intervenção de um ancião. Este

[36] BAHOKEN, J.-C., *op. cit.*, p. 105-106.

restabelece a harmonia. Os segundos são os que atentam contra o equilíbrio da comunidade. Uma vez que os delitos são públicos, exige-se a reunião do tribunal. As causas mais frequentes de delitos provêm de adultério, de acusações de feitiçaria, de dívidas antigas, de atentados à propriedade, de prejuízos com rebanhos ou culturas, roubos, insultos, ultrajes, difamações, abusos sexuais, denúncias sem provas, violação, domínio e abandono do lar.

A parte lesada provoca o procedimento penal. Queixa-se ao chefe e ao conselho. Estes convocam as testemunhas e marcam hora, dia e lugar em que se reunirá o tribunal. Compõem o tribunal, o chefe (como presidente), os conselheiros, um promotor ou mestre de justiça, um adivinho. No dia marcado, cada parte apresenta seus familiares e as testemunhas. Ambos os grupos se colocam de frente do chefe. A audiência é pública, aberta a toda a comunidade, à exceção dos não iniciados e das mulheres em período menstrual. O julgamento começa com a exposição do queixoso que, antes de entrar na matéria, faz uma detalhada exposição da sua família, pessoas, relações. Só no fim desse prólogo demorado, expõe e detalha o delito. A seguir, o acusado tem o direito de se defender, de responder às acusações, de provar inocência e aduzir testemunhas e atenuantes. No fim da exposição do acusado, as testemunhas falam para esclarecer os pontos obscuros. Só o chefe pode interrompê-los. Os anciãos e os conselheiros vão anotando as razões pró e contra. Costuma estar presente o "árbitro da justiça", "grande mestre em questão de direito", um dignitário da justiça pela capacidade de julgar[37]. Ele intervém como guarda legal, com a finalidade de conciliar as duas partes.

Essas sessões podem durar mais de um dia. O julgamento pode interromper-se a pedido do tribunal, ou das partes, para "beber água", isto é, para consultar, trocar impressões, inquirir, interpretar ou ajudar na aplicação da lei. Quando as audiências terminam, o tribunal retira-se para deliberar. Chefe, anciãos, conselheiros e mestre da justiça discutem, aclaram e decidem por maioria. Finalmente, o chefe, sentado, pronuncia a sentença. Um dos conselheiros faz comentários moralizantes e educativos; explica as razões da decisão e pede acatamento. Se o julgamento convocou muita gente, pode acabar com uma festa na aldeia. Vencedores e

[37] Cf. ALTUNA, *op. cit.,* p. 239.

vencidos comem, bebem, dançam juntos, porque a sabedoria do conselho restabeleceu a harmonia e impôs a justiça.

As penas mais comuns reduzem-se a indenização, desterros, maldições, desprestígio. Antes, ia-se até a morte e a escravidão. Consideram-se agravantes as injúrias a um velho, a uma criança e a uma mulher grávida. Admitem-se atenuantes, como a velhice, embriaguez, legítima defesa, fome e gravidez. A mulher grávida pode transgredir certas leis sem ser punida, embora seu marido deva pagar eventuais indemnizações. Os culpados podem ser castigados fisicamente. Assim, por exemplo, o marido atraiçoado pode punir o amante de sua mulher. A mulher pode ofender a amante de seu marido fisicamente. De uma forma geral, não existe prisão.

Segundo Altuna, os condenados por serem feiticeiros são mortos. Os caluniadores e difamadores podem ser espancados pelos ofendidos ou por sua família: considera-se caluniador aquele que, sem provas, chamar a outro de escravo, ladrão, vadio, doido, revoltoso e, sobretudo, feiticeiro. O sedutor de uma solteira deve pagar uma grande indemnização ao pai, ao tio. Considera-se sedutor o homem que obriga uma mulher respeitável a entrar em sua casa; o homem que persegue uma mulher que já se negou a prestar qualquer favor; o homem que se introduz de noite em casa de uma mulher que está sozinha. Os ladrões e os mentirosos são censurados e castigados. Considera-se ladrão quem penetra em casa alheia quando o dono está ausente. Quem incendia uma casa habitada pode ser espancado, desprezado. Deve construir nova casa e indemnizar. O mesmo acontece aos que causam danos ou destroem utensílios, árvores de fruta, culturas, dependências e animais domésticos[38]. Todos esses castigos, ou penas, têm um objetivo: servir de prevenção e correção dos desagregados da vida comunitária e do equilíbrio social. Escreve Olawale:

> O direito africano procura, como finalidade primária, preservar a solidariedade que une todos os membros da sociedade, isto é, se assim se pode dizer, tapar todas as brechas que a podem ameaçar. Os juízos procuram, sobretudo, a reconciliação das partes para aniquilar qualquer sequela de rancor divisório. A compensação-indemnização significa arrependimento-reparação ao lesado que, ao aceitá-lo, perdoa e esquece. Por isso é frequente terminar o litígio com libações e comida em que os litigantes e todo o tribunal se unem de novo, ao participar na mesma refeição [...]. Este empenho na reconciliação e recuperação do culpado mostra que o juiz negro-africano se apóia mais na equidade do que na tecnicidade jurídica. Aqui reside, afinal de

[38] Cf. ALTUNA, *op. cit., p.* 242-243.

> contas, o carácter mais profundo do direito africano... E, nesta óptica, o juiz africano aparece como árbitro[39].

De posse disto, podemos afirmar que as sociedades dos seguidores da RTA não são sociedades anárquicas. Entre os memebros da RTA existe uma organização política que difere da organização do Ocidente. Como afirmamos, as sociedades dos seguidores da RTA são compostas de inúmeras etnias, com características diferenciadas e certa dinâmica interna. Embora sua organização não apresente sempre as mesmatas características fundamentais, elas possuem seus sistemas políticos e jurídicos.

1.2 Contexto Cultural dos seguidores da RTA

1.2.1 O território, o trabalho e a propriedade

Nos seguidores da RTA, o território e a terra demarcam o espaço da estrutura social. São propriedades demarcadas, definidas e reconhecidas pelo grupo. Constituem um direito inalienável do grupo, propriedades coletivas de vivos e de antepassados. Segundo Obenga, "a terra pertence a uma grande família; muitos dos seus membros já são mortos, alguns estão vivos e a maioria ainda não nasceu"[40]. Assim, a terra adquire caráter sagrado, aumenta a coesão social e garante a consciência comunitária. Ela fecha qualquer intento de propriedade privada. Não se pode comprar nem vender. A riqueza comum da terra inclui tudo o que nela existe: solo, subsolo, caça, pesca, bosques, rios. A propriedade do solo é indivisível; a ninguém se pode conceder definitivamente nem a propriedade, nem o uso de uma parcela. A respeito, afirma Van:

> A propriedade do solo é colectiva, embora a noção seja complexa. O solo indivisível é posse do clã ou linhagem que não são apenas os vivos, mas também, e sobretudo, os mortos, os "bakulu". Os "bakulu" não são todos os mortos do clã, mas apenas os bons antepassados... Os "bakulu" conquistaram o domínio do clã, os seus bosques ricos em recursos; estão enterrados na sua propriedade. Daí continuam a dominá-la. Os animais selvagens são as suas cabras e os pássaros as suas aves domésticas. Dessa terra tiram os frutos comestíveis das árvores, os peixes dos rios, a aguardente das palmeiras, as colheitas dos campos. Os

[39] OLAWALE ELIAS, T. *Nature du droit contumier africain*. Paris: Présence Africaine. 1961, p. 282, 285-286.

[40] OBENGA, T. *Science et langage en Africa*. Paris: Présence Africaine, 1974, p. 183.

> membros do clã... podem cultivar, colher, caçar, pescar: desfrutam, portanto, da propriedade ancestral; mas são os mortos quem conservam a propriedade. O clã e a terra que ocupa constituem uma unidade indivisível, e o conjunto está debaixo do domínio dos 'bakulu'[41].

Pelo que escreve o autor, território e terra são propriedades coletivas. O pedaço de terreno, o campo que a família desbrava e cultiva nunca passarão a propriedade privada. São concedidos pela comunidade para uso exclusivo e temporário, até colher os frutos. Afirma Altuna: "O *muntu* nunca diz *as minhas terras,* mas sempre *as minhas lavras'*[42]. Portanto, quando um estranho ao grupo se apodera de algum bem dentro do território comum, como caça ou pesca, deve entregar uma parte ao chefe da família ou clã. Além disso, há grande festa na comunidade quando um caçador abate um animal de grande porte, que é distribuído a todos. Da mesma forma, nos dias próprios em que as mulheres pescam ou organizam as grandes caçadas por ocasião das queimadas. A terra é, portanto, sempre propriedade do grupo e não do indivíduo. Embora o chefe seja chamado "senhor da terra" ou "dono da terra", ele apenas tem poderes de administração geral sobre a propriedade coletiva e não pode dispor de uma parcela cultivada por outro. Seu papel não vai além de administrador, responsável pelo direito de uso e exploração e da distribuição rotativa dos campos pelas famílias.

Com tudo isso, pretendemos afirmar que a sociedade dos seguidores da RTA desconhece a propriedade privada dos meios de produção, que compreendem solo e subsolo. Tudo o que o território encerra pertence ao bem comum, à comunidade. Para Altuna, a terra, mais que uma *propriedade comum,* é uma *não-propriedade*[43], pois a propriedade do território pertence apenas aos antepassados, ao epônimo que adquiriu os direitos por ocupação. A comunidade dos seguidores da RTA administra em comum tanto os bens de produção como os de consumo, e trabalha solidariamente.

As sociedades dos seguidores da RTA admitem apenas como fonte de ***propriedade privada*** o trabalho. Este dá direito ao produto. De acordo com Altuna, "a propriedade privada começa e acaba no trabalho pessoal-produto-objeto"[44]. Assim, cada *muntu* consegue viver do seu trabalho e somente por meio dele consegue o

---

[41] VAN, Wing. Etudes Bakongo. *Sociologie* – Religion et Magie. Bruxelles: Musseum Lessianum, Desclée de Brouwer, p. 127-128, *apud* ALTUNA, *op. cit.,* p. 141-142.

[42] ALTUNA, *op. cit.,* p. 142.

[43] *Ibid.,* p. 143.

[44] *Ibid., p.* 151.

supérfluo, o capricho ou a riqueza. A ação produtora é a única fonte de propriedade privada. O *muntu*, diz Senghor, "se é proprietário da colheita, não o é do solo; da pesca, não é do rio; dos frutos recolhidos, não das árvores dos campos; não proprietário dos animais do mato, mas sim, e com certas reservas, da peça abatida"[45]. O trabalho, portanto, determina a propriedade. Se ele é coletivo, a propriedade também será coletiva; a propriedade será privada sempre que o trabalho for individual.

Insiste Senghor:

> Portanto, os produtos dos campos familiares e dos rebanhos são de propriedade colectiva, familiar, enquanto que a propriedade dos campos individuais é individual. Conforme provenham, as roupas e instrumentos de trabalho serão propriedade individual ou coletiva, com possibilidade de serem repartidos pelos indivíduos. Não é difícil imaginar as vantagens de tal regime. Dado que o mais corrente é que tanto o trabalho como os meios de produção sejam coletivos, os produtos do trabalho serão igualmente propriedade colectiva. Daqui deriva uma mensagem de primeira importância: cada homem tem assegurado o mínimo vital e pode satisfazer as necessidades primordiais: comer, vestir, alojamento... A segunda vantagem é a de tornar possível, mediante o trabalho individual, a aquisição do supérfluo, que é um luxo necessário para a realização pessoal[46].

O direito do seguidores da RTA distingue entre propriedade e posse. A terra é uma propriedade comunitária e inalienável, mas o *muntu* pode possuir outros bens de produção. Ele possui a terra sem ser dono. Pode ser proprietário de uma plantação ou de uma casa, embora não o seja do terreno. Portanto, de acordo com Altuna, a propriedade privada reduz-se às casas e aos anexos (cozinha, celeiro, curral, árvores de fruto, roupas, armas, gado, caça e pesca capturada, frutos silvestres colhidos, produtos das culturas, objetos de uso pessoal, instrumentos musicais e de trabalho e o dinheiro conseguido com a venda de excedentes, pleitos ganhos e indemnizações)[47]. Portanto, certos objetos pessoais podem ser enterrados juntamente com seu dono, pois lhe pertencem. Outras vezes, ficam expostos por sobre a campa do dono.

Compreendemos, então, que certos membros da RTA chegam a ser ricos, uma vez que são possuidores de obras, culturas, plantações e gado. Entre os seguidores da RTA, pode considerar-se rico aquele que possui numerosas lavras, quase sempre correspondentes ao número de mulheres; rico é quem possua armas de caça, roupa

---

[45] SENGHOR, L. *Libertad, Negritud y Humanismo*. Madrid: Tecnos, 1970, p. 286-287.
[46] *Ibid.*, p. 287.
[47] Cf. ALTUNA,*op. cit*., p. 153.

abundante, alguma plantação de café ou palmeira de riqueza. Diz Altuna: "O gado e a poligamia constituem o capital mais lucrativo. Quem possui mais de vinte cabeças de gado vacum entra na classe dos ricos. Com facilidade, pode multiplicar o número de mulheres-lavradeiras-mães, o que equivale a uma transformação do capital em meio de produção"[48].

Portanto, o *muntu*, com seu trabalho, coletivo ou individual, contribui para a manutenção do fundo comum e privado; trabalha para viver e desconhece o trabalho assalariado. O trabalho assalariado e dependente equivale a uma escravatura; equivale à perda da liberdade, da dignidade, da criatividade e da espontaneidade. Nas sociedades dos seguidores da RTA não existe empregado ou operário que se sujeite ao trabalho em troca de um salário. Assim, o trabalho é livre, espontâneo e digno. O *muntu* é sempre patrão de si mesmo. O trabalho é considerado necessidade comunitária, que se torna obrigação moral e social. O *muntu* tradicional não é movido pela ambição nem pelo lucro. Trabalha para satisfazer às necessidades vitais. Por isso, trabalha somente o necessário, o imprescindível para viver. Consome o que produz e produz para viver o dia a dia. O *muntu* tradicional, afirma Herskovits, "trabalha na medida em que sente o dever de fazê-lo para assegurar a subsistência e em satisfazer certos desejos determinados, para além desse mínimo vital"[49].

Seguindo esta linha de pensamentos, afirmamos que os europeus, formados e crescidos numa sociedade da produtividade, movidos pela ambição e pelo lucro, deduziram que os membros da RTA são preguiçosos, reacionários ao trabalho fatigante e sistemático. Eles ficam admirados ao ver que os membros da RTA, no começo de cada dia, dispõem de todas as horas para a sua realização. Realmente, os seguidores da RTA, se querem, caçam, visitam parentes, ajudam nos campos, fazem utensílios, cavaqueiam à volta de uma cabaça de bebida ou ao calor do sol; consomem as horas fumando, conversando, fruindo da liberdade e espontaneidade ao calor da solidariedade. Os seguidores da RTA dão mais valor às relações pessoais do que à posse de bens materiais. Somente essas relações dão segurança e sossego. Escreve Horroy: "Preguiçoso não é o que trabalha pouco, mas sim o que não trabalha o necessário para alimentar adequadamente a sua família e entregar o que lhe exige a organização social e

---

[48] ALTUNA,*op. cit., p.* 153.

[49] HERSKOVITS, M-J. *Economia Antopology*. New York: A.A. Knopf, 1952, p. 122, *apud* ALTUNA, *op. cit*.,p. 147.

política do grupo”[50]. Concordamos com o autor. De fato, os seguidores da RTA estão convencidos da inutilidade de produzir mais do que o necessário e imposto pela comunidade. Eles não se preocupam em poupar nem em prever, pois sabem que estão assegurados pela comunidade solidária. Afirma Altuna: “A sua poupança é a solidariedade comunitária, e a vida deve fruir-se a cada instante com a máxima intensidade. A mortalidade elevada e repentina torna ridículo o privar-se para poupar”[51]. Assim, o *muntu*, uma vez que apenas come o indispensável, só pode trabalhar para produzir o indispensável.

Podemos ampliar nossa exposição dizendo que as tradições dos seguidores da RTA impõem ***divisões das ocupações e trabalhos por sexo***. O trabalho costuma se ajustar às características masculinas e femininas. No entanto, as divisões dos trabalhos por sexo não brotam de uma necessidade natural. As razões da divisão de trabalho por sexo não são naturais. Encontra seus fatores na história, nos tempos em que os caçadores se ausentavam durante dias e as mulheres ficavam cuidando dos filhos, do lar e da coleta dos frutos.

De fato, o homem, mais forte, na sociedade dos membros da RTA, foi sempre o caçador, o guerreiro e o desbravador do terreno. O pastoreio exigia liberdade. Diante desta mobilidade masculina, a mulher encontrou sempre um campo mais restrito de atividade por causa das frequentes gestações e do cuidado dos filhos. Permanecia em casa e se ocupava dos trabalhos condizentes com a sua situação. Entre os povos agricultores e criadores de gado, o homem ocupa-se dos trabalhos que exigem energia, força física e coragem, resistência, proteção, culto e morte. Assinala Altuna que o homem “trata do gado e de todos os trabalhos que exigem o uso do machado”[52]. Outros homens fabricam cestos, são ferreiros, escultores e costureiros. O homem que se ocupa de trabalhos alheios ao seu sexo não é bem visto nas sociedades dos membros da RTA. Pode ser considerado efeminado. À mulher competem os trabalhos que exigem delicadeza, cooperação, fecundidade e cuidado da vida. Quando o homem constrói a armação da casa com paus, é a mulher que os reboca com barro e corta e carrega o

[50] HARROY, J. P. *apud* ALTUNA, *op. cit.*, p. 147.
[51] ALTUNA, *op. cit.*, p. 149.
[52] *Ibid.*, p. 167.

capim que o marido coloca no telhado. As mulheres preparam as bebidas e as aguardentes, os cozinhados, limpam a casa, lavam a roupa e cuidam das crianças.

Podemos afirmar que, atualmente, muitos tabus vão-se perdendo e a divisão rigorosa de trabalho por sexo vai-se relaxando. Hoje, diz Altuna:

> O banto não tem inconveniente em realizar, fora da sua comunidade, trabalhos incompatíveis com o seu sexo. Um dos ofícios mais apetecidos pelos homens é o do cozinheiro, para o qual demonstram habilidade extraordinária. Durante o colonialismo era frequente encontrarem-se homens exercendo cargos de lavadeiros, serventes de mesa, encarregados de crianças, trabalhos que não fariam dentro da própria comunidade[53].

1.2.2 Sistemas de descendência: patrilinear e matrilinear

Muitas sociedades humanas adotaram um sistema de descendência, cujo ponto de referência se situa num dos progenitores, ou em ambos. Entre os membros da RTANa, o sistema de descendência, ou de parentesco, é unilinear ou unilateral. A descendência está ligada a uma só linhagem: patrilinear ou matrilinear. Por exemplo, os seguidores da RTA da África Central e Ocidental, sedentários e agricultores, seguem em geral o sistema matrilinear. Os da África Oriental e do Sul permanecem mais ligados à tradição patrilinear.

No ***sistema patrilinear***, o filho pertence à família do pai. Tal sistema reagrupa os descendentes, por via masculina, de um antepassado varão, que pode ser conhecido ou mítico. O estado social e os bens são herdados por linha paterna. O sangue transmite-se pelos homens. As funções sociais ficam reservadas à linhagem masculina. Os filhos recebem o nome dessa linhagem. A autoridade repousa sobre o homem mais velho dessa linhagem. As mulheres deixam o seu clã de origem para passarem a residir na povoação do marido. O marido dispõe dos serviços reprodutores, domésticos e sexuais da esposa.

Podemos fazer uma avaliação crítica dizendo que este sistema peca no seguinte: o varão manda na esposa. O marido pode maltratar a esposa, tiranizar o lar e os filhos chegam a ser educados em regime despótico.

---

[53] ALTUNA, *op. cit., p.* 168.

No ***sistema matrilinear,*** a descendência passa através das mulheres. Aparece sempre um epônimo feminino. A filiação é uterina e o filho passa para a linhagem da mãe. A mulher transmite a dignidade. O estatuto social e os bens herdam-se por linha materna. O homem deixa o seu clã de origem para viver na aldeia ou clã da esposa. Algumas vezes, por isso, o marido é visto como um estranho na casa e linhagem da esposa. Na casa da esposa, ele não tem um estado reconhecido. Os filhos pertencem à família materna e o "pai", para todos os efeitos sociais e religiosos, é o tio materno uterino. Portanto, a autoridade que se impõe é a do tio materno mais velho que faz de "verdadeiro pai", de protetor masculino da mãe, de cabeça de família. A herança passa ao ramo uterino; os filhos não herdam diretamente do pai. A herança do tio materno passa para o sobrinho primogênito de sua irmã uterina mais velha ou para seu irmão uterino.

Podemos também fazer uma avaliação crítica afirmando que o sistema matrilinear, na prática, é tão masculino como o patrilinear, na medida em que são sempre os homens (os tios), que mantêm a autoridade, o poder de "pai" e o exercício dos direitos. De fato, é sempre um homem que fica responsável pela casa, exercendo as funções religiosas, sociais e políticas. No entanto, constamos que o sistema matrilinear parece mais humano para a mulher e até para os filhos. O sistema origina maior igualdade no matrimônio. A mulher é respeitada, pois os seus parentes masculinos a defendem de possíveis abusos do marido.

Estes dois sistemas geram alguns impedimentos matrimoniais. Entre os membros da RTA, diz Mulago, "jamais se desposa o próprio sangue. Os mesmos sangues não se amam entre si"[54]. A consanguinidade e a afinidade em linha direta, em princípio, são impedimentos, embora haja algumas exceções e variantes em algumas sociedades. O impedimento de consanguinidade aparece mais específico. O homem, no sistema matrilinear, não pode casar com uma mulher que seja da família ou clã da sua mãe, e, no sistema patrilinear, com nenhuma que pertença à família ou clã do seu pai. O impedimento de afinidade afeta o marido, que não pode casar com as consanguíneas da sua esposa em linha direta: avó, mãe, filha ou neta.

1.2.3 O matrimônio entre os seguidores da RTA

[54] MULAGO, Vicent. *Simbolismo Religioso Africano*. Madrid: BAC, 1979, p. 86.

O matrimônio, entre os membros da RTA, é muito mais englobante que na Europa. Organiza as relações entre parentelas. O casamento é o lugar de encontro de todos os membros de uma comunidade: defuntos, vivos e os que ainda vão nascer.

Podemos, então, conceituar o matrimônio como uma ***aliança entre dois grupos***. De fato, a mulher ou o homem, introduzido no novo grupo pelo matrimônio, reforça a amizade e as alianças entre famílias, clãs e reinos. O matrimônio assegura, dessa maneira, a aliança-coesão social do grupo. Por meio dele, os dois grupos se consolidam, intercomunicam ou inauguram uma amizade. O matrimônio é uma aliança que legitima uma nova família e une linhagens sem a intervenção de autoridades religiosas e políticas. Os dois grupos firmam um contrato. A respeito, afirma Mulago: "O matrimônio não diz só respeito a uma pessoa – o rapaz ou a moça. Os dois grupos a que pertencem estão ali comprometidos. Dois jovens que casam ... fazem-no enquanto membros de duas famílias, de dois clãs, e deste fato nasce a sua dimensão comunitária e social"[55].

Com isso, afirmamos que o matrimônio dá origem a uma nova forma-instituição social, com relações entre um homem e uma mulher e as respectivas parentelas. Os interesses particulares dos esposos, embora sejam reconhecidos e gozem de certa agilidade, permanecem subordinados aos interesses superiores e dominantes das duas linhagens. Os seguidores da RTA estão conscientes de que se casam para revigorar a solidariedade comunitária. A família alargada, o clã, também está consciente de que, em vez de perder um membro, se reforçam novas alianças, que compreendem os membros que irão nascer. O casamento, mais uma vez, insiste Mulago, "significa e realiza a perenidade e expansão da vida de toda a família... e é um laço que introduz uma família em outra"[56]. Binet afirma:

> O jovem casal não forma uma célula nova: converte-se num elemento novo de uma família. Sentimentalmente, a mulher fica muito presa ao seu grupo e recebe a influência dos seus, que visita com frequência. Muitas querelas nascem da complicação de relações, quer porque os pais procuram subtrair a filha ao marido, quer porque um dos dois esposos se aborrece ao ver o consorte ligar pouca atenção à sua família, quer porque as visitas e viagens são em demasia[57].

---

[55] MULAGO, *op. cit.*, p. 131-132.
[56] *Ibid.*, p. 132.
[57] BINET, J. *Le Mariage en Afrique Noire*. Paris: Du Cerf, 1959, p. 41-42.

O caráter comunitário e social do matrimônio, deduz-se do que escreve o autor, sobrepõe-se ao indivíduo e ao privado. A aliança com o grupo antecede e condiciona o individual. O matrimônio é mais união de grupos do que de indivíduos, ***um fato social*** que compromete principalmente duas comunidades. Os indivíduos não são seus próprios donos, nem de seu casamento. É a parentela que explica o casamento e não os casamentos que, por sua proliferação, explicam a parentela.

Goezt lembra:

> Como o casamento organiza e estabiliza, sobretudo, a transmissão da vida e de bens culturais, não pode pertencer aos indivíduos. A vida e as tradições pertencem, como a terra, a uma grande família em que muitos membros estão mortos... O matrimônio é assim um facto social total, onde o universo e os valores ficam empenhados... O fim social, a socialização da fecundidade e da continuidade, que domina com vigor as relações dos próprios esposos, é uma expressão necessária da participação, da concepção do homem como membro do Todo[58].

Além de ser um fato social e comunitário, o matrimônio é um ***rito de passagem.*** Escreve Eliade: "O matrimônio é um motivo de passagem de um grupo sócio-religioso a outro. O jovem esposo deixa o grupo dos Célebes para entrar no dos pais de família"[59]. O casamento inaugura outro novo modo de ser. O casado passa definitivamente ao estado de genitor, de pai ou de mãe de família. Assim, o matrimônio realiza a plena integração do homem e da mulher na sociedade. Os dois adquirem pleno *status* social quando se tornam progenitores. Para os seguidores da RTA, viver em comunidade exige prolongar a vida recebida. Diz Altuna: "Pelo matrimônio fecundo, integram-se na ordem social estabelecida pela tradição e exigida pelos antepassados, pois se convertem em participantes-vitalizantes"[60].

Porém, o matrimônio vai se concretizando durante um longo processo. Ele não se confirma num simples ato, nem se resolve com um contrato-consentimento dado num momento e de uma vez para sempre. O sim definitivo desenvolve-se através de uma série de convênios, intercâmbios, aceitações e alianças. Não é fácil fixar o

---

[58] GOEZT, J. *Antropologie Sociale. Ethnosociologie Religieuse*. Roma: Univ. Gregoriana, 1971, P. 118-119.

[59] ELIADE, M. *Tratado de história de las religiones*. Madrid: Cristiandad,1973, p. 117.

[60] ALTUNA, *op. cit*., p. 306.

momento em que fica expresso o consentimento definitivo, o termo exato do contrato. Os seguidores da RTA dão a primazia à participação e à responsabilidade coletiva que envolvem muitas pessoas das duas famílias. De acordo com Altuna, o casamento vai-se realizando através de um processo dinâmico, de uma fixação evolutiva de etapas, ritos, símbolos e ofertas, que começam com as primeiras conversas entre os dois grupos e atingem a plenitude depois do nascimento do primeiro filho, do ajustamento psicológico e racional do casal[61]. Shorter defende a mesma tese. Para ele, "o começo do casamento é um processo gradual, comparável à fase inicial de um rito de passagem (diacrônico). Este processo pode ser interrompido se os dois cônjuges advertem qualquer condição essencial"[62]. Segundo Olawale, para chegar a um resultado definitivo do casamento, são necessários três contratos: o "consuetudinário", entre um homem e a mulher que, como principais interessados, trocam entre si dádivas e promessas; o "social", que une os dois grupos; e o "sócio-consuetudinário", que consagra a aliança matrimonial e sela o conjunto das operações[63].

Portanto, o contrato matrimonial não pode começar e não pode ser fechado por duas pessoas num momento preciso e definitivo, porque compromete dois grupos que ficam ligados entre si. Prioritariamente, é comunitário; as parentelas combinam e acordam. O consentimento não é exclusivo dos noivos. Predomina o das suas famílias – pai, mãe – e até o de seu grupo de idade. Embora acreditemos que quase sempre, e na origem, esteja latente o impulso livre dos noivos que se escolhem e se aceitam, são os noivos que, às vezes, sugerem a suas famílias o começo do longo processo. As relações entre eles só constituem uma parte, pois sua integração na aliança deve ser comunitária.

A respeito, Olawale afirma:

> Constata-se frequentemente que os noivos são passivos e o ocidental engana-se a respeito do sentido desta atitude. É um consentimento, não a tal indivíduo, mas à própria instituição considerada em sentido cósmico. Eles querem com toda a sua alma, com toda a veemência, que sua união seja criada pelos guardiões dos valores vitais, dos quais também eles querem ser portadores. Querem que suas funções de esposos sejam "válidas" e, para isso, aceites pelas leis tradicionais[64].

---

[61] Cf. ALTUNA, *op. cit.*, p. 314.
[62] SHORTER, A. *Cultura Africana e Cristianismo*. Madrid: Tecnos, 1970, p. 245.
[63] Cf. OLAWALE, *op. cit.*, p. 168-170.
[64] *Ibid.*, p. 169.

Podemos ampliar nossa exposição e reflexão afirmando que o fim primário do casamento é a ***procriação***, a continuidade ininterrupta da comunidade. Os filhos vitalizam o grupo, amparam os velhos, continuam o culto aos antepassados e asseguram a sobrevivência dos esposos. Os seguidores da RTA casam com a finalidade de terem filhos. Assim, a concretização da fecundidade elimina o medo da morte, do aniquilamento, e assegura a sobrevivência individual e comunitária. O homem e a mulher só adquirem plenitude social e religiosa pela sua fecundidade. Esta os engrandece. A sociedade reconhece-os. Gerar novas vidas é a maior aspiração dos membros da RTA, porque viver é criar e continuar a vida, dom de Deus. O prolongamento nos filhos é bem, felicidade, segurança, prestígio. O "processo matrimonial" só termina quando o filho nasce e sobrevive. O casamento se realiza e a aliança se ratifica somente quando nasce o primeiro filho. Até esse momento, a união é experimental. O casamento estéril é um fracasso. Termina na separação ou na poligamia ou em aventuras extra-matrimoniais, que possibilitam a fecundidade. A mulher é mais mãe que esposa. O grupo "esposo-esposa" não é o fundamental. O importante é o grupo "mãe-filho". A mulher é querida e respeitada principalmente por ser fecunda. Ela é, do dizer de Legrain, "cantada em todas as cerimônias tradicionais e os provérbios tomam-na de bom grado como ponto de referência para sugerir o cume da felicidade e da benção"[65].

O casal sem filhos fica incompleto. Só a fecundidade os torna esposos. Morrer sem ter filhos converte-se no maior mal. Uma mulher sem filhos não consegue a plenitude feminina. A esterilidade é atribuída a uma maldição, ou é consequência de uma falta grave, de um tabu infringido, do abandono dos antepassados, do feitiço, de algum inimigo ou de ação do feiticeiro. Em princípio, atribui-se a esterilidade do casamento à mulher. Se, no dizer de Mpongo, a "esterilidade da união é atribuída ao marido, recorrem a um remédio eficaz: encarregam um *irmão* do marido de fecundar a mulher"[66]. Em algumas sociedades dos seguidores da RTA, para suprimir a esterilidade de um defunto, usam, de acordo com Thomas e Luneau, "o matrimônio fantasma"[67],

---

[65] LEGRAIN, M. *Mariage chrétien modele unique?* Paris: Chalet, 1978, p. 71.

[66] MPONGO, L. *La Liturgie du mariage dans la perspective africaine*. Du Clergé Africain: XXVI, 1971, p. 188.

[67] THOMAS, L-V. – LUNEAU, R. *Les sages dépossédés*. Paris: R. Laffant, 1977, p. 38.

isto é, a viúva gera um filho com um cunhado. O filho tem como "pai" o defunto, cujo irmão, o genitor, fica com a responsabilidade do avunculato, isto é, do tio.

Nessa ordem de ideias, o celibatário é incompreensível, patológico, sem desculpa e desprezado, porque atenta contra o elemento mais constitutivo da harmonia social. Aparece como uma espécie de ateu, que se nega a participar da profunda vivência religiosa. Humanamente, o celibatário fica incompleto, como as crianças que morrem. Ele vive à margem da sociedade. Ele é sinônimo de criança. Porém, a virgindade e o celibato das pessoas consagradas a Deus são compreendidos e valorizados. Diz Altuna: "Está provado que os [seguidores da RTA] se realizam plenamente e sem traumas quando trocam a fecundidade física pela fecundidade muito mais ampla e rica concretizada na Vida de Cristo recebida e comunicada"[68]. De fato, em muitos grupos exige-se a virgindade até uma fase avançada do processo matrimonial. Noutros, conserva-se até o casamento e com maior respeito.

Podemos afirmar que os seguidores da RTA conservam e observam na sua cultura e/ou religião certas práticas culturais, isto é, usos e costumes. As formas e os modos de exprimir seus costumes são muito variados. É em função dessas práticas que os seguidores da RTA se organizam, se relacionam uns com os outros e com o outro. Isto é, as práticas e valores culturais revelam-se de uma forma natural na vida concreta dos membros da RTA, nos seus comportamentos em relação ao aos outros e ao sobrenatural.

Diante disso, perguntamos: os seguidores da RTA se salvam, apesar dessas práticas e valores, ou através deles? Como os seguidores da RTA experimentam a salvação na sua religião e a salvação oferecida por Cristo? As práticas e valores da cultura e/ou religião africana são compatíveis com os conteúdos fundamentais da Fé Cristã? Podem favorecer e enriquecer o encontro dialogal com a Fé Cristã? Ou são simplesmente práticas imorais, supersticiosas, feitas de animismo, fetichismo? São manifestações da transgressão?

1.3 Contexto religioso[69]: religiões estrangeiras ou adquiridas e denominações diversas

[68] ALTUNA, *op. cit*., p. 310.

[69] Apresentaremos aqui apenas o cristianismo, o islão, as igrejas independentes. A RTA terá seu lugar no capítulo II.

1.3.1 A presença do islã

Com a morte do profeta Maomé, irrompe entre as tribos árabes ainda mal convertidas uma sublevação. O Egito, em 646, cai nas mãos dos árabes. A partir de 705, os recém-chegados apoderam-se dos centros principais e o império árabe parece ter encontrado no norte da África seu melhor ponto de apoio. A partir do século VIII, porém, a dominação árabe desmorona no norte de África, devido à revolta dos bérberes.

Ao sul do Saara, o islã chegou antes do cristianismo. Veio principalmente pelas rotas comerciais do ouro, do marfim e dos escravos que cruzavam o Saara. A presença do islã na África ocidental ocorreu a partir da Idade Média. Segundo Opoku, o islã criou os impérios de Gana, Mali e Songhai[70]. No século XI, o islã conquista o reino cristão de Kanem – Thach e o vale do Nilo, o Egito e o Sudão. No final do século XII, acontece o domínio do reinado de Gana pelos monges soldados. O islã da África ocidental interessava-se mais pelo comércio do que pela conversão dos habitantes daquela região. De acordo com Stamm, os muçulmanos dessa área eram de dependência sunita e de rito malekita, quer dizer, reconheciam, além do Corão, a forma da Tradição; deixavam lugar para o critério pessoal de julgar. O livro por excelência é o Compêndio KHLIL[71].

A presença do islã na África oriental aconteceu a partir do século X. Através dos navegantes muçulmanos, os árabes chegam ao norte e os persas, ao sul. Segundo Deschampes, no século XIII, grande parte da costa era muçulmana, com a capital em Zanzibar[72]. Ao longo da costa, foi se desenvolvendo uma nova cultura muçulmana e, a partir dessa mistura com a cultura africana, nasceram a cultura e a língua *swahili*. Os muçulmanos da África oriental são do rito chafeíta. Rigoristas, destacam a noção do conselho.

Portanto, antes da dominação colonial, o islã já se desenvolvera em proporções consideráveis na África *banto*. Dentre seus progressos, vale mencionar a

---

[70] Cf. OPOKU, Kofi Asare. *A religião na África durante a época colonial*.In: História Geral da África, p. 595.

[71] Cf. STAMM, Anne. *Las religiones africanas.* Madrid:acento editorial, 1997, p. 70.

[72] Cf. DESCHAMPS, H. *Les religions de l´Afrique noire.* Paris: Presses Universitaires de France, 1977, p. 87.

substituição do ciclo de festas tradicionais pelo calendário islâmico em várias regionais da África negra e a incorporação de numerosas palavras e conceitos árabes por línguas. A influência se fez sentir também no vestuário, na arquitetura, na música e em outros aspectos da cultura.

A respeito, afirma Stamm:

> Pode-se dizer que nos meados do século XIV, o islão era uma realidade na África negra, com independência de seus avanços e retrocessos [...]. As conversões se deviam frequentemente aos príncipes. Quando estes eram suficientemente fortes e muito prestigiosos, impunham sua fé e seu culto aos povos que dominavam [...]. Desta forma, o progresso da religião muçulmana foi lento entre os séculos XIV e XIX. Apoiou-se principalmente por uma parte nos comerciantes e por outra na força da convicção e na influência de alguns 'morabitas'. Sem dúvida, na África as diferenças de ritos apenas influenciaram na vida cotidiana de muçulmanos, e um africano do Oeste não se sente um estranho diante da vida de seu correligionário da África oriental. Só aparecem antíteses entre concepções mais ou menos místicas: o sufismo, que é o misticismo do islão, existe tanto no Sunnismo como no Chiísmo[73].

O progresso islâmico conseguido antes da dominação colonial não teve consistência. Nas últimas décadas do século XIX, os Estados teocráticos da África ocidental foram desmoronando; o comércio e a influência islâmicos na África oriental foram enfraquecendo.

1.3.2 O islã face ao domínio colonial

A dominação colonial e o desenvolvimento das comunicações permitiram aos muçulmanos o acesso a regiões até então fora do seu alcance. O aumento do número de seguidores no litoral se deveu à reorientação das vias comerciais do deserto para a costa. De acordo com Opoku, em Serra Leoa, em 1891, o número dos muçulmanos constituía 10% da população; em 1901, 12%; em 1911, 14%; em 1921, 19%; em 1931, 26%. A presença muçulmana na costa ocidental aumentou mais com a vinda dos Ahmadiyya, que chegaram como missionários, usando as rotas marítimas costeiras. Embora considerados heréticos por alguns, desempenharam importante papel

[73] STAMM, *op. cit.*,p. 71.

ao suscitar entre os muçulmanos o interesse pela educação ocidental[74]. No entanto, para Opoku, a atitude das autoridades coloniais para com o islã era ambígua. De um lado, elas consideravam o islã como uma religião mais esclarecida que a RTA e as instituições muçulmanas, mais avançadas. Utilizavam-nas segundo seus interesses administrativos coloniais. De fato, os tribunais islâmicos foram permitidos e os chefes muçulmanos desfrutavam de amplos poderes. Alguns eram empregados pelos administradores coloniais como guias, agentes, escriturários[75]. De outro lado, o islã não se beneficiava só de favores das autoridades coloniais. Em alguns países, como o Congo, a administração era-lhe hostil, vendo no islã uma ameaça à missão de "cristianização" e "civilização"[76]. Por isso, os franceses procuravam impor a cultura europeia aos muçulmanos; procuravam destruir os vastos Estados muçulmanos e as organizações religiosas islâmicas e incentivavam as rivalidades entre os muçulmanos.

Entretanto, os muçulmanos opunham-se à dominação colonial, isto é, não toleravam a submissão e procuravam preservar a pureza do islão. Portanto, é nesse contexto que surgem certos movimentos de oposição à dominação colonial. Não custa mencionar, por exemplo, o movimento de resistência chamado *Mahdismo.* De acordo com Opuku, o Mahdi, que correspondente ao messias cristão, "era aquele que viria à terra para instaurar um sistema justo, de acordo com o dogma islâmico, e livrar a sociedade da tutela dos infiéis"[77]. O mahdismo foi, portanto, a expressão do sentimento antifrancês na Alta Guiné, na Mauritânia e no Senegal, desde 1906 até a Primeira Guerra Mundial. Podemos mencionar outros movimentos islâmicos de sentimento antifrancês, ou de postura anticolonial: o movimento *Hamalliyya,* fundado pelo xeique Hamallah, ativo no Senegal, no Sudão francês, na Mauritânia e no Níger. A confraria dos *Sanusiyya,* fundada por Muhammad na Líbia, tornou-se a principal força de resistência ao colonialismo italiano. Espalhou-se, nos anos de 1860 e 1901, pela Tunísia, Egito, Sudão central e Senegal[78].

Diz Opoku:

---

[74] Cf. OPOKU, *op. cit.*, p. 595.
[75] Cf. ibid., p. 604.
[76] *Ibid.*, p. 607.
[77] *Ibid.*, p. 608.
[78] *Ibid.*, p. 608.

> O papel da ordem Sanusiyya, ao assumir a chefia efetiva do movimento de resistência líbio, faz dela um exemplo politicamente importante de movimento religioso que se tornou espinha dorsal da resistência ao imperialismo ocidental, e realmente a ordem detinha o mais longo histórico de resistência na África. De fato, o papel desse movimento não terminou com o colapso de sua força militar e a ocupação da Líbia pela Itália, em 1932. Desde o primeiro ano de independência (1951), ao contrário, os Sanusiyya continuaram assumindo a defesa da Líbia, como a classe *effendiya* representava o nacionalismo do Egito ou do Maghreb[79].

Foi graças a essas resistências islâmicas que o islão prosperou na África subsaariana. Ele chegou a ser considerado uma religião autóctone e conseguiu conviver melhor com as instituições sociais e religiosas tradicionais da África, como, por exemplo, a magia, a adivinhação, a poligamia e a vida comunitária. Por esta ordem de pensamentos, podemos dizer que, consequentemente, tornar-se muçulmano não exigia a ruptura com a tradição e a RTA. Assim, diz Opoku, "para a maior parte dos muçulmanos africanos, o islão significava uma das muitas maneiras de ser religioso, completando a religião tradicional, e esta, por sua vez, suprindo certas lacunas do islão"[80].

Atualmente, os muçulmanos estão assim distribuídos:

- na ***África banto ocidental***: em Mali, 8.400.000 (84,0%); em Níger, 7.300.000 (91,0%); em Burkina Faso, 5.700.000 (57,0%); em Gâmbia, 850.000 (80,5%); na Guiné-Bissau, 450.000 (40,9%); na Guiné, 6.000.000 (40,2%); na Serra Leoa, 1.900.000 (42,2%); na Libéria, 7.00.000 (25,9%); na Costa do Marfim, 4.600.000 (36,9%); no Gana, 2.800.000 (17,0%); no Benim, 900.000 (18,0%); na Nigéria, 44.000.000 (45,8%)[81];
- na ***África banto oriental***: na Eritreia, 1.700.000 49,5%); na Etiópia, 15.000.000 (33,7%); no Djdouti, 440.000 (97,7%); na Somália, 5.500.000 (99,9%); no Quênia, 1.600.000 (6.0%); na Uganda, 1.500.000 (7,5%); na Tanzânia, 9.500.000 33,3%); em Ruanda, 700.000 (9,3%); no Burundi, 100.000 (1,6%); no Malawí, 1.300.000 (15,3%); em Zâmbia, 30.000 (0,3%); no Zimbábue, 100.000 (1,0%); em Moçambique, 2.000.000 (12,1%); no Madagáscar, 300.000 (2,4%); nas Maurícias,

---

[79] OPOKU, *op. cit.*, p. 608.

[80] *Ibid.*, p. 610.

[81] Cf. BAUR, John. *2000 de cristianismo em África*. Uma história da Igreja Africana. Lisboa: Paulinas, 1994, p. 584.

200.000 (16,6%); na Reunião, 15.000 (2,5%); no Comoros, 400.000 (98,3%); no Seychelles, 500 (0,5%)[82];

- na ***África banto meridional***: em Camarões, 3.000.000 (25,0%) ; na Guiné Equatorial, 5.000 (1,2%); em São Tomé e Príncipe, não há; no Gabão, 10.000 (0,8%); no Congo, 15.000 (0,6%); na Rep. Centro-Africana, 100.000 (3,1%); no Chade, 3.000.000 (50,0%); no Zaire 700.000 (1,8%); em Angola ___[83]; na África do Sul 500.000 (1,3%); no Lesoto, 1.000 (0,5%); na Suazilândia. 500 (0,1%); no Botswana ____[84].

1.3.3 O cristianismo

O cristianismo está presente na África desde os tempos apostólicos. Ele se estabeleceu desde o século I no Egito e, no século II, em Numídia. Trata-se do primeiro cristianismo, da primeira evangelização; portanto, separada de uma expedição militar. É fruto de uma fé viva que conseguiu implantar-se de forma perdurável e que ainda existe hoje. Segundo Stamm, o desenvolvimento do cristianismo no norte da África se deu com a fundação das Igrejas de Alexandria; da Igreja de Núbia, que contava com 120 igrejas, 40 edifícios cristãos e uma catedral, vastos conventos; da Igreja copta, que atualmente congrega 45% da população, os fiéis chegam ao redor de 20 milhões [85].

A história dos primeiros quinze séculos do cristianismo em África é limitada aos países situados ao norte do Saara e no norte na África, do Egito, Núbia e Etiópia. Durante os primeiros séculos, o Egito e o norte da África formavam uma grande comunidade com outros países em torno do Mediterrâneo: uma comunidade de nações ligadas entre si pelo Império Romano e, ainda mais profundamente, pela fé cristã. De acordo com Bauer, durante muito tempo, as duas regiões detiveram uma posição de chefia no âmbito da Igreja universal: o Egito, na parte oriental, onde se falava o grego; e o norte da África, na parte ocidental, onde se falava o latim. A Núbia e a Etiópia, mais para dentro do coração do continente, receberam missionários através do Egito e eram dependentes do patriarca copta de Alexandria, que os defendia, pela força das armas, em tempos de perigo[86].

---

[82] BAUR, *op. cit.,* p. 584.
[83] *Ibid.,* p. 585.
[84] *Ibid.,* p. 585.
[85] Cf. STAMM, *op. cit.,,* p. 66.
[86] Cf. BAUR, *op. cit.,* p. 4.

1.3.4 O catolicismo na era colonial

O cristianismo introduzido na África subsaariana entre os séculos XIV-XV ficou ao lado da colonização. O movimento missionário coincidiu com a formação dos impérios coloniais dos diferentes povos da Europa. Assim, esses impérios eram garantias e suportes para a evangelização da África *banto*. No momento dos grandes descobrimentos, como nos tempos de exploração, os missionários pertenciam a uma sociedade e a uma economia em expansão; eles aparecem ao lado do militar e do comerciante. A grande preocupação dos homens do negócio, nas cidades ocidentais em expansão, era deter ou frear o avanço do islã. O desenvolvimento dos portos, centros ativos de comércio, assim como as novas técnicas de navegação, fizeram com que os europeus partissem em busca do ouro e, na África *banto,*em busca de especiarias. Este acontecimento marca uma data na história das missões cristãs.

De fato, desde 1454, os portugueses obtiveram de Nicolas V o privilégio de estender sua influência até Guiné. Eles se preocuparam menos com a evangelização dos *banto*. Estavam mais preocupados com a exploração do que com a evangelização. Antes do século XIX, os missionários portugueses não criaram nenhuma comunidade cristã. As missões de Portugal e Espanha estavam mais preocupadas com a exploração do que com a evangelização. Interessaram-se pela África *banto* com o objetivo de criar escalas na rota das Índias orientais e dos armazéns de escravos.

Segundo Stamm, o primeiro campo de descobrimento e/ou da evangelização foi a costa ocidental da África. Em 1462, o papa Pio II confia aos franciscanos a evangelização e conversão do Senegal, Gâmbia, Guine portuguesa. Em 1485, a evangelização-missão chega a Benin, Santo Tomé. Em 1534, é a vez da cristianização dos reinos de Congo e Angola[87]. A ação missionária na Costa oriental da África consistiu na evangelização de Moçambique em três momentos: em 1560, pelos jesuítas; em 1577, pelos dominicanos; em finais do século XVI, pelos agostinianos

Essas missões cristãs eram influenciadas por uma mentalidade de cruzada. Os missionários consideravam os *banto* desprovidos de qualquer percepção religiosa. Portanto, manifestavam atitude negativa para com a cultura e a Religião Tradicional

[87] Cf. STAMM, *op. cit.*,p. 77-78.

Africana. Desde o início, os missionários estavam decididos a destruí-las. A respeito, escreve Opoku:

> Pregavam que o único deus verdadeiro era aquele cuja natureza e essência haviam sido reveladas pela Bíblia; que todos os outros deuses não passavam de ilusões; que o filho de Deus, Jesus Cristo, era a revelação suprema e o único salvador da humanidade; que a Igreja era a única a dispensar a graça divina e que fora dela não havia salvação. Desse modo, os missionários europeus consideravam dever divino conduzir todos os povos ao domínio da graça e da salvação. Imbuídos da convicção de serem os donos da única verdade, condenavam tudo o que fosse "pagão". Pregavam contra todas as formas de pompa, batuques e danças, as cerimônias tradicionais dos ritos de passagem, como a condução do recém-nascido para além da soleira, os ritos de puberdade das moças e os costumes ligados aos mortos e aos enterros. Também negavam a existência dos deuses, das feiticeiras e de outras entidades sobrenaturais em que os africanos acreditavam. De modo geral, tornar-se cristão significava, em larga medida, deixar de ser africano e tomar como ponto de referência a cultura europeia. O cristianismo exercia, portanto, uma força desagregadora sobre a cultura africana[88].

Na segunda metade do século XVII, a França oferece importantes possibilidades no âmbito das missões, criando a "Sociedade de Missões Estrangeiras", em 1685, que envia sacerdotes. Assim, esse país se havia convertido na principal reserva de missionários. No século XVIII, os capuchinhos e os jesuítas evangelizaram Cabo Verde. A evangelização da Costa do Lago foi nos finais do século XVIII; a do Senegal aconteceu no ano de 1775, pela Congregação do Espírito Santo.

1.3.5 O protestantismo (a partir de 1652)

No século XVII, organizam-se as missões protestantes; constituem-se associações para evangelizar a África *banto*. Sob a direção e o impulso do pastor Steinkopf, cria-se a "Sociedade do cristianismo"; na Inglaterra, William Carey é batizado como "pai das missões modernas" por suas investigações sobre as obrigações dos cristãos de converter os pagãos e por sua participação na criação da "Baptist Missionary Society"; em 1795, foi fundada a "Sociedade missionária de Londres", que desempenhou um papel importante na evangelização da África; em 1797, nasce a "Sociedade holandesa para favorecer a extensão do Reino de Cristo"[89]. Outras

[88] OPOKU, *op. cit.*, p. 612.
[89] ELA, Jean-Marc. *El grito del hombre africano.* Estela: Verbo Divino, 1998, p. 27.

associações são fundadas na Inglaterra, como a Anglican Evangelical Church Missionary Society.

Em 1756, os irmãos Moravos fundam uma instituição no Cabo; em 1812, os metodistas chegam nesta cidade. Sessenta anos mais tarde, os metodistas tinham, ao sul do continente negro, 221 capelas, 94 pastores, dos quais 15 negros e 61 evangelistas. De acordo com Stamm, a London Missionary Society se instalou em Tanganik, onde os luteranos estão ainda presentes. A Church Missionary trabalhou na Uganda, onde teve mais mártires. A Sociedade das Missões Anglicanas contava, em 1876, em Serra Leoa, com 10 pastores indígenas e 4.806 comunidades. A Sociedade Evangélica de Paris se instalou no Lesoto, em 1833; depois, no Senegal, em 1863, e no Gabão, em 1892[90].

De tudo isto, percebemos que as missões protestantes estavam fragmentadas, divididas em tantas sociedades. Para garantir ou assegurar a unidade e a solidariedade entre elas, foi criado o Conselho Internacional de Missões, em 1920, e, mais tarde, em 1948, o Conselho Ecumênico das Igrejas.

Atualmente, os protestantes estão assim, distribuídos:

- na ***África banto Ocidental***: na Mauritânia, 500 (0,1%); no Mali, 50.000 (0,5%); no Níger, 7.000 (0,1%); no Burkina Faso, 250.000 (3,1%); na Gâmbia, 10.000 (1,0%); na Guiné-Bissau, 7.000 (0,7%); na Guiné, 10.000 (0,2%); na Serra Leoa, 325.000 (7,2%); na Libéria, 620.000 (23,0%); na Costa do Marfim, 1.250.000 (10,0%); no Gana, 5.450.000 (33,0%); no Benim, 220.000 (4,4%) e na Nigéria, 23.100.000 (24,0%)[91];

- na ***África banto oriental***: na Eritreia, 1.650.000 (47,2%); na Etiópia, 23.300.000 (52,4%); no Djdouti, 1.000 (0,8%); na Somália, 300 (0,1%); no Quênia, 12.500.000 (47,2%); na Uganda, 5.500.000 (27,5%); na Tanzânia, 5.500.000 (19,3%); no Ruanda, 1.300.000 (17,3%); no Burundi, 450.000 (7,5%); no Malauí, 3.600.000 (42,3%); na Zâmbia, 3.900.000 (43,3%); no Zimbábue, 4.000.000 (40,0%); em Moçambique, 1.200.000 (7,2%); no Madagáscar, 3.000.000 (24,0%); nas Maurícias,

[90] Cf. STAMM, *op. cit.*, p. 85.
[91] Cf. BAUR, *op. cit.*, p. 582.

30.000 (2,5%); na Reunião, 5.000 (0,8%); no Camores, 500 (0,1%); no Seychelles, 8.000 (8,0%)[92];

- na ***África banto meridional central***: em Camarões, 1.400.000 (15,8%); na Guiné Equatorial, 20.000 (5,0%); em São Tomé e Príncipe, 5.000 (4,0%); no Gabão, 325.000 (26,0%); no Congo, 600.000 (26,1%); na Rep. Centro-Africa, 900.000 (26,6%); no Chade, 500.000 (8,3%); no Zaire, 14.000.000 (35,0%) e em Angola, 1.350.000 (12,8%)[93]; na África do Sul, 25.000.000 (57,6%); no Lesoto, 750.000 (37,5%); na Suazilândia, 395.000 (49,4%); no Botsuana, 390.000 (27,8%) e na Namíbia, 900.000 (47,3%)[94].

1.3.6 O catolicismo do século XIX (ao século XX)

Assim como o cristianismo da era colonial, também o do século XIX não escapou das ambiguidades de um nacionalismo de expansão colonial. Ele mantém relações complexas com a expansão econômica e colonial. A missão se vê ameaçada pelas potências do colonialismo do tempo. Em certos países, firmam-se convenções entre as congregações religiosas e o governo. As congregações religiosas comprometem-se a fazer valer a influência moral e religiosa dos *banto* evangelizados, porém, sob o controle das administrações europeias. Assim, o governo facilitava aos missionários alojamento, transporte, gastos de viagem, ajudas para o noviciado, pensões aos padres e irmãos. Com frequência, os poderes religiosos participavam na construção de edifícios de culto. Estes eram financiados pelos governos coloniais. Muitas catedrais, escolas, hospitais, internatos construídos na África subsaariana eram custeados pelos governos coloniais.

Ao longo da história do cristianismo no século XIX criou-se uma relação entre o poder político e as organizações religiosas. O êxito das missões do século XIX não provinha de um milagre. As estruturas das missões são o resultado da implantação do poder colonial. As missões eram dependentes, em grande medida, do poder colonial. Podemos, assim, admitir, sem sombra de dúvida, que as missões do século XIX

---

[92] BAUR, *op. cit.*, p. 582.
[93] Cf. ibid., *op. cit.*, p. 583.
[94] *Ibid.*, p. 583.

necessitaram, em certas ocasiões, do apoio militar, econômico e diplomático da Europa colonial.

De fato, foi graças à ajuda dos poderes coloniais que, em 1795, a Inglaterra instaura e evangeliza o Cabo da Boa Esperança, assegurando o controle da Zâmbia, Tanzânia, Quênia, Uganda, Sudão; a França, em 1842, toma posse Costa do Marfim, Senegal e Nígere os evangeliza; a Alemanha, em 1892, domina a Namíbia, enquanto que Portugal assegura Angola, Congo, Moçambique, São Tomé e Guiné Bissau.

Em todo caso, devemos afirmar que a expansão das igrejas durante o século XIX constitui mais um aspecto da expansão do Ocidente na África *banto.* Em sua organização, o cristianismo foi uma instituição estrangeira, um testemunho do Ocidente colonizador. As igrejas das missões apareciam como apêndices das igrejas metropolitanas, sem personalidade própria.

Atualmente, os católicos estão assim distribuídos:

- na ***África banto Ocidental***: na Mauritânia, 4.500 (0,2%); no Mali, 150.000 (1,5%); no Níger, 8.000 (0,2%); no Burkina Faso, 950.000 (11,9%); no Gâmbia, 22.000 (2,4%); na Guiné-Bissau, 75.000 (6,8%); na Guiné, 140.000 (1,8%); na Serra Leoa, 115.000 (2,5%); na Libéria, 90.0009(3,3%); na Costa do Marfim, 1.750.000 (14%); em Gana, 2.150.000 (13,0%); no Benim, 1.150.000 (23,0%) e na Nigéria, 33.800.000 (11,1%)[95].

- na ***África banto oriental***: na Eritreia, 100.000 (2,8%); na Etiópia, 3000.000 (0,7%); no Djdouti, 9.000 (6,5%); na Somália, 1.000 (0,1%); no Quênia, 5.900.000 (22,2%); na Uganda, 8.500.00 (42,5%); na Tanzânia, 6.500.000 (22,8%); no Ruanda, 3.600.000 (48,0%); no Burundi, 3.800.000 (63,3%); no Malauí, 2.100.000 (24,7%); na Zâmbia, 2.500.000 (27,8%); no Zimbábue, 1.200.000 (12,0%); em Moçambique, 2.500.000 (15,2%); no Madagáscar, 3.000.000 (24,0%); nas Maurícias, 300.000 (25,0%); na Reunião, 550.000 (84,6%); no Comores, 600 (0,1%) e no Seychelles, 80.000 (80,0%)[96].

- na ***África banto meridional***: em Camarões, 4.000.000 (33,3%); na Guiné Equatorial, 350.000 (87,5%); em São Tomé e Príncipe, 105.000 (84,0%); no Gabão, 650.000 (52,0%); no Congo, 1.000.000 (43,4%); na Rep. Centro-Africana, 700.000

[95] Cf. BAUR, *op. cit.*, p. 582.
[96] *Ibid.*, p. 582.

(20,3%); no Chade, 950.000 (7,5%); no Zaire, 34.000.000 (50,0%) e em Angola, 6.50.000 (62,0%)[97]; na África do Sul, 3.5000.000 (9,0%); no Lesoto, 800.000 (40,0%); na Suazilândia, 55.000 (6,9%); no Botsuana, 60.000 (4,3%) e na Namíbia, 230.000 (15,8%)[98].

1.3.7 As "igrejas" separatistas e "igrejas" do Espírito

1.3.7.1 Noção

As "igrejas" separatistas e do Espírito na África *banto* recebem várias designações. Martinez as concebe como movimentos messiânicos, igrejas para-cristãs, pequenos grupos[99]. Por sua vez, D´Anna as chama de movimento das igrejas africanas independentes, minúsculos grupos ou "igrejas afro-cristãs"; igrejas curadoras; igrejas indígenas; movimentos "profético-salvíficos", "espiritualistas", "escatológicos", "sincretistas"[100].

O termo "igreja" nada tem a ver com o uso sociológico da tipologia Igreja-seita, visto que as "igrejas" separatistas e do Espírito na África subsaariana têm características muito típicas, como se verá a seguir. Libanio dirá que esses novos movimentos não são igreja, nem seita, nem denominação, nem culto, mas grupos sem elementos organizacionais, institucionais, dogmáticos e cúlticos[101]. Para Martilli, constituem "comunidades" de comunicação cujos indivíduos podem gozar de benefícios intrínsecos e simbólicos da vida do grupo[102]. De acordo com Dillon-Malone, "o termo Igreja é usado no sentido de que estes organismos existem como comunidades que atendem às necessidades espirituais e a toda situação vital de seus seguidores"[103].

Portanto, as "igrejas" separatistas e do Espírito não são Igreja no sentido sociológico. Trata-se de uma criatividade cristã, religiosa e de integridade cultural e

---

[97] BAUR, *op. cit.*, p. 583.

[98] *Ibid.*, p. 583.

[99] Cf. MARTINEZ, Lerma. *Religiões africanas hoje*. Maputo-Matola: seminário filosófico interdiocesano, 1997, p. 40.

[100] D´ANNA, Andrea. *De Cristo a Kimbamgu*. Madrid: Edições combonianas, 1966, p. 138.

[101] Cf. LIBANIO, João Batista. *A Religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 31.

[102] Cf. MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 341.

[103] DILLON-MALONE, Clive. Novas Religiões na África. *Concílium*, Petrópolis, n. 181, p. 89-96, p. 86, jan./1983.

não de simples reação, mera resposta ou adaptação a estímulos exteriores. De fato, diante das atitudes negativas dos missionários que chegaram à África para com a cultura e a Religião Africana, encontramos africanos que aceitaram a fé cristã (os leprosos e todos quantos sofriam de diversas formas de invalidez social, os que tinham violado certos tabus tradicionais e fugiam das perseguições, as mulheres que davam à luz gêmeos) ou que a rejeitaram (tais como os chefes religiosos e culturais e os curandeiros), enfim, africanos que preferiam adaptar a nova religião - o cristianismo -, aos conceitos fundamentais da Religião Tradicional Africana.

Tais africanos associavama mensagem de Cristo às suas profundas necessidades religiosas. Empregavam o cristianismo para reforçar aspectos mais frágeis das crenças tradicionais, do mesmo modo como recorriam às crenças tradicionais para reforçar supostas lacunas do cristianismo. Chegaram, então, ao que acreditavam ser uma religião cheia de sentido, podendo esse cristianismo ser considerado expressão do modo de ser religioso africano. Foi assim que eles fundaram as chamadas "igrejas" separatistas ou independentes e as "igrejas" do Espírito, ou de Secessão.

Numa tentativa de resumo-esquema, podemos dizer que o fenômeno religioso na África, em seu conjunto, ficou conhecido em dois movimentos:

- "igrejas" separatistas ou africanas independentes;
- "igrejas" do Espírito ou "igrejas" de Secessão.

As"igrejas" separatistas ou africanas independentes, afinadas com as igrejas da missão ocidentais, são o resultado de movimentos de massa saídos das igrejas missionárias estabelecidas:

> Embora o cisma concreto possa ocorrer repentinamente, resulta geralmente dum crescente descontentamento com o domínio branco entre os adeptos, o que reflete o slogan político "África para os africanos". Mas estas Igrejas não têm qualquer forma de inimizade racial; expressam, antes, exigência de autogoverno e autodeterminação. De fato, algumas, posteriormente, reuniram-se com as Igrejas cristãs estabelecidas, agora com o governo autônomo. Tendem a permanecer completamente ortodoxas na doutrina e no culto e em medida considerável imitam as formas de estruturas organizacional das Igrejas-mãe[104].

[104] DILLON-MALONE, *op. cit*., p. 89-91, jan./1983.

As “igrejas” do Espírito têm afinidade com a RTA: foram fundadas por algum profeta; o acento recai sobre o Espírito; são uma mistura de elementos cristãos com africanos; a ênfase na cura é acentuada; a Bíblia ocupa o lugar central, isto é, é “a carta constitucional”[105]:

> O fundador – geralmente um leigo que pode ser homem ou mulher – é uma pessoa de índole religiosa que teve contacto muito estreito com uma ou outra das Igrejas ou seitas missionárias e com isso adquiriu profunda familiaridade com as partes da Bíblia. Contrai misteriosamente uma doença – tradicional sinal de possessão por algum espírito – que ele crê resultar em sua morte. Morto, ele é elevado aos céus onde encontra os patriarcas e/ou profetas bíblicos. Em seguida é batizado por João Batista ou por Jesus num rio e recebe a missão de retornar à terra como novo mensageiro de Jeová, o novo João Batista para a África. Retornando à vida, sua nova identidade é confirmada pelos gestos de carregar consigo a Bíblia, vestir uma sotaina e trazer um bastão. Posteriormente, é reconfirmado por sua capacidade de realizar maravilhas de cura mediante o poder do novo espírito que nele opera[106].

1.3.7.2 Origem e crescimento

Na origem das “igrejas” na África *banto* estava o sonho de uma grande igreja africana, capaz de abraçar toda a raça negra. As *origens* dessas “igrejas” aconteceram no período de 1890 a 1920. Elas foram o resultado de movimento de protesto *cismático* (ou seja, separatista). Nasceram como reação contra a barreira da cor dentro da igreja; contra a dominação missionária e a alienação cultural.

Uma *segunda onda*, de caráter *profético-carismático*, surgiu nos anos 1920. Um profeta ou uma profetisa, dotados de poder de cura, reunia em torno de si um grupo de seguidores. Alguns dos primeiros fundadores foram Isaiah Shembe, na África do Sul; Wade Harris, na Costa do Marfim e Garrick Braide, na Nigéria. O maior movimento dessas “igrejas” teve lugar na África do Sul, entre os Zulus: os *sionistas*[107]. Na Nigéria, iniciou-se um movimento paralelo, chamado *aladura* (pessoas de oração), que teve como líder Joseph Babalola, que pregou uma renovação espiritual. Da pregação, surgiu um grande número de grupos *aladura* (de oração) e alguns se espalharam por toda a África ocidental, principalmente no Gana. Vários outros países

[105] DILLON-MALONE, *op. cit.*, p. 89-95.
[106] *Ibid., p.* 89-93.
[107] Cf. BAUR, *op. cit.*, p. 523.

assistiram, ao mesmo tempo, ao surgimento de profetas, como Simão Kimbangu, no Congo Belga; Zakayo Kivuli, no Quênia Ocidental e Johane Maranke, no Zimbabwé.

A *terceira* onda coincidiu com a preparação e os primeiros anos da independência política. Mencionamos, entre as "igrejas" surgidas no ano de 1963, a "Igreja de Cristo" (1957), a "Igreja de Maria Legio", no Quênia Ocidental e a "Igreja de Restauração do Éden", no Gana.

Portanto, essas "igrejas" surgem, de um lado, completamente à margem das igrejas existentes. Trata-se de "igrejas" do Espírito. De outro lado, nascem dentro das igrejas já existentes e estabelecidas. Trata-se de "igrejas" separatistas. Gendt diz: "A maioria de seus membros provém de uma das grandes Igrejas cristãs e, após sua entrada numa "igreja" independente, continuam visitando regularmente sua Igreja de origem[108]". De fato, devemos considerar as "igrejas" separatistas como a extremidade cristã, isto é, como repostas ao encontro com a religião cristã e as sociedades ocidentais. Nenhum delas teria nascido se não tivesse chegado à África a fé cristã. Nesta ordem de ideias, elas são a criação e, portanto, fruto e responsabilidade da comunidade cristã mais antiga.

Hoje, é impossível, no conjunto, calcular com exatidão o número total de "igrejas" separatistas e do Espírito surgidas na África, independentemente das igrejas de missão. De acordo com Martinez, em 1981, tais "igrejas" representavam 15% da população cristã na África *banto* e, em 2000, eram 60 milhões de aderentes[109]. De acordo com Gendt, atualmente existem, no mínimo, sete mil igrejas afro-cristãs, e o número aumenta diariamente. O número de adeptos em todo o continente é calculado em 15 milhões; no ano 2000 chegaria a cerca de 30 milhões[110].

Vários elementos ***caracterizam*** as "igrejas":

- *liberdade*:isto é, elas são livres, emotivas e até fanáticas perante as atitudes frias das igrejas oficiais;

- *igualdade*: quer dizer, evidenciam a iniciativa dos membros e não tanto a autoridade institucional;

---

[108] GENDT, Rik. O cristianismo africano na opinião pública da Europa. *Concilium,* Petrópolis, n. 239, p. 124, jan.1992.

[109] Cf. MARTINEZ, *op. cit.*, p. 41.

[110] Cf. GENDT, *op. cit.*, p. 124.

- presença do *divino*:ao mesmo tempo transcendente e imanente: o reino manifesta-se agora e aqui;

- *messianismo*: a salvação provém de um salvador que é mediador entre Deus e os homens; cada fiel é evangelizador dos seus vizinhos e amigos;

- *protesto* e *revolução:* em chave religiosa, contra o colonialismo ou exploração; contra o racismo ou a cultura ocidental;

- *nacionalismo:* reação contra a cultura branca e conservação da cultura africana;

- *sincretismo,* assimilação de vários elementos de procedência cristã e da cultura tradicional africana, do islamismo;

- destinatários: as *"igrejas"* destinam-se às classes mais baixas.

Baur lembra:

> As Igrejas cismáticas "etiópicas" e "africanas" pertencem à classe média baixa; não tendo os membros meios financeiros das Igrejas missionárias, elas não podem alcançar o mesmo padrão educacional, mas são admiradas pelas suas relativamente grandes realizações. O Movimento Aladura começou por recrutar gente de entre a classe média urbana, a qual constitui a liderança da Igreja, mas ganhou o "grosso" do seu rebanho de entre os operários e os camponeses pobres. O fato de alguns Obas (reis) serem membros aumentou a responsabilidade destas Igrejas. A Igreja Kimbanguista tem um grande número de artesãos e trabalhadores manuais com a instrução primária. Tem uma organização modelar que lhe ganhou respeito internacional. Alguns líderes das maiorias Igrejas Sionistas, na África do Sul, pertencem às classes altas, mas os seus seguidores pertencem aos estratos não privilegiados[111].

Numa palavra, podemos dizer, com Martinez, que os simpatizantes desses movimentos são os que procuram certa identidade cultural na vivência religiosa; os doentes e os que se encontram em necessidade; os que procuram trabalho ou profissão estável; pessoas que vivem isoladas, na sua maioria, mulheres, nas áreas suburbanas da cidade[112]. Gendt enfatiza:

> O que aquela gente precisa muito e o que os atrai vivamente nessas novas comunidades eclesiais é seu caráter pronunciadamente africano, com sua atenção especialmente voltada para a saúde do homem em sua totalidade e, portanto,

[111] BAUR, *op. cit*., p. 529.

[112] Cf. MARTINEZ, *op. cit*., p. 42-43.

para os vários ritos que visam o restabelecimento e as típicas expressões de solidariedade[113].

1.3.7.3 As causas

As causas são muitas. Por isso, não é fácil apontar as causas precisas do surgimento destas "igrejas". Alguns acentuam a discriminação racial e a exploração econômica como elemento importante no surgimento e desenvolvimento das igrejas separatistas e do Espírito. Outros acentuam elementos mais especificamente espirituais. Barrette estabelecia dezoito fatores causais diferentes. M. L. Daneel identificou nove fatores principais. Para Bauer, existem dois fatores que originaram essas "igrejas": colonialismo e protestantismo. Daqui, percebemos que não existe uma maneira bem definida para estabelecer os motivos que conduziram à fundação de qualquer igreja separatista e do Espírito. Poderíamos, em síntese, apontar causas sociopolíticas, religiosas, culturais para o surgimento das igrejas separatistas e do Espírito na África Banto. Escreve Malone-Dilon: "Religião e movimentos religiosos não se originam nem sobrevivem num vácuo social, e raramente os fatores políticos e socioeconômicos são irrelevantes para seu surgimento e subsequente desenvolvimento"[114].

Em relação às *causas sociopolíti*cas, podemos dizer que foram as frustrações políticas, econômicas e a discriminação de diversas naturezas que condicionaram o surgimento de tais "igrejas". O colonialismo promoveu, de um lado, sentimentos antieuropeus entre os cristãos africanos e, de outro, a mentalidade colonial de superioridade europeia. De acordo com Baur, esta mentalidade (superioridade europeia) causou uma falta de adaptação e uma incapacidade para dialogar, para escutar, para aceitar, para confiar e para partilhar [...]. Em muitos casos, ela foi a causa imediata pela qual o pastor africano, seguido de seu rebanho, deixou a Igreja da missão[115].

No que diz respeito às *causas religiosas*, constatamos que a forte inclinação para o mundo espiritual, a necessidade religiosa de profecia, de cura através da fé e da percepção do invisível ajudaram no surgimento das "igrejas" na África *banto*. Além disso, há, entre os africanos, um profundo anseio por independência espiritual em face do cristianismo do ocidente, por estar privado da plena força de seu próprio Evangelho

[113] GENDT, *op. cit*., p. 124.
[114] MALONE-DILON, *op. cit.*, p. 95-96.
[115] Cf. BAUR, *op. cit*., p. 526.

para satisfazer às necessidades que os africanos sentem de libertação das forças malignas, de cura e proteção divina, de união íntima uns com outros e com os ancestrais. Diz Turner: "O destaque da cura espiritual – por meio de oração, fé, jejum, e água benta, e sem o uso de remédios ocidentais – revela que as igrejas mais antigas e os remédios ocidentais a elas ligados não são capazes de enfrentar as desordens psíquicas e as causas espirituais da doença"[116].

Além dessas causas, podemos apontar o *protestantismo* como uma das causas principais. Ele favoreceu a secessão e o surgimento das "igrejas". Ele, produto de um movimento de protesto, ofereceu a justificação formal para protestar e abandonar a igreja-mãe. Sendo uma igreja essencialmente laica, tornou mais fácil a modestos líderes leigos iniciar novas igrejas. Sendo uma igreja da palavra, deu a Bíblia aos cristãos africanos. Opoku lembra:

> Um dos fatores que contribuiu para o aparecimento dessas igrejas foi a tradução da Bíblia em várias línguas africanas, bem como a leitura e interpretação das Santas Escrituras pelos africanos. Com base na compreensão que delas faziam, os africanos formavam ou fundavam suas próprias igrejas, pondo fim ao monopólio da interpretação das Escrituras, que sempre fora dos missionários[117].

Portanto, a Bíblia é o livro sagrado dos vários movimentos religiosos. O *slogan* dos *zulus* - "antes nós possuíamos a terra e vocês a Bíblia; agora vocês tomaram a terra, a nós nos resta a Bíblia" - revela a centralidade da Bíblia nessas igrejas. Ela se converte num extremo refúgio, num baluarte de salvação. A leitura bíblica ocupa um lugar de destaque: nela valoriza-se o tema da salvação.

Diz Ela:

> Lendo a Bíblia, o povo negro encontra seu próprio destino e sua própria esperança. Daí a esperança de um fim próximo das alienações sofridas. O reencontro de África com a Bíblia põe a comunidade inteira em marcha, por caminhos de libertação nos quais aprendem a perder o gosto pela escravidão e a sair dos cárceres da desesperança. Milhares de movimentos proféticos fazem com que comunidades de homens e mulheres empreendam sua migração até a terra prometida da liberdade. Nestas comunidades, marginais com respeito às Igrejas, elabora-se uma

[116] TURNER, Harold. Igrejas Independentes de origem e reforma africana. *Concilium*, Petrópolis, n. 126, p. 115, jun.1977.

[117] OPOKU, *op. cit.*, p. 615.

> nova linguagem do Evangelho, a expressão cuja fé necessita de um contexto histórico determinado. Tudo vê à luz aqui, partir duma leitura da Bíblia, provocando o nascimento de um movimento portador de esperança de um povo em busca de si mesmo e de seu *status* de sujeito histórico[118].

Para o teólogo mencionado, a leitura africana da Bíblia faz brotar a mensagem de libertação própria da revelação do Deus do Êxodo; tal leitura, porém, também faz uma dupla exigência: a encarnação da mensagem e a exaltação de sua força de libertação num continente dominado[119]. Nesta ordem de pensamento, a extensão e a proliferação destas igrejas foi fortemente estimulada pela possibilidade que tiveram os cristãos africanos de ler traduções das Sagradas Escrituras, em diversas línguas africanas:

> Estas traduções permitiram aos africanos comparar o cristianismo, tal qual apresentado pelas Igrejas fundadas pelos missionários, e a mensagem que eles lêem nas Escrituras. Esta comparação deu-lhes a reconfortante impressão que Deus endereçava-se, desde logo e a eles, em sua própria língua, tendo se aproximado deles. Ademais, eles apreciavam senti-lo presente e não simplesmente saber que ele está presente[120].

Em relação às *causas culturais*, Martinez afirma que os crentes destas igrejas não querem tornar-se europeus para viver sua fé cristã[121], mas identificar-se com a sua cultura. Todas as igrejas profético-carismáticas têm as suas raízes mais profundas não no colonialismo nem no protestantismo, mas em sua *herança religiosa africana.* Diz Baur:

> Não há diferença essencial entre a vocação de um profeta tradicional e de um profeta cristão-africano; veja-se o caso de Kinjkitile, o profeta do Levantamento Maji Maji, e o Ondeto, o profeta da Maria Legio; ambos "morreram" e estiveram três dias no outro mundo, Kinjikitile com os antepassados, Ondeto no céu. Sonhos, visões e audições desempenham um papel crítico na vida religiosa africana: eles vêm do mundo do espírito e sua mensagem é inescapável: para os tradicionalistas tal mensagem provém dos antepassados, para os cristãos provém do Espírito Santo[122].

---

[118] ELA, Jean-Marc. *El grito del hombre africano:* cuestinones dirigidas a los cristianos y a las Iglesias de Africa. Estella: Verbo Divino, 1998, p. 74.

[119] *Ibid.*, p. 74.

[120] TSHIBANGU, Tshishiku. *Religião e evolução social*. In: História geral da África.v.VIII, Paris, UNESCO, 1988. p. 626.

[121] Cf. MARTINEZ, *op. cit.*, p. 42.

[122] BAUR, *op. cit.*, p. 528.

1.3.8 Denominações diversas

1.3.8.1 As "igrejas" sincretistas e pré-messiânicas

Estas igrejas são qualificadas por Lanternari como "verdadeiros cultos religiosos de liberdade, ou primeiros movimentos contra os europeus"[123]. É *organização mágica* fundada por Epikilipikili, taumaturgo, em 1904. Na verdade, essa organização mágica é o protótipo e a forma embrionária das inúmeras sociedades secretas [...] que iriam desenvolver-se na África central e ocidental, sobre a base de anteriores associações tribais de defesa mútua contra a magia negra, carregadas de uma precisa função antiocidental. Caracterizam-se por serem movimentos tipicamente fetichistas e, ao mesmo tempo, xenófobos. São contra a magia negra e toda força hostil.

1.3.8.2 *A* "igreja" etiopista"

Foi fundada em 1892 pelo pastor wesleyano negro Magena M. Makone. Avesso à segregação racial dominante dentro da Igreja, Makone se demitiu e fundou o movimento da igreja etiopista. Portanto, a causa principal de separação foi a discriminação ou segregação racial que se praticava no seio da Igreja. A grande motivação foi a nacionalista e anti-europeia. A "igreja" etiopista é um programa de reação contra as igrejas missionárias. O dogma essencial dos fiéis etiopistas é: "África para os africanos". De fato, Makone pregou a chegada de um cristianismo negro; iniciou uma intensa obra educativa para a formação de mestres e teólogos.

Várias são as características do *etiopismo*. Dentre elas, destacamos: sentimento do orgulho e de rivalidade racial; organização (rito, orações, pregações e cânticos); distanciamento do sincretismo pagão e semelhança com aos igrejas protestantes europeias; leitura e pregação da Bíblia, segundo os usos tradicionais africanos; proibições sobre os alimentos (a carne), mas menos taxativas; as mulheres não têm preeminência. Diria Lanternari que as igrejas etiopistas se caracterizam por terem o caráter aristocrático das sociedades sul-africanas, com um chefe/rei, ao mesmo

[123] LANTERNARI, Vittorio. *As religiões dos oprimidos*: um estudo dos modernos cultos messiânicos. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 21.

tempo político e religioso; a ideologia é baseada na esperança de uma subversão da ordem e de uma expulsão dos brancos[124].

Do tronco do *etiopismo* brotaram, desenvolveram-se e se multiplicaram infinitas igrejas e secessões: em 1897, a *Zulu Congregational Church*; em 1917, a *African Congregational Church*; em 1938, a *Africa Native Healing*; em 1940, a *Native Primitive Church.* Entre outras, aIgreja católica copta de Melquisedec; Igreja copta ortodoxa etíope de Abisinia; Igreja de Deus de Estrela de Etiópia; Igreja Batista Abisinia; Igreja construtiva Afro-athliara.

1.3.8.3 A "igreja" sionista

Proveniente dos Estados Unidos da América, por J. Alexander Dowie e W. G. Voliva, foi levada à África do Sul em 1908 pela "irmã" Verna B. Bernard e outros missionários. A igreja sionista inspira-se no mito hebraico da Terra Prometida, a Palestina. O monte Sião e Jerusalém, além de outros montes, são os símbolos salvíficos da constituição de uma cidade eterna sagrada. Lanternari diz: "A denominação *sionista* não esconde uma alusão programática ao Monte Sião, assumido como símbolo de libertação, como modelo da Nova Jerusalém ou Cidade Santa que os fiéis messianicamente esperam poder restaurar"[125].

A importância é dada à prática advinhatória, exorcista, a intervenções visíveis dos anjos. O ritual sionista se baseia no batismo por tríplice imersão, na purificação dos lava-pés e na confissão pública dos pecados. Portanto, a salvação física e espiritual se realiza através do rito da tríplice imersão num curso ou espelho de água. A liturgia sionista é essencialmente de cura e de salvação

A respeito, Lanternari afirma:

> A função eclesiástica culmina num verdadeiro e adequado ritual de cura dos doentes. Mulheres, homens, crianças são conduzidos à sua presença. Um a um, ele os segura com os braços, sacode-os violentamente, pronuncia fórmulas de exorcismos pra expelir os "demônios" que se apossaram deles, levanta para o alto as crianças e as agita. Em seguida, os doentes passam cada um pelas mãos de dois exorcistas, os quais repetem as ações e as fórmulas do profeta, com

[124] Cf. LANTERNARI, *op. cit.*, p. 43.
[125] *Ibid.*, p. 45.

> imposição das mãos e com aspersão de água e cinzas, enquanto os fiéis entoam os hinos[126].

Os tabus rituais, como sexuais, alimentares (proibição de comer carne de porco), de usar remédios europeus, regulam a vida religiosa. A feitiçaria é condenada. Existe uma crença no "Espírito Santo" e nos anjos como manifestações ligadas à crença nos espíritos dos mortos. Chega-se a acreditar que a crise da possessão é obra e indício do Espírito e, portanto, os anjos aparecem como conselheiros e consoladores de pessoas em crise. Eles exigem sacrifícios de animais.

O anúncio da vinda (advento) próxima de Deus é uma das características fortes do sionismo. Diz Lanternari: "[...] a mitologia dos Sionistas aponta para a Terra Santa, para a Palestina judaica e cristã (mas sobretudo mosaica e batista), exaltando um laço sobrenatural com as primeiríssimas origens apostólicas cristãs, fazendo de Moisés e João Batista as principais figuras da própria Bíblia"[127]. As igrejas sionistas não têm uma estrutura aristocrática. Os seus sacerdotes-pregadores são profetas inspirados, curadores, indivíduos que entram em crise de possessão epileptoide, ativos adversários de feitiçaria.

1.3.8.4 *A* "igreja"*dos Manyanos*

Os manyanos são associações protestantes de mulheres adultas, mães excluídas e divorciadas da África do Sul; portanto, organizações religiosas femininas. Nelas, nenhum homem pode tomar parte ou ter influência, embora tais organizações sejam dirigidas e administradas por um conselho de pastores. As mulheres usam uniforme, vestidos ornamentados, colares, capas, sapatos, cintos.

Várias são as suas práticas sociais e religiosas, como visita aos doentes; sustentação e financiamento dos profetas. O batismo de imersão é administrado aos domingos. O movimento possui uma estrutura. De acordo com D´Anna, os manyanos estão estruturados da seguinte forma: comitê de apelação; comitê para credenciais;

---

[126] LANTERNARI, *op. cit.*, p. 46.
[127] *Ibid., p.* 48.

comitê econômico; comitê de resolução; secretaria da obra salvadora e agressiva; superintendência da obra juvenil; grande e verdadeiro secretariado eleitoral[128].

1.3.8.5 A "igreja" dos Nazarenos

Foi fundada por Isaiah Shembe, na África do Sul. Shembe nasceu em 1870, em Natal, e foi casado com quatro mulheres. A vocação se lhe revelou através de várias visões, relâmpago e temporais. Segundo D´Anna, Shembe, cheio do Espírito Santo, empenhou-se em peregrinar por todo Natal, rezando, curando doentes e fazendo exorcismos. Era um homem pequeno, de aspecto frágil, com barba, de olhar intenso que irradiava um influxo magnético. Vestia-se de preto, com uma ampla capa a franjas. Levava um colar zulu de pequenas pérolas, e, na cabeça, um aro colonial. De sua pessoa emanava uma especial fascinação que conquistava os africanos e impressionava os europeus[129].

Em 1906, recebeu o batismo e foi ordenado ministro na igreja da África *Native Baptist Church.* A seguir, começou a batizar no mar e nos arredores de Durban; arrastou numerosos seguidores. Em 1911, separou-se da igreja nativa batista e fundou a Igreja d*os Nazarenos.* Construiu, em 1916, uma aldeia em Ekuphakameni; mais tarde, estabeleceu seu centro religioso no monte Nhlanhgakazi. Ambas as localidades se tornariam, mais tarde, sagradas aos fiéis, centro e sede. Shembe apresentava-se aos zulus como o novo Moisés libertador. Diz D´Anna: "Se, de um lado, Shembe repete as atitudes de Moisés, de outro é o rei dos nazaristas, assim como Jesus foi o rei dos judeus"[130].

A meio caminho entre o paganismo arcaico e o cristianismo moderno, os nazaristas recusam tanto a um como ao outro. Condenam a monogamia e praticam a poligamia. Diz Lanternari: "Isaiah Shembe não hesitava em declarar publicamente que a monogamia europeia é uma invenção de São Paulo e não é uma lei divina[131].

1.3.8.6 A "igreja" do Kimbanguismo

---

[128] Cf. D´ANNA, *op. cit.*, p. 29-33.
[129] *Ibid.*, p. 23.
[130] LANTERNARI, *op. cit.*, p. 49.
[131] *Ibid.*, p. 50.

Foi fundada por Simón Kimbangu, no Zaire. Kimbangu, que nasceu em 1899 no Congo Democrático, foi catequista na missão protestante. Sua missão teve início em 1921, a partir de fenômenos de sonhos, de desfalecimentos, de visões, de adivinhações. Afirma Lanternari que, "graças a repetidos sonhos e visões, Kimbangu descobriu definitivamente a vocação de tornar-se servo de Deus e de pregar a nova fé a seu povo"[132]. De fato, diante das injustiças, o profeta luta pela libertação sociopolítica dos negros. Então, ele se tornou o profeta do "Deus dos negros". A sua mensagem profética anunciava iminente libertação do jugo dos brancos – também dos missionários -, a renovação das condições de vida, o retorno dos mortos. Realizava curas e ressurreições milagrosas; pregava a luta iconoclasta contra feitiços, a observância da monogamia, a fé no Deus único. Difundia o conhecimento da Bíblia, aceitava o batismo, a confissão. Observava o culto dos mortos. Morreu em 1950, no cárcere.

O kimbanguismo caracteriza-se por seu caráter africano, nacionalista; pela mistura de elementos cristãos e da RTA; pela crença no retorno dos mortos; pelo repúdio às mulheres. O sacramento do batismo é conferido em nome "do Pai Espírito, do Pai Kimbangu, do Pai alemão". São proibidasa poligamia e danças obscenas; também o álcool, fumo e carnes de porco e feiticismo. A organização do kimbanguismo compreende anciãos, pastores, catequistas e crentes. A liturgia baseia-se na leitura fiel da Bíblia, em sermões, orações e cantos.

1.3.8.7 A "igreja" do matsuanismo

Foi fundada por André Grenard Matsua, no Congo. Matsua, que nasceu em Brazzaville em 17 de janeiro de 1899, teve a educação católica. Foi um político do Congo francês e, durante algum tempo, catequista. Na França, alistou-se na infantaria colonial e frequentou círculos políticos com a *Union des travailleurs*, a *Ligue de la Défense de la Race Nègre*. Participou da 1ª Guerra Mundial e frequentou organizações comunistas, tomando parte ativa na luta contra o colonialismo. Em 1926, fundou o Movimento Amistoso dos Nativos da África Equatorial francesa, *amicalismo*, com o "objetivo de obrigar as autoridades metropolitanas a dar solução aos problemas do

[132] LANTERNARI, *op. cit.*, p. 23.

negro e de promover a sólida resistência contra os brancos por parte dos negros africanos”[133].

Matsua tornou-se a alma de uma consciência negra que reivindicava a igualdade política e sociocultural com os brancos. Tornou-se líder do movimento profético-religioso no Congo. Considerado como profeta do Deus dos negros[134], era chamado de Messias, “Jesus Matsua”; “nosso salvador”; “nosso mediador”; “reparador de nosso mundo corrompido e decaído”[135]; “herói-guia”, a “Coroa do martírio”, um modelo[136]. Atualmente, Matsua, entre os congoleses das colônias francesa e belga, recebe o nome de “rei do Congo” e é considerado símbolo de unidade. Segundo Lanternari, a presença espiritual desse profeta inspira a nova organização religiosa, que é a igreja nativa “indigenista” do Congo, claramente autônoma, polêmica tanto em relação aos missionários quanto às autoridades civis, políticas, administrativas, baseada na direta experiência religiosa nativa, embora aberta a algumas formas cristãs[137].

Entre as características do *matsuanismo* evidenciamos as seguintes: a salvação significa ou é identificada com a independência política, com a chegada de uma era de abundância e de felicidade através da intervenção de ‘messias nacionais; resistência/hostilidade contra o governo; é um movimento sincretista negro-cristão:

> Dentro de uma capela de palha moída e barro, imitando as capelas missionárias, eleva-se sobre alguns degraus o altar, coberto por um manto vermelho, sobre o qual se destacam alguns objetos simbólicos: a fotografia de André Matsúa, um punhal de feitura antiga, uma lâmpada de óleo acesa, um grande V de madeira, tendo ao centro uma cruz de Lorena. Já no manto vermelho se associa, ao tradicional significado de fecundidade e prestígio, a ideia de martírio dos Salvadores congoleses e de seus discípulos. O punhal representa a fidelidade jurada aos antepassados, enquanto a lâmpada, assim como a cruz, derivam do rito cristão. Mas é no grande V que sobressai em tudo, que mais clamorosamente se exprime a ideia de revolta e, sobretudo, de vitória. O V outra coisa não é senão a contribuição cultural da última guerra mundial, o V fatídico de Winston Churchill e dos Aliados, remodelado em função antibrancos como anunciação simbólica do fim do domínio colonialista[138].

---

[133] LANTERNARI, *op. cit.*, p 26.

[134] Cf. CHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. *Líderes religiosos da humanidade*. São Paulo Paulinas, 1986, p. 912.

[135] D´ANNA, *op. cit*., p. 50.

[136] Cf. LANTERNARI, *op. cit.*, p. 26.

[137] *Ibid.*, p. 26.

[138] *Ibid.*, p. 26.

É uma "religião" de revolta e de guerra. Uma série de profecias do *Matsuanismo* reza:

> A guerra está próxima...Viemos anunciar a boa nova de Deus ao mundo. Quem faz parte da nossa igreja não deve dirigir a palavra a quem está ligado ao governo ou as missões, ou aqueles negros que ainda estão mergulhados nas trevas. O tempo do sangue vermelho chegou... Aqueles que ressuscitarem entrarão na glória do reino triunfante... Os brancos ignoram que encontrarão morte e fome no país alheio. O búfalo e o elefante são poderosos..., são Golias..., mas não sabem construir o caminho da volta. Iminente é a morte do búfalo e do elefante. A libertação será definitiva[139].

1.3.8.8 A "igreja" do caquismo

Foi fundada por Simón-Pierre-Mpadi e, mais tarde por Nzambi Caqui: Deus caqui. Nativo da tribo Congo (Congo Belga), Pierre-Mpadi tinha um duplo programa: de um lado, queria desenvolver o movimento fundado pelo primeiro Simon (Kimbangu), e de outro, pretendia construir, à imitação de Pedro, a nova "igreja" negra. Foi assim que fundou a *Mission des Noirs*, o movimento caquista. O sucessor de Pierre-Mpadi foi Kufinu Philippe. Nativo do Congo Belga (Baixo Congo), é considerado "mestre do país inteiro". Transmitiu o ensinamento de Kimbangu, Matsúa e Mpadi

Entre outros continuadores, citamos Emmanuel Bamba; Joseph Diangenda, homem astuto, ativo; Zacarias Bonzo, profeta congolês, que penetrou em Angola com o lema "a África para os africanos"; Simon Toko que em Angola, em 1949, fundou um novo movimento, a "Estrela vermelha". Todos estes, diz Lanternari,"possuídos por *espírito*, caíam em convulsões, executavam danças, cânticos, acrobacias"[140].

Os membros do movimento caquista se vestem de um uniforme de cor caqui. O movimento se caracteriza por ser racista e combativo; anti-feitiçaria; pela prática do culto aos antepassados, isto é, uma espécie de "comunhão" com os mortos; pelo batismo, que é realizado por imersão; pela aceitação da poligamia; pela condenação do roubo, da mentira, dos benefícios ilícitos, da fabricação e venda do vinho. O movimento se caracteriza também pela proibição do casamento com pessoas de outros credos; o culto acontece num lugar circunscrito e aberto, ou sobre túmulos dos ancestrais. Diz Lanternari que o culto "consiste em orações, cânticos, confissões –

---

[139] Profecias *apud*, LANTERNARI, *op. cit.*, p. 26.
[140] *Ibid.*, p. 24.

elementos de origem cristã -, quando não em ritos de cura, de ressurreição de mortos, adivinhações, executados pelo profeta ou por seus apóstolos, que entram em êxtase – entre convulsões epileptóides – que se transmite ao público dos prosélitos, numa atmosfera de excitações coletiva”[141].

1.3.8.9 As “igrejas” mvungista e tonsista

As duas igrejas surgem como reação à ocupação da Bélgica, em 1940, pelos nazistas. A palavra *Mvungi* significa pastor. Portanto, mvungista é um movimento que surgiu e foi difundido em 1940 por iniciativa de alguns pastores-catequistas da missão batista americana. Embora tivessem afinidades com o movimento kimbanguista, Simon Kimbangu não tem parte nele, nem é invocado. O papel central é representado pela figura de Iavé. Diz Lanternari que “é Iavé que, através do pastor (mvungi), dá a salvação e instaura a nova era. Será ele que na nova era aparecerá aos homens na sua glória, e ressuscitará os mortos. Estes, voltando à terra, trarão para os homens toda sorte de riquezas;[...]. Iavé fará os brancos desaparecerem e com eles todos aqueles que não seguem o novo culto”[142]. O movimento é contra a feitiçaria. Daí se explica a destruição dos amuletos e objetos mágicos. O movimento proíbe ter relação com a cultura dos brancos: as plantações, os médicos, as escolas. Abstinham-se do trabalho.

Entre 1940-1941, na Angola setentrional, nasceu um movimento de nome *Tawa.* Penetrou pelo sul, no território congolês, com o nome de *Tonsi,* isto é, gota, cujos principais ritos eram realizados por meio de três gotas de um líquido sagrado, administrado na língua ou na testa dos candidatos. A primeira gota simbolizava e substituía o batismo, a segunda indicava a confirmação, a última – chamada “gota de sangue” – devia proporcionar a total iluminação do espírito e permitia aos crentes invocar os mortos e conversar com eles. O tríplice rito de gota, portanto, é acompanhado em nome de uma trindade *sui generis,* isto é, “do Pai Espírito, do Pai Kimbangu, do Pai Tedesco”.

A “igreja” tem caráter antifeitiçaria, anticristão e esotérico: em todo rito se pronuncia solene abjuração da religião cristã, e, simultaneamente, de toda prática de

[141]LANTERNARI, *op. cit.,* p. 29.
[142] *Ibid.*, p. 31-32.

magia negra. As cerimônias acontecem nos cemitérios, à noite. Os *Tonsistas* vigiam e limpam constantemente os túmulos dos mortos, objetivando sua iminente ressurreição. De acordo com Lanternari, o núcleo de seu credo messiânico prevê, para os fiéis, o próximo fim de todo dano, a superação da morte, o retorno coletivo dos mortos, trazendo riquezas inauditas da Europa. Além disso, este dia assinalará o fim dos brancos, que perecerão no fogo e na água, e a regeneração dos negros; surgirá o Reino dos negros[143].

As prescrições rituais são várias. Compreendem a destruição de objetos e animais pretos; abstenção do trabalho agrícola às quartas-feiras, sextas-feiras e domingo; tabus alimentícios; proíbem manter relações com aqueles que não aderiram à igreja *Tonsi;* proibem frequentar escolas, hospitais e dispensários dos brancos.

1.3.8.10 A "igreja" do kitawala

Fundada por Taze Russel, em 1874, a Sociedade da Torre Guardiã ou simplesmente Testemunhas de Jeová, provém, por processo separatista, da congregação dos Estados Unidos da América da Watch Tower. A presença da "igreja" está na África ocidental e na União Sul-Africana desde o princípio do século XX. Na África central e oriental, a "igreja" tomou o nome de *Kitawala,* que significa, na língua swahili, reino. Seus membros, de acordo com D´Anna, esperam a chegada de um reino teocrático no qual os negros serão os chefes e os brancos, ou morreriam ou serão escravos[144].

Portanto, ela se caracteriza pelo tom racial e xenófobo. O grande *slogan* do Kitawala, diz D´Anna, é: "Nós somos filhos de Deus e, portanto, não temos que prestar nenhuma atenção à lei dos homens. Os tempos mudaram: nós não obedeceremos já às leis temporais, porque obedecer aos homens significa obedecer a satanás"[145]. De fato, a vinda da era paradisíaca na terra, em nome de Jesus Cristo, constitui para ela a esperança messiânica.

---

[143] Cf. LANTERNARI, *op. cit.*, p. 33.
[144] Cf. D´ANNA, *op. cit.*,p. 62.
[145] *Ibid.*, p. 68.

1.3.8.11 A “igreja” do malakismo

Foi fundada por Joshua Kate Mugema, na Uganda. Mugema, nascido em 1850, foi batizado por primeiros missionários anglicanos e, mais tarde, tornou-se catequista. Homem bom e de grande personalidade, generoso com os pobres, fundou uma igreja contra a medicina e os médicos[146]. *Malaki Musajjakawa*, discípulo de Mugema e chefe ex-anglicano e polígamo, foi também contra a medicina e os médicos. De acordo com D´Anna, ele afirmava: “Eu não tomarei a medicina dos europeus, nem acudirei a eles por nenhum motivo: quando estiver enfermo, beberei água”[147].

De fato, a “igreja” é contra a medicina e os médicos. Para os crentes dessa igreja, Deus, só Deus, pode tudo, e só nele há que esperar e contar com Ele. É pecado grave esperar no homem e em remédio. Fora de Deus não há medicina para qualquer tipo de mal físico e moral. Tomar a medicina é contrário à Bíblia e os médicos são vistos como os enviados de Satanás (Tg 5,13-15).

1.3.8.12 A “igreja”ortodoxa africana

Fundada por Marcus Garvey, “o Moisés Negro”, nos Estados Unidos, tinha como objetivo dar a seus seguidores um cristianismo capaz de exaltar o orgulho da raça. Categoricamente, “Moisés Negro” afirmava, no dizer de D´Anna:“Tenhais que esquecer os deuses brancos... Apagai de vossos corações os deuses brancos. Temos que regressar à Igreja autóctone, a nosso verdadeiro Deus”[148]. Por igreja autóctone entenda-se a igreja ortodoxa da África, com um Cristo negro, uma Virgem negra e um Patriarca negro.

A Igreja Ortodoxa da África foi fundada por Reuben Sparts, na Uganda. Esta, afirma D´Anna, “é uma Igreja para todos os africanos de boa vontade, que querem ser livres em sua própria casa e não ser considerados sempre meninos”[149]. Como as demais igrejas, ela apresenta as seguintes características: misterioso e complexo ritual

---

[146] Cf. D´ANNA, *op. cit.*, p. 67.
[147] *Ibid.*, p. 70.
[148] *Ibid.*, p. 77.
[149] D´ANNA, *op. cit.*, p. 80.

ortodoxo; uso frequente do símbolo da cruz; solenidade dos livros sagrados; mística da beleza dos ícones.

1.3.8.13 A "Igreja" da Lenshina

Foi fundada por Alice Lulengo, *Lenshina*, isto é, Rainha Latina. *Alice* foi membro da *Church of Scotland* e catequista assistente. Com 35 anos de idade, chama-se a si mesma de Lenshina, isto é, "Rainha Latina" e funda a seita *Lumpa Church* (com pressa). Foi casada com Pedro, católico, apóstata e feiticeiro. O início da sua vida pública começou com uma série de desfalecimentos. O Senhor, segundo D´Anna, a tinha mandado salvar os africanos dos feiticeiros e de todos ao males. Também lhe havia dado três livros, mas logo lhe tirou dois. O livro que lhe tinha ficado estava escrito numa língua desconhecida, que só ela podia compreender[150].

A igreja tem dois sacramentos, o batismo e o matrimônio monogâmico, além de doze mandamentos. Caracteriza-se como uma igreja antifeitiçaria, anticatólica, antibranca. O cristianismo era considerado, pela *Lumpa Church*, mais que nada, em função antifeiticeira: Jesus Cristo, e em segundo momento *Lenshina*, tinham vindo à terra para combater a magia negra. Quem aspirasse a entrar na nova igreja tinha que despojar-se de todos os seus talismãs, confessar, se necessário, as próprias práticas mágicas e denunciar a todos os feiticeiros que conhecera. As danças pagãs, as bebidas de cerveja e o trabalho ao Sábado são proibidos.

Ela é também antimissionária. De acordo com D´Anna, Alice estimulava as pessoas contra os missionários, pintando-os como os piores feiticeiros do país, cúmplices dos males e das pessoas más locais, além de promotores de assassinato. Ela dizia que os missionários, ministros das igrejas brancas e condenados por Deus, estimulavam os fiéis, através da confissão, em segredo, a toda sorte de más ações, indicando-lhes inclusive as vítimas. Durante a missa, e na administração dos sacramentos, os padres envenenavam, matavam e endemoninhavam as pessoas[151].

Outro aspecto característico dessa igreja é o caráter salvador e nacionalista. De fato, a *Lumpa Church* é nacionalista e africana, isto é, quis ser uma igreja para os

---

[150] D´ANNA, *op. cit*., p. 86.
[151] Cf. ibid., p. 90.

africanos. Como manifestação desse caráter nacionalista, desenvolve a crença na superioridade dos negros, povo eleito; os cantos apresentam certos acentos racistas; incentiva-se, por parte dos afiliados, o abandono progressivo dos nomes estrangeiros, e sua substituição por indígenas.

1.3.8.14 As "igrejas" dos querubins e dos serafins

Estas "igrejas" foram fundadas na Nigéria por Moisés Orimolade Tunolashe. *Orimolade,* discípulo de Mugema, educado na igreja anglicana, lutou contra a medicina e confiou no pleno poder curativo da oração. Atacado por uma doença, rejeitou durante dez anos todo cuidado médico. Depois de um tríduo de ajuda e oração, fundou a seita "Sociedade da Sagrado e Eterna Ordem dos Querubins".

De acordo com Lanternari, o nome a dar à igreja foi sugerido numa visão, que o próprio fundador obteve depois de três dias de jejum e oração. Com base nessa visão, chamou-a de seita "dos Serafins". Em seguida, em 1927, em outra visão, em que apareceram a algumas mulheres, os anjos revelaram que os serafins se acompanham dos querubins. Assim foi sancionado definitivamente o nome da associação[152].

Estas igrejas caracterizam-se pela aversão às medicinas e pela confiança plena no poder curativo da oração; pelo uso, de parte de seus membros, do uniforme branco e de amplas mangas que se pareciam com os querubins e serafins; pelos ritos, uma espécie de missa e prece ou oração coletiva. As funções religiosas, entre cantos e danças, duram noites inteiras; são rumorosas e têm um evidente caráter orgíaco, de nítido cunho pagão. No curso de tais funções, verificam-se frequentes fenômenos de "possessão", isto é, os fiéis, de modo geral, as mulheres, em particular, entram em transe entre convulsões, ao som rítmico dos tambores[153]. A oração é o único modo de implorar e merecer todo bem: cura das doenças, trabalho para os desempregados, fecundidade. Portanto, da oração provém a salvação para os fiéis, e com a salvação descem dons carismáticos como visões, sonhos, profecias. Qualquer fiel pode aspirar e conseguir, mediante a oração intensa, os dons carismáticos. Seus membros realizam, anualmente, peregrinações ao monte sagrado Olorunkole.

---

[152] Cf. LANTERNARI, *op. cit.*,p. 55.
[153] *Ibid.*, p. 56.

A Bíblia é a única fonte de conhecimento. Os membros creem na Santíssima Trindade; praticam o batismo por imersão, a "comunhão", a confissão pública dos pecados. São proibidos o uso de imagens sacras, as bebidas alcoólicas, a carne de porco, o tabaco. O acesso ao lugar do culto está também proibido às mulheres em estado de impureza. A organização da igreja comporta doze apóstolos, entre os quais há diáconos, evangelistas e profetas. Diz Lanternari: "A seita organizou-se em torno de seu chefe, chamado do *Baba Aladura* ("Pai dos orantes"), que se fez assistir por um outro grupo de *Aladura* ("orantes", homens e mulheres) e enviou para o interior alguns fiéis ("apóstolos") a propagar a religião"[154]. Cada grau é distinguido mediante um uniforme, usado a qualquer hora do dia, e indica a hierarquia.

1.3.8.15 A "igreja" do Harrismo

Foi fundada por William Wadé Harris, em 1850, na Libéria.Nascido em Capes Palmas, Wadé foi educado por missionários metodistas americanos: aprendeu o catecismo wesleyano e a Bíblia. Converteu-se aos 20 anos e ensinou na Escola da Missão Episcopal Americana. Sua vocação ocorreu na cadeia onde, teve uma visão do arcanjo Gabriel. A missão de Wadé consistiria na salvação de seu povo em nome de Jesus. De acordo com Lanternari, em 1914, o arcanjo Gabriel "chamava" Wadé à missão profética e de pregação. Percorreu então toda a África ocidental francesa e a Costa do Ouro (Gana). Ameaçava com o inferno os pecadores; prometia aos justos o paraíso. Admitia a poligamia; pedia tolerância para com as autoridades administrativas, simpatia pelas igrejas cristãs[155].

A fé na unicidade de Deus e num salvador que se imolou na Cruz e a condenação do fetichismo, da bruxaria, do furto, da mentira, do adultério e do alcoolismo constitui o núcleo do credo. O batismo é realizado por imersão. É, segundo Lanternari, o rito central da sua igreja. Nesse rito, o profeta asperge com água o neófito, impondo-lhe as mãos sobre a cabeça – é um rito de salvação, com o qual o neófito é admitido à seita[156].

---

[154] LANTERNARI, *op. cit.*, p. 55.
[155] *Ibid.*, p. 61-62.
[156] Cf. ibid., p. 62.

Sua alta figura e seu rosto barbudo serão populares em muitas zonas do país. Segundo D´Anna, o turbante ou o capacete com que cobria sua cabeça, o vestido branco e as três mulheres que o acompanhavam em todas as partes poderiam confundi-lo com um muçulmano, mas o crucifixo que pendia de seu pescoço, tosco, de madeira, que rematava seu báculo e a pequena Bíblia que levava sempre consigo, desvaneciam essa impressão[157]. Desenvolveu sua atividade na Costa de Marfim e morreu no ano de 1927.

Dentre os profetas-continuadores na Costa do Marfim alguns merecem ser citados.

- *Boto Adai*, curandeiro e exorcista. Exigia a confissão pública dos pecados e atribuiu à água benta virtudes terapêuticas. Por isso, segundo Lanternari, inúmeros doentes procuravam viajando a pé para contar os pecados e levar consigo uma reserva de água milagrosa para uso curativo[158].

- *Adaé*, profeta e fundador de uma igreja própria, ministrava o batismo molhando a cabeça, as orelhas e o nariz.

- *Marie Dahonon (Lulú)*, curanderia, foi fundadora, em 1942, do culto de Deima. Em suas práticas purificatórias e médicas, empregava um líquido especial, que lhe apareceu justamente durante a primeira e determinante experiência estática que a levou a agir como inspiradora. De acordo com Lanternari, no curso de um transe religioso, ela se dirigiu à floresta e ali lhe apareceu em visão, como se saísse de um lençol de água, um réptil imenso [...] com pernas de crocodilo e chifres de búfalo, que lhe ensinou a preparar, com a água daquela lagoa e as cinzas de certas raízes queimadas, um líquido de poder extraordinariamente apropriado. A profetisa enchia com esse líquido um recipiente, que colocava no templo do seu culto. Toda noite, a mítica serpente vinha banhar-se naqueles recipientes, transmitindo seu fluido benéfico ao líquido, com que, na manhã seguinte, a profetisa aspergia os bancos do templo e o colocava em inúmeras garrafas para distribuir aos fiéis[159].

1.3.8.16 A **"igreja" dos Espiritualistas**

[157] Cf. D´ANNA, *op. cit*., p. 121-122.
[158] Cf. LANTERNARI, *op. cit*.,p. 63.
[159] Cf. ibid., p. 63.

É oriunda da região costeira da Guiné. Na base de sua doutrina figura a crença num Espírito Santo. Este é reinterpretado em função mágica: é um espírito coadjutor de Deus, extraordinariamente poderoso e capaz de curar toda sorte de doenças ou ferimentos, de garantir longevidade e riqueza, de repelir forças adversas, etc. O altar é considerado sede do Espírito Santo, a quem se endereçam orações e se destinam sacrifícios de animais.

Os profetas desta igreja, segundo Lanternari, quando não os simples prosélitos, são sujeitos a crises violentas de "possessão" no curso das funções religiosas. Entram em convulsão, rolam pelo chão, profetizam, correm loucamente pelas ruas da aldeia, falam línguas incompreensíveis, dizendo-se inspirados pelo Espírito Santo: sobem nas casas e nas árvores[160]. O credo da igreja se baseia na fé em Deus-criador. A pessoa de Jesus tem pequena importância frente ao Deus-criador. O credo também se baseia na fé relativa a espíritos, mortos e reencarnação. Há práticas de poligamia, infanticídio dos gêmeos, sacrifício de animais.

1.3.8.17 A "igreja" missão cristã

Foi fundada por Samuel Ajayi Crowther, na Nigéria, em meados do século XIX. Crowther pretendia fundar um cristianismo radicalmente africano. Nascido em Osogun, foi escravo e, mais tarde, libertado. Abraçou a fé cristã num momento crítico da história africana, como afirma Mana: "No período em que a sociedade africana começava a emergir de uma longa noite de escravidão de três tipos: intertribal, árabe e atlântica, e se encaminhava para a etapa colonial, no momento em que a Europa decidia ocupar-se do continente africano e administrá-lo diretamente em nome de seus interesses econômicos"[161].

Crowther pertencia à Igreja anglicana. Foi o primeiro estudante negro de teologia, o primeiro pastor negro ordenado e o primeiro bispo africano. Fundador, organizador e animador de igrejas, de comunidades cristãs, abriu a missão anglicana na Nigéria e colocou alicerces de uma visão do cristianismo africano. Afirma Mana: "Este

[160] LANTERNARI, *op. cit.*, p. 57.
[161] MANA, Ka. *La Nueva Evangelización en África*. Estela: Verbo divino, 2005, p. 141-142.

homem excepcional não cessou de vincular, ao longo de toda a sua vida, o destino da fé cristã ao projeto de libertação do homem, um projeto que ele pensava de maneira global, seguindo umas perspectivas espirituais, materiais e éticas ao mesmo tempo"[162]. Portanto, seus objetivos eram a evangelização libertadora, crível e realista; sua missão consistiu numa ação libertadora, apoiada em dois pilares. O primeiro deles, o respeito ao homem, à sua cultura e à sua religião. Crowther, no dizer de Mana, ensinava assim:

> Quando pregais, imitai a Cristo, esforçando-vos por chegar às inteligências e só aos sentimentos. Falai à gente com simplicidade, de maneira que possa compreender. Afastai-vos das discussões com os muçulmanos ou das reprovações aos pagãos; ao contrário, mostrai simpatia e compreensão aos que vos escutam, mas a revelar a verdade do Evangelho em sua plenitude. Respeitai os costumes, as leis e as tradições dos que vos escutam. Abstende-vos de trabalhar com violência, nem sequer de palavras. Abstende-vos do desprezo. Não adoteis nunca uma atitude superior ou altiva. E recordai: é o Evangelho que os liberta. Pregai e vivei o Evangelho. É necessário que a mensagem cristã penetre na gente, e assim os costumes irão combinando de maneira gradual[163].

O segundo pilar, ou compromisso, era com a educação humana e com a obra do ensino, com o objetivo de fazer regredir o paganismo em seu próprio princípio. O ensino era o meio mais eficaz de anunciar o Evangelho da libertação: um ensino que abre as inteligências à Palavra de Deus, a partir de um profundo conhecimento da cultura africana. De acordo com Mana, Crowther recomendava o seguinte:

> Em muitos povos nos pedem que comecemos por abrir uma escola. Respondamos a essa chamada. E não nos limitemos ao ensino da leitura e da escritura. Levemos aos meninos o conhecimento do Senhor. Os jovens, libertados do medo dos espíritos, combaterão vitoriosamente conosco um bom combate do Evangelho. Na pregação, evitemos introduzir ideias novas, estranhas por completo ao pensamento africano. Recorramos à Sabedoria tradicional. Deste modo, nos compreenderão melhor os pagãos[164].

1.3.9 Outras "igrejas"

A "igreja" ou ***Sociedade Likulu*** caracteriza-se por possuir normas rígidas de resistência passiva contra os colonizadores europeus, pela rejeição dos gêneros

---

[162] MANA, *op. cit.*, p. 142.
[163] *Ibid.*, p. 143-144.
[164] *Ibid.*, p. 144.

alimentícios, dos tecidos, do sal, pela resistência a pagar impostos e a prestar serviços aos brancos[165]. De fato, é nitidamente xenófoba, antieuropeia. Pratica cultos proféticos e de libertação; acredita no mito do fim e da regeneração do mundo. O advento do messias libertador seria assinalado por eventos catastróficos, como o retorno coletivo dos mortos, o eclipse solar, o aparecimento de um cão preto nas aldeias falando aos homens e o surgimento de um homem meio branco, meio preto[166].

A "igreja" *ou* ***movimento do Exército da Salvação*** foi fundada em 1935. É uma organização leiga, com escopos humanitários. Não tem interesses institucionais, eclesiásticos, nem proselitistas. Os militantes, ou os membros do Exército da Salvação, forneciam uma moral religiosa aceitável e próxima das exigências do povo. Por exemplo, o duro dever da confissão era substituído por um simples ato de contrição. De acordo com Lanternari, os militares usavam um uniforme de tipo militar. As cerimônias eram convocadas entre cânticos de guerreiros, ao ritmo de tambores e de outros instrumentos de banda, entre bandeiras desfraldadas[167]. É uma igreja que luta contra a feitiçaria.

A "igreja" do ***Bwiti*** nasce ao sul do Gabão como reação à industrialização dos centros de Gabão**.** O bwiti é a religião nacional, um "conservatório cultural", pois só se encontra nesse país. De acordo com D´Anna, seus membros constituem uma sociedade compacta e bem organizada: sacerdotes, responsáveis pelo templo;ministros do culto ou o bispo e centros de bwiti[168].

A "igreja" ***Cristo Musama Disco*** foi fundada por Joseph William Eggyanka Appaiah, na Costa do Ouro, Gana, em 1919. Ela surgiu como grupo de oração (Sociedade da Fé). Ela compreende ritos e doutrinas de elementos protestantes, católicos, pagãos, espíritas, islâmicos. Proíbe as cerimônias/danças profanas, o divórcio, as bebidas alcoólicas, comer carne de porco e animais impuros. Entre os ritos principais, destacam-se, de acordo com D´Anna, o costume do rosário, os sacramentos de "comunhão" e unção dos enfermos [169]. A principal atividade é a cura dos enfermos.

---

[165] Cf. LANTERNARI, *op. cit.*, p. 21.
[166] *Ibid.*, p. 22.
[167] *Ibid.*, p. 30.
[168] Cf. D´ANNA, *op. cit.*, p. 99.
[169] Cf. ibid., p. 118.

Acentua-se a crença na intervenção sobrenatural; os médicos e a medicina, portanto, são excluídos como meio de cura.

A "igreja" ***Église de Jésus Christ sur la terre*** quis ser a emanação mais direta da doutrina kimbangista original. É uma organização cristã de tipo evangélico. Sua doutrina consiste na aceitação do Decálogo mosaico e na pregação da Bíblia protestante. O batismo constitui o rito de admissão e é realizado pela imersão dos prosélitos no "Jordão", na bacia formada pelo riacho Mpumbu. Proíbem-se a poligamia e os tambores sagrados. A liturgia baseia-se na execução dos hinos, cantados em tom solene e severo, influenciados pela liturgia batista. O ritual compreende a confissão pública e o batismo de cura.

A "igreja" ***mahdista,*** de inspiração profética e messiânica, própria da tradição islâmica, crê em *Mahdi*, o "bem guiado", o "salvador do mundo", o "instaurador da justiça. De acordo com essa crença, *Mahdi*, depois de sua ausência e desaparecimento, voltaria para salvar o mundo. Diz Lanternari: "A expectativa mahdista, o dia do juízo será anunciado por um período de confusão e opressão que terá fim com o advento de um Mahdi. O reino do Mahdi seria sucessivamente destruído pelo Dajjal (anticristo), mas o profeta retornaria, mataria o Dajjal e realizaria a justiça na terra, segundo a lei do islã[170]. Portanto, *Mahdi* queria, com a guerra santa, libertar o país dos estrangeiros. Com seus adeptos, ocupou Khartum.

A ***1ª "igreja sul africana independente*** foi fundada em 1892 por Mangena M. Mokone. O profetaprotesta contra a segregação racial praticada no seio da sua seita.

A "igreja" ***Israelita*** foi fundada por *Enock Mgijima*, bispo, profeta e sentinela, excomungado pela seita etiopista em 1910. Para ele, os africanos eram um povo eleito e Jeová os ia libertar de opressão branca.

A ***"igreja" do Sangue*** foi fundada por *Timothy Cekwane,* homem do céu e servo de Deus, que teve em 1909 visões, profecias e sermões à base do sangue[171].

A "igreja" do ***Espírito Santo*** foi fundada por *Paulo Nzuza,* chefe tradicional e político. Morreu no dia 17 de junho de 1917 e dizia, como lembra D´Anna: "Voltarei para matar todos aqueles que prejudicam os interesses da Igreja do Espírito Santo"[172].

---

[170] Cf. LANTERNARI, *op. cit.*, p. 65.
[171] Cf. D´ANNA, *op. cit.*, p. 19.
[172] *Ibid.*, p. 27.

*A **"igreja" dos Shona*** foi fundada por *John Masowe,* o "messias dos Shona". Até os dezesseis anos, viveu na Rodésia, com o nome de Shoniwa. Proclamou ser a reencarnação de João Batista e Filho de Deus. Anunciou o juízo e prometeu a seus seguidores a imortalidade neste mundo. Por tudo isso, era conhecido, de acordo com D´Anna, como "Messias dos Shona"[173].

A "igreja" dos ***"crentes do Sábado"*** foi fundada por Samuel Brako. O profeta aprovava a poligamia. Era antifeminista. Proibia relações sexuais fora do matrimônio, a prática da magia e das bebidas alcoólicas. Instituiu três sacramentos: a comunhão, o tríplice batismo e a confissão dos pecados.

A "igreja" ***Progressista Africana*** foi fundada por Rubens Sparts, na Uganda. *Sparts* nasceu a poucos quilômetros de Kampala, filho de um chefe do povoado. Era inteligente, crítico e inconformista. O profeta anunciava estar disposto, como diz D´Anna, a "ir ao inferno, ir ao cárcere ou morrer pela África"[174].

A "igreja" ***Providence Mission*** foi fundada por *John Chilembwe,* em Niassalândia. Foi educado na América, em contato com organizações para a defesa e autonomia dos negros.

A "igreja" ***Antoniano*** foi fundada, no Congo, por Dona Beatrice, cognominada a "Joana d´Arc" do Reino de Congo, entre os séculos XVII e XVIII. Sua vocação vem através de visões e sonhos. Escreve Lanternari:

> Ela se vangloriava de ter tido visões e sonhos vaticinadores, além de uma experiência de morte e renascimento. Baseada nesta experiência, estava convencida de ser a reencarnação de Santo António. Anunciava como iminente o dia do Juízo Final. Entre os 'anjos' de que se cercava, escolheu um (que se chamou São João) com quem vivia e de quem teve um filho; fundou um movimento 'Antoniano' [...][175].

Pregava a revolta contra a dominação portuguesa. Tentou restaurar o reino de São Salvador, Congo, e restabelecer antigos costumes tradicionais condenados pelos missionários. Em 1706 foi condenada à fogueira[176].

---

[173] D´ANNA, *op. cit.*, p. 79.

[174] *Ibid.*, p. 79.

[175] LANTERNARI, *op. cit.*, p. 19.

[176] Cf. ATANGANA. Diudonné Espoir. Cristo nos messianismos da África. *Concilium,* Petrópolis, n. 317, p. 12, abr./ 2006.

A “igreja” ***Kintwadi*** é uma cooperativa agrícola. Fundada em Kisantu (*ntwadi* = “comum”, coletivo”), desenvolveu-se no território do Baixo Congo. Reúne todos os kimbangistas de antiga tradição, além dos “Irmãos da Igreja negra” e dos vários dissidentes. A “igreja” reconhece Kimbango como salvador, que retornará para expulsar os brancos.

A “igreja” ***Dieudonné*** foi fundada em 1954, por um catequista. Este se empenhava pela abolição dos fetiches e pela sua substituição por água benta. Erradicando-se para o norte e para o sul, o *Dieudonné* assumiu caráter de um movimento contra a feitiçaria.

A “igreja” ***Apostolic Revelation Society*** foi fundada por Wowenu, em Gana. Aprova a poligamia. Pretende ser uma igreja moderna e progressista.

A “igreja” ***Doze Apóstolos,*** fundada em Gana por John Nackabah, um homem com dotes proféticos; não tem uma verdadeira e própria doutrina. Os membros são obrigados a crer nos curandeiros e profetas. Segundo D´Anna, as orações parecem intermináveis. A Bíblia não é considerada livro sagrado, mas objeto mágico. Proíbe-se comer carne de porco, pescado dessecado, caracóis, beber licores. A poligamia e o divórcio são permitidos[177].

Em 1917, na Nigéria acontece a fundação da “igreja” ***United Native African Church,*** que tem como característica a permissão da poligamia.

A “igreja” ***Church of the Lord´s People*** foi fundada na Serra Leoa, em 1930. Nela, a oração é feita cinco vezes ao dia; proíbe-se o uso do tabaco, das bebidas alcoólicas, da carne de porco[178].

A “igreja” ***Holy Ethiopian Community Church*** foi fundada na Nigéria. A Sagrada Escritura é interpretada como um livro pagão.

A “igreja” ***United Methodist Church*** foi fundada em Lagos, em 1917, por Zaqueu, como reação a uma campanha contra a poligamia. Depois de uma visão, Zaqueu declarava-se possuir um poder curador sobrenatural. A igreja se baseia na cura de doenças pela oração. De acordo com Lanternari, “o rito de cura consiste de danças

[177] Cf. D´ANNA, *op. cit.*, p. 128.
[178] *Ibid.*,132.

desenfreadas, acompanhadas por música e cantos, sucessiva imposição das mãos e invocação do Espírito Santo"[179].

A "igreja" ***Orunmlaísta***, fundada em Lagos em 1943 pelo jornalista-profeta A. F. Beyioku, caracteriza-se pela fusão de elementos cristãos com elementos da cultura tradicional.

A "igreja" ***Sacra Etiópia*** foi fundada, em 1946, por um ex-mestre, o "Grande Profeta-Chefe Espiritual, Primaz Africano", da escola anglicana que se converteu ao islamismo. Ele proclamou a chegada de um Reino, de um Deus da África, portador de "Verdade, Justiça, Amor". Escreve Lanternari:

> [...] a denominação da Igreja da Comunidade Sacra Etiópia exprime no próprio nome um programa pan-africanista, atribuindo ao termo 'Etiópia' o mesmo valor bíblico de 'África Negra', já assumido também pelas igrejas 'etiopistas' sul-africanas. Tal referência a uma união pan-negra e antieuropeia é expressa também em outras comunidades religiosas nativistas da Nigéria, reportando-se todas à ideia de um 'Deus da África negra'[180].

A "igreja" dos ***Ahmadiyya*** *é* de origem indiana. *Ahmadiyya* chegou na Nigéria. Aqui acontece a reforma do islamismo dos negros. Ela proclama, contra o islamismo ortodoxo, a necessidade de dar às mulheres um lugar mais amplo no culto. Defende a monogamia. Não é um movimento político ou social. Escreve Lanternari:

> Insere-se no quadro de um mundo cultural oprimido e em crise, cujas necessidades religiosas se fazem sentir mais imperiosas do que nunca, um mundo que aspira a uma renovação total da cultura através da tentativa de realizar reformas religiosas: pois toda reforma religiosa não quer ser, em definitivo, outra coisa senão um aprofundamento e atualização da experiência religiosa, tendo em vista as exigências novas nascidas de transformações culturais[181].

A***"igreja" do Senhor*** foi fundada em Serra Leoa em 1930 e se difundiu, mais tarde, na Libéria e Costa do Ouro. Pretende ser uma igreja africana, que enviará seus missionários à Europa. O Espírito Santo tem uma função importante; ele tem o poder de curar as doenças e efeitos da feitiçaria.

A "igreja" ***United Native Church,*** fundada no Camarões francês, entre 1922-1923, por Lotion Samé, é uma "igreja" decididamente revolucionária.

---

[179] LANTERNARI, *op. cit*., p. 59.
[180] *Ibid.*, p. 60.
[181] *Ibid.,.*, p. 61.

A “igreja” ***Templos de mercadores de peixe*** foi fundada em Porto Novo. Tem como símbolo um peixe de cobre, fixo ao púlpito da capela.

A “igreja” ***Cristã Celeste*** é contra o uso de qualquer medicamento, seja europeu ou indígena. A cura dos doentes é com base nas unções de óleo, aspersão de água e cinzas.

A “igreja” ***African National Church*** teve seu início no Niassa (Moçambique), em 1927, por intermédio de Gordon Nsumba. Porém, quem a organizou foi Paddy Nyasaru, ex-catequista.

A ***Última “igreja” de Deus e a de seu Cristo*** foram chefiadas por Silwani Ngemela, antigo mestre da igreja missionária escocesa, educado durante certo tempo nos ditames da Watch Tower, separando-se dela mais tarde (1925). As duas igrejas têm em comum o conflito euro-africano e a exigência nativa de independência. Ambas aceitam a poligamia, as crenças mágicas, as crenças das festas fúnebres até as festas mais comuns[182].

1.3.10 Movimentos sincréticos e filosóficos

O ***Baha´smo***, movimento sincrético, está implantado sobretudo na África *banto.* Em Kampala, Uganda, conta com 300.000 fiéis. Diz Stamm: “A Fé Universal Baha´ie apresenta-se como a única religião revelada de nosso tempo, a única capaz de fundir as religiões orientais, o judaísmo, o islã, o cristianismo”[183].

O ***Culto Eyadema***, outro movimento sincrético, fundado pelo general Eyadema, toma elementos das religiões ancestrais, do cristianismo, da crancomasônica. Eyadema, de acordo com Lanternari, sonhava em construir uma nação onde não reinassem mais que a paz e a solidariedade, e onde o tribalismo seria erradicado, onde se restauraria o ecumenismo entre todas as religiões[184].

A ***Maçonaria***, movimento filosófico, foi introduzida em 1772 na África do Sul, na colônia do Cabo, por holandeses. De acordo com Stamm, na África do Sul, a Grande Loja Unida mantém sete grandes lojas de distrito, que reagrupam 275 lojas. A Grande Loja de Escócia, com seus quatro grandes distritos, soma 154 lojas; a Grande

---

[182] Cf. LANTERNARI, *op. cit.*, p. 64.
[183] *Ibid.*, p. 90.
[184] *Ibid.*, p. 91.

Loja da Irlanda, com suas três grandes lojas provinciais, controla 58 lojas. Na África oriental, a Grande Loja Unida da Inglaterra mantêm 31 lojas; 49 lojas "escocesas" estão sob a autoridade do Grande Mestre de distrito, e a Grande Loja de Irlanda está representada por nove oficinas. Na Libéria, a Grande Loja constituiu-se em 1867.Na África francófona, algumas lojas de Grande Oriente e a Grande Loja da França se mantêm [185].

De posse de tudo isso, podemos afirmar que o cristianismo, o islã e as igrejas independentes convivem lado a lado com a RTA. Enquanto que estas últimas são filhas da África, isto é, nasceram na África, como protesto contra as Igrejas da Missão, o cristianismo e o islão são religiões vindas de fora, não originárias na África *banto.* Mesmo assim, é possível, atualmente, afirmar que elas já fazem parte do contexto da África e muitos africanos se converteram a elas. De fato, o cristianismo e o islão são as religiões que mais crescem na África. Continuam conquistando novos territórios e seguidores. Diante disso, há quem defenda o desaparecimento da RTA.

A relação do cristianismo e do islã com a RTA foi marcada pela negatividade, pelo exclusivismo. Durante muitos séculos, a RTA foi considerada por cristãos e muçulmanos como *animista, fetichista, natural,* ou desprovida da graça; incapaz de levar seus membros à salvação, à união com o sobrenatural, com Deus.

Perguntamos: diante das religiões dominantes e estrangeiras, da proliferação de igrejas independentes, do desenvolvimento tecnológico e econômico, da industrialização, estará a RTA destinada ao desaparecimento? Desempenha ela uma função salvífica em relação a seus membros? Pode ser considerada via autônoma, ou não, de salvação para seus seguidores? Qual é o sentido, o valor teológico no projeto salvífico do mistério de Jesus Cristo?

Conclusão

Ao longo deste primeiro capítulo, apresentamos o contexto sociopolítico, cultural e religioso dos sweguidores da RTA, isto é, da África *banto*. Um olhar sobre essa África banto revela a existência variada de seguidores da RTA, isto é, de grupos, povos, etnias e línguas, culturas e modos de concretizar, na prática, os ideais sociais,

[185] Cf. LANTERNARI, *op. cit.*, p. 91.

morais, aparentemente muito distantes uns dos outros. Além de tudo isso, encontramos nela diferentes religiões e "igrejas".

As exposições e reflexões feitas neste capítulo nos levaram a considerar os diversos contextos do continente africano e, particularmente, o da região banto, para responder à pergunta pelas particularidades de cada um.

Contexto sociopolítico **-** Perante tão grande aglomeração e diversidade dos membros da RTA tem-se a impressão de que é impossível existir, nesses povos, qualquer homogeneidade e que o parentesco comum primitivo se diluiu completamente. De fato, para alguns, a ideia de um povo seguir da RTA, que unifique a todos os diversos grupos e subgrupos num patrimônio cultural comum, parece um sonho impossível. No entanto, eminentes antropólogos e estudiosos africanos, como o historiador senegalês Sheik Anta Diop, o queniano John Mbiti, dentre outros, defendem com convicção a existência de uma homogeneidade e parentesco de base. Portanto, os povos seguidores da RTA têm uma unidade cultural básica, fundamental. Eles, "que englobam cento e cinquenta milhões de pessoas, aparecem com características étnicas e culturais comuns e formam um dos grupos humanos mais importantes da África"[186]. Assim, não se pode discutir a unidade de parentesco comum deles. Ainda que ao observador superficial não pareça, é bem evidente a unidade existente nos povos seguidores da RTA, unidade que os obriga a recuar até o primitivo núcleo étnico, até a semelhança relativa dos meios físicos, econômicos e sociais em que se formaram e desenvolveram.

Contexto cultural **-** Assim como o tipo antropológico dos seguidores da RTA,em suas linhas gerais, é idêntico, em boa parte, assim como as línguas negro-africanas formam uma família linguística homogênea, assim também podemos afirmar, admitindo apenas os fatos essenciais, que existe uma cultura dos seguidores da RTA bem definida, cujos traços essenciais tanto se encontram nos povos seguidores da RTA mais evoluídos como nos menos evoluídos. Nossa pretensão não foi ignorar o fato da pluralidade e diversidade de formas culturais nos povos seguidores da RTA, mas mostrar que, apesar delas, há neles uma unidade cultural. Durante muitos séculos, as migrações, os esforços de se adaptar a meios e ambientes diferentes, a aquisição de novos modos e experiências de vida, os encontros e comunicação com outros povos e

[186]ALTUNA, *op. cit*., p. 9.

culturas, o impacto da colonização, da modernidade e da globalização introduziram significativas mudanças em vários aspectos da cultura dos membros da RTA. Realmente, entre os seguidores da RTA assistimos mudanças.

O primeiro domínio em que as mudanças "saltam à vista" é o nível morfológico. Trata-se de todas as inovações que mudaram a fisionomia da África *banto*, depois de seu encontro com outras culturas, civilizações e povos. Concretamente, trata-se de mudanças relativas ao modo de vestir, aos meios de comunicação e de transportes, às técnicas de produção, à administração do território, etc. Tudo isso conduziu a uma remodelação do meio humano e cósmico, com consequências por vezes até hoje desconhecidas. De fato, novos meios de produção, economia monetária, novos tipos de entretenimentos, novos tipos de habitação, etc., não cessam de ser adotados, sobretudo nas cidades e nos centros urbanos.

O segundo domínio em que as mudanças se fazem sentir é o nível das instituições. Trata-se da coexistência de sistemas e instituições tradicionais com os que vieram de fora. Tais sistemas regem a vida social na África *banto*.

Todos esses processos fizeram com que a unidade primitiva evoluísse em direções diversificadas, dando origem às diferenciações culturais que se encontram hoje nos seguidores da RTA. De fato, as mudanças são inevitáveis; isto, porém, não significa de modo algum que a África *banto* tenha rejeitado completamente seu "*modus vivendi"* e tenha adotado totalmente o "*way of life"* do europeu. Quer dizer, apesar de todos os golpes sofridos, é forçoso constatar que os sistemas e as instituições tradicionais não desapareceram por completo. O exemplo mais sensível é, a este propósito, o dos tribunais: conforme o caso, pode-se recorrer a um tribunal dito "moderno" ou solucionar os problemas no quadro de um costume.

Cada vez mais se confirma a unidade cultural básica, fundamental. O berço comum, primitivo, ainda aparece fortemente conservado pelos seguidores da RTA. O *muntu*, apesar de mestiçado com pigmeus das selvas guineense e equatorial e com os semicamitas das planícies sudanesas, apresenta ainda uma extraordinária unidade, subjacente à grande diversidade cultural. Trata-se de uma cultura única e una em toda a África *banto*. A herança primitiva comum não foi completamente destruída; pelo contrário, continua ativa. Nessa conservação reside a razão fundamental para explicar a incrível semelhança de concepção de Universo, sistema religioso, educativo, social e

econômico, a alta percentagem de vocábulos comuns nas diferentes línguas, mesmo as mais distantes geograficamente e de sistema religioso.

Contexto religioso **-** Ao lado dessa diversidade de povos seguidores da RTA, de línguas e culturas na África *banto*, assistimos à pluralidade das religiões, sobretudo ao cristianismo e ao islã. O cristianismo e o islã são fenômenos antigos na África *banto*. Mas também, ao lado deles, encontramos as "igrejas" separatistas e do Espírito. Religiões e igrejas vindas de fora procuraram enfraquecer as estruturas tradicionais de organização, em domínios como autoridade do chefe tradicional, coesão da família alargada, etc. Procuraram destruir a RTA e seus valores. A atitude de tais religiões e igrejas em relação à RTA foi pautada pela negatividade, pelo exclusivismo e a condenação. Não havia espaço para diálogo entre cristianismo, islã e RTA.

Diante dessa pluralidade de religiões e igrejas urge perguntar: qual é o destino da RTA? Estará ela destinada a desaparecer? Podemos dizer que no contexto africano *banto*, o cristianismo, o islã, a Religião Tradicional Africana e as igrejas separatistas e do Espírito se acotovelam no mesmo espaço.

A RTA constitui a pedra angular dessa pluralidade religiosa *banto*. É ela que impregna as outras religiões: cristianismo, islã e igrejas separatistas e do Espírito. A Religião Tradicional Africana sempre conviveu com outras religiões; primeiro, com o cristianismo e, logo, com o islã e as igrejas separatistas e do Espírito. Ela está bem viva.

Após essas considerações, cabe, agora, no segundo capítulo, estudar o sistema religioso dos seguidores da RTA, isto é, a Religião Tradicional Africana como um sistema coerente, dinâmico, vivo.

Capítulo II

A Religião Tradicional Africana: um sietema coerente, positivo e dinâmico

2.1 Introdução

No âmbito da teologia cristã das religiões, duas posições se fizeram sentir durante muito tempo: o *exclusivismo* (que corresponde ao eclesiocentrismo), posição teológica segundo a qual só há uma religião verdadeira - a que foi revelada por Deus, e que possui a verdade com exclusividade, enquanto as outras são falsas ou simplesmente humanas, naturais, incapazes de salvar[1], desprovidas da graça e da revelação; o *inclusivismo* (que corresponde nesse mesmo âmbito, ao cristocentrismo), é a posição teológica segundo a qual, ainda que a verdade esteja plenamente presente numa determinada religião, também se faz presente em outras religiões, mas como participação na verdade presente na única religião verdadeira.

Durante muitos séculos, e ainda hoje, a teologia das religiões, mesmo o cristianismo, formulou, de modo geral, juízos e condenações globais sobre as religiões não cristãs. De modo particular, muitos erros foram e continuam sendo cometidos no relacionamento do Ocidente com a Religião Tradicional Africana. Vários são os termos usados pelos ocidentais para denominá-la: *animismo, fetichismo, totemismo, manismo, paganismo, religião primitiva, natural, vitalismo*, entre outros.

A questão religião tornou-se, hoje, o centro das preocupações e discussões da teologia das religiões: a procura pelo sentido, pelo significado, no projeto de Deus, das religiões existentes no mundo. Um dos desafios e chances que a teologia cristã deve enfrentar, no contexto atual, é a pluralidade das religiões, aspecto que não se restringe a mero tema da teologia, mas representa uma nova maneira de fazer teologia, já constituindo parte integrante do discurso teológico da Igreja. É uma maneira indutiva de fazer teologia, isto é, uma teologia da "interpretação no contexto". Pluralidade das religiões é "um novo horizonte" para fazer teologia, uma "nova questão teológica", verdadeiro paradigma, uma resposta teológica ao novo contexto religioso.

[1] Cf. VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 63.

A pluralidade das religiões, na verdade, não é um fenômeno novo na história da humanidade. Ao longo dos últimos milênios, porém, sempre teve uma característica peculiar. Antes de 1492, as religiões estavam ligadas a raças, culturas, geografia e, até, a decisões de governantes. Portanto, as religiões, geralmente, se confinavam no interior de áreas geográficas e culturais precisas e de suas pátrias de origem no continente. Após 1492, devido aos descobrimentos (ou navegações), houve uma mudança bem significativa na distribuição mundial da população segundo as religiões.

Hoje, a pluralidade constitui um dado histórico; apresenta-se com uma nova aparência. É intracultural e se desenvolve no interior de um mesmo espaço geopolítico. Todas as religiões se acotovelam num mesmo espaço público; influenciam-se e se transformam. Elas estão em permanente contato umas com as outras: cristãos, hindus, judeus, muçulmanos, hinduístas, confucionistas, xintoístas, taoístas, espíritas, ateus, entre outros, convivem todos no mesmo espaço público.

Atualmente, a população mundial cresce 1,2% por ano. A grande maioria (85%) tem religião. A terça parte da população é cristã, com um crescimento de 1,4%. A quinta parte da população mundial é muçulmana, com uma taxa de crescimento maior, de 2,1%. O cristianismo, levado por missionários, difundiu-se pelas Américas e pela Oceania como religião dominante. A África e a Ásia também já foram países de missão. Excedendo um bilhão de crentes, o islã é a religião que mais cresce no mundo, e não cessa de conquistar novos territórios. Cresce principalmente no Ocidente. Em vários países da Europa, já é a segunda religião. Na Europa, fala-se de um islã-europeu, que conta com mais de 15 milhões de membros. Na Alemanha, há três milhões de muçulmanos e cem mil judeus; na França, os muçulmanos são quatro milhões; na Inglaterra, três milhões[2]. Nos Estados Unidos da América, existem oito milhões de seguidores. O budismo é uma religião emergente, com templos em todas as grandes cidades do País. O hinduísmo, da mesma forma que o budismo, recruta numerosos adeptos na América do Norte.

Diante dessa pluralidade de religiões no mundo, interessa-nos destacar a Religião Tradicional Africana e sobre ela refletir como *um sistema coerente, positivo e*

[2] Cf. KUSCHEL, Karl-Josef, Euro-Islã: desafio ou chance? *Concílium*, Petrópolis, n.305, p. 78, fev./2004.

dinâmico-vivo. Queremos, de fato, saber o que ela é. Assim, a RTA não será mais considerada um mal a ser eliminado*;* uma realidade negativa, pecaminosa; obra do poder do demônio. Analisaremos a RTA – que compreende *animismo, fetichismo, politeísmo, paganismo, vitalismo, religião primitiva,* entre outros, como um sistema coerente, que tem sua lógica, sua estrutura.

Pretendemos encontrar a essência da RTA não só em seus traços isolados, mas mais precisamente em suas relações com o universo cultural *banto*. Não procuraremos entender a RTA como se fosse uma entidade à parte do sistema total da cultura e pudesse ser analisada isoladamente. Procuraremos entender as correlações entre ela e os demais elementos do conjunto de seu sistema cultural: todos serão considerados solidários entre si, constituindo um "fenômeno social total"[3]. Procuraremos encontrar a estrutura operativa, isto é, a noção, as características e os valores fundamentais que a comandam.

Assim, consideraremos a RTA como um sistema estruturalmente coerente, positivo e dinâmico-vivo. Sustentaremos tratar-se de um sistema coerente, não no sentido lógico, mas no de apresentar uma clara noção de Deus, dos intermediários entre Ele e as pessoas, além de um conjunto de exigências éticas. Veremos também que a RTA, apesar das influências do cristianismo, do islã, das igrejas dissidentes (de Secessão e do Espírito) e da tecnociência, apresenta-se como um sistema relativamente constante, uniforme e sobretudo dinâmico e vivo. Portanto, não será considerada simplesmente estática, imóvel, coisa do passado, mas uma realidade sempre atual.

O capítulo é constituído de quatro partes:

- na primeira, apresentaremos as atitudes negativas do Ocidente e/ou do cristianismo diante da RTA;

- na segunda, mostraremos a RTA como um sistema coerente, acompanhado de sua noção adequada e principais características;

- na terceira, procuraremos apresentar a RTA como um sistema positivo, não mais como religião sem valor, mostrando, através dos valores positivos, sua legitimidade;

---

[3] LÉVIS-STRAUSS, Cl. *Introduction à l´ouvre de Marcel Mauss*. In: Sociologie et Anthropologie, 1966, *apud* URBON, Laënnec, *O Deus da resistência negra*. O vodu haitiano. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 49.

- na quarta, a apresentaremos como um sistema dinâmico, uma vez que, apesar das independências nacionais, dos intercâmbios culturais, da industrialização, da urbanização, da tecnologia e da pluralidade de religiões e de "igrejas separatistas", continua viva e exercendo influência sobre a vida de seus seguidores e de outros *banto.*

2.2 Atitudes do ocidente e/ou do cristianismo e do islã em face da RTA

Para uma melhor compreensão da RTA como sistema coerente, positivo e dinâmico, é necessário, em primeiro lugar, fazer referência às atitudes, aos conceitos ou teorias, além dos termos inadequados a ela aplicados. Em seguida, também será necessário abordar algumas metodologias usadas por antropólogos, filósofos, cristãos e muçulmanos no estudo da RTA. Muitos estudiosos, sábios e clero, foram os agentes primários que estudaram e descreveram a RTA. No entanto, em tais estudos, antropólogos, filósofos, clero e muçulmanos utilizaram diferentes abordagens metodológicas.

Nos países africanos colonizados pela França, a educação era a principal arma para aculturar a população e desestabilizar a cultura local. De fato, no período colonial, a Igreja controlava muitos centros educacionais ou seminários. Na virada do século XIX e início do século XX, o foco colonial sobre a pesquisa da RTA foi controlado pelas teorias evolucionistas, conduzidas principalmente por antropólogos. Estes aplicaram à religião a doutrina do evolucionismo. Explicaram a natureza da religião e sua origem nas formas mais antigas e elementares. Os evolucionistas pensaram encontrar tais formas nos "povos primitivos". A seguir, os filósofos, inspirados pela teoria da evolução biológica de Darwin, aplicaram à RTA a teoria positivista. Essa mentalidade, positivista, portanto de meados do século XIX, influenciou muito o desenvolvimento das ciências antropológicas, sobretudo no ramo da religião[4]. Tudo devia ser considerado sob a luz do positivismo. O modelo universal de certeza, o único válido para compreender os fatos, era dado pela ciência empírica,

[4] Cf. MARTINEZ, Francisco Lerma. *Religiões Africanas Hoje.* Maputo: Seminário Filosófico Interdiocesano, 1995, p. 56.

cujo método se estendia a qualquer campo de pesquisa, inclusive a toda a atividade humana. A fé no progresso e na ciência substituía qualquer outra fé.

Não custa aqui lembrar que muitos desses antropólogos e filósofos da RTA não eram teólogos. Os métodos por eles usados levaram a conclusões erradas. Influenciados pela teoria e o método positivista e evolucionista em seus estudos sobre cada religião em particular e, de modo geral, sobre a RTA, foram armando preconceitos contra as práticas religiosas dos povos que consideravam primitivos, sobretudo os seguidores da RTA.

Atualmente, alguns antropólogos usam a análise comparativa para o estudo da RTA; outros realizam suas pesquisas, adotando a abordagem fenomenológica, isto é, a descrição. Apesar desse esforço, podemos afirmar que o estudo da RTA ainda não recebeu a devida atenção teológica. Embora estudiosos africanos lhe tenham dado muita importância, muitos continuam a ler e a interpretar a RTA através de uma lente cristã; continuam a estudá-la dentro do quadro europeu e, pior, comparando-a ou opondo-a ao cristianismo. Tais estudiosos africanos estudam a RTA como cristãos apologistas. Eles não a concebem como religião, com valores soteriológicos independentes dos ditames cristãos. Seu interesse não é valorizar a RTA, mas encontrar maneiras de combatê-la. Essa atitude de arrogância pode ser lida nas palavras do Vaticano II:

> A Boa Nova de Cristo renova continuamente a vida e a cultura do homem decaído e combate e elimina os erros e males nascidos da permanente sedução e ameaça do pecado. Purifica sem cessar e eleva os costumes do alto, as qualidades de espírito e dos dotes de todos os povos e tempos; fortifica-os e restaura-os em Cristo (GS, n. 58).

Por causa dessas mentalidades, a RTA tem sido interpretada pelo crivo das mais variadas teorias sobre a sua origem e natureza. Para etnólogos, antrópologos e/ou missionários ocidentais e africanos, a RTA engloba várias denominações ou termos, a saber: *fetichismo, animismo, manismo, ancestralismo, politeísmo, totemismo, paganismo, religião cósmica, vitalismo, eudemonismo, religião sincrética, religião não cristã, religião étnica,* entre outros.

2.2.1 RTA: não é religião fetichista (fetichismo)

O termo *fetichismo* vem do português *feitiço*. Os comerciantes franceses do Senegal traduziram a palavra *feitiço* por fetiche para indicar os objetos e o conjunto de crenças que ocasionam. Um *fetiche*, do francês *fétiche*, que por sua vez é um empréstimo do português *feitiço*, é um objeto material ao qual se atribuem poderes mágicos ou sobrenaturais, positivos ou negativos. As palavras *feitiço* e *fetiche*, mais remotamente, são provenientes do latim *facticius*/*factum*, termo que significa artificial, não natural, "feito à mão", "coisas feitas", com significado de encanto mágico e que, além disso, são objetos de culto[5]. Neste trabalho, usaremos o termo português *feitiço*.

Fetichismo indica vários significados: objetos naturais ou artificiais venerados por serem portadores de uma particular força religiosa; coisa enfeitiçada, embruxada; adoração que se presta aos produtos do trabalho, logo que são produzidos como mercadoria. O termo, de acordo com Martinez, designa objetos nos quais se pensava estivessem presentes os espíritos à disposição dos homens, com a possibilidade de serem usados sempre que fosse preciso. São objetos considerados portadores ou transmissores de felicidades[6]. O *feitiço* é um objeto que leva dentro de si a divindade controlada pelo ser humano. O *fetichismo* aparece na forma de uma verdadeira religião, sem templos nem sacrifícios.

Comte situa o *fetichismo* na era primitiva. Para ele, o "fetichismo seria a forma primitiva de conceber todos os corpos exteriores como animados por uma vida essencialmente análoga à nossa"[7]. Assim, *o* termo significa adoração ou culto de feitiços, de objetos que podem ser naturais e artificiais.

A respeito, assinala Akoun:

> Deixa entender que o homem arcaico adora certos objetos e lugares naturais (pedras, árvores, colinas, cavernas) ou confeccionados com tal finalidade (estacas gravadas no solo, estatuetas) e que semelhante atitude exprime o essencial da sua religião[8].

---

[5] Cf. ALTUNA, Raul Ruiz Asúa. *Cultura Tradicional Banto*. Luanda (Angola): Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1983, p. 360. Também, MARTINEZ, Francisco. *Religiões Africanas Hoje*, p. 69.

[6] Cf. MARTINEZ, *op. cit*., p. 61.

[7] COMTE *apud* MARTINEZ, *op. cit*., p. 69.

[8] AKOUN, *Feiticismo*, In:*op. cit*., p. 238.

Pelo autor, somos informados que durante muito tempo antropólogos e etnólogos acreditaram que a forma mais baixa e princípio da religião é o *fetichismo*. Meiners não tinha dúvidas em afirmar que o *fetichismo* não era apenas o culto mais antigo, mas também o mais universal[9].

O francês Charles Brosses (metade do século XVIII), autor do livro "Do culto aos deuses, *feitiços* ou paralelo da antiga religião do Egito com a religião atual da Nigéria", tem sido considerado o inventor ou autor da palavra fetichismo. Portanto, como termo científico e descritivo, o vocábulo surgiu em 1760. Para Brosses, a teologia pagã ocupava-se do culto aos astros, um sabeísmo[10], ou do culto não menos antigo de certos objetos terrestres e materiais chamados *feitiços* pelos seguidores da RTA, entre os quais o culto subsiste e que, por tal razão, se chamaria fetichismo. O termo, por seu significado próprio, refere-se em particular aos negros da África**.** Portanto, os praticantes da RTA eram considerados fetichistas.

O termo foi usado pelos ocidentais e/ou missionários para falar das práticas religiosas dos membros da RTA. De acordo com Altuna, "vem-se chamando fetichismo ao conjunto de crenças, cultos e ritos dos negros da África, que tem por objeto a adoração de objetos materiais, ou feitiços". Como então podemos compreender, a palavra foi usada por ocidentais e/ou missionários para denominar a RTA, identificando-a com culto dos objetos naturais.

Os exploradores e os missionários, vendo o culto prestado a alguns animais (o elefante dos pigmeus ou o boi sagrado dos nilotas) e até a pedras (como entre os kotokos, população do Togo), ou a árvores, às quais eram levadas oferendas, pensaram que os seguidores da RTA adorassem essas coisas. Viram nisso inaceitável ou ridículo fetichismo. Consideraram absurda essa prática. A título de exemplo, transcrevemos uma citação de dois portugueses, quando falavam da RTA. Eles, desde os primeiros contatos com os membros da RTA, pensavam que adorassem *feitiços* e ídolos. Filipo Pigafetta e Duarte Lopes, na obra "Descrição do Reino do Congo", publicada em 1591, afirmavam:

---

[9] Cf. MAX-MULLER, F. *Origem y desarrollo de La Religion*, p. 57, 61, *apud* ALTUNA.

[10] Designação comum aos diversos cultos astrolátricos dos sabeus; designação comum às seitas sabeístas.

> E vimos inúmeros objetos, pois cada qual adorava o que mais gostava, sem regra nem medida, nem razão de qualquer espécie [...]. Escolhiam como deuses cobras, animais, pássaros, plantas, árvores, diversas figuras de madeira e pedra, e imagens que representavam estes seres já enumerados, pintadas ou esculpidas em madeira, pedra ou outro material [...]. Os ritos eram variados, mas todos cheios de humildade, como, por exemplo, ajoelhar-se, prostrar-se de rosto em terra, cobrir a face com o pó suplicando ao ídolo e fazendo-lhe oferendas dos bens mais estimados. Também tinham bruxos que os enganavam fazendo crer a esses ignorantes que os ídolos falavam[11].

2.2.1.1 Avaliação crítica

Considerar fetichismo a RTA, a religião dos membros da RTA, é um reducionismo empobrecedor; considerá-la o *fetichismo* revela juízo pejorativo, conotações de baixa moralidade e índice mental inferior. Além disso, teoria para explicar a origem e a natureza do fenômeno religioso, o *fetichismo* foi rejeitado, de modo geral, pelos antropólogos e, de modo particular, pelos antropólogos e teólogos africanos. O objeto enfeitiçado não é adorado em si, porque o feitiço não tem um poder oculto ou sobrenatural; é um suporte de forças, não é uma divindade. Na verdade, o que o fiel *banto* venera não é nem o animal, nem a pedra, nem a planta, mas o princípio vital que lhe é comum. O animal, a pedra e a planta não são *ídolos,* imagens identificadas com a divindade. São habitados por uma força que, desde sempre, é também a que o fiel *banto* sente em si. O culto aparentemente idólatra vai além das aparências. O culto não é dirigido ou prestado à planta, aos animais, à pedra, mas à vida, à ordem das coisas.

Segundo Akoun, o fetichismo não resume toda a religião primitiva e pode designar três coisas[12]: o respeito prestado aos "encantamentos, aos amuletos, aos manipansos"[13], que o crente, um tanto ingênuo, seja qual for a religião, traz consigo. São desvios do religioso autêntico, os quais, tal como a superstição, não poupam as religiões mais evoluídas ou acabam por tomar o lugar delas quando há degenerescência,

---

[11] ALTUNA, *op. cit.,* p. 359.

[12] AKOUN, *op. cit*. In:*op. cit.,,* p. 239.

[13] De acordo com o Dicionário de Aurélio, manipansos são ídolos africanos mal-acabados; imagens de linhas duras.

isto é, quando se desliza do símbolo para o seu suporte material; enfim, o fato de que do "feitiço" (do fabricado) deriva a manipulação do sagrado.

Portanto, o *fetichismo* não é a forma elementar de religião. Muitas vozes o condenaram como o primeiro elemento da religião da humanidade e dos seguidores da RTA. Com muita razão afirma Altuna: "Hoje não se pode defender que o Feiticismo tenha sido a forma primitiva de religião. Ele aparece como desenvolvimento secundário, precedido em toda a parte e acompanhado de crenças religiosas muito elevadas e desenvolvidas [...]"[14]. Max-Muller afirma:

> Mais que isso, todos os indícios tendem a provar precisamente o contrário: que o feiticismo não foi nunca mais que um desenvolvimento parasitário que tem antecedentes que o explicam, e que nunca foi o primeiro culto do coração humano"[15]
>
> [...]
>
> Se não é provado, e talvez convenha dizer que é impossível provar, que nunca, nem em África nem em nenhuma outra parte, o feiticismo tenha sido a primeira forma de religião, tão pouco se provou que, quer na África, quer em qualquer outra parte, tenha alguma vez constituído toda a religião de um povo"[16].

Altuna insiste:

> Além disso, se por Feiticismo se quer significar adoração de feitiços, afirmar-se-ia uma falsidade. O [fiél] *banto* crê nos habitantes do mundo invisível e na sua influência, mas nunca adora nada fora de Deus único. Não é idólatra [...]. Só se pode falar de Feiticismo *banto*, se por isso se entende o uso e imploração a feitiços [...]. Por isso, denominar por feiticismo o conjunto de crenças *banto* equivale a definir o todo por uma das partes, e não a mais importante. É verdade que possuem feitiços, mas só como meio de praticar a magia [...]. A designação de Feiticismo não tem qualquer significado para o *Banto*, além de ser desproporcionada. Designa apenas, e sem exatidão, um aspecto parcial da sua Religião[17].

Martinez e Akoun se juntam às vozes que condenam o *fetichismo*. Para eles, ele não passa de um fenômeno cultural. A questão que abordamos, aqui, é a seguinte: por que os europeus cristãos reconheceram nos seguidores da RT a presença

---

[14] ALTUNA, *op. cit*., p. 360.
[15] MAX-MULLER, F. *op. cit*. p. 62-63.
[16] *Ibid*., p. 102.
[17] ALTUNA, *op. cit*., p. 360-361.

de *feitiços*? A resposta que aflora imediatamente é que eles próprios estavam familiarizados com o *feitiço*, com o amuleto e o talismã. Eles próprios levavam consigo rosários, cruzes e imagens bentos por seus sacerdotes.

2.2.2 RTA: não é religião animista (animismo)

O termo *animismo* deriva da palavra latina *anima*, que significa *alma*. Entende-se, então, por *animismo*, a "crença numa alma das coisas, num mundo dos espíritos, numa força vital"[18]. *Animismo* é a crença em seres espirituais, na animação dos objetos naturais por meio de uma força impessoal. Numa palavra, *animismo* é uma visão de mundo segundo a qual se acredita na existência de princípios dinâmicos em todos os seres, e portanto também nas forças das naturezas, e na presença, nelas, de espíritos capazes de intervir na vida dos seres humanos. É um conjunto confuso de crenças que atribuem alma a todas as coisas.

Portanto, todas as coisas teriam alma. Tratar-se-ia, então, de uma religião que cultua as almas ou os espíritos. Este culto teria sido, para muitos antropólogos ocidentais, a primeira manifestação religiosa da humanidade.

A respeito, diz Altuna:

> O animista, depois de vivificar com espíritos a natureza, que assim fica agitada e movida por eles, deduz logicamente que existe uma vida ativa por detrás de todas as aparências sensíveis naturais, e tão semelhante à humana, que possui vontade, decisão e até paixões. Estes seres espirituais estão capacitados para interferir na vida humana. Por isso o homem os aplaca e propicia. Origina-se, assim, o culto animista[19].

As opiniões sobre a origem da teoria do *animismo* divergem. Para Altuna, o termo foi criado por J. C. Thibaulto, em 1820[20]. Para Akoun, o criador do termo foi R. R. Marett[21]. Em 1866, Edward Bernet Taylor teorizava sobre o termo da seguinte maneira: *animismo* é a "crença em seres espirituais cuja existência o homem teria imaginado a partir de duas experiências intimamente unidas: a dos sonhos e a da

[18] AKOUN, *Animismo.* In: *op. cit.*,, p. 35.
[19] ALTUNA, *op. cit.*, p. 365.
[20] Cf. ibid., p. 362.
[21] Cf. AKOUN, *op.cit.*, p. 35.

morte”[22]. Segundo o autor, quando um ser humano morre, parece que algo o abandona; além disso, nos sonhos e nas visões veem-se formas humanas e lugares estranhos. Tais experiências levam a pensar que no interior do ser humano exista uma alma que pode abandoná-lo, temporariamente (sonho), definitivamente (morte) e transladar-se para outro lugar.

Ainda de acordo com o autor, a alma é uma imagem humana, sutil, imaterial, uma espécie de vapor, de película, de sombras; é a causa da vida e do pensamento do indivíduo, senhora independente da consciência, capaz de deixar o corpo e aparecer de repente em lugares diferentes; impalpável e invisível[23].

O *animismo*, como teoria, divide-se ou classifica-se em dois dogmas, que constituem, juntos, uma doutrina. O primeiro dogma diz respeito às almas das criaturas individuais, as quais são capazes de uma existência continuada depois da morte do corpo; o segundo, refere-se a outros espíritos elevados a categoria de divindades pessoais.

Os espíritos (almas) estão capacitados para interferir na vida humana. Por isso, o ser humano os aplaca e propicia. Surge daí o culto animista. Assim, Taylor viu no *animismo* a crença elementar em espírito – *anima* – animando o ser humano e, por analogia, todos os seres. A fé em Deus teria vindo só muito mais tarde; o *animismo* estaria desprovido dela. Seria, então, a religião na fase arcaica de seu desenvolvimento. Taylor partiu dos pressupostos da escola evolucionista (metade do século XIX), que procurou encontrar a chave para explicar a dinâmica cultural da humanidade e, particularmente, a evolução religiosa. Para ele, os povos primitivos ainda se encontravam na infância:

> A tese que me aventuro a sustentar é esta muito simplesmente: que o estado selvagem representa, em certa medida, uma condição primitiva da humanidade, a partir da qual se desenvolveu e evoluiu gradualmente a cultura superior, graças a processos que continuam ainda a operar, e o resultado demonstra que, no conjunto, o progresso prevaleceu em muito sobre o retrocesso[24].

---

[22] TAYLOR, Edward Bernet, *Primitive Culture*, Vol. I, Boston: Estes and Lauriat, 1874, *apud* AKOUN, *op. cit*., p. 35.

[23] *Ibid*. *apud* ALTUNA, *op. cit*., p. 241.

[24] TAYLOR, *op. cit.*, *apud* ALTUNA, *op. cit*., p. 363.

O autor partilha da opinião de antropólogos para os quais os povos primitivos estavam ainda na infância ou nela haviam estacionado. Qualquer homem que se encontrasse sozinho diante da natureza reagiria primitivamente e construiria um *animismo* universal, uma filosofia elementar da natureza, como reação primária do seu espírito ante os dados da experiência pessoal e ambiental.

Segundo Akoun,[25] cinco princípios constituem o *animismo*:

- tudo o que existe, o que é vivo, encerra uma alma;

- a essência da alma é a força: esta se localiza desigualmente no universo;

- as almas personalizadas (seres-força) são dotadas de inteligência e vontade;

- a alma do ser humano está no centro da criação;

- a alma sublimada, desencarnada e purificada pelas provações, transmuta-se em força superior.

Portanto, por *animistas*, designam-se, com maior frequência, os negros-africanos que, fiéis à RTA, não aderiram nem ao cristianismo nem ao islã.

2.2.2.1 Avaliação crítica

A crença, a veneração e a reverência aos espíritos ou às almas são componentes da religiosidade tradicional dos membros da RTA**.** Essa referência, porém, não é o único fenômeno do universo religioso dos seguidores da RTA, nem esgota o imenso campo das manifestações e das expressões de sua religiosidade tradicional. De acordo com Akoun "as forças nutridas ou nutridoras, forças criadoras, condicionantes ou dependentes não são, a priori, objeto de um culto; elas só passam a sê-lo na medida em que sofrem o cunho do sagrado"[26]. Martinez é da mesma opinião. Para ele, a RTA "são religiões autênticas, pois implicam a ideia de um Ser Supremo (um Deus pessoal) e a ideia de mediação entre o homem e os seres diversos"[27]. E também assinala Mbiti: "O Animismo é uma descrição inexata e é melhor abandonar esse termo de vez para sempre [...]"[28]. Assim declara Altuna:

---

[25] Cf. AKOUN, *op. cit.*, p. 35-36.
[26] *Ibid.*, p. 36.
[27] MARTINEZ, *op cit.*, p. 74.
[28] MBITI, Jhon. *Religions et Philosophie Africaines.* Yaundé: Ed. Cle, 1972, p. 17.

> Todavia, nunca os [seguidores da RTA] pensaram que a vida participada, inerente a cada ser, deriva de uma alma própria, de um espírito vivificante. Os [seguidores da RTA] enchem o universo de interação, não, porém, de almas pessoais em cada objeto. E embora admitam que há fenômenos, objetos, lugares, árvores que se tornam habitáculos ou são frequentados por espíritos ou gênios, esta permanência não é constitutiva, mas quase sempre temporária ou acidental[29].

O animismo não é religião dos seguidores da RTA. O animismo só existe nas civilizações dualistas - por exemplo, a grega -, que não é o caso do mundo negro-africano. Animismo é, segundo Akoun, uma concepção de mundo determinada pela potência, pelo dinamismo; procede mais da interpretação filosófica que do religioso propriamente dito. Exprime a vida em figuras e potências (almas, espíritos, antepassados, gênios intermediários entre Deus e o homem)[30].

Refutando a teoria dos antropólogos que viam no animismo a origem da religião, isto é, a forma elementar ou primitiva da religião, diria Altuna que Peter Schimidt, A. Langa, R. E. Denett e S. Farrow procuraram mostrar que as primeiras crenças religiosas se fundaram na adoração de um só Deus e não em fantasmas ou espíritos. Esses autores não aceitam que a ideia de divindade tenha brotado dos conceitos de fantasma ou de espírito. Pelo contrário, o animismo seria uma degenerescência do monoteísmo inicial[31], que se deturpou em animismo e politeísmo. Não se pode, portanto, chamar de animismo a RTA. De acordo com os estudos de Poucouta:

> é necessário, pois, fazer luto do mito das religiões animistas e dos povos animistas, mitos de que, infelizmente, estão repletos os relatórios das Igrejas, os documentos pontifícios e as obras de etnólogos e de investigadores. Esse mito não passa de um conceito vazio[32].

Além disso, a denominação *animista* foi rejeitada definitivamente no colóquio sobre as Religiões em Abidjan (Costa de Marfim), em 1961, porque implica um juízo pejorativo. O que é importante nessa teoria é o fato de considerar a alma como

---

[29] ALTUNA, *op. cit.*, p. 368.
[30] Cf. AKOUN, *op. cit.*, p.35.
[31] Cf. ALTUNA, *op. cit.*, p.366.
[32] POUCOUTA, Paulin. *Meinrad Pierre Hebga, in Teologia Africana.* Vol. II, Prior Velho: Paulinas, 2005, p. 80.

uma atividade peculiar do ser humano, com autonomia em relação ao corpo. De acordo com Martinez, os estudiosos atualmente distinguem: crença no Ser Supremo, crença nos espíritos e crenças mágicas[33]. Abandone-se, então, a expressão *religião animista* e em seu lugar se empregue RTA.

Altuna assim se posiciona:

> Ora bem, se por animismo se entendesse a crença [dos membros da RTA] numa vida participada, que anima toda a pirâmide vital, e num pan-vitalismo ativo que gera a inter-ação vital cósmica, não haveria dificuldade em admitir o termo. Todavia, nunca os [seguidores da RTA] pensaram que a vida participada, inerente a cada ser, deriva de uma alma própria, de um espírito vivificante[34].

2.2.3 RTA: não é religião ancestral (ancestralismo)

O termo *ancestralismo* significa, de acordo com Akoun, "culto exclusivo conducente à adoração dos antepassados em igualdade com os deuses"[35]. É um culto intensivo aos antepassados. Ainda segundo o autor, o culto aos antepassados assenta em duas ideias principais: a primeira afirma que a morte não é uma aniquilação total do ser, pois o defunto sobrevive num mundo que lhe é próprio e nutre estreitas relações com os vivos; a segunda ideia funda-se no princípio de "que o homem é um elemento do divino, quer ele seja feito à imagem de Deus, quer haja recebido da divindade uma entidade espiritual que é a sua verdadeira substância vital"[36].

Os ocidentais estavam convencidos de que os membros da RTA consideravam divindades, "divinos" aos antepassados. A RTA seria, então, uma religião de culto aos antepassados.

2.2.3.1 Avaliação crítica

A teoria que apresenta o culto aos antepassados, ou o *ancestralismo*, para explicar a origem da RTA e sua natureza é falsa, visto que: - nem os antepassados em

[33] Cf. MARTINEZ, *op cit.*, p. 65-66.
[34] ALTUNA, *op. cit.*, p. 244.
[35] AKOUN, *Ancestralismo*. In: *op. cit*., p. 136.
[36] *Ibid.*, p. 135.

geral, nem os classificados na categoria de antepassados são considerados deuses; - nunca são adorados como seres supremos; - eles são apenas intermediários entre o Ser Supremo e os seres visíveis; - são intercessores em favor dos restantes seres junto de Deus.

De acordo com Akoun[37], o culto aos antepassados visa a cinco funções:

- reorganizar o equilíbrio das forças espirituais que a primeira morte perturbou, a fim de assegurar a ordem metafísica e social e regenerar o grupo;

- garantir a continuidade do *filo* social em relação à filiação do clã;

- favorecer a fecundidade da terra, realizando o ritual das sementeiras;

- multiplicar os contatos e manter a boa harmonia entre os vivos e os mortos, a sociedade visível e a sociedade invisível, e permitir a unidade e a duração da aldeia;

- satisfazer as necessidades materiais, pedir riqueza, saúde e, sobretudo, paz para si e para a sua família.

Assim, lembra o autor:

> O ancestralismo, embora polarize a maioria das manifestações cúlticas, não esgota a rica substância nem a gama das suas crenças. Não esqueçamos que acima dos antepassados sempre está Deus e, por isso, os [seguidors da RTA] não se detêm neles; ultrapassam-nos e superam-nos. É verdade que eles cumprem uma missão insubstituível como intermediários e a sua situação na pirâmide vital confere-lhes uma influência, muitas vezes decisiva, nos revoltados do dinamismo vital. Um exclusivo Ancestralismo reduziria e simplificaria as crenças religiosas africanas[38].

Por sua vez, afirmam Thomas e Luneau:

> Do mesmo modo que o culto dos antepassados nos introduz mais intimamente no segredo da religião africana, necessário se torna ver nele uma concepção filosófica da vida, um instrumento ao serviço da vida da sociedade, uma forma de acesso ao divino. É uma forma exterior da religião[39].

Conceber a RTA como *ancestralismo*, como culto-veneração aos antepassados torna-se ofensivo; é uma maior deturpação dos princípios religiosos dos

---

[37] Cf. AKOUN, *op. cit.*, p. 136-137.

[38] ALTUNA, *op. cit*., p. 361.

[39] THOMAS, L-V-LUNEAU, R. *La terre africaine et sés religions*, Paris: Larousse, 1975, p. 106.

seguidores da RTA. Os antepassados não são deuses; são intermediários, seres humanos ou almas de seres humanos, e não têm nada, ou quase, do divino. Embora sejam superiores e mais poderosos que os homens, isso não significa que eles sejam como Deus. A condição dos antepassados permanece a mesma que tinha na terra. Jamais passam de humanos. Não são seres transcendentes, perante os quais tremem e aos quais dirigem preces os pecadores. O domínio em que exercem o seu poder é limitado: é, apenas, o da própria família; abençoam os que os respeitam ou punem os desrespeitosos, mas são absolutamente indiferentes aos outros seres humanos.

Uma vez terminadas as exéquias e o luto, uma vez apagada toda a escuridão da morte com a brancura da alegria da vida, fica a tarefa de cumprir, em relação ao morto, deveres de piedade filial, de fraternidade, de hospitalidade. Os mortos permanecem entre os seus. Os antepassados não são divindades. São apenas "anjos", patronos protetores de famílias e clãs. São eles, afirma Langa, citando Mulago, que têm "o cargo de fazer frutificar o pomar, favorecer o aumento do rebanho, de tornar fecundas as esposas, de afastar da casa os fantasmas estrangeiros e hostis"[40].

O que foi dito é suficientemente esclarecedor. A RTA não é apenas a emanação do culto aos antepassados e ela não se detém neles, mas os ultrapassa para ir desaguar em Deus Criador e Supremo. O culto aos antepassados pode, pelo contrário, ser considerado uma emanação deste culto devido a Deus.

2.2.4 RTA: não é religião pagã (paganismo)

Deschamps definiu a RTA como *paganismo*. O termo, do latim *paganus*, significa "habitante do campo", "rústico"; literalmente, "homem do campo", "camponês" ou "aldeão". Portanto, *pagão* é um indivíduo que vive numa aldeia de um dado país rústico. O termo tinha, se não o sentido de ateísmo ou de irreligião, ao menos o de religião rudimentar e, portanto, de falsa religião. O conceito atual, sinônimo de politeísta, de "idólatra", de "não crente" em Cristo, procede da época imperial romana, quando o cristianismo se converteu em religião oficial do império.

Paganismo é um termo geral, normalmente usado para se referir a tradições religiosas politeístas. Particularmente, aplica-se à RTA. Nesse caso, Dechamps, face à

[40] LANGA, Adriano. *Questões Cristãs à Religião Tradicional Africana*, p.150.

impossibilidade de reduzir a RTA a um único princípio, achou por bem usar uma palavra mais genérica: paganismo. Para ele, *paganismo* significa a crença tradicional, com a finalidade de distingui-la das novas religiões e cumênicas – islã e cristianismo[41].

No contexto histórico, o termo *pagão* refere-se à mitologia greco-romana, e também às tradições politeístas da Europa e do norte da África antes da cristianização. Num sentido mais amplo, seu significado se estende às religiões contemporâneas, religiões orientais, tradições indígenas das Américas, da Ásia Central, da Austrália e da África tradicional *banto*. No que diz respeito ao assunto em questão, *paganismo* foi usado pejorativamente por ocidentais para designar a RTA.

2.2.4.1 Avaliação crítica

Ora, para referir-se à fé tradicional dos seguidors da RTA, os etnólogos africanos evitam o termo em virtude do seu significado incerto e depreciativo. Segundo esses etnólogos, *paganismo* é, na verdade, uma cultura tanto quanto outras, como a culturas oriental, a ocidental, a aborígene, etc. Em geral, admite-se que toda cultura comporte uma espiritualidade típica, que se pode traduzir em diferentes religiões. *Paganismo*, em si, porém, não é uma religião.

2.2.5 RTA: não é religião politeísta (politeísmo)

Parrinder e Baumann conceberam a RTA como *politeísmo.* Por *politeísmo* entende-se a crença em mais de uma divindade; crença em vários deuses. Muitas religiões, principalmente as da Antiguidade, eram politeístas. Exemplificando, mencionamos a religião do Egito antigo, a da Grécia antiga e a da Roma antiga. Os deuses costumavam assumir diversas funções, muitos deles com forças relacionadas à natureza. O funcionamento do mundo também era atribuído a esses deuses.

Aplicado à RTA, *politeísmo* seria culto a deuses e divindades locais da terra. Afirma Parrinder: "A religião da parte da África Ocidental deixa-se compreender... se a

[41] Cf. DESCHAMPS, H. *Les religions de d´Afrique Noire*. Que sais-je? Paris: Press Uviv. France, 1970, p. 74-75.

definirmos, no seu conjunto, simplesmente como um politeísmo"[42]. Por sua vez, Baumann assevera: "Os deuses relacionam-se com os clãs, de tal forma que cada grupo pertence a um dos deuses que é o seu antepassado mítico"[43]. Os praticantes da RTA, portanto, segundo a mentalidade dos ocidentais, prestavam culto a deuses e divindades locais.

2.2.5.1 Avaliação crítica

Os atuais antropólogos, porém, são do parecer de que se deve ter muito cuidado com a linguagem quando se fala em *politeísmo* ou em "deuses e divindades" na África tradicional *banto*. Segundo eles, o que é qualificado como divindades ou deuses, para os membros da RTA não passa de antepassados notáveis.

Isso é bem explicado por Altuna:

> O [fiel *banto*] reconhece apenas um Deus criador e muitos intermediários entre Ele e o mundo visível, os quais, contudo, nunca podem ser deuses. É como se qualificássemos de politeísta o católico que venera e tem como advogados os santos e os nomeia patronos de Estado, Vilas ou atividades humanas. Os [membros da RTA] fazem uma clara distinção entre as atribuições e personalidades do Único Deus e as dos intermediários, por muito poderosos que estes sejam[44].

A veneração prestada aos espíritos das águas, da terra e dos elementos invocados (o fogo, o ar, a chuva, o vento e, principalmente, a terra) não são Deus. Eles são a manifestação de Deus e personificação de forças naturais. São agentes e servidores de um Deus todo-poderoso. São semelhantes aos heróis mitológicos, encarregados da manutenção da ordem do mundo: fecundidade, saúde, limpeza, paz... Os seguidores da RTA, ao lhes dirigir o culto, pretendem contribuir para o bom funcionamento da ordem vital.

2.2.6 RTA: não é religião primitiva

Por *religião primitiva* entende-se "religião que não é do livro" e que seus membros vivem uma fé com base em mitos e tradições. De acordo com Vigetti e

---

[42] PARRINDER, G. *La Religion em Afrique Occidentale.* Paris: Payot, 1950, p. 27.

[43] BAUMANN, H. – Westermann, D. *Lês Peuples et Civilisations de l´Afrique*. Paris: Payot, 1970, p. 364.

[44] ALTUNA, *op. cit.*,p. 362.

Nhago, o termo "primitivo" designa "uma pessoa sem cultura, sem Deus, sem técnica e, portanto, um ser ainda no início da escala da evolução humana"[45]. No sentido depreciativo, povos primitivos são povos com entendimento e consciência pouco desenvolvidos, considerados os mais próximos aos povos históricos mais antigos, pré-históricos, arcaicos. Assim, os membros da RTA receberam, por isso mesmo, a etiqueta de *primitivos*, e a RTA foi também assim chamada.

2.2.6.1 Avaliação crítica

Atualmente, os antropólogos e demais estudiosos não aceitam mais a terminologia "religião primitiva" para falar das crenças africanas. Preferem chamá-las de Religião Tradicional Africana (RTA), termo que representa a mais antiga forma de expressão de religiosidade dos seguidores da RTA. A RTA apresenta a ideia de que o Ser Supremo está escondido dos homens, porém manifesta-se na natureza e comunica-se através de intermediários, conforme se verá adiante.

2.2.7 RTA: não é religião manista (manismo)

O termo *manismo*, de *mana*, é uma palavra melanésia que significa *infinito*. O conceito de *mana* deve-se a Codrington, missionário na Melanésia no século XVII[46]. Numa das suas correspondências com Max-Muller, Codrington descrevia assim o fenômeno:

> É um poder ou influxo não físico e, em certo sentido, sobrenatural, mas que se revela na força corporal ou em qualquer classe de força ou capacidade do homem. Toda religião melanésia consiste faticamente em conseguir este poder para si ou em fazê-lo que se una em benefício próprio[47].

Na opinião de Codrington, os melanésios creem na existência de uma força absolutamente distinta de qualquer força material, que atua de todas as maneiras possíveis, seja para o bem, seja para o mal, tendo o homem capacidade de dispor dela e

---

[45] VIGETTI, Rosângela; NHAGO, Francelino. *Religiões.* São Paulo: Mundo e Missão, 1999, p. 170.

[46] Cf. MARTINEZ, *op cit.*,p. 63.

[47] CODRINGTON, R. H. *apud* MARTINEZ, *op cit.*,p. 63-64.

em dominar[48]. *Mana* seria, então, uma força, uma influência de ordem imaterial e sobrenatural. Essa força não está fixada num objeto determinado; ela pode ser dirigida para qualquer espécie de coisas. O *mana*, de acordo com Martinez, significa afortunado, capaz, algo inusitado, grande prestígio, êxito[49]. O conceito de *mana* implica a força misteriosa e ativa que possuem certos indivíduos, a alma dos falecidos e, em geral, todos os espíritos. Dessa maneira, há o *mana* da divindade para criar, o do chefe para governar, o dos estrangeiros para dominar, o dos missionários na esfera religiosa[50]. *Mana* é tudo o que se apresenta ao ser humano como eficaz, dinâmico, criador, perfeito.

Alguns autores, portanto, quiseram ver o *mana*, de modo geral, como origem de todos os fenômenos religiosos e, de modo particular, origem da RTA. O antropólogo Marrett considerou esta crença na existência de uma força vital impessoal, ou seja, uma fase pré-animista da religião e da magia.

2.2.7.1 Avaliação crítica

Segundo Martinez, o conceito de *mana* não é universal, quer dizer, não se encontra em todas as culturas e povos. Além disso, não é a fase primeira de toda religião, nem da RTA. Portanto, é um erro considerar o *mana* uma força impessoal, pois aparece sempre unida, ligada a uma pessoa, que a dirige e de quem depende.

2.2.8 RTA: não é religião totêmica (totemismo)

O termo *totem* designa a espécie de coisa da qual o clã traz o nome: OTOTEMAN (= ele, ela é do meu clã); provém do vocábulo *dodaim* que significa "aldeia ou residência do grupo familiar"[51]. O *totem*, que pode ser animal ou planta, é considerado o antepassado do clã, que traz consigo o nome do *totem*. Esse antepassado, por vezes divinizado, é o ponto de partida de uma multidão de interditos[52].

---

[48] Cf. AKOUN, *Manismo*. In: *op. cit*., p. 372-373.
[49] Cf. MARTINEZ, *op cit.*,p. 71.
[50] *Ibid*., p. 71.
[51] *Ibid.*, p. 72.
[52] Por exemplo: a exogamia ou casamento interclânico, tabus alimentares...

O *totemismo,* portanto, está unido estreitamente, de um lado, à ideia de um animal poderoso, "totalmente outro", o "não humano", o terrível ou o sublime; por outro, à ideia de um animal muito próximo do homem, o conhecido. Daí, de acordo com Martinez, a seguinte definição: totemismo "animal ou vegetal, tido como protetor da família/clã, porque nele está representado o espírito do antepassado fundador, que serve para designar coletivamente o clã"[53]. Os antropólogos veem no *totemismo* a forma elementar de toda atitude religiosa no geral e, em particular, a atitude da religiosidade dos membros da RTA.

2.2.8.1 Avaliação crítica

Os atuais antropólogos dão menos relevo ao aspecto religioso do *totemismo*. Portanto, ele não é considerado o marco inicial da religião, nem da religiosidade dos seguidores da RTA, assim como não á admitido como teoria válida sobre a natureza do fenômeno religioso, pois o *totem* nunca é considerado Ser Supremo. Não é adorado igual a Deus; é apenas honrado e venerado.

2.2.9 RTA: não é religião sincrética (sincretismo)

Por *sincretismo* entende-se uma amálgama de doutrinas ou concepções heterogêneas. Fusão de elementos culturais, ou até mesmo antagônicos, em um só elemento. Na história das religiões, chama-se de sincretismo a tendência de fundir certos elementos religiosos tradicionais com outros elementos religiosos de origem estrangeira. Assim, na África *banto*, o sincretismo se manifestou pela fusão de elementos religiosos da RTA com elementos cristãos e/ou islâmicos. Por isso, a RTA foi considerada ou denominada culto ou religião sincrética.

2.2.9.1 Avaliação crítica

A RTA não deve ser considerada culto ou religião sincrética. O sincretismo na África negra deve ser concebido como um fenômeno de aculturação e de reação contra a aculturação.

[53] MARTINEZ, *op cit.*, p. 73.

O documento do *Secretariatus pro non christianis*[54], mostra as tendências originais do sincretismo na África, assim como os fatores sociais que condicionaram sua origem. No que diz respeito às tendências, ele assinala três: uma vontade de se *reafirmar;* uma vontade de se *renovar;* uma vontade de captar as forças espirituais dos brancos com a finalidade de opor-se à sua hegemonia. Quanto aos fatores, o documento menciona também três: contato durável com o cristianismo; emergência de uma personalidade carismática; desagregação da cultura dos antepassados.

Portanto, a RTA não é uma religião sincrética. O sincretismo é uma emancipação e representa uma tendência a rejeitar uma dominação política, cultural e religiosa. Constitui uma força que os fiéis da RTA sempre usaram para lutar contra a dominação política, cultural e religiosa. É um elemento de coesão cultural e arma contra a opressão e a dominação estrangeira.

2.2.10 RTA: não é religião vitalista (vitalismo)

Craemer chamou a RTA de vitalismo. Por *vitalismo* entende-se "uma concepção da realidade centrada na vida; uma espécie de culto à vida levada ao exagero; é uma necessidade ou um desejo exagerado de viver"[55].

A concepção vitalista está na base da RTA. O significado de "presença" da vida no interior da vida do indivíduo, do grupo, da natureza é a principal característica da RTA. A vida, princípio e fim de toda a criação e das comunidades dos seguidores da RTA, tem uma causa primeira: Deus, princípio formador e informador de todos os seres, que inundou a criação com este princípio vital. A RTA seria, portanto, uma religião do culto à vida, ao desejo exagerado de viver.

2.2.10.1 Avaliação crítica

Embora o africano-negro acredite que toda realidade esteja animada de vida, isto é, não existe nada que seja essencialmente sem vida; mesmo que a RTA

[54] SECRETARIATUS PRO NON CHRISTIANIS. *A La Rencontre des Religions Africaines*. Roma: Ângora, 1956, p. 114.

[55] CRAEMER, H.; DICKSON, K. *Bases ethniques et spirituelles de l´Humanisme animiste.* In: Colloque sur les Religions Traditionnelles Africaines. Colooque de Cotonou, 1970, Paris: Présence Africaine, 1972 , p. 82.

esteja voltada para a questão da vida, já que a vida é o primeiro de todos os bens, não seria justo reduzir toda a realidade religiosa dos seguidores da RTA a um puro *vitalismo.*

2.2.11 RTA: não é religião natural ou cósmica

A RTA é concebida como religião natural ou cósmica. Por religião cósmica entende-se o "sentimento de comunhão com o cosmos"[56]. A religião em que acreditavam os povos antigos, de modo geral, e os seguidores da RTA, de modo particular, baseava-se na veneração e no respeito às forças sutis da natureza; na obediência aos ciclos siderais (relativo aos astros, ou próprio deles: celeste) e naturais, dentro dos quais se desenvolve a vida em todas as suas manifestações.

Neste sentido, os membros da RTA, segundo os ocidentais, davam atenção especial às evoluções da vida no ambiente natural, dele extraindo as leis e os princípios que regem e administram essas forças. As práticas existenciais dos membros da RTA, acreditam os ocidentais, estão ligadas às estrelas e aos espíritos do bosque, do rio, da montanha e do mar. Na opinião deles, as comunidades dos seguidores da RTA se organizam e homenageiam as forças dos elementos, por conhecerem e testemunharem a existência de uma ordem espiritual que supervisiona, minuciosamente, todos os movimentos da vida.

2.2.11.1 Avaliação crítica

A RTA é uma expressão de sociedade intimamente associada à natureza. Os seguidores da RTA moldam a sua vida pela concepção que têm do mundo, considerando-se parte da natureza; a vida e a eficácia humanas dependem das forças naturais[57]. De fato, diante das dificuldades da existência, os membros da RTA vão buscar suas forças nos bosques sagrados, nos mares e nos poços, enfim, em todos os meios de proteção. Eles recorrem à natureza para superar os medos que ameaçam a vida diária. A natureza não só é seu meio de proteção, mas também o lugar da revelação

[56] CRAEMER, H.; DICKSON, K. *op. cit.*, p. 361.
[57] *Ibid.*, p. 375.

(manifestação) e do conhecimento naturais de Deus. Segundo Thils, a criação é capaz não só de desvelar para a razão humana a existência de um Deus-criador, mas também de manifestar aos olhos da fé sua providência amorosa[58].

No entanto, não se pode reduzir toda crença dos seguidores da RTA à comunhão, à fraternidade ou à simpatia dos membros da RTA pela natureza. A RTA não pode ser concebida como uma religião natural.

2.2.12 RTA: não é religião demoníaca, satânica ou diabólica

O cristianismo e o islã foram e têm sido os únicos grandes fatores que levaram à erosão da RTA. Os missionários cristãos e islâmicos rotularam negativamente a RTA; eles, deliberadamente, procuram destruir, ou pelo menos desestabilizar, a religião, a cultura e as tradições africanas. A evangelização e dominação colonial fundamentavam-se no postulado de que, para implantar o progresso na África tradicional *banto*, era preciso transformar ou destruir completamente a cultura e a religião tradicionais. Os porta-vozes da cultura ocidental eram os missionários cristãos. Estes queriam converter os seguidores da RTA não somente ao cristianismo ou ao islã, mas também à cultura a que pertenciam tais credos; trabalharam sem descanso para a conversão deles. De acordo com Opuku, pregavam contra a crença nos espíritos, nas forças sobrenaturais e nos deuses, na feitiçaria, nos sacrifícios, nos rituais, nos tabus e na veneração dos antepassados[59].

Portanto, *religiosamente*, os missionários cristãos e islâmicos adotaram uma atitude hostil para com algumas práticas religiosas e tentaram aboli-las, suprimindo certos cultos. No fundo, o cristianismo e o islã, no contato com a RTA, fizeram uma campanha com a finalidade de a eliminar. Procuravam manifestar a sua *autoridade e superioridade* em relação à RTA. Assim, no passado, isto é, na era da colonização, e ainda hoje, a RTA era considerada uma seita diabólica por missionários católicos, protestantes e islâmicos. Diria Hurbon que a elite e, no conjunto, o clero e os pastores consideravam a RTA fora da lei, legado indesejado, vergonhosa e

---

[58] Cf. THILS, G. *Religioni e cristianesimo*, Assisi: Cittadella, 1967, p.124, *apud* DUPUIS, Jacques, *Rumo a uma teologia cristã.* p. 219.

[59] Cf. OPOKU, Kofi Asare. *A religião na África durante a época colônia.* In:História Geral da África. Vol. VII, p. 597.

inadequada ao estatuto religioso[60]. Numerosos padres, pastores e missionários só se referiam à RTA como "macaquice", indigna de povo civilizado.

[abrindo parêntesis]: A respeito das religiões de matriz africana, sabemos pela história, e ainda constatamos no presente, a opinião no passado e no presente de parte do cristianismo (católicos e dissidentes): as expressões religiosas de matriz africana são e continuam sendo vistas de forma preconceituosa. Quanto à acusação, deve-se reconhecer uma diferença de graduação: de uma acusação de demoníaca a uma tolerância maior nos dias de hoje. Se se falar em termos de pregação, o tom que ainda guarda resquícios é de que eram manifestação dos demônios e expressão de uma cultura primitiva, a ser superada por uma cultura cristã e europeia. A respeito, Oro afirma que elas eram concebidas como "uma fábrica de loucos e uma agência onde se tira o passaporte e uma viagem para o inferno"[61]. Diria Bastide que os cultos africanos eram vistos "como um conjunto de sobrevivências desenraizadas, privadas de sua própria seiva, em suma, um emaranhado de superstições"[62]. Os *símbolos e elementos* das religiões de origem africana, no dizer do Silva, eram e continuam sendo tratados unicamente como meios espirituais para a obtenção de malefícios: morte dos inimigos, disseminação de doenças, separação de casais ou amarração amorosa, desavenças na família[63]. Continua Silva:

> Os cultos muitas vezes são identificados como práticas de curanderismo, charlatanismo, etc.; como práticas exóticas ou "folclóricas", isto é, como tradições culturais e religiosas praticadas pelas classes não ilustradas, ora como delituosas ou farsas, e não havia lugar neles para o surgimento de uma outra compreensão além daquela pela própria ideologia[64].

[fechando parênteses]

---

[60] Cf. HURBON, Laënnec. *O Deus da Resistência Negra.* O Vodu Haitiano. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 19.

[61] ORO, Ari Pedro. Neopentecostais e Afro-brasileiros. Quem vencerá.... *Debates do Ner*, Porto Alegre, ano 1, p. 15, nov./1997.

[62] BASTIDE, Roger. *Estudos Afro-Brasileiros.* São Paulo: Pioneiro, 1983, p. 12.

[63] Cf. SILVA, Gonçalves Vagner da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana*, vol. 13, n. 1, p. 4, abr./2007.

[64] SILVA, Gonçalves Vagner da. Religiões afro-brasileiras. *Revista USP*, São Paulo, n. 55, p. 88, set.- nov./2002.

Voltando à RTA, podemos dizer, com Chenu, que o cristianismo, para converter os praticantes da RTA à fé cristã, desencadeou ou declarou guerra à RTA: havia que romper as estátuas, destruir os altares[65]. A demonização, a satanização ou diabolização da RTA se inseriu dentro da chamada "teologia da guerra espiritual"; do "conflito religioso", da "guerra religiosa". Conclui-se, por isso, que a RTA foi objeto de ataque e ainda hoje continua sendo ameaçada pelos fundamentalistas neopentecostais católicos e protestantes e pelos muçulmanos. A luta contra a RTA traduziu-se de várias maneiras e medidas.

Os ***deuses*** (ou divindades, antepassados, espíritos) foram identificados, percebidos e classificados como demoníacos pelos cristãos e muçulmanos; foram selecionados e revestidos com "roupas", nomes ou atributos helênicos e cristãos (onisciente, onipotente, onipresente e transcendente). De fato, os missionários cristãos não tinham a intenção de apresentar divindades africanas como realmente eram. Seu principal objetivo era condenar e, em seguida, destruir o que chamavam de "demônios" e substituí-los por nomes cristãos.

Os ***cultos*** dos seguidores da RTA eram e são considerados "diabólicos", momentos de gritaria e atentados à moral e aos bons costumes. As danças, as festas eram interditadas. Na mentalidade dos ocidentais, por trás dos sacrifícios, das oferendas, das comidas e banhos de ervas, enfim, por detrás de todas as "obrigações" havia um poder maligno e diabólico em ação. Moralmente, a veneração aos antepassados e aos espíritos foi considerada idolatria. Os sacrifícios e as cerimônias, as danças, as festas, foram vistos como pecados graves (CIC, 1325), males. Nesses casos, a igreja tinha a missão de libertar os membros da RTA da "lama imunda"[66]. Os ***ritos de iniciação*** de rapazes e moças eram inadmissíveis e, portanto, interditados. Os missionários julgavam-nos prática abominável e, por isso, tentaram fazer com que os praticantes da RTA os abandonassem totalmente.

Os fenômenos de ***possessão***, um dos traços da RTA, foram explicados com ajuda da psicologia e da psiquiatria. Assim, a crise da possessão foi vista como fenômeno patológico. Todos os praticantes eram considerados histéricos. Dos

---

[65] Cf. CHENU, Bruno, *La teología africanas de los terceros mundos*. Teologias latinoameicana, negra norteamericana, negra sudafricana, africana y asiática. Barcelona: Herder, 1989, p. 163.

[66] HURBON, *op. cit*., p. 22.

membros da RTA que acreditavam na possessão, na manifestação dos espíritos, dizia-se que eram selvagens, ou desequilibrados, seres incapazes de se afastar do mundo natural. Portanto, o fenômeno da possessão na RTA foi e continua sendo considerado uma vergonha, um desequilíbrio ou mesmo submissão a Satã.

Hurbon afirma a esse respeito:

> Foi uma atitude encorajada pela ideologia ocidental que, para fundar sua supremacia cultural e seu imperialismo econômico, considerava as culturas e religiões tradicionais como culturas primitivas ou como traço sobrevivente de uma mentalidade pré-lógica em descontinuidade total com o homem moderno, dito civilizado[67].

Os ***lugares*** de sacrifícios foram considerados "moradas" de demônios. Sendo assim, os missionários católicos e os ocidentais pretendiam acabar com a RTA: procuravam quebrar garrafas, vasos, jogar fora pedras, cortar as árvores junto às quais se realizavam as práticas religiosas, enfim, pretendiam profanar tudo o que era usado para o culto.

Os ***"sacerdotes***" e ***"sacerdotisas"*** eram vistos como "ministros do diabo". Com essa atitude, colocava-se em xeque a autoridade dos tradicionais chefes dos *banto*. Além disso, com a introdução da medicina ocidental, os missionários atacavam os costumes dos seguidores da RTA, procurando enfraquecer a posição dos médicos e dos curandeiros tradicionais.

Os ***fiéis,*** isto é, os praticantes da RTA, eram considerados "pessoas ignorantes que caíam na armadilha de Satanás; escravos de Satanás, malfeitores, mentirosos"; "inimigos de Cristo", pois são pagãos, "descendentes de Caim, o maldito" (cf. Gn 9). Os missionários cristãos e islâmicos propagaram mitos negativos sobre os seguidores da RTA. A cor negra teria sido marcada de infâmia, sinal de uma escravidão de ordem natural, de gente destinada a ser escrava. Os fiéis eram vistos como "meninos, menores, não civilizados" que deviam ser promovidos à civilização. Eles eram considerados preguiçosos, estúpidos; pessoas que viviam em condições primitivas; subdesenvolvidas; pessoas sem Deus e sem religião; gente estranha, infeliz, selvagem. Moralmente, os praticantes da RTA eram tidos como pecadores públicos, infiéis, idólatras. Os seguidores da RTA que freqüentavam as Igrejas católoicas e

[67] HURBON, *op. cit.*, p. 114.

protestantes eram chamados, ao mesmo tempo, de "servidores" de Jesus e do diabo, infelizes, falsos irmãos.

Dessa forma, os seguidors da RTA eram considerados "perdidos", por quem os missionários católicos e protestantes deviam olhar com compaixão. Pairava, portanto, junto a esses missionários, a preocupação de batizar os praticantes da RTA e de extirpar a RTA.

De acordo com Hurbon, os que abraçavam a fé cristã pelo batismo eram obrigados a emitir um juramento, prometendo jamais promover festas aos antepassados, aos mortos, nem assistir a nenhuma cerimônia da RTA, nem participar de qualquer culto aos espíritos. Prometiam também destruir todos os objetos destinados ao culto; enfim, prometiam não se entregar a nenhuma prática supersticiosa. As pessoas casadas prometiam educar seus filhos, sem exceção, na religião católica e romana, longe, portanto, de toda superstição, no caso, da RTA[68].

A pastoral/evangelização desses missionários tinha o cuidado de não fortalecer as crenças dos membros da RTA. Era uma pastoral de conversão e com a grande preocupação de "salvação das almas" mediante o batismo. A missão e/ou a evangelização se explicava pela superioridade da religião cristã sobre a RTA. A obra do cristianismo consistia em afastar os horrores da RTA. Os interesses teológicos e missionários eram sua conversão ao cristianismo. A tendência predominante era a de dominação, numa época de "cruz e espada", cabendo à missão/evangelização o processo de desaculturar. A RTA foi sempre vista como algo que a qualquer custo devia desaparecer.

Culturalmente, o combate ou a luta contra a RTA transformou-se num modo de desaculturar. O cristianismo que chegou à África *banto* começou por desvalorizar os costumes e as tradições dos seguidores da RTA. Assim, despojados de sua linguagem, de sua cultura, os seguidores da RTA não tinham mais existência original. Uma vez que o catolicismo e o protestantismo se apresentavam como religião da civilização, da "sociabilidade", sentiam-se reduzidos a seres primitivos, supersticiosos, discípulos de Satanás. Rejeitar a própria cultura, os próprios costumes era a eles passado como honra e compromisso. Deviam imitar a civilização, a sociedade, a cultura, o estrangeiro, o burguês. Difundiu-se, com isso, a ideia de

[68] HURBON, *op. cit.*, p. 20-21.

inferioridade da cultura tradicional *banto*. Foram induzidos a acreditar que a verdadeira civilização era a ocidental; que as verdadeiras religiões eram o cristianismo, o islã; que as verdadeiras igrejas eram a católica e a protestante; que as verdadeiras línguas eram o inglês, o francês, o português; que ser civilizado era sinônimo de ser cristão, de falar as línguas mencionadas.

Era grande preocupação de civilizar os membros da RTA via catolicismo e protestantismo. A política missionária visava a europeização dos seguidores da RTA, confirmando assim a ideia errônea de que eles não conheciam Deus. Tudo o que era dos seguidores da RTA foi percebido como primitivo, pagão, fetichista e infiel aos olhos da Europa.

Edusa-Eyison assinala:

> A antiga atitude dos missionários mostrou-se, geralmente, destrutiva; a religião [africana] não era estudada, ela era considerada como não possuindo nenhuma revelação ou inspiração divina, e não se fez o mínimo esforço para utilizar uma sua qualquer parte como base de um ensinamento mais completo[69].

A missão cristã na África tradicional *banto* foi considerada um processo de "civilização". Os seguidores da RTA eram considerados pagãos mergulhados nas trevas da ignorância, cujo caminho de vida era absolutamente primitivo e, por consequência, deviam ser evangelizados e/ou civilizados. Evangelizar, então, era sinônimo de civilizar ao modo ocidental.

Assinala Chenu:

> Evangelizar é educar o homem imaturo para elevá-lo progressivamente a normalidade. E as testemunhas de Cristo com muita frequência consideravam o africano como tábula rasa, quadro branco, sobre a qual devia escrever-se qualquer coisa[70].

Concomitantemente à luta e ao desprezo da cultura e da RTA, verificou-se maior exploração econômica e social da população *banto*. As obras de caridade – escolas, cooperativas, hospitais – promovidas principalmente pelo clero, pelos missionários, na realidade estavam sempre a serviço das classes dominantes, na medida em que, de um lado, o cristianismo dispunha de bens materiais fornecidos pelas

---

[69] EYISON, Joseph M. Y. Edusa. *Kwesi A. Dickson.* Um biblista em busca de diálogo. In: Teologia Africana,Vol. II, Prior Velho: Paulinas, 2005, p. 99.

[70] CHENU, *op cit.*, p. 162.

classes dominantes e, de outro, na medida em que ele (o cristianismo) apoiava o regime político. O catolicismo e o protestantismo representavam poderosos veículos de valores estrangeiros.

Não pretendemos aqui ignorar que alguns estrangeiros e missionários tenham ajudado os seguidores da RTA a superar seu complexo de inferioridade cultural e religiosa; admitimos que tenham trabalhado para ajudá-los a superar as condições de exploração em que viviam. Não questionamos também a boa-fé de muitos cristãos que perseguiram a RTA. Realmente, em vários países da África tradicional *banto*, o cristianismo teve peso no processo de libertação desses povos. Nesses casos, a presença do cristianismo entre eles era vista como dom, dádiva de civilização ocidental.

No entanto, a posição das igrejas cristãs em relação à cultura e à RTA teve o resultado de impedir que os seguidores e outros *banto* tivessem consciência real das contradições econômicas e sociais. O cristianismo atribuía seu subdesenvolvimento, sua miséria, sua pobreza não à exploração e à violência das classes dominantes, mas à mentalidade supersticiosa ou mágico-religiosa, à RTA. Esta foi concebida como fonte, origem do mal; um obstáculo para o progresso do homem na África *banto*; fonte de obscurantismo e regressão. A respeito, afirma Ela: "Atualmente, os promotores do desenvolvimento se veem tentados a considerar que a fonte dos males deste povo está nas religiões ancestrais, quando não recorrem ao argumento da preguiça congênita dos africanos"[71].

Em síntese, podemos afirmar que a RTA possui um passado feito de estigmatizações, preconceitos e até mesmo de repressões coloniais religiosas e políticas. De fato, não é difícil não reconhecer que os ocidentais e missionários perseguiram os seguidores da RTA através da destruição sistemática da RTA, rotulada de superstição, idolatria, fetichismo; os missionários situavam os praticantes da RTA em nível inferior de cultura. Em nome da necessidade de se implantar o cristianismo, empreendiam-se verdadeiras lutas.

Para Mana a demonização, a satanização ou diabolização da RTA, o desprezo pela cultura tradicional dos membros da RTA e a exploração econômica e política criaram um *impacto profundo*, ou um espírito de comportamento negativo na

[71] ELA, Jean-Marc, *El grito del hombre*, p. 67.

mentalidade desse povo[72]. Os ocidentais, ao negarem o sistema religioso da RTA sob o pretexto de "paganismo, "fetichismo", entre outros, ao convencerem seus adeptos de que o Deus dos seus antepassados não era Deus, de que a palavra dos antepassados não era uma palavra espiritual, de que seus sistemas de crenças que estruturam a vida social eram puras superstições, de que os instrumentos cultuais não eram mais do que sinais de Satanás, destruíram as forças criadoras dos membros da RTA, pois estes sempre tiveram como princípio de sua força uma visão essencialmente espiritual do mundo. Ao obrigar a abandonar seu mundo espiritual, sua religião para ir ao encontro de outros valores de vida, os ocidentais desestabilizaram toda a sociedade tradicional *banto*, pois a RTA é produto de uma cultura enquanto modo de ser, viver, pensar e atuar.

A demonização da RTA funcionou como dominação da cultura tradicional *banto* pela ocidental e como negação do mundo/sociedade por outro mundo. Tudo isso criou junto a esse povo um espírito de derrota, de complexo de inferioridade e do "desconcerto psicológico", cujas consequências levaram à perda da identidade cultural e religiosa. Os seguidores da RTA sentiam, e ainda se sentem, através da negação da sua religião e de sua cultura, que são indivíduos sem identidade religiosa; consideravam-se, e ainda se consideram, não seres humanos e, portanto, incapazes de, no dizer de Mana, "ser seres criadores de destino".

Afirma o autor:

> Por terem sido moldados em conformidade com o sistema espiritual e social piramidal, instalados em si mesmos através de umas contradições debilitantes, reduzidos a nada em sua força espiritual e cultural, chegam a aceitar sua condição como algo querido e deixam de crer no futuro. Matam em si mesmos todo princípio de utopia e aceitam deste modo converter-se em borregos[73].

Portanto, a atitude do Ocidente e/ou do cristianismo em face da RTA determinou o comportamento dos membros da RTA. Os ocidentais e/ou missionários, desde o início, não cessaram de mostrar a incompatibilida da RTA com a prática da religião cristã. Eles exigiam, como condição indispensável, a ruptura com essa

[72] Cf. MANA, Kä. *La evangelización en África*. Estela: Verbo Divino, 2005, p. 111.
[73] *Ibid.*, p. 118.

expressão religiosa. Não se podia ser cristão, católico ou protestante sem necessariamente abandonar a RTA.

Durante muito tempo, nas faculdades e seminários africanos de antropologia e de teologia a RTA não foi valorizada no projeto dos estudos e também na vida pastoral. Em muitas dessas faculdades africanas, os currículos não contemplavam a RTA como disciplina. Não havia estudos e pesquisas institucionalizados. Raramente ela constituía elemento central de pesquisas e estudos. Não lhe era atribuído um valor positivo. Sua imagem era frequentemente revestida de características negativas. Para as elites intelectuais e religiosas, era o "mal necessário".

Nesse contexto hostil, podemos incluir também a guerra, isto é, políticas de repressão e intolerância contra as "igrejas" separatistas ou independentes surgidas na África *banto*. De fato, durante a colonização, os administradores coloniais e os missionários empreenderam um julgamento negativo contra todas as "igrejas" separatistas. De acordo com Lanternari essas "igrejas" são consideradas, pelos missionários, heresias, "seitas dissidentes", documentos de uma fracassada ação missionária[74]; seus ritos eram considerados extravagantes e mistificações; suas religiosidades eram consideradas irracionais: representavam populações de estrutura socioeconômica atrasada. No dizer de D´Anna, as "igrejas" separatistas eram um movimento político-social e não religioso; "tragédias nacionais"; "fonte de desordens e de subversão"[75]. As "igrejas" independentes eram, portanto, mal compreendidas, rejeitadas ou até mesmo atacadas como defecções sincretistas pagãs. Portanto, as autoridades políticas olhavam com suspeita as igrejas independentes. Não custa lembrar a experiência negativa de perseguição da "igreja" etiopista:

> O problema das Igrejas indígenas suscitou viva preocupação entre os missionários protestantes, os quais realizaram diversos congressos para discutir sobre a preocupante propagação do sectarismo etiopista entre os nativos. Tampouco as autoridades civis olhavam com bons olhos ao etiopismo. Um funcionário da Colônia do Cabo, J. H. Scott, declarou que era um "movimento político-social e não religioso". Um expoente africano, T. Jabavu, denunciou o etiopismo diante da

[74] Cf. LANTERNARI, Vittorio. *As religiões dos oprimidos:* um estudo dos modernos cultos messiânicos. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 67.

[75] D´ANNA, *op. cit.*, p. 92.

> Comissão para Assuntos Indígenas, cujos trabalhos tiveram lugar entre os anos 1903 e 1905[76].

A política governamental em relação às "igrejas" nativas separatistas e independentes foi tendenciosamente repressiva. O governo proibia aos nativos as reuniões e as pregações feitas por sacerdotes ou membros dessas igrejas. Em vista de sua grande influência, o poder colonial não podia deixar o campo religioso ilhado no próprio âmbito religioso; tal poder controlava a esfera do religioso e buscava destruí-la. Por sua vez, os missionários consideravam também que as "igrejas" separatistas eram movimentos de protesto e de revolução: protesto e revolução contra o colonialismo, ou contra a exploração, ou contra o racismo, ou a cultura ocidental. Tais "igrejas", aos olhos dos missionários, se voltavam a si mesmas e em si se fechavam; desenvolviam um discurso acusatório contra as comunidades cristãs surgidas das missões estrangeiras. Concentravam seus ataques sobre os erros doutrinais e morais dos príncipes das grandes igrejas oficiais. Construíam muros:

> São incapazes de construir pontes para entrar em diálogo profundo com outras confissões cristãs, com outras dinâmicas religiosas. Em vez de ser comunidades-pontes, são igrejas-prisão.Todo seu trabalho de evangelização consiste em convencer as outras pessoas para que venham a viver em sua prisão, dispondo esteticamente seu discurso e seus espaços litúrgicos para fazer crer que são as luzes do paraíso. Um paraíso de fraternidade, um paraíso de espiritualidade tipicamente africana, um paraíso de encanto no qual se encontrarão libertos dos demônios da sociedade e das forças do mal que sobreabundam noutras igrejas[77].

Aos olhos dos missionários ocidentais, tais "igrejas" independentes eram fábricas de uma espécie de revoltados e revolucionários espirituais; uma sectarização: "uma caverna"; "idiotice" coletiva, em nome de Deus, do Evangelho e da África[78]. Eram "igrejas" de reação contra a cultura branca; "igrejas" sincretistas, isto é, uma fusão entre o cristianismo e a RTA ou elementos pagãos. Assim escreve D´Anna:

> O africano se adequou de alguns caracteres do cristianismo, daqueles que lhe eram mais cômodos e que melhor se adaptavam a seus hábitos mentais, lhe reelaborou e entre-misturou com os ritos de animismo. Os deuses foram promovidos a santos, e os ritos pagãos foram

[76] D´ANNA, *op. cit., p.* 16.
[77] *Ibid.,* p. 55.
[78] Cf. ibid., p. 56.

> cristianizados, mas imagens, livros sagrados, cruzes e demais objetos de devoção caíram em simples feitiços[79].

2.2.12.1 Avaliação crítica

A RTA não pode ser considerada demoníaca, nem fonte de mal e subdesenvolvimento. Seus membros não podem ser considerados pecadores; seus ritos conservam um valor. Para Ela, considerar a RTA um freio, retrocesso para o desenvolvimento para a África indica "que o Ocidente é totalmente inocente com respeito à situação na qual se encontra a África desde o ou tráfico de negros"[80]. Trata-se de uma problemática que provém de uma ideologia e não da ciência. Enfim, trata-se de racismo.

Continua Ela:

> Contribui a mascarar a natureza real do desenvolvimento, que não é uma fatalidade da natureza, mas um efeito das estruturas de dominação e dependência que não tem nada a ver com as religiões africanas. Pois o problema principal do homem dominado não está em "desprimitivizar-se" ou alcançar um certo nível de "civilização" para entrar na fase do desenvolvimento, mas em escapar de toda forma de alienação imposta pelo imperialismo mundial. As tradições africanas não constituem, mais que de forma aparente, um freio às mudanças sociais[81].

2.2.12.2 Avaliação geral e crítica das teorias apresentadas

No atual contexto religioso na África *banto*, o cristianismo e o islã devem renovar o seu olhar sobre a RTA. Os numerosos discursos acerca do pluralismo religioso não suscitaram um maior respeito em relação às religiões e costumes dos seguidores da RTA. Um novo olhar deveria passar por uma cura de linguagem, principalmente no que diz respeito aos termos *paganismo*, *fetichismo*, *animismo*,

---

[79] D´ANNA, *op. cit*., p. 139.
[80] ELA, *op. cit*., p. 67.
[81] *Ibid.*, p. 69.

religião pagã, religião cósmica, primitiva... Esta cura poderia colocar tanto os cristãos africanos como os estrangeiros ao abrigo de mal-entendidos e preconceitos. A cura favoreceria um olhar de simpatia para com a RTA e seus ritos e práticas, demasiado e facilmente condenados e rejeitados.

A avaliação crítica ajuda a afirmar que as teorias usadas para se falar da RTA obedecem a um desconhecimento completo e a formulações depreciativas, apoiadas em descrições superficiais e tendenciosas. Designar o sistema de crenças dos membros da RTA com um único vocábulo supõe uma simplificação atrevida e inexata. Altuna assim expõe seu pensamento:

> Não há dúvidas de que a Religião Tradicional Africana contém elementos mais ou menos notórios, do que se chamou fetichismo, animismo, naturismo, ancestralismo, manismo, animismo e totemismo. Mas não pode reduzir-se a nenhum deles, visto que os transcende. Como cristãos, não podemos descurar as "sementes do Verbo" que foram iluminando os homens de todas as religiões, nem "os momentos sobrenaturais de graça" que aparecem com nitidez na Religião Tradicional Africana. O Verbo foi iluminando os homens e deu-lhes certo número de verdades fundamentais que serviram de preparação ao Evangelho e que, por isso, concordam com o cristianismo[82].

Portanto, atualmente essas teorias são inadequadas para falar da Religião Tradicional Africana na África *banto.* A RTA é mais do que uma das teorias acima referidas. Deve-se usar de maior cautela em classificar a religiosidade africana.

2.3 A RTA: um sistema coerente

2.3.1 O desafio da noção/compreensão da RTA: questão de fundo

Antes, porém, de abordar a noção da RTA, há de se colocar a questão de fundo sobre a sua existência. Até que ponto é possível falar propriamente de uma RTA? O que é e como se caracteriza?

Sobre essas questões, as opiniões de muitos africanistas e antropólogos divergem. Há quem prefira falar em religiões africanas, em função da pluralidade e

[82] ALTUNA, *op. cit*., p. 356-357.

diversidade de povos, de línguas e culturas; da variedade de rituais religiosos tradicionais e particulares; de ritos de possessão e de danças sagradas; da diversidade de nomes e atributos de Deus; da diversidade de mentalidades no que diz respeito à concepção das forças naturais, dos valores morais e das realidades espirituais na África *Banto* Tradicional.

Bem diz Altuna:

> Não há dúvida de que a organização política e social, os sistemas econômicos e as influências recebidas do Neolítico sahariano, do Egito faraônico, do islão e do Cristianismo diversificaram algumas crenças e, sobretudo, manifestações religiosas entre os povos pastores, caçadores ou agricultores, entre os da costa ocidental ou oriental, entre os povos da floresta e da savana ou entre os povos *banto*[83].

Mbiti defende a tese segundo a qual se deve falar das religiões tradicionais africanas. Na primeira edição de seu livro "Concepts of God in Africa" de 1970, defende a existência de uma pluralidade das crenças e tradições religiosas na África *banto*. Evidenciou a diversidade da religiosidade africana. Preferiu falar da RTA no plural e não no singular. Para Mbiti, os membros da RTA são notoriamente religiosos e há, portanto, diferentes crenças e tradições de acordo com cada grupo étnico. As crenças entre diferentes comunidades não tiveram uma única origem ou movimento histórico. Portanto, tais crenças e tradições diferem muito[84].

No entanto, nesse contexto de pluralidade ou de variedade de povos, línguas, ritos, mitos, desejamos defender a tese da unidade original como um pressuposto necessário à noção/compreensão da RTA. A África *banto*, apesar da sua enorme diversidade de povos, culturas, apresenta denominadores comuns essenciais, os quais geram as mesmas linhas básicas de pensamento, o mesmo sistema linguístico, a mesma concepção do ser humano, da sociedade, do destino final da pessoa e, sobretudo, a mesma concepção religiosa e espiritual do mundo e da vida.

Em outras palavras, embora cada família ou etnia possua seus ritos particulares; embora os ritos de possessão e as danças sagradas variem; embora a noção, os nomes e atributos do Ser Supremo (Deus) não sejam idênticos de uma parte a outra da África *banto*; embora os homens recolectores, os agricultores sedentários, os

---

[83] ALTUNA, *op. cit.*, p. 245.

[84] Cf. MBITI, Jhon. *Concepts of God in Africa.* London: Uk, 1970, p.1-3.

pastores nômades, os habitantes da floresta equatorial levem os mesmos tipos de vida e tenham os mesmos centros de interesse, mesmo que suas mentalidades difiram quanto à maneira de conceber as forças naturais, os valores morais e as realidades espirituais, podemos admitir, como princípio de reflexão, uma certa unidade de concepção religiosa e espiritual.

No coração de todas as variedades de crenças e ritos, ou no coração de todas as "religiões tradicionais africanas", encontramos uma mesma estrutura religiosa e espiritual. Assim, podemos admitir formas homogêneas e afirmar certa unidade religiosa africana. Conforme consta do documento do *Secretariatus pro non Christianis*, na África *banto* há uma grande unidade religiosa e espiritual na grande diversidade de formas religiosas[85]. Foi também por isso, e levando em consideração essa homogeneidade religiosa, que o "Colóquio de Abidjan" decidiu chamar as crenças negro-africanas com um único termo, isto é, "Religião Tradicional Africana", no singular, e não de religiões tradicionais africanas, no plural. Tal colóquio sobre as religiões ocorreu nos dias 5 a 12 de abril de 1961, em Abidjan, Costa de Marfim, organizado pela Unesco. Depois de ter discutido o uso de algumas expressões, o referido colóquio pedia que todos se ativessem à expressão "Religião Tradicional Africana".

Altuna dá também o seu aval a essa afirmação:

> Embora as manifestações desta Religião Tradicional e algumas crenças variem de uma zona a outra e até de um grupo a outro, se pode falar com exatidão de "Religião Tradicional Africana". A unidade de crenças, o substrato fundamental, o significado e a finalidade dos cultos, ritos e símbolos e a homogeneidade de aspirações mostram-se idênticos em toda a África Negra. Os seus traços essenciais são comuns e os acidentes não rompem a unidade básica[86].

Idowu, Mbiti, Shorter e outros são da mesma opinião, isto é, preferem falar da RTA no singular. Mbiti, como já o referimos, aceita o singular. Idowu faz o mesmo. Ele reconhece a existência de uma origem comum aos seguidores da RTA, e

---

[85] SECRETARIATUS PRO NON CHRISTIANIS, *A la rencontre des religions africaines.* Roma: Ângora, 1965, p. 26-27.

[86] ALTUNA, *op. cit*.,p. 369.

com ela explica as semelhanças das várias culturas e crenças religiosas[87]. Shorter, por causa da unidade básica do sistema religioso africano, escreve:

> Embora eles (sistemas religiosos africanos) estejam separados e contenham seus próprios sistemas, eles interagem uns nos outros e se influenciam nos diferentes graus. Isto justifica nosso uso do termo RTA no singular para nos referir ao fenômeno religioso africano[88].

Por sua vez, Isizoh assegura: "Devemos começar por admitir que há no mundo negro uma certa unidade de concepção do caráter espiritual. Mas ela é uma unidade na grande diversidade de formas"[89].

Levando em consideração os autores e documentos citados, defendemos uma unidade religiosa na África. Nas sociedades africanas, na aparente diversidade, variedade de crenças e ritos, há pontos de simetria, de contatos e complementaridade. No coração de todas elas existem estruturas similares e as mesmas aspirações; existe certa homogeneidade de formas e certa unidade religiosa. Na diversidade e pluralidade de ritos, crenças, culturas, existe um denominador comum. O elemento ou o denominador comum da variedade de crenças e ritos é a ideia de Deus, causa primeira e última de todas as coisas. Esse conceito, percebido mais do que analisado, vivido mais do que pensado, exprime-se de modo diverso de uma cultura para outra, de uma etnia para outra. No entanto e na realidade, a existência de Deus penetra a vida do *muntu* como presença de um ser superior, pessoal e misterioso. Portanto, mesmo levando em consideração a "grande diversidade de formas religiosas" (AT, n. 08), isto é, as particularidades existentes na RTA, falar em pluralidade de religiões na África *banto* equivale a desconhecer a espiritualidade de seus povos.

2.3.2 Noção da RTA

---

[87] Cf. IDOWU, B. *Olodumare God in Yamba Belief,* 1962, *apud,* ADAMO, David. Christiannity and African traditional religions: the postcolonial roud of engagement. *Verbum et Ecclesia,* n. 32, p, 3, oct. /2009.

[88] SHORTER, 1975, *apud,* ADAMO, David. Christiannity and African traditional religions: the postcolonial roud of engagement. *Verbum et Ecclesia,* n. 32, p. 3, oct./ 2009.

[89] ISIZOH, Chidi Denis. *The attitude of the Catholic Church towards African Traditional Religion and culture:* 100 excerpts from the Magisterid and other important church Documents. Lagos and Roma: Ceedee publications, 1998, p. 79.

> A Religião Tradicional está enriquecida com as crenças e manifestações necessárias para ser considerada como autêntica religião: noção clara de Deus, do cosmos e da natureza, da finalidade e do destino do homem; com um sistema de representações e uma ética derivada das crenças, que cuida da realização do homem e da estruturação da sociedade segundo um plano previsto e com uma finalidade clara; com um conjunto de ritos-cultos, por meio dos quais o homem e a comunidade exteriorizam e celebram suas crenças; e com uma fé atuante ou sensibilidade-espiritualismo que vivencia esse corpo doutrinal e cúltico, dá sentido à existência da pessoa, harmoniza e dá coesão à sociedade[90].

Com esta citação, desejamos mostrar que a RTA é um sistema coerente. Nela há critérios que comandam, mas que não são fáceis de descobrir. A afirmação não equivale a dizer que essa religião é "verdadeira" ou "falsa", mas que nela há uma certa coerência, isto é, uma lógica relacional dos elementos que a compõem. De fato, na RTA encontram-se a *noção clara de Deus*, o Ser Supremo, Criador e Único; a *noção clara do cosmos e da natureza, da finalidade e do destino do homem;* os intermediários entre Ele e os demais seres; outros espíritos; *ritos-cultos* para as mais diversas ocasiões de vida; um corpo doutrinal; uma fé atuante; especialistas em ritos (sacerdotes); a *comunidade* que celebra os ritos e *uma ética* ou exigências éticas. Estas ideias religiosas constituem um sistema coerente.

Assim, os termos tradicionais - *fetichismo, animismo, vitalismo, ancestralismo, paganismo, politeísmo, manismo, eudemonismo, religião natural ou cósmica, religião sincrética, religião demoníaca, religião étnica ou tribal* - revelam-se inadequados ou limitados, pois nenhum deles esgota ou explica o conteúdo da RTA. Esses termos não conseguem abarcar a amplitude de tal religião; apenas refletem aspectos parciais; não dão uma ideia exaustiva do conteúdo espiritual da RTA.

Trata-se, portanto, de encontrar uma denominação que englobe todas as crenças negro-africanas. Não é, porém, empresa fácil dar uma denominação satisfatória à RTA, pois o mundo religioso dos seguidores da RTA é um grande patrimônio, uma grande riqueza, ligado intimamente à vida em suas manifestações concretas, no fluir da existência e na harmonia de todo universo material e espiritual. De fato, um dos conceitos fundamentais da RTA é a relação entre os dois mundos e entre todos os seres, como veremos adiante. A RTA é um sistema de relações entre o

[90] KAGAME, Alexis. *La Philosophie Bantu comparée*, Paris: Présence Africaine, 1976, p. 270.

mundo visível dos homens e o mundo invisível regido pelo Criador e por potências que, com nomes diversos e sendo manifestações desse Deus único, são especialistas em funções de toda a espécie[91]. Portanto, essa visão do mundo religioso dos seguidores da RTA escapa às categorias mentais ocidentais, caracterizadas pela lógica, pela abstração dos princípios e pela filosofia.

Então, é preciso que se tenha consciência de que tudo aquilo aqui expomos sobre a RTA é apenas uma parte desse grande patrimônio e de que não se pode penetrar nesse mundo munido de ferramentas ocidentais. Por isso, para se poder entender ao menos parte da complexidade da RTA, é importante ter uma adequada posição de real interesse e abertura, livre de preconceitos, pré-julgamentos e lugares comuns.

Antes de conceituar a RTA, é necessário procurar o que significa o termo "religião" na África *banto*. A maior parte das línguas usadas por seus povos não dispõe de um termo equivalente; contudo, pode-se afirmar que os seguidores da RTA se consideram sempre muito religiosos e, de fato, o são. Assim, de acordo com Setiloane, pastor metodista e professor adjunto no departamento de Estudos de Religião da Universidade da Cidade do Cabo, África do Sul, a melhor forma para traduzir o termo "religião" é "hábitos de um povo" ou "costumes", algo vivido e praticado, e não discutido e falado[92]. Da breve noção do termo "religião", passemos, então, à noção adequada e clara da expressão RTA, segundo alguns autores.

Na opinião de Bolaji-Idowu, "a essência mesma da religião africana consiste na prática e não na explicação teológica [...]. A teologia fica reduzida a sistema sob forma de liturgia ou de narração. Não existem sistematizações teológicas, nem juízos de valor. É uma vivência[93]. Para Kagame, "a Religião Tradicional não é um princípio abstrato nem um conjunto de tais princípios, senão uma levedura [fermento] que fermenta estes princípios misturados vitalmente com as leis religiosas e com os ritos que exteriorizam a vitalidade"[94].

De acordo com esses autores, percebemos que sua característica essencial reside nas ligações desta com a vida cotidiana. Na RTA não existem uma teologia

---

[91] Cf. MARTINEZ, *op cit.*, p. 91.

[92] Cf. SETILOANE, Gabriel Molehe. *Teologia Africana.* Uma introdução São Paulo: Rudge Ramos, 1992, p. 61.

[93] Cf. BOLAJI-IDOWU, E. In: Encontro de Ibadan: *Per uma nuova teologia africana*, Milano: Jaca Book, 1973, p. 37.

[94] KAGAME, *op. cit.*, p. 304.

bem elaborada, uma exegese mais segura, conceitos religiosos formulados de maneira mais apropriada. Assim, ela não é uma religião das elites; não é uma atividade especulativa e criativa de teólogos e especialistas das ciências sagradas, como acontece noutras religiões. O conhecimento dos mitos, das grandes ações de Deus, dos espíritos e dos antepassados, das leis do culto e das técnicas religiosas é distribuído entre todos os membros da etnia, do clã ou da tribo.

Na RTA, embora não exista uma elaboração teológica, há *uma fé atuante*, isto é, crenças e manifestações estão profundamente inscritas no coração e na vida de cada indivíduo, na história e nas tradições das famílias, nos usos e costumes das tribos e etnias. A RTA não se baseia só no respeito a dogmas fixos que impõem render homenagem a Deus. Ela é armadura da vida; informa todas as ações públicas e privadas do fiel *banto*. Isso é bem sintetizado por Altuna: "Uma das funções desta religião é a formação completa do homem nas suas relações com Deus, com a sociedade e com o mundo"[95]. A RTA, como elemento estrutural do mundo, está a serviço da vida e da harmonia da sociedade *banto*. Assim, é expressão de vida e de vida espiritual. Ela abrange toda a pessoa e toda a sua vida, determinando profundamente a linguagem, o pensamento, os medos, as opções e as atitudes individuais e comunitárias. Ela é um sistema de referência e de representação dos membros vivos[96], na medida em que não constitui sistema fechado sobre si mesmo e isolado de outras dimensões da vida humana.

Langa lembra:

> Ora, tocar no *nguluve* (antepassado) é tocar em todo o sistema. Com efeito, invocando um dos antepassados são todos os outros que são invocados; o assunto diz respeito a todos e, segundo a crença, basta que um deles esteja ofendido por alguma razão para que todas as coisas não corram bem. Invocar um antepassado é tocar em todo o sistema porque um rito sacrifical terá lugar e este, como sacrifício que é, nunca diz respeito apenas a um só antepassado, mas a todos os outros. É um ato que a todos interessa[97].

[95] ALTUNA, *op. cit*., p. 386.
[96] Cf. LANGA, *op. cit*., p. 119.
[97] *Ibid.*, p. 120.

A RTA dá unidade e consistência a todo o processo vital, estando presente dinamicamente em cada uma das suas etapas. De acordo com Rwiza, é uma soma total de fé, sabedoria, práticas rituais e instituições populares. Trata-se de uma totalidade no sentido de que tudo na existência tem um significado religioso atual e potencial[98].

A RTA, a "religião tradicional" dos fiéis banto da África tradicional *banto*, foi conservada e transmitida oralmente por gerações sucessivas até o nosso tempo. Ela não é uma suma de fórmulas e instituições. Ela não dispõe de textos escritos, revelados e sagrados, nem de arquivos ou documentos; as *crenças e manifestações*, as ideias, os conteúdos doutrinários, os mitos de origem, os provérbios não estão formulados em dogmas e credos para serem decorados e recitados da mesma maneira por todos. Há simplesmente narrativas, isto é, *sistemas de representações*, às vezes em forma de fábulas, provérbios, mitos e regras, que os anciãos transmitem aos jovens, repetindo-os sem cansar, à noite, ao redor da fogueira ou nos momentos de festa e de solenidade, para a aldeia.

Ao invés dos povos que possuem as escrituras (Bíblia, Alcorão...), os praticantes da RTA transmitem sua sabedoria, seus ensinamentos, não nos livros sagrados, mas na oralidade e através dos símbolos e sinais gráficos iniciáticos. Assim, nessa cultura, a palavra reveste-se de grande importância. Ela mostra sua força através da comunicação. Ela é impregnada de energia; apresenta-se como um símbolo eficaz, com a capacidade de produzir efeitos e influir em outros seres. A civilização *banto* é, essencialmente, oral. Nela a palavra constrói a memória histórica, atuando como um traço de união entre o passado e o presente.

Assinala Rehbein:

> É com atenção escrupulosa e grande veneração que cada criança escuta o pai transmitir-lhe oralmente tudo aquilo que os ancestrais lhe legaram, com a finalidade de assegurar aos seus descendentes uma vida de acordo com a harmonia universal [...]. Decorre daí que, numa civilização oral, os anciãos são honrados e ocupam um lugar privilegiado. Eles são a memória étnica viva do grupo e assumem a função de referência que as bibliotecas ocupam na civilização escrita[99].

---

[98] Cf. RWIZA, Richard. *Laurenti Magesa.* Um teólogo da libertação em contexto africano. In*:* Teologia Africana no século XXI. Prior Velho (Portugal): Paulinas, 2012, p. 242.

[99] REHBEIN, *op. cit.*, p. 42.

A origem da RTA se perde nos séculos. De acordo com Setiloane, é algo tão antigo quanto o próprio ser humano; não se trata de um patrimônio adquirido; é tão antiga que não tem fundadores como outras religiões: o cristianismo (Jesus Cristo), o islã (Maomé), o budismo (Buda), etc. A RTA faz parte da própria natureza do ser humano[100]. Constitui a memória coletiva, na qual se encontra a identidade dos seguidors da RTA.

Escreve Martinez:

> [A Religião Tradicional Africana] é um conjunto cultural de ideias, sentimentos e ritos baseados na crença em dois mundos (inseparáveis), o visível e o invisível; crenças no caráter comunitário e hierárquico destes mundos; crenças num ser supremo e pai de tudo[101].

Além disso, a RTA não está estruturada segundo um molde que opera com um poder centralizador e aglutinador; não possui uma hierarquia, isto é, uma hierarquia semelhante, por exemplo, à da Igreja católica; não possui uma institucionalização religiosa semelhante à do catolicismo; não tem líderes gerais, legitimados e reconhecidos como tais. Sua característica é mais a de um "modelo cultural" e menos a de um "sistema institucional".

2.3.3 Características fundamentais da RTA

2.3.3.1 A dimensão cultural, social, familiar, política e ética da RTA

A RTA se caracteriza como um "modelo cultural, social, familiar, político e ético" na África tradicional *banto*. Nas palavras de Altuna, "a Religião Tradicional dá forma, condiciona e vivifica as instituições e manifestações familiares, sociais e políticas"[102]. Abrange todos os aspectos da vida, constitui o "suporte de todos os valores".

Como modelo cultural, é o elemento central da cultura e a chave de entendimento da identidade social e dos valores culturais que lhe são inerentes. Entre a RTA e a cultura africana há relação íntima: as duas formam uma só realidade. Altuna,

---

[100] Cf. SETILOANE, Gabriel G. *Teologia Africana.* Uma introdução. São Paulo: Editora da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, 1992, p. 53.

[101] MARTINEZ, *op cit*., p. 90.

[102] ALTUNA, *op. cit.*, p. 381.

citando Tosson, escreve: "A religião africana é a religião cultural; a cultura africana é uma cultura religiosa"[103].

Essas duas realidades, cultura e religião, são como duas faces da mesma moeda. A RTA, segundo Mulago, é o elemento central, primordial da cultura tradicional *banto*; é considerada "mãe", criadora da civilização. Também ressalta Ki-Zerbo: "Penso que se deve considerar as religiões africanas como parte do nosso patrimônio... A mentalidade religiosa dos Negros é tal que se estende absolutamente a todos os domínios"[104].

Como modelo social, ela penetra toda a vida da sociedade. Modela a estrutura social, imprimindo no grupo sua hierarquia (degraus de iniciação), organizando muitos subgrupos com funções bem determinadas, codificando certas atividades.

A RTA também modela as famílias. Estas constituem, na África tradicional *banto*, a estrutura religiosa elementar. As divindades secundárias (os espíritos dos defuntos) estão ligadas ou confinadas aos territórios, isto é, às comunidades territoriais, às vilas, aos clãs e suas famílias. Os patriarcas-chefes de família presidem cultos e oferecem sacrifícios[105]. As famílias possuem seus "sacerdotes", sua "liturgia" própria e têm funções religiosas precisas. Assim, as famílias, células sociais, "cimentadas pelos deveres religiosos, são um grupo, uma coletividade, de qualquer maneira, uma Igreja no sentido etimológico do termo, mas também com seu sentido religioso"[106].

A RTA modela também a política. Os reis, na África tradicional *banto*, são a encarnação por excelência da divindade. De acordo com a mentalidade tradicional *banto*, a autoridade dos reis é recebida de Deus. Este lhes confere o direito de governar, de exercer a soberania, de manter o equilíbrio da sociedade. Os poderes sobrenaturais, portanto, legitimam o exercício da autoridade política e são condicionados pelos ritos de transmissão, da entronização ou regeneração do poder. Os ritos têm uma função

---

[103] ALTUNA, *op. cit.*, p. 380.

[104] KI-ZERBO, J. *Traditión et Modernisme em Afrique Noir*. In: Reencontres Internationales de Bouaké, Paris: Seuil, 1965, p. 140.

[105] Cf. VICENT Thomas; HOMAS, LOUIS, Luneaa René. *La terre africaine et ses religions.* Paris: Librairie larouse, 1975, p. 58.

[106] *Ibid.*, p. 60.

política e religiosa. Assim, os reis não só são a encarnação de Deus, mas da sociedade e da ordem inteira.

A RTA modela a ética. A ética na RTA é uma *ética vitalista*. Aparece como amor à vida, que palpita em cada indivíduo e na comunidade. Ela tem a ver com a vida participada, a solidariedade horizontal e a harmonia da interação. Tudo aquilo que favorece o nascimento, o desenvolvimento e a fecundidade da vida está relacionado com a categoria do bem. Assim, afirma Altuna:

> É mal atentar contra a harmonia; e o maior mal é perturbar o equilíbrio das forças. É boa, eticamente, toda ação que reforça, restabelece ou respeita o jogo pacífico do dinamismo vital... A ética na [RTA] afirma-se nos valores máximos da cultura: vida, força, solidariedade, harmonia, comunidade, ordem, paz, reconhecimento da unidade do cosmos. Procura regular a interação. Sua norma fundamental exige atuar ao serviço do equilíbrio e da ordem[107].

A ética na RTA caracteriza-se também como *ética comunitária*. O fiel na RTA só sabe viver com a comunidade, para ela e nela. O individualismo seria, além do suicídio, uma gravíssima falta de ética que resultaria na exclusão da comunidade. O princípio fundamental da ética na RTA resume-se em conhecer, proteger a comunidade e dela participar. As normas éticas são o resultado dos interesses da comunidade. O princípio do bem e a ordem moral são determinados para o bem-estar da comunidade. Assim, a ética procura não destruir a comunhão entre os vivos, e destes com os antepassados, ou até com Deus. Por isso, ela é considerada a ética de comunhão com o "todo outro". Na África tradicional *banto*, respeitar a ordem é submeter-se à lei dos antepassados; às normas contidas no mito; obedecer àqueles que detêm o poder (reis, sacerdotes, chefes); não violar os interditos; prevenir os conflitos. Dessa forma, não se deve separar a RTA da ética. Ambas se definem como uma busca de ordem, de segurança e de paz.

Thomas Vicent e René Luneau assim analisam:

> A ética em África negra é sabedoria ativa. Ela consiste em pôr o homem vivente a reconhecer a unidade do mundo e a trabalhar para

[107] ALTUNA, *op. cit*., p. 509.

> sua ordenação. Seu dever é, portanto, reforçar sua vida pessoal, mas também de realizar o ser de outros homens[108].

A ética é, então, o respeito da ordem, da solidariedade, da hospitalidade e, sobretudo, da felicidade.

2.3.3.2 A inter-relação entre os dois mundos: visível e invisível

O mundo invisível e o mundo visível aparecem unidos. Os dois mundos coincidem na sua essência vital; formam as duas faces do mesmo e único universo. Os dois mundos estão unidos pelas relações vitais com intercâmbios permanentes. O mundo visível, longe de ser uma simples aparência, participa da mediação que une intimamente todos os seres ao Ser Supremo. De acordo com Gravand:

> O mundo visível é visto de uma maneira espiritual, como um prolongamento do universo invisível. O mundo invisível é considerado tão real como o visível. O mundo dos homens é a imagem e prolongamento do mundo invisível. A vida religiosa africana pode ser considerada como uma aproximação do universo invisível através do visível[109].

Os dois mundos formam um único universo habitado e animado pela força vital, a energia. No dizer de Senghor, "todo o universo visível e invisível – a partir de Deus até ao grão de areia, passando pelos gênios, antepassados, animais, plantas e minerais – está composto de 'vasos sanguíneos', de forças vitais solidárias, que dimanam de Deus"[110].

Os seguidores da RTA, por isso, estão possuídos do sentimento de comunhão com as coisas de que o universo inteiro lhes parece animado e de que a identidade interna de todas as coisas se reveste de um aspecto sagrado. Por isso, na mentalidade dos seguidores da RTA, entre o sagrado e o profano não há separação, nem oposição. Há uma visão global da realidade com todos os seres e forças, percebidos como um sistema harmônico. O mundo material é penetrado por forças espirituais.

---

[108] VICENT; LUNEAU, *op. cit*., p. 66.

[109] GRAVAND, H. *Les Religions Africaines Traditionneles source de civilisation spiritualle.* In: Colloque de Contonou, 1970, p. 89-90, 94.

[110] SENGHOR, L. *Libertad, Negritud y Humanismo*. Madrid: Tecnos, 1970, p. 357.

Daqui nasce a consciência de que tudo é sagrado e de que nada acontece por acaso. Não existem momentos e/ou tempos religiosos destacados de outros, considerados profanos, mas toda a realidade é sustentada pelo profundo elo religioso entre os seres, o mundo invisível e Deus. Trata-se de uma estrutura autenticamente religiosa, que não só deve ser julgada com os olhos ocidentais, pois na cultura ocidental há separação entre o sagrado e o profano.

Portanto, a força vital unifica, ordena e harmoniza o universo, o mundo. Segundo Vegetti e Nhego:

> A ordem do mundo, para esses povos, é um Cosmos, não uma ordem lógica ou mecânica, mas uma harmonia viva. É um todo vivo, do qual, sobretudo, o ser humano, cada um em seu lugar, participa ativamente. Cada ser, que realiza exatamente sua função, nesse todo, existe, vive, tem significado e isso é suficiente; enquanto que o mal consiste em não participar do jogo, em não estar regularmente integrado ao todo[111].

Nesta participação vital existe uma hierarquia de forças ativas pela interação contínua. A vida está hierarquizada. De acordo com Senghor, "as aparências sensíveis apresentam-se sob formas divergentes nos reinos vegetal, animal e mineral. Mas estas são essencialmente manifestações de uma só realidade fundamental: o universo, rede de forças divergentes, porém suplementares"[112].

A participação vital é um elemento de conexão que une todos os seres sem os confundir. A corrente vital é uma força-energia de idêntica "qualidade", porque tem sua origem num mesmo princípio, Deus. No entanto, a sua "quantidade" está possuída, dosificada, aumentada ou diminuída de maneira diversa nos variados seres da criação. Dessa maneira, os membros da RTA contemplam a criação com um olhar unitário que se vai concretizando, depois, em diferentes níveis de existência.

No ***mundo invisível***: no vértice da pirâmide, encontra-se *Deus*: é a Vida, o que possui por si mesmo plenitude de ser, fonte da vida e de todas as suas modalidades. Depois se seguem os *antepassados*, sobretudo os fundadores do gênero humano, os fundadores de grupos primitivos e os de algumas famílias. Semelhantes a Deus, caíram do céu. Receberam, então, a vida diretamente de Deus com a missão de perpetuá-la. De acordo com Tempels, foram os primeiros aos quais Deus comunicou

---

[111] VIGETTI; NHAGO, *op. cit.*, p. 175.

[112] SENGHOR, L. *Fundamentos de la Africanidad.* Madrid: ZYX, 1972, p. 77-78.

a própria força vital e o poder de exercitar sobre toda a sua descendência a influência da energia vital; são os maiores reforçadores da vida, depois de Deus[113]. Depois, encontram-se os antigos *heróis*. São os colaboradores de Deus, heróis salvadores a quem Deus confiou a missão de inaugurar técnicas e reforçar a vida e nela influir. Abaixo dos heróis, encontram-se os *espíritos*, que se localizam em lugares ou objetos materiais: rios, cavernas, montes, bosques, árvores. Influenciam os homens. Finalmente, encontram-se os demais *defuntos*, que destacam os patriarcas dos grupos, os chefes, os caçadores e os guerreiros famosos, além dos pastores e especialistas da magia.

O ***mundo visível*** é composto por forças pessoais e impessoais. A força pessoal é o *ser humano*, centro da pirâmide por ser o único existente ativo inteligente, capaz de aumentar a sua vida e de dominar as forças inferiores.

No ser humano, a força vital é a própria vida da pessoa. Ela se manifesta de múltiplas formas: pela palavra, pelo corpo, pela saliva, pelo sangue, pelo coração, pelo baço, pelo fígado, pelo crânio e continua nas unhas e nos cabelos cortados. Toda a criação se centra na pessoa humana. Conforme afirmativa de Tempels, "o homem é a força suprema, a mais poderosa entre os seres criados. Domina os animais, as plantas e os minerais. Estes seres, por predestinação divina, somente existem para assistir ao ser criado superior, ao homem"[114]. Entre as forças pessoais, *o rei* ocupa o vértice; depois, seguem-se os *chefes* de tribo, clã e família, os *especialistas da magia* e os *anciãos.*

Embora entre os vivos a vida não seja participada com igualdade, o crente *banto* não se situa no mundo, afirmando-se da mesma forma que a cultura ocidental, diante do que não é ele mesmo, nem suas obras, mas sentindo-se parte da natureza, em continuidade com ela. Nascido e crescido, desde as origens, na natureza, tornou-se íntimo dela até se tornarem companheiros fiéis de viagem. Nunca sentiu a ambição de escravizá-la, dominar ou converter num objeto inerte, frio, distante e puramente utilitário. As relações do crente *banto* com a natureza não são relações técnicas, de conquistador, mas estéticas, amorosas.

O crente *banto* da RTA é uma pessoa de relação com o Ser Supremo, com todos os seres humanos visíveis ou vivos e invisíveis ou mortos, com o mundo

---

[113] Cf. TEMPELS, Placid. *La Philosophie Bantoue*. Paris: Présence Africaine, 1965, p. 42, 103.
[114] *Ibid*., p. 66.

cósmico. Ele não se opõe à natureza, porém faz parte dela; ele é, ao mesmo tempo, imagem, modelo e parte integrante do universo; se vê em harmonia com a terra. O fiél na RTA é o homem da natureza; vive da terra e com a terra, dentro do cosmos;[115] sua vida e sua eficácia dependem de forças naturais e invisíveis.

Dessa visão global nasce, de acordo com Martinez, o profundo sentido comunitário[116]. O seguidor da RTA é um elo no meio de gerações sucessivas, inserido no seio de uma comunidade que engloba os pais e ascendentes, ainda mesmo por nascer. Nas sociedades tradicionais *banto*, o membro da RTA não está só, isolado, mas encontra-se inserido na grande solidariedade social e cósmica. Ele O ser humano não se destaca como um eu, projeto histórico próprio. Portanto, a vida e a salvação do dos membros da RTA são a vida e a salvação do fiél.

As forças impessoais repartem-se por ordem hierárquica: animais, plantas e minerais. Os seguidores da RTA consideram estes três reinos com vida e energia. Os animais, as plantas e os minerais prolongam a vida e, portanto, a sua finalidade é servir aos membros da RTA acrescentando-lhes a vitalidade com a sua contribuição. Por exemplo, o fiél *banto*, quando come um animal ou um vegetal, apropria-se da sua vitalidade. O ferreiro-fundidor deve acudir aos ritos mágicos para arrancar da pedra o mineral de ferro, a sua "vida"; só assim a domina e dela se apropria e "a faz ferro". Assim, no vértice das forças impessoais, encontramos os animais. A força vital está presente nos animais. Estes têm *anima*. Sobre isso, assinala Samuel:

> Ademais, não são eles (animais) muitas vezes a manifestação de um antepassado? São poucas as populações que não acreditam terem parentesco com algum animal. Entre os peuls, a vaca, criada ao mesmo tempo que o homem e a mulher, representa a natureza. Ela é ligada à mulher pela lareira. Não há fronteira entre o homem e o animal. Sucede de reis se reencarnarem em animal, como o chefe rodesiano na forma de leão. Da mesma forma homens podem mudar-se em animal, por exemplo, em pantera, em tartaruga, em serpente, em gavião[117].

Depois, seguem-se as plantas. Estas têm alma, embora os fiéis da RTA acreditem que o vegetal não "vive", só "existe"; não possui princípio vital, mas desenvolve-se e reproduz-se graças a um princípio de "verdor". O vegetal não nasce,

---

[115] Cf. REHBEIN, *op. cit*., p. 40.
[116] Cf. MARTINEZ, *op cit*.,p. 106-107.
[117] SAMUEL, Albert. *As religiões hoje.* São Paulo: Paulus, 2011, p. 44.

germina; não morre, seca. A força vital está presente nas plantas. Os praticantes da RTA acreditam que a força das plantas é tão ativa que pode curar e revivificar. É por essa razão que os mágicos usam pós, seivas, drogas, poções e cinzas de plantas, e as tatuagens são feitas, em muitos membros da RTA, na forma de ramos e flores. A fé na força das plantas é forte de tal modo que, para cortar as plantas, é necessário aplacar o espírito que nelas habita ou oferecer-lhes outro refúgio.

A respeito da hierarquia da força vital propomos o resumo-esquemático abaixo, explicado a seguir.

Hierarquia Vital[118]

Mundo Invisível:

- Deus: Fonte da vida
- Fundador do primeiro clã humano
- Fundador de grupos primitivos
- Heróis civilizadores

- Espíritos – gênios
- Antepassados qualificados: chefes, caçadores, guerreiros, especialistas da magia.
- Antepassados da comunidade.

Mundo Visível:

- Chefes: de Reino, Tribo, Clã, Família
- Especialistas da magia
- Anciãos

} Forças pessoais

Mundo inorgânico

- Vegetais Animais
- Fenômenos naturais
- Astros

} Forças impessoais

Na base da pirâmide vital, podemos colocar os minerais, os astros e os fenômenos da natureza. Esses também participam da vida; encerram um princípio vital que pode ser manejado para o serviço do ser humano. Alguns fiéis *banto*

[118] Cf. ALTUNA, *op. cit.*, p. 61.

acreditam que existem pedras vivas. Outros, prestam culto à terra na crença de que ela é seu primeiro antepassado; não são proprietários da terra, mas pertencem a ela. O cobre e o ouro, às vezes, são sagrados e sempre vivos; para extraí-los, é necessário domá-los por meio de ritos.

Com essas observações, pretendemos mostrar que, na África tradicional *banto*, todo ser vivo e toda a natureza são animados pela força, energia vital. Toda a vida é um intercâmbio, uma rede de comunicação nesse mundo de forças dinâmicas. Assim, todo o universo tem alma, está animado. O universo está cheio de hierarquia de forças vitais e, sem a força vital de Deus, o mal precipitar-se-ia sobre a terra. A vida, que é energia, força e dinamismo incessante, impregna todo o universo. Conforme palavras de Vegetti e Nhego:

> Não só os homens, mas tudo o que se pode visualizar como entidade possui alma. Assim, acredita-se que os seres vivos – gente, animais e plantas, os objetos materiais e também os fenômenos naturais, como a queda das águas e o arco-íris - possuem alma. Além das almas, existem diversas espécies de espíritos que povoam o ar, o mar, a terra, a floresta e que podem morar em qualquer objeto material, como as plantas, as folhas,etc.[119]

No entanto, não é empresa fácil encontrar um conceito melhor para essa força espiritual que anima a realidade. É algo que achamos difícil de ser entendido com as ferramentas do Ocidente. Embora a força vital apareça como misteriosa, mística, ela é real e tangível em suas concretizações e ações contínuas. O fiel *banto* sabe que ela existe. Essa força, porém, não existe em si mesma; está presente nos vários objetos materiais e espirituais e recebe nomes diferentes. As coisas aparecem, aos olhos dos praticantes da RTA, como dotadas de dinamismo, de força ativa que age. No universo tradicional *banto*, tudo é permeado pela ideia de dinamismo, de força. Todo ser é dinâmico. Todo o universo palpita porque é dinâmico, ativo, vivo, pujante. A energia vital está presente em todas as partes da criação e até os fenômenos naturais estão dela penetrados. Os seres são afins, participam de uma idêntica realidade, embora em graus diferentes. Cada ser está constituído por esta realidade, que se manifesta de forma específica segundo a sua diversidade.

[119] VIGETTI; NHEGO, *op. cit.*, p. 176.

A mentalidade religiosa e tradicional *banto* está fundamentalmente centrada neste dinamismo. Isto equivale a dizer que a ideia de dinamismo impregna o pensamento religioso tradicional *banto*, e que todas as coisas são consideradas apenas sob este aspecto. Este dinamismo encontra-se difundido na natureza, e fiel *banto* vive em contato com a natureza. Para se unir ao universo, o fiel *banto* manifesta este dinamismo através de sua vida. A vida, a que o fiel aspira sob todas as formas, manifesta-se como estando integrada numa teia de interdependências, da qual ele não pode desembarcar.

O fiel *banto* vê o universo semelhante a um grande mistério. Para ele, a natureza, nos inúmeros elementos que a compõem, está carregada de influências secretas, de formas imanentes, de virtudes e de propriedades. O universo está composto de energias. A energia divina está presente em todas as partes da criação, de modo que os seres humanos, as outras criaturas viventes e até os fenômenos naturais estão por ela penetrados e acham-se, portanto, em comunhão. Assim, brota uma unidade ontológica de todos os seres, uma comunhão universal, um dinamismo interno. O vegetal e o inorgânico, sedes de energia, estão unidos pela participação com o ser humano e com o cosmos. Os membros da RTA sentem-se irmãos de toda a criação; julgam-se irmãos dos animais.

Uma transcrição de Vegetti e Nhego explica bem este sentimento:

> Viver – explica um velho africano – é comunicar-se através da respiração, com o ar; através da comida e da água, com os reinos vegetal, mineral e animal; através do amor e do pensamento, com o mundo humano; através da oração e de seus benefícios, com Deus[120].

Os seguidores da RTA, assim, experimentam profunda sensação de unidade em si mesmos e com as realidades inferiores e superiores. A "dogmática" ou o princípio basilar da ontologia da RTA são a participação vital e a intercomunhão dos homens entre si e os dois mundos. Resulta, assim, uma religião original que une seus sguidores com Deus, passando pelos heróis e antepassados. Diz Altuna que "a chave, portanto, para entender esta religião não pode ser senão a compreensão da participação, da solidariedade vertical e horizontal, do anseio de viver em comunhão fortificante com os canais da vida, com os meios vitais existentes, com a comunidade"[121].

---

[120] VIGETTI; NHEGO, *op. cit.*, p. 176.
[121] ALTUNA, *op. cit.*, p. 371-372.

Vale a pena lembrar que a constatação de que o fiel *banto* não se opõe à natureza dá acesso a uma experiência fundamental da religiosidade africana, na qual o fiel *banto* se descobre como "o que chegou mais tarde". Deus e a natureza são anteriores; ele não é o primeiro a chegar ao mundo. À primeira vista, esta constatação parece banal, visto que cada homem faz a experiência de que nasce numa sociedade dominada por homens, instituições, uma cultura, etc. No entanto, essa experiência perde sua banalidade na medida em que nos conduz a uma reflexão total e profunda sobre o sentido da existência: a tomada de consciência de que as florestas, os animais, as plantas, o sol e a lua existiam antes do homem; revela que mesmo os antepassados imemoriais, os fundadores das linhagens, vieram tarde ao mundo.

Ao mesmo tempo, o seguidor da RTA apercebe-se desta "posterioridade" inerente à sua existência e, sobretudo, do fato de que não presidiu nem a vinda do universo ao mundo nem a sua própria vinda. No entanto, a vinda do fiel *banto* ao mundo não é um acontecimento do acaso. Portanto, a tradição religiosa africana descarta a hipótese do acaso. De acordo com Ozankom, o fiél *banto* está destinado a "voltar-se para", a descobrir-se pouco a pouco mais "voltado para", a transcender-se "em direção ao Improvável", para o evocar e invocar sob os nomes e os títulos mais diversos, recolhidos em todo o campo da experiência do real, para estabelecer diálogo com Aquele que ele reconhece que já está lá, desde sempre[122].

2.3.3.3 A dimensão do tempo na RTA

No ocidente, o tempo é dinheiro, ouro, entrevistas, encontros, planos para o dia seguinte, semana seguinte, para o próximo ano. Para os membros da RTA, o tempo tem um só nome: o hoje que permite uma sadia relação humana. Não flui ao ritmo implacável das horas, mas segundo necessidade de usufruir o instante presente. O tempo, então, não é a duração cronológica do Ocidente, com passado, presente e futuro, bem separados, apesar de sua continuidade.

O tempo, na RTA, é um eterno presente, no qual o passado continua vivo, e o futuro já é presente. É o tempo do mito, isto é, da história revivida nos

[122] Cf. OZANKOM, Claude.*Óscar Bimwenyi*. O fim de um período de discussão sobre a possibilidade de uma teologia africana *in* Teologia Africana Vol. IPrior: Paulinas, 2012, p. 93.

acontecimentos individuais e coletivos da sociedade. É tempo do imaginário alimentado por passado fabuloso e por futuro que não é um alhures.

De acordo com Samuel, o tempo dos praticantes da RTA não é o tempo ocidental. Em vez de linear e progressivo, é cíclico. Ele se reproduz sem cessar. Estações, lunações, mênstruos, cheias e vazantes, fluxo e refluxo: assim é o ritmo do tempo. A força vital que anima o universo não tem nem começo nem termo. Mortal ou imortal, todo ser é percorrido por essa força[123]. Por isso, na mentalidade dos *banto*, entre o tempo sagrado e o tempo profano não há separação, nem oposição. Há uma visão global do tempo. Daqui nasce a consciência de que todo tempo é sagrado. Não existem tempos sagrados destacados de outros, considerados profanos, mas todo o tempo é sustentado por profundo elo religioso.

2.4 A RTA: um sistema positivo e necessário

2.4.1 A partir da literatura africana

Na África *banto*, diversas vozes têm-se erguido para condenar a atitude negativa do Ocidente, ou do cristianismo e do islã, em face da RTA e defender seu valores positivos. Procuraremos recorrer à literatura africana que defende positivamente a RTA. De tal literatura, que revela grande preocupação com as riquezas da RTA, citamos apenas algumas obras e autores, embora a lista seja bem mais longa. Todos os autores citados exprimem o valor ou a importância do universo cultural e religioso da África *banto*.

Em 1956, aparece uma obra intitulada *Des prêtres noirs s´interrogent*. A obra objetivava levar a sério as culturas e a RTA, considerando-as visões válidas do mundo, sistemas que devem ser levados a sério e ajudados para maior crescimento, e não serem destruídos. Dirão alguns, de acordo com Hurbon, que a partir daí, com a publicação da obra mencionada, houve mudança na linguagem de cruzado que o cristianismo e o islã empregavam contra a RTA. Esta deixa, então, de ser vista como "puro erro nem sinal de primitivismo, [mas como ela] comportava valores humanos e religiosos que podem ser purificados e assumidos"[124]. Para os padres negros, a RTA

[123] Cf. SAMUEL, *op. cit*., p. 43.
[124] HURBON, *op. cit.*, p. 25.

constitui “pedras de encaixe”, isto é, seus elementos culturais, religiosos, simbólicos, rituais são compatíveis com os dados da fé cristã. Portanto, há nela valores culturais suscetíveis de preparar as sociedades *banto* para acolherem o Evangelho. Trata-se, então, de penetrar as realidades sociorreligiosas e culturais da África *banto* para aí descobrir os valores religiosos e culturais.

Nota-se, em quase todos os seminários e casas de formação ou nos centros universitários africanos, um esforço considerável para evidenciar o valor da RTA e para restabelecer a função religiosa como manancial da cultura *banto*. Aumentam os centros de estudos de nível superior, os encontros e seminários. Em 1940, as universidades de Gana e Ibadan criaram centros nos quais a RTA foi analisada, em parte, fora das lentes cristãs. Em 1960, um departamento de religião secular apareceu em uma das universidades no leste africano, combinou RTA com a Filosofia; no Zaire, aparece o Centro de Estudos Etnográficos de Bandundu; os colóquios internacionais sobre a RTA, que desde 1961 se vão realizando nas várias capitais africanas; a Conferência Nacional de Cultura, realizada no Maputo (Moçambique), em julho de 1983. Nesta, foi indicado e evidenciado o papel da RTA na identidade e consolidação cultural das pessoas e dos povos. São apenas exemplos.

Como podemos notar, começam a surgir também estudiosos que se dedicam a pesquisar a RTA com uma nova atitude, com um “novo olhar”.

No primeiro grupo encontra-se Plácide Templs, que, em seu livro *Filosofia Banto*, parte da atitude de que esses povos têm uma concepção determinada do universo e do ser e afirma que o conceito fundamental da religião tradicional e da filosofia africanas é a força vital, que ele identifica com a essência do ser. Para ele, a força é o ser, e o ser é a força. Templs abriu o caminho para o estudo mais respeitoso, científico e profundo da RTA. Sua principal contribuição é a atitude de simpatia e de respeito que originou a mudança histórica no modo de se aproximar da RTA.

Outro estudioso digno de ser mencionado é Alexis Kagame, padre católico, sábio, filósofo, nascido em Ruanda em 15 de maio de 1912 e falecido em 1981. Foi um autor prolífico. Adotou em suas obras quatro categorias que abrangem toda a realidade: o *muntu*, ou os seres dotados de inteligência; o *kintu*, ou as forças que dependem dos seres anteriores; o *hantu*, ou o tempo e o espaço; o *kuntu*, ou as

modalidades. O radical *ntu* é o ser e a força universal. O contributo deste autor e de mais outros, como J. Jahn e Vicente Taylor, é o de salientar que a África tem valores filosóficos que devem ser tidos em conta e seriamente estudados.

Outro grupo de estudiosos trata o tema da RTA de forma sistemática. Parrinder apresenta, no seu livro *African Traditional Religion*, os temas principais da RTA com abundância de dados; Deschamps trata o tema religioso desde a antropologia e a sociologia; Henri Maurier apresenta a questão da relação como tema central; Damman destaca a mudança moderna na religião, e Vicente Mulago, um dos maiores estudiosos da matéria, entende que a RTA é o elemento central da cultura, impregnando toda a vida da sociedade. Mulago, teólogo, canonista, nascido em 1924 na República Democrática do Congo, é um dos pioneiros da teologia africana.

Outros estudiosos contemporâneos a mencionar: Jean-Marc Ela, padre católico, nascido em 1936 no Camarões; Alphonse Mushete Ngindu, nascido em 1936 na República Democrática do Congo, professor da Universidade Nacional do Zaire, atualmente é professor, pároco e membro da Associação Ecumênica dos Teólogos do Terceiro Mundo; Bénézet Bujo, nascido em 1940 na República Democrática do Congo, é teólogo.

Muitos outros ainda podem ser citados: Anselme Tittanna Sason; Meinrad Hebga; A. Mampate Ba; John Mbiti; Efeoe-Julien Penoukou; Londi Boka di Mpasi; Engelbert Mveng; Barthélemy Adoukonou, sacerdote e teólogo do Benim; Elochukwo Eugen Uzukwu, liturgista africano implacável; Oscar Bimwenyi, teólogo da República Democrática do Congo; Sidbe Semporé, teólogo da Burkina Faso; Atharcisse Tshibangu, advogado de uma teologia de cor africana, da República Democrática de Congo; Laurenti Magesa, um teólogo da libertação em contexto africano, nascido na Tanzânia em 1946; John Mary Waliggo, padre ugandês, nascido a 18 de julho de 1942; Marcel Tshiamalenga Ntumba, um filósofo atento à problemática da teologia africana, nascido a 1º de novembro de 1932, na República Democrática do Congo; Charles Nyamiti, promotor de uma religião inculturada na África oriental, nascido em 1931 na Tanzânia; Laurent Mpongo, nascido a 24 de maio de 1931 na República Democrática do Congo, é um teólogo defensor do casamento e da liturgia africanos; Kwesi A. Dickson, biblista em busca do diálogo, nascido em Gana; François-Marie Lufuluabo Mizeka, teólogo do mistério trinitário, nascido a 6 de junho

de 1926 na República Democrática do Congo; Baba Simon, sacerdote camaronês; Joseph-Albert Malula, cardeal e verdadeiro monumento do cristianismo africano, personalidade de uma envergadura intelectual, moral e espiritual sem par; e mais outros, pois esta lista é apenas uma amostra indicativa.

Não custa lembrar que o interesse pelo estudo e a pesquisa da RTA não foi consequência exclusiva dos intelectuais africanos. Resultou também da atuação crescente dos pesquisadores profissionais estrangeiros, especialmente de missionários e padres.

2.4.2 A partir dos documentos africanos

Após o Concílio Vaticano II, surgiram, na África *banto*, documentos postulando o cessar-fogo contra a RTA.

O *Encontro Internacional de Bouaké*, em 1964, se iniciou com o seguinte tema: "As Religiões Africanas Tradicionais". Em 1967, na mensagem *Africae Terrarum*, sobre a promoção do bem religioso, civil e social da África, o Papa Paulo VI afirma:

> Assim, a mais recente história étnica dos povos africanos, se bem que privada de documentos escritos, apresenta-se muito complexa, rica de individualidade própria e de experiência espirituais e sociais, cuja análise e aprofundamento os especialistas prosseguem com proveito. Muitos costumes e ritos, antes considerados somente como excêntricos e primitivos, hoje, à luz do conhecimento etnológico, revelam-se elementos integrantes de particulares sistemas sociais dignos de estudo e de respeito. [...] A Igreja considera com muito respeito os valores morais e religiosos da tradição africana, não só pelo seu significado, mas também porque neles vê a base providencial sobre que pode transmitir a mensagem evangélica e encaminhar a construção da nova sociedade em Cristo [...] (AT, n. 07 e 14).

O *Colóquio de Cotonou*, em1970, rejeita o emprego de palavras pejorativas e depreciativas - *animismo, paganismo, fetichismo, ancestralismo, manismo, superstição*, etc. - usadas para definir a religião africana.

O II Colóquio Internacional de Kinshasa sobre "África e suas formas de vida espiritual", realizado de 21 a 27 de fevereiro de 1983, recomendava, em suas "Conclusões", que deve haver maior disseminação da informação, tendo em vista um

conhecimento científico das formas de espiritualidade africana não cristã[125]. De fato, os estudiosos que participaram do II Colóquio Internacional de Kinshasa recomendavam que, na formação dos futuros sacerdotes, se tivesse em conta o estudo da RTA integrando-o no *currículo* normal do seminário. Assim reza o referido colóquio: "Nos Seminários Maiores e nas Casas de formação religiosa se dê um curso sobre as Religiões Tradicionais Africanas como uma disciplina de base e que os futuros padres e educadores cristãos sejam iniciados nos métodos da sociologia e da antropologia religiosa"[126].

Em 1994, a Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a África, sobre a Igreja na África e sua missão evangelizadora, pede a toda a comunidade eclesial o reconhecimento da existência, atualidade e importância da RTA e dos valores positivos de verdade e santidade nela presentes. Na ocasião, o papa João Paulo II afirmou:

> Quanto à religião tradicional africana, um diálogo sereno e prudente poderá, por um lado, proteger de influências negativas que, freqüentemente, condicionam o modo de viver de muitos católicos, e, por outro, assegurar a assimilação de valores positivos, como a crença num Ser Supremo, Eterno, Criador, Providente e Justo Juiz, que se harmonizam bem com o conteúdo da fé. Podem mesmo ser considerados como uma *preparação ao Evangelho*, porque contêm preciosas *semina Verbi* [sementes do Verbo], capazes de levar, como já sucedeu no passado, um grande número de pessoas a "abrir-se à plenitude da revelação em Jesus Cristo, através da proclamação do Evangelho". Portanto, há que olhar, com grande respeito e estima, quantos seguem a religião tradicional, evitando qualquer palavra inadequada e irreverente. Com essa finalidade, nas casas de formação sacerdotal e religiosa, hão de ser dadas oportunas elucidações sobre a religião tradicional (EA, n. 67).

Na RTA encontra-se um vasto leque de valores humanos, sociais, morais e espirituais acumulados há séculos em toda a África *banto*. Os números 42 e 43 do documento *Ecclesia in Africa* apresentam, de modo sintético, esses valores positivos presentes ainda hoje na RTA, apesar das mutações a que se assiste. Nesse documento, os padres sinodais puseram em evidência alguns deles:

---

[125] Cf. L´Afrique et ses formes de vie spirituelle, Faculté de Theologie de Kinshasa, 1983, "Resolutions et Recommandations", I, 1, p. 381, *apud* MARTÍNEZ, *Religiões africanas hoje*, p. 5.

[126] *Ibid*., p. 5.

> Os africanos têm um profundo sentido religioso, o sentido do sagrado, o sentido da existência de Deus Criador de um mundo espiritual [...]. Aberto a este sentido da família, do amor e respeito pela vida, o Africano ama os filhos, que são recebidos alegremente como um dom de Deus. Os filhos e filhas da África amam a vida. É precisamente o amor pela vida que os leva a atribuir tão grande importância à veneração dos antepassados. Eles creem instintivamente que os mortos continuam a viver e permanecem em comunhão com eles. Não é isto, de algum modo, uma preparação à fé na comunhão dos Santos? Os povos africanos respeitam a vida desde que é concebida até nascer. Alegram-se com a vida [...]. Os africanos demonstram respeito pela vida até ao seu termo natural, e reservam um lugar no seio da família para os anciãos e os parentes. As culturas africanas têm um sentido muito vivo da solidariedade comunitária. Em África, não se concebe uma festa que não seja compartilhada por toda a povoação[127].

Da citação, listamos os valores existentes na RTA considerados positivos e que mais se destacam.

- Por primeiro, o profundo sentido religioso e a abertura ao transcendente espiritual ou ao sagrado, da vida e da existência.

- O forte sentido de família ampla ou o sentido de pertença a uma família é considerado, por todo o lado, fundamental. Na África tradicional *banto*, pai e mãe são apenas genitores em sentido estrito; em sentido mais extenso, toda mulher de um pequeno povoado é mãe de todos, depois que concebeu um filho.

- Respeito e veneração pelos mais velhos: para os membros da RTA, os anciãos têm o direito ao máximo respeito, pois desempenham um papel todo especial. Enquanto o Ocidente tem vergonha do envelhecimento, em muitas etnias africanas se tem a impressão de que a pessoa não vê chegar a hora de envelhecer para poder gozar de estima atribuída àquele que viveu longos anos. Ligadas à ancianidade, estão a sabedoria e a intimidade com os espíritos ancestrais, com os quais o velho fala, pronto a tornar-se logo um deles e assim continuar a proteger o clã. Graças a esta concepção, a autoridade do ancião é incontestável, como, de resto, toda forma de autoridade comunitariamente reconhecida. O poder do pai e a autoridade do chefe da aldeia não passam de atributos da divindade confiados a algumas pessoas em benefício do bem comum.

---

[127] L´Afrique et ses formes de vie spirituelle, Faculté de Theologie de Kinshasa, 1983, "Resolutions et Recommandations", I, 1, p. 381, *apud* MARTÍNEZ, *op. cit.*, n. 42-43.

- O crente *banto* ama os filhos, que são recebidos alegremente como um dom de Deus: daí o sentido da vida ou amor a ela, à fecundidade e o respeito pela vida. Respeita a vida desde a concepção até o nascimento. Portanto, desde a infância existe uma educação para o respeito de todo ser humano. É lindo e comovente ver em algumas etnias que, durante a festa, os aleijados, os corcundas e os estropiados têm o privilégio de iniciar as celebrações, desfilando, fazendo uso da palavra e tocando instrumentos musicais adaptados à sua deficiência.

Afirmam Savoldi e Sesana:

> Enquanto as televisões ocidentais apresentam jovens maquiados, bem-vestidos, escolhidos mediante o critério da beleza acompanhada pela riqueza, as manifestações públicas africanas dão espaço àqueles que a sociedade de consumo condenaria a viver ocultos, a chorar sobre sua própria fealdade e miséria[128].

-Veneração aos antepassados, pois os africanos acreditam instintivamente que os mortos continuam e permanecem em comunhão com eles.

- Partilham o sentido ou o princípio de relação, participação, solidariedade, partilha, hospitalidade e da vida comunitária.

- Creem na imortalidade.

- Para os seguidores da RTA, o bem comum prevalece sobre os interesses individuais.

A imensa e secular lista de valores humanos e espirituais presentes na RTA revela-se, de uma forma natural e espontânea, na vida concreta das pessoas, das famílias e dos fiéis *banto*: em suas convicções, crenças, ritos, cerimônias e atitudes, e em seus comportamentos em relação ao sobrenatural, ao cosmos, à pessoa humana, à sociedade, ao mistério da vida e da morte. No passado e hoje, esses valores constituem um inestimável patrimônio.

2.4.3 A partir de grupo ou movimentos: o processo da inculturação

[128] SAVOLDI, Valentino; SESANA, Renato Kizito. *África:* o evangelho nos pertence. São Paulo: Loyola, 1989, p. 45.

Como afirmamos acima, o cristianismo e o islã na África procuraram desestabilizar a cultura e a religião tradicionais africanas. Desestabilizaram a vitalidade religiosa e cultural. A inculturação aparece, portanto, como reação à atitude negativa do cristianismo e do islã. É um processo pelo qual as igrejas particulares procuram estabelecer um dialogo e uma valorização da religião e da cultura tradicionais africanas. Ela se torna um meio para encontrar, dentro da RTA e da cultura africana, elementos positivos e compatíveis com a mensagem cristã. Por isso, o Papa João Paulo II afirmou que "a inculturação é uma prioridade e uma urgência na vida das igrejas particulares, para a real radicação do evangelho na África, um dos maiores desafios para a Igreja [...]" (EA, n. 59). A inculturação é um encontro ou diálogo sempre misterioso e complexo entre uma cultura e o Evangelho, no nosso caso, entre a cultura e/ou religião africana e o Evangelho.

De fato, o propósito principal da inculturação consiste num duplo movimento: o da evangelização da cultura e o da inculturação do Evangelho. No primeiro movimento, quer-se saber como se pode evangelizar a cultura africana, tirando proveito das suas riquezas, mesmo aceitando o risco de estabelecer um compromisso com ela. No segundo movimento, quer-se saber como inculturar o Evangelho na África, permanecendo-lhe profundamente fiel. Os dois movimentos são complementares: não se pode evangelizar a cultura africana sem inculturar o Evangelho e não se pode inculturar o Evangelho na África sem evangelizar a cultura africana.

A inculturação representa uma reestruturação fundamental do conjunto da cultura africana: a semente do Evangelho, plantada pelo próprio Deus com sua Palavra, renova a realidade africana, a qual se converte num novo âmbito da relação do ser humano, numa nova oportunidade para a humanidade, que receberá desse continente todas as riquezas que Deus nele depositou com a finalidade de edificar um mundo segundo seu coração.

Conscientes, portanto, desta exigência de inculturação, os teólogos africanos Bimwenyi, entre outros, têm uma dupla e nobre missão. Eles propõem "libertar a Cristo e o Evangelho do cristianismo" colonial. Isso não quer significar a rejeição da pessoa de Jesus Cristo e do seu Evangelho. Realmente, a encarnação de Jesus Cristo e as outras afirmações a respeito de sua humanidade são aceitas pelos africanos. Para estes, Jesus Cristo não representa somente o Verbo de Deus que se fez

carne, mas também o Filho de Deus feito Homem. Na opinião de Mustete, Jesus Cristo representa a *humanização,* ou seja, a *humanificação*[129]. Por sua vez, Setiloane afirma:

> A felicidade com que aderiram ao Cristianismo prova que os africanos não encontraram nenhuma dificuldade em seu ensinamento básico a respeito de seu sujeito e mentor Jesus de Nazaré, nascido de maneira milagrosa de Maria, e outras afirmações fundamentais a respeito de sua humanidade. Para a visão do mundo africana tradicional também não houve motivo para questionar ou duvidar das afirmações sobre sua Divindade – "concebido pelo Espírito Santo", etc. Não tem sido difícil aceitar essas afirmações porque a nós não é estranha a idéia de a Divindade ser capaz de tomar "posse" de um ser humano .... como ... a entrada da Divindade para dentro da pessoa humana – a possessão, para levá-la a florescer em nível mais alto da sensibilidade e disponibilidade para os seus fins[130].

Pelo autor, percebemos que a controvérsia diz respeito à universalização da tentativa limitada da Igreja Primitiva sobre a compreensão do mistério da ação da divindade, pois, como afirma Setiloane, "os Credos e as Doutrinas da Igreja, formulados pelos Primeiros Pais, estão envolvidos na mitologia e na visão da época em que foram formulados"[131]. Sendo assim, algumas afirmações dos credos e da doutrina cristã ocidental não têm sentido na África *banto.* Os teólogos africanos querem denunciar e se libertar do Cristo e do seu Evangelho mergulhados na linguagem mítica e numa visão ocidental. Portanto, a luta não é contra a Fé ou o *Kerygma,* mas contra os acréscimos ocidentais transformados em dogma; contra o cristianismo acrescentado à civilização e à cultura ocidentais. A luta, na verdade, é contra as ataduras ocidentais, contras as ligaduras estranhas que escondem e aprisionam a Jesus Cristo:

> [Cristologia] africana significa para nós uma [cristologia] que é baseada na fé bíblica e que fala à alma africana [...]. Ela se expressa através das categorias de pensamento que provêm da filosofia e da visão de mundo dos africanos. Falando pela África, o que não podemos comprar é a cilivização ocidental, cultura, ou seja, que nome quiserem dar. Seus modelos de pensamento e formas de expressão Greco-romanas são as ataduras que precisamos de rasgar para chegar ao Cristo [...]. Se a verdade Teologia é reflexão, na Teologia Africana nós tentamos quebrar o selo dos modelos de pensamento e cultura

---

[129] Cf. MUSHETE, Alphone Ngindu. *A figura de Jesus na Teologia Africana.* Petrópolis: Vozes, 1988, p. 85.

[130] SETILOANE, *op. cit*., p. 53.

[131] *Ibid*., p. 53

> ocidentais para podermos ver o Cristo face a face, e nele vermos a nós mesmos [...] e a outros[132].

A controvérsia, ou objeção, diz respeito ao Jesus Cristo e ao cristianismo pregados pelos missionários e ensinados pelas igrejas nas escolas das missões, impostos pela disciplina das igrejas na vida quotidiana dos convertidos, conformados e moldados pela civilização ocidental a partir de ponto de vista e das atitudes dos missionários:

> A verbalização ou interpretação da experiência da Divindade [e de Jesus Cristo] e dos assuntos que lhe dizem respeito em toda a vida, e morte, tem sido feita por pessoas ocidentais, através dos tempos. Na verdade, no centro de tudo isso tem estado o "fato", o "fenômeno", ou "acontecimento" de Jesus Cristo. Mas esse fato, fenômeno ou acontecimento tem também sido inevitavelmente compreendido e interpretado de um modo tendencioso. A tendência tem sido a situação ocidental, cultural, social e política, que tem ultrapassado os limites, através dos tempos[133].

A respeito, escreve Chenu:

> A teologia para nós, na África, não é um exercício escolar, com grande acompanhamento de palavras pretensiosas e de fórmulas enigmáticas. Para nós, a teologia pertence à totalidade de nossa experiência religiosa, à globalidade de nossa vida. Nos alegramos de sentir implicados na grande aventura da encarnação de Filho de Deus feito Filho do Homem. E cada dia se vai fazendo mais Filho do homem africano[134].

Num segundo momento, os teólogos locais procuram verbalizar Jesus Cristo e o cristianismo a partir da perspectiva do ambiente e da cultura africana. Propõem-se inculturar Jesus e seu Evangelho. Têm por ambição a missão de encarnar o enunciado do mistério de Cristo na África; pretendem revelar, a partir dos valores culturais e religiosos africanos, "outro aspecto" de Jesus, pois, como diz o evangelista Marcos, "[...] Ele se manifestou com outras aparências [...]" (Mc 16,12). Diria Mana: "Já não se trata de um Cristo vindo de outra parte ou baixado de um céu estrangeiro, mas de Cristo revelado no coração próprio das demandas essenciais da África, de suas

---

[132] Declaração da AACC – Conferência das Igrejas de Toda a África – em sua Assembleia em Lusaka, 1973, *apud* SETILOANE, *op. cit.*,p. 52-53.

[133] SETILOANE, *op. cit*.,p. 49.

[134] CHENU, *op. cit.*, p. 149.

forças humanizadoras e de suas esperanças espirituais mais profundas”[135] . Por sua vez, bem diz Ozakom: “Dado que Ele se apresenta como enviado de Deus, os seus hospedeiros terão uma atenção especial aos gestos e às palavras da mensagem da nova religião e tentarão decifrá-las no horizonte da sua própria experiência espiritual”[136]. Portanto, o Evangelho e a figura de Jesus podem ser articulados a partir dos valores africanos socioculturais e religiosos.

A inculturação que está em processo na África, pretende valorizar as categorias culturais, morais e religiosas da África. Como afirma Mana, “a aposta não consiste, portanto, somente em mudar de sociedade, mas também em mudar de cristianismo”[137] a partir do patrimônio cultural e religioso da África.

A mudança a que aqui nos referimos consiste em sair de um cristianismo do Ocidente, com suas lógicas profundas, para construir um cristianismo a partir da visão cultural da África *banto*. Trata-se de um trabalho de reinvenção, de reimaginação, de reorientação e de refundação de um cristianismo novo no contexto da África. É um cristianismo ancorado nas riquezas espirituais africanas, renovado em seu projeto de ser e proposto como caminho de vida para todos os africanos. Assim, o cristianismo não será mais importado, mas um componente incontornável da cultura africana. Tal cristianismo deve trazer doravante a marca da cultura africana. Em outras palavras, trata-se de um cristianismo encarnado no contexto da África *banto*; um cristianismo desocidentalizado; um cristianismo autenticamente africano, isto é, traduzido em todas as dimensões da vida africana.

2.4.4 Igrejas independentes

Nesse contexto de protesto contra a atitude negativa dos cristãos e dos muçulmanos à RTA, podemos situar as “igrejas” de Secessão e do Espírito e grupos afins. Como já afirmamos, as igrejas independentes nascem como reação às atitudes negativas do cristianismo e do islã diante da RTA. Querem falar com os povos

---

[135] MANA, *op. cit*., p. 173.

[136] OZAKOM, Claude, Óscar Bimwenyi. *O fim de um período de discussão sobre a possiblidade de uma Teologia Africana*, In: Teologia Africana, Prior Velho: Paulonas, vol. I, 2012, p. 88-89.

[137] MANA, *op. cit.*, p. 196.

africanos e manter laços estreitos com seu passado, com sua sagrada cultura e religião. De fato, Semporé definiu-as como um movimento de revolta, de reivindicação e de aculturação[138].

Por sua vez, Afan escreve:

> Este fenômeno de dissidência ou de fundações de Igrejas africanas, que afeta e altera a paisagem religiosa do Continente, particularmente desde há um século, constitui uma herança direta da longínqua rebelião de dois "meteoros" bakong, que são Kassola e Beatriz: herança incontornável, para cuja formação contribuíram gerações de revoltados e de inspirados, criando de um só golpe um cristianismo original a vários títulos[139].

Dos escritos desse autor, percebemos que as igrejas independentes, ou simplesmente as igrejas afro-cristãs, são instrumentos ou "armas" de luta contra a opressão cristã e islâmica; são suportes que se dirigiram, como diz Ela, "não só contra as missões cristãs, mas também contra o poder colonial"[140]. Elas se apresentam como resposta contra a colonização cristã e islâmica e como forças de reestruturação da ordem social tradicionalmente destruída pela colonização. São, insiste Ela, um ressurgimento da iniciativa, cortada sob o efeito de anulação das potências coloniais[141]. Diria Lanternari que as igrejas separatistas se constituem como a liberdade e a salvação: "liberdade de toda sujeição e servidão; salvação do risco de perder a própria identidade cultural, do risco do aniquilamento como entidade histórica"[142]. De fato, as igrejas independentes são uma reorganização da sociedade em função de uma autoridade cultural e política. Tais igrejas são como um anúncio de uma inversão violenta de peso social, econômico, político e religioso em favor dos africanos; apresentam-se como um lugar privilegiado de um enfrentamento cultural e de um combate político.

A respeito, Ela afirma:

> Os messianismos que surgiram na África desde um século não poderiam reduzir-se a uma reação pura de um grupo de homens incapazes de raciocinar. São o produto da razão e constituem, devido a isso, um esforço de interpretação global da situação da África no

---

[138] Cf. AFAN, Mawuto R., *Sidbe Semporé.* Itinerário espiritual de um teólogo africano. *In* Teologia Africana, Vol I, Prior (Portugal): Paulinas, 2012, p. 68.

[139] *Ibid.* p. 68.

[140] ELA, *op. cit*., p. 70.

[141] *Ibid.* p. 70-71.

[142] LANTERNARI, *op. cit*., p. 320.

> contexto da dominação. No interior do sistema, no qual se enfrentam as culturas, o messianismo é uma tentativa desesperada que busca pensar em seu conjunto todas as limitações impostas pelas múltiplas formas de opressão [...]. O messianismo nasce numa sociedade dominada que toma consciência de sua situação dependente. A comunidade, nascida da pregação de um profeta, surgiu do meio, se preocupa pela situação de violência que lhe é dada, e busca uma solução para seus conflitos no plano político-religioso[143].

As igrejas afro-cristãs são o lugar no qual "se elabora uma análise crítica da condição dos povos negros na situação colonial"[144]. Elas sinalizam ruptura com respeito a uma sociedade opressiva e alienante. Elas afirmam a vontade de autonomia e de independência de África; aparecem "como a força social através da qual o homem pode tirar possibilidades de contestação com respeito à ordem estabelecida"[145]. De fato, as igrejas separatistas são processos de transformação; respostas e superação da grande crise histórica: dominação estrangeira.

Assegura Ela:

> Precisamente, os messianismos negros parecem ter sido a primeira forma de luta contra o colonialismo. Eles revelam de maneira consciente, ainda disfarçada, o nacionalismo africano. Tal nacionalismo nasce à sombra dos lugares de culto e se expressa nas formas da vida religiosa. Constitui, em definitiva, uma obra dos homens de oração e de pregadores populares, que se manifestam nas celebrações, nas quais se misturam representações da tradição local e dos temas folclóricos. Através das orações que se encontram no seio da Bíblia e o aporte especificamente africano, expressam-se as aspirações profundas da África colonizada e o imenso grito dos oprimidos. Ora bem, os movimentos proféticos dirigem-se contra a dominação colonial a partir de uma aplicação dos elementos libertadores do Cristianismo bíblico. Estes implicam um questionamento do Deus da pregação missionária. Os africanos suspeitam que esse Deus tem sido "alienado" na medida em que foi integrado na ordem colonial. Sua potência não significa libertação, mas opressão econômica, alienação cultural e política, desprezo e racismo para com os indígenas[146].

De Ela, percebemos que essas igrejas representavam em grande parte a reação africana ao colonial. Na esteira deste pensamento, as igrejas afro-cristãs

[143] ELA, *op. cit.*,p. 71.
[144] *Ibid*. p. 71.
[145] *Ibid.* p. 72.
[146] *Ibid.*, p. 72-73.

constituem-se como nova comunidade total, nova cidade santa, “Jerusalém”, “Paraíso” ou “cidade de Sião”, ou apenas como uma clientela com base econômica própria; com cultos próprios, pelos quais os membros procuram alcançar benefícios que as velhas igrejas não podiam proporcionar.

Portanto, podemos afirmar que a existência, a natureza e a multiplicidade dessas igrejas encerram significação teológica considerável. Elas procuram responder às questões deixadas sem resposta pelas igrejas tradicionais. De acordo com Semporé: “Estas [igrejas tradicionais], de feitio inteiramente ocidental, não lavraram no homem africano senão a superfície que lhes parecia arável, deixando *no man´s land* uma eriçada de interrogações, dúvidas, aspirações e insatisfações de todo gênero”[147]. Isto explica porque a maior parte das igrejas afro-cristãs tenta assumir e integrar, na visão de fé, o lado do ser africano ignorado ou pilhado pela evangelização tradicional. As igrejas separatistas constituem um esforço de encarnação ou de inculturação da fé cristã no solo africano. São um esforço para uma real radicação do Evangelho na África. Trata-se, portanto, de instrumentos da encarnação ou da inculturação do Evangelho e de Jesus. Segundo Semporé o esforço dessas igrejas centra-se na busca apaixonada por uma felicidade em carne e osso, aqui na terra, à sombra dos antepassados e à luz do Evangelho[148]. Elas são, portanto, um fermento em sua busca por um Cristo e por um cristianismo autenticamente africanos e evangélicos; um Cristo e um cristianismo do modo de ser religioso no contexto da África *banto*. Trata-se, portanto, de criatividade religiosa e de integridade cultural e não de uma simples reação, mera resposta ou adaptação aos estímulos exteriores. Ao associar o Cristo e o cristianismo à tradição africana, as igrejas afro-cristãs procuram satisfazer a fome espiritual de seus membros, representando o Evangelho de forma compatível com a visão de mundo africana tradicional.

Lembra Opuko:

> Diversas formas de adoração foram encontradas para satisfazer as necessidades espirituais e emocionais dos membros da igreja, permitindo assim ao cristianismo, tal como à religião tradicional, abranger todas as dimensões da vida humana e preencher todas as necessidades do homem. Entre elas, o desejo da cura, noção cujo

[147] SEMPORÉ, Sidb. As Igrejas da África entre o passado e o futuro. *Concílium.* Petrópolis, n. 126, p. 17, jun./1977.

[148] *Ibid.*, p. 17.

> caráter central na religião tradicional e no cristianismo africano nunca será demasiado acentuar. A cura contribui para a plenitude do homem e a esse respeito a religião é essencial. Além da cura, as necessidades religiosas de adivinhação, de profecia e de visões também são satisfeitas, pois existe a firme crença de que Deus revela o futuro e as causas do infortúnio por meio de visões. Enquanto as igrejas das missões negam a existência de forças do mal, como o feitiço e a bruxaria, as igrejas autóctones reconhecem-nas e garantem proteção cristã contra esses poderes negativos, acreditando profundamente que Jesus Cristo pode, realmente, proteger e curar[149].

Opoku mostra que as igrejas afro-cristãs são uma nova forma de cristianismo para os africanos, pois o cristianismo trazido pelos ocidentais foi co-responsável pela política colonialista. Na verdade, o cristianismo ocidental se configurava, segundo Lanternari, como a "religião dos europeus, a qual servia para conservar as riquezas em suas mãos, e esconder um segredo que ninguém queria revelar aos indígenas"[150]. Assim, as igrejas afro-cristãs se constituem como igrejas renovadoras e revolucionárias da vida religiosa; são um efeito ou resultado positivo da pregação cristã; prova da universalidade da Igreja, de sua unicidade na multiplicidade. Lanternari diria:

> [as igrejas separatistas] representam uma fase de reequilíbrio entre o Cristianismo e a religião nativa, na qual, por outro lado, esta última reinterpreta o complexo cristão em funções de exigências próprias de redenção cultural e política. Os novos valores religiosos pouco a pouco trazidos pelo cristianismo encontram seu limite preciso naquela nova e desenvolvida consciência étnico-cultural que é fruto do próprio choque entre as duas culturas e que se concretiza na ideologia pan-africana cada vez mais difundida[151].

Mana é da mesma opinião. Para ele, as igrejas africanas independentes são "porta-bandeiras" de um cristianismo mais autêntico do que exportado pelos missionários[152]. Querem romper com um cristianismo colonial e pôr as pessoas em contato com um cristianismo enraizado nas demandas africanas, uma vida conforme com a mensagem de Cristo; querem ser um cristianismo positivo, fecundo, libertador e radicalmente africano; querem ser uma apropriação realmente africana do cristianismo. Representam os primeiros intentos de uma inculturação cristã em África com sua insistência sobre a oração e o ministério de cura. Ela dirá categoricamente:

---

[149] OPOKU, *op. cit.*, p. 620.
[150] LANTERNARI, *op. cit*. p. 27.
[151] *Ibid.*, p. 68.
[152] Cf. MANA, *op. cit.*, p. 28.

> Numa situação em que o africano, em contacto com a cultura europeia, foi introduzido durante muito tempo no mito da maldição atribuído à raça negra, os messianismos representam um desafio para um cristianismo que se vê reduzido a um código moral, que se concretiza numa série de ritos e proibições[153].

Assim, as igrejas renovadas pelo Evangelho aparecem como a nova pátria de Cristo. Este se torna impulsionador do novo coração da cultura africana. As igrejas não anunciam uma verdade sem raízes no contexto da África, mas fazem descobrir de uma maneira concreta a pessoa, a mensagem, a vida e o reino de Jesus de Nazaré. Com Cristo, as igrejas se consumam numa realidade espiritual de grande alcance antropológico, em que a solidariedade do espírito expõe novos modos de fraternidade e solidariedade pela nova fé, na humanidade nova instaurada por Cristo. Portanto, as igrejas se convertem no âmbito da nova vida, na qual e a partir da qual, cada um é solidário com todos, na qual cada um é responsável por cada um, na qual cada um é guardião de seu irmão. Trata-se de igrejas como lugares de energia para uma nova vida, compartilhada em Cristo salvador, e como conteúdo da comunicação da Boa Nova num continente preso a múltiplas catástrofes.

Essas igrejas representam uma tomada de consciência num tempo difícil de viver; representam a encarnação do profetismo bíblico numa história determinada da África contemporânea; representam a "busca", a "necessidade" ativa de novos valores religiosos; são caminhos novos de salvação numa luta difícil. Recordam a atualidade da Palavra de Deus na história e sua capacidade de transformação de situações humanas. Exprimem o momento inovador, antitradicionalista, anticonservador por excelência, no qual se realiza uma real e justa "ruptura" da tradição cristã ocidental. Tais igrejas, de acordo com Lanternari, representam momento "revolucionário" da vida religiosa dos povos, estreitamente ligado à natureza "popular" própria dos profetismos[154]. De fato, exprimem com impulso energético o estado de "exaustão" ou de esgotamento da tradição religiosa ocidental na sua função salvífica e a necessidade de renovação induzida por experiências novas e amadurecidas. São um "privilégio" de uma evangelização particularmente enérgica; "estratégias" para reprimir, a dominação política e religiosa e de mil maneiras lhe resistir .

---

[153] ELA, *op. cit.*, p. 75.
[154] Cf. LANTERNARI, *op. cit.*, p. 337.

Para Chenu, as igrejas africanas constituem uma "assimilação" da fé na cultura africana: uma maneira como o Evangelho se encontra realmente no povo africano, no mais profundo de sua existência vital. São a encarnação do Verbo, do Evangelho no continente africano. Uma exigência da catolicidade da Igreja; da transcendência da mensagem cristã; exigência da revelação, pois esta é sempre histórica; exigência da interiorização e discernimento do Evangelho na realidade africana[155]. Segundo Mana as igrejas africanas são como forças extraordinariamente vivas no continente africano: "constituem lugares de reunião para obter energias criadoras cujo horizonte de ação e cuja capacidade de transformação social são imensas e férteis"[156]. Forças de renascimento, de renovação e de reconstrução para a África, através de uma espécie de radicalidade evangélica que rejeita ao menos certos elementos prejudiciais da cultura africana: fetiches, amuletos, adivinhação, magia, bruxaria e todos os poderes do irracional tradicional.

As igrejas independentes se negam a perpetuar a imagem de um cristianismo que manipula as pessoas simples e as condena a viver num mundo que não tem outro horizonte mais que a palavra do antepassado venerável que representa o profeta-fundador. Querem ser, viver e pensar por si mesmos sua fé e sua esperança, em função das expectativas de fundo dos povos africanos e de suas cosmovisões, libertadas de todas as suas forças nocivas[157]. Pretendem interpretar, remodelar, até mesmo destruir ou rejeitar o cristianismo colonial. São como uma "reforma" africana da fé, em confronto com o cristianismo ocidental das igrejas missionárias, restaurando o pleno poder do Evangelho e do Espírito Santo, o sentido da comunidade cristã, o lugar do laicato e, especialmente, da mulher na Igreja e a evangelização de outras tribos e nações.

Reconhecemos que o cristianismo ocidental nunca foi e não é uniforme nas suas práticas religiosoas na África: com suas diversidades, alianças com as potências (ingleses, franceses, belgas, etc), com certas especificidades e carismas congregacionais. No entanto, podemos afirmar, de forma geral, que o cristianismo ocidental tornou-se um cristianismo formal, reduzido a uma organização de gestos, ritos

[155] Cf. CHENU, *op. cit.*, p. 172-173
[156] MANA, *op. cit.*, p. 55.
[157] *Ibid.*, p. 57.

e comportamentos. Bem diz Boulaga: "O cristianismo colonial prestou-se à manipulação, ao proveito dos poderes, das mitologias raciais e civilizadoras, a serviço das paixões nacionalistas e individuais, do temor e da covardia, de uma impiedosa alienação do espírito"[158]. Esse cristianismo não tem utilidade na África. Insiste o autor:

> A posse captadora de um credo, dos mesmos artigos, a adesão às mesmas fórmulas, à única "salvação" só pela fé, só pela graça e por Cristo somente, não abateram o muro de separação e a oposição entre o homem e a mulher, o escravo e o homem livre, o cristão e o pagão. Não impediram a escravidão, a discriminação racial e econômica, os excessos da concupiscência dos olhos, da carne e a presunção do espírito[159].

Nessa perspectiva, as igrejas independentes africanas buscam fundar uma "modernidade religiosa" africana, ou seja, fidelidade em relação à África, lealdade em relação ao Evangelho; são inovadoras e populares; conjunturas críticas. Lanternari escreve a respeito das igrejas independentes:

> Realizam, pois, uma renovação consciente da cultura religiosa e exprimem a exigência de uma reforma de toda a vida social, política e cultural [...]. Com seu caráter popular, revolucionário, novo e inovador, os movimentos proféticos sob o impulso das exigências existenciais concretas e urgentes dos povos oprimidos, dos povos em crise, visam pois o futuro e a regeneração[160].

Levando em consideração o que dissemos até aqui, afirmamos que as igrejas independentes revelam que as formulações doutrinais e a teologia do Ocidente são por natureza condicionadas, atadas pela cultura. As igrejas independentes se apresentam, portanto, como um "lugar onde sentir-se em casa", uma comunidade personalizada de amor no seio das sociedades africanas, uma comunidade acolhedora pronta a incluir polígamos e a encontrar lugar para os antepassados e a preservar os valores autênticos da vida social nas culturas tradicionais. Devem-se levar a sério essas igrejas independentes, pois se consideram uma nova reforma africana da fé em face do cristianismo ocidental das missões e das igrejas nacionais:

> Estas [igrejas ocidentais] perderam a força plena do Evangelho ou do Espírito Santo, e se tornaram estruturas formais onde é fraco o senso de comunidade, onde é raro o verdadeiro cuidado pastoral individual,

---

[158] BOULAGA, F. Eboussi. O africano cristo em busca de sua identidade. *Concilium.* Petrópolis, n. 126, p. 35, jun./1977.

[159] *Ibid.*, p. 38.

[160] LANTERNARI, *op. cit*., p. 338.

> onde há pouco espaço para os leigos e especialmente para a mulher, e onde se ignora o encargo apostólico de levar a fé a outras tribos e nações na África e no exterior. Todos estes elementos recebem pouca atenção da parte das Igrejas mais antigas na África; e em muitos destes pontos, os resultados conseguidos pelas melhores Igrejas independentes apresentam impressionante contraste[161].

A questão que se coloca consiste, muitas vezes, em saber se a teologia das igrejas independentes constitui heresia ou desvio. De acordo com Bauer, a resposta para essa questão é controversa. Alguns, entre eles Eschbach, consideram a teologia das igrejas independentes desvios; outros, entre eles Turner, concebem a teologia das igrejas independentes como numerosas e novas heresias[162]. Para Bauer, a teologia das igrejas independentes deve ser qualificada como "ensinamentos incompletos ou exagerados e não como heresias formais"[163]. Ensinamentos incompletos em relação à Bíblia. Escreve Bauer:

> Por exemplo, a geralmente aceite autoridade da Bíblia é abordada a partir da tradicional visão do mundo africano, que fixa imediatamente a sua atenção sobre aspectos do mundo do Antigo Testamento, semelhante aos tradicionais africanos, a fim de os adotar como revelação divina, tais como a poligamia patriarcal e os tabus legais. A falta de sentido histórico impede a percepção de que o Antigo Testamento foi superado pelo Novo[164].

Ensinamento incompleto em relação à pessoa de Jesus Cristo: para Bauer, "o sentido africano do simbolismo esquece o Cristo histórico e centra-se no Cristo glorificado, cujo Espírito está presente na Palavra da Bíblia, assim como na inspiração do profeta local e nas águas purificadoras do Batismo"[165]. Na prática, há uma tendência a substituir o Cristo pelo profeta, porque o povo simples não faz distinção entre o Cristo histórico e a sua representação simbólica e instrumental no profeta, que se torna uma imagem de Cristo.

Ensinamento incompleto em relação aos sonhos e visões: os sonhos e as visões dos profetas, nas igrejas independentes, são identificados com as revelações do Espírito Santo. Além disso, a salvação efetuada por Cristo na cruz e conduzida à felicidade eterna é identificada com a necessidade africana de ser libertado do mal. As

---

[161] TURNER, Harold. Igrejas independentes de origem e forma africana. *Concilium.* Petrópolis, p. 118, jun./1977.

[162] Cf. BAUR, John, *2000 anos de cristianismo na África*, p. 530.

[163] *Ibid.*, p. 530.

[164] *Ibid.*, p. 531.

[165] *Ibid.*, p. 531.

funções do tradicional homem-medicina são projetadas sobre o profeta, em cuja pessoa ou através de cuja oração aparece Cristo, *curador*, e traz a salvação ao "aqui e agora"; assim, a cruz e a salvação eterna ficam de lado. O *último* ensinamento diz respeito à comunidade da igreja independente. Esta é identificada com a comunidade cristã do Novo Testamento:

> A primitiva comunidade cristã do Novo Testamento é também identificada com a atual comunidade da Igreja Independente, trazendo à vida todas as características da comunidade primitiva de alegria no Espírito, calor e camaradagem, partilha e entre ajuda e a básica igualmente de todos como irmãos e irmãs ou "santos". Todas as funções são vistas como dons do Espírito Santo, toda a liderança como vinda do Espírito Santo, e toda a missão como um levar da Boa Nova aos pobres. Esta comunidade de vida corresponde ao tradicional sentido comunal africano e é tanto mais querido quanto as antigas comunidades da família ampla, clã e tribo estão destruídas na vida moderna[166].

Deixando de lado essas interpretações e levando em consideração os teólogos africanos, entre eles Mana, D´Annaa e Lanternari, entre outros, podemos afirmar que as igrejas independentes não são, como pensaram os missionários, "seitas dissidentes" e sua teologia não é uma heresia, desvio nem ensinamentos incompletos. Portanto, as igrejas independentes estão longe de exprimir uma simples "imitação" passiva e receptiva das correspondentes instituições cristãs: ao contrário, na marca explicitamente emancipacionista respondem à necessidade "[...] de contrapor formações também sólidas e eficazes aos organismos missionários, a fim de salvar a cultura religiosa nativa das tentativas sistemáticas de desaculturação que tais organismos realizam[167].

Ao lado das igrejas independentes, podemos simplesmente citar, sem descrever, a título de informação, outros grupos que rejeitaram todas as formas de incursões religioso-culturais estrangeiras. Esses grupos têm sido chamados de remanescentes. Tais grupos começaram a surgir em meados do século XX, depois que as nações africanas foram emancipadas da tirania europeia. Esses movimentos procuraram valorizar a cultura e a religião africanas. Entre esses grupos, destacamos o

---

[166] BAUR, *op. cit.*, p. 531.
[167] Cf. LANTERNARI, *op. cit.*, p. 67.

pan-africanismo, a negritude... Estes grupos são a tentativa de manter a autêntica tradição africana e com ela se reconectar.

Tais apelos são um esforço para interpretar o significado e a importância da RTA na vida dos *banto*. Também são um "novo e diferente" olhar sobre a RTA. Levando, então, em consideração esses apelos, podemos dizer que a RTA é positiva e *necessária*, isto é, ela tem sido *pedagoga* (uma preparação) querida por Deus. Ela tem sido uma *via excepcional* de salvação para seus membros. Assim, a RTA tem a característica de ser a *via* ou o *caminho espiritual* que coloca os *banto* diante do divino, de Deus. Nas numerosas tribos *banto*, o termo *via* exprime a noção de religião. A RTA traz certamente uma ajuda e contribui para preparar um povo de Deus. A *via excepcional de salvação* faz parte do mistério do amor salvífico do Pai, que não está ligado ou confinado, esgotado pelos sacramentos visíveis.

De acordo com o *Secretariatus pro non Christianis*, se a via normal de reatamento ao Cristo são a fé e o batismo, pode existir, ao lado da fé explícita, uma fé implícita, que faz de um crente de boa vontade e correspondente à graça delicada e sobrenatural de Deus um justificado por Cristo, que é um só "Caminho, Verdade e Vida". A RTA pode fornecer um auxílio, uma ajuda, através de seu culto, de suas oferendas e de suas regras morais a essa justificação por Deus que requer as disposições humanas[168].

Bem assinala Mbiti:

> Nós não podemos dizer que a RTA é melhor ou pior que as outras religiões. Ela é simplesmente um sistema religioso segundo o qual os africanos desenvolvem suas respostas para suas situações. Ela constitui uma genuína revelação de Deus. Esta revelação podia ter sido como uma preparação evangélica, ou, mais radicalmente, como um real valor salvífico[169].

Podemos, então, afirmar que Deus se revela através da RTA e seus seguidores têm nela um conhecimento de Deus. Não é necessário negar que a RTA, muitas vezes, ensina verdades e contribui com valores espirituais, morais, humanos e existenciais para seus membros. Não é necessário também negar que os membros da

---

[168] Cf. SECRETARIATUS PRO NON CHRISTIANIS. *A la rencontre des religions africaines*, p. 124.

[169] MBITI, Jhon. *Introduction to African Religion.* 2d ed. Oxford: Heinemann, 1991, p. 193.

RTA são filhos de Deus. A RTA tem um papel importante a desempenhar na África *banto*.

2.5 RTA: um sistema dinâmico-vivo

2.5.1 Está viva

A RTA está bem viva. Já afirmamos que ela faz parte da cultura, e uma das características da cultura é sua mutabilidade. A cultura está em movimento transformatório à semelhança de um organismo vivo, de uma matéria em contínua vibração. A cultura não é uma realidade estática, mas dinâmica. Uma vez que a religião faz parte da cultura, ela também participa do aspecto dinâmico.

A RTA, portanto, não está morta. Baur[170] apresentou, em 1994, a distribuição e percentagem de seus seguidores na África *banto*. Foi, então, grande mérito desse estudioso ter levado a cabo a tarefa imensa da verificação e levantamento, feito país por país, dos números de fiéis da religião. Embora as estatísticas devam ser vistas com alguma reserva, por suas evidentes limitações, não se podendo dizer que correspondam totalmente à realidade, apesar disso e da complexidade da realidade a que se referem, "são um sinal de Deus"[171].

Os números que se seguem são, pelo menos, indicativos, suficientes para mostrar que a RTA não está em vias de desaparecimento. Os ataques e as perseguições do cristianismo e do islã não chegaram ao ponto de fazê-la desparecer. Aliás, seu futuro permanece brilhante.

Em 1994, de acordo com a pesquisa de Barrett, ***na África banto Ocidental*** os seguidores da RTA estão assim distribuídos: Mali, 1.400.000 (14,0%); Níger, 700.000 (8,8%); Burkina Faso, 3.000.000 (30,0%); Gâmbia, 70.000 (7,4%); Guiné-Bissau, 600.000 (54,5%); Guiné, 1.350.000 (18,0%); Serra Leoa, 2.150.000 (47%); Libéria, 950.000 (35,2%); Costa do Marfim, 4.800.000 (38,4%); Gana, 2.700.000 (16,4%); Benim, 2.750.000 (55,0%) e Nigéria, 8.000.000 (8,3%).

Na ***África banto Oriental***, os praticantes da RTA estão assim distribuídos: Eritreia, 20.000 (0,5%); Etiópia, 4.000.000 (9,0%); Quênia, 4.200.000 (15,8%);

---

[170] Cf. BAUR, *op. cit*.,p. 584-585.
[171] *Ibid.*, p. 581.

Uganda, 2.500.000 (12,5%); Tanzânia, 7.000.000 (24,6%); Ruanda, 1.300.000 (17,3%); Burundi, 700.000 (11,6%); Malawi, 1.200.000 (14,1%); Zâmbia, 1.600.000 (17,7%); Zimbabwe, 4.200.000 (42,0%); Moçambique, 10.300.000 (62,4%); Madagáscar , 5.500.000 (44,0%); Reunião, 10.000 (1,6%); Maurícias, 650.000 (54,2%) e Seychelles, 1.000 (1,0%).

Na ***África banto meridional*** os simpatizantes da RTA estão assim distribuídos: Camarões, 2.200.000 (18,3%); Guiné Equatorial, 25.000 (6,3%); São Tomé e Príncipe, 10.000 (8,0%); Gabão, 240.000 (9,2%); Congo, 185.000 (8,0%); Rep. Centro-África, 600.000 (18,8%); Chade, 1.500.000 (25,0%); Zaire, 3.300.000 (8,2%) e Angola, 1.300.000 (12,4%); África do Sul, 6.500.000 (16,6%); Lesoto, 300.000 (15,0%); Suazilândia, 200.000 (25,0%); Botsuana, 650.000 (46,4%) e Namíbia, 650.000 (34,7%).

Portanto, examinando esses números ou estatísticas, constatamos que a RTA está em alta, viva, embora não seja a mesma de há vinte, quarenta, etc., anos. Ela mudou fenomenologicamente, visivelmente. Para nos dar conta desta mudança e desta evolução, não é preciso fazer muitas demonstrações. Basta lembrar que ela é a religião de grande parte dos *banto.* Não só no mundo rural, mas até nos grandes centros urbanos ela subsiste ou renasce como necessidade de identidade. E, importante, não se pode avaliar o número dos *banto* "evoluídos", isto é, dos que se tornaram cristãos, muçulmanos ou indiferentes, mas conservam a mentalidade da RTA. De quando em quando, fatos diferentes revelam que "convertidos" modernos continuam a praticar a RTA. Não é difícil encontrar vestígios junto aos *banto* islamizados ou cristianizados.

As independências nacionais, os intercâmbios culturais, ou seja, a mútua influência das culturas, a educação, a industrialização, a urbanização, a tecnologia e a voga da etnologia suscitaram um revigoramento da RTA. De acordo com Samuel, seu retorno é, ao mesmo tempo, a manifestação e o impulso da africanização[172].

Não podemos, aqui, prever seu futuro, mas ela, ainda de acordo com as estatísticas apresentadas, não está morta. Os enxertos ocidentais, islâmicos e cristãos não mataram a RTA. Eles é que foram e serão para sempre transformados, influenciados por ela e esta, por sua vez, foi e será também transformada. Afirmamos nas linhas anteriores que a RTA é uma parte importante da vida dos africanos e ela continua a

[172] Cf. SAMUEL, *op. cit*., p. 32.

afetar muitos deles em suas decisões mais importantes. Se alguns *banto* aderiram a certos princípios islâmicos ou cristãos é porque muitos dos aspectos dessas religiões foram enxertados pela RTA. Tem-se argumentado, por exemplo, que a adivinhação africana, a crença nos espíritos, a prática mágica, as cerimônias de feitiçaria, a magia de fazer chover, os encantos, os ritos de passagem foram adotados pelo islã. Também o cristianismo está se tornando mais aberto a alguns elementos da RTA. Portanto, apesar de tumultuados ataques islâmicos e de missionários cristãos, a RTA continua a ser parte vital da existência africana.

Na sociedade tradicional *banto*, a RTA persiste. Ela não é uma célula esclerosada, moribunda, mas uma célula viva; um sistema que funciona de modo harmônico e coerente. Ela exerce ainda certas funções importantes: garante a segurança de seus membros; permite ao mesmo tempo a satisfação dos desejos pessoais e comunitários; assegura a satisfação de suas necessidades estéticas ou recreativas através da música, do canto, da dança[173].

Tais membros encontram na RTA relações interpessoais e com o sobrenatural. A participação na RTA constitui uma experiência mais satisfatória do que qualquer outra que lhes possa ser proporcionada pelo cristianismo e o islã estrangeiros. No atual contexto religioso, a RTA sobrevive e responde aos desejos ou necessidades fundamentais de seus seguidores: solidariedade com a comunidade e com Deus, antepassados e espíritos.

Se o desejo de solidariedade interpessoal e com o sobrenatural encontra sua satisfação na RTA mais do que no cristianismo e no islã; se a RTA traz soluções adequadas aos desejos de segurança, prestígio, divertimento estético, é porque ela não é uma religião imposta, estrangeira, estranha, pois "todo ciclo de vida dos africanos, desde o nascimento até a morte, é regido por rituais aprendidos, impostos ao mesmo tempo pela família e pelo grupo da vizinhança"[174].

A RTA continua a ser a "fogueira" acesa da resistência de seus seguidores num contexto de competição religiosa, em que o cristianismo e o islã se consideram as únicas, as verdadeiras religiões, as verdadeiras reveladas e salvíficas. Ela (a RTA) ainda "floresce em plenas cidades, onde se montam gabinetes luxuosos, que regorgitam de

[173] Cf. BASTIDE, *op. cit.*, p. 308.
[174] *Ibid.*, p. 310.

clientela sequiosa daquilo que a vida civilizada lhes nega”[175]. A RTA é procurada por muitas pessoas; muitos líderes secretamente visitam os curandeiros tradicionais. Embora muitas pessoas tenham sido ensinadas a odiar a RTA, elas continuam a aderir consciente ou inconscientemente a certos aspectos de sua prática, pois ela é sinônimo de cultura.

No atual contexto africano religioso, urbanizado, industrializado, a RTA conserva sua vitalidade, e “esta vitalidade representa ainda o maior sustentáculo dos [dos seguidores da RTA] na sua luta pela libertação”[176]. Com sua religiosidade, impregna, influencia as outras religiões: o cristianismo, o islã, as “igrejas” separatistas de inspiração tradicional. Ela constitui a pedra angular da pluralidade das religiões na África.

2.5.2 No centro das religiões

Para os ocidentais, a RTA não figura no mapa das grandes religiões do mundo. Aparece como apêndice do cristianismo e do islã. O cristianismo (religião da Palavra), o islã, o budismo, o judaísmo (religiões do Livro) são todas de origem asiática e históricas. Assim, entre a RTA e o cristianismo, o budismo e judaísmo, observa-se uma descontinuidade.

Langa assevera:

> Para afirmá-lo, se baseiam no que chamam as religiões do Livro, o budismo, o judaísmo, o islão, o cristianismo [religião da Palavra]: todas elas de origem asiática, todas elas baseadas em textos escritos que remontam a uma revelação original, todas elas dotadas de poderosas instituições e animadas, ao menos em alguns casos, de um proselitismo de ambições mundiais. O que se ignora é a continuidade histórica que existe entre as religiões reveladas da Ásia Ocidental (judaísmo, cristianismo, islã) e as mais antigas tradições religiosas da África, e da África Negra, através do Vale do Nilo[177].

Na África *banto*, tanto o cristianismo quanto o islã são religiões adquiridas, vindas de fora e, portanto, não originárias do continente. Se elas são algumas vezes rejeitadas ou desprezadas, deve-se ao fato de serem estrangeiras. Elas são religiões

[175] LANGA, *op. cit.*, p. 134.
[176] MUSHETE, *op. cit.*, p. 83.
[177] MVENG, *Identidad African e cristianismo*, p. 202.

históricas: cada uma com um ponto de partida no tempo datado[178]. Basta lembrar que o islã se desenvolveu no oriente próximo; o cristianismo, no ocidente e no oriente médio. Tais religiões estavam, geralmente, confinadas ao interior de áreas geográficas e culturais precisas e às suas pátrias de origem no continente.

O cristianismo foi levado, com "status" de religião dominante, para os países da África por missionários. O islã é a religião que mais cresce na África, com mais crentes que o cristianismo e não cessa de conquistar novos territórios. Em vários países da África, o islã já é a primeira ou a segunda religião. Nesses países, fala-se de um islã-africano.

Essas religiões, sobretudo na África *banto*, são verdadeiras forças político-religiosas. Eles se apresentam como religiões que praticam o proselitismo. Ambas afirmam ser as únicas a terem recebido a revelação da Verdade. Elas são violentamente concorrenciais e não toleram coexistir com qualquer outra. Além do cristianismo e do islã, encontram-se na África também "igrejas" separatistas, conforme citamos. Finalmente, outra e grande parte da população permanece fiel à RTA.

Assim, seus praticantes, os membros do cristianismo, do islã e das "igrejas" separatistas vivem lado a lado, na família, na vizinhança, no trabalho ou nas organizações de interesse público; compartilham experiências religiosas e comuns de vida, através das conversas, dos estudos. Seguidores da RTA estão compartilhando não apenas salas de aulas, universidades e locais de trabalho, mas também mesas de jantar e até o leito conjugal.

Na África *banto* não é surpresa encontrar, na mesma família, praticantes de quase toda expressão possível da religião: seguidores da RTA, católicos romanos; membros das igrejas protestantes e seguidores de um amplo leque de denominações que mais recentemente se desenvolveram no seio do protestantismo (quacres, adventistas do sétimo dia, testemunhas do Jeová, membros da Igreja de Deus)[179].

Muitas famílias, no que diz respeito à filiação religiosa, têm uma estrutura heterogênea: a mãe pode ser uma presbiteriana; o pai, um metodista; algumas filhas, pentecostais; um filho, católico; outro filho, muçulmano, ao mesmo tempo em que seus

---

[178] Cf. ONAIYEKAN, John Olorunfemi. Ser Igreja numa sociedade islamo-cristã. Modelos emergentes de relações entre cristãos e muçulmanos na África. *Concilium*, n. 239, p. 58-59, jan./1992.

[179] Cf. DONDERS, Joseph G. *Evangelizar ou colonizar*. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 133.

avós não desistiram de suas crenças tradicionais. Alguns bispos ou padres são oriundos desse tipo de família. Conta-se que, no Quênia, o arcebispo de Nairóbi batizou seu poligâmico pai em seu leito de morte e outro bispo tem um irmão muçulmano[180]. Além disso, em muitas partes da África *banto* não é desconcertante ver como alguns africanos podem passar de uma celebração religiosa a outra.

Donders bem lembra:

> Os africanos vão à missa mais próxima sem muito ligar para a denominação que ali está se reunindo. Um sacerdote espanhol ficou surpreso ao ver que um dos seus paroquianos se desviava da Igreja católica. O sacerdote perguntou ao homem aonde estava indo. A resposta que recebeu foi: "Vou àquela igreja ali". E o paroquiano apontou para uma grande tenda tipo igreja, erguida por um grupo batista americano. O sacerdote perguntou, espantado: "Como é que você pode fazer uma coisa destas?" Sem perceber a consternação que estava causando, o homem responde: "A igreja do senhor está muito cheia; não gosto de ficar do lado de fora; é possível que naquela ainda haja um lugar"[181].

No caso de casamentos mistos, a passagem de uma denominação cristã para outra ou a passagem de uma religião para outra não parece oferecer o mínimo problema.

Portanto, no contexto do pluralismo religioso reinante na África *banto*, a RTA, o cristianismo, o islã e as "igrejas" separatistas se acotovelam na mesma área. Todas elas são influenciadas e transformadas permanentemente pela RTA. O cristianismo e o islã partilham da mesma religião/cultura tradicional e enfrentam o mesmo desafio de harmonizar a raiz cultural comum. Enfrentam a mesma situação sociopolítica e econômica e a árdua missão de contribuir para a edificação das nações modernas.

A respeito, assevera Onaiyekan:

> Por isso o cristão ou o muçulmano na África não define sua identidade apenas em termos de filiação religiosa, mas também em termos de outros fatores importantes como nacionalidade, tribo e classe social. Isso afeta muitas vezes as relações entre cristãos e muçulmanos de forma positiva, na medida em que somos forçados a trabalhar juntos sobre nossos interesses comuns. Embora briguemos de vez em quando, permanecemos, no entanto, todos irmãos e irmãs, não estranhos uns aos outros. Por conseguinte, na África em geral, cristãos

[180] DONDERS, *op. cit.*, p. 136.
[181] *Ibid.*, p. 135.

> e muçulmanos consideram suas nações um lar comum para todos, onde cada um devia sentir-se – e ter a possibilidade de sentir-se – igualmente em casa. Esperamos mais do que simples tolerância mútua. Insistimos em mútuo reconhecimento e respeito, como base para mútua colaboração na tarefa de construir nações unidas em suas diversidades[182].

A pluralidade das religiões é evidente se levarmos em consideração, de acordo com Getui, a "grandeza geográfica, lingüística e a amplidão da área *banto*", "a constante e inextinguível RTA"[183], além da influência ou da trama histórica que dominou o panorama religioso na África: o cristianismo, o islã e a presença das "igrejas" separatistas. Conforme palavras de Mana:

> A maneira original com que África interpretou a mensagem das religiões reveladas, a maneira como vive esta mensagem e volta a pô-la no quadro do juízo tanto no fundamentalismo intolerante, na espiritualidade iniciática das confrarias ou o messianismo máhdico o que se refere ao islã ou, no caso do cristianismo, a leitura africana que fazem da Boa Nova de Jesus Cristo as igrejas independentes e os movimentos messiânicos, como a indigenização e o profundo retorno às fontes ao que conduziu o ecumenismo e a teologia africana de libertação às igrejas oficiais: tudo isso é testemunho da profundidade da nova experiência religiosa de África em suas múltiplas formas. A tudo isso devemos tomar a sério [...][184].

A RTA foi atacada por mais de dois mil anos pelo cristianismo e mais de mil e quatrocentos anos pelo islã. Diante das religiões dominantes e estrangeiras, há quem vá pela negativa, defendendo o desaparecimento da RTA e sua substituição pelo cristianismo e o islã. Alguns estudiosos acreditam que o futuro da RTA é sombrio. Temem que não sobreviverá; que o cristianismo acabará por assumir o lugar da RTA; que ele será a maior esperança e religião da África. Estas visões sombrias sobre a RTA são defendidas sobretudo pelo Mbiti, que argumenta que ela acabará por desaparecer; vindo a se tornar menos significativa na vida de seus membros.

No entanto, a experiência diz que, quando uma religião é ameaçada por uma força política ou uma religião forte e dominante, dois resultados são possíveis. De acordo com Langa:

---

[182] ONAIYEKAN, *op. cit.*, p. 59.
[183] GETUI, *A teologia do pluralismo religioso na África*, p. 273-274.
[184] MANA, *op. cit.*,p. 205.

> - ou a dita religião ameaçada se torna fanática, como uma auto-defesa. Nesse caso, a religião continua a existir, explicitamente, como tal; - ou ela toma uma outra forma de existência, que pode ser uma forma religiosa *reformada* ou mesmo uma forma de um movimento político de tipo messiânico que se caracteriza pelo fanatismo e radicalismo[185].

Delumean, diante da religião dominante, afirma:

> Parece que uma religião só morre aparentemente; pois ao desaparecer arranja sempre modo de encarar e, assim, de continuar a viver em uma ou várias religiões mais ou menos radicalmente novas ou que como tais se apresentam. Entregue a si mesma no seu espaço sociocultural original, a religião tradicional negro-africana teria provavelmente podido salvaguardar durante muito tempo a pureza do seu mundo e a fidelidade do seu adepto como crente. Mas posta em contacto, como foi e continua a ser, com islão e com o cristianismo, para os quais o dever de fazer novos adeptos faz parte integrante da fé e da mensagem de salvação, a religião tradicional negro-africana já constitui o processo complexo que se destina a garantir-lhe uma sobrevivência[186].

Mbiti é da mesma opinião. Ele acredita que a RTA sobreviverá por muito tempo, visto que a maioria do povo africano se encontra no mundo rural e suas vidas estão ligadas à terra e à cultura tradicional. Além disso, a RTA faz parte da herança africana. Sendo assim, ela continuará existindo durante muito tempo[187].

Levando em consideração os autores mencionados, podemos afirmar que o desenvolvimento do cristianismo e do islã na África *banto* não garantiu o desaparecimento da RTA. Portanto, a RTA não só sobreviverá, mas se tornará mais significativa. Diante dos sistemas de afirmações doutrinais de outras grandes religiões - adquiridas ou estrangeiras, como o cristianismo e o islã, além das "igrejas" separatistas, com as quais compartilham o espaço de fé, pensamento e ação "no mercado do religioso" - na África *banto* a RTA anuncia todas as crenças religiosas. A RTA influencia as outras religiões. Não só as religiões são influenciadas, mas também as cidades e as vilas são transformadas e influenciadas pela RTA. Os ritos de iniciação e de passagem, como se verá no próximo capítulo, com suas provas, suas incisões e seus jejuns, subsistem nos diversos batismos cristãos. A circuncisão, praticada na RTA,

---

[185] LANGA, *op. cit.*, p. 134.

[186] DELUMEAN, Jean. *As grandes religiões do mundo.* Lisboa: Editorial Presença, 1997, p. 676.

[187] Cf. MBITI, *op. cit.*, p. 192.

permanece prática essencial do islã. Embora cristianizados e islamizados, os jovens vão à "escola da puberdade", com o objetivo de serem "iniciados nas tradições" *banto*. Esses ritos continuam a ser observados como costumes, tradições e elementos do patrimônio cultural[188].

Existe ainda outra extensão da vida africana que o cristianismo e o islã não conseguiram dominar, nem destruir em sua totalidade: trata-se dos aspectos ligados à saúde e à cura. Na visão religiosa *banto*, saúde é sinônimo de "bem estar na vida quotidiana, sucesso em sua propriedade rural ou em seu trabalho, na saúde das crianças, felicidade na escolha de um parceiro para a vida, e assim, sucessivamente"[189]. Os males físicos, nessas sociedades, representam sintoma de saúde deficiente. Para recuperar a saúde do doente, o curandeiro desempenha um papel importante. Portanto, muitos cristãos, muçulmanos e até a elite ocidentalizada, continuam a frequentar os curandeiros/feiticeiros tradicionais

Conclusão

Ao longo deste segundo capítulo, enfocamos a Religião Tradicional Africana em si mesma, como *um sistema coerente, positivo e dinâmico*, para descrevê-la e ver como ela é em si e como se autocompreende. As exposições e reflexões feitas neste capítulo levam-nos a algumas considerações.

A RTA *é um sistema coerente*. As crenças e ideias religiosas dos seguidores da RTA não estão formuladas em dogmas e credos para serem decorados e recitados da mesma maneira por todos, mas estão profundamente inscritas no coração e na vivência de cada indivíduo, na história e nas tradições das famílias, nos usos e costumes das tribos e etnias. A recitação e as práticas concretas hão de variar com as famílias e com os desafios a que devem responder, mas os conteúdos essenciais são os mesmos.

O fato de a Religião Tradicional Africana invadir todos os domínios da vida, da atividade e do pensamento, levou muitos ao erro e à confusão quando tentaram abordá-la e defini-la simplesmente como *animismo, vitalismo, fetichismo, paganismo*,

[188] Cf. TSHIBANGU, Tshishiku. *Religião e evolução social.* In: História Geral da África. Vol. VIII, p. 610.
[189] *Ibid.*, p. 610.

entre outros nomes. No entanto, ela não é uma *amálgama* de práticas e gestos sem conexão; não é *animismo, fetichismo, paganismo, totemismo, manismo, vitalismo, politeísmo, eudemonismo,* entre outras denominações indevidas; não é *fonte do demônio, satanás e diabo;* não é *fonte do mal e do subdesenvolvimento.*

A RTA é um sistema religioso coerente, dentro do qual o indivíduo encontra as informações necessárias para orientar-se de modo harmonioso e integrado na vida dentro de seu mundo e de sua comunidade. Constitui, portanto, um verdadeiro sistema com seus princípios de coerência: noção clara de Deus; intermediários entre Ele e o povo; ritos; normas e exigências éticas...

A RTA é *um sistema positivo*. Ela contém elementos e valores principais que constituem a sua essência e sobre os quais ela se assenta. Esses valores são um patrimônio, uma grande riqueza para os *banto*. Nela existem elementos de "verdade e de graça" (AG, n. 9). Um de seus mais nobres valores é o da concepção comunitária da vida. A sociedade tradicional africana encontra seu centro vital na comunidade, na família ampla ou clã, que integra pessoas irmanadas por fortes laços morais, religiosos, espirituais de parentesco, de alianças, com um patrimônio tradicional comum, fielmente conservado e transmitido às gerações mais novas. Mais do que todas as outras instituições tradicionais, a comunidade-família é, na África *banto*, o elemento integrador de maior solidez e coesão. A RTA está intimamente ligada a esta instituição central, da qual extrai a sua principal força e atualidade. A esse respeito, afirma Aguilar:

> As práticas religiosas de África estão directamente relacionadas com a pertença a uma comunidade que tem sua própria cosmologia, crença e ritual. Cada uma dessas cosmologias expressa uma visão por parte de um povo africano acerca das suas origens, da criação do mundo e da relação permanente entre o mundo terreno e o mundo espiritual ou divino. A relação entre o divino, o sobrenatural e o humano expressa-se em contexto comunitário, através da celebração de ocasiões comunitárias em que as ideias cosmológicas e a relação entre as pessoas e os seres espirituais é recordada, actualizada e celebrada[190].

As crenças religiosas, bem como suas práticas rituais, são herdadas dos antepassados fundadores do clã e definem a identidade e a pertença étnica e cultural do indivíduo. Tomar parte nas celebrações religiosas tradicionais é exprimir a comunhão e

[190] AGULAR, Mario Ignácio. *Dios en África*. Espanha: Estella, 1997, p. 25.

a identificação com seu povo; é assumir como próprias as origens do clã e renovar as experiências históricas, os mitos e as tradições comuns a toda a comunidade.

A RTA nasce, portanto, de uma experiência comunitária e familiar de Deus e do sagrado herdada dos antepassados. Pertence-se a um tipo de religiosidade não por conversão, mas por nascimento. Na RTA, não há lugar para proselitismo missionário. Não há preocupação em converter ninguém para a religião do outro clã. Aceitam-se e se respeitam todas as formas de religião.

Este aspecto comunitário e familiar, por mais importante que pareça, não permite reduzir a RTA a puro fenômeno sociológico, com a finalidade de apenas promover e manter a comunhão, a organização e a sobrevivência de um determinado grupo étnico. Na verdade, existe na RTA uma verdadeira dimensão espiritual e transcendente. Os cristãos, por isso, não podem marginalizar, subestimar e ignorar a RTA, uma vez que é nela que se pode apreciar a resposta dos seguidores da RTA a Deus. A RTA é, para seus membros, uma via e um meio de salvação. Ela exerce uma função de mediação para seus seguidores. Dessa forma, é compreendida como um fato, fenômeno importante. Um exemplo dessa perspectiva foi a transformação na nomenclatura dessa religião, que passou a ser designada de "Religião Tradicional Africana".

A RTA é um *sistema dinâmico e vivo*. Diante do avanço espetacular da industrialização, da urbanização, da tecnologia, da educação, da pluralidade de religiões na África, há quem anuncie ou defenda a tese de um seu lento, mas constante e implacável desaparecimento. Muitos antropólogos ocidentais sustentavam, perante o bem-estar social e o desenvolvimento promovido pelos "milagres econômicos", que a RTA era uma ilusão, um fenômeno religioso que logo seria extinto.

Verdadeiramente surpreende que a África tradicional *banto* preserve a religião que recebeu de seus antepassados como importante fator de sua cultura. Este sistema não é estático e o passado mostra seu caráter dinâmico e vivo. A RTA continua viva, influenciando a vida de muitos de seus seguidores e de outros *banto*. Estes têm uma concepção profundamente religiosa da vida e da existência. O sobrenatural penetra e anima tudo. A religiosidade cobre todas as esferas da existência e influencia os comportamentos individuais e coletivos. O fiél *banto* é um ser profundamente

religioso, envolvido num mundo de participação religiosa que começa antes mesmo de seu nascimento e se prolonga para além da sua morte física.

Não poderá conhecer verdadeiramente o seguidora da RTA, nem compreender os seus problemas e comportamentos quem ignorar suas crenças, atitudes e práticas tradicionais. A religião é o elemento mais forte e dominante na Cultura Tradicional Africana.

Após essas considerações, cabe, agora, no terceiro capítulo, analisar em que consiste a salvação na RTA.

Capítulo III

A SALVAÇÃO COMO SOLIDARIEDADE VERTICAL, HORIZONTAL E LIBERTAÇÃO DO MAL

Introdução

A questão da salvação daquela parte da humanidade que ignora a mensagem de Cristo não é nova. De fato, a teologia clássica definiu os homens que a ignoravam como infiéis negativos. Portanto, trata-se, de modo geral, do problema clássico da salvação dos infiéis, e dos seguidores da RTA, em especial. No atual contexto do pluralismo religioso, a questão continua a desafiar o trabalho dos teólogos das religiões. Esse desafio não se apresenta como algo interessante em si, pois, no imaginário da maioria dos cristãos, fora da Igreja e do cristianismo só existe perdição, condenação, isto é, não há salvação.

Durante muito tempo, e ainda hoje, os membros da RTA foram considerados infiéis, mergulhados nas trevas da idolatria, perdidos, condenados ao inferno e excluídos da salvação. A grande preocupação dos missionários cristãos era e continua sendo: salvar os pobres seguidores da RTA; tirá-los dos contágios das práticas pagãs; trazê-los à Igreja e convertê-los ao cristianismo pelo batismo.

Neste capítulo, pretendemos apresentar a questão da "salvação dos seguidores da RTA" e refletir sobre ela. Interessa-nos pesquisar em que ela consiste para essa cultura e procurar interpretar, soteriologicamente, os atos religiosos na Religião Tradicional da África (RTA). A salvação, para os membros da RTA, comporta várias dimensões. Ela consiste na solidariedade vertical (comunhão com Deus, com os antepassados e com os espíritos), na solidariedade horizontal (comunhão com a comunidade: tribo e clã) e na libertação do mal.

Portanto, o plano do capítulo comporta *três partes.*

- na primeira, queremos refletir sobre a salvação como solidariedade vertical (comunhão com Deus, antepassados e espíritos). Os praticantes da RTA buscam uma relação pessoal com no que chamaremos de sentido vertical. A plenitude da vida só pode estar com as divindades.

- na segunda, analisaremos a salvação como solidariedade horizontal (comunhão com a comunidade: tribo e clã). Nas sociedades *banto* não existe homem "só". A vida é vivida em e com a comunidade. Fora da comunidade não há salvação. Viver fora dela seria traumatizante para o indivíduo, representaria suicídio e chegaria ao absurdo da autoaniquilação. Portanto, estreitar os laços que unem os membros da comunidade significa experimentar a salvação.

- na terceira, nos propomos a refletir sobre a salvação como libertação do mal. Libertar-se das forças do mal significa, para essa cultura, gozar de uma saúde sólida, de grandes bens materiais; de uma prole numerosa e ter sucesso no que se empreende, ou seja, é experimentar a salvação. Por isso, sua oração é reservada a situações especiais que afetam a vida da comunidade: doenças ou mortes, angústias ou medos, aumento de feitiçaria, nascimento, esterilidade, epidemias...

3.1 A salvação como solidariedade vertical: com Deus, antepassados e espíritos

3.1.1 Com Deus: um ser supremo e Único, mas descrito diversamente

No universo *banto*, Deus constitui a chave da abóbada que sustenta todo o sistema dos espíritos e de todas as práticas de culto. A crença geral é que Deus existiu desde sempre, isto é, eternamente. Este conhecimento, mais que pensado, é vivido, espontâneo, sentido no coração, na experiência do mundo como realidade criada. Portanto, a fé na existência de Deus aparece na RTA como crença num Ser Supremo e único, mas descrito diversamente. Embora exista uma pluralidade ou multidão de intermediários - a veneração organizada e dirigida compreende antepassados e espíritos, como veremos - os seguidores da RTA acreditam na existência de um Ser Supremo e único. Acreditam existir, para além de todos os antepassados e espíritos, divindades e outros seres, um Ser Supremo e único, criador do universo, origem e fonte da vida de todos os seres.

De fato, na RTA, o monoteísmo aparece como uma realidade inquestionável e como valor importantíssimo: existe um só Deus e sua existência não é racionalmente provada, pois provar significaria lutar contra a fé, a certeza:

> A crença em Deus, único e pessoal, é unânime, com variedade de nomes de matizes em seus atributos e soberania. A ideia de Deus, como causa primeira e última de todas as coisas, é o elemento comum importantíssimo na vida espiritual africana. Esse conceito, percebido mais que analisado, vivido mais do que pensado, exprime-se de modo bastante variado, de cultura para cultura. Na realidade, a presença de Deus penetra a vida, como a presença de um Ser superior, pessoal e misterioso[1].

Deus, para esses povos, é um e único ser e não pode ser coparticipado. De acordo com Altuna, Deus nasceu de Deus; criou-se de si mesmo; portanto, não pode ter outra causa a não ser ele mesmo[2]. Assim, os membros da RTA confessam, com absoluta unanimidade, que Deus é único e existe. Para eles, é o ser supremo, ser primeiro-originante, que ocupa obrigatoriamente o vértice da pirâmide dos seres. Todos os membros da RTA, sem exceção, têm uma noção fundamental de um Deus Ser Supremo.

Para eles, o Deus único não é um Deus estrangeiro, adquirido, trazido da Europa ou da Ásia. Quer dizer, o monoteísmo na África tradicional *banto* não é consequência da influência islã e cristã. A unicidade de Deus não é noção tomada de empréstimo aos missionários islãos e cristãos. O monoteísmo é anterior à chegada do islão e do cristianismo; é anterior ao Corão e à Bíblia; é anterior às formas mais elaboradas da religião do Egito faraônico. De fato, o fiel *banto*, durante muitos anos, se agarrou ao conceito ou à ideia de Deus único antes da chegada de qualquer missionário. De acordo com Kibicho, na RTA havia um bom e adequado conhecimento de Deus antes do advento das religiões cristã e islâmica. Ele acredita que o conhecimento de Deus entre os seguidores da RTA tenha origem numa revelação do próprio Deus, isto é, Ele, por sua própria iniciativa, se teria feito conhecer[3].

Sobre o monoteísmo na África, Mveng assegura:

> Não existe na atualidade nenhum estudo de conjunto, no âmbito da história das religiões, sobre as origens do monoteísmo. Porém, fato evidente: todas as religiões reveladas que se vinculam ao monoteísmo nasceram no meio de tradições politeístas. É o caso do judaísmo e do islã. O monoteísmo tem sua origem no País de Cus, ou seja, na África Negra[4].

---

[1] ALTUNA, Raul Ruiz Ásua de. *Cultura Tradicional Banto*. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1993, p. 390.
[2] *Ibid.*, p. 393.
[3] Cf. KIBICHO, Samuel. *Revelation in African Religion.* ATJ 12, 1983, p. 166.
[4] MVENG, Engelbert, *Identidade Africana y cristianismo,* p. 203.

A crença de um Ser Supremo e Único não foi importada na África tradicional *banto*. O Deus Único invocado pelos membros da RTA não é simples empréstimo feito ao cristianismo, nem ao islão. A crença em Deus Único existia anteriormente. Estava presente antes mesmo da chegada do islão e do cristianismo na África *banto*. É genuína e autêntica dos seguidores da RTA.

Afirma Malula:

> [Os seguidores da RTA] conservam em seu coração o sentido inato de Deus e sua dependência desse Ser Supremo. Tal sentido religioso é um dos valores africanos mais característicos... O próprio Ocidente pode dirigir seu olhar para a verdadeira riqueza africana, porque parece que o perdeu, no meio de sua hipercivilização técnica e de sua cultura atéia. Muito antes da chegada dos brancos na África, nossos antepassados conservavam sua alma profundamente religiosa. A religião – fique bem claro – não foi importada em nosso país; já estava aqui! O ateísmo, esse fruto amargo de Deus, constitui um atentado contra os povos *banto*, cuja vida está impregnada de sentido religioso[5].

Com base em Malula, pode-se afirmar que, antes da chegada dos missionários, na África *banto* não se encontravam povos que desconhecessem o único Deus. Nas sociedades tradicionais da cultura, não se encontram ateus: todo fiel *banto* conhecia e conhece a existência de Deus único quase naturalmente. Seus antepassados professavam o mais puro monoteísmo. Acreditavam e acreditam na existência de um Deus único, embora o descrevessem e o descrevam com vários atributos e nomes, como Ser Supremo e único, nomes de excelência e de eminência somente a Ele reservados.

Os membros da RTA não têm símbolos e imagens que O representem; apenas alguns deles expressam essa experiência particular. Dele não se encontra qualquer forma material que O represente e descreva, nem se pode supor que habite em uma caverna, num templo, num santuário. Não há nada que possa expressar a Sua figura. Realmente, as línguas *banto* se servem de um vocábulo genérico para se referir ao Ser Supremo e único, uma vez que desconhecem um nome próprio. Para eles, Deus não pode ser "nomeado" porque, se Ele tivesse um nome conhecido pelos seres humanos, estes teriam poder sobre Ele; poderiam atuar sobre Ele e O poderiam manipular. Para O designar, valem-se ou de um qualificativo, que pode referir-se ao poder e à grandeza de Deus. Eles chamam Deus, no dizer de Altuna, como "aquele que

[5] MALULA, Joseph. In: *Revue Du Clergé Africain*, 1960, p. 499-500, *apud* ALTUNA, *op. cit.*, p. 393.

cria, fala, organiza e faz"; o "remunerador, o benfeitor"; o "grande, o forte, o todo-poderoso, o perfeito, o bondoso, o imenso, o excelente"; "aquele que reúne", o "mar, o oceano, o infinito, a morte, o rei do mundo subterrâneo ou mar, o que atrai a chuva"; "grandeza, imensidão, infinidade"; o "altíssimo, o excelso, o grande, o impenetrável, o que socorre as suas criaturas"; o "primeiro de todos"; o "velho dos velhos, a raiz dos velhos"; "pai mais velho de todos os pais humanos"[6].

Estes nomes são empregados em 24 línguas *banto*. Segundo Kagame, "estas denominações de Deus cobrem a área *banto* Norte-Oeste, a partir de Camarões, estendem suas ramificações ao centro do Zaire e por um corredor suscetível de alargamento maior, avançam até a Zâmbia Sul-ocidente, com importantes ilhas em Angola"[7]. Portanto, pode-se identificar a crença que aponta para a afirmação de um Ser que responde por todo o ser. Ele pode ter muitos nomes, mas é o único que é. Como dizia o papa Paulo VI, na mensagem sobre a promoção do bem religioso, civil e social na África:

> A ideia de Deus, como causa primeira e última de todas as coisas, é o elemento comum importantíssimo na vida espiritual africana. Esse conceito, percebido mais que analisado, vivido mais do que pensado, exprime-se de modo bastante variado, de cultura para cultura. Na realidade, a presença de Deus penetra a vida, como a presença de um Ser Superior, pessoal e misterioso (AT, n. 08).

O Ser Supremo e único é descrito também na África *banto* com alguns atributos. Os praticantes da RTA concebem Deus, de acordo com Rehbein, como o "preexistente", o "necessariamente existente", o "totalmente outro"; o "inicial", o "criador e ordenador" de todas as coisas, o "fabricador", o "poderoso", o "proprietário e distribuidor de bens", a "fonte das bênçãos", o "copulador por excelência"; o "eterno", o "absolutamente outro", o "começo de tudo"; a "autoridade", a "fecundidade", "generosidade", e "força"; "totalidade do ser" e a "plenitude de existência eterna"[8].

É descrito, concebido e pressentido, sobretudo, como "pai-mãe". De fato, nesse universo, a paternidade divina é sentida e proclamada sem cessar. Lá, "todos chamam a Deus de Pai" ou "Pai mais velho de todos os pais humanos". A ideia de que

---

[6] ALTUNA, *op. cit.*, p. 277.
[7] KAGAME, Aléxis. *Les Noms de Dieu* – 1976, p. 152, *apud*, ALTUNA, *op. cit.*, p. 280.
[8] REHBEIN, Franziska C. *Candomblé e Salvação*. São Paulo: Loyola, 1985, p. 96-97.

Deus é pai está verdadeiramente enraizada na mentalidade *banto*. Ela rege todas as instituições. Toda a vida institucional do clã e da tribo é permeada por esta ideia de paternidade: o chefe do clã e da tribo é o pai do clã e da tribo. A paternidade divina é a qualidade que mais chama a atenção, dentre todas as que se atribuem ao ser supremo. Sendo assim, não é erro afirmar que os membros da RTA percebem na paternidade divina a fonte de potência vital.

A respeito, Altuna assim se expressa:

> Este reconhecimento de Deus-Pai brota da convicção de que Deus é a origem. Deus é Pai de todo o criado, porque é a fonte donde brota a vida [...]. Deus fundou a linhagem humana, por isso é pai universal, Pai dos homens [...]. As influências de Deus são sempre concebidas como influências paternais [...]. Os sentimentos que nEle se afirmam no exercício da sua autoridade correspondem aos de um pai para com seus filhos[9].

Deus é pai porque é origem da vida e da criação; ele é "amor" por natureza; o "todo-amante", o "todo-amável", porque ele ama de verdade. Na África tradicional *banto*, além de Pai, Deus é chamado de mãe, mama (Deus-mãe). Muitas vezes, as crianças perguntam: Quem é minha mãe? – quando os catequistas lhe dizem que Deus é seu pai. Esta pergunta é natural, na medida em que as crianças dependem durante muito tempo e de maneira íntima de suas mães. Deus é mãe, pois o amor de pai é diferente do amor da mãe. Como opina Donders, "o pai ama seus filhos principalmente por causa do seu desempenho, mas a mãe ama seus filhos pelo simples fato de que seus filhos são seus filhos"[10]. Na maior parte da África *banto*, os presos raramente são visitados por seus pais. Alguns sentem tanta vergonha de seu filho criminoso que chegam a lhe mudar o nome. As mães, no entanto, visitam filhos e filhas presos. Muitas vezes, elas dizem: "não importa o que os outros possam dizer – que ele é assassino, um monstro ou coisa parecida –; ele continua sendo meu filho".

Embora os dois tipos de amor, o do pai e o da mãe, sejam diferentes, não se excluem um ao outro. São necessários para um crescente processo de saúde. Por isso, chamar Deus de pai ou mãe significa considerá-lo cheio de ternura e solicitude para com a criação. Deus é pai-mãe muito bom, pois dá continuamente a vida através de seus

---

[9] ALTUNA, *op. cit.*, p. 402-403.

[10] DONDERS, Joseph G., *Evangelizar ou Colonizar?* Experiência africana de Jesus, São Paulo: Paulinas, 1987, p. 22.

intermediários, os antepassados e os espíritos. O ato do pai ou da mãe é um ato de comunicação da vida, comunicação de que o termo é a criança. Se esta comunicação é, em primeiro lugar, física e biológica, ela se mantém, em seguida, sob uma forma misteriosa e traduz-se em amor. Também na África *banto* Deus é descrito e concebido como "todo-poderoso". Lá, a crença na onipotência de Deus é um dado inquestionável. "Deus aparece como a força das forças", "onipotente", "governante", "juiz", "chefe na guerra", "justo", "onipresente", "onisciente", "o grande", o "forte". Esse conceito resume-se, de acordo com Templs, no seguinte: "o poderoso que possui a força em si mesmo e outorga a existência, a sobrevivência e o aumento das outras forças; a força suprema, completa, perfeita. Ele é o Forte em Si e por Si. Tem a causa existencial em Si mesmo"[11]. Este Deus todo-poderoso manifesta-se ao ser humano, sobretudo por meio da linguagem cotidiana da natureza. Os raios e as tempestades, a violência dos elementos da natureza fazem o *muntu* experimentar algo da força criadora de Deus. Mas também o fogo, a chuva e os rios O manifestam.

Os fiéis da RTA também qualificam Deus como "Deus criador"; consideram-nO a causa primeira e o motor de tudo o que existe[12], isto é, da criação. Preexiste a toda a criação; é essência suprema de tudo o que existe e fez o céu e a terra. Tudo vem Dele. Tudo a Ele retorna. Embora seja menos invocado que os antepassados, é a Ele que são dadas graças por tudo o que sucede. Deus é aquele que continua soprando vida nos membros da RTA. Estes acreditam que suas vidas dimanam constantemente de Deus através dos seus antepassados e pais, pois Ele é a fonte da vida.

A criação é obra digna de Deus. Para os praticantes da RTA, nada pode criar a si mesmo. Tudo o que existe tem sua origem em Deus. Confessam: "No começo, nada existia fora de Deus. Criar representa sua máxima manifestação de força. Primeira e última causa, princípio universal e permanente de todos os seres"[13]. Na África *banto*, o Deus criador aparece, de acordo com Mbiti, como fabricante, modelador, formador, "escultor", "inventor", "arquiteto", "artista", "construtor", "Pai-criador", "oleiro" ou o "criador único"; como aquele que "vivificou tudo e o mantém palpitante porque o

[11] TEMPLS, Placid. *La Philosophie Bantoue.* Paris: Présence Africaine, 1965, p. 31, 38, 67.
[12] Cf. ALTUNA, *op. cit*., p. 396.
[13] *Ibid.*, p. 396.

vivifica”[14]. De fato, Deus criou o universo, todas as coisas e deu também leis à natureza para que funcionasse com harmonia. Para os seguidores da RTA, Deus ordenou parte de seus costumes e leis, fixou o destino dos homens e os conserva, deu-lhes normas éticas com força de lei.

Mbiti resumiu da seguinte forma os atributos de Deus:

> Onisciente, Onipotente, Onipresente, Transcendente, Imanente, Auto-existente, Preeminente, Primeira e Última Causa, Espiritual, Invisível, Incompreensível, Eterno, Infinito, Imutável, Uno, Piedoso, Compassivo, Bondoso, Amoroso, Consolador, Fiel, Benevolente, Iracundo, Justo, Santo, Criador, Providente, Protetor, Controlador, Nutriz, Salvador, Governante, Mestre, Juiz, Chefe na Guerra, Amigo, Pai, Mãe...[15].

Por sua vez, Setiloane, pastor metodista da África do Sul, sintetizou da seguinte maneira tais atributos:

> Ancestral dos tempos; Aquele que existiu desde o começo; O Ser Supremo, Onipotente, Determinador. O Desconhecido. Dono dos Deuses, Provedor. Criador, Controlador da Vida. Grande Espírito. Nosso Dono, Nosso Senhor. Aquele que É Grande. O Dono da Vida. Todo-Poderoso, Supremo. Criador Supremo que está no alto e lá em cima. Aquele que permanece e não morre. Aquele que é eterno. Aquele que encontramos em toda a parte. Aquele que penetra e permeia todo ser/existência. A Fonte do Ser. Aquele cuja origem é desconhecida. Antepassado dos Tempos. Aquele cuja aparência é desconhecida. Aquele que é Grande. Aquele que é grande e supremo. O Sopro de toda Vida[16].

Os autores acima referidos informam e confirmam a pluralidade de atributos para qualificar a Deus. Este costuma receber uma infinidade de atributos segundo a maneira ou as formas como Ele é apreendido e pressentido pelos membros da RTA. As circunstâncias existenciais e históricas destes povos determinam os atributos pelos quais Deus é designado. O atributo que prevalece é o de Ser Supremo e transcendente.

3.1.2 Deus: ser supremo e transcendente, mas sentido e procurado

---

[14] MBITI, Jhon. *Religions et Philosophie Africaines* - 1972, p. 39, *apud* ALTUNA, *op. cit*., p. 398.

[15] MBITI, *op. cit.*, p. 45, *apud* ALTUNA, *op. cit*., p. 277.

[16] SETILOANE, Gabriel M. *Teologia Africana.* São Bernardo do Campo/ SP: Rudge Ramos, 1992, p. 67-68.

A exposição que fizemos sobre os nomes e os atributos de Deus na RTA nos ajuda a perceber que o Deus na RTA não se enquadra e não pode ser incluído na categoria de seres finitos: Deus é um ser, porém não começado, não causado. Como assinala Altuna, Deus é "princípio-não-principiado"[17]. Transborda todos os limites. Sua posição é "estar acima" dos seres finitos; ser onisciente. Deus é sábio, tudo vê, conhece o coração do ser humano. É o senhor dos seres humanos, o "grande, o todo-poderoso". Deus é a vida, o "vivente ativo", o "Deus da força"; é o "ser pessoal", o "imaterial", o "invisível", o "imortal", o "insondável", o "incompreensível", o "misterioso". Os nomes e atributos tendem a mostrar a transcendência de Deus, do pré-existente; trazem à luz o caráter absolutamente transcendente do Ser Supremo; mostram, de fato, que Ele não deve ser colocado no mesmo nível dos outros seres.

No dizer de Kagabo:

> Quer ele [Ser Supremo] receba o nome de *Nzambi* com as suas variantes (zona do noroeste dos *Bantu),* de Leza (a partir do centro da República Democrática do Congo até ao Oeste da Tanzânia, particularmente entre os Banyamwezi), de Mulungu (do Quênia até Zâmbia, passando ao longo do Oceano Índico, através do Malawi e de Moçambique), de Katonda (no Buganda, mas também em certas regiões da República Democrática do Congo e da Tanzânia), de Kulunga (na Namíbia, Angola e República Democrática do Congo), de Mwari ou Mukulu (na Zâmbia, no Zimbabué e na República Democrática do Congo), de Molimo (entre os Sutho, Tswana e Ndebele), de Ruhanga (no oeste do Uganda e no nordeste da República Democrática do Congo), de Iliyuba e suas variantes (significando o Sol, e estendendo-se, curiosamente, ao extremo noroeste da área bantu, bem como ao Uganda e ao noroeste da Tanzânia) ou ainda de Imana (no Burundi, Ruanda e algumas zonas secundárias, à volta destes países), em todo o lado estes princípios revestem-se dos mesmos atributos principais que traduzem a Transcendência [...][18].

Segundo as ideias do autor, o Ser Supremo é considerado acima de todos os seres, sendo a origem de tudo e todos. Sua morada situa-se numa região superior e, em princípio, inacessível. Deus é situado ou "no alto", sobre uma montanha, ou, no mais das vezes, "no céu" e, principalmente, além da lua e das estrelas; atrás do céu. Deus é como o sol, cuja luminosa beleza cega. Levando em consideração isso, podemos afirmar que uma das características da fé dos membros da RTA é a "transcendência"

[17] ALTUNA, *op. cit.*, p. 274.

[18] KAGABO, Liboire. *Alexis Kagame. Os traços de uma teologia africana.* In: Teologia Africana no século XXI. Algumas figuras. Portugal: Paulinas, 2012, p. 19-20.

ou ausência, a distância ou o afastamento de Deus, do Ser Supremo. Transcendência, portanto, significa que Deus se distingue da criatura e, por sua vez, distancia-se dela. Transcendência é o que está além, distinto, separado.

Langa diz, citando Thomas L.-V e Luneau R., a propósito da transcendência de Deus, através de mitos:

> Na origem, Deus, a abóbada celeste, estava tão próxima da terra que se podia tocar com a mão e havia felicidade, paz e abundância. Mas, um dia, uma mulher peul trazendo na cabeça um molho de lenha que tocava a abóbada, pediu a Deus com humor para se elevar um pouco. Deus acedeu ao seu desejo, subiu muito alto e, desde então, deixou os homens entregues aos poderes inferiores, sem mais intervir na vida deles[19].

Este mito é um dos exemplos para mostrar a transcendência de Deus, o que O diferencia totalmente de tudo o que existe. É imensamente grande e ninguém é digno de O invocar. Como opina Hurbon, "Deus está situado fora do sistema"[20]. No país dos praticantes da RTA, portanto, Deus está muito distante para se ocupar da terra e dos seres humanos. Ele não deseja mal a ninguém, mas não se envolve com os problemas humanos. A organização do mundo e a ordem da sociedade não dependem de Deus, embora Ele seja o criador de tudo. A grande preocupação dos praticantes da RTA é estar bem, nas graças com os antepassados e os espíritos, pois estes estão diretamente implicados nos negócios humanos.

O ponto que devemos precisar é a "não-posição" de Deus no universo religioso *banto*. Deus encontra-se situado acima das divindades e dos espíritos da natureza, da vida diária dos homens. Sua transcendência soberana e infinita paira muito acima do mundo humano. Ele está ausente no sistema da RTA. Essa ausência permite o funcionamento do sistema cultural. Podemos dizer, usando a expressão de Hurbon, que Deus é "espaço-vazio", a "não-determinação". Se não fosse, os membros da RTA não poderiam nomear nada e as coisas seriam todas iguais; portanto, sem diferenciação. A transcedência de ser supremo obriga a sociedade a se arranjar.

Escreve Hurbon:

---

[19] LANGA, Adriano. *Questões Cristãs à Religião Tradicional Africana.* Braga – Portugal: Editorial Franciscana, 1992, p. 141.

[20] HURBON, Lënnec. *O Deus da resistência Negra.* O Vodu Haitiano. São Paulo: Paulinas, p. 147.

> A ausência se faz que haja arranjo no mundo como na sociedade. A "não-posição" de Deus no sistema é a garantia para o sistema *banto*. O universo é um lugar inseguro, de desordem e confusão, com o qual Deus não se mistura. Por isso, a tendência para afastá-lo, para não lhe dar figura acabada tem como a finalidade guardar sua existência. É necessário que exista um "santo", "Bom Deus". Além disso, toda a manifestação de Deus no plano finito, no campo intramundano correria o risco ao homem não poder mais viver porque Deus deixaria de ser o fundamento de tudo[21].

De acordo com Hurbon, para que Deus continue sendo Deus não deve ser parte do mundo, nem do sistema dos seres humanos. Se quiser ser a felicidade dos seguidores da RTA, é preciso que mantenha seu distanciamento. Toda a harmonia dos membros da RTA com o mundo e com os outros seres pressupõe a ausência radical de Deus. Em seu modo de ser escondido e obscuro, em seu afastamento e em sua ausência em relação ao mundo, Deus ainda lhes dá a chance, a oportunidade, a possibilidade nova de realização de si mesmos, isto é, de assumirem suas vidas como movimento nunca acabado. O afastamento para fora do "quintal" dos membros da RTA salvaguarda Deus. Ele não pode ser propriedade de ninguém, nem dos cristãos, nem dos muçulmanos. Ele é o Deus de todos.

De fato, alguns teólogos africanos defendem a universalidade de Deus. Para eles, Deus não ficou preso ao Ocidente. Um deles, Edusa-Eyison, citando Dickson, escreve:

> Nós acreditamos que o Deus e Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, Criador do céu e da terra, Senhor da história, veio ao encontro de todos os homens de todos os tempos e lugares do mundo. É com esta convicção que estudamos a rica herança das nossas populações africanas, e temos a certeza de que elas o conhecem e o veneram. Reconhecemos a qualidade insubstituível da autorrevelação de Deus em Jesus Cristo e, contudo, é por causa desta revelação que nós podemos discernir o que é realmente de Deus na nossa herança cristã; este conhecimento de Deus não está totalmente em descontinuidade com a nossa herança tradicional popular, que é um conhecimento dele[22].

Pela citação, fica evidenciada a universalidade da crença em Deus. Assim, a autorrevelação à humanidade não é propriedade de um pequeno número. Sua extensão

---

[21] HURBON. *op. cit*., p. 150.

[22] EYISON, Joseph M. Y. Edusa. *Kwesi A. Dickson.* Um biblista em busca de diálogo. In: *Teologia Africana*, v. II, Prior Velho: Paulinas, 2005, p. 95.

abarca tudo. A autorrevelação destina-se ao mundo inteiro e isto na medida em que cada raça capta alguma parte desta revelação primeira, de acordo com suas capacidades nativas.

Setiloane defende igualmente a universalidade de Deus. Segundo ele, assim como Deus estava sendo revelado aos antigos hebreus como Javé, também se revelava aos *banto* em seus mitos, história e, sobretudo, em sua religião. As várias experiências (de hebreus, asiáticos, ameríndios, membros da RTA, cristãos, muçulmanos) são as experiências de divindade uma e única. Setiloane assinala: "Há uma diferença na forma de conceituar e verbalizar Deus, em consequência das situações e dos contextos geográficos, cronológicos e culturais dos vários povos envolvidos"[23]. Na RTA, a noção ou ideia de Deus, portanto, difere da de outras religiões adquiridas. Por exemplo, anota Samuel, "o deus caçador dos damaras (população da África do Sul) não é o puro espírito dos catecismos [...]"[24]. O ponto central da argumentação desses e de outros teólogos africanos reside no fato de ser por meio da autorrevelação de Deus que os membros da RTA podem experimentar a Deus e discernir o que realmente tem a ver com Deus em sua herança religiosa.

3.1.3 Comunhão/solidariedade com Deus

A separação fundamental não põe de modo algum em causa a relação de proximidade entre Deus e os membros da RTA. Se parece indiscutível a transcendência, também é certo que os seguidores da RTA O sentem tão próximo que Seu nome brota constantemente da boca desse povo. O que nos perguntamos é se a imanência não contradiz a transcendência. Citando Thomas e Luneau, Altuna afirma que "a oposição é apenas formal e o paradoxo pode ser efetivamente o caminho que conduz de maneira mais próxima ao mistério de Deus, ao mesmo tempo familiar e inacessível"[25]. Mais do que de uma contradição ou oposição, trata-se de uma correlação que, para o fiel *banto*, constitui o princípio que faz do criado uma revelação de Deus, enquanto remete Àquele que o transcende e constitui o seu fundamento. De fato, o pensamento teológico na RTA

[23] SETILOANE, *op. cit*., p. 50.
[24] SAMUEL, *op. cit.*, p. 33.
[25] ALTUNA, *op. cit.*, p. 412.

não encontra dificuldades ou problemas em conciliar a ideia de um "Deus distante", "o outro", com a certeza de um Deus-pai e mãe que quer bem aos seus filhos.

Desse modo, intuímos que o Ser Supremo, embora transcendente, é também próximo, presente e imanente. Deus, no universo religioso *banto*, não é um conceito filosófico abstrato, objeto de laboriosa investigação teológica, nem pode ser concebido e limitado pela mente humana. Por outro lado, a fé em Deus não está expressa em um credo explícito e dogmático. Os praticantes da RTA não precisam de credo: seu credo está neles, no sangue, no coração. Eles confiam em Deus e sentem-no em suas vidas.

Deus está em relação com o mundo na medida em que se torna assunto de histórias. Seu nome corre em todos os lábios e é invocado nas mais diversas circunstâncias, a partir de contos, provérbios, canções, invocações do dia a dia. Assim, jamais esteve ausente do pensamento e da vida dos membros da RTA. De acordo com Mbiti, as concepções tradicionais africanas a Seu respeito estão primariamente expressas em provérbios, cantos, orações, nomes, mitos, histórias e cerimônias religiosas[26]. Dessa forma, descobrimos que os sentimentos de reconhecimento, súplica, ação de graças e louvor transbordam na África *banto,* que é o modo de Lhe reconhecer não só a transcendência, mas também a providência e a imanência.

Deus é uma presença numinosa, isto é, fascinante e tremenda. Sua atividade se faz presente em diversos acontecimentos da vida quotidiana. Portanto, Deus é intuído e percebido nas várias manifestações da natureza, dos fenômenos da natureza: nos caminhos, como guarda dos templos, das casas, cidades, vilas e pessoas; como protetor ou servo[27] de caçadores, agricultores, guerreiros, ferreiros, barbeiros, carpinteiros; dos instrumentos de ferro (lança, espada, enxada, torquês, facão, ponta de flecha[28]). Ele é intuído e percebido nas plantas medicinais: como espírito dos defensores das energias das plantas; aquele que conhece as qualidades e a força curadora das plantas[29]. Ele é intuído e percebido nas águas doces, como espírito das águas doces[30]; nos raios, nos trovões e nas tempestades, como espírito dos raios[31]; nas

---

[26] Cf. MBITI, *op. cit*., p. 29.
[27] Cf. REHBEIN, *op. cit.,* p. 38-39.
[28] *Ibid.*, p. 36; cf. também CARVALHO, Valdeli da Costa. *Umbanda.* Os seres superiores e os orixás/santos. São Paulo: Loyola, 1983, Vol. II, p. 198-200.
[29] *Ibid*., p. 37.
[30] *Ibid.*, p. 35; cf. também CARVALHO, *op. cit.,* p. 281-284.

águas salgadas, como o espírito do mar[32]; nos ventos, nas tempestades e no rio Níger[33]; na criação[34]. Ele é intuído e percebido nas varíolas e nas doenças contagiosas[35]. Portanto, esses fenômenos manifestam e revelam que Deus é experimentado como presença e respiro do espírito. Tais fenômenos são sintomas da presença silenciosa de Deus na vida dos membros da RTA e na criação.

A melhor imagem empregada para falar da misteriosa presença de Deus na vida e na criação parece ser a do "silêncio". Esta imagem exprime-se através do seguinte ditado: "Quando há pessoas que falam animadamente e se produz um silêncio brusco e inesperado, sabei que é Deus que está a passar". Ora, assim como o silêncio não se vê, não tem um corpo, não é material, mas se pode constatar, tal é a natureza e tal é presença de Deus no mundo.

Outra imagem para falar de Sua presença na vida dos seguidores da RTA e no mundo é a do "vento". Assim como o vento não se vê e pode soprar e tornar-se um furacão, embora se constatem os efeitos da sua ação sobre as coisas materiais, tal é Deus. Deus é como o vento: Ele derruba as árvores, mas quem o vê? Deus é como o vento, que permanece invisível, mas que é sentido, experimentado na vida. A inteligência humana é incapaz de O compreender e abarcar, mas Sua presença se faz sentir no mundo. Diferente da criatura, preenche todas as coisas; está ao corrente de tudo e faz com que os projetos dos homens se realizem. Impregna tudo, tornando tudo fecundo; não deixa nenhum lugar vazio.

O mundo, percebido como reflexo da presença divina, deve ser respeitado. Os membros da RTA consideram os fenômenos da natureza uma revelação do criador. Os seres finitos constituem uma revelação; constituem o lugar de acesso ao absoluto. Assim, a existência terrena é aberta aos horizontes do infinito e do eterno. Muya assinala que "os elementos mais variados da natureza elevam a alma africana para Deus. É por isso compreensível que não exista, entre africanos, um pensamento profano que não esteja impregnado de pensamento religioso"[36]. No entanto, a natureza não é o

---

[31] REHBEIN, *op. cit.*, p. 33-34; cf. também CARVALHO, *op. cit.*, II, p. 249-250.
[32] *Ibid.*, p. 35-36; cf. também CARVALHO, *op. cit.*, p. 185-188.
[33] *Ibid.*, p. 34; cf. também CARVALHO, *op. cit.*, p. 266-267.
[34] *Ibid.*, p. 32-33; cf. também CARVALHO, *op. cit.*, II, p. 128-130.
[35] *Ibid.*, p. 39.
[36] MUYA, Juvénal Ilunga. *François-Maria Lufuluabo Mizeka*... In: Teologia Africana. II. Prior Velho, 2005, p. 62.

absoluto, mas é relativa, dependente, relacional. A natureza remete ao absoluto. O caráter relacional e de dependência da natureza conduz, encaminha os praticantes da RTA ao ser infinito, ao absoluto e, por conseguinte, ao ato de adoração, que é o ato de religião por excelência. A linguagem religiosa *banto* é rica em expressões que traduzem esta fé: "Todas as coisas pertencem a Deus"; "pois foi Deus que tudo criou". Assim, para eles, o sentido dos fenômenos da natureza é o de revelar o criador. É o de mostrar que Deus é aquele que *está ali* onde tudo acaba. *O estar ali* onde tudo acaba remete à sua presença, difícil de demonstrar, mas percebida, vivida, sentida. *Estar ali* é essencialmente uma presença; significa existir no estado de atualidade.

Diz Langa:

> As tradições africanas, salvo raríssimas exceções, constatam os autores, não fazem deste Deus "afastado longínquo" um deus estrangeiro à vida do homem. Ele aparece estranhamente presente na vida quotidiana. A freqüência de nomes teofónicos o atesta[37].

Pelas palavras do autor, Deus está presente na vida dos membros da RTA. Não dorme. Vela por eles e os protege. Eles confiam Nele e sentem-No presente nas suas vidas. A esse Deus, portanto, os membros da RTA prestam um culto indireto para a regeneração das forças vitais e para evitar os malefícios dos feiticeiros.

3.1.4 Culto indireto a Deus

Na África tradicional *banto* não há um culto público, feito de abundantes ritos, orações e sacrifícios para com Aquele que é considerado o "pré-existente", e celebrado nos templos e tempos fixos destinados à assembleia. O culto é mais discreto quanto a ritos e orações, e mais abundante no plano da evocação. Por isso, não acreditam ser necessário construir templos, altares, basílicas, igrejas, santuários, nem necessitam de tempos ou horas marcadas para cultuar a Deus e para realizar os sacrifícios. O culto a Deus é simplesmente generalizado. Basta reunir-se num lugar do grande templo do universo. Todos os lugares e qualquer tempo podem ser instantes e lugares de culto, momentos de fé ativa. Kagabo, citando o filósofo Kagame, exprime-se nos termos abaixo:

[37] LANGA, *op. cit.*, p. 144.

> Se fosse pedido aos *Bantu* que se defendessem, quanto a este assunto, eles responderiam que Deus, uma vez que se encontra em todo lado, enchendo o céu e a terra, não tem necessidade, nem isso seria possível, que lhe construam palhotas onde se tentaria – é uma maneira de dizer – atraí-lo para aí confiná-lo, no momento de honrá-lo[38].

De fato, Deus é imenso, onipresente, enche tudo, e por isso está próximo do *muntu* em qualquer lugar e tempo. Confinar o culto e/ou a oração a lugares e momentos, seria pô-lo em dúvida. No entanto, é muito frequente, de acordo com Altuna, que cada comunidade, e mesmo cada grupo religioso, se retire, quando de atos importantes, para bosques sacralizados, escondidos ao profano, ou debaixo de árvores em que a presença invisível se faz permanente[39]. Os seguidores da RTA procuram um lugar revelado por meio de uma hierofania ou indicado por um sinal.

De fato, o que nós percebemos é que, no meio rural, o eventual sacrifício/culto a Ele reservado acontece ao ar livre, sob o céu. Os membros da RTA reúnem-se num determinado lugar e invocam o Deus criador, pai-mãe, todo-poderoso; reúnem-se junto às fontes ou margens de um rio; junto a uma planta ou árvore especial; a uma caverna ou junto a um túmulo, a uma pedra consagrada de significação religiosa; ao longo dos caminhos, nos campos e um pouco por todo o lado, neste vasto templo que cobre majestosamente a abóbada do firmamento. Enquanto nas cidades o culto acontece à volta da fogueira, quando nas casas, geralmente pequenas, de capim e de madeira, muitas vezes residências dos pais ou mães, é a sala de visitas que se transforma, no dia das cerimônias, em sala de festa. Portanto, o culto acontece ora dentro das casas, ora fora delas. Na opinião de Bastide, "se há santos [antepassados] que devem ser adorados dentro, há outros que têm obrigatoriamente seus santos [antepassados] fora"[40].

Assim, os lugares do culto e/ou de oração representam a presença de Deus; representam o "centro do mundo". Neles se realiza a comunicação entre o mundo dos homens, dos deuses e dos mortos. Acreditamos que são nesses lugares onde Deus ou os antepassados se revelam e, portanto, onde o ser humano se sente "salvo". Neles, de

---

[38] KAGABO, *op. cit.*, p. 20.
[39] Cf. ALTUNA, *op. cit.*, p. 499.
[40] BASTIDE, *op. cit.*, p. 296.

acordo com Rehbein, é superada a distância entre o céu e a terra[41]. Neles, os praticantes da RTA participam da comunhão com seus semelhantes, antepassados e espíritos.

Os lugares de culto e/ou oração são locais em que a divindade se manifestou e continua se manifestando. Os espíritos e os antepassados se fazem presentes de maneira especial, oferecendo comunicação com o mundo divino e proteção contra os males. Diante de forças cósmicas hostis - fome, doença, seca, esterilidade, feitiçaria, morte -, os lugares de culto e/ou oração constituem um abrigo e segurança, vida e alimento. São acesso ao mundo divino, uma ponte entre esta "terra de perdição" e o mundo invisível. Esses lugares são portadores da força vital; constituem a presença do divino neste mundo. Os *banto* vivem nesses lugares e neles se sentem salvos. Aí se comunicam com espíritos, antepassados, seus filhos. Fora deles, eles se sentem perdidos. Os praticantes da RTA, portanto, dirigem-se a esses lugares para chegar mais perto de Deus, dos antepassados e dos espíritos; para renovar aí as próprias forças vitais; para reencontrar a força superior e um ambiente de acolhimento e proteção.

Os lugares do culto e/ou oração são uma espécie do segundo lar. Neles, os fiéis *banto* experimentam uma manifestação do mundo invisível e entram em contato com a divindade. Assim, tais lugares aparecem como verdadeiros "lugares de salvação". Neles, lembra Rehbein, "espera-se saúde, descendência, proteção contra os inimigos, riqueza e sucesso nos negócios, purificação das faltas e benevolência das divindades, ou seja, a salvação"[42]. É, portanto, nesses lugares que se estabelece a comunicação com o mundo divino. Escreve Rehbein serem lugares de salvação por excelência:

> Esses lugares são a recriação simbólica de um mundo harmonioso e salvo, que abole o distanciamento entre o céu e terra, unindo-os num matrimônio hierogâmico. Os "seres divinos", pelo espaço de algumas horas, misturam-se com os homens, abolindo a separação entre este mundo e o além; formam, de um modo simbólico e juntamente com os elementos da natureza, a grande cabeça, a união do céu e da terra com seu jogo dinâmico e harmonioso de forças[43].

[41] Cf. REHBEIN, *op. cit.*, p. 107.
[42] *Ibid.*, p. 109.
[43] *Ibid.*, p. 111.

Por isso, segundo Altuna, "ao passarem perto destes lugares, rendem homenagem aos antepassados, lançando-lhes uma pedra, uma erva, um ramo ou um bocado de comida"[44].

Num contexto de pluralidade de religiões, de dominação do cristianismo e do islã, de proliferação de igrejas separatistas e de desprezo pela RTA, os lugares de culto e/ou de oração constituem, para os membros da RTA, ambiente para resguardar a própria identidade, conservar e salvar a cultura/religião. É devido a esses lugares que conseguiram e continuam conseguindo manter seu patrimônio cultural, transmitir as tradições de geração em geração e preservá-las dos ataques externos.

Os praticantes da RTA fazem sacrifícios e oferendas com a finalidade de renovar a sua fé na onipotência e onipresença de Deus. Na RTA, o sacrifício constitui a pedra angular, a oração por excelência, um ato religioso, e assume o lugar central em sua vida religiosa. O sacrifício, assim, estrutura toda a vida, seja ela público-comunitária, ou particular; dessa forma, indica o ritmo e as "obrigações". Como sacrifício, mata-se um animal para ofertá-lo, em sua totalidade ou em parte, ao mundo invisível; depois se derrama o sangue, veículo primordial da vida, sobre o "altar", para *acalmar o deus ofendido*. É a "vida" que é oferecida, dada com o objetivo de receber, em troca, a "vida". O sangue é a sede da força vital, princípio espiritual; ele satisfaz os antepassados; é consumido por deuses e libera o espírito animador do mundo.

Para Altuna:

> Derramá-lo [o sangue] sacrificialmente significa ofertar o que há de mais valioso, comunicar-se por um veículo participável, aniquilar-se religiosamente para recuperar em troca uma vitalidade maior, suprimir a exigência ou o favor pessoal e comunitário de se imolar, descarregar a culpabilidade, conseguir um favor, comungar no invisível[45].

Entre os animais sacrificados, sobressaem os domésticos, como cabras, ovelhas, bois e vacas. Pintainhos, galinhas e galos são os animais sacrificados com mais frequência, pois eles estão ao alcance de todas as pessoas, pululam nas aldeias. Os sacrifícios na RTA visam a manter comunhão com o outro mundo, o invisível. Destinam-se a conservar o equilíbrio e a harmonia entre os dois planos da existência, o visível e o invisível; procuram estabelecer e reforçar uma relação mística entre o

[44] ALTUNA, *op. cit.*, p. 499.
[45] *Ibid.*, p. 498.

ofertante e o mundo divino dos espíritos; implicam a transmissão e a revitalização da força, para que a vida seja preservada, restaurada ou aumentada. Através do sacrifício, a comunicação com os seres invisíveis - Deus, antepassados e espíritos - é estabelecida, renovada e mantida.

Ainda de acordo com o mesmo autor, os praticantes da RTA "oferecem sacrifícios sempre que temem um enfraquecimento da força vital ou da solidariedade"[46]. Dessa forma, os sacrifícios buscam regenerar a força vital, muitas vezes enfraquecida pela doença, pela violação de um tabu, ou dispersada pela morte. Nas ocasiões difíceis - de doenças ou mortes -, é necessário reconstruir a força vital, geralmente espalhando o sangue de uma vítima ou comendo a carne do sacrifício, para isso comungando a energia viva da vítima. Os sacrifícios procuram um intercâmbio vital com o mundo invisível. Através deles, os seguidors da RTA participam dos poderes desse mundo e, principalmente, comungam com os antepassados. Embora Deus apareça como fonte última da vida, os sacrifícios são oferecidos não a Deus, ao ser supremo, mas a divindades secundárias, como os antepassados. Deus não necessita de oferendas, nem de sacrifícios. Tudo Lhe pertence por sua onipotência. Deus não precisa de presentes e sacrifícios para manter Sua força vital, porque é a fonte, a origem da vida.

Tendo tudo criado e bastando-se a Si mesmo, não tem necessidade de culto explícito, nem de festa ou representação. Neste sentido, não há um culto explícito. Deus não precisa ser manipulado, dominado, aplacado com sacrifícios, nem subornado com dons e oferendas como os antepassados e os espíritos.

A esse respeito o filósofo Kagame afirma:

> Também aqui, no que respeita aos sacrifícios a Deus, a generalidade dos Bantu responderia: Que quereis que sacrifiquemos a Deus, que seja uma matéria que nos pertença como própria? Não vem de Deus tudo o que nós possuímos, que o criou e no-lo ofereceu como dom?[47].

De fato, como oferecer-lhe alguma coisa se é dono de tudo? Como todo-poderoso e plenitude, que lhe podem dar as criaturas? Por que precisaria de oferendas e de sacrifícios ou de uma liturgia solene?

Assegura Senghor:

---

[46] ALTUNA, *op. cit.*, p. 500.
[47] KAGABO, *op. cit*. In: loc. cit., p. 21.

> O sacrifício é, antes de mais, uma tomada de contacto com os antepassados, um diálogo entre o Tu e o eu. Partilham com eles os alimentos, cuja força existencial lhes comunicará o sentimento da vida. Esta comunhão vai até a identificação, de forma que, por um movimento de sentido inverso, a força do Antepassado flui para o santificador e a coletividade encarnada por ele. O sacrifício é a ilustração mais típica da lei geral de inter-ação das forças vitais do universo[48].

Afirmamos, porém, que, no mais fundo do culto, aparece sempre a recordação de Deus. Nos sacrifícios aos antepassados, os seguidores da RTA falam de Deus e pedem acolhimento. Nesse culto, descobrimos que prestam culto indireto a Deus porque, em última instância, Ele é raiz de tudo. De fato, a razão última do sacrifício na RTA está na participação vital: alcançar um benefício. O sacrifício visa essencialmente a uma experiência comunitária, de solidariedade-comunhão efetiva e afetiva com os dois mundos. O sacrifício não só visa à comunhão com os dois mundos, mas vai também ao encontro de necessidades e aspirações básicas. De acordo com Rehbein:

> Expressa gratidão pelo sucesso nos empreendimentos, por uma vida longa e pela prosperidade; significa o cumprimento de uma promessa; é meio para aplacar as divindades, ou para se proteger dos ataques inimigos; visa à mudança de circunstâncias desagradáveis, à purificação de alguém ou da comunidade, se foi violado um tabu; enfim, tem o intuito de servir à comunhão entre o homem e o mundo sobrenatural[49].

A partir da citação, afirmamos, mais uma vez, que é por meio do sacrifício que se procura obter não apenas os bens da vida, mas a própria vida. Assim, vários são os motivos e circunstâncias para se oferecer sacrifícios, segundo Altuna: por ocasião da colheita, para pedir a chuva e a fecundidade; no nascimento; na investidura de um chefe, para expiar faltas, conseguir a cura e agradecê-la; nos casamentos, nas viagens, nas doenças, na caça, no exercício de um ofício, nos sonhos. Além dos sacrifícios em ação de graças, há os expiatórios, para reparar violações contra a ética tradicional[50]. Os sacrifícios na RTA procuram recobrar e consolidar a harmonia que por qualquer motivo se desvirtuou; enfim, restaurar a ordem.

---

[48] SENGHOR, L. *Libertad, Negritud y Humanismo*. Madrid: Tecnos, 1970, p. 213-214.
[49] REHBEIN, *op. cit.*, p. 55.
[50] Cf. ALTUNA, *op. cit.*, p. 501.

Os sacrifícios cruentos (morte de animais) e as cerimônias importantes terminam quase sempre com uma refeição em comum, na qual é consumida a matéria sacrificada. Por isso, são comuns as "refeições sagradas". Estas transmitem as influências vitais que unem a todos os comensais entre si; revigoram a participação; convertem-se em um "convite solene à unidade da família e da tribo"; significam, portanto, participar-comungar num idêntico princípio vital que a todos reforça.

Conforme Altuna:

> A refeição comunitária é celebração-atualização do mistério da vida, da união, fraternidade, solidariedade. Quando o Banto convida a comer ou come com outro, significa que as relações são fraternas, porque comer a mesma refeição equivale fundar ou robustecer uma inter-ação vital[51].

No que diz respeito à oferenda, esta é menos eficaz que o sacrifício. Para as oferendas dos produtos, listamos frutas, milho, mandioca, algodão, mel, bebidas fermentadas (quando se toma uma bebida nova, esparge-se no chão o primeiro sorvo como libação sacrifical), leite, incenso, tabaco, conchas, cestos, panos e objetos de adorno. Para as oferendas dos animais, alguns praticantes da RTA, antes de entrar na aldeia, jogam fora parte dos víveres que trazem; outros oferecem parte dos víveres no mesmo lugar em que o animal caiu. Os pescadores lançam no rio o primeiro peixe pescado, ou suas entranhas.

A oferenda das primícias pode ser feita em casa ou no campo cultivado, depositada na terra ou numa minúscula "capela". As primícias simbolizam a devolução de um favor, a retribuição por um dom gratuitamente recebido. As oferendas são o dom ou o abandono à divindade do que Lhe pertence, o reconhecimento de uma dívida e o resgate da maior parte da caça, da pesca ou da colheita. A oferenda é também uma maneira de comunicar-se com o invisível - Deus. Os ritos de sacrifício e de oferenda, numa palavra, manifestam o reconhecimento da dependência do fiel *banto* em relação a seu criador. A oração (exposição-invocação-súplica, improvisada ou espontânea, vivencial ou formal) acompanha o sacrifício e a oferenda.

3.1.5 A oração a Deus

[51] ALTUNA, *op. cit.*, p. 503.

A oração constitui a dimensão ou expressão salvífica. Ela é o elemento principal através do qual os membros da RTA se comunicam com Deus. Ela é um diálogo religioso; uma prece dialogada, uma conversa entre o fiel e a divindade; uma conversação que se dirige ao Ser Supremo, invisível mas presente.

O que queremos afirmar é que, pela oração, os praticantes da RTA se dão conta de que é possível manter um diálogo entre dois seres, um divino e outro humano. Pela oração, elevam-se pela fé à divindade. A ladainha, o louvor, a jaculatória, a breve invocação, os hinos, os cânticos, representam as várias formas da oração pelas quais eles entram em comunhão dialógica com a divindade.

Constatamos serem fiéis orantes, fervorosos, inspirados, loquazes, espontâneos e livres na expressão e no gesto, com profunda fé e confiança. São fiéis que rezam de pé, sentadom, de joelhos, prostradom em terra, cantandom, gesticulando, em voz baixa, em altos gritos. Assim, a oração a Deus que aparece direta, confiante, fervorosa e abundantíssima, leva-nos a intuir que os seguidores da RTA sentem a relação pessoal, o Tu-divino, com uma frescura espontânea e profundidade que nós ainda desconhecemos.

De fato, rezam *pela* e para a *vida*, para eles valor supremo e fim último. Em sua dimensão salvífica, a oração recria a harmonia desejada, previne o perigo, consolida a vida, corrige a desordem, repara a ofensa e intercede pelas necessidades. Ela atende, primordialmente, à interação vital. O fiel *banto* e a comunidade rezam sempre que precisam atender à vida. A oração aparece como um grito na luta pela vida e vida em abundância. Como afirma Altuna, "a oração que lhe suplica auxílio, manifesta-o como a fonte da qual a pessoa espera a salvação"[52]:

> A harmonia e a desagregação, a ordem e a desordem, a solidariedade e a ruptura, a calma e o desassossego, a paz e a perturbação, a felicidade e a desgraça, exigem uma oração permanente. O [fiel] *banto* suplica porque se sente cambaleante e impotente no meio do torvelinho da corrente vital[53].

Deduzimos, da citação, que a oração na RTA é essencialmente salvadora. Ela vem sempre em auxílio de um presente periclitante, de uma paz que se deve robustecer ou de um bem a se consolidar. Escreve Mveng que "a oração está ligada

[52] ALTUNA, *op. cit.*, p. 424.
[53] *Ibid.*, p. 424.

com a vida, nada mais. Ela constitui-se como palavra salvadora"[54]. Surge de maneira espontânea e pessoal e para superar dificuldades.

Por isso, as orações são reservadas para situações especiais que afetam a comunidade: doenças ou mortes, angústias ou medos, aumento de feitiçaria, nascimento, óbitos, iniciações, esterilidade, epidemias. Nas horas de aflição, os praticantes da RTA recorrem, por meio da oração, a Deus. Dirigem-se a Ele como último recurso, somente quando todas as possibilidades humanas e as invocações aos espíritos e aos antepassados se revelarem ineficazes. De fato, nos momentos mais difíceis, isto é, antes da guerra, da caça ou da morte de um chefe, é a ele (Deus) que os fiíes *banto* dirigem as orações. O que eles procuram, pela oração, é fortificar a sua vida e a participação na vida divina, quer dizer que "buscar a energia vital equilave já tender para uma relação mais íntima e mais pessoal com o ser Divino, manancial de toda a vida"[55].

A plenitude de vida, isto é, a salvação, para os seguidores da RTA, só pode estar em Deus. Sua "sede do infinito" manifesta-se no anseio de vida plena e perdurável. É uma ânsia permanente e constitutiva deles para encontrar a plenitude ou a salvação em Deus. Eles sabem que têm o Ser Supremo por origem. Recebem Dele vida, movimento e salvação. O canto/oração moçambicano que se segue é uma amostra de que a salvação para os membros da RTA só se encontra em Deus:

> Nós nos apoiamos à rocha, mas ela não serve: fragmenta-se a rocha.
> Nós nos apoiamos a uma árvore, mas não serve: apodrece e cai a árvore.
> Tu somente és um sustento inalterável,
> Senhor de todas as coisas!
> Tu somente escutas as nossas preces,
> Tu somente nos salvas,
> Ó Criador[56].

Existem outras orações que acompanham a vida: ao levantar, ao começar o trabalho, antes da sementeira, da caça e da pesca; antes de comer, de atravessar um rio, ao recolher os primeiros frutos, quando caem as primeiras chuvas. O canto, a música e a dança são importantes nos momentos da oração, pois preparam, acompanham,

---

[54] MVENG, E. *Structures fondamentales de la prière negro-africaine*. 1963, p. 160, *apud* ALTUNA, *op. cit*., p. 299.
[55] ALTUNA, *op. cit*., p. 372.
[56] NHAGO; VAGETTI, *As religiões tradicionais*, p. 187.

tornam a oração fervorosa, transportam com facilidade os praticantes da RTA à comunhão religiosa e consolidam a fé comunitária. Constituem a comunhão dos participantes entre si, com os espectadores e, ademais, com os antepassados, com a natureza e com o cosmo. As orações, no entanto, começam, geralmente, com a invocação de alguns nomes ou atributos de Deus. Depois, expõe-se a aflição para a qual se pede auxílio com frequentes provas de inocência e de retidão.

Em síntese, a oração na RTA volta-se para a vida em abundância: alimentação suficiente, em tempo de fome; bem-estar dos vivos, da comunidade; chuvas, nos tempos de seca; saúde e boa sorte, na doença.

Citamos, a título de exemplo, uma oração *pela* e para a vida:

> ... (nomes dos antepassados):
> Não penseis que agora estamos contentes.
> Desde a vossa saída, a vossa irmã não encontrou marido.
> Nós vos pedimos que ela se case.
> Todos vós que recordamos [...]
> Por favor, pedi a Deus em favor do que pedimos:
> Alimentação, saúde, chuva, dinheiro, carne e que sejamos atendidos e aceitos quando pedirmos trabalho.
> Afastai os animais que destroem os nossos campos cultivados, para que não se perca a nossa alimentação.
> Ajudai-nos para que a nossa comida dure todo o ano.
> Afastai de nós a fome[57].

As orações são presididas por "especialistas". Embora todas as pessoas sejam sagradas, existem as que são especialmente designadas para presidir a oração. Trata-se de "sacerdotes" ou "sacerdotisas".

Em primeiro lugar, encontramos o patriarca e a matriarca. Estes são os "sacerdotes" do culto doméstico, isto é, exercem funções sacerdotais em nível familiar; são eles que presidem as orações no círculo familiar. A família, alargada ou reduzida, reconhece no seu patriarca ou na sua matriarca o sacerdote ou a sacerdotisa oficial, o seu intermediário. Apenas eles podem oficiar nas orações. O chefe da família é o sacerdote, mediador natural entre os vivos e os mortos, porque se encontra mais próximo dos mortos. De acordo com Senghor, a sua carne é menos carne; seu espírito acha-se mais desligado; sua palavra é mais poderosamente persuasiva, pois

---

[57] MARTINEZ, Francisco Lerma. *O Povo Macua e sua Cultura*. Lichinga-Moçambique: Ministério da Educação, 1988, p. 262.

participa, de certa maneira, da natureza dos mortos. Ele não pode interceder apenas por si próprio, mas tem obrigatoriamente que o fazer por toda a comunidade que representa[58]. Os chefes das famílias englobam, ao mesmo tempo, a função social, política e sacerdotal (religiosa).

Assim afirma Altuna:

> 'Ao senhor do bosque', sacerdote típico dos povos caçadores, sucedem nos povos agricultores o senhor da terra. Com o andar do tempo, acrescentou-se-lhe a responsabilidade do culto dos antepassados, que o escolhem como ponto de contacto com a comunidade dos vivos. "Senhor da terra" e "presença carismática viva" dos antepassados, é constituído chefe político, juiz e responsável da vida comunitária, com a junção sacerdotal mais elevada e a maior responsabilidade, porque tem que conseguir a harmonia do seu grupo com o universo em que está incluído e com o qual participa da corrente vital[59].

Com essa citação, pretendemos mostrar que a função dos chefes das famílias é superior à função de outros sacerdotes, tais como: os sacerdotes dos possessos, de curas, de poderes sobre a chuva, de iniciações, os provedores de feitiços, de amuletos e talismãs. Depois dos patriarcas e das matriarcas, encontramos, em segundo lugar, os "sacerdotes". De forma geral, queremos observar que, nas sociedades *banto,* não existem sacerdotes nos moldes dos ritos da Igreja católica. Assim, não podemos falar de um sacerdócio vocacional e organizado. O sacerdócio não é um sistema institucional, nem hierarquizado. O que encontramos nas sociedades tradicionais *banto* é a noção de sacerdote-ministro do culto-intermediário entre o mundo visível e o invisível. A RTA é mais sacerdotal que profética, isto é, nessas sociedades não se elegem nem se consagram sacerdotes:

> Apenas reconhece aqueles a quem as leis de participação vital marcam e obrigam a fazer de intermediários. Existem sacerdotes do dinamismo vital; não há sacerdotes por iniciativa própria nem por eleição arbitrária. A força vital, a participação instauram e consagram vocações irrenunciáveis e insubstituíveis, não se concebendo as espontâneas, livres, supletórias, caprichosas ou impostas[60].

Reconhecido e escolhido muito jovem, por sua memória, por sua dupla visão, por alguma "possessão" ou por seu nível social, às vezes hereditário, o futuro

---

[58] Cf. SENGHOR. *Libertad, Negritud y Humanismo.* Madrid: Tecnos, 1970, p. 213, 279.
[59] ALTUNA, *op. cit*., p. 506.
[60] *Ibid.*, p. 505.

sacerdote permanece junto a um ancião durante vários anos de "formação". Sujeito à castidade e à abstinência, aprende o serviço da divindade, os ritos, as proibições e a adivinhação. Uma espécie de exame diante do povo encerra sua instrução. Torna-se, assim, o "favorito do deus" e o "depositário do conhecimento sagrado".

Em algumas regiões *banto*, porém, existe um sacerdócio organizado e hierarquizado. Nessas regiões há uma hierarquia/estrutura sacerdotal sob dois sistemas, o "matriarcado" e "patriarcado".

O *sistema do matriarcado* compreende:

1º adivinho;

2º chefe espiritual;

3º sacerdotisa suprema;

4º ajudantes ou empregadas das esposas dos deuses;

5º as que não foram iniciadas.

O *sistema do patriarcado* compreende:

1º adivinho;

2º chefe espiritual;

3º sacerdote;

5º protetores do culto: ou como encarregados do altar, dos sacrifícios, ou da música.

Nessas sociedades, sacerdotes e sacerdotisas também se submetem à necessária iniciação ou "formação" para o desempenho de suas funções. Sua "formação" compreende a reclusão do mundo, o estudo das leis e, frequentemente, a possessão pela divindade. Chegam ao sacerdócio por meio de poderes recebidos por herança, por iniciação ou por eleição. Carecem de investiduras, de consagração, de ordenação.

O que queremos afirmar é que, tanto nas sociedades *banto*, na qual o sacerdócio é estruturado/hierarquizado, como naquelas em que o sacerdócio não é hierarquizado, os sacerdotes e as sacerdotisas exercem funções religiosas bem determinadas. Uns e outras dirigem as orações, recebem as oferendas dos fiéis e sacrificam as vítimas. Muitas vezes, transmitem a palavra do deus da qual são "a boca"; presidem ou prestam as sessões de culto a diversos "deuses"; servem de intermediários

oficiais do indivíduo e da comunidade perante o deus a quem servem; realizam a oração e/ou o culto com regularidade estabelecida e estão à disposição dos fiéis para o sacrifício, as purificações ou a reparação. Consagram-se por toda a vida ao serviço dos deuses, embora tenham amiúde uma ocupação secular. Assim, deduzimos que essas funções sejam expressão ou dimensões salvíficas.

Podemos concluir afirmando que, não obstante a não existência de um culto explícito a Deus. Este é venerado e adorado através de diversas mediações, tais como os antepassados.

Assim se expressa Langa citando G. Cuppen:

> Encontra-se entre os *metos* um fenômeno, à primeira vista, esquisito; que enquanto há claramente uma consciência e uma experiência de *Nluku* (Deus), não haja um serviço litúrgico e público só a *Nluku.* Ele é sempre venerado, pelo menos pública e oficialmente, em conexão com o culto dos antepassados e até ao mesmo tempo e lugar que ele [...]. Só por meio de pessoas intermediárias e medianeiras é possível dirigir-se oficialmente a *Nluku*[61].

Os antepassados, portanto, exercem as mediações na RTA. Mas o culto a eles prestado não termina neles. Os antepassados são meios para se aceder a Deus, que se esconde e se manifesta ao mesmo tempo. A mediação é algo que se impõe pelo caráter do próprio Deus.

3.1.6 Antepassados

Como conceito e de acordo com Altuna, podemos dizer que os antepassados "são criaturas de Deus, elevados por sua bondade a uma existência nova"[62]. São realidades invisíveis; têm um estado de vida quantitativamente superior, mais próximo de Deus; são intermediários, porque situados entre Deus e os homens; são mediadores poderosos entre o mundo invisível e o mundo visível; são garantes e modelo da vida moral no seio da comunidade; fontes da vida, detentores da força. O antepassado é um homem que, pela morte, passou para a vida do além e assim tem, por um lado, um contato direto com Deus, e, por outro, participa diretamente de

[61] LANGA, *op. cit*., p. 143.
[62] ALTUNA, *op. cit*., p. 474.

maneira ativa na vida da família e nos acontecimentos da aldeia. O antepassado é, de acordo com Muya, um "defunto vivo" ou aquele que vive no além[63].

Na África *banto*, nem todos os defuntos são automaticamente antepassados. Há critérios para que eles sejam considerados dessa forma. Ainda segundo Muya, o defunto deve ter vivido uma vida de virtude exemplar; deve ter respeitado as leis recebidas dos antepassados; não ter sido homem conflituoso ou implicado na feitiçaria; não ter morrido de morte violenta e ter deixado descendência. São anciãos que levaram uma vida exemplar e realizaram o que a comunidade considera como o ideal da vida, e que estão na aldeia da felicidade[64]. Portanto, o critério decisivo para ser considerado antepassado é o fato de ter levado uma vida virtuosa, segundo as prescrições deixadas pelo antepassado fundador, originário.

Com tais exigências, só alguns chegam à categoria de antepassados e assim são considerados, embora todos os mortos sejam, de alguma forma, venerados. Quem se torna antepassado, transforma-se num ser quase divinizado, com poderes extraordinários, mas nunca será considerado Deus. Os antepassados, então, são só alguns, tendo em conta o seu comportamento exemplar.

Há, por consequência, diversas categorias de antepassados. Em primeiro lugar, os mais categorizados são os míticos, os fundadores do gênero humano, pertencentes a grupos primitivos e a algumas famílias do clã ou da aldeia. Em segundo lugar, os heróis da comunidade; finalmente, os ascendentes falecidos e os membros da própria família. Alguns foram animais, carneiros ou tartarugas. Muitas vezes, o grande antepassado, em sua morte, se transformou em serpente; outros se manifestam em outras formas de animais[65]. Eles sempre foram *extraordinários* por sua fisionomia, por seu feitio ou pelo que deram a seu povo. Por exemplo, Samuel afirma que "Muculequê levou o milho para o norte de Camarões; Nommo deu as oito sementes aos oito antepassados dogões. Outro roubou o fogo e instalou a primeira forja..."[66]. Esses antepassados, semelhantes a Deus, não se sabe bem como foram criados: "caíram do céu"[67]. A morte os transforma em verdadeiras divindades protetoras, ou em gênios;

---

[63] Cf. MUYA, Bénézet Bujo. *O despertar de um pensamento sistemático e autenticamente africano*, p. 112.
[64] *Ibid.*, p. 112-113.
[65] Cf. SAMUEL, *op. cit.*, p. 41.
[66] *Ibid.*, p. 41.
[67] ALTUNA, *op. cit.*, p. 58.

até mesmo em animais venerados. Receberam a vida diretamente de Deus com o encargo de perpetuá-la.

Altuna afirma:

> Estes arquipatriarcas, os primeiros aos quais Deus comunicou a própria força vital e o poder de exercitar sobre toda a sua descendência a influência de energia vital, constituem o elo de união mais elevado que une os homens com Deus. Na concepção negra, ocupam uma categoria tão elevada que não são considerados simples defuntos. São os máximos reforçadores da vida, depois de Deus, e para todos os clãs são como a imagem, a personificação de Deus[68].

Os antepassados heróis fundadores se prolongam nas sociedades atuais. Os reis e os chefes são seus herdeiros. Quer dizer, o verdadeiro chefe é o antepassado, que vive de acordo com as prescrições, as proibições, e viveu conforme os costumes que deixou.

Em vista da diversidade de categorias dos antepassados, há também diversidade de modalidades de veneração. Uns são venerados apenas no nível da família, enquanto outros o são por todo o clã ou toda a tribo. Assim, os antepassados tornam-se o centro de atração e o princípio de comunhão entre os seus descendentes.

3.1.7 Comunhão/solidariedade

Os seguidores da RTA relacionam-se, no seu ser e em sua vida, com os antepassados. Conforme Altuna, "normalmente, os mortos-viventes e os outros defuntos fazem chegar a Deus as petições, os desejos, as orações, os sacrifícios e as oferendas dos homens e, às vezes, retransmitem a sua resposta"[69]. Eles manifestam, através de sinais, sonhos, fenômenos estranhos, uma mensagem aos vivos. Como mediadores, comunicam a vida aos seus familiares vivos e defendem-na contra a ação dos feiticeiros e dos maus espíritos. Numa palavra, os antepassados protegem a família ou o povo dos quais são fundadores. Uns protegem as habitações, as colheitas e asseguram a fecundidade e a gravidez das mulheres.

Assim, por sua vez e como agradecimento, os membros da RTA mantêm comunhão com seus antepassados; prestam veneração a eles por ocasião dos grandes

[68] ALTUNA, *op. cit.*, p. 58-59.
[69] *Ibid.*, p. 475.

acontecimentos. É aos antepassados que os praticantes da RTA se dirigem, por serem mais acessíveis do que o Deus supremo. Daí se explica o porquê da proliferação de oferendas, libações, sacrifícios e súplicas nas tumbas, casas, aldeias, campos, bosques e rios. Os membros da RTA constroem para eles pequeno "altar" na casa "antepassada", cheia de utensílios domésticos. É nesse "altar" que os patriarcas oferecem sacrifícios e oferendas. Uma vez por ano, ao menos, realiza-se uma grande cerimônia em volta do túmulo dos antepassados. Em algumas áreas *banto*, antes das refeições, derramam-se em sua honra algumas partículas da comida e bebida ou não se limpam os pratos, para que os restos fiquem para os antepassados.

Assim pensa Altuna:

> Oferecem-se aos antepassados as primícias dos produtos, quer em casa por intermédio do Chefe da família, quer através do adivinho. Como agradecimento por terem contribuído para a fertilidade, reservam-lhes os primeiros legumes, a primeira bebida ou uma peça do animal abatido. As oferendas são distribuídas, imoladas ou lançadas em direção dos pontos cardeais. Os sacrifícios de animais domésticos ao pé de pequenas casas, onde crêem que os antepassados vêm morar, realizam o culto mais eficaz. Sobretudo, os anciãos depositam no solo e em sua honra um pouco de comida, no fim das refeições, e derramam um pouco de bebidas sempre que partilham [...]. Assim, eles participam na comunhão alimentícia com os vivos e na distribuição fraterna de bens [70].

De acordo com o texto, a bebida e os alimentos oferecidos aos antepassados são símbolos de continuidade e do contato permanente dos fiés *banto* com os antepassados e visam à comunhão/solidariedade entre os membros. De fato, com esses gestos, os membros da RTA querem exprimir sua união e comunhão com os antepassados. Torna-se claro que os gestos pelos quais entram em comunhão com essas entidades não constituem um culto; não se trata da adoração, ato religioso unicamente devido a Deus. Exprimem, sim, uma relação de comunhão, de respeito para com os seus antepassados; reforçam a vida; mantêm benéfica a participação no ciclo vital e fazem respeitar as leis e proibições legadas para o bem do grupo. De acordo Altuna, a veneração aos antepassados "efetiva a participação no sagrado e realiza o que o rito significa: a comunhão entre os membros"[71]. Portanto, consideramos a veneração/atenção como expressão de comunhão/solidariedade dos seguidores da RTA

[70] ALTUNA, *op. cit.*, p. 480-481.
[71] *Ibid.*, p. 477.

com seus antepassados, pois deles esperam a bênção, a proteção, a fecundidade, o sucesso na caça, as boas colheitas, a cura das doenças.

3.1.8 Espíritos

A crença nos espíritos é comum, na África *banto*. Cultiva-se uma forte crença na existência do mundo dos espíritos. Trata-se de um mundo invisível e misterioso. Tal mundo não se confunde com o dos antepassados. Os espíritos, afirma Martinez, "são forças do mundo invisível desconhecidas, mas cuja ação se sente experimentalmente"[72]. Eles, de acordo com Carvalho, são "a expressão de forças da natureza"; "forças ou entidades, princípios simbólicos reguladores dos fenômenos cósmicos e individuais"[73], cultuados após terem sido elevados à categoria preternatural. Os espíritos são intermediários, por estarem próximos de Deus e poderem entrar em contato com Ele. São inteligentes, espirituais, livres, benfeitores, protetores e guardiões dos indivíduos, do grupo e dos lugares, contribuindo para a ordem do mundo.

Eles estão em toda a parte e podem associar-se tanto a uma pedra como a um animal, tanto a uma fonte como a uma árvore ou ferro. Embora eles possam ser afixados a esses objetos, não se materializam neles, que não passam de simples suportes da energia pura. Os espíritos são independentes desses elementos e permanecem sempre imateriais, pois são forças. Podem separar-se deles e viver sua vida no espaço. São um poder ativo e eficaz, com funções determinadas: fecundar a terra e fazer chover, provocar doenças ou tempestades. De acordo com Rehbein, os espíritos constituem forças da natureza, tais como o trovão, a tempestade, a chuva, a água doce e a salgada, o fogo; também representam uma atividade sociológica, como, a caça, a guerra[74].

Na África *banto*, existe, então, uma hierarquia ou categorias de espíritos. O antropólogo Junod admira-se em face da pluralidade dos espíritos:

> Coisa estranha, os deuses ou espíritos a que se atribui o poder de tomar possessão de seres humanos não são os antepassados dos Tongas, ou antepassados-deuses, mas sim os espíritos dos zulos e os

[72] MARTINEZ, *op. cit*., p. 102.
[73] CARVALHO, *op. cit*., p. 366-367.
[74] Cf. REHBEIN. *op. cit*., p. 31.

> dos *ndjaus*, os quais habitam o país além do Save até os arredores da Beira[75].

Dentre os muitos espíritos que integram as categorias reverenciadas na RTA, mencionamos:

- *o espírito do fogo:* seu domínio ou local de culto são as estradas, caminhos, portas, locais de passagens, as encruzilhadas e os cemitérios; sua atividade é a comunicação, espécie de um deus mensageiro;

- *o espírito do ar e do ferro:* tem como domínio ou local de culto também as estradas e os caminhos; sua atividade é a guerra, sendo ele uma espécie de deus da violência, da virilidade;

- *o espírito da mata:* seu domínio ou local de culto são as árvores, a mata e a floresta; sua atividade é a caça, espécie de um deus provedor e ágil;

- *o espírito da terra:* seu domínio ou local de culto são os cemitérios; sua atividade é a medicina, espécie de um deus da saúde e da doença;

- *o espírito das folhas e plantas:* seu domínio ou local de culto são as árvores, a mata e as florestas; sua atividade é também a medicina, espécie de um deus da saúde e da doença, do segredo da magia das plantas;

- *o espírito do arco-íris e da água:* seu domínio ou local de culto são o poço, a fonte de água e o rio; sua atividade é a procriação, espécie de um deus da fertilidade, feminilidade, da riqueza e do amor;

- *o espírito do raio e do trovão:* seu domínio ou local de culto são as pedreiras e as pedras; sua atividade é a justiça, espécie de um deus da vaidade, da realeza e da riqueza;

- *o espírito da água salgada:* seu domínio ou local de culto são o mar e a praia; sua atividade é a procriação, espécie de um deus da fertilidade e maternidade;

- *o espírito do vento, do raio e da tempestade:* seu domínio ou local de culto é o cemitério; não tem uma atividade específica; é como se fosse um deus da sensualidade, da coragem e da impetuosidade.

3.1.9 Comunhão/solidariedade

[75] JUNOD, A. Henrique. *Usos e costumes dos Bantos,* Lourenço Marques: imprensa nacional de Moçambique, II, 1974, p. 440.

Apesar dessa pluralidade de espíritos, podemos afirmar que a fonte última de todas as bênçãos, das chuvas, das boas colheitas, da carne e do mel em abundância, da vitória na guerra, da paz no lar, é sempre Deus. Este, porém, entra em contato com os praticantes da RTA através dos espíritos. Todos os benefícios e graças passam pelos espíritos. Estes exercem, então, uma função de grande importância. Constituem um meio de comunicação e de comunhão indispensável com Deus.

Os seguidores da RTA dependem, ontologicamente, dessas forças que interferem na existência e se concretizam em Deus, nos antepassados, nos feitiços. Os espíritos estão ligados à família. São um bem da família. Eles estão a serviço da vida e estabelecem a ligação entre a fonte dessa vida e os fiéis *banto*, em função dos quais existem. Portanto, tais povos vivem em permanente desejo de manter e aumentar sua união, comunhão, solidariedade com eles. Como afirma Altuna: "O [fiel na RTA] deseja entrar em comunhão com [os espíritos] que lhe possam fortificar a vida e, neste permanente desejo, busca garantir a sua plenitude [salvação] e o triunfo sobre o aniquilamento"[76]. De fato, vivem naturalmente neste mundo invisível e o fazem como se participassem, ao mesmo tempo, de dois mundos - *o invisível e o visível* -, embora com diferente intensidade. A influência dos espíritos é tal que os *banto* vivem orientados para captar e discernir o querer dos espíritos.

3.1.10 Possessão

Os fenômenos de possessão existem na maior parte das religiões e até em religiões tidas mais avançadas. Seria inútil comparar as manifestações desses fenômenos na RTA com os de outras religiões. Deixaremos essa tarefa a profissionais de medicina, tais como os parapsicólogos e psiquiatras. Tentaremos descrever e compreender religiosamente esses fenômenos na RTA. A possessão de pessoas pelos espíritos aparece como uma crença que se estende pela África *banto* como traço cultural característico de seus povos. Escreve Mesquita: "Verificou-se que a possessão em África quase que sempre impregna todos os aspectos da vida do africano. O mais ínfimo pormenor do dia-a-dia na organização econômica, em todos os sistemas de aquisição e

[76] ALTUNA, *op. cit*., p. 379.

de produção de bens, nas diversas profissões, etc..., surgiram aspectos ligados à possessão espírita”[77].

O fiel na RTA realmente acredita que um ou mais espíritos podem descer, apoderar-se benéfica e totalmente de um indivíduo e habitar nele como agente interno poderoso. Os membros da RTA descrevem a possessão dizendo que a divindade “sobe à cabeça”, “vem à cabeça”. A mulher possessa converte-se em “esposa da divindade” ou “mulher da divindade”. Possuída, a pessoa perde sua personalidade e fica enriquecida por uma comunhão vital vivificadora. As características da pessoa possuída são tanto psíquicas como somáticas: catalepsia, perda de consciência, histeria, moléstias, alteração do comportamento psíco-motriz, crises nervosas[78].

Embora alguns psicólogos liguem o fenômeno da possessão a doenças ou a loucuras, os seguidors da RTA lhe guardam respeito por verem nele a manifestação dos espíritos, representando um meio de descobrir seus desejos, queixas e intenções. Com a possessão, os espíritos desejam relacionar-se com os seres humanos dentro do âmbito religioso da união vital. Por isso, descem e se apossam de um indivíduo. A possessão, portanto, é uma graça, um favor especial. De acordo com Altuna os seguidores da RTA consideram a possessão uma manifestação que transforma o possuído num eleito, privilegiado, enriquecido e diferenciado. É uma maneira de entrar em comunicação e comunhão com o mundo invisível. O fiel na RTA sente a presença do dinamismo vital invisível e sua união com ele. Comprova a “encarnação” de um espírito, ainda que passageira, numa pessoa da sua comunidade que se identifica com essa força[79].

Portanto, a possessão, longe de ser uma manifestação da loucura e desequilíbrios mentais, ou de pura manifestação patológica, é a experiência mística mais rica da religiosidade na RTA. Nós a consideramos como vivência espiritual profunda que exterioriza o misticismo negro. Ela é uma legítima via mística. Todo fiel *banto* aspira entrar em ligação com os espíritos, experimentá-los, sentir-se por eles possuído, pois eles, ao descer, trazem uma riqueza vital:

> Por isso, devemos evitar qualificá-la como “espiritismo”, que ‘é um fenômeno patológico’, ao passo que este ‘misticismo africano é um fenômeno da área do sagrado. Cada possessão traz um benefício para a

[77] MESQUITA, Lima. *A possessão espírita entre os Qiocos da Luanda.* Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1971, p. 4.
[78] Cf. ALTUNA, *op. cit*., p. 485.
[79] *Ibid.*, p. 486.

> comunidade em forma de aviso, dom ou simples manifestação comunitária. Cada médium serve para algo positivo, 'este é para as colheitas, aquele para a chuva... aquele outro para impedir os raios, cada um tem uma função na sociedade. Isto faz que todos os médiuns em conjunto realizem a felicidade da aldeia[80].

Deste modo, os possuídos não devem ser tidos de forma nenhuma como anormais e, muito menos, como psicopatas. Diz Hersovits:

> Designações como histerismo, autohipnose, compulsão são freqüentes. Se as empregamos apenas como termos descritivos, pode ser útil o seu uso na análise técnica da possessão. Todavia, a conotação que estes termos implicam de instabilidade psíquica, desequilíbrio emotivo, afastamento da normalidade, aconselha o emprego de outros termos que não surgiram semelhante deformação da realidade cultural. É que nestas sociedades de negros, a interpretação dada ao comportamento do possesso... cai inteiramente no campo do comportamento compreensível, predizível e normal. Esse comportamento é conhecido e admitido por todos os membros como algo que lhes pode acontecer a si próprios e merece ser benvinda não só pela segurança psicológica derivada do facto da união com as forças do universo, mas também pela libertação emotiva que proporciona ao devoto[81].

Os possessos não são psicopatas, mas oráculos, intermediários diretos na intervenção dos espíritos na comunidade dos vivos. As suas palavras tornam-se palavras dos espíritos. O mundo invisível dos espíritos se faz presente no possuído. Por isso, devemos enquadrar o fenômeno da possessão na experiência mística, embora rudimentar e diferente da experiência cristã, que é ascensão, elevação do ser humano a Deus. A mística na RTA busca a presença descendente do espírito no possesso. Não objetiva nunca alcançar o Ser Supremo; são, ao contrário, os espíritos que descem sobre o fiel *banto*, o possuem e enchem com sua presença. Diz Altuna:

> na África negra se explica esta possessão-descida dizendo que o espírito 'cavalga' sobre o possuído. O místico *banto* anseia por possuir e robustecer-se em vida, sente-se inundado de um dinamismo novo que o realiza e preenche, enquanto o místico cristão anseia por submergir-se, estar com Deus[82].

---

[80] Réincarnation et vie mystique em Afrique noire. Centre d´Estudes Sup. D´histoire des Religions de Strasbourg. Paris: Pre. Univ. de France, 1965, p. 140-141.

[81] HERSOVITS, M. J. *El hombre y sus obras.* Méjico: Fonde de Cultura Económica, 1974, p. 81-82.

[82] ALTUNA, *op. cit*., p. 488-489.

Conclui-se, portanto, tratar-se de uma manifestação do desejo de um espírito de tomar uma pessoa para seu serviço. O possuído goza das prerrogativas do espírito ao qual se consagrou. Torna-se um homem novo com dignidade e privilégios característicos do espírito: é utilizado como oráculo e intérprete, como depositário do dinamismo vital entre os vivos; pode revelar as causas dos males da comunidade, as origens de muitos acontecimentos, predizer o futuro, curar, penetrar no mundo invisível. O possesso serve de intermediário extraordinário do aviso-notícia-comunhão. Nele, toda a comunidade se reconhece visitada. A comunidade fica impregnada da presença palpável do mundo invisível; a sua espiritualidade cresce. A solidariedade, garantia da harmonia social, se robustece e as transgressões à ética comunitária se reparam e corrigem[83].

3.2 A Salvação como solidariedade horizontal: com a comunidade

A noção ou a compreensão de comunidade na África *banto* é alargada. Os verdadeiros protagonistas da existência individual e social de seus povos são os grupos, as comunidades: a família, o clã e a tribo. Assim, em primeiro lugar, encontramos a família elementar, nuclear ou conjugal. Em segundo lugar, encontramos a família alargada ou extensa. Em terceiro lugar, encontramos a tribo e o clã.

Portanto, a comunidade, na África *banto,* inclui os vivos sobre a Terra, os que nascerão e os que vivem já na aldeia dos antepassados (os mortos). Além disso, essa comunidade não está fundada somente nos laços de sangue, pois alguém pode fazer parte ou ser membro de uma comunidade pelos laços matrimoniais, ou de amizade e/ou de boa vizinhança. A vida comunitária na África *banto* não é só o resultado de um pacto, de uma aliança, de um voto ou juramento religioso, nem mesmo de uma decisão pessoal de conveniência ou afetividade. A comunidade pertence ao fiel *banto*; é uma realidade que se lhe impõe; é um dom recebido juntamente com a vida.

Assim, para melhor compreendermos a comunidade no sentido *banto*, é preciso conhecer o que para eles significam família, tribo e clã, e por que são fundamentais.

[83] ALTUNA, *op. cit*., p. 491.

3.2.1 Noção de família, clã e tribo

A sociedade tradicional e religiosa *banto*, que vai se alargando em círculos concêntricos, sobrepostos e cada vez mais amplos, apóia-se nas famílias.

A primeira célula social é a **família elementar**, conjugal, nuclear e reduzida. Compreende pai, mãe e filhos. As famílias nucleares, unidas e integradas entre si, dão origem às instituições sociopolíticas. Portanto, a família nuclear não forma um grupo autônomo e não constitui a verdadeira família religiosa. Ela vive imersa no sistema de parentesco, na família alargada, no clã e na tribo e dele depende. Podemos dizer: a família elementar é a raiz da árvore frondosa da família alargada. Nem esta cresce sem aquela, nem aquela se realiza sem esta. A família nuclear é o elemento básico das estruturas sociais; é o pilar da sociedade tradicional *banto*. É básica e primária. É o núcleo inicial e insubstituível. Sem ela, faltaria a base para as estruturas sociais e políticas. É nesse núcleo, comunidade inicial, em que o indivíduo se insere para viver em plenitude; é nessa comunidade elementar que corre em abundância o princípio vital que, pelo sangue, o indivíduo recebeu do pai ou da mãe, de acordo com o sistema de descendência. Segundo Senghor, "temos assim a família, como centro e origem, como lar no qual se mantém a chama da vida, a 'Força vital' que se engrandece e intensifica na medida em que se manifesta em corpos vivos e existentes, cada vez mais numerosos e prósperos"[84]. Somente na família nuclear os membros da RTA realizam a mais profunda aspiração da sua existência: prolongar-se, reviver, assegurar a sobrevivência, experimentar a salvação.

Depois da família nuclear, encontramos a **família alargada, ou extensa.** Podemos afirmar que a verdadeira família perene é a família alargada. Esta é uma ampla instituição comunitária, de cooperação e interação, de participação vital extensa e indestrutível. A família alargada é um grupo-comunidade composto pelos membros das famílias nucleares aparentados por consanguinidade real, patrilinear ou matrilinear. É uma sociedade-comunidade bem determinada; um conjunto ativo, vivo, orgânico e místico, formado por vivos e defuntos de ambos os sexos, descendentes de um antepassado comum, reconhecido por todos como tronco original, manancial de vida comunitária, herói donde brota o sangue comum, corrente vital que gera a unidade

[84] SENGHOR, *op. cit.*, p. 280.

solidária inquebrantável entre todos os descendentes através das gerações[85]. A família alargada abraça, assim, várias linhagens que reconhecem um epônimo comum.

Diz Mulago que são membros da família alargada:

> Todos os consangüíneos e afins e os consangüíneos dos afins, isto é, a comunidade de sangue que se estende até à participação no mesmo solo e bens. Nas relações íntimas incluem-se os seus ascendentes como participantes da paternidade do pai e da maternidade da mãe, os seus descendentes como participação da filiação dos seus filhos, os seus colaterais como participação da fraternidade dos irmãos. Mas, para sermos exatos, diremos que, por ascendentes se entendem os consangüíneos e afins do pai e da mãe; por descendentes, os consangüíneos e afins dos filhos; e por colaterais, os consangüíneos e afins dos seus irmãos e irmãs[86].

Os membros da família alargada, de acordo com o autor, se tratam como parentes. Chamam "pais" ou "pais grandes" aos tios, e "irmãos" aos primos. Chamam de "mães" às tias. Ao pai genitor dão um nome respeitoso, e para a mãe genitora empregam palavras carinhosas, ternas e respeitosas. A família alargada conserva uma unidade superior a todas as instituições tradicionais *banto* e constitui, para eles, uma comunidade protetora, acolhedora, realizadora e "salvadora".

O clã é formado por vários grupos familiares, por várias famílias alargadas, situadas num plano social mais amplo. Segundo Rehbein, o clã é um aglomerado social e político amplo, com uma territorialidade marcada. É um conjunto ativo, orgânico e místico de vivos e defuntos, de ambos os sexos, descendentes de um antepassado comum, que têm o mesmo nome e obedecem a leis próprias[87]. A familiaridade/solidariedade de seus membros está mais relacionada com a função sociológica do que com a biológica do sangue. O clã supera os grupos de consanguinidade. Os membros do mesmo clã não têm o mesmo sangue.

Assevera Goezt:

> Pode-se definir [o clã] como um grupo aparentado por uma consanguinidade mística. Nele se fundem as estruturas familiares e políticas. Pode ser que o clã seja uma agrupação de origem política, mas reinterpretado misticamente em termos de parentela. Esta parentela mística transcende a consanguinidade e chega a criar solidariedade. Mas a ideia de clã está de tal maneira ligada à de

---

[85] Cf. ALTUNA, *op. cit.*, p. 114.
[86] MULAGO, Vicent. *Un visage africain du christianisme.* Paris: Présence Africaine, 1965, p. 61.
[87] Cf. REHBEIN, *op. cit.*, p. 43.

> parentela mítica que é preciso renunciar a esta aparente claridade verbal e ver no clã um tipo de organização polivalente, que se torna necessário estudar ora como família alargada, ora como sistema político[88].

Insiste o autor: "O clã é um agrupamento de indivíduos e famílias que se consideram parentes, não porque as genealogias conhecidas o demonstrem, mas porque esses grupos têm, como herança, as mesmas insígnias, nomes, proibições, funções rituais ou cósmicas"[89]. Por sua vez, Akoun entende o clã como "uma congregação de todos os indivíduos oriundos unilateralmente de um antepassado mítico, reclamando-se, por vezes, de um animal totêmico comum e possuindo o mesmo patronímico"[90].

Três características definem o clã, de acordo Akoun[91]:

- descendência unilateral;
- exogamia: casamento interclânico;
- totemismo: o animal ou planta considerado antepassado do clã recebe o nome mítico deste.

A filiação dos membros do clã, assim, não é biológica, mas mítica, mística ou fictícia. O clã compreende certo número de linhagem ou conjunto de indivíduos descendentes de um antepassado. O clã possui os seus mitos, os seus objetos simbólicos, os seus rituais, as suas séries de interditos (alimentares e sexuais) e, inclusive, funções políticas bem definidas.

São diversas as origens dos clãs a partir de um parentesco mítico. Alguns tiveram origem política. Alguns grupos uniram-se, no princípio, em associações políticas que se tornaram estáveis. Outra origem do clã pode ser, segundo Akoun, o "resultado quer de uma parentela que se dilui em aliança, quer de uma aliança que se transforma em parentela"[92]. Desse modo, os membros do clã consideram-se parentes, irmanados numa origem mítica e comportam-se como tal. Seus membros sentem-se

---

[88] GOEZT, J. *Antropologia Social*. Ethnosociologie Religiuse. Roma: Universidade Greogoriana, 1971, p. 34.
[89] *Ibid.*, p. 104.
[90] AKOUN, André. Clã. In: AKOUN. *Dicionário de Antropologia*. Viseu-Portugal: Verbo, 1983, p. 128.
[91] *Ibid.*, p. 129.
[92] *Ibid.*, p. 128.

participantes, comungantes numa corrente vital comum que brota dos fundadores míticos.

O clã desempenha funções sociais, políticas e religiosas, isto é, ele é um sistema familiar e político, com uma solidariedade econômica e territorial e uma união-comunidade fundamentada na parentela. Portanto, ele aparece como meio vital, a comunidade de vida, de subsistência e de salvação. É o ponto de intercâmbio entre os mortos e os vivos, encontro do mundo invisível com o visível, o centro da unidade. No interior do clã, vivos e mortos convivem num ritmo idêntico.

Na África tradicional *banto* existem vários clãs. Cada clã está disperso por muitas aldeias, bandos ou hordas. Em cada um destes grupos há representantes, ou chefe. Na opinião de Akoun, o chefe clânico tem caráter político e sacerdotal[93]. Congrega em si a autoridade religiosa. Como político, tem a responsabilidade de conservar e defender a integridade territorial. Como sacerdote, preside o culto clânico; realiza os ritos aos antepassados. No entanto, as duas funções - chefe político e sacerdotal - costumam ficar separadas. O primeiro é eleito pela comunidade, levando em conta os seguintes aspectos: esperteza e qualidade. Já o segundo vem marcado pela genealogia. O chefe clânico pode ter ainda outros cargos de autoridade: adivinho e conselheiro.

No que diz respeito à **tribo,** esta é uma unidade moral, ligada pela consciência de possuir, em comum, a mesma cultura, língua, raça e religião. Para Altuna, "a tribo apresenta-se como um grupo social de idêntica cultura, língua e religião e com uma consciência viva de identidade moral. É a união de famílias e clãs, o grupo social menos definido e, por isso, menos definível"[94]. Sendo assim, ela ocupa uma área determinada e possui uma autoridade civil-religiosa de um chefe. Tem sua origem nos tempos das migrações clânicas. Ela está organizada a partir de afinidades étnicas e culturais, de interesses econômicos ou de alianças entre clãs afins.

A tribo é mais do que um grupo social e político. Seus membros têm um antepassado comum, muito longínquo e mais mítico. Ela encontra sua força no passado, que nutre sua coesão, inspira suas leis de moralidade e comportamento. A tribo, como família, constitui uma verdadeira sociedade, e não um aglomerado de

[93] AKOUN, *op. cit.*, p. 130.
[94] ALTUNA, *op. cit.*, p. 137-138.

indivíduos que, casualmente, vivem em determinado território. Sendo uma sociedade, ela tem uma organização. Os seus membros são modelados dentro de um sistema cultural específico, caracterizado por uma sólida unidade moral, a qual lhes vem do sentimento de possuir a mesma língua, cultura e religião. A tribo tem uma unidade: seus membros podem unir-se para a guerra, a caça ou a colheita, tarefas específicas de horda.

Na África tradicional *banto* existem várias tribos. Cada uma delas tem um chefe soberano. Este, no ato da investidura, sofre uma mudança profunda: adota um novo nome e um comportamento diferente, pelos quais encarna e prolonga a autoridade dos antepassados. De acordo com Rehbein, o chefe é o prolongamento da força vital dos antepassados. É uma autoridade religiosa com a função de interpretar a vontade dos antepassados e manter a comunhão de vida pela observância da tradição[95]. O chefe possui um conselho, composto pelos chefes clânicos e familiares, ao qual está subordinado.

Entre a família nuclear e a alargada, o clã e a tribo aparecem, na África tradicional *banto*, vários grupos ativos ou várias formas de organização horizontal. Para alguns, trata-se de "associações"; para outros, de "subagrupamentos". Seja qual for a forma, são organismos comunitários que unem os seus membros, geram solidariedade, segurança e salvação. Não é nossa intenção estudar ou descrever tais grupos. Simplesmente, pretendemos mencioná-los. Alguns têm por base o sexo e a idade. Então, podem classificar-se como "associações de idade", "fraternidade", ou melhor, "irmandades de idade", "classes de iniciados". Existem os "grupos de homens" e os "grupos de mulheres" e a "divisão de trabalhos por sexo". Encontram-se também as assim chamadas "corporações de ofícios" e as "sociedades secretas", "confrarias ou corporações de ritos secretos".

3.2.2 Os ritos de iniciação à vida comunitária

Na África tradicional *banto* existem três grupos de ritos, de acordo com Martinez[96].

---

[95] Cf. REHBEIN, *op. cit.*, p. 44.
[96] Cf. MARTINEZ, *op. cit.*, p. 167.

Os *ritos de aflição:* são os que se realizam com o objetivo de restabelecer um acontecimento que produziu crise no indivíduo e/ou na comunidade. Visam, portanto, a restabelecer a paz e a harmonia. São eles os de cura, reconciliação e harmonia;

Os *ritos de acontecimento:* são os que acompanham diversos acontecimentos da vida e realizam-se com o objetivo de ter boa sorte, ser protegido nas diversas circunstâncias; são eles os de caça, de uma viagem, de inauguração de uma aldeia ou residência e outras situações análogas;

Os *ritos de passagem:* são os que se realizam com o objetivo de passar a um estado superior; são eles os de iniciação, matrimônio, entronização do rei, ritos funerários.

É nosso intento explicar o simbolismo religioso dos ritos de iniciação ou de integração, isto é, os ritos de puberdade do rapaz e da menina na RTA. Podemos dizer que tais ritos são uma iniciação do rapaz e da menina para a vida comunitária. Situam os jovens no seu lugar dinâmico na vida cultural, social, política e religiosa do grupo ou da comunidade. Por isso, como assinala Altuna, são o "fundamento da comunidade, o suporte da religião e a garantia da continuidade da solidariedade"[97].

Os ritos de iniciação na RTA se encontram no centro da vida religiosa. Na puberdade, comportam as seguintes fases: *separação* da família e da comunidade; *circuncisão*, *reclusão*, *ressurreição-renascimento*. Esses ritos guardam um significado que permanece secreto para a maioria das pessoas. Trata-se do significado de experiências fundamentais, isto é, religiosas.

Os ritos de *separação*, *circuncisão*, *reclusão*, *ressurreição-renascimento* não visam só a dar ao jovem púbere o conhecimento do bem e do mal e a introduzi-lo na vida adulta, mas objetivam um novo nascimento: a entrada numa vida nova, que se opera por meio de uma ruptura, da passagem através da "morte" para a "ressurreição". Tais ritos se revestem de um claro significado simbólico e, portanto, religioso.

A iniciação comporta, em primeiro lugar, o *rito de separação,* o qual exige uma "clausura", sem contato com pessoas estranhas. Nesse recolhimento, realiza-se a morte ritual.

Conforme assevera Altuna:

---

[97] ALTUNA, *op. cit.*, p. 280.

> Separam-se as crianças de várias famílias ou grupos afins e recluem-nas num acampamento separado das aldeias e construído toscamente com cabanas de ramos e capim seco, perto dum rio, à sombra dum bosque sacralizado pela presença de habitantes do mundo invisível e rodeado duma paliçada para evitar olhares profanadores[98].

Do texto entende–se que pelo primeiro passo, separados, meninas e meninos morrem para a infância para depois renascerem verdadeiramente como mulheres e homens. Muitas vezes precedida de uma espécie de "retiro", a cerimônia compreende diversas provas, às vezes muito duras.

Esta fase ou estágio constitui um processo demorado para os meninos. Antes, prolongava-se por dois, três ou quatro anos. Atualmente, não é superior a três ou quatro meses. Para as meninas, o estágio é menos demorado. Antes, os ritos duravam meses e até anos. De forma geral, hoje duram poucos dias, apenas três ou quatro. Quanto à idade exigida para a realização dessa cerimônia, difere entre um povo e outro. Ela não se realiza todos os anos. Alguns povos a organizam a cada dois anos, três ou até quinze anos. Os meninos são submetidos a essa cerimônia entre sete ou oito e treze ou quatorze anos. Por sua vez, as meninas são submetidas após a primeira menstruação, ou depois de dois anos ou mais ao contato matrimonial.

A *circuncisão* dos meninos e a *excisão* das meninas constituem a segunda fase da iniciação e confirmam não só a identidade sexual de cada um, mas uma "metamorfose". A *circuncisão* pode ter formas diversas. Há grupos que arrancam alguns dentes; outros ainda escoriam os rostos dos iniciados; outros circuncidam rapazes e moças derramando o sangue (cortando o prepúcio dos meninos e fazendo excisão das meninas). Em todos os casos há dor, e, na maioria deles, o sangue dos iniciados escorre até o chão. A circuncisão dos meninos acontece no primeiro dia do rito de separação e é feita com pequenas lâminas de pederneiras, embora, atualmente, se usem facas. A circuncisão consiste em *derramamento* de sangue e no corte de prepúcio.

Vários são os significados ou interpretações do rito da circuncisão. Alguns etnólogos vêem na circuncisão um rito que tem a finalidade de preparar os homens e as mulheres para as funções fisiológicas da paternidade e da maternidade. Segundo eles, tal rito determina a especificidade sexual do jovem ou da jovem e mantém uma relação

[98] ALTUNA, *op. cit.*, p. 280.

direta com o casamento. A esse respeito, assim se expressa Altuna: "Tanto a circuncisão como os ritos de puberdade conseguem que o rapaz ou a menina fiquem definitivamente aptos fisiológica ou ritualmente para o casamento e funções do adulto no grupo"[99]. A circuncisão, portanto, constitui, para muitos grupos *banto*, uma exigência ou uma condição indispensável para o casamento.

Para nós, a circuncisão extrapola o aspecto físico. Teologicamente, ela se torna, por excelência, o sinal de pertença. Quando um jovem é circuncidado dentro do ritual que lhe é próprio, significa que ele pertence à comunidade. Então, nesse rito, existe um substrato sacrificial e religioso. O indivíduo imola parte do seu ser, oferece um sacrifício parcial em vez de se oferecer como vítima. Os meninos selam um pacto com os habitantes do mundo invisível, oferecendo-lhes o sangue da sua virilidade. Assim, na prática da circuncisão, devemos levar em consideração o valor que é dado ao sangue. Com a circuncisão, os meninos fazem uma aliança, um pacto com a "divindade" do clã na medida em que oferecem o sangue da sua virilidade. Portanto, o sangue não só sela aliança com a divindade, mas também, como afirma Altuna, "o sangue derramado significa uma aliança com a terra; significa restituir uma parte da própria vida à fonte da qual deriva"[100], pois, na África tradicional *banto*, a terra dá origem, ao mesmo tempo, à vida e à criança.

Nessa ordem de ideias, afirmamos que a circuncisão está relacionada com a nova vida, com o renascimento para uma vida superior mais dinâmica e poderosa. A circuncisão tem um caráter eterno. Negligenciar esse rito é como violar a aliança. Portanto, não concordamos com a ideia de que a circuncisão é artificial e que apenas prepara os jovens física ou ritualmente para o casamento e as funções do adulto no grupo. É, assim, sacramento muito significativo. É sinal de pertença à comunidade; incorpora os membros à comunidade, tornando-os seus membros.

A *reclusão*, que corresponde à terceira fase da iniciação, acontece num lugar reservado: no acampamento aberto na selva, para os meninos, ou nas aldeias e na casa paterna, para as meninas. Durante esse período, tanto os meninos como as meninas são submetidos a uma série de interdições e a um processo de aprendizagem.

---

[99] ALTUNA, *op. cit.*, p. 282.

[100] *Ibid.*, p. 281.

Os jovens ficam sob o cuidado dos "especialistas" da magia, mestres e educadores qualificados; as moças sob o cuidado das mestras anciãs.

Os meninos deambulam pelo acampamento e as meninas, pelas aldeias. Esse período "simboliza a vida" do cadáver no túmulo. Os meninos comportam-se como cadáveres. Eliade assevera:

> Em certos povos, os candidatos são enterrados ou sepultados em tumbas recentemente escavadas. São cobertos de ramos e permanecem imóveis como os mortos, e cobrem-se de pó branco para se assemelhar aos espectros. Os neófitos imitam o comportamento dos espectros[101].

Assim, a "morte" dos neófitos comporta vários simbolismos ou interpretações: um regresso ao estado embrionário, à situação do feto no seio da mãe, regresso provisório ao mundo em potência, ao pré-cósmico; a volta à página em branco da existência, ao começo absoluto é um retorno exemplar ao caos; torna o rapaz semelhante ao espírito para que possa participar do seu poder.

Para nós, esse período simboliza a situação do cadáver no túmulo. De fato, a permanência dos jovens e das moças nas florestas e casas simboliza, sobretudo, a "morte". O acampamento e as casas aparecem como símbolos da morte. Da morte simbólica, os jovens passam para a *ressurreição-renascimento* e para uma vida nova, que é o quarto estágio da iniciação. É a fase do despojamento do homem velho e nascimento do homem novo. Neste último estágio, os jovens nascem de novo, renascem, pois, durante o tempo de exclusão, marginalização fetal, foram se transformando. Assim, a "morte" os faz passar à condição de novos filhos; os transforma em novas criaturas. Com este estágio, tudo recomeça: morre uma personalidade antiga e cria-se uma nova.

O estágio da ressurreição, do nascimento da nova personalidade, encontra seu ponto alto no rito da revelação do nome. Como escreve Rehbein, é a "cerimônia do dom do nome"[102]. A imposição do novo nome simboliza a mudança profunda da personalidade. É sinal de um novo ser e da vida nova.

Diz Altuna:

---

[101] ELIADE, M. *Il sacro e il profano*. Torino: Baringhieri, 1976, p. 120.
[102] REHBEIN, *op. cit.*, p. 122.

> A partir deste momento, recebem outro nome que corresponde à sua nova personalidade e que ninguém conhecerá fora dos seus companheiros. Aprendem uma linguagem convencional, figurada e esotérica que só os iniciados do grupo falam. Também as tatuagens, mutilações dentárias e escoriações permanecem como testemunho da transformação alcançada[103].

Assim, podemos dizer que a iniciação na RTA, no seu conjunto, com os quatro ritos (*separação, circuncisão, reclusão* e *ressurreição-renascimento*), encerra dois significados. Em primeiro lugar, a circuncisão é uma "escola", uma formação completa para que os neófitos cumpram seu papel na comunidade. Essa iniciação constitui a principal instituição social dos membros da RTA, porque inicia o indivíduo na vida do grupo. É uma escola de conhecimento e de vida, de preparação e educação para toda a vida. Os mestres ensinam o que o homem e a mulher devem saber para cumprir com perfeição os seus compromissos sociopolítico e religiosos. Têm em conta as funções que cada um deve desempenhar no grupo; preparam e proporcionam os meios para sua realização. Os iniciados chegam a conhecer os segredos da tribo ou do clã.

Portanto, a iniciação é uma pedagogia baseada em teoria e prática para a vida comunitária. Mas também é uma pedagogia comunitária. Durante essas cerimônias, todos os iniciados do grupo tornam-se irmãos e irmãs. Trata-se de um nascimento comum pelo qual a pessoa entra numa vida nova. Seis dias depois da circuncisão, todos os rapazes e moças, mantidos separados até aquele momento, são reunidos numa ampla cabana. Um homem e uma mulher de mais idade são escolhidos como seus pais adotivos. Todas aquelas crianças vão nascer deles. Vão formar "uma pessoa", uma comunidade, o grupo de pessoas da mesma idade, e que devem viver e ajudar-se mutuamente.

Além da função educativa, a iniciação comporta a primordial função transformadora, na medida em que põe o ser humano, os neófitos, em contato com o transcendente. O iniciado deixa definitivamente a existência profana e natural e passa a outra existência, sacralizada e consagrada. Com a iniciação, os iniciados morrem para a vida natural e renascem para uma vida superior, religiosa; passam a ser o "outro". Morre uma criatura velha e nasce uma nova. Os ritos de iniciação fazem com que o

[103] ALTUNA, *op. cit.*, p. 287.

iniciado esteja ligado com as potências do mundo invisível; incorporam-se na corrente vital; asseguram a solidariedade, a paz e a harmonia.

3.2.3 Comunidade: lugar de relação/solidariedade, participação e salvação

Com o que expusemos, procuramos mostrar que, entre os seguidores da RTA , o indivíduo é necessariamente comunitário. O ser humano dá-se na relação com a comunidade. O bem praticado pelo indivíduo faz crescer a comunidade, ao passo que o mal cometido por um indivíduo a destrói. Por isso, a celebração, as crenças e os rituais religiosos, as manifestações artísticas, as instituições políticas, sociais, econômicas e educacionais dos membros da RTA são atos comunitários e sublinham a exaltação da relação e da participação comunitária. A sociedade tradicional *banto* é uma assembleia permanentemente convocada para celebrar os mínimos detalhes da vida: o nascimento, o crescimento, o casamento, a doença, a morte, a lavoura, a sementeira, a colheita. Tudo é feito em comunidade e, quanto possível, com a presença e participação de todos os membros.

Os praticantes da RTA não conseguem conceber a sua existência sem comunidade, sem família. Ser pessoa humana é pertencer à comunidade, e isso significa participar das crenças, cerimônias, rituais, angústias e esperanças dessa comunidade. De fato, a comunidade ou a família, o clã ou a tribo, incorpora, modela, modifica ontologicamente, orienta a vida e o comportamento. Os seguidores da RTA sabem que, a partir do constitutivo do seu ser, estão vitalmente unidos, e para sempre, com a sua comunidade. E que nada nem ninguém deve separá-los, individualizá-los ou isolá-los.

Nas sociedades *banto* não existe o homem "só". A maneira, por exemplo, como se identifica a pessoa nessa cultura é significativa. Para se saber a identidade de uma pessoa, pergunta-se: "De quem tu és?" A pessoa interrogada responde dizendo seu sobrenome, que é o nome da família, nome do antepassado fundador da tribo ou clã. Daí, então, tiramos a seguinte conclusão: não são o nome pessoal, o primeiro nome, nem o nome do pai e da mãe carnais que contam, mas o sobrenome, o nome comum, o clânico, o da tribo que é importante. O indivíduo só é situado e identificado num quadro mais amplo. O fiel *banto* não existe senão na relação com a comunidade. É na

participação na vida da comunidade que o homem se humaniza. Ele não é homem enquanto não se vincular firmemente à solidariedade com seus semelhantes.

Templs assim explica a identificação do indivíduo com o grupo:

> O homem nunca aparece como um indivíduo isolado, como uma substância independente. Todo homem, todo indivíduo, constitui um elo na cadeia das forças vitais, um elo vivo, ativo e passivo, ligado superiormente à sua linhagem ascendente e sustentando inferiormente a linhagem da sua descendência. Podemos afirmar que para o [fiel] *banto* o indivíduo é por necessidade clânico. Isto se refere apenas a uma relação jurídica, nem de parentesco, mas deve ser entendida numa real interdependência ontológica[104].

Dessa forma, mantendo o laço da solidariedade, o fiél *banto* aumenta a qualidade de vida, não só para si mesmo, mas para toda a comunidade. A qualidade das relações é determinante para a saúde de todos os membros que a compõem. Numa comunidade, numa família, numa tribo ou clã, por exemplo, em que os membros não se amam e vivem continuamente em conflito, a vida diminui. Numa comunidade, numa família, numa tribo ou clã onde reinam situações inumanas, estas matam os próprios membros.

Também a noção de propriedade está condicionada pela dimensão comunitária. A propriedade é concebida não como algo que deve enriquecer o indivíduo, mas como algo que deve enriquecer a comunidade. Os bens materiais devem ser considerados a partir da sua relação com a força vital. Quem quer que detenha para si mesmo a riqueza, e não esteja pronto a partilhá-la com os outros, destrói a comunidade e põe em perigo a sua vida pessoal, pois é impossível existir sem a comunidade. A preocupação máxima polariza-se, então, em não perder nunca o contato com a corrente vital participada.

Opina Mulago:

> O fato de nascer numa família, clã ou tribo imerge-nos numa corrente vital específica, 'incorpora-nos' nela, modela-nos à maneira desta comunidade, modifica "onticamente" todo o nosso ser e orienta-o para viver e comportar-se segundo o estilo dessa comunidade. Assim a família, o clã, a tribo são um todo em que cada membro não é mais que uma parte. O mesmo sangue, a mesma vida participada por todos e recebida do primeiro antepassado... circula por todas as veias. A salvaguarda, a manutenção, o crescimento, a perenidade deste tesouro

[104] TEMPLS, *op. cit*., p. 73-74.

> comum unem todas as energias, cortam sem piedade tudo o que se lhes oponha, favorecem tudo o que os ajuda [...][105].

Com base no texto citado, o autor afirma que existir na África *banto* é o mesmo que participar de uma essência, de uma vasta família, da vida social de tipo e espírito comunitário. A vida é vivida em e com a comunidade. Os seguidores da RTA necessitam da comunidade, da família. Necessitam refugiar-se no grupo, imergir, proteger-se na comunidade compacta, a qual só pode subsistir se embebida no calor humano. Ainda segundo Mulago, "viver significa existir no seio duma comunidade, [...] participar na vida sagrada dos antepassados [...] prolongar os próprios antepassados e preparar a sua continuidade através dos descendentes"[106]. Assim, a comunidade desempenha funções importantes: ela dá existência, formação, sentido ao indivíduo e o valoriza desde o nascimento até a morte; subordina-se ao grupo único, o qual estabelece as orientações da vida social. Os memebros da RTA se sentem mergulhados numa família e participam da vida social de tipo e espírito comunitário. A vida comunitária é a totalidade integral do ser, a simplicidade essencial, ôntica e alicerçante de todas as manifestações e expressões.

"Fora da comunidade não há salvação". Os seguidores da RTA "vivem com". Têm consciência de que, fora da comunidade, a vida não pode se manter, porque ela é comunitária e dependente. Para os memebros da RTA, é impossível viver fora, à margem da comunidade. Fora dela, o indivíduo ficaria traumatizado, suicidado, chegaria ao absurdo da autoaniquilação. Fora da comunidade, os praticantes da RTA se desorientam, marginalizam-se e, com muita facilidade, se perdem no caos religioso e moral. Um fiel *banto* só, deslocado, fica sem proteção, não possui a verdadeira vida, está a caminho do nada. Afastando-se da comunidade, ficará sem meios de vida e será amaldiçoado pelo grupo. Tudo é feito para fortalecer essa maneira de viver em comum e para que ninguém a perturbe. Nas sociedades *banto*, não se encontram indivíduos marginalizados. Afirma Rehbein: "O velho desvalido, a criança, o órfão abandonado, a mulher posta de lado são imediatamente integrados numa família"[107].

---

[105] MULAGO. *op. cit*., p. 119-120.
[106] _____. *La participazione vitale.* In: Per uma nuova teologia africana. Ibadan: Incontro dei teologi africani. Milano: Jaca Book, 1973, p. 141.
[107] REHBEIN, *op. cit*., p. 45.

Os seguidores da RTA vivem pela comunidade, nela e para ela. A vida comunitária manifesta-se em calor humano, amparo, acolhimento, dedicação, generosidade, amizade, alegria, divertimento, sofrimento, trabalhos, ritos, cultos. Os gestos mais notáveis são a saudação, os bons votos, a educação, o trato e o respeito pelas pessoas. A hospitalidade é a expressão máxima da urbanidade na África *banto*. Conforme Altuna, "a nenhum estranho se lhe nega a comida familiar e a casa, além de outras atenções [...]. A casa para estrangeiros existe em todas as aldeias. Por isso, o [fiel *banto*], incorrigível e eterno viajante, não necessita de levar comida nem bebida. Sabe que em cada aldeia encontra um lar"[108].

Isto se confirma nas palavras do Papa João Paulo II, na Exortação Apostólica pós-sinodal *Ecclesia in África*: "Na cultura e na tradição africana, o papel da família ou da comunidade é considerado por todo o lado como fundamental" (AT, n. 43). De fato, as culturas tradicionais *banto* têm um sentido muito vivo de solidariedade e de vida comunitária.

Touré também assevera a respeito:

> África é essencialmente comunocrática: a vida coletiva e comunitária e a solidariedade social dão aos seus costumes um transfundo de humanismo que muitos povos deveriam invejar. Essas qualidades humanas levam a que nenhuma pessoa, em África, possa conceber a sua vida à margem da sociedade familiar da sua aldeia ou clã. A voz do povo africano carece de rosto, nome e tonalidade individualista[109].

3.3 A Salvação como libertação do mal

3.3.1 O mal

A RTA mantém uma atitude realista diante da existência e do poder do mal. O mal existe, de fato, na vida concreta dos membros da RTA. Sobre essa questão, a religião procura dar uma resposta lógica, coerente e satisfatória.

Por mal, segundo Altuna, entende-se a força vital degenerada, deformada, uma causalidade mística pervertida[110]. O mal é concebido como uma diminuição e um enfraquecimento da força e um ataque à vida comunitária, familiar e clânica. Quando é

[108] ALTUNA, *op. cit.*, p. 217-218.
[109] SÉKOU, Touré. *Presence Africaine.* Paris, XXIV-XXV, 1959, p. 109.
[110] Cf. ALTUNA, *op. cit*., p. 469.

respeitado o equilíbrio da correlação das forças cósmicas, há prosperidade, bem-estar, paz, harmonia no indivíduo e na sociedade. Há "salvação". Quando essa harmonia é perturbada, desencadeia-se a desgraça e o povo experimenta o sofrimento e a infelicidade. Há "perdição". Todos os males e desgraças que afetam a terra e a sociedade - catástrofes e calamidades naturais, doenças, morte, injustiças, guerras, desejo de destruição, de rogar pragas e cóleras - são fruto da ruptura no equilíbrio vital universal causada pela má conduta dos seres humanos.

Os culpados, portanto, só podem ser o homem, a mulher ou, então, os dois. Para os memebros da RTA, não há desastres ou catástrofes, como também não há sofrimento, morte e doenças naturais, porque a natureza, por si mesma, nunca erra. Deus, origem e sustentador último da harmonia universal, governa e administra a força vital do mundo, em favor dos seguidores da RTA, através dos seres espirituais que, por sua vez, estão em profunda harmonia com Ele.

De acordo com o antropólogo, teólogo e missionário Martinez, a "teoria do mal" é formada e formulada com termos claros: Deus é um ser perfeito, de modo que não é do seu desejo fazer o mal aos [fiéis *banto*], que ele próprio criou[111]. Deus não é a origem do mal. Não há mal que possa vir de Deus, pelo fato de Ele ser "amor" por natureza. O mal é visto como provocado por alguém. Se existe o mal é porque alguém o provocou. O mal tem origem, nasce "só das criaturas pervertidas, espíritos, antepassados, feiticeiros e outras pessoas que desvirtuaram a interação"[112]. São várias as suspeitas/acusações.

- O mal tem origem em uma pessoa do mundo visível: na inveja ou vingança dum familiar ou vizinho; no poder oculto dum feiticeiro que vive na comunidade. Assinala Mbiti:

> Toda a forma de dor, de desgraça, de aflição ou de sofrimento; toda a enfermidade; todas as mortes [...] todas as colheitas perdidas [...] todas as caças ou pescarias infrutuosas; todo o mau presságio ou sonho; todas as manifestações do mal são imputadas a uma pessoa da comunidade. As frustrações, as desordens psíquicas, as tensões emocionais e outras manifestações de personalidade profunda são imediatamente exteriorizadas e projetadas num ser humano ou em circunstâncias que deitam as culpas sobre um agente exterior[113].

---

[111] Cf. MARTINEZ, *op. cit.*, p. 101.
[112] ALTUNA, *op. cit.*, p. 469.
[113] MBITI, *op. cit.*, p. 217-218.

- O mal também nasce de um habitante do mundo invisível. Segundo Altuna:

> O adivinho pode deitar as culpas sobre um habitante do mundo invisível, sobretudo quando ele é social; assim se justificam a esterilidade generalizada, as más colheitas, a falta de chuva, as epidemias ou a mortalidade. Nesses casos, a comunidade reúne-se ao redor do exorcismo ou do sacrifício comunitário[114].

- O mal vem da transgressão duma regra religiosa ou da violação de um tabu:

> A transgressão duma regra religiosa ou social acarreta a culpabilidade pessoal e desencadeia a ação vindicativa dos guardiões do grupo. Ao culpado só lhe resta confessar a sua culpa e purificá-la pela reparação. A violação de um tabu, ainda involuntária, traz sempre uma desgraça[115].

Segundo o autor, o mal pode ser um espírito, ou um antepassado, que persegue seus "filhos" pelo não cumprimento das tradições. Assim, o mal não se origina da mesma fonte em que se origina a vida, se não Deus seria uma contradição. É necessário, portanto, procurar a origem do mal nas criaturas.

O grande autor e/ou culpado do mal é o "feiticeiro ou a feitiçaria". O feiticeiro, especialista da magia maligna, é a personalidade mais odiada e mais mencionada. É uma pessoa dotada de um poder supranormal ou paranormal de provocar o mal, que ele exerce em vista de um malefício. Este poder supranormal dá-lhe a capacidade de se tornar invisível, de operar a distância, de se metamorfosear em animal, de enfeitiçar, de provocar uma doença e a morte de uma maneira misteriosa. Dessa forma, o feiticeiro constitui um autêntico terrorista social. Devemos distinguir, porém, o "feiticeiro" do adivinho-feiticeiro, personagem real, conhecida e ativa. Este atua livre e conscientemente. Fabrica feitiços malignos e serve-se deles nas suas atuações. Mistura veneno na comida e na bebida e assim mata muitas pessoas. A feitiçaria pode ser definida como o conjunto das práticas nocivas próprias do feiticeiro. Ela se assemelha à magia negra.

Embora a maioria dos seguidores da RTA acredite na existência da figura do "feiticeiro", queremos mostrar, aqui, que o "feiticeiro" na visão religiosa *banto* é um símbolo; é o resultado da impossibilidade de averiguar as causas objetivas dos

---

[114] ALTUNA, *op. cit*., p. 471.
[115] *Ibid.*, p. 471.

fenômenos. Conforme Altuna, "é ideologia-conceito e arquétipo-solução, puramente imaginário; é mito, lenda, suposição, figura, imaginação, símbolo, solução e necessidade psicológica, social e religiosa. Não realidade"[116]. De fato, diante da realidade do mal, o fiel *banto* precisa personificar as forças misteriosas e malignas. Precisa encontrar a origem e/ou o culpado do mal. Desta forma, a figura do "feiticeiro" explica muitas causas e resolve grandes dúvidas. A figura do "feiticeiro" e da feitiçaria tornam-se um lugar teológico de primeira importância para explicar a origem do mal.

Na verdade, não existe o "feiticeiro", nem a sua ação invisível, o feitiço. A figura do "feiticeiro" e a de sua ação maléfica (o feitiço) têm como objetivo satisfazer a necessidade de culpar alguém. O fiel *banto* anseia por encontrar as causas e explicações dos males, das mortes. Os males devem ter uma causa, e o fiel *banto*, apelando para sua metafísica, deduz que foi um "feiticeiro" quem empregou a força vital, se apoderou dela e a dirigiu contra o outro. O verdadeiro problema não consiste em averiguar se existe ou não o "feiticeiro". O que interessa é avaliar as razões que levam o crente *banto* a criar a figura do feiticeiro. O "feiticeiro" é uma necessidade. Nele, o crente *banto* encontra a explicação da existência do mal. O "feiticeiro" é uma dedução, lógica e convincente, para explicar a origem do mal. Para o crente *banto*, nada acontece por acaso. Se, por exemplo, morre uma pessoa, ao seguidor da RTA não satisfaz a explicação de que um vírus ou uns micróbios o mataram. Ele tem de averiguar como, por que e quem os introduziu no defunto. Ou então, diante de uma pneumonia, o fiél *banto* se interroga imediatamente: "Por quê? Quem me causou a pneumonia?"

Para o o crente *banto*, isso deve ser a obra de um "feiticeiro", que utilizou práticas mágicas. Segundo a crença *banto*, são vários os métodos utilizados pelo "feiticeiro" para vitimar: lançar moscas, morcegos, pássaros, animais, espíritos e objetos mágicos; enterrar remédios malignos por onde a vítima costuma passar; depositar objetos mágicos nas casas ou nos campos das suas vítimas. Assim, o "feiticeiro" é a maldade personificada. Ele está na origem de toda a espécie de males individuais e sociais. As origens do "feiticeiro" e da feitiçaria parecem remontar, de acordo com a tradição *luba-kasai* (Congo), às origens do mundo. Vejamos o que nos diz Muya:

[116] ALTUNA, *op. cit.*, p. 598.

> Segundo a religião ancestral dos *Baluba*, o Deus único (*Maweja Nangila*), não recebe a sua origem de ninguém senão dele próprio, mas Ele é a origem de tudo o que existe. Quando Ele começou a criar, iniciou pela criação de três grandes Espíritos, um após o outro, e elevou-os ao nível de Espíritos Soberanos. Mas Ele associou, a si, apenas os dois primeiros, com os quais constituiu um "Conselho de Três Senhores", incluindo Ele próprio. O primeiro Espírito, por Ele criado, tinha por função organizar o que *Maweja Nangila* criava, e o segundo Espírito, o papel de o desenvolver e de o fazer crescer. O terceiro Espírito não era membro deste Conselho, porque *Maweja Nangila* tinha decidido que ele não comportaria mais do que três Senhores, dos quais um era Ele próprio. Este Espírito não exercia, por conseguinte, nenhum poder sobre a criação. Ele revoltou-se contra o que considerava ser uma injustiça e, como *Maweja Nangila* tinha, entretanto, criado um grande número de espíritos puros de um nível inferior ao dos três primeiros, o terceiro Espírito alistou diversos deles na sua rebelião e fez guerra, para procurar vencer os Espíritos que permaneceram fiéis [a Deus] e, assim, vingar-se, e fazer *Maweja Nangila* pagar pela sua injustiça. Este Espírito foi, como óbvio, vencido e precipitado, com o seu exército, nas "Profundezas da Terra", excluído para sempre da misericórdia de *Maweja Nangila*. Ali, ele organizou o seu reino das Trevas, e, depois de ter usado de astúcia para com o Homem e de o ter feito cair, manteve-o à sua mercê por meio dos "seus agentes", recrutados de entre os homens e aos quais concedeu um muito poderoso poder oculto de malvadez. O Espírito em questão é o *Kavidyevidye* ou "Mau Espírito". Os seus agentes são os feiticeiros. É dele que os feiticeiros recebem o seu poder de maleficência, pois *Kavidyevidye* é a origem de todo o mal, do mesmo modo que *Maweja Nangila* é a fonte de todo bem[117].

Segundo esse autor, o coração de *Kavidyevidye* tinha sido invadido por uma inveja ciumenta. Sentia inveja e ciúmes da grande soberania de Deus. Portanto, o "feiticeiro" recebe do "mau espírito" o poder de maleficência.

O seguidor da RTA, então, sente e acredita que as diversas desgraças - o ódio, a inveja, o ciúme, as doenças, as mortes, enfim, todo tipo de maldade voluntária e premeditada, tudo o que se dirige maldosamente contra a vida de outros - têm como sua origem e/ou culpa no poder sobrenatural do "feiticeiro". O "feiticeiro" torna-se origem das calamidades, das tragédias, dos mistérios da natureza. Ele, de acordo com a crença *banto*, é uma pessoa que se dedica totalmente ao mal no seio da comunidade; diminui e destrói a força vital das suas vítimas; é um "glutão" de almas, o "destruidor do homem interior". É necrófago; desenterra os cadáveres e chupa o sangue humano.

Diz Redinha:

[117] MUYA, *François-Marie Lufuluabo Mizeka*.Um teólogo do mistério trinitário, p. 65-66.

> Os feiticeiros atuam individualmente, mas conhecem-se uns aos outros; formam sociedades secretas e reúnem-se à noite, nas florestas, em lugares desertos ou na solidão da savana. Nestas reuniões orgiásticas, comem cadáveres roubados, planificam atividades, comunicam os seus métodos e organizam a sua defesa. Segundo lendas populares, nas noites de plenilúnio vêem-se nos descampados das grandes florestas, círculos de feiticeiros dançando e girando com majestosa lentidão à volta do cadáver de alguma vítima. Ao fim, comem-no, cortando-o em pequenos pedaços e levando-os à boca com gestos rituais, lentos e suaves[118].

Assim, o feiticeiro *banto* semeia o medo. Este terror obrigou o crente *banto* a defender-se e a proteger-se permanentemente contra ele. Por isso, quando o adivinho descobre um "feiticeiro", a comunidade *lhe* impõe castigos. Os parentes desprezam-no e aprovam o castigo merecido pela profanação do valor mais sagrado. O "feiticeiro" é punido, multado, desterrado, flagelado e recebe a eliminação total da vida. Não é enterrado, mas jogado como pasto às hienas e às outras feras ou atirado aos rios. Não lhe é permitido sobreviver e, portanto, é excluído da "imortalidade".

Todos esses males, causados consciente e inconscientemente, fazem compreender que as sociedades tradicionais *banto* vivem amedrontadas, temendo ser agitadas por forças e agentes maléficos constantemente atuantes. Temem, a cada momento, que a harmonia e a participação vital sejam perturbadas pelas forças do mundo invisível ou visível, pela transgressão de uma lei religiosa ou social e pela violação de um tabu:

> Em qualquer altura, um antepassado ou um espírito podem fulminar um ser vivo, diminuir a sua força vital e atacar-lhe as colheitas, a família ou os seus animais. Teme o castigo imediato pelas infrações aos numerosos tabus e, sobretudo, aterroriza-o a ação tenebrosa dos feiticeiros que, na clandestinidade, atuam com eficácia. Quando menos se espera, pode surgir um ataque vindo da participação vital. Não pode imaginar momentos de sossego e de plena segurança, porque atuam forças superiores a todas as suas prevenções[119].

De fato, o seguidor da RTA tem medo dos males. A experiência do mal, as calamidades permanentes, a vida breve, as doenças endêmicas e as opressões seculares, provocaram medo nele, que se sente perturbado pelo medo do "feiticeiro" e

---

[118] REDINHA, J. *Etnossociologia do Nordeste de Angola.* Agência Geral de Ultramar, Lisboa, 1958, p. 89.

[119] ALTUNA, *op. cit*., p. 533.

de outros males. Receia ser atingido, em qualquer momento, pelos agentes do mal. Caminha inseguro por vias semeadas de perigos. Vive num pavor angustiante. Por isso, ele precisa proteger-se e libertar-se do mal e, sobretudo, do "feiticeiro" e da sua ação maléfica (feitiço), ou combatê-lo quando ele aparece. Daí se explica a origem da magia, única solução para se libertar do mal.

3.3.2 A magia e a libertação do mal

Como crença, podemos dizer da **magia** tratar-se da aceitação da existência de uma força oculta impessoal, misticamente perigosa e de difícil acesso, mas susceptível de ser dirigida, manipulada e canalizada pelo homem. Como prática, a magia é a utilização ou o uso da força oculta com objetivos privados ou públicos, bons ou maus, ortodoxos ou não, lícitos ou ilícitos conforme o crédito que lhe foi outorgado por determinada pessoa ou sociedade. Partindo desse conceito geral, podemos dizer que o conceito de magia na RTA não admite qualquer intervenção de tipo sobrenatural, de força superior, misteriosa e estranha ao circuito normal das forças participadas. O que tem que ficar claro é o conceito de força manejada e manejável.

Assim, na África tradicional *banto*, a magia é a concretização do poder de um especialista que se apropria do dinamismo vital e atua sobre ele. A sua razão de existir e seu campo de ação limitam-se à inter-relação natural criada por Deus, mas que se apresenta misteriosa e mística. De acordo com Altuna, trata-se de uma ciência com um conjunto de técnicas e práticas capazes de utilizar, pôr em ação ou neutralizar as forças vitais ativas na solidariedade. É uma arte de atuar, com um poder adquirido do especialista, depois de este captar a sua proveniência e potência, ou de se apropriar delas para seu uso[120].

Na África *banto*, existem duas *formas* de magias: a privada e a pública.

A *magia privada* é exercida por indivíduos anônimos. É perigosa porque é utilizada com objetivos malévolos, para satisfazer paixões. Os feiticeiros exercem a magia privada. Eles recorrem a ela para aumentar o bem-estar, favorecer paixões e afastar males reais ou imaginários. Recorrem a ela para a caça, a pesca, para aumentar o número de gado e a agricultura, para o nascimento, puberdade, matrimônio e morte.

[120] ALTUNA, *op. cit.*, p. 534.

Para apoiar ou destruir o feto, proteger a propriedade, ter êxito na guerra, controlar os fenômenos da natureza, curar doenças e;

A *magia pública* é exercida por especialistas com prestígio social, que são os detentores de técnicas ritualizadas, os chefes. É boa porque desempenha uma missão social muito importante. Faz frente às ações perversas do mundo invisível e descobre os feiticeiros.

Para Webster:

> A ação de magia pública estende-se a todos os ritos destinados a manejar e a dirigir as forças naturais para o bem comum; os ritos que atendem às necessidades essenciais de subsistência; os que têm por objetivo conservar os bens e recursos da coletividade; os que detêm os inimigos internos e externos da comunidade. Enfim, todos os ritos que têm por objetivo defendê-la dos poderes do mal... Os momentos cruciantes da vida individual (nascimento, puberdade, matrimônio e morte) exigem freqüentemente ritos mágicos aos que fazem parte desses grupos sociais ou, então, ao seu representante autorizado[121].

Quanto às espécies ou à classificação de magia *banto*, podemos afirmar que, essencialmente, existe a *magia ofensiva*, ou *má*, e a *magia defensiva*, ou *boa*, segundo o uso que dela faz o detentor.

A *magia ofensiva*, ou *má*, é aquela que se realiza com o objetivo de atacar, "comer" a vida de outra pessoa. É típica dos feiticeiros. Tem o nome de feitiçaria. É perversa, antissocial, movida por pessoas corruptas. É contra a vontade de Deus e a ordem harmoniosa desejada por Deus. É malfazeja, impura, profanadora, ilícita e punida.

A *magia defensiva*, ou *boa*, é aquela que procura desencadear forças compensadoras que neutralizam ou protegem contra as ações maléficas. É típica dos adivinhos e curandeiros. É boa, lícita, querida por Deus, porque põe cobro à desordem, cura e protege.

Segundo Altuna:

> É lícito castigar aquele que causou o mal. Assim, o adivinho pode, lícito e magicamente, eliminar o "comedor da vida" do seu cliente. A sociedade, não só admite esta magia boa e benfazeja, mas considera-a mesmo imprescindível para restabelecer a harmonia individual e social. O curandeiro e o adivinho têm poderes e técnicas semelhantes aos feiticeiros, mas empregam-nos para o bem comunitário. O feiticeiro é um ser anti-social porque se serve de poderes e técnicas mágicas para

[121] WEBSTER, H. *La Magie.* Paris: Payot, 1952, p. 317.

> prejudicar e desintegrar a harmonia individual ou social. Todos utilizam as misteriosas potencialidades da participação vital – inter-ação, mas a magia dos adivinhos e curandeiros é considerada boa, religiosa, lícita e procurada, enquanto que a dos feiticeiros é malfazeja, impura, profanadora, ilícita e punida[122].

É nosso intento, aqui, explicar a função libertadora da *magia defensiva ou boa*. O fiél *banto*, ao ver-se ameaçado pelo mal e pelo "feiticeiro", para se defender recorre à magia *boa* ou *defensiva*. Os males e o "feiticeiro" só podem ser combatidos, com tal magia, com poderes superiores. Só a magia *boa ou defensiva* pode solucionar, compensar, atenuar, remediar e prevenir o mal e a ação dos feiticeiros.

Altuna discorre a respeito:

> A sua ação eficaz ocupa lugar relevante na vida diária do indivíduo e da sociedade. Pode ultrapassar o "culto dos antepassados", apesar de ambos se interferirem, pois vai ao encontro das angústias presentes e dos anelos mais vitais do homem. Soluciona-lhe o perigo presente incutindo-lhe segurança e protege-o contra as ações maléficas. A magia é a salvação, o contra-ataque libertador, o recurso confiante[123].

Deste modo, ela, força vital, se torna "arma" para combater a "feitiçaria" e outros males. A magia *boa ou defensiva* permanece, então, como uma técnica para solucionar os males. A mágica *boa* serve para conseguir êxitos ou desviar perigos. Na ação mágica, o crente *banto* exprime a sua fé na harmonia, na ordem e na participação do universo. De acordo com a mentalidade religiosa *banto*, a magia honesta entra no plano de Deus, pois conserva a Sua ordem, alterada e perturbada pelo egoísmo e maldade dos feiticeiros. A magia proporciona ao crente *banto* a confiança necessária para levar à frente as suas tarefas importantes, manter o seu equilíbrio e integridade mental nos ataques de ira, nas angústias do ódio, do amor não desejado, do desespero e ansiedade.

A única maneira de restabelecer a ordem e o equilíbrio vital consiste nas realizações de ritos apropriados, isto é, dos ritos mágicos. Assim, por meio de numerosos ritos e cerimônias, procura-se conjurar os espíritos; libertar-se deles para que sua força seja eliminada ou, ao menos, neutralizada.

O combate ao mal e à ação do feiticeiro se fazem através do sacrifício. Pela oferta da vida e do sangue de um animal, o crente *crente* liberta-se do mal, fortalece-

---

[122] ALTUNA, *op. cit.*, p. 538.
[123] *Ibid.*, p. 533.

se a força vital dos espíritos, dos antepassados e dos seres humanos, enfraquecendo-se, portanto, o mal que ameaça. Como afirma Rehbein, "a luta realiza-se, portanto, no nível mágico-religioso, procurando captar e colocar a serviço do homem as forças vitais do mundo visível e invisível, na defesa ou no ataque, em proteção de si próprio ou de outrem"[124].

De fato, o crente *banto* se defende do mal empregando a magia, isto é, manejando as forças vitais, através das quais exerce influência vital sobre outra pessoa, sobre seu comportamento, bens e saúde. Insiste Rehbein:

> O conflito é resolvido quando se perceberam sinais de que o mal foi transferido a outrem. Vendo-se ou imaginando-se atacado, o indivíduo, para se libertar, lança seu contra-ataque, empregando meios e forças mais eficazes, o que leva, inevitavelmente, seu inimigo a novo ataque[125].

Os ritos mágicos são, portanto, o símbolo de combate ao mal, ao sofrimento e à infelicidade; o oferecimento dos sacrifícios procura influenciar e tornar favoráveis os espíritos e poderes divinos; os ritos mágico-religiosos procuram a libertação do mal; são um recurso para dominar o inimigo, o mal.

Os **peritos ou especialistas** dos ritos mágicos - teólogos, exegetas, sociólogos, psicólogos, sacerdotes, técnicos, juristas, sábios, profetas, conselheiros, mediadores, confidentes - descobrem, controlam, captam e manejam todas as virtualidades da força vital. Eles têm uma missão importante. Como assinala Altuna, eles "surgem como homens dotados de poder para esclarecer os mistérios provenientes da participação vital, para decifrar [...] e explicar a origem do mal, fortalecer a ética, evitar a ruptura da solidariedade, diminuir o medo e robustecer a vivência religiosa"[126]. São pessoas "carismáticas", privilegiadas e com poder.

Não foram eles que criaram a sua especialização. Surgiram como necessidade social para equilibrar a magia, captar, dirigir e utilizar as forças vitais. Eles procuram descobrir a causa dos males para, assim, curá-los. Podem penetrar na misteriosa participação e esclarecer situações, explicar sucessos e corrigir desvios. Conhecem a direção das forças, sabem quem as maneja e quais as suas intenções.

---

[124] REHBEIN, *op. cit.*, p. 253.
[125] *Ibid.*, p. 254.
[126] ALTUNA, *op. cit.*, p. 564.

Por isso, os seguidores da RTA consideram-nos "concentrações da Transcendência", agentes cheios de "forças particulares", de "uma certa superioridade". Surgem como "salvadores", libertadores de indivíduos, de grupos e comunidades angustiados por males; são eles que recuperam a ordem alterada e garantem a paz e revigoram a harmonia. Os crimes dos "feiticeiros" só podem ser compensados por eles. Os membros da RTA lhes dão primazia dentro do plano de Deus sobre o universo das forças. A sociedade tradicional *banto* os considera "pessoas sagradas", "homens especiais", "homens sagrados". Senghor os considera "mestres da inteligência ou videntes", pois eles conseguem descobrir a vontade e a intenção dos deuses por intuição.

Ocupam lugar de destaque nessa tarefa o **curandeiro** e o **adivinho**. Na prática, é fácil identificar o curandeiro e o adivinho, mas, na teoria, eles se distinguem, pois as suas ações são diferentes. Kagame distingue as funções dos dois desta maneira:

> Há resultados da natureza que provêm de causas já conhecidas. Mas também há fenômenos que se produzem sem que haja possibilidade de determinar as causas. Quando determinada doença ou ferida pode ser curada, neste caso recorre-se ao curandeiro... Se os medicamentos aplicados não produzem qualquer efeito, é porque houve intervenção de um ser inteligente resolvido a servir-se da doença ou da ferida para se vingar ou impor uma reparação. Se, pelo contrário, o mal provém de uma causa desconhecida, se a medicação foi ineficaz, neste caso recorre-se ao adivinho... É este que descobre as causas desconhecidas e reconhece o elo entre o efeito constatado e o princípio que se pretende descobrir. Portanto: o curandeiro para efeitos e causas conhecidos; o adivinho para efeitos conhecidos e causas desconhecidas[127].

Concordamos com a função atribuída ao adivinho, mas não tanto com a função atribuída ao curandeiro. Este, como especialista, também tem a função de descobrir as causas das doenças; tem que aplicar processos mágicos, interceder e aplacar, embora, mais tarde, utilize conhecimentos de medicina empírica.

O curandeiro e o adivinho dificilmente se associam. Atuam independentemente, apesar da semelhança de funções e profissão públicas na mesma fé religiosa. Portanto, vamos analisá-los separadamente.

---

[127] KAGAME, Alexi. *La Philosophie bantu-rwandaise de L´Etre.* Jonson Reprint corporation, New York, 1956, p. 293.

3.3.3 O curandeiro

O curandeiro na RTA não é um charlatão, indivíduo esperto que, com a sua pseudociência, se aproveita da credulidade de pessoas incultas. Aplica-se esta designação a indivíduos que usurpam o lugar dos médicos e exercem medicina sem título nem habilitações. Portanto, o curandeiro deve ser chamado "médico" ou "homem-medicina", pois domina a medicina tradicional. Só ele reúne as condições necessárias de a exercer. Para desempenhar sua missão, ele passa por um processo de iniciação para que nele se opere uma mutação qualitativa que o capacite a mergulhar na participação vital com clareza e segurança. Ele é instruído por outro curandeiro perito, que lhe entrega a sabedoria médica, herdada dos antepassados. Durante a aprendizagem-iniciação, o candidato deve desaparecer. Retirado na floresta ou em lugares desertos e secretos, aí aperfeiçoa os conhecimentos empíricos, científicos e amadurece a sua nova personalidade místico-religiosa. Torna-se capaz de curar e conduzir à libertação; torna-se remédio insubstituível e o mais querido benfeitor. De acordo com Mbiti, "simbolizam [os curandeiros] as esperanças da sociedade: esperança de boa saúde, proteção e imunidade contra as forças do mal, prosperidade e êxito, purificação ritual para o contaminado pelo mal ou impurezas"[128].

A sua primeira e mais importante tarefa é diagnosticar a doença. Os métodos mais frequentes consistem no lançamento de pequenos ossos, de pedras, vegetais e conchas, na análise das entranhas dos animais, na observação dos transes, na consulta aos feitiços protetores de sua arte, em espalhar cinzas, flores ou folhas sobre a água, em conhecer, através de hábeis interrogatórios, as faltas cometidas pelos clientes e os tabus que foram transgredidos e descobrir o seu comportamento social e religioso.

Descobertas as causas, o curandeiro consegue curar por meio de medicamentos que são acompanhados de uma fórmula mágica que os transforma em objetos repletos de uma força mística restauradora. Distinguimos claramente ação mágica e farmacopeia, isto é, coleção de receitas de medicamentos básicos. A ação mágica combate a força prejudicial e converte-se em agente fundamental; já a farmacopeia só cura os efeitos daquela causa. Assim, os seguidores da RTA dão

[128] MBITI, *op. cit.*, p. 180.

preferência à ação mágica e, no caso de ter de escolher, preferem abandonar os medicamentos. Constatamos isso com frequência. Nos meios tradicionais, eles descuidam da medicina hospitalar. Vão ao hospital porque reconhecem a eficácia parcial desta medicina, mas não deixam de recorrer ao curandeiro para curar magicamente a desordem da sua harmonia vital. Segundo os princípios da cultura tradicional *banto*, o hospital pode aliviar a doença, mas não a ataca pela raiz, porque não descobre a causa, que naquele momento fica acalmada, mas pode voltar. Além disso, muitos receiam morrer no hospital, onde a sua comunidade não pode realizar os ritos fúnebres, propícios à maldade por causa da desesperada solidão em que se encontram.

Portanto, o curandeiro é um autêntico "cientista" da cultura tradicional *banto*, pois procura descobrir e utilizar as leis do universo, desvendar os mistérios apresentados pelo cosmos e pela existência. Ele formula os problemas, procura a solução e aplica os remédios "científicos" de acordo com os princípios e deduções da mais profunda tradição *banto*. Diria Rehbein que o curandeiro, o "médico", desvela a doença por meio de conhecimentos herdados e experimentados durante séculos, com a aplicação das virtudes medicinais de plantas, ervas, cascas de árvores, óleos e minerais pulverizados[129]. O curandeiro também cultiva a medicina preventiva. Aconselha a manter satisfeitas as causas mágico-religiosas. Prepara amuletos e talismãs, mostra que há perigo quando são violados os tabus e exige o cumprimento exato do culto. Além da função médica, o curandeiro é também um "psicólogo", uma vez que possui um poder eficaz; é sacerdote "mediador" entre o mundo invisível e os doentes, atacados, no corpo ou no espírito, pelas diversas espécies de males. Nesta ordem de pensamento, ele se parece muito com o adivinho. Ele adivinha o futuro e interpreta a vontade dos deuses.

Em resumo, os curandeiros representam esperanças da sociedade: boa saúde, proteção e imunidade contra as forças do mal, prosperidade e êxito, purificação ritual para os que se contaminaram com o mal ou impureza.

É muito complicada a cerimônia em que se realiza a cura. Tem primazia a palavra-fórmula, a palavra-mágica que vitaliza os medicamentos e garante a eficácia do

---

[129] Cf. REHBEIN, *op. cit*., p. 59.

sacrifício. É sempre acompanhada de danças, cantos, invocações, palavras esotéricas, gestos e imprecações do curandeiro, o que aumenta a força vital do doente.

3.3.4 O adivinho

Só pode ser adivinho aquele que recebeu um dom, uma vocação especial, geralmente manifestada por um antepassado, um sonho, qualquer visão, possessão espírita, um acontecimento fora do vulgar ou mesmo por intermédio de uma doença. Portanto, ninguém pode fazer adivinho a si mesmo. Só os antepassados podem escolher e chamar; só eles modificam a força vital; só eles iniciam o eleito e com ele mantêm uma relação vital constitutiva da especialidade.

A iniciação é imprescindível. O vocacionado tem de "passar", tem de ser outro, a partir de uma cerimônia realizada com o simbolismo de morte-ressurreição. Há uma transformação, uma mutação ôntica. Durante a aprendizagem, os candidatos afastam-se e passam a viver em lugares secretos. De acordo com Altuna, "a formação compreende a aprendizagem dos nomes e dos sinais das figuras da adivinhação, os provérbios e respectivas narrações, as práticas e ritos e o culto da adivinhação"[130]. Graças à iniciação, à herança de conhecimento e à experiência, o adivinho possui uma aptidão espiritual que o leva a mover-se à vontade no mundo dos significados e no discernimento; adquire extraordinária agudeza e descobre perspicazmente a relação de todas as coisas. O adivinho transforma-se em intérprete do mundo invisível e da participação dinâmica. Através de oráculos, ele revela a solução de problemas, inexplicáveis por qualquer outro processo. Ele está capacitado a acabar com os feiticeiros.

A adivinhação na RTA compreende o uso de técnicas, pois o adivinho é um técnico e um especialista da magia. Normalmente, antes de atuar, tem de privar-se de certos alimentos e, sobretudo, da relação sexual. Quando atua, deve estar revestido de objetos simbólicos para mostrar a sua especificidade e sacralidade. Usa braceletes, anéis, colares, unhas de felino, dentes, peles de serpente, leopardo ou leão... Cobre-se de fibras e folhas, campainhas, penas e chifres, bonecos de madeira, arcos e flechas, tranças de cordas... Maneja uma cauda de antílope ou de boi. Durante o rito

[130] ALTUNA, *op. cit.*, p. 592.

divinatório, o adivinho serve-se de gestos, música, especialmente de palavras, fórmulas e uma linguagem ritualizada, que ocasionam a ação mágica. Nunca faltam as danças.

Logo, o adivinho é o homem que conhece os meios do poder; um sábio em ciência oculta e poderosa, aquele que pode adivinhar o futuro e averiguar se uma pessoa está habitada por espírito adverso. Ele possui o poder mágico de penetrar na interação. Pode captar-lhe os movimentos, controlá-los, anulá-los ou mesmo excitá-los sempre que seja útil ao cliente ou à comunidade, ainda que tenha de aniquilar o inimigo perturbador. Observa todas as ações mágico-místicas, interpreta-as, previne-as e analisa as causas com extraordinária nitidez. Portanto, ele realiza uma das formas mais necessárias, elevadas e ortodoxas de comunicação religiosa entre os dois mundos. Interpreta as diversas mensagens destinadas ao homem, à sociedade e a tudo o que está ligado ao seu destino. Penetra nas coisas e nos seres. Continua Altuna:

> Podem penetrar na misteriosa participação e, assim, esclarecer situações, explicar sucessos e corrigir desvios. Conhecem a direção das forças, sabem quem as maneja e quais as suas intenções. A intimidade com que a participação vital e o conhecimento íntimo de todos os seres fazem delas únicas criaturas capazes de recorrer à pirâmide vital com segurança [...][131].

Nessa sociedade, o adivinho é considerado pessoa consagrada, homem religioso, pois esclarece os mistérios da vida humana, individual e social. Soluciona os intricados problemas ocasionados pela magia negra; descobre o que escapa a qualquer dedução lógica e experimental. Lê os sinais e dá respostas. Procura o bem comunitário. Consolida a paz e garante a segurança. O adivinho significa esperança, "salvação". Está a favor da harmonia ordenada por Deus e desejada pela comunidade.

Tem, pois, uma missão amplíssima: averiguar, descobrir, prever males, denunciar, acalmar, castigar, decifrar, interpretar, vaticinar, proteger, assegurar, beneficiar, libertar, julgar, curar, coagir; explicar a origem do mal (em qualquer morte, doença há que descobrir o autor), garantir a segurança social, aumentar a vitalidade, descobrir os feiticeiros, acalmar a ira dos antepassados, oferecer sacrifícios, fazer purificações, atrair a chuva, dar saúde e fecundidade às pessoas, a animais e sementeiras. Além dessa missão que lhe compete como obrigação, dele também se exige a presença nos momentos mais importantes da vida: nascimento,

[131] ALTUNA, *op. cit.*, p. 566.

imposição de nome, iniciação, preparação do matrimônio, doença e ritos fúnebres; nos ritos de proteção à casa, às aldeias, aos campos e ao gado. Por tudo isso, o crente *banto* encontra no adivinho uma via de libertação, de "salvação".

3.3.5 A morte: o maior mal

A morte constitui o maior mal, pois, para o crente *banto*, o que aparece em primeiro lugar é a perenidade da vida. A morte é sua face invisível, semelhante ao negativo de uma fotografia. Vários mitos na RTA narram que o crente *banto* fora criado para não passar pela morte. Deus o criou imortal. Assim, em nenhuma parte da África *banto* se julga natural a morte. Esta não é originariamente uma necessidade fatal: a morte é uma imortalidade falhada. Ela é anormal no plano pessoal; um acontecimento brutal, contrário à natureza e à harmonia. É um fracasso da solidariedade, a máxima perturbação da participação vital, uma consequência da fragilidade humana[132].

A morte é considerada, também, como uma desagregadora, antissocial e, portanto, a mais grave desordem e a maior ofensa ao fiél *banto*. Na verdade, ela aparece como frustração do desejo de imortalidade que pulsa teimosamente no mais íntimo do crent *banto*; traz consigo o signo da desgraça, da dor e do fracasso sem apelação. Portanto, a morte é concebida como ruptura e separação radical do equilíbrio universal.

Na opinião de Thomas e Luneau:

> A morte poder-se-á definir como separação (como ruptura do equilíbrio) dos elementos constitutivos seguida de uma destruição imediata ou progressiva, total ou parcial, de certos elementos, enquanto os outros são promovidos a um outro destino. Apresenta-se como a *destruição do todo* (a pessoa), da sua unidade e harmonia, mas nunca é *destruição de tudo*[133].

Na África tradicional *banto* existem várias classificações de morte. Nós nos restringimos a duas categoriais: à boa morte e à morte infeliz. É boa e feliz a que se dá

---

[132] Cf. ALTUNA, *op. cit*., p. 436.

[133] THOMAS Vicent.; LUNEAU, René.. *La terre africaine et sés religions*, 1975, *apud* AMARAL, Bernardo. A morte e ritos da morte na Religião Tradicional Africana. p. 35. In: A Morte: *Aspectos Pastorais*. Centro de Formação de Nazaré. Atas das 8ª Semana Teológica. Arquidiocese da Beira, 23-27 junho 2003, Moçambique.

serenamente junto à família, na própria aldeia, junto a filhos, familiares e amigos. A morte dos anciãos, rodeados de numerosa descendência e gozando de bem-estar material, é a única que pode ser considerada "natural". A morte infeliz, desgraçada e mais abominável é a de morrer sem deixar filhos, de morrer fora da terra e da família. Anota Rehbein: "Morrer sem deixar descendentes é considerada a maior desgraça, porque é o grande impedimento para continuar a viver como ancestre no meio de sua família e de seu grupo clânico"[134]. Alguém que morra sem deixar descendência, como afirma Altuna, não terá ninguém a se recordar "dele porque não há laço vital com nenhum vivo. Não revive pela procriação, finalidade primária da sua existência. O antepassado possuirá tanto maior vigor, quantos mais descendentes deixou"[135].

A morte prematura de alguém e as restantes mortes (enforcamento, suicídio, devorados por animais, fulminados por raios) são consideradas anormais e entendidas como castigo em função de alguma infração grave; podem ser consideradas como ação de um inimigo[136].

No que diz respeito à origem ou às causas da morte, a opinião comum é que a morte não tem origem em Deus. Ela é o resultado, no dizer de Altuna, de "falhas originais que separaram os seguidores da RTA de Deus, ou como castigo pelo comportamento desordenado do homem que tratou mal o mensageiro de imortalidade, ou porque este não conseguiu cumprir a sua missão"[137].

Na África *banto*, encontramos dois grupos de mitos que explicam a origem da morte. O *primeiro grupo*, o dos mitos dos *Baluba* (Burundi), afirma que a morte tem sua origem/causa no ser humano, por sua separação de Deus. De acordo com esses mitos, "Deus e o homem viviam juntos no céu até que a esposa deste se tornou insuportável. Deus precipitou-os na terra"; ainda: "Deus criava muitos lindos filhos dos homens. Mas um dia apareceu a criança deformada. Como os homens se revoltassem, foram nesse instante expulsos do céu". Mais: "Deus se apresentou sob a forma de peixe. Mas, depois, tomou a figura de homem e tornou-se seu

[134] REHBEIN, *op. cit.*, p. 49.
[135] ALTUNA, *op. cit.*, p. 456.
[136] Cf. REHBEIN, *op. cit.*, p. 48; ver também AMARAL, *op. cit.*, p. 36.
[137] ALTUNA, *op. cit.*, p. 434.

companheiro. Ingrato, este o insultou. Deus, então, separou-se para sempre do homem"[138].

O *segundo grupo*, o dos mitos dos *Thonga*, *Zulus*, *Dagomba*, *Nupé* (África do Sul), afirma que a morte tem sua origem em certos animais mensageiros da morte ou da vida: o leão, o camaleão, o lagarto, o cão, o bode, o morcego e a serpente. De acordo com tais mitos, Deus entregou a mensagem da imortalidade a um animal vagaroso que não conseguiu ultrapassar outro animal mais veloz, portador da mensagem da morte. Assim se expressa Junod:

> Quando os primeiros humanos saíram do pântano de caniço, o chefe desse pântano enviou o camaleão levar-lhes a seguinte mensagem: *Os homens morrerão, mas hão de ressuscitar*. O camaleão pôs-se a caminho, andando vagarosamente, como é seu costume. Entretanto, o chefe mudou de idéias e despachou o lagarto de cabeça azul para dizer aos homens: *Morrereis e apodrecereis debaixo da terra.* O lagarto partiu imediatamente, e em breve ultrapassou o camaleão. Desempenhou-se da sua missão, e quando, enfim, o camaleão chegou com sua mensagem, os homens disseram-lhe: *Vens tarde demais! Já recebemos outra mensagem*[139].

O mito dos *Dagomba* afirma que os homens enviaram o cão a pedir a Deus a imortalidade. Como se atrasasse na viagem, a cabra mentiu para Deus dizendo-lhe que os homens queriam morrer[140].

Essas são as razões pelas quais afirmamos que os membros da RTA dificilmente atribuem a Deus a causa da morte. A causa imediata é quase sempre uma criatura. Além disso, a maioria das mortes é atribuída a uma ação mágica. Muitas vezes, os antepassados que não foram devidamente honrados guardam rancor e manejam mortiferamente a interação vital. Assim, a origem mais comum da morte é o "feiticeiro", como foi dito. As ofensas e as maldades praticadas pela própria pessoa contra outras, as dívidas não pagas e a revolta dos antepassados , quando não se observam as normas e as tradições, são também mencionadas como causas da morte. A fé na RTA, no entanto, acredita que a morte não é o fim absoluto, mas uma *iniciação*, uma passagem, um trânsito. Com a morte, o falecido converte-se em "outro ser", "existe de modo diferente", "é outra coisa". A morte origina uma

---

[138] ALTUNA, *op. cit.*, p. 435.
[139] JUNOD, *op. cit.*, p. 327-328.
[140] Cf. ALTUNA, *op. cit*., p. 435.

“metanoia” de estado, pois é uma passagem, uma iniciação que transforma a personalidade. Das várias expressões e termos usados pelos seguidors da RTA para dizer que alguém morreu, o conceito dominante é o de partida e separação da pessoa que morre, deixando para trás aquelas com as quais até ali mantinham um relacionamento físico. Podemos dizer que, embora uma parte da pessoa seja irrecuperavelmente destruída (o corpo e toda a rede de relações ligadas ao corpo), a pessoa continua viva e entra num novo tipo de relações, mas em outra dimensão de existência, a dimensão espiritual. Com a morte e a separação física, não acaba tudo. De acordo com Amaral, a dimensão interior e invisível da pessoa, o princípio vital que fundamenta e informa toda a sua personalidade, continua viva e prossegue a sua trajetória até atingir a sua plenitude no descanso dos espíritos ancestrais[141]. Em outras palavras, a morte é a dissociação dos elementos vitais. Mas, dissociados, eles não desaparecem. Na morte, uma das almas retoma sua liberdade. Enquanto uma vai se juntar ao Deus, a outra continua a frequentar os lugares de sua existência terrestre, tais como o banco e o altar reservados para ela.

Na esteira deste pensamento, a morte é concebida como um nascimento para uma nova existência espiritual, isto é, uma mutação ou transformação radical do modo de ser e de estar presente da pessoa. A morte é apenas uma etapa do longo processo de vida, que se desenvolve segundo o ritmo trinário nascimento-morte-nascimento. Assim, ela é concebida apenas como um caminhar dos memebros da RTA.

A morte, como iniciação, partida, separação, nascimento, caminhar, conduz ao novo estado, a uma nova maneira de existir. É uma “metamorfose”. Ela não é o fim definitivo da vida, mas uma nova modalidade de existir, de ser. Não é uma entrada no nada, não é aniquilação. Com a morte, há algo que continua. Os mortos não deixam a comunidade. Temidos ou venerados, as pessoas os sentem presentes. Às vezes, os enterrados na choupana; outras vezes, guardam seus restos suas urnas. Põem comida em seus túmulos, apresentam-lhes oferendas, e são vistos em sonho.

Escreve Eliade:

> A morte vem a ser considerada a suprema iniciação, como o começo duma nova existência espiritual. Melhor ainda, geração, morte e regeneração (re-nascimento) concebem-se como três momentos dum

[141] AMARAL, *op. cit.*, p. 36.

> mesmo mistério, e todo o esforço do homem arcaico vai para demonstrar que entre estes momentos não deve existir ruptura. Ninguém pode parar em nenhum destes três momentos[142].

Desse modo, sabemos e acreditamos que os seguidores da RTA, pela morte, nascem de novo, vão existir de outra forma. Esta mudança exige uma iniciação, isto é, os ritos fúnebres. No dizer de Thomas e Luneau, "a morte seguida dos ritos de trânsito, ocasiona uma mutação ôntica e social operada pelos ritos fúnebres realizados pela comunidade dos vivos e pelo reconhecimento e aceitação da comunidade dos antepassados"[143].

De forma geral, os ritos fúnebres abrangem *duas fases*. A *primeira* começa no momento da morte e termina com o enterro. Esta fase é importantíssima, pois nela se realiza:

> o sacrifício do animal preferido da divindade à qual o falecido estava consagrado. Realiza-se a refeição em comum e sacrificial. Esta é uma representação corporal da comunhão, da presença real do defunto e marca, principalmente, o compromisso que os dois lados assumem de velar um pelo outro[144].

Os ritos de apaziguamento dos espíritos dos falecidos intermedeiam a primeira e a segunda fase dos ritos fúnebres. Essa fase corresponde, conforme Rehbein, "ao estado de decomposição do cadáver dentro do túmulo e ao momento em que os espíritos dos defuntos ficam muito agitados e agressivos"[145]. Nessa fase intermédia, o defunto é ajudado, através dos ritos, a passar pela transformação necessária, permitindo a sua entrada na casa das divindades e dos antepassados.

A *segunda* fase, a dos ritos fúnebres, realiza-se depois de um tempo mais longo. Anota Rehbein:

> Na véspera do segundo estágio dos ritos funerários, realiza-se uma pequena cerimônia ritual no decorrer da qual os ancestrais conhecidos são convidados nominalmente – os outros ancestrais da família globalmente – a descer para assistir aos últimos ritos de passagem que farão do novo defunto um 'iniciado', apto a viver na morada dos ancestrais e das divindades[146].

---

[142] ELIADE, M., *op. cit.*, 1967, p. 145, 190-191, *apud* ALTUNA, *op. cit*., p. 440.
[143] THOMAS; LUNEAU, *op. cit.*, 1969, p. 214, *apud* ALTUNA, *op. cit*., p. 440.
[144] REHBEIN, *op. cit*., p. 50.
[145] *Ibid.*, p. 50.
[146] *Ibid.*, p. 51.

Junto ao túmulo e na presença de toda a família, de parentes e amigos, quem preside a celebração, depois da invocação de todos os antepassados, apresenta aos defuntos as intenções dos membros da família, dos amigos e conhecidos. Cada participante apresenta também suas preocupações, seus problemas e aflições. Depois, segue-se a oferenda dos animais. Os últimos ritos fúnebres têm, em primeiro lugar, uma dimensão festiva; e, em segundo lugar, a função de congregar a família e o clã. Eles são, sobretudo, uma afirmação da vida vivida. Nesses últimos ritos, desaparecem as lágrimas e as dores e explode a alegria. A desordem e a desintegração são ultrapassadas e a refeição comum e sacrificial é uma vitória da vida sobre a morte.

Assim, os ritos fúnebres são o testemunho da crença, da convicção quanto à sobrevivência da alma após a morte e sua transformação em antepassado. Portanto, os ritos fúnebres são a celebração solene do mistério da vida. Consolidam um dos valores mais preciosos dos seguidores da RTA: a certeza da sobrevivência da vida no além-túmulo. Condicionam o trânsito normal deste mundo para o lugar em que o defunto continuará a sua existência. São a única ponte de passagem entre os dois mundos. Ajudam os defuntos a chegar sem dificuldades à sua "nova comunidade", o bairro dos antepassados.

De acordo com Altuna, os ritos fúnebres são um culto à vida, o tributo mais solene que os memebros da RTA lhe rendem, porque asseguram vida constante ao membro que "passou" e enriquecem a sua comunidade[147]. O que afirmamos é que os ritos fúnebres são a ponte de passagem obrigatória entre o mundo dos que vivem na condição corporal e o mundo dos antepassados, no qual se garante uma sobrevivência feliz e a plena realização no estado de antepassado. Os seguidores da RTA esperam, como fim último de sua existência, viver em plenitude, livres das desgraças, em paz e, depois da morte, conviver com os antepassados.

3.3.6 A vida sem fim como aspiração dos seguidores da RTA

A exposição precedente nos leva a afirmar que a grande aspiração dos seguidores da RTA é possuir a vida e viver em plenitude. A vida terrestre,

[147] Cf. ALTUNA, *op. cit*., p. 445.

intensamente vivida, constitui aspiração, ideal e destino fundamentais. Viver com intensidade a vida deste mundo, sem morrer, esse é o fim último dos memebros da RTA. Todas as expressões de sua cultura têm como fim último, no dizer de Rehbein, "adquirir vigor, viver com exuberância, reforçar a vida e assegurar sua continuidade permanente na descendência"[148].

As aspirações à perpetuação do gênero humano, à fecundidade, à riqueza, à capacidade de trabalho estão ligadas ao ideal de vida plena e eterna. Por isso, a vida dos fies *banto* é uma luta ininterrupta contra os males que o debilitam e ameaçam, especialmente a doença e a morte, sentidas como inimigos.

Sua mais alta aspiração é "dar a vida", transmiti-la, propagá-la nos filhos e descendentes para que continue a corrente vital recebida dos antepassados. Essa aspiração suprema de vida é cortada pela morte, o "sem sentido". Na verdade, para os seguidores da RTA, a morte verdadeira, a eliminação absoluta do seio dos vivos, é a extinção da descendência, da família, pois, como afirma Rehbein, "a ressurreição[salvação] é associada à reprodução: alguém que, ao morrer, deixa filhos atrás de si, particularmente filhos homens, é uma pessoa ressuscitada [e/ou salva]; não estará totalmente morta, mas algo dela continuará a viver nos filhos"[149]. Mesmo que o homem morra enquanto indivíduo, se ele tiver transmitido a vida a descendentes, seu corpo não será inteiramente entregue à corrupção do túmulo. Assim, quem deixa uma descendência não morre. Portanto, tanto a comunidade quanto o indivíduo aspiram, como bem supremo, à perpetuidade da vida, à vida eterna. Outras aspirações vêm a seguir: o bem-estar econômico, a saúde, o respeito, a estima.

Uma vez que afirmamos que a vida é um valor supremo, comunicá-la constitui um valor ético. Daí a importância ou valorização e a estima da mulher-mãe, isto é, da maternidade e da sexualidade. A prática da poligamia encontra sua razão de ser na valorização da maternidade e da sexualidade. O crente *banto* a justifica porque objetiva multiplicar os filhos e, assim, fortificar a sua segurança vital. Cooperar na continuidade da vida é um princípio ou imperativo ético. Não transmitir a vida significa estar estagnado, não estar vivo. O divórcio torna-se inevitável se o matrimônio é estéril. O elemento necessário da vida torna praticamente impossível

[148] REHBEIN, *op. cit.*, p. 46.
[149] *Ibid.*, p. 149.

qualquer apreciação do celibato. O celibato voluntário é uma deformação reprovável e degradante. Na visão religiosa *banto*, não é somente anormal não transmitir vida; é também simplesmente mau, pois é uma recusa de usar o dom mais importante que Deus concedeu ao crente *banto*: transmitir a vida. Quer dizer, não é suficiente receber a vida. É preciso transmiti-la para viver. Assim, o fiél *banto* torna-se colaborador de Deus na obra da criação.

Na opinião de Rehbein, "quem renuncia à procriação rompe a corrente vital, impede aos antepassados a continuação do ser. Por isso, a fecundidade é cercada de vários ritos que a protegem e cuidam"[150]. Ao contrário, a esterilidade da mulher, é um contravalor; converte-se no maior dos males. É a negação ou aniquilação de seu próprio ser, da sua feminilidade; a mulher é considerada morta. A maior infelicidade que pode atingir uma mulher ou homem crente *banto* é a de "desaparecer sem deixar uma descendência".

Mais uma vez, afirmamos e insistimos que o ideal ou a aspiração dos seguidores da RTA é perpetuidade da vida, viver sem fim, eternamente. Eles não duvidam da imortalidade da alma, da vida além-túmulo. De acordo com Rehbein, os antepassados levam uma existência quase semelhante à que tiveram neste mundo. Vivem uma existência diminuída, de sombras, ou experimentam uma realidade semelhante à que viveram neste mundo[151]. Os mortos continuam ligados a seus filhos e descendentes, porque o laço entre os membros da família é indissolúvel, perdura mesmo depois da morte.

Os antepassados, ou os mortos viventes (Mbiti), "existentes não viventes" (Kagame), possuem a plenitude da vida. Os poetas *banto* têm cantado com júbilo a vitalidade dos seus antepassados:

> Este é o sopro dos antepassados...
> Os que morreram nunca partiram,
> estão na sombra que se ilumina
> e na sombra que se torna espessa.
> Os mortos não estão debaixo da terra:
> estão na árvore que estremece, estão no bosque que geme,
> estão na água que corre,
> estão na cova, estão na multidão,
> os mortos não estão mortos...
> Os que morreram nunca estão ausentes,

[150] REHBEIN, *op. cit.*, p. 47.
[151] *Ibid.*, p. 270.

> estão no seio da mulher,
> estão na criança que chora,
> e no tição que se inflama.
> Os mortos não estão debaixo da terra,
> estão no fogo que se apaga,
> estão nas ervas que choram
> estão no penhasco que se lamenta,
> estão na selva, estão na mansão
> Os mortos nunca estão mortos[152].

Sentem sua presença quando lhes recebem a visita:

> Na penumbra estreita de um meio-dia, sonho.
> Visitam-me as fadigas da jornada.
> Os defuntos deste ano, as recordações duma década
> Como a procissão dos mortos ao povoado.
> É o mesmo sol banhado de reflexos
> O mesmo céu que debilitam as presenças ocultas pendentes com os mortos.
> Eis que os meus mortos avançam para mim[153].

Os antepassados, apesar de viverem numa dimensão espiritual, continuam a ser humanos. De acordo com Altuna, "conservam quase todas as características humanas"[154]; mantêm tendências e exigências próprias dos seres humanos: querem comer, querem carinho, querem ser recordados para não caírem no esquecimento.

> Podem atuar movidos por paixão, compaixão, orgulho, adulação, vaidade, ira, rancor, e, consequentemente, serem manipulados, em certo sentido, pelos vivos. Eticamente são mais perfeitos que na terra. O seu caráter é como o das pessoas anciãs suscetíveis, sensíveis a toda a falta de respeito ou de atenção por parte dos seus descendentes. Desejam que se pense neles, que se lhes façam oferendas[155].

Os *banto* fazem tudo para manter viva sua ligação ou comunhão com seus antepassados, que acreditam continuar vivos e a fazer parte da família dos vivos, embora numa dimensão espiritual. A família realiza ritos, cerimônias e orações para restabelecer a harmonia da comunidade dos vivos com os defuntos antepassados.

Nesta ordem de ideias, afirmamos que os seguidores da RTA não esperam, no fim da vida terrena, a vida definitiva com Deus, não esperam encontrar-se com

---

[152] DIOP, B. In: *Antologie de La nouvelle poésie nègre*, *apud* ALTUNA, *op. cit*., p. 462-463.
[153] SENGHOR, L. *Visite, de Chants de Chants d`ombre*, *apud* ALTUNA, *op. cit*., p. 463.
[154] *Ibid.*, p. 463.
[155] JUNOD, *op. cit.*, p. 408.

Deus. O "mais além" se explica em termos puramente naturais, isto é, que o crente *banto* viverá uma vida mais poderosa junto com seus antepassados.

Na RTA não existe uma noção de escatologia nos moldes cristãos; ela se concretiza junto aos antepassados. Os membros da RTA têm uma forte convicção da sobrevivência depois da morte. Mas a vida além-túmulo comporta uma dimensão horizontal, porquanto permanece no âmbito familiar da comunhão com os antepassados e espíritos. Prova disso é que nos túmulos se encontram restos de oferendas e sacrifícios oferecidos aos antepassados. Na RTA, a fé na presença dos mortos junto aos vivos é constante; é sentida e celebrada de maneira especial nos momentos importantes e decisivos da vida, como nascimentos, casamento, dor, sofrimento e morte. A vida e o bem-estar da família dependem da benevolência dos mortos. Os seguidores da RTA buscam intensamente uma maneira de sobreviver nesta terra, através dos seus descendentes. O *presente*, o *imediato*, domina e absorve; o *agora* é a preocupação ou o gozo dos memebros da RTA.

Sua visão escatológica se insere na visão global do mundo, do homem e da história. Trata-se de uma visão unitária e total, que compreende relação e interação profunda entre o espaço e o tempo, o passado e o futuro, o mundo visível e o invisível, entre os mortos e os vivos; entre o mundo dos espíritos, o mundo das coisas e o mundo dos homens. A escatologia na RTA é marcada por um sentido de globalidade que contempla tanto a natureza como vivos e mortos, seres visíveis e invisíveis. O projeto escatológico, de acordo com Rehbein, é conceituado comunitariamente como participação no mesmo destino último, definido em termos de relações interpessoais harmoniosas, de solidariedade e comunidade[156]. Assim, a comunhão no além é uma comunhão com os homens da tribo e do clã, com os antepassados e espíritos. Não se espera uma salvação do futuro, vindo como algo totalmente novo da parte de Deus. A vida no além não é desejada como um estado feliz, mas imaginada como semelhante à vida terrestre, ou uma existência diminuída, de sombra; a maior felicidade dos mortos consiste em poder voltar à comunidade dos vivos. Os seguidores da RTA não anseiam ou não esperam alcançar o céu, pois o céu é a continuação das estruturas e situações deste mundo. Não esperam um verdadeiro "*eschaton*", entendido como "outro" em relação à realidade atual.

[156] Cf. REHBEIN, *op. cit.*, p. 148.

Não temem um inferno, nem esperam por um julgamento e/ou a condenação de Deus, pois desconhecem a ideia de juízo divino. Nada esperam de Deus e não têm medo Dele, pois Ele não castiga, não condena, não julga. Os seguidores da RTA acreditam que cada um será julgado, condenado ou salvo pela comunidade dos antepassados e não por Deus. É a comunidade religiosa *banto* que toma parte ativa na sorte do falecido e realiza sua entrada no reino dos antepassados; é ela que confere ao morto o "*status*" de antepassado, fazendo-o, ao mesmo tempo, voltar ao seio familiar para aí assumir sua função de protetor. A comunidade, portanto, não afirma a comunhão definitiva do morto com Deus, apenas faz voltar seus mortos simbolicamente ao seio familiar, sob o título de antepassado. O julgamento consiste na observância dos costumes e da ética tradicionais, encarnadas nas tradições. Só quem as observou fielmente, conservando a comunhão vital com os antepassados durante a vida, é admitido e/ou salvo na sua comunidade, no reino dos mortos.

Os seguidores da RTA não esperam também a misericórdia de Deus, pois na RTA não existe noção de pecado. Deus é, como foi dito, totalmente transcendente. Esta transcendência elimina o pecado/ofensa a Ele. O crente *banto* não ofende a Deus. Seria blasfêmia pensar que se possa ofender a Deus. Afirma Rehbein que "a noção de pecado é completamente estranha à RTA. Na [RTA], a ideia de ofensa a Deus nem sequer se pode imaginar"[157]. O pecado/ofensa é cometido não contra Deus, mas, prioritariamente, contra o próximo, a solidariedade, os intermediários, que se ofendem e tomam represálias. O pecado ofende, em primeiro lugar, os antepassados, pois foram eles que estabeleceram as regras de vida do grupo. Obedecer-lhes é satisfazê-los, garantir-se contra sua cólera e submeter-se sabiamente às leis da vida. Desobedecer-lhes é incorrer em sua ira e atentar contra a ordem do mundo, que suas prescrições conservam. A virtude consiste na submissão às tradições. A grandeza do crente *banto* é saber e poder disciplinar-se, sacrificar-se e sofrer para respeitar a vontade dos antepassados. Esta disciplina une a comunidade e assegura sua vida, sua "salvação". O primeiro dos deveres é seguir o exemplo dos antepassados e, assim, observar os ritos por eles instituídos, o que significa estar salvo.

Enfim, a crença numa vida futura ou na imortalidade aparece clara e firme na RTA. A vida eterna, assinala Altuna, é "para o africano a finalidade das

[157] REHBEIN, *op. cit.*, p. 149.

finalidades”[158]. A morte não significa aniquilamento do ser humano, nem frustração total. A morte é uma viagem, uma partida. A pessoa não morre; ela parte para a grande viagem, ou vai juntar-se aos seus antepassados. Assim, a aspiração prioritária dos membros da RTA consiste em alcançar o reto funcionamento das leis dinâmicas de participação vital e em viver com exuberância, sem sombras debilitantes. Este princípio constitui o valor da civilização negro-africana. As sintonias com as forças ativas e o seu controle, portanto, asseguram a única felicidade possível e oferecem a única possibilidade de salvação.

Citando Dickson, Altuna insiste:

> Sem sombra de dúvida, a constante primeira da religião africana é a sede de vida. Uma vida plena de seiva, vigorosa, pujante, abundante quer nas suas expressões, quer nas suas funções, é reconhecida como o maior valor dentro da experiência humana, como o dom mais elevado e melhor da existência. É a aspiração humana básica e a alma da religião[159].

A felicidade, o bem-estar, a prosperidade, a saúde, a paz, a proteção e a segurança aparecem como o fim prioritário dos *banto*. Estes desejam a participação vital retamente ordenada e a interação não desviada nem desvirtuada.

Conclusão

Ao longo deste terceiro capítulo, procuramos apresentar a Salvação na Religião Tradicional Africana. No fim do capítulo, chegamos à seguinte conclusão: a salvação na RTA é “holística” num triplo sentido, isto é, os seguidores da RTA são triplamente solidários.

Primeiramente, entendem a **salvação como solidariedade vertica**l, no sentido de que a salvação consiste na comunhão com Deus, com os antepassados e os espíritos. É a solidariedade vertical, de origem sagrada, constante. A salvação acontece necessariamente pelo contato com a realidade divina, com Deus transcendente, mas imanente. Na África tradicional *banto*, Deus se revela através de sua criação, o que significa que as imagens e os conceitos a respeito dele são tirados do meio ambiente, natural e histórico, em que o crente *banto* se encontra. Deste modo, o mundo se revela

[158] ALTUNA, *op. cit.*, p. 455.
[159] DICKSON, *apud* ALTUNA, *op. cit.*, p. 373.

como símbolo e manifestação do mistério. Deus é mistério, e o crente *banto* experimenta algo deste mistério no contato com a natureza.

Eles acreditam num Deus único, incriado e criador, "aquele que dá existência, substância e crescimento aos outros seres"[160]. No entanto, para o "grande Deus", não há lugar no culto. Apenas curtas orações são dirigidas a Ele, regularmente. Os intermediários, os antepassados e os espíritos, têm culto organizado. Eles, porém, não são fins em si mesmos; são representações da realidade que é o objeto último de adoração. Deus é transcendente; não é comparável às criaturas, embora se manifeste e se revele em todas as coisas visíveis. A experiência do ser supremo e a comunicação com ele passam, quase exclusivamente, através dos antepassados e dos espíritos. O crente *banto* acredita que Deus é a fonte última da salvação, de todas as bênçãos, das chuvas, das boas colheitas, da carne e do mel. Todos esses benefícios passam, porém, pelos antepassados e espíritos, intermediários estabelecidos pela vontade divina. Eles constituem um meio de comunicação com Deus.

Em segundo lugar, vivem a **salvação como solidariedade horizontal,** o que significa comunhão com a comunidade: tribo e clã, ou com os irmãos, os membros do mesmo sangue, os vivos, os do seu grupo. É a solidariedade horizontal. A salvação, então, não diz respeito somente à comunhão com Deus, com os antepassados, com os espíritos, mas também com a comunidade. O crente *banto* só pode participar da corrente vital enquanto está integrado num grupo; sua vida realiza-se em comunidade. Ele encontra sua força vital enquanto permanece em comunhão com a comunidade. Fora dela, a existência perde sentido. Nela , encontra proteção, verdadeira vida, salvação. A vida não se realiza plenamente fora da comunidade.

Por fim, a **salvação como libertação do mal,** que consiste na libertação do mal. O crente *banto* se encontra perante forças terríveis e ameaçadoras que o intimidam, trazendo- lhe doenças, penúria e morte. Em todos os momentos da vida, sente sobre si forças que o ultrapassam, que lhe suscitam temor. A floresta tropical, com seus mistérios e perigos, traz-lhe ameaça. Os animais selvagens constituem um perigo constante para o crente *banto*. As ervas, as plantas e raízes venenosas das matas carregam em si a ameaça e o perigo da morte. A violência dos elementos desencadeados, a tempestade e o raio, fazem-no sentir-se impotente perante as forças da

---

[160] TCHOUNGA, P. *Dieu et l´Afrique, apud* REHBEIN, *op. cit*., p. 28.

natureza. O perigo das secas traz-lhe medo. A feitiçaria e a morte são para ele seus grandes males.

Os numerosos ritos e celebrações em torno do nascimento, da puberdade, do matrimônio, da morte objetivam proteger e libertar o crente *banto* do mal. Tais ritos visam a aplacar e a dominar os males; a trazer cura do corpo e da alma; a experimentar a graça da chuva, do alimento, da saúde. Tais ritos visam a proteger o mistério da vida contra o perigo máximo que é a morte, pois a vida é o valor máximo, o dom maior que deve ser protegido. Se alguém perguntar ao crente *banto* sobre o valor máximo do ser humano, dele ouvirá: *a vida.* A vida que não é só para ele, mas para a sua família e sua tribo. Diz Rehbein: "Vida para a aldeia, vida para todo o povo, vida para o rei, vida para as mulheres grávidas e crianças novas[161].

A salvação na RTA não é formulada em linguagem teórica, mas encarnada em atos religiosos. Essa salvação manifesta-se como experiência/vivência que se atualiza através de algumas práticas específicas, isto é, em diversos atos religiosos. Os sacrifícios e as oferendas, a oração, os lugares de culto, as funções dos sacerdotes, os ritos de iniciação e a morte não podem ser considerados insignificantes. Todos esses atos religiosos são dimensões de experiências de salvação para os seguidores da RTA. Os atos religiosos contêm ou comportam dimensões salvíficas. Os diversos atos religiosos representam momentos diferentes de experiências salvíficas para os memebros da RTA.

De posse de tudo isso, cabe, agora, no próximo capítulo, mostrar como o mistério salvífico de Jesus Cristo atinge os seguidores da RTA, em outras palavras, queremos refletir sobre a salvação dos memebros da RTA como uma ação do mistério salvífico de Jesus Cristo.

[161] REHBEIN, *op. cit.*, p. 27.

Capítulo IV

A SALVAÇÃO DOS SEGUIDORES OU MEMBROS DA RTA COMO AÇÃO DO MISTÉRIO DE JESUS CRISTO

Introdução

Neste quarto capítulo, pretendemos refletir, de acordo com a nossa fé cristã, sobre como o mistério salvífico e universal de Jesus Cristo abraça os seguidores da RTA, ou, como eles são salvos por Cristo.

O cristianismo tem como ponto central de sua doutrina a fé em Jesus Cristo como único mediador entre Deus e os homens (1Tm 2,5); único salvador de toda a humanidade. De fato, não há outro nome, exceto o dEle, no qual todos sejam salvos (At 4,12). Como se aplica teologicamente a unicidade e universalidade da salvação de Jesus Cristo aos seguidores da RTA? Como continuar articulando os dois termos do "*querigma* pascal", segundo o qual *só* Jesus salva a *todos*[1]*?*

Ao longo dos dois mil anos, o cristianismo sempre esteve às voltas com este desafio, pois sempre teve de manter contatos com seguidores de outras religiões: com o pensamento grego (primeiro séculos); com a civilização islã (entre os séculos XII e XIV); com as culturas e religiões das Américas, da Ásia e, no nosso caso, com a África banto, a partir do século XIV. Ao se tratar da salvação dos não cristãos, de modo geral e, no nosso caso dos sguidores da RTA, distinguem-se duas linhas de pensamento.

A primeira, chama-se exclusivismo. É uma posição teológica segundo a qual o cristianismo é a única religião verdadeira, revelada por Deus, e detentora exclusiva da verdade. O único conhecimento válido de Deus seria o cristão, o de quem recebe Jesus Cristo. Mais uma vez: fora do cristianismo não há salvação.

A segunda linha chama-se inclusivismo. Segundo esta linha, a pessoa, a vida, a obra, a morte e a ressurreição de Jesus Cristo constituem a fonte, o centro e o fim, o alfa e o ômega da salvação de todas as pessoas. É a linha teológica segundo a qual a verdade, a graça e salvação estão plenamente em Jesus Cristo e fora deste não há salvação.

---

[1] Cf. FELLER, Vitor Galdino. *O Sentido da salvação.* São Paulo: Paulus, 2005, p. 10.

A questão apresenta diversos aspectos:

- Os seguidores da RTA e os adeptos de outras religiões participam da verdade, da graça e da salvação em Jesus Cristo?
- Como seria Cristo o paradigma da salvação para eles e para todos?
- Já que é Ele quem revela definitivamente o amor de Deus, sem ele, seguidores da RTA e outras pessoas ficariam sem salvação, sem a graça?

No contexto atual de pluralismo religioso, alguns teólogos defendem uma terceira posição. Trata-se do teocentrismo salvífico. É a posição segundo a qual todas as pessoas, incluindo os membros da RTA, participam da salvação de Deus. Nesta perspectiva, o Cristo deixa de ser o único salvador de todos. No centro desta linha está Deus, e não Jesus Cristo. Deus torna-se o centro do desígnio salvífico da humanidade. Por tal interpretação, Jesus Cristo não seria constitutivo, nem normativo da salvação (John Hick), pois Deus é de tal modo transcendente e incompreensível que não se podem julgar seus desígnios por padrões humanos. Portanto, Jesus Cristo não mais pode ser considerado o único e exclusivo mediador de Deus.

Ora, pretendemos neste capítulo privilegiar apenas as duas últimas posições teológicas: o inclusivismo e teocentrismo. Portanto, procuraremos seguir uma linha equilibrada, isto é, mostraremos que os seguidores da RTA são salvos por Deus através de Jesus Cristo. Deus e o mistério de Jesus Cristo estão presentes e atuantes junto aos memebros da RTA, mediante o Espírito Santo. Manteremos, então, esta tensão: salvação de Deus em Jesus Cristo.

De fato, o fim e o escopo é sempre Deus Pai. Este é o agente principal e primário da salvação do ser humano. Jesus é a revelação definitiva da ação salvífica de Deus. Se Ele ocupa o centro do mistério, é porque foi constituído pelo próprio Deus como mediador necessário, como caminho que conduz ao Pai. Ele ocupa o centro, porque Deus mesmo aí o colocou, e não os homens. Daí que o cristocentrismo e o teocentrismo, na teologia cristã, não parecem representar perspectivas que se oponham uma à outra[2]. Elas se complementam.

Portanto, o plano do capítulo comporta três partes:

[2] Cf. DUPUIS, Jacques. *Introdução à Cristologia.* São Paulo: Loyola, 1999, p. 222.

- na primeira, queremos refletir sobre a ação salvífica e universal de Deus para a humanidade, e o faremos em base aos fundamentos da Sagrada Escritura (Antigo e Novo Testamentos) e da Tradição da Igreja;

- na segunda, pretendemos refletir, de modo geral, sobre a ação salvífica e universal de Jesus para a humanidade, e o faremos com base no Novo Testamento, na Tradição da Igreja e nos teólogos;

- enfim, na terceira, refletiremos concretamente sobre a ação ou o mistério salvífico de Jesus nos membros da RTA e na RTA, partindo de alguns teólogos e do magistério da Igreja.

4.1 Deus e/ou o Ser Supremo: agente e autor primário da salvação

Deus ou, no nosso caso concreto, o Ser Supremo, tem sempre a prioridade na salvação de todo ser humano e dos seguidores da RTA. A iniciativa é sempre dEle. Ele se dirige a todos os homens e mulheres, prescindindo de épocas, culturas, espaços geográficos e até religiões. A salvação de Deus é universal. É da sua vontade que todos se salvem e cheguem ao seu conhecimento. Portanto, a salvação é uma oferta livre e universal de Deus e/ou do Ser Supremo A ação salvífica de Deus perpassa toda a Bíblia e a tradição cristã.

No Antigo Testamento, Deus (ou o Ser Supremo) aparece como o autor da salvação; como Aquele que salva/liberta o seu povo dos males, dos perigos, da morte e da escravidão. De fato, no Antigo Testamento a revelação da salvação constitui um denominador comum. Deus, porém, para salvar, se serviu de mediadores. Portanto, a mediação constitui um eixo[3]. Ela se leva a cabo primeiramente através da figura celestial do Anjo de Deus, que desce e conversa com os patriarcas. O Anjo de Deus é a figura de Deus que se revela, que busca a salvação do seu povo[4]. Além dele, encontramos mediadores humanos: Abraão, o eleito de Deus, Moisés, a Lei, os reis (Davi e Ciro), os profetas, o Servo de Deus.

[3] Cf. SESBOÜÉ, Bernard. *Jesucristo, El Único mediador*. Ensayo sobre La redención y La salvación. Tomo II. Salamanca (Espanha): Secretariado Trinitario, 1990, p. 132.

[4] *Ibid.*, p. 133.

4.1.1 Os grandes mediadores da salvação

Abraão é o mediador de Deus. Ele é chamado por Deus (Gn 12,1-3) e escolhido: sua vocação é uma eleição. Deus o escolhe e, a partir dele, nasce um grande povo; em Abraão todos os povos da terra foram abençoados, salvos. De fato, com ele se firma o desígnio da salvação de todos[5]. A cena de Sodoma e de Gomorra (Gn 18,16-33) é testemunha da mediação de Abraão. Deus decide destruir as duas cidades. Abraão intercede por elas: "Tu vais, de verdade, eliminar o justo com o culpado"? (Gn 18,23). A resposta de Deus constitui um compromisso em favor da salvação de todos em razão de um número pequeno de justos: "Se eu encontrar em Sodoma cinquenta justos dentro da cidade, por causa deles perdoarei toda a cidade" (Gn 18,26)[6]. Portanto, a promessa, a aliança e a intercessão de Abraão constituem três grandes categorias da mediação de Abraão.

O livro de Gênesis fala da figura de ***José*** como mediador. Sua história é uma parábola do ato da salvação. José, em vez de vingar-se dos seus irmãos, perdoa-lhes e se converte em mediador da salvação de sua família nos tempos de fome. Transformou num bem o mal cometido contra ele por seus irmãos. Com sua atitude, converteu os irmãos e viveu com eles uma autêntica reconciliação. José se torna, por isso, causa de salvação[7].

Por ocasião do Êxodo e por intermédio de ***Moisés***, Deus salvou seu povo, resgatando-o e libertando-o:

> Javé disse: Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi o seu clamor por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso, desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios, e fazê-lo subir daquela terra boa e vasta, terra que mana leite e mel, o lugar dos cananeus, dos heteus... Agora, o clamor dos filhos de Israel chegou até mim, e também vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo. Vai, pois, e eu te enviarei a Faraó, para fazer sair do Egito o meu povo, os filhos de Israel (Ex 3,7-10).

De fato, o povo hebreu viveu em estado de escravidão e inumanidade sob a ditadura dos faraós. Deus, então, consciente da situação, mostra sua indignação e

[5] Cf. SESBOÜÉ, *op. cit.*, p. 51.
[6] *Ibid.*, p. 56.
[7] *Ibid.*, p. 66.

assume o compromisso de salvá-lo: "Vi a aflição do meu povo no Egito, ouvi o clamor diante de seus opressores e conheço seus sofrimentos. Desci para libertá-lo da mão dos egípcios" (Ex 3,7-8). No entanto, para salvar, Deus suscita ou chama Moisés pelo nome para ser o mediador da salvação. Confere-lhe o poder de libertar; o poder de fazer atravessar o Mar Vermelho. O gesto de fazer o povo atravessar se transforma num sinal esplendoroso da intenção salvadora de Deus[8]. O Êxodo simboliza a salvação total, a redenção, a libertação dos poderes do mal e da desgraça; o retorno à vida, a uma recriação.

A experiência do Êxodo constitui o primeiro momento que manifesta a ação salvífica de Deus. Ela, neste sentido, constitui um paradigma, um lugar privilegiado. Lá está radicada a experiência de salvação de todo o povo hebreu. A saída do Egito pareceu a Israel o sinal mais revelador da salvação que Deus realizou por ele. Deus se revelou como potente salvador/libertador de uma calamidade[9]: Ele é, como cantavam Moisés e os israelitas, "a fortaleza e salvação" (Ex 15,2). O Êxodo transmite a boa nova de Deus, que intervém na história de um grupo de homens e mulheres oprimidos para salvá-los. Igualmente, no caminho, através do deserto, Deus aparece como quem salva/liberta dos inimigos (Ex 15,1-21), dos perigos, da fome (Ex 16,4-15) e da sede (Ex 17,1-7), das pragas[10].

Deus salva, através da ***Lei*** ou do ***Código***, grupos de pessoas abandonados, excluídos. Entre esses grupos cabe citar:

- *Os imigrados – estrangeiros:* Eles habitam na terra de Israel em situação de inferioridade, pobreza, exclusão. Não têm terra, nem ambiente familiar. Neste contexto, Deus, por meio de Israel, regulariza os direitos à salvação/libertação deles. Eles devem ser amados (Dt 10,13), nunca devem ser maltratados nem oprimidos (Ex 22,20); não devem ser julgados como se tivessem menos direitos que o israelita (Dt 24,17): "o estrangeiro que mora convosco será para vós como um concidadão! Tu o amarás como a ti mesmo..." (Lv 19,33-34). Assim, por meio da Lei, Deus promove, protege, enfim, salva o imigrado ao grau de pessoa com pleno direito.

---

[8] Cf. SESBOÜÉ, *op. cit.*, p. 66.

[9] Cf. FRIES, Henrich. Salvação. In: FRIES. *Dicionário de teologia. Conceitos fundamentais da teologia atual*. Vol. V. São Paulo: Loyola, 1987, p. 144.

[10] *Ibid.*, p. 144.

- *Os oprimidos*: *o órfão e a viúva:*o órfão e a viúva encontravam-se em situações acidentais de necessidade. A viúva, com a morte do marido, restituía o dote à família e assim ficava sem meios de subsistência e o órfão, muitas vezes, caía na miséria. Porém, a sua salvação e a dignidade de mulheres ou de pequeninos são uma preocupação importante de Deus: "jamais oprimas uma viúva ou um órfão" (Ex 22,21). Estes fracos são o terreno da atividade de Deus, mostrando-se para eles como salvador.

- *O escravo:* a Lei da Aliança previa também a salvação/libertação obrigatória do escravo a cada sete anos. Portanto, há na Lei um estatuto do escravo que não o faz coisa do patrão ou senhor, mas pessoa com dignidade e direitos. Ao escravo o senhor dará de bom grado a liberdade e o abençoará deixando que vá (Dt 15,18): "Não entregarás ao senhor o escravo fugitivo que se refugiar em tua casa" (Dt 23,16-17).

Portanto, a Lei torna-se instrumento, mediação de Deus. Deus é "salvador" de seu povo através da Lei (2Sm 14,4; 2Rs 6,26-27); é o "salvador" daqueles que, por causa da sua fraqueza, isto é, os pobres, necessitam mais de um salvador (Sl 72,4.13).

Deus salva também através dos ***Juízes***. Estes, como líderes carismáticos, heróis tribais, tornam-se instrumentos de Deus, na medida em que sua função era estabelecer a justiça; defender os direitos dos explorados, oprimidos e operar a salvação. Por isso, tornam-se mediadores de salvação de Deus. Este suscita juízes capazes de salvar os israelitas de seus inimigos[11]: "Então o senhor suscitou juízes que os libertaram daqueles que os pilhavam" (Jz 2,16; 6,36-37; 7,7; 8,22; 10,13; 12,3; 13,5). Assim é o caso de Otoniel, que "foi um libertador que os salvou" (Jz 3,9). Portanto, Deus intervém e se manifesta, agindo através desses homens e mulheres carismáticos para salvar os oprimidos.

O Rei é o "ungido de Deus" (2 Sm 19,22), e, portanto, um "messias", encarregado por Deus de governar seu povo na justiça e fidelidade[12]; é um "salvador" (Sl 72,4; Os 13,18). Quer dizer, o desígnio de Deus passa através desses reis; por meio dos reis salva (1Sm 9,16; 11,3; 14,23.29). O rei israelita é associado à salvação de Deus. Ele é, então, o "salvador" do seu povo, na guerra (Sl 33,16). Ele é um canal de salvação de Deus para o povo; a ele podem os povos recorrer, pois Deus incorporou no rei o seu

[11] Cf. FRIES, *op. cit.*, p. 144.
[12] Cf. SESBOÜÉ, *op. cit.*, p. 92.

próprio poder salvífico. No entanto, Deus continua sendo o rei supremo de Israel. O rei não é um soberano absoluto. Está sujeito às leis de Deus.

Dentre esses reis "salvadores", destacamos ***Davi*** e ***Ciro***. O povo via no ***rei Davi*** o homem em cujo espírito Deus repousava: "Veio sobre Davi o Espírito de Deus" (1Sm 16,13) e, portanto, torna-se o mediador da salvação. A vitória de Davi sobre Golias é a primeira cena que atesta sua mediação: Davi salva o povo da ameaça dos filisteus matando Golias. Cumpre a mediação por ter sido rei de todas as tribos; por ter conquistado Jerusalém e dela ter feito a nova capital de Israel; por ter trazido a arca da aliança para a capital; por ter organizado uma grande festa para celebrar o translado. Por tudo isso, o povo só viu em Davi o "ungido", o mediador de Deus, o filho de Deus, o defensor.

O ***rei Ciro***. Deus designou o rei da Pérsia (Ciro) como seu messias. Incumbe-o de derrotar nações, reis e cidades e promete preparar o caminho para os seus triunfos (Is 54,1-7). De fato, Ciro, ao dominar a Babilônia, permitiu que os exilados voltassem para a terra de Israel. Este ato levou o povo a pensar que ele fosse o salvador esperado pelos antepassados, aquele que reconstituiria Jerusalém e salvaria os exilados de Deus.

Os ***profetas*** são também mediadores da salvação. Sua função não é narrar o passado, mas falar, em nome de Deus, do que está em jogo no presente, denunciar o pecado e advertir sobre suas possíveis consequências. Numa palavra, o profeta é um "vigia", uma testemunha da aliança e da fidelidade de Deus, a presença de sua iniciativa sempre gratuita ao lado do seu povo[13]. Os profetas tornam-se, então, mediadores entre Deus e o povo. Nos momento de crise, sobretudo no exílio, eram os que apontavam para uma intervenção nova e definitiva de Deus. Faziam uma promessa de salvação que somente poderia vir de Deus e anularia o duro castigo.

O profeta Ezequiel previu novo êxodo: "Por minha vida, oráculo do Senhor Javé, eu juro certamente com mão forte e com braço estendido e com cólera derramada, hei de reinar sobre vós. Hei de tirar-vos de entre os povos e reunir-vos de entre as nações pelas quais fostes espalhados" (Ez 20,33-34). O Deutero-Isaías também anunciou: "Israel irá para casa - para Jerusalém". Insistia em que Deus era capaz de realizar novo êxodo, como fizera no passado. Livres da Babilônia, os israelitas

[13] Cf. SESBOÜÉ, *op. cit.*, p. 102-103.

marchariam rumo à sua pátria por estrada construída pelos anjos através do deserto da Arábia (Is 40,3-11). Deus iria restaurar Israel em sua terra; Deus iria fazer uma nova criação (Is 65,17-18); um novo êxodo (Is 41,17-20), uma nova Jerusalém (Is 65,18-19).

Nas mensagens do profeta Miqueias descobrimos que Deus promete uma restauração de Israel em Sião depois do castigo: "Naqueles dias - oráculo de Javé- reunirei as estropiadas, congregarei as dispersas e as que maltratei. Farei das estropiadas um resto, e das dispersas uma nação poderosa. E Javé reinará sobre elas no monte Sião, desde agora e para sempre" (Miq 4,6-7).

Podemos ampliar nossa reflexão dizendo que, pelo que nos interessa, o Ser Supremo na RTA também se serve de mediações, que são os antepassados, os curandeiros e adivinhos para realizar a salvação para os memebros da RTA. Todos eles, na RTA, de fato são os intermediários, os mediadores entre Deus e os homens. Assim como Deus se valeu dos mediadores no Antigo Testamento, assim também o Ser Supremo precisou e precisa de mediadores na RTA para realizar a salvação entre os memebros da RTA.

Depois de tudo isso, podemos afirmar que, por detrás dessas figuras humanas, isto é, dos mediadores do Antigo Testamento e da RTA, o conteúdo essencial é a ação salvadora do próprio Deus e/ou do Ser Supremo, que se faz presente em seu povo (Is 35,4), em toda a terra (Is 45,22); em nosso caso, nos seguidores da RTA. É Deus quem decide salvar o povo, quem age livremente como bom salvador, buscando as ovelhas perdidas no "exílio", levando-as para a "Palestina"; é Ele que alimenta as famintas e ajuda as que estão feridas ou oprimidas. É o Ser Supremo que salva os memebros da RTA. A ênfase teocêntrica está bem representada na visão dos ossos secos (Ez 37,1-14 e Ez 36,26-27; 39,25-28). Nela, o profeta viu um vale cheio de ossos muito numerosos e secos. Ezequiel se dirige a esses ossos, dizendo-lhes que Deus os cobriria de tendões, de carne e de pele e depois os vivificaria, dando-lhes sopro, espírito, vida. É a ação e a presença salvífica e exclusiva de Deus.

Portanto, no Antigo Testamento Deus é agente primário da salvação: apenas Ele salva: "E salvador fora de mim não há" (Os 13,4); "É no Senhor, nosso Deus, que Israel encontra a salvação" (Jr 3,23; 1Mc 3,18; 4,11; 2Mc 1,11; 2,17). De acordo com Mckenzie, Deus é frequentemente invocado ou descrito por meio de títulos que empregam os termos "salvar": "Deus é a minha /tua, sua/ salvação" (Sl 18,47; 24,5;

27,9; 65,6; 79,9; 85,5; Is 17,10; Mq 7,7; Hab 3,18) e "rocha de minha / tua, sua/ salvação" (Dt 32,15; Sl 62,3.7; 89,29; 95,1); "minha luz e minha salvação" (Sl 27,1); "minha salvação" (2Sm 22,3; Sl 18,3)[14]. Assim, em todo momento de perigo, de sofrimento, de infelicidade, do mal, Israel se volta para Deus a fim de ser salvo. Israel invoca Deus como seu salvador porque sabe que, fora dEle não há salvação[15]. Deus é aquele que salva (Sl 44,27; 78,42; 79,9); que tem uma atenção particular pelos fracos (Sl 113,7), pelos aflitos (Sl 25,16), pelos necessitados (Sl 35,10), pelos humildes (Sl 147,6), pelos pobres (Sl 40,18). Os homens devem procurar a salvação em Deus, o único que pode salvar (Is 45,22). O título de "salvador" corresponde, em primeiro lugar, a Deus, e/ou ao Ser Supremo na RTA. Ele é a fonte e o agente principal da salvação de todos, igualmente dos seguidores da RTA.

Esta verdade teocêntrica é tão central para a fé cristã que reaparece explicitamente várias vezes no ***Novo Testamento***. Neste, é sempre o próprio Deus quem toma a iniciativa (Lc 14,15-24) de chamar os pecadores por meio de Jesus Cristo (Mc 2,17; Lc 15,3-10). Paulo reafirma essa verdade enfatizando a situação sem saída do homem pecador e a iniciativa totalmente gratuita de Deus (Ef 2,1-10; Tt 3,3-7). Outros textos acentuam a união de Deus com o homem, sua divinização para que o ser humano possa se salvar. São João acentua o novo nascimento (Jo 3,3-6), estimulado pelo Pai (Jo 6,44)[16]. De fato, o agente primordial da ação salvífica no Novo Testamento continua sendo o Deus-Pai. Só Deus salva, e não propriamente Jesus Cristo. Segundo Dupuis, "no Novo Testamento o título de salvador é aplicado diretamente só a Deus e, derivadamente, a Jesus Cristo. De fato, Deus é a causa última e a fonte da salvação: Deus-Pai salva mediante o Filho (Jo 3,16-17). A causa primeira da salvação é o Pai"[17]:

> Sua vontade de salvação universal se manifesta na história por meio de alianças estabelecidas com todos os povos da terra, nunca revogadas. Esta vontade universal de salvação e estas alianças com todos os povos culminam no acontecimento Jesus Cristo, sacramento universal da vontade divina de salvação. Dentro do único plano divino que culmina no acontecimento Cristo, todas as intervenções de Deus

---

[14] Cf. MCKENZIE, John L. Salvação. In: MCKENZIE, John. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 833.

[15] C. LÉON-DUFOUR, Xavier. *Salvação*. In: LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. São Paulo: Vozes, 1972, p. 939.

[16] Cf. MIRANDA, Mario França de. *A salvação de Jesus Cristo*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 83.

[17] DUPUIS, Jacques. Un Dios, Padre de Jesucristo para la salvación del mundo. Rivista di Scienze Religiose, p. 179, 1999.

> ao longo da história a respeito dos homens e dos povos, e todos os "caminhos" de salvação traçados por Ele para ir ao seu encontro, remetem ao dito acontecimento. Em Jesus Cristo, Deus instaurou seu Reino na história e no mundo. Este mistério de salvação, realizado definitivamente por Deus em Cristo, permanece presente e operante ao longo de toda a história humana. Isto não exclui que as outras tradições religiosas sejam verdadeiramente vias através das quais Deus salva os homens[18].

4.1.2 A universalidade salvífica de Deus

A ação salvífica de Deus é universal[19]. Assim, ela é possível para todos e ninguém está excluído *a priori* da eterna felicidade. As Sagradas Escrituras e a tradição cristã testemunham o que acabamos de afirmar.

No ***Antigo Testamento***, a obra salvífica de Deus não se restringiu ao povo de Israel. Ela tem uma dimensão universalista. Ao lado de uma concepção particularista da salvação, encontra-se uma ação salvífica numa perspectiva de universalidade[20]. De fato, desde a criação, Deus é apresentado como senhor e rei dos outros povos, os quais são por ele amados (Gn 1-11; Is 6,3ss; 44,24-48; 45,1-6; Am 9,7-12). O livro do Gênesis afirma a íntima relação pessoal de Deus com Adão, pai da raça humana. Essa relação simboliza, de acordo com Dupuis, uma primeira aliança universal com a raça humana[21]. No entanto, a primeira vez que o livro do Gênesis se serve do termo *aliança* é no ciclo de Noé (Gn 9). Não custa lembrar que Noé, "homem justo, íntegro entre seus contemporâneos, que andava com Deus" (Gn 6,9), não pertencia ao povo de Israel. Apesar disso, encontrou graças aos olhos do Senhor. Noé, portanto, com seus filhos Sem, Cam e Jafé (Gn 9,18s) simboliza o universo dos povos na sua diversidade de culturas, raças e religiões. Todos os povos estão sob o único Deus e sua vontade salvífica[22]. A aliança com Noé deve ser entendida no seu significado teológico. Trata-se de uma aliança cósmica. Assina Dupuis:

> A aliança com Noé não é parte da história natural, mas de uma história da salvação. É uma intervenção pessoal e universal de

---

[18] DUPUIS, *op. cit.*, p. 178.

[19] Cf. MARIN, António Royo. *Teologia de la Salvación*. Madrid: MCMLVI, 1956, p. 24.

[20] Cf. FRIES, *op. cit.*, p. 145.

[21] Cf. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso.* São Paulo: Paulinas, 1999, p. 55.

[22] Cf. REHBEIN, Franziska. *Candomblé e salvação.* São Paulo: Loyola, 1985, p. 199-200.

> Deus na história das nações antes da aliança que se seguiu com o povo eleito. As tradições religiosas da humanidade são as testemunhas escolhidas desta aliança com as nações[23].

Podemos mencionar outros textos que afirmam a universalidade da aliança de Deus com a raça humana: Eclo 17,12 fala da "aliança eterna" estabelecida por Deus com os nossos antepassados; Jr 33,20-26 e Sl 89 fazem referência a uma "aliança cósmica" através da criação[24].

O Deutero-Isaías também desenvolve uma mensagem salvífica em uma perspectiva de universalidade. O Servo de Deus (Is 42,1-6) será a salvação de todos os povos. O Servo foi ungido, isto é, recebeu o espírito de Deus e é chamado pessoa de aliança e luz. O Servo de Deus tem uma função particular: estabelecer a justiça e o direito; fazer chegar o dia do juízo; estar ao lado dos pobres; convidar à conversão; ir exercer a misericórdia e o perdão. Enfim, ele salvará o seu povo de todas as suas impurezas pelo dom do Espírito Santo[25]. O servo de Deus não será apenas salvador de Israel; ele será também aquele que vai reunir todas as nações, será luz das nações (Is 49,1-6). Portanto, seu ouvinte é toda a humanidade. Deus, por intermédio desse servo, realizará as obras salvíficas para o povo eleito e para a humanidade.

Também os profetas do período da restauração esperavam o tempo em que os estrangeiros acorreriam a Sião (Is 56,1-8; 66,18-21; Zc 2,15; 8,22, Ml 1,11). Percebemos, assim, que em Israel não faltavam pessoas que sentissem uma obrigação ativa de conquistar os gentios para a fé e se irritavam com estreiteza de vista de seus irmãos. O povo de Deus esperava e acreditava que as nações um dia se voltariam para a adoração de Deus (Tb 13,11; 14,6); Deus os visitaria com suas misericórdias e salvaria os gentios justos juntamente com Israel. De fato, havia aqueles que sentiam a obrigação de testemunhar sua fé diante das nações (Tb 13,3). Israel via-se como povo eleito para uma "missão" salvífica na história da humanidade (Gn 12,1-3). Como assegura Rehbein, a escolha de Israel não é privilégio, mas serviço; na eleição de um povo pequeno e insignificante, fica ressaltado o amor universal de Deus por todos os povos[26].

---

[23] DUPUIS, *op. cit.*, p. 57.
[24] *Ibid.*, p. 55.
[25] Cf. SESBOÜÉ, *op. cit.*, p. 118.
[26] Cf. REHBEIN, *op. cit.*, p. 201.

Nesta esteira de pensamentos, podemos dizer que havia, em Israel, aqueles que não atribuíam à sua raça nenhuma superioridade (Eclo 10,19-22). Havia judeus que se alegravam quando os gentios eram acolhidos na sua religião. Realmente, Israel tinha ciência de que nem todos os habitantes das nações eram idólatras. Alguns povos estrangeiros reconheciam o Deus vivo através da aliança cósmica. Os salmos do reino (Sl 47, 93, 97,98,99) louvam o Deus na sua nobreza universal e exortam as nações a compartilhar de seu louvor. Neste sentido, os profetas reagem contra o particularismo de Israel ao insistir que também os pagãos pertencem a Deus. Isaías, por exemplo, recorda que o Egito e a Assíria são propriedade de Deus (Is 19,25); igualmente, Jeremias diz que os judeus não são melhores que os gentios (Jr 9,25s; 18,13); Zacarias proclama que Deus é para todos os povos (Zc 9,1; 11,10); Amós diz que os outros povos recebem favores de Deus (Am 9,7); o livro da Sabedoria proclama a misericórdia divina em favor de todas as gentes que ele ama, porque procuram a Deus (Sb 8,1; 11,23s; 13,6).[27]

Assim, encontramos, por vezes, louvores a algumas personagens estrangeiras: Abel, Henoc, Noé, Melquisedec, Ló, rainha de Sabá... apresentados na epístola aos Hebreus como modelos: "Pela fé, Abel ofereceu a Deus um sacrifício melhor que o de Caim. E por causa da fé, ele foi declarado justo" (Hb 11,4); "Pela fé, Henoc foi dito que ele agradava a Deus" (Hb 11,5); "andou com Deus" (Gn 5,22); "Henoc agradou ao Senhor e foi arrebatado, tornando-se modelo de conversão para as nações" (Eclo 44,16); "Pela fé, Noé construiu uma arca para salvar a sua família" (Hb 11,7); "Noé encontrou graça aos olhos de Yahvé" (Gn 6,8); "Andava com Deus" (Gn 6,9); "Noé foi reconhecido como homem perfeito e justo" (Eclo 44,17). Melquisedec, "rei de Salém, sacerdote do Deus altíssimo, levou pão e o vinho, e abençoou Abraão dizendo: bendito seja Abraão pelo Deus Altíssimo, que criou o céu e a terra; e bendito seja o Deus Altíssimo, que entregou inimigos a você" (Gn 14,18-20). Ló é outro modelo de justiça, segundo a lei escrita por Deus no coração das pessoas (Rm 2,12). Assim também a Rainha de Sabá, que "veio de uma terra distante para ouvir a sabedoria de Salomão (Mt 12,42; 1 Rs 10,1-13[28].

Podemos citar outras figuras fora da descendência de Abraão. Nabucodonosor, rei da Babilônia, é considerado servidor de Deus (Jr 27,6; 43,10);

[27] Cf. SEUMOIS, André. *Fé, Religiões e Culturas.* Cucujães – Portugal: Editorial Missões, 1997, p. 194.

[28] Cf. DUPUIS, *op. cit.*, p. 58-59.

Raab, a cananeia, é estimada por Josué (Js 6,25) e louvada por sua fé (Hb 11,3; Tg 2,25); igualmente Rute, a moabita (Rt 4,13-17); Urias, o hitita, é louvado tacitamente em prejuízo de Davi (2 Sm 12,7-9); a viúva de Sídon, na Fenícia, recebe um favor de Naamã, comandante do exército da Síria (1 Rs 17,8-24; 2 Rs 5,1-14); e Jeremias profetiza em favor do etíope Ebed-Melec, que colocava sua confiança em Deus (Jr 39,16-18)[29]. O livro da consolação do Segundo Isaías, de acordo com Dupuis, vai além: todas as nações até os confins da terra são exortadas a cantar ao Senhor um canto novo (Is 42,10-12); todas elas caminharão na luz da glória de Deus[30].

Tudo o que acabamos de afirmar nos leva a uma compreensão de salvação numa perspectiva universalista. De fato, a partir daí, percebemos que o Deus de Israel não limita sua ação ao povo de Israel. Ele é o senhor da história universal. O Antigo Testamento manifesta um universalismo no qual tudo é colocado sob a providência divina: "Iahweh se dará a conhecer aos egípcios; naquele dia, conhecerão a Iahweh e o servirão com sacrifícios e oblações e farão votos a Iahweh e os cumprirão" (Is 19,21); "Sim, do levantar ao pôr-do-sol, meu Nome será grande entre as nações, e em todo lugar será oferecido ao meu Nome um sacrifício de incenso e uma oferenda pura..." (Ml 1,11)[31]. O Deus de Israel é um Deus que salvará não só o povo eleito, mas todas as nações (Mi 7,7). Portanto, a tendência universalista da salvação, isto é, a abertura de Deus às nações, se faz sentir no Antigo Testamento e reflete o projeto de Deus para a humanidade.

O ***Novo Testamento*** também afirma a universalidade da ação salvífica de Deus. O Deus de Jesus, diferentemente do Deus dos doutores da lei e dos sacerdotes do templo, legalistas e sacrificialistas, não é um Deus exclusivo, um Deus do poder, que se encontra em lugares específicos e definidos. Jesus o reconhece e o apresenta como Deus da misericórdia, do perdão, do amor, da ternura. Um Deus de todos os homens; um Deus que não é só para Israel, mas um Deus para toda a humanidade[32]. O Deus de Jesus é Pai que faz chover e manda o sol sobre bons e maus, justos e injustos (Mt 5,45), é o Deus de toda a humanidade. Podemos notar a universalidade de Deus em vários textos do Novo Testamento.

---

[29] Cf. DANIÉLOU, J. *Rahab figure de l´Église, apud,* SEUMOIS, *Religiões e Culturas*, p. 194.
[30] Cf. DUPUIS, *op. cit.*, p. 64.
[31] *Ibid.*, p. 64.
[32] Cf. FELLER, *op. cit.*, p. 168-169.

O principal texto acerca da vontade salvífica e universal de Deus é este: "Deus nosso salvador quer que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade" (1 Tm 2,4). Podemos também recorrer a outras passagens no Novo Testamento que supõem a vontade salvífica e universal de Deus: "Reconheço, na verdade, que Deus não faz distinção de pessoas, mas, em qualquer nação, aquele que o teme e pratica a justiça é aceito, seja qual for a nação a que pertença" (At 10,34s); "Deus, nas gerações passadas, permitiu a todas as nações que seguissem o seu caminho. No entanto, ele não deixou de dar testemunho de si mesmo através de seus benefícios. Do céu ele manda chuvas e estações férteis, dando alimento e alegrando o coração de vocês" (At 14,16); "Senhores de Atenas, em tudo eu vejo que vocês são extremamente religiosos. De fato, passando e observando os monumentos sagrados de vocês, encontrei também um altar com esta inscrição: ao Deus desconhecido" (At 17,22-23).

Paulo dizia não haver diferença entre judeus e gentios e que a riqueza da graça divina é acessível a todos (Rm 3,28-30); refere-se ao único Deus que faz o mundo e todas as coisas nele contidas, o qual "dá a todos vida, respiração e tudo o mais" (At 17,25-26); "O Espírito Santo desceu sobre todos os que ouviam a Palavra" (At 10,44). O fato, diria Dupuis, de que "o dom do Espírito Santo também fosse derramado sobre os pagãos" (At 10,45) tornou-se um sinal de que eles também estavam sendo chamados[33]. São João diz: "Pois Deus enviou seu Filho ao mundo, não para julgar o mundo, mas para que todo mundo seja salvo por ele" (Jo 3,17).

Com estas citações, pretendemos mostrar que Deus se manifestou positivamente a toda a humanidade. De acordo com Rehbein, esses textos são importantes para mostrar a universalidade da ação salvífica de Deus. De fato, a salvação é prometida e oferecida aos homens não por pertencerem a uma comunidade de salvação, seja Israel, seja a da Igreja, mas a todos os que fazem a vontade de Deus[34]. Todos os povos, e portanto os memebros da RTA também, são amados por Deus e podem pertencer ao Reino de Deus, cujo chamado se estende para além das fronteiras do povo eleito de Israel.

4.1.3. Tradição da Igreja

[33] Cf. DUPUIS, *op. cit.*, p. 76.
[34] Cf. REHBEIN, *op. cit.*,, p. 203.

Os ***Padres da Igreja*** retomaram o tema da universalidade da ação salvífica de Deus. Clemente Romano apresentava a possibilidade concreta de salvação em todos os tempos para homens e mulheres*:* "Reconheçamos que de geração em geração o Senhor ofereceu ocasião da conversão"[35]. Clemente de Alexandria apresentava uma vontade salvífica universal, válida para todos, apesar da variedade das economias[36]. O mesmo acontece com Ambrósio, que insistia no fato de que todos têm à sua disposição a oferta da salvação:

> Por isso, ofereci a todos o meio de salvação, para que cada um que se perde atribua a si mesmo a causa da sua morte, não tendo querido curar-se, enquanto possuía o remédio com o qual podia salvar-se; e, por outra parte, seja, proclamada a misericórdia de Cristo abertamente a favor de todos, pelo que aqueles que perecem, pereçam por causa da sua negligência[37].

João Crisóstomo esclarecia que se nem todos alcançam a salvação é porque não se comportaram de modo digno[38]. São Jerônimo atribuía à vontade humana uma tarefa determinante a fim de que o desígnio salvífico de Deus pudesse realizar-se concretamente. Ele afirmava:

> Quer todas as coisas repletas de inteligência e sabedoria, quer que todos sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade. Mas como ninguém pode ser salvo contra a sua vontade, pois gozamos do livre arbítrio, quer que nós queiramos o bem, para ele próprio realizar em nós o seu projeto, caso o queiramos[39].

Próspero de Aquitânia reconhece a vontade universal de Deus: "É necessário crer e professar que Deus quer com absoluta sinceridade que todos os seres humanos sejam salvos...; se muitos se perdem, deve-se à sua própria culpa e, se muitos se salvam, é em virtude do dom do Salvador"[40]. Leão Magno, a propósito do desígnio

---

[35] CLEMENTE ROMANO. *Carta a los Corintios*, VII, 5. Homilía anonima;CALVO, Juan José Ayán. Madrid: Editorial Ciudade Nueva, 1994, p. 81.

[36] Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Strom*, VII, 2: PG 9,409, *apud* SEUMOIS, *Fé, Religiões e Culturas*, p. 145.

[37] AMBRÓSIO. *De Cain et Abel* II,3,11, *apud* SEUMOIS, *op. cit*., p. 145, nota, n.51.

[38] JOÃO CRISÓSTOMO. *Hom. 16 in Rm 9:* PG, 60,562 *apud* SEUMOIS, *op. cit.*, p. 146, nota, n.55.

[39] JERÔNIMO, *In Eph.* I, c. 2: PL 26,455, *apud* SEUMOIS, op. cit., p. 146, nota, n.56.

[40] PRÓSPERO DE AQUITÂNCIA. *Responsiones* 2: PL 51,179 *apud*, SEUMOIS, op. cit., p. 147.

divino de salvação universal, afirma: “Deus misericordioso quis socorrer por intermédio de seu unigênito, Jesus Cristo, a criatura feita à sua imagem”[41].

Alguns ***concílios provinciais***, no sul da França, ocuparam-se dessa questão. O Concílio de Arles, em 473, reconhece que a misericórdia divina não está limitada só aos predestinados (DH, n. 397). O segundo Concílio de Orange, em 529, aprovado por Bonifácio II, disse que ninguém está predestinado ao mal e que, no caminho da salvação, é necessária a intervenção da graça (DH, n. 397). O Concílio de Kiersy-Sur-Oise, em 853, acentuava a universalidade da vontade salvífica de Deus, ajuntando que, se muitos se perdem, tal fato tem de ser imputado à sua própria culpa (DH, n. 623). O ***Concílio de Trento***, condenando a doutrina da predestinação de Calvino, afirmava que Deus não recusa a justificação a ninguém: “Se alguém afirmar que a graça da justificação é concedida só aos predestinados à vida e que todos os outros são chamados, mas não a recebem, enquanto predestinados ao mal por vontade divina: seja anátema” (DH, n. 1567).

O ***Concílio Vaticano II*** formulou sem problemas e dificuldades a possibilidade efetiva de salvação para todos. Afirmou a universalidade do desígnio divino de salvação, isto é, que a salvação de Deus é acessível a todos os povos e nações. Para a *Lumen Gentium*, aqueles que estão fora da Igreja e adoram a Deus, único e misericordioso, experimentam a salvação por Ele oferecida. O documento reconhece a ação invisível da graça, que supera as fronteiras visíveis da Igreja, e a vontade salvífica universal de Deus.

> Mas o desígnio de salvação abrange também aqueles que conhecem o Criador, [...] e adoram conosco um Deus único e misericordioso, que há de julgar os homens no último dia. Esse mesmo Deus não está longe dos outros, que buscam ainda nas sombras e em imagens o Deus desconhecido, pois é ele quem dá a todos a vida e ressurreição e tudo o mais (At 17,25-28), e, como o salvador, quer que todos os homens sejam salvos (1Tm 2,4). Aqueles que ignoram sem culpa o Evangelho de Cristo e a sua Igreja, mas buscam a Deus na sinceridade do coração, e se esforçam, sob a ação da graça, por cumprir na sua vida sua vontade, conhecida através dos ditames da consciência, também esses podem alcançar a salvação eterna. Nem a divina providência nega os meios necessários para a salvação àqueles que, sem culpa, ainda não chegaram ao conhecimento explícito de Deus, mas procuram com a graça divina viver retamente (LG, n. 16).

[41] LEÃO MAGNO. *Sermões LXXII*,2; (Tradução da Monjas Beneditinas da Abadia de Santa Maria). São Paulo: Paulinas, 1974, p. 59.

Por sua vez, o Decreto *Ad Gentes*, a respeito do desígnio universal de Deus de salvar a todos, afirma: "A realização do desígnio universal de Deus de salvar a toda a humanidade é fruto da bondade e da providência divina" (AG, n. 03). E insiste: "Do mais íntimo do ser humano brotam inúmeros movimentos, até mesmo religiosos, de busca de Deus, com que os seres humanos procuram alcançá-lo ou encontrá-lo, embora Ele não esteja longe de ninguém" (AG, n. 03 e At 17,27).

Diante de tudo o que acabamos de expor, podemos ampliar nossa reflexão dizendo que a ação salvífica de Deus e/ou do Ser Supremo diz respeito também aos seguidores da RTA.

No final desta secção, voltamos a enfatizar a utilização de mediadores pela ação salvífica de Deus: o Anjo de Deus, Abraão, Moisés, Davi, profetas, o "Servo de Deus" e, em nosso caso concreto, antepassados, curandeiros e adivinhos.

No entanto, todas as mediações se fazem realidade definitiva e irrevogável com Jesus Cristo. A humanidade fica salva uma vez para sempre em Jesus Cristo. A realidade do cumprimento da salvação pela pessoa de Jesus em sua vida, morte e ressurreição constitui o tema da segunda parte.

4.2 Jesus Cristo: mediador único entre Deus e os homens

Em Jesus Cristo e em sua obra, as mediações e a ação salvífica de Deus alcançam a sua plenitude. A salvação entra no mundo pelo caminho da história, nos limites e na concretização do espaço e do tempo, com uma pessoa, Jesus Cristo[42]. De fato, a ação salvífica e universal de Deus culmina em Jesus Cristo, salvador de toda a humanidade. Ele é o sentido último, a finalidade e a realização plena e definitiva da ação salvífica de Deus. Sua universalidade se inscreve na universalidade de Deus. De acordo com Durand, Jesus é o ponto de convergência da salvação oferecida por Deus a todos os homens[43]. Portanto, nEle não só é participada a salvação a todos os homens, mas é fundada uma ordem de salvação que recapitula tudo nEle como cabeça (Col 1,13-20; Hb 1,1ss).

[42] Cf. FRIES, *op. cit.*, p. 147.
[43] Cf. DURAND, Emmnuel. *L ´Offre universelle du salut em Christ.* Paris: Cerf, 2012, p. 374.

Lembra Dupuis:

> Com a Tradição, professamos que Jesus é o único, não como o seria qualquer pessoa eleita por Deus para revelá-lo e, por conseguinte, para anunciar toda a revelação divina dele proveniente, mas como alguém no qual e pelo qual Deus se manifesta a si mesmo, de forma definitiva, insuperável e irrepetível [...]. Jesus está no centro do plano de Deus para o mundo e do processo pelo qual esse plano se corporifica na história. Em Jesus, Deus se comprometeu com a humanidade de modo irrevogável, acolhendo-a para sempre. A condição humana do homem Jesus, suas palavras, suas ações, sua vida, sua morte e ressurreição constituem a revelação decisiva de Deus e, nesse sentido, revelação final[44].

Jesus Cristo, para a fé cristã, ocupa um lugar central e único que nenhuma outra religião atribui a seu fundador. Assim, por exemplo, para os muçulmanos, Maomé é o profeta pelo qual Deus se revela; no Budismo, Gautama é o iluminado, o mestre que aponta o caminho; para os cristãos, Jesus Cristo constitui o centro da fé[45].

4.2.1 Novo Testamento

O Novo Testamento, implícita e explicitamente, é claro nas afirmações sobre o papel único de Jesus Cristo como salvador de todos. Nos Evangelhos, as várias parábolas falam implicitamente do mistério universal e salvífico de Jesus: a do semeador (Mt 13,3-9); a do joio (Mt 13, 24-30); a da rede que é lançada no meio do mar (Mt 13,47-50); a da ovelha desgarrada (Mt 18, 12-14); a dos operários da vinha (Mt 20,1-16); a dos talentos (Mt 14-30); a do julgamento final (Mt 25,31-46)[46]. Todas elas devem ser entendidas ou enquadradas na perspectiva da oferta salvífica de Jesus a todos.

Igualmente, as declarações de Jesus confirmam seu projeto salvífico para todos: “Entrai pela porta estreita...” (Mt 7,13-14); “Não basta me dizer: Senhor, Senhor... é preciso fazer a vontade do Pai...” (Mt 7,21); “Ide às ovelhas perdidas da casa de Israel...” (Mt 10,6); “Todo aquele que faz a vontade do meu Pai...” (Mt 12,50); “Quem perseverar até o fim, será salvo” (Mt 24,13); “Este é meu sangue derramado em prol da multidão” (Mt 26,28). A respeito da viúva de Serepta e de Naamam, o sírio (Lc 4,25-27), Cristo diz: “Em Israel não encontrei tamanha fé” (Lc 7,9). Em outras

[44] DUPUIS, *Introdução à Cristologia*, p. 191.
[45] *Ibid.*, p. 193.
[46] Cf. DURAND, *op.cit.*, p. 368-369.

passagens, encontramos expressões como: “Foi do agrado do vosso Pai dar-vos o Reino” (Mt 12,32); “Senhor, será que só pouca gente será salva? ... muitos procurarão entrar” (Mt 13,22-30); “Ninguém, a não ser que nasça da água e do Espírito, pode entrar no Reino de Deus” (Jo 3,5); “Os que tiverem feito o bem, deles sairão para a ressurreição...” (Jo 5,29); “Eu sou a porta: se alguém entrar por mim será salvo...” (Jo 10,9); “Eu tenho outras ovelhas que não são deste redil, e também a estas é preciso que eu conduza....” (Jo 10,16); “Para reunir na unidade os filhos de Deus que estão dispersos” (Jo 11,52); “Quanto a mim, quando eu for elevado da terra, atrairei a mim todos os homens” (Jo 12,32); “Pois eu não vim julgar o mundo, mas salvar o mundo (Jo 12,47); “Eu sou a vinha, vós os ramos: aquele que permanece em mim e no qual eu permaneço, esse produzira fruto em abundância...” (Jo 15,5); “Consagra-os a todos pela verdade” (Jo 17,12)[47].

O livro dos **Atos Apóstolos** é categórico: “Não há nenhuma salvação, a não ser nele; pois não há sob o céu nenhum outro nome oferecido aos homens que seja necessário à nossa salvação” (At 4,12). Em Jo 3,17; At 10,44-48; 17,24-31, Jesus se mostra, claramente, como o salvador universal[48].

Na **visão de Paulo**, Jesus surge como o mediador único entre Deus e os homens: “Pois há um só Deus e também um só mediador entre Deus e os homens, um homem: Jesus Cristo, que se entregou como resgate por todos” (1Tm 2,5)[49]. Paulo apresenta Jesus como a realização da ação salvífica de Deus. Também nos seus dois grandes hinos (trinitário e cristológico), Paulo apresenta Cristo no centro do plano divino (Ef 1, 3-14 e Cl 1, 15-20).

Contrariando esses textos, que abordam uma salvação objetiva, podemos citar outros textos que põem a salvação em Jesus em relação com a fé da pessoa. Portanto, a fé e o reconhecimento de Jesus como Cristo fazem parte dominante dessa concepção salvífica em Jesus Cristo. A salvação também é o resultado de uma liberdade humana que se abre com fé e confiança na autoridade e ação salvífica de Cristo. Sob este aspecto, a universalidade de salvação significa que Jesus é o salvador de todos os

[47] DURAND, *op. cit.*, p. 369-371.
[48] Cf. DUPUIS, *op. cit.*, p. 194.
[49] Cf. MIRANDA, *A Salvação de Jesus Cristo*, p. 198.

que nele creem. Ela é efetivamente oferecida e dada a qualquer um, judeu ou pagão, que creia nEle.

O Novo Testamento é unânime a esse respeito[50]: "Todo aquele que nele crer receberá, por seu nome, a remissão dos pecados" (At 10,43); "É pela fé que Deus purificou o coração de todas as nações pagãs que ouviram a Palavra do Evangelho e se tornaram fiéis" (At 15,8-9); "Aquele que crer será salvo" (Mc 16,16); "Se confessares com tua boca que Jesus é o Senhor e creres em teu coração que Deus o ressuscitou dentre os mortos, serás salvo [...]. Quem nele crê não será confundido" (Rm 10,9-13); "É nele que a justificação é concedida a todo homem que crê" (At 13,39); "Jesus tornou-se para todos aqueles que nele creem princípio de salvação eterna" (Hb 5,9); "Aquele que crê nele escapa ao julgamento [...] viverá [...] possui a vida [...] obterá a vida eterna" (Jo 3,6-18; 5,24; 6,39-40.47; 11,25-26; 20,31).

Levando em consideração todos esses textos, afirmamos, para nossa reflexão, que toda a obra de Jesus consistiu em fazer com que todos cheguem à vida eterna, que consiste em que todos conheçam o Pai, como Deus único e verdadeiro (Jo 17,2-3). No conhecimento do Pai e do próprio Jesus, por ele enviado (Jo 17,3) consistem a vida eterna, a felicidade, a salvação de todos; no nosso caso, a salvação dos membros da RTA.

Portanto, a vida e a pregação de Jesus sobre o Reino de Deus é a manifestação da universalidade da salvação. Ela ultrapassa as fronteiras do povo eleito. Sendo assim, Jesus rompe com o exclusivismo salvífico de Israel e mostra que veio para todos: "Bem-aventurados vós, os pobres, os que tendes fome, porque vosso é o reino de Deus" (Lc 6,20-21).

Rehbein observa:

> Jesus, embora falasse a ouvintes judeus, não se limitava aos pobres de Israel, mas se dirigia a todos os pobres, famintos e sofredores. A oração de Jesus era universalista; na oração do 'pai-nosso' não se encontra referência alguma ao monte Sião, a Jerusalém, ao país ou a Israel, algo inaudito para um judeu[51].

Assim, todos os povos, incluindo os memebros da RTA, são destinatários também do amor de Deus. Os seres humanos têm acesso à salvação quando praticam as

---

[50] Cf. BERGERON, Richard. *Fora da Igreja também há salvação.* São Paulo: Loyola, 2009, p. 225.

[51] REHBEIN, *op. cit.*, p. 202.

obras e a caridade em relação a famintos, nus, prisioneiros e doentes (Mt 25,31-46). Sendo assim, podemos afirmar que fora do mundo israelita existem os"benditos do Pai" (Mt 24,34), para os quais foi preparado o reino[52].

Em vários textos do Novo Testamento, Jesus Cristo demonstra sua admiração, apreciações, elogios e afirmações positivas pelos pagãos. Assegura que os judeus não são melhores que os povos pagãos sob o ponto de vista religioso; pelo contrário, os gentios podem ser superiores. Do centurião, dizia: "Eu garanto a vocês: nunca encontrei uma fé igual a essa em ninguém de Israel (Mt 8,10); ou a um "pagão" do Ocidente e do Oriente: "Eu digo a vocês: muitos virão do Oriente e do Ocidente, e se sentarão à mesa do Reino do Céu junto com Abraão, Isaac e Jacó." (Mt 8,10-12; Lc 13,28-29). As regiões de Tiro e Sidônia são citadas várias vezes no Novo Testamento. Diante da fé de uma mulher, Jesus se admira: "Mulher, é grande a sua fé! Seja feito como você quer" (Mt 15,28). A parábola do bom samaritano ilustra claramente a sua superioridade mesmo face à elite do povo eleito (Lc 10,30-37). O samaritano torna-se exemplo: "Vá, e faça a mesma coisa" (Lc 10,37). No caso do episódio da cura dos dez leprosos, só um, e este samaritano, vem agradecer a Cristo (Lc 17,15-19)[53].

Situando a ação de Jesus Cristo no tempo e no espaço, reconhece-se, por tudo isso, que Ele ama a todas as pessoas, em todo o tempo, na integridade do ser delas[54]. Como destinatário do amor de Deus-Pai (Mc,11; Mc 9,7: "Tu és o meu Filho bem amado"), Jesus tornou-se também mediador desse amor em favor de todas as pessoas e, no nosso caso, dos memebros da RTA, de todos os tempos. Destinatário exclusivo (Jo 16,15: "Tudo o que o Pai tem é meu") e mediador único (Jo 14,6: "Ninguém vai ao Pai senão por mim") do amor do Pai, Jesus torna-se a realização definitiva da ação salvífica de Deus[55], de modo absoluto para toda a humanidade, inclusive para os seguidores da RTA.

- Padres da Igreja

[52] REHBEIN, *op. cit.*, p. 202-203.
[53] Cf. SEUMOIS, *op. cit.*, p. 195.
[54] Cf. FELLER, *op. cit.*, p. 170.
[55] *Ibid.*, p. 168-173.

A doutrina da unicidade e universalidade do mistério salvífico de Jesus Cristo foi retomada pelos ***Padres da Igreja***. A respeito das pessoas que precederam o tempo da Encarnação, Irineu assegurava: "Os que são justificados, não o são por si próprios, mas pela vinda do Senhor, porque têm os olhos dirigidos à sua luz"[56]. Igualmente, Gregório Nazianzeno afirmava: "Entre os que cultivaram a virtude antes da vinda de Cristo, ninguém pôde chegar à salvação sem a união com a fé em Cristo. Embora a Palavra tenha sido largamente promulgada apenas no tempo preestabelecido, ela deu-se a conhecer já antes às almas retas"[57]. Santo Agostinho é da mesma opinião: "Ninguém se reconciliou com Deus a não ser por esta fé em Cristo Jesus, quer antes quer depois da sua encarnação"[58]. Agostinho insiste: "Jesus é o sol que ilumina a *todo o homem"*[59]. A respeito, escrevia Leão Magno:

> Todos aqueles que nos tempos antigos conheceram o culto do verdadeiro Deus, todos os santos que viveram nesses séculos antigos, viveram dessa fé salutar de tal modo que nem os patriarcas nem os profetas nem absolutamente ninguém dentre os justos, puderam obter a salvação e a justificação a não ser na redenção de Cristo, prometida e esperada[60].

- **O magistério da Igreja** se pronunciou também sobre a universalidade salvífica de Jesus Cristo. Tal magistério rejeitou como falsas as doutrinas que restringiam a salvação só para os predestinados ou para os fiéis cristãos. Seguem-se algumas declarações oficiais.

O concílio Arelatense (475) reza:

> Portanto, de acordo com os recentes decretos do concílio, condeno juntamente convosco aquela sentença que diz [...] que Cristo, Senhor e Salvador nosso, não sofreu a morte pela salvação de todos [...]; que diz que uns estão destinados à morte e outros predestinados à vida... Todas estas coisas condeno como ímpias e repletas de sacrilégios (DH, n. 160 a).

O concílio Carisiano II (853), contra Gotescalco, afirma: "[...] como não há, não teve ou não haverá homem algum cuja natureza não foi assumida nEle, assim não há, não teve ou não haverá homem algum por quem não haja padecido Jesus Cristo,

---

[56] IRINEU. *Contra as heresias*. IV, 27,2. São Paulo: Paulus, 1995, p. 455.

[57] GREGÓRIO NAZIANZENO, *Oratio* V, 1: PG 35, 312, *apud* SEUMOIS, *op. cit.*, , p. 137.

[58] AGOSTINHO, *Enarr.* 104,10, *apud* SEUMOIS, *op. cit.*, p. 137.

[59] *Idem*, Sermão 78, n. 2; *apud* MARIN, António Royo, Teologia de la salvación, Madrid: MCMLVI, 1956, p. 31.

[60] LEÃO MAGNO. *Sermões* 52,1. *apud*, SEUMOIS, *Fé, Religiões e Culturas*, p. 137.

Senhor nosso [...]" (DH, n. 319). O concílio de Trento (decreto sobre a justificação, contra os protestantes, 1547), reza: "Se alguém disser que a graça da justificação não afeta senão aos predestinados à vida, e que todos os demais chamados são certamente chamados, mas não recebem a graça, pois estão predestinados ao mal pelo divino poder, seja anátema" (DH, n. 827). Alexandre VIII (1690), contra os erros jansenistas, afirma: "Cristo se deu a si mesmo como oblação a Deus por nós; não só pelos eleitos, mas por todos [...]" (DH, n. 1294).

- O ***Vaticano II*** teve o mérito de retomar também o cristocentrismo. Portanto, de acordo com a doutrina conciliar: "Cristo é a luz dos povos" (LG, n. 01); "pois há um só Deus, e um só mediador entre Deus e os homens; um homem, Cristo Jesus, que se deu em regate por todos (1Tm 2,4-5), e não há salvação em nenhum outro" (At 4,12)" (AG, n. 07); "Cristo [é] Mediador único" (LG, n. 08); "Só Cristo é o Mediador e o caminho da salvação, e Ele se torna presente no seu corpo que é a Igreja" (LG, n. 14); Jesus "é um só nosso mediador" (LG, n. 60); "Depois de ter falado muitas vezes e de muitos modos pelos profetas, falou-nos Deus ultimamente, nestes nossos dias, por meio de seu Filho (Hb 1,1-2). Enviou o seu Filho, isto é, o Verbo eterno, que ilumina todos os homens [...]. Jesus Cristo, Verbo feito carne [...] consuma a obra de salvação que o Pai lhe mandou realizar" (DV, n. 04); "O próprio Cristo é a verdade e o caminho que a pregação evangélica manifesta ao levar aos ouvidos de todas as palavras que ele mesmo disse" (AG, n. 08):

> Com efeito, o próprio Verbo de Deus, por quem tudo foi feito, fez-se homem, para, o homem perfeito, atodos salvar e tudo recapitular. O Senhor é o fim da história humana, o ponto para o qual tendem as aspirações da história e da civilização, o centro do gênero humano, a alegria de todos os corações e a plenitude das suas aspirações. Foi ele que o Pai ressuscitou dos mortos, exaltou e colocou à sua direita, estabelecendo-o juiz dos vivos e dos mortos (GS, n. 45).

- O **magistério pós-conciliar** também retoma e defende o cristocentrismo. O Papa João Paulo II, na *Redemptoris missio*, reafirma Jesus Cristo como o salvador único e universal da humanidade: "A fim de, como homem perfeito, [quis] salvar todos os homens e recapitular em si todas as coisas" (RM, n. 29). E na *Redemptor hominis*, diz: "A única orientação do espírito, a única direção da inteligência, da vontade e do coração

para nós é esta: na direção de Cristo, Redentor do homem. Para ele queremos olhar, porque só nele, Filho de Deus, está a salvação, renovando a afirmação de Pedro: 'Para quem iremos nós, Senhor? Tu tens palavras de vida eterna (Jo 6,68ss)" (RM, n. 07 b). A Declaração *Dominus Iesus,* nos números 13-15, afirma a unicidade e universalidade do mistério salvífico de Jesus Cristo. Nesses números, Jesus é confessado como o Senhor e único Salvador que, no seu evento de encarnação, morte e ressurreição realizou a história da salvação, que tem nele sua plenitude e seu centro (DI, n. 13). O documento reza: "A vontade salvífica universal de Deus Uno e Trino é oferecida e realizada de uma vez para sempre no mistério da encarnação, morte e ressurreição do Filho de Deus" DI, n. 14). Pelas palavras dos documentos, as obras e o inteiro fato histórico de Jesus comportam o caráter definitivo e completo da ação salvífica de Deus.

Vale a pena lembrar, para nossa reflexão, que a ação salvífica de Jesus Cristo, o único mediador e salvador, não diz respeito apenas àqueles que conhecem, isto é, acreditam na encarnação de Cristo e sua mensagem. Diz respeito, de modo absoluto, a toda a humanidade e também aos seguidores da RTA. Jesus Cristo é, portanto, o salvador de todos os homens do mundo, não só os predestinados ou os fiéis:

> A universalidade da salvação em Cristo não significa que ela se destina apenas àqueles que, de maneira explícita, crêem em Cristo e entram na Igreja. Se é destinada a todos, a salvação deve ser posta concretamente à disposição de todos. É evidente, porém, que, hoje como no passado, muitos homens não têm a possibilidade de reconhecer ou aceitar a revelação do Evangelho e de entrar na Igreja. Vivem em condições socioculturais que o não permitem e, freqüentemente, foram educados noutras tradições religiosas. Para eles, a salvação de Cristo torna-se acessível, em virtude de uma graça que, embora dotada de uma misteriosa relação com a Igreja, todavia não os introduz formalmente nela, mas ilumina convenientemente sua situação interior e ambiental. Esta graça provém de Cristo, é fruto do seu sacrifício e é comunicada pelo Espírito Santo: ela permite a cada um alcançar a salvação, com a sua livre colaboração (RM, n. 10).

4.2. 2 A encarnação como solidariedade e/ou comunhão com toda a humanidade

Toda a tradição bíblica e pós-bíblica se questiona sobre o sentido da encarnação no projeto salvífico de Deus. Qual a razão íntima pela qual Deus optou por uma salvação universal, levada a cabo, em determinado tempo e espaço, pela

encarnação de um homem, Jesus de Nazaré, que se declarou Filho de Deus? Ou então, ***Cur Deus homo?*** Qual o motivo da encarnação? Ela se deu exclusivamente por causa do pecado ou teria acontecido se não tivesse havido o pecado? Estas questões são antigas e sobre elas há diversidade de respostas. Deve-se dizer, então, que Deus poderia, de fato, ter-se utilizado de outros meios para realizar a obra da redenção de todos. Assim pensava Agostinho: "Mostramos que não faltava a Deus nenhum outro meio possível, a cujo poder todas as coisas igualmente sujeitas; mas não existia nenhum outro modo mais conveniente para remediar nossa miséria"[61]. Portanto, a encarnação foi a melhor forma de ir ao encontro dos seres humanos.

Por encarnação, entende-se que o Verbo eterno (preexistente), o Filho do Pai, a segunda pessoa da Trindade, assume como sua, pela união hipostática (DH, n. 300-301; 354), uma natureza humana, criada no tempo, com o corpo e alma espiritual, tomada da Virgem Maria, que é verdadeira mãe do homem assumido[62]. Embora só o Verbo se tenha unido à natureza humana, podemos dizer que a encarnação é um evento trinitário, isto é, as três pessoas divinas concorrem para o evento da encarnação.

De fato, Jesus refere-se constantemente ao Pai ao dizer ser enviado dele, e comportando-se sempre como enviado: "Aquele que me enviou" (Jo 4,34; 5,23.24.27.30.37; 6,38.44). Também nos ***Evangelhos sinóticos*** (Mt 10,40; 15,24; 21,37; Mt 9,37; Mc 9,37; 12,6; Lc 4,43; 9,48; 10,16; 20,23), o envio de Jesus pelo Pai determina a missão do Jesus. A participação do Pai na encarnação se evidencia na vontade de entregar seu Filho em sacrifício (Jo 12,27). Desta forma, a encarnação aparece, primeiramente, como ação, empenho ou iniciativa do Pai[63]. Depois, a encarnação do Verbo corresponde a um empenho pessoal do Filho, enquanto ingresso no devir espaço-temporal da história da humanidade. Jesus aniquila a si mesmo e assume a condição de servo, embora subsistindo na condição divina (Fl 2,6-8) e vem "para procurar e salvar o que estava perdido" (Lc 19,10; 9,56). Entrega sua vida em resgate por muitos (Mt 20,28); torna-se carne (Jo 1,14) e assim realiza a obra salvífica. Finalmente, a encarnação do Verbo é também o empenho do Espírito Santo. A

---

[61] AGOSTINHO. De Trinitate XIII, in Suma Teológica, vol. VIII, questão I, art. II, ver, HACMANN, Geraldo Luiz Borges. *Jesus Cristo, Nosso Redentor:* iniciação à Cristologia como soteriologia. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, p. 157.

[62] Cf. HACMANN, *Jesus Cristo, Nosso Redentor*, p. 152.

[63] Cf. ibid., p. 152-153.

concepção não é só obra do Altíssimo, mas ação pessoal do Espírito Santo (Mt 1,20; Lc 1,35): "O Espírito Santo desceu sobre" e "Nada é impossível a Deus" (Lc 1,37). Portanto, de acordo com Hacmann, a presença do Espírito Santo na encarnação não é uma assistência passiva, mas positiva de santificação e de intervenção[64].

Nesta ordem de pensamentos, podemos afirmar que a encarnação do Verbo não foi um ato isolado na vida trinitária, mas obedeceu ao plano salvífico de Deus. Desde o início da vida de Jesus até o fim, está presente a missão pela qual Ele foi enviado: realizar o desígnio salvífico de "morrer pelos nossos pecados".

Os ***Padres da Igreja*** trataram a questão crucial sobre a finalidade da encarnação. Procuram mostrar diversos argumentos e/ou motivos soteriológicos da encarnação. Em outras palavras, perguntaram-se sob que condições Jesus Cristo poderia ser na verdade o salvador da humanidade. A encarnação de Jesus Cristo foi entendida, expressa e organizada em torno da ideia da divinização, iluminação do homem, entre outros[65].

- A encarnação como divinização

Os Padres do oriente afirmavam que o Verbo divino, ao assumir a natureza humana, une-se a ela, a diviniza e assim traz a salvação à humanidade. A encarnação corresponde, portanto, à divinização. Interpretando Santo Irineu, diria Sesboüé que a salvação é uma conquista sobre o tema do "descenso", isto é, da encarnação, e está organizada em torno da noção de restauração - recapitulação – restituição[66]. Portanto, à pergunta de por que ele desceu, Irineu responde: "Este é o motivo pelo qual o Verbo de Deus se fez homem, e Filho de Deus, Filho do Homem: para que o homem, unindo-se ao Verbo e, recebendo assim adoção, se tornasse filho de Deus"[67].

Continua:

---

[64] HACMANN, *op. cit.*, p. 152-156.

[65] ***Redenção e libertação (Cristo vencedor)***: Os padres da Igreja consideram toda a vida de Cristo (a cena da tentação; o mistério da cruz; a morte; a descida aos enfermos e a ressurreição) como combate com o adversário: "Era preciso, pois, que aquele que devia matar o pecado e regatar o homem digno de morte se fizesse igual a este, a fim de que o pecado fosse morto por um homem e que um homem saísse assim da morte [...]" IRENEU, *Contra Heresias*, III, 18,7; *apud* SESBOÜÉ, *O Deus da Salvação*, p. 388. ***Sacrifício:*** esta doutrina é bem viva nos Padres do Ocidente. Para eles, a morte de Jesus de uma vez por todas satisfaz pelos pecados do mundo (2Cor 6,10; 1Pd 3,18; Hb 7,27; 9,12; 10,10). Portanto, sem a cruz não haveria redenção, salvação. Jesus nasceu só para morrer por todos.

[66] Cf. SESBOÜÉ, *O Deus da Salvação*, p. 154-155.

[67] IRINEU. *Contra as Heresias. III, 19,1*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 336.

> Era preciso, portanto, que o que estava para eliminar o pecado e resgatar o homem, digno de morte, se tornasse exatamente o que era este homem reduzido à escravidão pelo pecado e mantido debaixo do poder da morte, para que o pecado fosse morto por um homem e assim o homem saísse da morte. Como pela desobediência de um só homem, que foi o primeiro e modelado da terra virgem, muitos foram constituídos pecadores e perderam a vida, assim pela obediência de um só homem, que foi o primeiro e nasceu da Virgem, muitos foram justificados e receberam a salvação[68].

Clemente de Alexandria também concebe a salvação a partir do tema "descenso". Diz: "O Verbo de Deus se tornou homem a fim de que tu aprendas também por um homem como um homem pode se tornar Deus"[69]. Por sua vez, Orígenes afirma: "Com Jesus, a natureza divina e a natureza humana começam a se entrelaçar, a fim de que a natureza humana seja divinizada, não em Jesus só, mas também em todos aqueles que, com fé, adotam o gênero de vida que Jesus assumiu. Ainda mais: "O homem não teria sido salvo por inteiro se [o Salvador] não se tivesse revestido do homem por inteiro"[70]. Para Atanásio: "O [Verbo] mesmo se fez homem para que nos tornemos Deus, e ele mesmo o tornou visível por seu corpo, para que tenhamos uma ideia do Pai invisível; o Verbo se fez homem para que fôssemos divinizados"[71]. Gregório de Nissa diz: "O Verbo, tendo-se unido ao homem, tomou em si toda nossa natureza, para que, por essa união com a divindade, toda a humanidade fosse divinizada nele e que toda a massa de nossa natureza fosse santificada como as primícias"[72]. João Crisóstomo afirma: "O [Verbo] se fez filho do homem, sendo ao mesmo tempo Filho de Deus, para fazer dos filhos do homem filhos de Deus"[73]. Finalmente, Gregório de Nazianzo reza: "O que não foi assumido não foi salvo, mas aquilo que foi unido a Deus é que foi salvo[74].

---

[68] *Id.*, III, 18,7, *ibid.*, p. 335.

[69] CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *El Protréptico* 6, 3, RODRIGUEZ, Marcelo Merino. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2008, p. 79-80.

[70] ORÍGENES. *Contra CelsoIII, 28.* Madrid: MCMLXVII, 1967, p. 197.

[71] ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Sur l´incarnation du Verbe,* 54,3. Paris: Cerf, 1973, p. 4592.

[72] GREGÓRIO DE NISSA. *Contre Apollinaire,* XI. *apud* SESBOÜÉ, Bernard. *O Deus da Salvação* (séc. I-VIII). São Paulo: Loyola, 2002, p. 294.

[73] JOÃO CRISÓSTOMO. Homélies sur St Jean XI,1, *apud* SESBOÜÉ, *O Deus da Salvação*, p. 294.

[74] GREGÓRIO DE NAZIANZO. *Lettre 101,32,* Ireneu, CH III, 19,1, *apud* SESBOÜÉ, *O Deus da Salvação*, p. 295.

- A encarnação como iluminação

Os Padres da Igreja perceberam que o Cristo era o Mestre de verdade; o revelador, por excelência, do Pai (Mt 11,27); Aquele que nos tornou capazes de partilhar da herança dos santos na luz (Cl 1,12-13); a luz do mundo (Jo 1,9) que se encarnou para brilhar nas trevas. Portanto, de acordo com Sesboüé, Jesus, pela encarnação, é portador da revelação de Deus[75]. A respeito, Clemente de Roma diz: "Nosso pensamento inteligente e entenebrecido refloriu à luz; por ele o Mestre quis nos fazer saborear o conhecimento imortal"[76]. Por sua vez, Irineu diz: "Não teríamos absolutamente podido aprender os mistérios de Deus se o nosso Mestre, permanecendo Verbo, não se tivesse feito homem"[77].

A questão da argumentação e/ou do motivo da encarnação ganhou contornos relevantes com Santo Anselmo (*Cur Deus homo*). Depois dele, seguiu-se um debate teológico entre Santo Tomás de Aquino e Duns Scot[78]. De fato, Santo Anselmo, com a doutrina da satisfação, foi o primeiro a apresentar o problema da salvação nos termos de uma justiça que o homem deve prestar a Deus para dar satisfação de seu pecado. Para ele, é necessário que todo o pecado seja seguido ou de uma satisfação ou de uma pena, "pois a natureza humana ficou corrompida e como que fermentada pelo pecado e, por isso mesmo, impossibilitada de fazer parte da cidade celestial"[79], isto é, o homem pecador está na impossibilidade radical de satisfazer. O homem caído no pecado não pode encontrar a salvação por suas próprias forças:

> Se, pois, como se tem demonstrado, é necessário que a cidade celestial se complete com os homens, e isto não pode ser feito senão com a dita satisfação, que não pode ser dada a não ser pelo próprio Deus, e nem deve ser dada a não ser pelo homem, segue-se que é necessário que ela seja dada por um Deus-homem[80].

---

[75] Cf. SESBOÜÉ, *op. cit.,* p. 386.

[76] CLEMENTE DE ROMA. *Épitre aux Corinthiens,* 1,2, *apud,* SESBOÜE, *O Deus da Salvação,* p. 386.

[77] IRINEU. *Contra as Heresias* V.1,1. São Paulo: Paulus. 1995, p. 518.

[78] Cf. DUPUIS, *op. cit.,*, p. 196-197.

[79] ANSELMO. *Por que Deus se homem. I, XXIII.* São Paulo: Novo Século, 2003, p. 84-85

[80] *Ibid.*, p. 105

Assim, apenas o Verbo encarnado era capaz de satisfazer. A encarnação se tornava necessária para a salvação da humanidade.

Santo Tomás retomou a ideia de satisfação. Ele se perguntava se Deus se teria encarnado mesmo que o homem não tivesse pecado. Embora reconhecendo a onipotência de Deus, conclui: "Como, porém, na Sagrada Escritura, o motivo da encarnação sempre é posto no pecado do primeiro homem, é mais correto dizer que a obra da encarnação foi ordenada por Deus para remédio do pecado, de tal modo que, não havendo pecado, não haveria encarnação"[81]. Portanto, para Tomás, Jesus Cristo estava num primeiro momento ausente do plano divino e aparecia nele num segundo momento como salvador; nesse caso, a encarnação consistiu na "reparação do gênero humano" ou "da natureza humana", isto é, em "restaurar", "reerguer", "recolocar em estado de plena humanidade"[82]. Essa reparação do ser humano acontece quando ele se converte a Deus, isto é, quando o ser humano se coloca numa atitude de penitência. No entanto, diz Tomás, "um homem simplesmente homem não podia satisfazer pela totalidade do gênero humano; Deus não tinha o que satisfazer; era preciso portanto que Jesus Cristo fosse Deus e homem"[83]. Por isso, segundo Tomás, o Verbo encarnado assume a nossa penitência.

De lado contrário, encontramos Duns Scot e seus discípulos. Para Scot, Jesus Cristo encontrava-se, desde o primeiro momento, no centro do desígnio de Deus, tornando-se salvador numa segunda instância, por causa do pecado do ser humano. Scot recusa a tese de Anselmo e Tomás, segundo a qual Jesus se encarnou apenas para salvar a humanidade do pecado. Rahner é da mesma posição. Para ele, a encarnação, antes de ser remédio contra o pecado, é a auto-expressão ou a auto-exteriorização de Deus que é amor.

Perguntamo-nos: mas será que estas duas posições teológicas, aqui representadas por Anselmo e Tomás de Aquino, de um lado, e Scot e Rahner, de outro lado, são necessariamente inconciliáveis e mutuamente excludentes? O fato de Deus, que é amor, doar-se e entregar-se gratuita e abundantemente, impede que esta

---

[81] TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* III, q. 1,a. 3, resposta. Madrid: MCMLX, 1960, p. 79.

[82] SESBOÜÉ, *op. cit.*, p. 416.

[83] TOMÁS. op. cit.,IIIa, q. 46. Art. I,2,3, Madrid: MCMLX, 1960, p. 79.

doação/entrega seja redentora? Não seria esta, necessariamente, a forma de Deus se doar e se entregar a um mundo marcado e dominado pelo pecado?

Podemos concluir pela não oposição entre as duas posições, mas pela complementaridade. Embora a encarnação não possa ser reduzida a "remédio contra o pecado", num mundo marcado e dominado pelo pecado, ela também não pode não ser remédio contra o pecado. Quer dizer, o fato de a encarnação não se identificar apenas com a redenção não significa que ela não seja, também, redentora. De acordo com Junior, a encarnação do *Logos* de Deus neste mundo diz respeito não apenas ao *Logos* de Deus, que se encarna neste mundo, mas também a este mundo pecador, no qual o *Logos* de Deus se encarna. Sendo assim, a condição pecadora deste mundo não pode ser estranha ou alheia ao processo de encarnação do *Logos*[84]. Assim, insiste Junior, a manifestação de Deus e a necessidade da humanidade sofredora não se excluem. Pelo contrário, num mundo sofredor, a manifestação de Deus vai ao encontro das necessidades da humanidade sofredora. O descenso de Deus significa isto: aproximação aos homens por parte de Deus enquanto salvífica, partilhando sua condição até os extremos da cruz[85].

Atanásio de Alexandria afirma:

> Saibam que o Senhor não veio somente para mostrar-se, mas para curar e ensinar aos que sofrem. Se fosse só para se mostrar, bastaria aparecer e causar admiração naqueles que o vissem; porém, para curar e ensinar não bastaria simplesmente vir; fazia necessário colocar-se a serviço daqueles que estavam em necessidade e mostrar-se de uma maneira que os indigentes o pudessem suportar, para não aqueles que tivessem necessidade dele, por excesso de cuidados que ultrapassassem as necessidades da humanidade sofredora e para não tornar inútil a aparição de Deus[86].

O Catecismo da Igreja Católica nos apresenta alguns motivos para a encarnação: "E por nós, homens, e para nossa salvação": - "para salvar-nos, reconciliando-nos com Deus"; - "para que assim conhecêssemos o amor de Deus"; - "para ser nosso modelo de santidade"; - "para torna-nos participantes da natureza divina" CIC, n. 456-560).

---

[84] Cf. JUNIOR, Francisco de, Experiências x Teologias: Macro Ecumênicas.*Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 65, p. 127, jan./2005.

[85] Cf. JUNIOR, *op. cit.*, p. 127.

[86] ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Contre les paiens e sur l´incarnation du Verbe.* Cerf. Paris, p. 289-290.

Portanto, devemos compreender a encarnação no contexto amplo do projeto de salvação para a humanidade e do cosmo em Deus, cuja ordem deve ser "criação-redenção-realização final. Assim, podemos afirmar, frente à tradicional pergunta: *Cur Deus homo?,* que o motivo da encarnação não foi apenas o remédio contra o pecado, isto é, para o perdão, remissão de nossos pecados, mas também para manifestar o amor de Deus.

Deus, pela encarnação, entrou na história dos homens e, identificando-se com eles, quis elevá-los acima de suas próprias possibilidades, abrindo-lhes o caminho da realização e da felicidade plenas. Em Jesus Cristo, os seres humanos transcendem a si mesmos até Deus, graças à descida de Deus até a condição deles. Escreve Dupuis: "A encarnação do Filho de Deus cria entre Deus e o homem uma "troca maravilhosa", pela qual o homem se faz parceiro de Deus. Só então descobre o quanto Deus aposta nele e quão precioso é aos olhos divinos[87].

A respeito, o Vaticano II também reza:

> Porque, pela sua encarnação, ele, o Filho de Deus, uniu-se de certo modo a cada homem (GS, n. 22); 'pois o próprio Verbo encarnado quis participar da vida social dos homens... revelou o amor do Pai e a sublime vocação dos homens...(GS, n. 32); 'o Verbo de Deus, pelo qual todas as coisas foram feitas, fazendo-se homem e vivendo na terra, entrou como homem perfeito na história do mundo, assumindo-a e recapitulando-a. Ele revela-nos o Deus que é amor' (GS, n. 38).

Podemos dizer, portanto, que, embora a encarnação não fosse necessária para a salvação da humanidade, convinha que o Filho encarnado satisfizesse às exigências da justiça e merecesse a salvação da humanidade de modo absoluto. Realmente, desde os primórdios do mistério da criação, Jesus Cristo estava no pensamento, isto é, no primeiro projeto de Deus. Portanto, não foi acidentalmente, isto é, pelo pecado dos homens e pela necessidade de sua redenção que se operou a encarnação. Ainda que os seres humanos não tivessem pecado, Jesus se teria encarnado para arrematar a criação segundo o projeto de Deus[88].

Dupuis insiste:

> Ao que parece, deve-se dizer que a intenção formal de Deus quanto a Jesus Cristo é inserir o dom de si mesmo no gênero humano o mais profundamente possível, na própria substância da humanidade, por ele

[87] Cf. DUPUIS, *op. cit.*, p. 13.
[88] Cf. ibid., p. 198.

> chamada a compartilhar sua vida, ou seja, tornar sua autodoação a mais total e imanente possível. Ora, a plena inserção da autocomunicação de Deus ou a imanência plena de sua autodoação à humanidade reside, precisamente, na inserção pessoal do próprio Deus na família humana e em sua história. Em outros termos, consiste no mistério da encarnação do Filho de Deus em Jesus Cristo. É o que podemos definir como o princípio da 'autocomunicação imanente' de Deus, autocomunicação criadora e reparadora[89].

A razão da encarnação de Jesus Cristo, portanto, é que, assumindo pessoalmente, como Filho de Deus, a nossa condição humana, Jesus colocou o próprio Deus e o dom que Ele nos faz de sua própria vida ao alcance das outras pessoas. De acordo com São João (Jo 3,16-17), a vinda de Filho de Deus ao mundo se apresenta como o ponto máximo do amor de Deus pela humanidade (Jo 3,16-17) e aparece como princípio de vida (1 Jo 1,1-2). Paulo nos lembra que, por um só homem, Jesus Cristo, a graça de Deus derramou-se em abundância sobre a multidão (Rm 5,15).

Diz Dupuis:

> Através da encarnação, a Palavra de Deus se introduz, de uma vez para sempre (*ephápax*), pessoalmente na realidade humana e na história do mundo. Através dela Deus instaurou com toda a humanidade um vínculo de união já indissolúvel [...]. A encarnação representa o modo mais profundo, mais iminente, com que Deus se comprometeu pessoalmente com a humanidade na história[90].

A encarnação é o selo decisivo com que Deus conclui a aliança com a humanidade. É e permanece como o sacramento ao longo de toda a história. É um ponto único, insubstituível, isto é, "elemento constitutivo do mistério da salvação para toda a humanidade"[91]. Na encarnação, manifesta-se a "integridade" da Palavra: "Fora da encarnação, a Palavra foi comunicada 'parcialmente'; em Jesus Cristo 'toda a Palavra apareceu a nós'[92]. Em Jesus, a Palavra se manifestou de modo mais completo, no mais profundo humano. Dirá Palácio que a especificidade ou a originalidade cristã repousa totalmente num acontecimento histórico, numa existência concreta: uma pessoa de Nazaré. Sem Jesus de Nazaré não haveria cristianismo. Por isso, a "diferença cristã"

---

[89] DUPUIS, *op. cit.*, p. 199.

[90] DUPUIS, Jacques. *El cristianismo y las religiones.* Del desencuentro al diálogo. Santander: sal Terra, 2001, p. 222.

[91] *Ibid.*, p. 222.

[92] Cf. JUSTINO. *II Apologia*. 8,1.

reside no acontecido com Jesus (Lc 24,19), ao redor de Jesus[93]. O anúncio cristão gira, desde o início, ao redor do "acontecido com Jesus": "Esse homem [...] vós o matastes, crucificando-o pela mão dos ímpios [...]. Deus o ressuscitou" (At 2,22-24) e constituiu senhor, juiz e salvador de toda a humanidade.

Importa perguntar: como é que um evento particular e histórico, isto é, Jesus Cristo, pode ser o salvador de todos? Como as pessoas são associadas ao mistério pascal de Jesus Cristo?

Face a essas perguntas, há teólogos, sobretudo os pluralistas, que dão sentido à universalidade salvífica de Jesus, recorrendo a uma distinção entre a ação do Verbo encarnado e a ação salvífica e universal do Logos divino "como tal". Tais teólogos defendem uma universalidade salvífica do Verbo eterno. Por exemplo, para Dupuis, quem salva é o Verbo de Deus, e não propriamente o Verbo-de-Deus-feito-carne. Quem se revela, salva e transforma é o mesmo Verbo:

> Quem salva não é Cristo, pois Cristo é um título, e um título não salva. Quanto a Jesus, ele é aquele em que os cristãos reconhecem o Verbo, assim como é visto, ouvido e tocado pelos sentidos humanos [...]. Em todo caso, aquele que salva é o Verbo enquanto tal; Jesus Cristo é aquele em quem o Verbo é reconhecido pelos cristãos[94].

O Verbo eterno não está confinado pela particularidade do evento histórico. Ele rompe com qualquer barreira do espaço e do tempo. O Verbo encarnado não esgota o poder ou a força do Verbo de Deus, como tal *(Lógos ásarkos).* O Verbo divino é "a luz verdadeira, aquela que ilumina todo homem [...]" (Jo 1,9). O Verbo de Deus (Sabedoria de Ecl 24) é fonte da luz para a humanidade, antes e depois da encarnação; sua iluminação e seu poder salvífico são universais [95]:

> A capacidade do *Logos* de dar a vida e a luz é universal e necessária para todo homem. Nele, e apenas nele, existia o poder divino vital para o verdadeiro, espiritual ser dos homens, e nele, apenas nele, existia [...] a verdadeira luz divina para todo homem. No hino original desta afirmação [...] certamente ainda se referia à ordem da criação, isto é, ao *Logos* antes da sua encarnação. Deste modo lhe é atribuída a função que a literatura judaica atribuía à Sabedoria, e portanto, à Torá; de fato, no pensamento judaico a Torá assumiu a tarefa que era própria da Sabedoria [...]. Contudo, o hino cristão insiste em afirmar

---

[93] Cf. PALÁCIO, Carlos. A originalidade singular do cristianismo. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, n. 70, p. 329, set./dez., 1994.

[94] DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã*, p. 273-274.

[95] *Ibid.*, p. 440.

> que o *Logos*, isto é, Cristo em sua existência pré-terrena, possuía essa capacidade e essa força, e em sua missão salvífica não faz outra coisa senão colocá-las em ação; e por isso porque elas lhe pertencem essencialmente e porque ele é a "verdadeira" luz [...]. Assim, o *Logos* possui uma incomparável força iluminadora, que deriva da sua divindade [...], que pode e deve se mostrar em todo homem que queira descobrir a sua mente[96].

No entanto, importa lembrar que, para a fé cristã, não se pode separar o Verbo divino do Verbo encarnado. De fato, não se pode estar de acordo com as declarações segundo as quais a ação do Verbo como tal permanece distinta da ação do ser humano Jesus Cristo. O escândalo do cristianismo será sempre a indissolubilidade entre o Verbo como tal com o acontecimento Jesus. A humanidade de Jesus de Nazaré deve ser pensada sempre conjunta e simultaneamente com a sua divindade. A humanidade de Jesus é constitutivamente referida à divindade de Jesus. Portanto, entre o humano e o divino, entre o Verbo como tal e o Verbo encarnado existe uma unidade profunda. Podemos afirmar, com São Paulo, que em Jesus Cristo "habita corporalmente toda a plenitude da divindade" (Cl 2,9). Portanto, a fé cristã deve sempre confessar que há uma identificação entre o Verbo como tal com o Verbo encarnado. O Concílio Ecumênico de Calcedônia (451) soube sistematizar esse dado central da fé cristã ao afirmar:

> Um só e o mesmo Filho, o Senhor nosso Jesus Cristo, perfeito na sua divindade e perfeito na sua humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem<composto> de alma racional e de corpo, consubstancial ao Pai segundo a divindade e consubstancial a nós segundo a humanidade (DH, n. 301).

De fato, Jesus de Nazaré é o próprio Deus, o Verbo como tal, que habita nossa humanidade, pois ele se fez carne, o Verbo de fez carne. O portador das duas naturezas, divina e humana, é a mesma única Pessoa do Verbo, que é divina: Jesus Cristo, o Messias, o salvador de toda a humanidade. Portanto, não basta que se confesse que Jesus é verdadeiro homem para a salvação. É necessário que Ele seja também reconhecido e confessado como verdadeiro Deus. De fato, para a fé crista, entre o Verbo como tal e o Verbo encarnado, isto é, entre a presença universal e ativa da Palavra de Deus e o significado salvífico único do acontecimento histórico Jesus Cristo não há contradição, separação, embora sejam distintos. Não existe o Cristo da fé sem o Jesus da

[96] DUPUIS, *op. cit.*, p. 440.

história. Entre eles há uma unidade. De acordo com Dupuis, os dois aspectos - Jesus e o Cristo - permanecem unidos no mesmo plano divino para a humanidade, de maneira que não podemos separá-los nem considerá-los como representantes de duas economias de salvação distintas[97]. O Verbo de Deus e o acontecimento Jesus Cristo combinam-se como dois aspectos inseparáveis na economia de salvação.

De acordo com Hurtado, no domínio da unidade da história da salvação deve-se sempre pensar não duas ações separadas, mas uma só ação salvífica na qual não pode haver distinção entre o Verbo enquanto tal e o ser humano de Jesus. Não é necessário atribuir a ação salvadora "exclusivamente" ao Verbo, "independentemente e em prejuízo da humanidade de Jesus. O Verbo como tal e o Verbo encarnado têm juntos um papel a desempenhar na economia da salvação[98]. Como afirma o Concílio de Constantinopla, todas as obras do Cristo, sejam elas propriamente humanas, sejam propriamente divinas, constituem uma mesma atividade, a da salvação da humanidade inteira: *juntas concorrem à salvação do gênero humano* (cf. DH, n. 558). De fato, a salvação é uma atividade realizada na sua totalidade pela divindade e humanidade de Cristo.

No contexto do pluralismo religioso e da teologia das religiões, não se pode colocar à parte a ação da própria humanidade do Cristo. Não se deve reduzir Sua humanidade a um papel meramente instrumental. A humanidade de Jesus deve ser considerada um princípio operativo específico ou um princípio vital de ação, e não uma espécie de objeto passivo[99]. A ação do Verbo como tal não existe sem a ação do Verbo encarnado. Os dois concorrem reciprocamente na realização da salvação universal. A totalidade do plano divino da salvação para a humanidade não é comprometida pelo acontecimento da Encarnação, pela humanidade de Jesus Cristo. A Encarnação não pode eclipsar verdadeiramente a presença e a ação permanente do Verbo de Deus. À Encarnação deve ser atribuído um verdadeiro papel na própria vida de Deus e na economia da salvação. O Deus que salva por intermediário de Jesus Cristo não

---

[97] Cf. DUPUIS, Jacques. El Verbo de Dios, Jesucristo y las religiones del mundo. *Revista Selecciones*, n. 123, p. 230, 2001.

[98] Cf. HURTADO, Manuel. *A encarnação.* Debate cristológico na teologia cristã das religiões. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 140.

[99] Cf. ibid., p. 144.

permanece distante do ser humano de Jesus, mesmo em seu estado glorificado, apesar de sua identidade pessoal com o Verbo[100].

Portanto, há uma unidade entre o Verbo eterno e o Verbo encarnado. A *Redemptoris Missio* reza:

> É contrária à fé cristã qualquer separação entre o Verbo e Jesus Cristo. Jesus é o Verbo encarnado, Pessoa única e indivisível. Não pode separar-se Jesus do Cristo. Este caráter único de Cristo lhe confere um alcance único e universal. Não se pode perder de vista a unidade dos diversos aspectos do mistério de Cristo. Ao descobrir as riquezas espirituais com as quais Deus tem beneficiado os povos, não podemos separá-las de Jesus Cristo, centro do plano divino de salvação (RM, n. 06).

De fato, o ponto central da fé cristã consiste na não separação entre o Verbo eterno e o Verbo encarnado. Entre eles, deve-se preservar a identidade pessoal entre um e outro, porque a humanidade de Jesus foi assumida pela pessoa divina do Verbo no mistério da "união hipostática":

> Não há contradição nem oposição entre uma presença operante universal do Verbo de Deus e a significação salvadora única do acontecimento Jesus Cristo; mas há correlação e complementariedade. Ambos os aspectos se combinam e harmonizam no plano divino de salvação. A ação do Verbo como tal vai mais além dos limites de tempo e espaço e, por conseguinte, seu poder salvador não pode restringir-se, identificando-o simplesmente com o acontecimento histórico de Jesus Cristo. Mas também a inserção pessoal do Verbo de Deus na história da humanidade, através do mistério da encarnação, confere ao acontecimento histórico de Jesus Cristo, no decorrer da história da salvação, um valor e alcance únicos que o convertem em 'constitutivos' da salvação humana universal. [...] entre Jesus e Cristo persiste uma continuidade, enquanto permanece a identidade pessoal. Aquele que é glorificado é aquele que morreu: Jesus é o Cristo. O Jesus histórico é o Cristo da fé[101].

Entre o Verbo eterno e o acontecimento Jesus-Cristo existe uma ação continuada; o caráter inclusivo do acontecimento Jesus-Cristo se combina com a universalidade da presença ativa da Palavra como tal. O Verbo eterno e o Verbo encarnado pertencem juntos a uma única história de salvação. Eles não se contrapõem; reclamam-se mutuamente numa só economia[102].

> Não há que identificar nem separar a ação universal da Palavra e o acontecimento histórico Jesus Cristo; contudo, seguem sendo

[100] HURTADO *op. cit.*, p. 146-147.

[101] DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã*, p. 409.

[102] Cf. DUPUIS, El cristianismo y las religiones. Del desencuentro al diálogo, p. 221, 2001.

> distintos. Há que harmonizar estes dois elementos entre si no plano divino para a humanidade. Se bem que é certo que a atividade da Palavra ultrapassa os limites de espaço e tempo e, portanto, não pode ficar reduzida, a modo de identificação indevida, com a existência histórica de Jesus Cristo, também é igualmente certo que a inserção pessoal da Palavra de Deus na história da humanidade através do mistério da encarnação tem, no desenvolvimento da história da salvação, um significado "constitutivo" de salvação totalmente inaudito. Certamente é necessário afirmar, seguindo o prólogo de João uma presença universal da Palavra antes da sua encarnação em Jesus Cristo (Jo 1,1-4). "Ele era a luz verdadeira que ilumina a todo o homem vindo a este mundo" (Jo 1,9). Não obstante, esta presença e esta ação antecipada da Palavra antes da encarnação – as quais continuam também depois da encarnação – não impedem ao Novo Testamento ver na Palavra encarnada, da qual também se fala no prólogo do Evangelho de João (Jo 1,14), ao salvador universal da humanidade, o único Mediador entre Deus e os homens (1Tm 2,5)[103].

O Verbo eterno e o Verbo encarnado não devem ser separados. A respeito, Dupuis afirma: "Segue-se que tampouco se pode separar a eficácia salvífica do Verbo e o significado salvífico do evento histórico Jesus Cristo, a ponto de atribuir a obra salvífica exclusivamente ao Verbo com prejuízo da humanidade de Jesus"[104]. O Verbo eterno aponta para o Verbo encarnado e vice-versa. São duas vontades operativas de uma só vontade: a de que todos se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade (1Tm 2,4). São duas ações de uma só ação: para que todos tenham a vida em abundância (Jo 10,10). A ação salvífica do Verbo eterno aponta para a ação do Verbo encarnado, para ela se prepara e a concretiza. A ação do Verbo encarnado explica, revela, esclarece a ação do Verbo eterno. São dois momentos de uma só ação salvífica: um universal, outro situado; um divino, outro humano; um pré-existente, outro pró-existente[105].

> Este acontecimento mantém seu valor salvífico universal, que se realiza através do estado ressuscitado da humanidade de Jesus em todos os tempos e em todos os lugares; mas há que situá-lo no âmbito mais amplo das manifestações divinas em sua Palavra como tal através de toda a história da humanidade. Assim, pois, dois fatores explicam a possibilidade de salvação divina dos membros das outras tradições religiosas: o caráter inclusivo do acontecimento Jesus Cristo, por uma parte, e a universalidade da presença ativa da Palavra como tal, por outra. Estes dois aspectos se combinam no único plano divino de salvação[106].

---

[103] DUPUIS, *op. cit.*, p. 221.

[104] DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as religiões* – Do desencontro ao encontro. São Paulo: Loyola, 2004, p. 183.

[105] Cf. FELLER, *op. cit.*, p.196-197.

[106] DUPUIS, *El cristianismo y las religiones.* Del desencuentro al diálogo, p. 227.

Portanto, as duas naturezas realizam uma unidade verdadeira. Dessa unidade depende a mediação, a salvação única e universal de Jesus Cristo. A pessoa divina do Verbo age de dois modos. Com sua natureza humana, de um lado, age como Verbo encarnado em Jesus de Nazaré, na particularidade desse homem, judeu, situado, contextualizado. A pessoa e o acontecimento Jesus Cristo se situam dentro da vontade salvífica de Deus para a humanidade, que se manifestou realizando-se na história, em tempos diferentes. Ao longo da humanidade, "muitas vezes e de muitos modos" (Hb 1,1), Deus se revelou um Deus-dos-homens; em Jesus Cristo, se fez Deus-dos-homens de modo plenamente humano (Jo 1,14): o Emanuel (Mt 1,23)[107]. De outro lado, com sua natureza divina, age também como o Verbo eterno, durante a encarnação e a ressurreição de Jesus e depois delas, sem limites de tempo e de espaço, sem os limites impostos pelas circunstâncias, pela linguagem, pelo horizonte e contexto próprio da humanidade de Jesus de Nazaré[108].

Podemos dizer, com Feller, que o Verbo divino-eterno, *antes* da encarnação, agiu nas religiões antigas, na sabedoria oriental e, sobretudo, no povo de Israel; *durante* sua encarnação em Jesus de Nazaré, o Verbo encarnado agiu e continua agindo nos seus discípulos de ontem, de hoje e de sempre, nas igrejas cristãs, na história da civilização cristã; *depois* de sua encarnação em Jesus de Nazaré, o Verbo ressuscitado age e continuará agindo pelos séculos afora em todas as religiões que vieram, ou ainda virão[109]. Assim, nesses três momentos, percebemos a ação salvífica do Verbo eterno e do Verbo encarnado nos povos.

- A salvação como ação das duas mãos do Pai

Podemos ainda alargar nossa reflexão afirmando que também as duas mãos do Pai processam a sua salvação nos povos e nos seguidores da RTA. O Filho está em relação não somente com o Pai, mas também com o Espírito Santo. Sim, entre Jesus e o Espírito Santo existe uma relação recíproca. A comunidade primitiva, à luz da Páscoa, foi tomando consciência da presença e da atuação do Espírito Santo em Jesus Cristo. Os

[107] Cf. DUPUIS, *Un Dios, Padre de Jesucristo, para la salvación del mundo*, p. 183.
[108] Cf. FELLER, *op. cit.*, p. 168-196.
[109] *Ibid.*, p. 199.

cristãos, então, viam em Jesus mais do que um grande profeta. Viam nele o "Ungido", o Messias. Neste sentido, toda a vida terrena de Jesus - concepção por meio do poder do Espírito (Mt 1,18.20; Lc 1, 35 Jo 1,32-34), até a ressurreição, [...] mediante o poder do Espírito Santo (Rm 8,11) -, foi influenciada pelo Espírito Santo[110].

O batismo de Jesus foi interpretado pela comunidade primitiva como a presença permanente do Espírito em Jesus: "No momento em que ele subia da água, viu os céus rasgarem-se e o Espírito como uma pomba descer sobre si" (Mc 1,10). Foi o Espírito Santo que impeliu Jesus ao deserto para ser tentado (Mc 1,12). A atividade de Jesus se dava pela força do Espírito Santo (Mc 4,14). Sua pregação vem referida ao Espírito Santo:

> O Espírito do Senhor está sobre mim,
> porque ele me ungiu
> para evangelizar os pobres;
> curar aos de coração ferido;
> enviou-me para proclamar a remissão aos presos,
> e aos cegos a recuperação da vista,
> para restituir a liberdade aos oprimidos
> e para proclamar um ano de graça do Senhor (Lc 4,18-19).

A entrega na cruz é expressão da doação de Jesus ao Pai e à humanidade, feita "pela ação do Espírito Santo eterno" (Hb 9,14). Jesus promete (Jo 14,26; 15,26) enviar seu Espírito à comunidade (Jo 20,20-33). Portanto, podemos afirmar que entre Jesus terreno, Senhor ressuscitado e o Espírito Santo, há uma relação. Jesus é Cristo, "ungido", porque o Espírito é a unção dele. Quando Cristo é glorificado é o Espírito Santo que o glorifica (Jo 16,14 e CIC, n. 689-690). Toda a vida terrena de Jesus foi uma vida animada pelo Espírito Santo. Na fidelidade ao Espírito, durante toda a sua vida, se tornou Ele o nosso salvador[111]. A respeito, Miranda afirma:

> O Espírito de Deus estava de tal modo permanentemente com Jesus, impregnando-o tão intimamente, que Jesus era sua própria manifestação. Conforme a índole do pensamento grego, passa-se da noção funcional à noção ôntica, de Filho de Deus. Jesus é Filho de Deus, imbuído do Espírito, desde toda a eternidade. Assim a presença do Espírito Santo em Jesus se fundamenta em sua preexistência, de tal modo que pode ser invocado como Espírito do Filho (Gl 4,6)[112].

---

[110] Cf. DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã*, p. 289.
[111] Cf. MIRANDA, *op. cit.*, p.169.
[112] *Ibid.*, p. 165.

Entre o Filho e o Espírito Santo há uma relação de ordem eterna, de origem hipostática dentro do mistério intrínseco da divindade. Entre Jesus e o Espírito Santo há uma relação de intimidade, de tal modo que São Paulo chega a afirmar que o Espírito Santo é o Espírito de Cristo, de Jesus: "O que não tem o Espírito de Cristo, não lhe pertence" (Rm 8,9; Hb 16,7; Flp 1,19; Gl 4,6). Por sua vez, Dupuis assegura que uma cristologia do Espírito não subsiste sem uma cristologia do *Logos*[113]. Insiste o autor: "Se é verdade que o Espírito é o Espírito de Cristo e onde está o Espírito de Cristo, aí está Cristo, é verdade também o contrário: a cristologia não existe sem pneumatologia, e não podemos deixar que a primeira desemboque num cristomonismo"[114].

Também os Padres da Igreja viram uma relação íntima entre o Espírito Santo e Jesus Cristo. Para Justino, com a vinda de Jesus cessou o dom das profecias entre os judeus, pois vinha uma nova efusão do Espírito que devia ter em Jesus seu único princípio[115]. Por sua vez, Ireneu afirma que o Espírito Santo veio no Jordão sobre o Filho de Deus feito homem para que nós fôssemos salvos ao receber da substância da sua união[116]. Portanto, levando em consideração esses testemunhos bíblicos e da tradição da Igreja, afirmamos com Dupuis:

> O evento salvífico de Cristo e o Pentecostes não devem ser confundidos nem separados. Eles se implicam reciprocamente; são, por assim dizer, as duas mãos do amor do Pai: suas funções respectivas são igualmente essenciais e necessárias e, exatamente por isso, distintas [...]. O Pentecostes não inaugura uma religião do Espírito; ele começa a dispensação no espaço e no tempo dos frutos da encarnação[117].

Sendo assim, Deus-Pai, o agente primário da ação salvífica, salva os povos e os memebros da RTA "com as duas mãos". Podemos dizer, com Santo Ireneu, que "o Filho e o Espírito, o Verbo e a Sabedoria"[118] constituem as duas mãos pelas quais o Pai cria os povos, os toca, os salva e os molda ou modela à sua imagem e semelhança. De fato, a salvação dos povos deve ser entendida como uma reciprocidade e um serviço mútuo do Filho e do Espírito. As duas pessoas divinas processam sua ação salvífica

---

[113] Cf. DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã,* p. 276.
[114] *Ibid.*, p. 290.
[115] Cf. JUSTINO. *Diálogo com Trifão*. 87,3-6.
[116] Cf. IRINEU, Contra Heresias III, 9,3.
[117] DUPUIS, *op. cit.*,p. 291.
[118] IRINEU. *Contra asHeresias.* 4,7,4. São Paulo: Paulus, 1995, p. 385.

mutuamente. De fato, com as "duas mãos", Deus-Pai, o oleiro (Is 64,6-7), produz uma só obra, a única economia salvífica. As atividades do Filho e do Espírito Santo, por coincidência ou pela "sinergia", produzem o único efeito salvífico para os povos: "Convergem na realização de uma só economia de salvação"[119] para as pessoas. Entre as "duas mãos" existe, então, uma interligação e complementaridade das "missões" dentro da única economia de Deus para todos. O Filho e o Espírito não são duas economias salvíficas distintas e separadas das relações pessoais de Deus com os povos. Eles se unem numa mesma economia de salvação para toda a humanidade, de modo geral, e de modo especial para os sguidores da RTA.

Portanto, as funções do Filho e do Espírito Santo devem permanecer numa total complementaridade dentro de uma única economia divina de salvação para os povos, pois, quando o Pai enviou seu Verbo, enviou igualmente seu Sopro. Trata-se de missão conjunta, em que o Filho e o Espírito Santo, embora sejam distintos, são inseparáveis na obra salvífica para todos.

De fato, desde o começo até a "plenitude do tempo" (Gl 4,4), a missão mútua do Verbo e do Espírito está em ação. Basta aqui lembrar que, no ato da criação, a Palavra de Deus e o Sopro estão na origem do ser da vida de toda a criatura: "Pela sua Palavra, o Senhor fez os céus, e todo exército deles, com o sopro de sua boca" (Sl 33,6;Sl 104,30; Gn 1,2; 2,7; Ecl 3,20-21; Ez 37,10). No contexto da expectativa do Messias e de seu Espírito, Isaías fala de uma relação entre Jesus e o Espírito.

> Um ramo sairá do tronco de Jessé,
> um rebento brotará de suas raízes:
> sobre ele repousará o espírito do Senhor,
> espírito de sabedoria e de inteligência,
> espírito de conselho e de fortaleza,
> espírito de conhecimento e de temor do Senhor (Is 11,1-2).

Percebemos, desta citação, que entre a Palavra, o Verbo e o Espírito, o Sopro, existe uma relação íntima e ação conjunta de salvação de toda a humanidade, incluindo aqui os seguidores da RTA. O Catecismo da Igreja Católica reza:

> Toda a missão do Filho e do Espírito Santo na plenitude do tempo está contida no fato de o Filho ser o Ungido do Espírito do Pai desde a sua Encarnação: Jesus é o Cristo, o Messias [...]. Toda a obra de Cristo é missão conjunta do Filho e do Espírito Santo (CIC, n. 727).

[119] DUPUIS, *El cristianismo y las religiones,* p. 250.

Portanto, podemos afirmar que Deus, em Jesus e no Espírito Santo, faz de todas as pessoas partícipes de sua vida. As ações salvíficas do Filho e do Espírito Santo vão juntas e não podem entender-se uma sem a outra na obra salvífica das pessoas. Tanto a relevância universal de Cristo como a do Espírito são necessárias à salvação de todas as pessoas. Podemos dizer, com Ladaria, que sem o Filho encarnado e sem o Espírito não se realiza o desígnio salvador do Pai, que abraça a todos. O Pai faz a salvação chegar à humanidade mediante Jesus e na força do Espírito[120].

Portanto, no contexto da nossa reflexão, afirmamos que a ação do Espírito Santo fundamenta a salvação de todos, inclusive dos seguidores da RTA. Graças à ação do poder vivificador do Espírito, as pessoas, entre elas os seguidores da RTA, embora não creiam explicitamente em Jesus Cristo, experimentam a verdade e a graça[121]; as pessoas são associadas ao Verbo pela força do Espírito Santo. Neste eles têm acesso ao Pai e ao Filho (Gl 5,25), têm acesso à salvação. É o Espírito Santo que as santifica, as capacita a captar a Palavra de Deus como realmente de Deus (1 Cor 12,31-13,7; Gl 5,1-25), que os libera e os faz aproximar-se do Pai (Gl 4,6). É o Espírito que assegura a ação única e universal da pessoa de Jesus Cristo para todos e para os seguidores da RTA, pois o Espírito "sopra onde quer" (Jo 3,8). De acordo com Dupuis, pentecostes não é a continuação da encarnação[122]. O Espírito não está subordinado ao Filho, pois é o segundo Paráclito. A economia do Espírito não conhece limites de espaço e tempo. O Espírito não está confinado pela particularidade do evento histórico. Rompe, transcende qualquer barreira de espaço e tempo. Por tudo isso, devemos dizer que é Seu poder iluminador e transcendente que explica a salvação das pessoas e dos memebros da RTA, em Jesus Cristo. O Espírito Santo é a força que ilumina as pessoas e os seguidores da RTA; Ele é a fonte de luz divina. As pessoas e os memebros da RTA são vivificados pelo Espírito:

> O Espírito de Deus sempre esteve universalmente presente na história humana, e ainda hoje continua agindo fora dos limites do rebanho cristão. É ele quem inspira, nas pessoas que pertencem às outras tradições religiosas, a obediência da fé salvífica, e nas mesmas tradições uma palavra dirigida por Deus aos seus seguidores. De fato, não se poderia pensar que, enquanto os cristãos obtêm a salvação

[120] Cf. LADARIA, *Jesucristo, Salvador de todos*, p. 179.

[121] Cf. DUPUIS, *Rumo a uma teologia crista*, p. 259.

[122] Cf. EVDOKIMON, P. *L´Esprit Saint na tradition orthodoxe.* Cerf, Paris, 1999, p. 88-89; *apud* DUPUIS.*El cristianismo y las religiones*, p. 251.

> mediante a economia do Filho de Deus encarnado em Jesus Cristo, os outros a recebam pela ação autônoma imediata do Espírito de Deus?[123].

De fato, a presença do Espírito Santo deve ser vista não só nas religiões não cristãs, mas também nos povos. Hoje, atua com o influxo de sua graça nos corações dos seguidores de outras religiões e também da RTA, para que, vivendo conforme a sua consciência, alcancem a salvação em Cristo.

Podemos afirmar, com o Concílio Vaticano II:

> Na verdade, se Cristo morreu por todos e a vocação última do homem é realmente uma só, isto é, a divina, nós devemos acreditar que o Espírito Santo dá, do modo que só Deus conhece, a possibilidade de serem associados ao Mistério pascal" (GS, n. 22); é o Espírito que abre o coração dos homens para o conhecimento e o seguimento de Cristo; é o Espírito que satisfaz e supera todas as expectativas humanas (AG, n. 13).

Por isso, os povos (e os seguidores da RTA) devem ser implicitamente definidos, de acordo com o Vaticano II, como "os que ainda não receberam o Evangelho", "estão ordenados ao povo de Deus" (LG, n. 16) e, portanto, gozam de "certa união" verdadeira no Espírito Santo.

Com a Declaração *Dignitatis Humanae,* afirmamos que "o próprio Deus tornou conhecido, ao gênero humano, o caminho pelo qual, servindo-o, os homens se possam salvar e alcançar a felicidade em Cristo" (DH, n. 01). Com o Papa João Paulo, na *Redemptoris Missio,* dizemos que "os homens recebem a graça de Deus e [são] salvos por Cristo, independentemente dos meios normais por ele estabelecidos" (RM, n. 55). O papa insiste: "Nos homens [existe], pela ação do Espírito Santo, uma ânsia de conhecer a verdade de Deus, do homem, do caminho que conduz à libertação do pecado e da morte" (RM, n. 45).

Com o documento *Diálogo* e *Anúncio,* afirmamos que os seres humanos "são convidados a responder, com crescente sinceridade, ao apelo de Deus e ao dom gratuito que ele faz de si mesmo, dom que passa sempre pela mediação de Jesus Cristo e pela obra do seu Espírito" (DA, n. 40). Respondendo, portanto, positivamente ao convite de Deus, as pessoas recebem a salvação em Jesus Cristo, mediante os ditames de sua consciência:

---

[123] DUPUIS, *op. cit.*, p. 275.

> Deste mistério de unidade deriva que todos os homens e todas as mulheres que foram salvos participam, embora de modo diferente, do mesmo mistério de salvação em Jesus Cristo por meio do seu Espírito. Os cristãos estão conscientes disso, graças à fé que possuem, enquanto os outros desconhecem que Jesus Cristo é a fonte da sua salvação. O mistério de salvação os atinge, por caminhos conhecidos por Deus, graças à ação invisível do Espírito de Cristo. É através da prática daquilo que é bom em suas próprias tradições religiosas e segundo os ditames de sua consciência, que os membros das outras religiões respondem positivamente ao convite de Deus e recebem a salvação em Jesus Cristo, embora não o reconheçam como seu salvador (DA, n. 29).

A *Redemptoris missio* enfatiza:

> A presença e ação do Espírito não atingem apenas os indivíduos, mas também a sociedade e a história, os povos, as culturas e as religiões. Com efeito, ele está na base dos ideais nobres e das iniciativas benfeitoras da humanidade peregrina [...] É ainda o Espírito que infunde as "sementes do Verbo", presentes nos ritos e nas culturas, e as faz maturar em Cristo (RM, n. 28).

E o documento da Comissão Teológica Internacional, *Cristianismo e as Religiões*, reza:

> Deus chama a si todos os povos em Cristo, querendo comunicar-lhes a plenitude de sua revelação e de seu amor; e não deixa de fazer-se presente de muitas maneiras não só nos indivíduos concretos, mas também aos povos mediante suas riquezas espirituais, das quais as religiões são expressão principal e essencial [...] (CR, n. 84-85).

Estes testemunhos são bastante significativos para fundamentar a salvação das pessoas e também dos memebros da RTA, em Jesus Cristo, através do Espírito Santo. Assim se experimentam a graça e a verdade e, sobretudo, se se obtém a salvação em Jesus Cristo, é devido à ação vivificadora do Espírito. O Espírito Santo se manifesta nas pessoas. Ele, como dom, pertence a eles, tornando-se hóspede dos seus corações (Rm 5,5; 8,9; 1Cor 3,16; 6,19).

Portanto, a ação do Espírito Santo se manifesta nos homens; é derramada sobre eles (At 2,17) e chega a preceder, com sua atividade, a proclamação explícita da mensagem cristã (At 10,19.44-47)[124]. Com o documento *Diálogo e Anúncio*, podemos dizer: "[...] o Espírito Santo, o Espírito de Cristo, está presente e atua nos povos, ainda antes de a ação missionária se iniciar" (DA, n. 68).

[124] Cf. MIRANDA, *op. cit.*, p. 206.

Com tudo o que acabamos de expor, pretendemos dizer que é o Espírito Santo, que atualiza a salvação universal de Deus, é o mesmo Espírito Santo que universaliza também a obra salvífica de Jesus Cristo nos povos. Teologicamente, queremos afirmar que a salvação das pessoas acontece graças ao Espírito Santo de Cristo.

> Os adeptos de outras religiões fazem experiências salvíficas, chegam à paz interior, à felicidade, à liberdade de espírito, à temperança, ao respeito pelo semelhante e ao amor fraterno. Seus itinerários salvíficos podem ser diversos das rotas cristãs, pois a ação salvífica do Espírito não pode ignorar o contexto em que atua, a visão religiosa dominante e a ética que lhe corresponde. Práticas diferentes das cristãs podem também conter autêntica ação do Espírito, porque só assim pôde ser expressa naquele contexto cultural e religioso. O que chamamos atitude fundamental de Cristo pode se configurar de um modo que não nos é familiar[125].

Com Miranda, afirmamos que a ação vivificadora do Espírito de Cristo é captada, experimentada, entendida, praticada e vivida também no contexto cultural e religioso dos povos. Daí podermos admitir uma realização salvífica dos povos, incluindo os seguidores da RTA, graças à ação do Espírito Santo. A prática do amor a Deus e ao próximo nos seguidores das outras religiões e da RTA acontece por obra do Espírito Santo e é caminho salvífico[126]. Assim, os seguidores das outras religiões e, nosso caso, os seguidores da RTA, respondem de maneira implícita à oferta de Jesus Cristo, mediante o Espírito e a prática sincera das próprias tradições culturais e religiosas. Portanto, o Espírito Santo universaliza, atualiza, interioriza a mediação única de Jesus Cristo nos seguidores dessas religiões. A presença do Espírito Santo e seus efeitos se manifestam nos povos e nos membros da RTA. Portanto, a presença do Espírito Santo é universal e ampla, sem limites de espaço e tempo, embora Ele se manifeste na Igreja e nos seus membros. De fato, o "Espírito do Senhor enche e é derramado sobre toda a terra" (Sb 1,7; Jl 3,1-5), e chega a todos os homens. É o Espírito Santo que faz com que os povos, os membros da RTA incluídos, sejam configurados, afiliados, ressuscitados com Cristo (Rm 8,11)[127].

- A salvação como ação trinitária

[125] MIRANDA, *op.cit.*, p. 207.
[126] *Ibid.*, p. 207.
[127] Cf. LADARIA, *op. cit.*, p. 177.

No contexto da fé cristã, podemos ainda alargar nossa reflexão cristológica para o âmbito da teologia trinitária para perceber que a salvação dos povos é um ato conjunto do Pai eterno, do Pai *quenotizado,* do Pai glorificado, ou então, do Espírito divino-divinizador, do Espírito *quenotizado-quenotizador* e do Espírito glorificado-glorificador[128].

De fato, devemos compreender a salvação das pessoas como ação trinitária, isto é, como ações do Pai, do Filho e do Espírito Santo. De acordo com Palácio, Jesus é o lugar de passagem, a porta, o caminho para os "outros" e para o "Outro". Aqui residem a ousadia da fé cristã e sua novidade: uma maneira de ser homem, um não poder entender a sua experiência humana fora de uma relação constitutiva com Deus como Pai, que descentra sua vida, tornando-a assim radicalmente filial e fraterna[129]. Jesus Cristo deve ser referido constitutivamente a Deus-Pai. Em Jesus, uma existência humana se realiza plenamente e atinge a sua perfeição não *em si*, mas *fora de si* como referida a Deus-Pai: "Quem me vê, vê o Pai"(Jo 14,9). Esta é, portanto, a "originalidade" do anúncio cristão: uma maneira de ser pela qual o homem Jesus *ex-siste* e se realiza em Deus e Deus é para sempre o Deus e Pai de Jesus[130].

Jesus viveu existencialmente centrado em Deus-Pai, e em seu reino: Deus-Pai foi o objeto da Fé (Mc 2,5; Lc 5,20; Mt 9,2). Jesus convida o ser humano a depositar em Deus-Pai a confiança de que seus pecados serão perdoados. Jesus diz a Jairo: "Não temas. Crê somente e ela será salva" [por Deus-Pai] (Mc 5,36; Lc 8,5). Para Dupuis, "a interpretação da fé que o querigma cristão sugere a respeito do Cristo deve permanecer e estar centrada em Deus"[131].

> O Evangelho segundo João chama Jesus de "o caminho, a Verdade e a Vida" (Jo 14,6), nunca a meta ou o fim; e o mesmo evangelho esclarece que a meta da existência cristã – e da história – é o mistério insondável de Deus, que nenhum ser humano jamais viu, mas nos foi "revelado" pelo seu Filho encarnado (Jo 1,18)[132].

---

[128] Cf. FELLER, *op. cit.*, p. 200.
[129] Cf. PALÁCIO, *op. cit.*, p. 330.
[130] *Ibid.*, p. 330-331.
[131] DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã*, p. 288.
[132] *Ibid.*, p. 288.

Portanto, entre Jesus-Filho e Yahvé-Pai há uma unidade: Jesus se refere ao Pai com uma familiaridade jamais concebida ou atestada antes. O Deus, que Jesus histórico chama de Pai, é a Primeira Pessoa da Santíssima Trindade. Deus é *Abbá*:

> Essa palavra [*Abbá*], usada pela tradição judaica nas relações familiares, dirigida a Deus em oração, implica grande familiaridade e intimidade, e Deus jamais tinha sido invocado, antes, desse modo. O termo, portanto, serve para mostrar a experiência vivida e a relação que Jesus tinha de sua filiação divina única[133].

A consciência de Jesus, assim, é essencialmente de Filho: sua relação com Deus é a de um filho com o "Pai". Quando Jesus falava de Deus, sua única referência era Yahvé, o Deus que havia declarado seu nome a Moisés e a quem ele chamava de Pai. A relação que Jesus tinha com Deus como Pai se fundamentava na fé que ele tinha no Deus de Israel, isto é, um Deus criador do universo, senhor e salvador dos povos. De acordo com Bingemer e Feller, Jesus conheceu as múltiplas imagens que o povo de Israel havia elaborado sobre Deus no percurso de doze séculos de história, desde o tempo dos patriarcas até a época apocalíptica: o Deus ligado às pessoas, aos pais de Abraão, Isaac e Jacó; o Deus ligado a lugares como o deserto, aos oásis e aos montes; o Deus da terra, do êxodo, do Sinai e da aliança, propagado pela tradição javista; o Deus da transcendência, da santidade e da majestade, da tradição eloísta; o Deus da criação, do Decálogo, da tradição deuteronomista; o Deus da criação, único Senhor de todos os povos, da tradição sacerdotal; o Deus que defende os pobres, os órfãos e estrangeiros, o Deus do direito e da justiça; o Deus que condena os latifundiários e opressores; o Deus que critica o culto falso e vão, anunciado pelos profetas; o Deus da intervenção gratuita e apoteótica, da apocalíptica; o Deus do cotidiano, do bem-viver; da moralidade familiar e comunitária; o Deus que cria não para a morte, mas para a vida, comunicado pelos sábios[134]. Jesus integra estas imagens de Deus numa única imagem: a de Pai-*Abbá.*

Na esteira deste pensamento, percebemos que a vida de Jesus estava centrada no Pai: a oração e a adoração, a súplica ou a imploração, a obediência e a submissão à sua vontade, a doação-entrega de sua vida – enfim, a orientação de todo seu

---

[133] DUPUIS, *op. cit.*, p. 374.

[134] Cf. BINGEMER, Maria Clara; FELLER, Vitor Galdino. *Deus-Trindade:* a vida no coração do mundo. Siquem: Paulinas, Valencia: Paulus, 2003, p. 40-65.

espírito humano ao Pai –, tudo isso é tão profundo que exige ser expresso em termos de relação Pai-Filho[135]:

> O Evangelho segundo João nos fornece um vislumbre dessa unidade entre o Pai e o Filho: "Eu e o Pai somos um" (Jo 10,30). Tal unidade implica uma imanência recíproca (Jo 10,30; 14,11; 17,21), um mútuo conhecimento (Jo 10,15), um amor recíproco (Jo 5,20; 15,10), uma ação comum – aquilo que Jesus realiza, o Pai realiza junto com ele (Jo 5,17)[136].

Em muitas das suas palavras, Jesus deixou bem claro que veio para fazer a vontade do Pai (Jo 4,34; 5, 30); ele veio para anunciar o Reino de Deus-Pai (Mc 1,15).Toda a vida de Jesus teve como referência o Deus que ele costumava chamar de Pai; em sua língua materna, *Abbá.* A passagem de Jesus nesta terra teve Deus-Pai como bússola. Assim, a referência a Deus é algo único. Em toda a sua vida, Jesus faz referência absoluta a Deus-Pai, que é para ele bússola, norte, eixo de compreensão, polo referencial de sentido pessoal, de vida e de compromisso com sua missão. De acordo com Bergeron, se Deus é seu Pai, Jesus não pode ser senão Filho de Deus. A paternidade divina define a filialidade de Jesus. No nascimento, no batismo, na transfiguração e na ressurreição, Deus Pai lhe declara: "Tu és meu Filho". Jesus é o único Filho de Deus, isto é, o ícone perfeito do Pai[137].

Daí decorre que é como Filho que Jesus, em intrínseca relação com o Pai, é o único revelador de Deus: "Tudo me foi entregue por meu Pai, e ninguém conhece o Filho senão o Pai, e ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar" (Mt 11,27). Assim, encontramos fortemente afirmada a singularidade de Jesus como Filho. Em Jesus Cristo, o Filho de Deus, se revelam a singularidade, a unicidade e universalidade de Jesus Cristo[138]. Portanto, Jesus é o caminho exclusivo para o Pai: "Ninguém vai ao Pai senão por mim"(Jo 14,6). Jesus Cristo é, em sua humanidade, o 'sacramento universal' – sinal eficaz – do mistério da salvação que Deus oferece através de sua Palavra aos seguidores da RTA e a toda a humanidade.

Não custa lembrar que Jesus não é o Pai. Entre Yahvé-Pai e Jesus-Filho existe uma distinção: "Jesus se refere ao Pai como dirigindo-se a um outro, a alguém

---

[135] Cf. DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã,* p. 375.
[136] *Ibid.,* p. 374.
[137] Cf. BERGERON, *Fora da Igreja também há salvação,* p. 214.
[138] Cf. FELLER, *op. cit.,* p. 166-167.

que ele louva, e para quem endereça sua oração" (Mt 11,25-27; Lc 10,21)[139]. O Deus que salva está mais além do ser humano de Jesus. Jesus Cristo ressuscitado e glorificado não substitui o Pai; tampouco seu ser humano glorificado esgota a mesma Palavra, nem contém totalmente sua manifestação histórica, qualquer que seja[140].

Como se pode notar, entre o Pai e o Filho há uma distância insuperável, por causa da existência humana de Jesus:

> Deus, e apenas Deus, é o mistério absoluto, e enquanto tal está na origem, no âmago e no centro de toda a realidade. Se é verdade que o homem Jesus é Filho de Deus de maneira única, é também verdade que Deus está mais além, até mesmo de Jesus. Quando se afirma que Jesus está no centro do mistério cristão, isso não deve ser entendido em sentido absoluto, mas na ordem das economias das relações livremente estabelecidas por Deus com o gênero humano na história[141].

Apesar dessa distância insuperável entre o Pai e o Filho, existe uma unidade, uma proximidade única, por causa do Espírito Santo. Este se caracteriza como uma pessoa em duas: que procede do Pai e do Filho. O Espírito Santo é a fonte de unidade e o laço de amor entre Pai e Filho. Se o Pai é o eterno Amante do Filho, se o Filho é o eterno Amado do Pai, então o Espírito Santo é o Amor que envolve os dois. Para Forte, o Espírito Santo é ao mesmo tempo Espírito do Pai e Espírito do Filho[142].

Por sua vez, Feller afirma:

> Diferentemente dele [Espírito Santo], o Pai e o Filho estão um diante do outro, um definindo a personalidade do outro, um dizendo quem é o outro. O Pai aponta para o Filho e diz: "tu és o meu Filho" (Mc 1,11; Lc 3,22). O Filho aponta para o Pai e diz: "Abbá! Pai!" (Mc 14,36; Lc 22,42). Pai e Filho identificam-se a si mesmos na mesma medida em que identificam um ao outro. É precisamente neste abrir-se do Pai e do Filho, como experiência eterna de amor, como vazio de um para que o outro seja, que se encontra o Espírito Santo. A terceira pessoa divina não está diante de ninguém, para poder dizer: "meu". O Espírito Santo não diz "meu Filho" ou "meu Pai". De fato, não se pode dizer "o Pai do Espírito" ou "o Filho do Espírito". Ele não tem ninguém que seja dele, que lhe pertença. Ao contrário, ele pertence de modo diferente ao Pai e ao Filho [...][143].

---

[139] Cf. DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã,* p. 374.

[140] Cf.DUPUIS, Jacques. *El cristianismo y las religiones.* Del desencuentro al diálogo. Santander: Sal Terrae, 2001, p. 224.

[141] *Ibid*., p. 289.

[142] Cf. FORTE, Bruno. *A Trindade como história* – Ensaio sobre o Deus cristão. São Paulo: Paulus, 1987, p. 130-136.

[143] FELLER, *op. cit.*, p. 208-209.

A especificidade do Espírito Santo consiste em pertencer às duas pessoas divinas: Pai e Filho; em orientá-las uma para outra. Ele está dentro do Pai e do Filho. O Espírito Santo não faz caso de si: "não fala de si mesmo" (Jo 16,13). O Espírito Santo faz com que o Pai e o Filho sejam eternamente o mais perfeito Amante e o mais agradecido Amado. Sua identidade está nesse serviço que presta para a identificação do Pai pelo Filho e do Filho pelo Pai[144]. Nesta perspectiva, podemos afirmar com o símbolo niceno-constantinopolitano que o Espírito Santo é consubstancial ao Pai e ao Filho, "e com o Pai e o Filho é adorado e glorificado" e Ele, portanto, está em ação com o Pai e o Filho desde o início até a consumação do projeto de salvação para a humanidade (CIC, 685-686).

Levando em consideração o exposto, podemos dizer que, no âmbito da fé cristã, o Deus que salva é tripessoal. Isto é, a salvação é uma ação conjunta das três pessoas divinas: "Ninguém vai ao Pai senão por mim" (Jo 14,6) e "O Paráclito que enviarei de junto do Pai" (Jo 15,26); "Este é meu Filho muito amado" (Mt 3,17; Mc 9,7); "Ninguém pode dizer Jesus é o Senhor, a não ser no Espírito Santo" (1 Cor 12,3). Assim, podemos dizer, com Feller, que cada uma das três pessoas divinas está comprometida, cada uma a seu modo, e as três em perfeita comunhão, com a salvação do ser humano [...]"[145].

A salvação do ser humano é, portanto, uma ação trinitária, na medida em que as "missões" das pessoas trinitárias seguem a ordem das "processões" no seio de Deus: o Pai age nos seres humanos por meio de seu Filho no Espírito Santo[146]. Se os seres humanos são constituídos "templo do Espírito" (Rm 8,11; 1 Cor 6,19) são igualmente templos do Pai e do Filho (Jo 14,23; 2Cor 6,16). Portanto, de acordo com a fé cristã, há uma só economia da salvação, que tem sua origem na iniciativa do Pai, que tem seu centro nos mistérios da vida, morte e ressurreição de Cristo, cujos efeitos chegam à pessoa humana e, no caso concreto, aos seguidores, graças à ação do Espírito Santo, dom por sua vez do Pai e de Jesus Cristo ressuscitado[147].

---

[144] Cf. FELLER, *op. cit.*, p. 209-210.
[145] *Ibid.*, p. 201.
[146] Cf. MIRANDA, *op. cit.*, p.170.
[147] Cf. LADARIA, *op. cit.*, p. 141.

De tudo o que dissemos, podemos perguntar: como é que a salvação de Jesus Cristo se faz presente nos seguidores da RTA? Como os membros da RTA são associados ao mistério universal de Jesus Cristo?

- A presença misteriosa e salvífica de Jesus nos seguidores da RTA

Nas páginas anteriores, defendemos a tese segundo a qual é o Espírito Santo quem torna universal o mistério salvífico de Jesus Cristo. De fato, mostramos uma universalização da salvação graças a ação do Espírito Santo. Nas linhas que se seguem, queremos mostrar que o princípio universalizador de Cristo não é apenas o Espírito Santo, mas a humanidade de Jesus. Trataremos de uma universalização mais intrínseca.

Em outras palavras, queremos mostrar que Jesus, ao se encarnar, assume a natureza humana e a ela se une. A união ou incorporação de Jesus com a natureza humana constitui o fundamento ontológico ou metafísico e tradicional da universalidade ou solidariedade da ação salvífica de Jesus. De fato, Jesus, ao assumir a natureza humana, se apropriou daquilo que é comum a todas as pessoas. Mediante sua encarnação em Jesus, Deus se identifica e se funde com o que é mais básico e elementar no ser humano. A conformação do ser filial do Cristo rebaixado é o sacramento por excelência de uma relação inalienável de Deus com toda a humanidade. Como arquétipo dos sacramentos, por sua compleição e figura próprias, por seus gestos e suas palavras, Jesus se une a todos, se torna órgão ou canal da graça sobre todos[148].

Podemos ampliar nossa reflexão afirmando que a universalidade de Jesus não diz respeito somente à sua união ou à solidariedade com a natureza humana. Em Jesus, Deus se identifica não só com a natureza humana, essa realidade ontológica e abstrata, mas, e sobretudo, se solidariza com cada ser humano, em todos os seus estágios, estados, momentos e situações[149]. Em Jesus, Deus se associava a este mundo, se aproximava da dor humana, se fazia presente entre os homens. Jesus se faz humano e se identifica com o humano, com todos os humanos[150]. Ele se solidariza com as pessoas

[148] Cf. DURAND, *op. cit*., p. 418.
[149] *Ibid.*, p. 387.
[150] Cf. CASTILLO, José María. *La humanización de Dios:* ensayo de cristologia. 2. ed. Madrid: Trotta, 2010, p. 130.

e ao mesmo tempo se mistura com suas crenças, costumes, modos de pensar, sentimentos, dos quais se torna inseparável[151].

Segundo Durand, o gesto do lava-pés é particularmente revelador da intensidade única do engajamento de Jesus na vida dos seres humanos. Este gesto possui uma amplitude insuspeita: do alto de Deus ao mais baixo do homem. O gesto não é só expressivo e simbólico da proximidade do Filho, mas é também eficaz e inovador: restaura o ser humano[152].

Com sua humanidade, Jesus era próximo aos últimos; deu-se a conhecer aos ignorantes, aos simples, aos pequeninos, aos que nada sabiam e nada tinham a dizer neste mundo (Mt 11,25; Lc 10,21). Jesus era próximo das pessoas concretas: as mulheres, os pobres do campo, os famintos, os estrangeiros, os presos, os doentes, os desamparados, e com eles se identificou. Jesus, enfim, era solidário com tudo o que é sofrimento, despojo e humilhação inerente ao ser humano; com a história humana, na vida de cada povo, de cada sociedade, de cada indivíduo[153]. Nesta perspectiva, afirmamos que Jesus se une com cada povo, classe, homens e mulheres, pagãos e não pagãos, senhores e escravos.

Jesus Cristo se aproxima das paixões humanas e as assume, conforme suas múltiplas expressões: o amor, a compaixão, a tristeza, a impaciência, a ternura, o temor da morte, a cólera, o entusiasmo, a surpresa. Assim, com a sua humanidade Jesus atravessa todos os múltiplos estados humanos. Ele, com a sua humanidade reencontra os seres humanos em todos os seus estados[154].

Portanto, a humanização concreta de Jesus é uma simbolização expressiva e uma mediação eficaz da universalização da salvação. A humanidade de Jesus justifica a salvação de toda a humanidade. Uma vez que todos os seres humanos são chamados à salvação, Jesus-homem derrama sua graça vivificante junto a cada ser humano, pois assumiu uma humanidade completa: alma e corpo.

---

[151] Cf. PANIKKAR, Raimundo. *El Cristo Desconocido del Hinduísmo*. Madrid: Fontanella, 1971, p. 91.
[152] Cf. DURAND, *op. cit.*, p. 418.
[153] Cf. CASTILLO, *op. cit.*, p. 141.
[154] Cf. DURAND, *op. cit.*, p. 418.

Assim, a salvação é objetivamente oferecida a todos, mas ela se realiza diversamente em cada um, conforme os múltiplos estados, degraus[155]. A universalidade salvífica de Jesus se faz sentir na amplitude e variedade de povos, raças, culturas ou religiões. Ela se estende a todas as pessoas, sem exceção. De acordo com Durand, a humanidade singular de Jesus é um sinal eficaz da oferta da salvação para todos os homens; é uma interpelação, uma mediação eficaz do seu dom gratuito[156].

De tudo o que acabamos de afirmar, nos é lícito ampliar nossa reflexão afirmando que a solidariedade de Jesus, entendida nesses termos, é o fundamento de possibilidade de uma interpelação salvífica endereçada aos seguidors da RTA. Jesus encarnado, de fato, se identifica, se revela, salva os membros da RTA dentro do seu contexto cultural e/ou religioso. Ele se funde e se confunde com os seguidores da RTA a partir dos valores positivos, das práticas religiosas, dos rituais presentes na RTA. Não custa lembrar aqui, mais uma vez, a tese que defendemos nos capítulos anteriores. Na RTA, encontra-se um vasto leque de valores humanos, morais e espirituais; existem práticas religiosas e rituais acumulados há séculos em toda a África tradicional *banto.*

- A abertura ao Ser Supremo e transcendente, ao sagrado

A crença que aponta para a afirmação de um Ser Supremo é um valor positivo da RTA. Seus seguidores procuram, de todos os modos, fortificar a sua vida e a participação vital; buscam, através da oração, a energia vital já a tender para uma relação mais íntima e mais pessoal com o ser divino, manancial de toda a vida. A busca da união ou a solidariedade com Deus, através da oração, é uma experiência salvífica para os seguidores da RTA e deve ser entendida como sua aspiração mais profunda. A oração, para eles, deve ser vista como um tesouro da sabedoria ou do Logos oculto na RTA. A oração constitui a presença misteriosa de Jesus que torna possível a união dos seguidores da RTA com o Ser Supremo. Ela deve ser vista, portanto, como resultado, fruto da atividade oculta do mistério de Jesus Cristo que age não só na Igreja, mas também fora dela, no nosso caso, nos seguidores da RTA, e na sua religião.

---

[155] DURAND, *op. cit.*, p. 415.
[156] Cf. ibid., p. 418.

- O forte sentido de família ou o sentido de pertença a uma família

A relação e participação comunitária são os principais valores positivos da RTA. A comunidade, ou a família, incorpora, modela, modifica orienta a vida e o comportamento de seus membros. A comunidade desempenha funções importantes. De fato, a vida comunitária manifesta-se em calor humano, amparo, acolhimento, hospitalidade, dedicação, generosidade, amizade, alegria, divertimento. Tudo isso é uma experiência de salvação. O crente *banto* é constitutivamente um ser coletivo, comunitária. Jesus assume, manifesta-se, faz-se presente na comunidade, "pois onde dois ou três estiverem reunidos em meu Nome, eu estou no meio deles" (Mt 18,20). Os ritos de iniciação são a porta de entrada para a comunidade. A iniciação torna o iniciado membro de uma família na qual encontra outros pais, mães, irmãos e irmãs. Desempenham função importante os mestres de iniciação. Estes ensinam o que o rapaz e a menina devem saber para cumprir com perfeição os seus compromissos sócio-político-religiosos. Numa sociedade em que os mestres de iniciação têm uma tarefa de suma importância, Jesus é descoberto como o "mestre de iniciação"[157]: "Quanto a vós, não vos façais chamar de mestre: porque tendes um só Mestre e sois todos irmãos" (Mt 23,8). Voltaremos a este assunto no próximo capítulo.

- A veneração aos antepassados

Este é também um dos valores da RTA. Os antepassados são intermediários entre o Ser Supremo e os seguidores da RTA. Fazem chegar a Deus suas petições, desejos, orações, sacrifícios e oferendas; às vezes, retransmitem a sua resposta. Por isso, são venerados. A veneração/atenção/temor/esperança/comunhão, portanto, constitui para eles uma experiência de salvação. Na África *banto*, a comunhão com os antepassados é tão importante que eles devem ser considerados como a manifestação e a presença misteriosa de Jesus Cristo. De fato, Jesus é descoberto como o antepassado que está presente: "Quanto a mim, eis que estou convosco todos os dias, até a

[157] SANON, Anselme T. *Jésus, Maître d´initiation.* In: KABASÉLÉ. *Chemins de la christologie africaine.* Paris: Desclé, 2001, p. 145-165.

consumação dos tempos" (Mt 28,20b). Jesus é descoberto como o protoantepassado ou o primogênito; como aquele que reúne todas as mediações (Hb 8)[158]. Voltaremos a esse assunto mais adiante.

- A libertação do mal

Livrar-se do mal constitui o valor da civilização negro-africana. As sintonias com as forças ativas e seu controle asseguram a única felicidade possível e oferecem a única possibilidade de libertação. A felicidade, o bem-estar, a prosperidade, a saúde, a paz, a proteção e a segurança são o fim prioritário dos seguidores da RTA. Já defendemos no capítulo anterior que o combate ao mal se faz através dos sacrifícios e oferendas e que os curandeiros e adivinhos ocupam lugar de destaque na tarefa de libertação. Eles desempenham uma função muito importante. Surgem como pessoas privilegiadas, como "salvadores", como agentes, cheios de forças particulares, dotados de uma certa superioridade. Sendo assim, podemos dizer que Jesus se manifesta neles e é percebido neles; isto é, encarna-se, identifica-se misteriosamente com os curandeiros. No contexto da fome, da injustiça e da corrupção, Jesus é descoberto como curandeiro[159]. De fato, no seio de uma sociedade desestruturada, humilhada, explorada e vítima de todo tipo de mal, Jesus é percebido como o grande curandeiro.

- Crença na imortalidade da alma e na vida além-túmulo

Tal crença aparece firme e é um dos valores mais importante da RTA. Como já nos manifestamos sobre este tema, aqui reenfatizamos que a vida sem fim é para o crente *banto* a finalidade das finalidades, a sua aspiração. Os seguidores da RTA acreditam que depois da morte viverão uma vida mais poderosa; viverão com os antepassados. A crença na vida após a morte deve ser entendida como uma ação de Jesus, pois ele se apresenta como "Ressurreição e Vida" (Jo 11,25) e que ressuscitará

[158] Cf. KABASÉLE, François. *Le Christ comme Ancêtre et Ainê*. In: KABASÉLÉ. *Chemins de la christologie africaine.* Paris: Desclé, 2001, p. 131-143.

[159] Cf. KOLIÉ, Céce. *Jésus guérisseur*? In: KABASÉlÉ. *Chemins de la christologie africaine.* Paris: Desclé, 2001, p. 167.

aqueles que tiverem fé nele (Jo 5,24-25; 6,40), e a ressurreição será com Ele e por Ele (CIC, n. 995).

Podemos considerar estes valores, e outros, como o respeito e a veneração pelos mais velhos; o sentido ou amor à vida; a fecundidade; a importância dos ritos de iniciação como parcelas e vestígios do *Logos*[160], como sabedoria[161]; como princípio de toda a sabedoria[162]; como "centelhas do Verbo divino"[163]. Todos os valores positivos, as práticas religiosas e os rituais presentes na RTA são como sementes do *Logos*, na medida em que não somente foram semeados por Jesus Cristo, mas porque foram assumidos por Ele. Portanto, além de terem sido semeados e assumidos por Cristo, são suas manifestações e sua presença misteriosa.

O Verbo encarnado assume o culto e os ritos prestados ao Ser Supremo com a comunidade ou família *banto*, com os antepassados, com os curandeiros, com os ritos de iniciação e com outros valores e práticas existentes na RTA, e com eles se identifica. O que nós queremos afirmar, aqui, teologicamente, é que os atos religiosos, as práticas e os rituais na RTA são assumidos por Cristo e assim se tornam meios ou "sacramentos" que Deus proporciona para a salvação desses povos:

> Sem dúvida, a salvação, sendo um ato sobrenatural (porque é a união com Deus, ou a plena incorporação a Cristo, em termos cristãos), é sempre um ato divino gratuito, e não há meios adequados aqui na terra para alcançar a participação da vida divina. Sem impedir o procedimento normal da providencia divina no tratamento com a totalidade da criação, sem excluir a humanidade, não é uma intervenção anárquica e sem lei, uma interferência caprichosa e inesperada, mas segue um padrão natural e rico. Isto sucede de uma forma tão perfeita que muito a miúdo parece como se o cuidado pessoal e individual que Deus tem de todas e de cada uma das suas criaturas fossem de algum modo deixadas as leis cósmicas ou históricas totalmente desconectas de seu amor por nós, amor que se estende inclusive ao número de cabelos da nossa cabeça (Mt 10,30; Lc 12,7). Em outras palavras, sua providência, inclusive na esfera sobrenatural, segue caminhos ordenados e ordinários. E nesse sentido provê de meios normais, naturais, para conduzir os povos e os indivíduos para Ele[164].

---

[160] Cf. JUSTINO. *I Apolologia*. 20. São Paulo: Paulus, 1995, p.38.

[161] Cf. GREGÓRIO NAZIANZENO. Or. 43 in laudem Basilii, 11: PG 36,508, *apud* SEUMOIS, *Fé, Religiões e Cultura*, p.205.

[162] Cf. AGOSTINHO. *Sermone*s. 141. Madrid: Editorial Católica, 1950, p. 45.

[163] CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Protrept.* VII, 74-75; RODRIGUEZ, Marcelo Merino, Madrid: Ciudad Nueva, 2008, p. 231-239.

[164] R.GARRIGOU-LAGRANGE. *La volonté salvifique chez Saint Augustin*, a*pud* PANIKKAR.*El Cristo Desconocido Del Hunduísmo*, p. 86-87.

Para a Igreja, os meios normais e ordinários são os sacramentos, que são distintos aspectos, sinais, símbolos do único sacramento do Novo Testamento, que é a Igreja em sua totalidade e, em última instância, o próprio Cristo. Estes sacramentos, em virtude da instituição divina e recebidos com as devidas disposições, conferem a graça divina que simbolizam[165]. Deixando de lado essa noção restrita de sacramento, podemos falar de *outros* sacramentos, num sentido mais geral, isto é, dos meios ordinários através dos quais Deus conduz os povos da terra para si mesmo.

Tanto os sacramentos cristãos como os outros sacramentos naturais não são mágicos. Eles têm uma solidez, uma força causativa especial devido a uma conexão intrínseca com a vontade de Deus. A eficácia dos sacramentos divinos não vem deles mesmos, mas depende da ação interna de Cristo que por eles se manifesta. Embora não se possa conferir aos outros sacramentos a mesma eficácia que a dos sacramentos cristãos, podemos dizer que Cristo pode atuar e ser efetivo no ser humano que recebe qualquer classe de sacramentos[166].

Este sentido mais extenso permite ampliar nossa reflexão dizendo que cada um dos atos religiosos, que cada uma das práticas e rituais *banto* voltadas ao Ser Supremo, como a oração, os sacrifícios, as oferendas, constituem, na RTA, um sinal da presença misteriosa de Jesus Cristo, ou sinais de ação salvífica. São *anamnese,* lembranças vivas, entre os membros da RTA, desta vontade e da absoluta presença salvífica e universal de Jesus[167].

Tais práticas e rituais são assumidos misteriosamente por Jesus Cristo. Toda benção, toda graça, boa colheita, comida em abundância, prole numerosa, caça bem sucedida, são manifestações misteriosas de Jesus Cristo; são, portanto, experiências salvíficas graças à presença velada de Jesus Cristo. Tudo isso foi semeado, colocado e assumido por Jesus Cristo. Embora Ele se manifeste completamente na economia cristã, de acordo com a fé cristã, pode ser experimentado veladamente também nas práticas e rituais na RTA, ou seja, no culto, na oração, nos ritos de iniciação, nos sacrifícios e oferendas, nas relações e participação comunitárias, enfim, na comunidade *banto*.

---

[165] Cf. PANIKKAR, *op. cit*., p. 87.
[166] *Ibid.*, p. 88.
[167] Cf. SCHILLEBEECKX, Edward. *História Humana.* Revelação de Deus. São Paulo: Paulus, 1994. p. 31.

Há, portanto, nessas práticas e ritos uma presença do mistério de Jesus Cristo: tudo aquilo que favorece o nascimento, o desenvolvimento e a fecundidade da vida; tudo aquilo que procura não destruir a comunhão entre os vivos, e destes com os antepassados ou até com Deus; todo comportamento justo e ético, tudo isso é assumido por Jesus Cristo e deriva de sua manifestação pessoal. A presença do mistério salvífico de Jesus, portanto, é ilimitada; desconhece limites, fronteiras. Além da presença do mistério de Jesus na tradição judaico-cristã, o culto e a oração prestados ao Ser Supremo e aos antepassados, os sacrifícios e as oferendas, os ritos de iniciação, a relação e participação comunitária são a manifestação de Jesus Cristo.

Essas práticas e rituais, ou modos de agir e viver, esses preceitos e doutrinas refletem um raio daquela Verdade que ilumina a todos (NA, n. 02) os seguidores da RTA; são como "sementes do Verbo" e "riquezas". Por isso, devemos olhar com benevolência para essas disposições e prerrogativas. Tais práticas e rituais existentes na RTA não devem ser destruídos, rejeitados, nem recusados (cf. ES, n. 60ª): todo culto e oração, todos os sacrifícios e oferendas, todos os ritos de iniciação, toda mediação que existem na RTA e em seus "ritos, não haverão de perecer" (AD, n. 09), mas devem ser elevados e aperfeiçoados para a glória de Deus (cf. LG, n. 17). O culto e a oração, os sacrifícios e oferendas, a veneração aos antepassados, a mediação, são como "raio daquela Verdade que ilumina todos os homens" (NA. N. 02), "coisas preciosas", "religiosas e humanas" (GS, n. 29), "elementos de verdade e graça" (GS, n. 09), "germes de contemplação" (GS, n. 18), "sementes da Palavra" (AG, n. 11 e 15); são como "uma preparação evangélica"; "secreta presença de Deus"; "sementes do Verbo" (GS, n. 11); "preciosos elementos religiosos e humanos" (GS, n. 92); "lampejos daquela Verdade" (LG, n. 17).

Portanto, os cristãos devem valorizar as práticas e os rituais presentes na RTA. Devem familiarizar-se com o culto e a oração, com os sacrifícios e as oferendas da RTA. Com alegria e respeito, deve-se admitir que tais práticas e rituais de algum modo têm referência com os valores cristãos e podem ser considerados como que sementes latentes da Palavra (cf. AG, n. 11). Assim, podemos falar da presença misteriosa de Jesus Cristo no culto e oração prestados ao Ser Supremo e aos antepassados, nos sacrifícios e oferendas, nos ritos de iniciação, na relação e participação comunitária. De fato, todos esses rituais e práticas religiosas encontram o

seu significado profundo e o seu complemento normal em Cristo, pois este é confessado como o salvador de toda a humanidade.

Nesta lógica, afirmamos que a ação ou o mistério salvífico de Jesus atinge os membros da RTA através dessas práticas e rituais. É através da prática sincera ou da obediência a esses rituais que os seguidores da RTA recebem a salvação em Jesus Cristo, embora desconheçam ou não professem explicitamente a fé em Jesus Cristo cf. DA, n. 29).

Assim, para eles a salvação acontece graças à ação misteriosa de Jesus Cristo presente em suas práticas e rituais. Observando tais práticas e rituais e tudo aquilo que é bom em sua religião, os memebros da RTA são assumidos por Cristo e integrados no seu mistério salvífico.

Se, para a fé cristã, Jesus Cristo é o único caminho de salvação, é forçoso admitir que Ele não só assume e leva a cumprimento ou ao acabamento as práticas e os rituais religiosos, mas a salvação deles só pode acontecer por meio do mistério que Ele representa. É por meio da prática do culto e da oração, dos ritos de iniciação, dos sacrifícios e oferendas, da relação e participação comunitária, que se manifesta a presença operativa, oculta, desconhecida, misteriosa e salvífica de Jesus aos memebros da RTA, isto quer dizer que a "influência sobrenatural da graça"[168] atinge os seguidores da RTA, misteriosamente, por intermédio dos "componentes", das ditas práticas e rituais.

Os seguidores da RTA são salvos por Cristo não por sua religião, mas na sua religião Cristo salva a eles normalmente através do culto e da oração prestados ao Ser Supremo e aos antepassados, através dos sacrifícios e das oferendas, da ética, da família, ou "dos sacramentos da sua religião, através da mensagem de moralidade e de vida boa, através do Mistério que desce a ele por meio da sua religião"[169]. Portanto, os "sacramentos" da RTA contêm em si a semente cristã; o símbolo da realidade cristã, o símbolo mais poderoso, o Mistério[170].

A consciência da salvação dos memebros da RTA operada pela presença do mistério de Jesus Cristo deve levar-nos a reconhecer o valor salvífico do culto e da

---

[168] RAHNER, Karl. *Cristianesimo e religione non Cristiane, apud* DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã,* p. 217.

[169] PANIKKAR, *op. cit.,* 94.

[170] *Ibid.*, p. 88.

oração e do que se pratica na RTA, que devem ser considerados caminhos, vias de salvação na medida em que são assumidos e manifestam a presença misteriosa do Cristo.

A graça de Deus, embora certamente seja uma só, é mediatizada pelo culto, a oração, os sacrifícios e as oferendas, os ritos de iniciação e a vida em comunidade; o mesmo se aplica aos antepassados, aos mestres de iniciação, aos curandeiros e adivinhos. Ainda que não se possa colocá-los no mesmo nível, devemos atribuir-lhes uma certa mediação da graça salvífica.

A compreensão da unicidade de Cristo, alerta Queiruga, implica reconhecer que nEle se dá a "culminância da revelação de Deus, sem desconhecer, em modos, graus e caminhos diversos, que essa mesma revelação divina se faz presente"[171] no culto e na oração, nos antepassados e nos espíritos, nos curandeiros e adivinhos, nos mestres de iniciação, nos sacrifícios e oferendas, na família. Insiste o autor em questão que a plenitude da revelação em Jesus Cristo é uma "plenitude relativa e aberta". Relativa, em vista da sua humanidade: como humano, Jesus era limitado. Aberta, em vista da experiência de sua morte e ressurreição, na qual se desvela o significado pleno de sua revelação: o ressuscitado vai ao Pai e, no nosso caso, assume as práticas e os rituais religiosos, os intermediários.

Podemos, portanto, dizer que a salvação dos *banto* se realiza numa dinâmica de pertença[172], isto é, Jesus assume e está vinculado aos ritos da RTA. Ritos e práticas religiosos são como um palco do agir salvífico de Jesus, que realiza a ação salvífica e universal nessas realidades.

De tudo o que dissemos, podemos afirmar que se os seguidores da RTA experimentam a salvação; se experimentam elementos de graça e verdade, é por causa da ação misteriosa presente nas práticas e rituais da RTA. Nesta perspectiva, o Cristo se faz presente de maneira velada, oculta. O culto e a oração, os sacrifícios e as oferendas, a mediação devem ser incorporados e compreendidos no mistério de Cristo; portanto, esse conjunto de práticas tem poder salvífico.

Em síntese, afirmamos que a salvação dos seguidores da RTA é pela graça de Cristo. A atitude dos cristãos não consiste em introduzir Cristo nos seguidores da

[171] QUEIRUGA, Andrés Torres. *O diálogo das Religiões.* São Paulo: Paulinas, 1997, p. 50.
[172] *Ibid.*, p. 54-55.

RTA, mas em descobri-lo em suas práticas e rituais. O Cristo de que estamos falando não é monopólio dos cristãos. Ele é aquele do qual vêm todas as coisas, no qual tudo subsiste, ao qual voltarão todas as coisas. É o que conduz cada pessoa até Deus. O Cristo que está no sedento, no pobre, no preso, no perseguido, é o mesmo que se encontra no clã, na tribo, nos ritos de iniciação... É o mesmo Cristo que está por trás do culto dos seguidores da RTA. A presença de Cristo nas práticas rituais banto nos faz deduzir que a RTA deve ser tomada tal como ela é, induzindo-nos a considerá-la uma religião verdadeira e não um cristianismo diminuído.

4.3 O sentido da RTA no projeto salvífico de Deus

4.3.1 O fenômeno da RTA

O fenômeno da RTA, na verdade, não é novo na história da África. Como afirmamos no capítulo II, ela existe desde que o crente *banto* começou a existir. É uma religião tradicional, transmitida oralmente de geração em geração até nossos dias. Ela constitui, portanto, a pedra angular da cultura. Ela impregna com a sua religiosidade a vida dos seguidores da RTA e as outras religiões, inclusive o cristianismo, o islã e os movimentos proféticos de inspiração tradicional africana. A RTA sempre conviveu com outras religiões; primeiro, com o cristianismo; em seguida, com o islã e, enfim, com movimentos religiosos.

Além de não ser um acontecimento novo, estava espalhada em todo o continente. Ela tinha uma característica peculiar. Antes de século XV[173], estava ligada ao contexto geográfico da África. Durante quinze séculos, esteve geralmente confinada no interior de áreas geográficas e culturais do continente. Um ponto de virada se deu com o processo de colonização. Com tal processo, e por meio de guerra ou do comércio, grande número de povos africanos espalhou-se pelas Américas e com eles veio a RTA. De acordo com Santos, a RTA chegou ao Brasil a partir do século XVI[174]. Após o século XV já se havia operado uma mudança bem significativa na presença da RTA nas

[173] Século XV: século da colonização e escravidão na África, dos descobrimentos, conquistas de novos mundos.

[174] Cf. SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. *Formação de Professores e religiões de matrizes africanas.* Belo Horizonte: Nandyala, 2010, p. 30.

Américas. Atualmente, ela não mais existe apenas na África, mas se transferiu para as Américas, mas em parte alguma da maneira peculiar que na África *banto*.

Desde as independências, o número de seus seguidores diminuiu bastante, passando de 30% para 15% da população, embora seja praticada em todo o continente africano. Na África *banto*, longe de se parecer com uma religião em vias de desaparecer, apresenta-se como uma religião viva. Ela se registra e aparece em toda a África subsaariana. Constitui um dado histórico. Sua vitalidade se afirma em toda a África e fora dela.

Portanto, a RTA é, atualmente, acessível a filósofos, historiadores e até aos teólogos. De fato, hoje, como assinalamos no capítulo II, proliferaram obras científicas ou literaturas africanas que examinavam as doutrinas, as crenças e os ritos dessas religiões. Esses estudos especializados não se restringem aos sistemas religiosos; analisam-lhes também a dimensão mística, que compreende os itens que aqui repetimos, compreendendo não só as práticas de culto, como todo o sistema de intermediação, e o quanto isto se traduz em carga tradicional e comunitária.

Assim como o é para os estudiosos, a RTA se torna acessível também aos membros do cristianismo, do islã, das Igrejas independentes africanas. De fato, seus seguidores convivem no mesmo espaço com cristãos, muçulmanos, com seguidores das Igrejas independentes africanas. Ela se apresenta sob nova aparência: é intracultural e se desenvolve no interior de um mesmo espaço geopolítico. Nesta ordem, afirmamos que o conhecimento da RTA se deu em função de uma proximidade inédita do cristianismo e do islã em função da enorme riqueza de conhecimentos sobre ela hoje disponível, do testemunho moral de seus membros e do trabalho dos missionários em algumas nações africanas.

Podemos ainda dizer que o acesso à RTA não veio só por causa da interação entre seus membros e cristãos, muçulmanos e membros das Igrejas independentes, mas também por meio de cursos sobre a RTA, por conversas, nas mesas de jantar, e até no leito conjugal, com membros da RTA. Hoje, para se conhecer algo a respeito, não é mais preciso viajar para a África. Tudo o que se tem a fazer é ir a uma biblioteca, ou navegar na *web* para encontrar comentários sobre o seu significado e valor.

Diante da vitalidade da RTA, surgem, do ponto de vista da fé cristã, várias questões:

- Constitui a RTA um mal a ser eliminado?

- É ela uma realidade negativa, pecaminosa, contrária à vontade salvífica de Deus?

- Seria obra do poder do demônio, feita de politeísmo, idolatria e de prática imoral?

- De que maneira a RTA entra no projeto de Deus para a salvação dos banto?

Numa palavra, nós, juntamente com os teólogos da teologia das religiões perguntamos:

> A RTA poderia ainda hoje ser considerada - para usar a expressão de Eusébio - uma "preparação ao Evangelho" (*preparatio evangelica*). E, se assim fosse, em que sentido? Longe de ser obstáculo à fé, será que ela poderia ser vista como realidade capaz de abrir os *banto* à revelação de Deus em Jesus Cristo? Incorporava em seu interior a expressão do desejo inato do *muntu* de se abrir a Deus, e era – por assim dizer – um "degrau" rumo à revelação cristã – *anima naturaliter christiana*, segundo a expressão de Tertuliano?[...] Ela não daria ela mesma alguma contribuição – mas qual – ao mistério da salvação em Jesus Cristo dos seus seguidores? Os *banto*, que são salvos em Jesus Cristo, o eram dentro ou fora de sua religião? Apesar dela, ou de certa maneira, misteriosa em virtude dela? Então, que função positiva exerceria – se é que exerceria – a RTA dentro do mistério da salvação em Jesus Cristo dos *banto*? Em última análise, poderia ser chamada de "meio" ou "via" de salvação? E, em caso afirmativo, em que sentido?[175].

Com estas questões, não nos limitamos a perguntar sobre a salvação de seus seguidores, mas também, e sobretudo, perguntamos qual é a relação mantida pelo cristianismo com a RTA.

4.3.2 Relação de exclusão

Durante muito tempo, defendeu-se a posição teológica segundo a qual o cristianismo é a única religião verdadeira, por ter sido revelado por Deus e por possuir com exclusividade a verdade. O único conhecimento válido de Deus era o cristão, que se recebia em Jesus Cristo. Trata-se do exclusivismo salvífico. Nesta perspectiva, como

[175] DUPUIS, *Rumo a uma teologia*, p. 184-185.

afirmamos no capítulo II, a RTA só poderia ser vista como falsa ou simplesmente humana, natural, animista, fetichista, entre outros termos e, portanto, incapaz de salvar[176].

O Deus dos seguidores da RTA era puro ídolo. O culto prestado na RTA era considerado idolatria. Embora não se referisse ao culto na RTA, poder-se-ia aplicar a afirmação de Justino segundo a qual o culto na RTA "era não só considerado irracional, mas também um insulto a Deus[177]. Os antepassados e outras divindades dos memebros da RTA eram considerados demônios ou falsos deuses, espíritos malignos. Por isso deviam ser desprezados.

De fato, a RTA foi considerada obra do demônio e fruto do pecado, um aglomerado de erros e superstições[178]. Portanto, a atitude do cristianismo em relação à RTA só podia ser de reprovação. Afirmava-se a caducidade da RTA frente ao cristianismo. Podemos também afirmar, usando a expressão de Eusébio de Cesareia e Agostinho, embora não se referissem à RTA, que ela se movia sob o império do demônio[179]; era como uma "engenhosa malícia dos demônios"[180]. Sendo assim, os seguidores da RTA, para se salvarem, deveriam passar para a Igreja e nela confessar explicitamente Jesus Cristo.

O cristianismo, portanto, direcionou todas as suas forças e se empenhou na luta contra a RTA e na exaltação de Jesus Cristo. O cristianismo posicionou-se negativamente contra a RTA. O que acabamos de expor assinala a atitude exclusivista cristã em relação à RTA. Nesta, de acordo com a mentalidade exclusivista, existiam elementos inaceitáveis do ponto de vista cristão.

A este juízo negativo, porém, contrapõe-se uma segunda posição positiva e aberta em relação à RTA: o inclusivismo.

4.3.3 Relação de inclusão

---

[176] Cf. VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 63.

[177] Cf. JUSTINO, *I Apologia.* 9 e 35. São Paulo: Paulus, 1995, p. 25. 68-69.

[178] Cf. TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das Religiões.* Uma visão panorâmica. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 21.

[179] Cf. EUSEBIO DE CESAREIA, *Dem. Evang.* IV, 9, ver SEUMOIS, *op. cit*....p. 211.

[180] AGOSTINHO. *A cidade de Deus.* II, 29,1. São Paulo: Editora das Américas, 1961, p. 145.

Contrariamente à atitude negativa em relação à RTA, diversas vozes, na África se ergueram para condenar a atitude negativa do cristianismo e defender os valores positivos da RTA. De fato, alguns autores e documentos africanos defendem uma atitude positiva para com os elementos religiosos nessas tradições. Tais autores são mais indulgentes e abertos. Eles reconhecem elementos religiosos positivos e válidos na RTA e justificam sua existência.

Pela perspectiva inclusivista, afirmamos que a RTA constitui uma economia divina[181], um instrumento de salvação dado por Deus; um instrumento necessário para se chegar à justiça; [...], uma propedêutica; uma preparação, um caminho; [...][182]; uma aliança estabelecida por Deus; uma lâmpada; um dom de Deus destinado a preparar o evangelho: "[...]; um testamento próprio"[183]. Portanto, a RTA aparece como guia, orientadora de seus membros. Ensina a verdade divina. Na RTA existe a presença de uma verdade parcial e um significado positivo da economia salvífica, graças à ação do *Logos*, ao "Verbo do Pai, à boa lâmpada"[184]. Nela existe uma manifestação pelo menos parcialmente válida do *Logos*.

Podemos ainda alargar nossa reflexão teológica afirmando que a RTA foi e continua sendo considerada uma religião natural, uma etapa que encontra seu cumprimento no cristianismo. Ela é como uma "aspiração inata [nos seguidores da RTA] à união com o Divino, aspiração que encontra sua resposta em Jesus"[185]. A RTA assemelha-se a um degrau para chegar ao cristianismo, no qual encontra seu cumprimento[186]. Ela foi considerada uma mistura de verdade e falsidade, de luz e trevas, de conduta correta e de costumes maus; uma religião "religião natural" ou cósmica e o cristianismo, a religião sobrenatural.

A RTA constituía apenas uma elaboração humana de um conhecimento de Deus, obtido através da ordem da natureza. Era considerada "conhecimento natural de

---

[181] Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Strom*, VI,17; DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã*, p. 101.
[182] *Ibid*., I, 5,1-3; DUPUIS, *op. cit*., p. 101-102.
[183] *Ibid.*, VI, 8; DUPUIS, *op. cit*., p. 102.
[184] *Id.*, *Protrept.* VIII, 80; RODRIGUEZ, p. 247.
[185] TEIXEIRA, *Teologia das religiões*, p. 132.
[186] DUPUIS, *op. cit*., p. 188.

Deus, deformado, desviado [...]”[187]; ela “partia dos homens; era uma tentativa emocionante, e às vezes belíssima, de se erguer em busca de Deus”[188]. Era considerada incapaz de levar à fé salvífica. Portanto, sem poder salvífico, era vista como a religião que possui, simultaneamente, sementes do Verbo e elementos espúrios, traços de Deus e traços do pecado. A RTA era como um “monumento” envelhecido e pobre.

O cristianismo, porém, a verdadeira religião de todos os homens, não exclui as riquezas da RTA, mas a retoma, a adota para a assimilar ”[189].

A RTA foi considerada como um “cristianismo anônimo”, “implícito” ou um cristianismo diminuído, vivido pelos membros da RTA na prática sincera das suas próprias tradições; mesmo assim, real com a concretude da história da salvação e também com Jesus.

Com tudo o que expusemos, procuramos mostrar que a RTA, por não ser considerada religião autônoma, devia encontrar sua plenitude no cristianismo explícito, na profissão de fé da Igreja, nos sacramentos e no exercício expresso da vida cristã, que se sabe em referência a Jesus de Nazaré[190]. A RTA era como o ponto de partida da plenitude cristã e nela culminava. Embora proclamasse, de alguma forma, a verdade de Deus; embora nela existisse algo de bom que provém de Deus; embora seus seguidores procurassem a Deus dentro da sua religião; embora ela possuísse, mediante sua forma de crença e de culto, suas categorias e valores, seus símbolos e ordenamentos, sua experiência religiosa e ética, ela só encontraria seu sentido e valor no cristianismo.

Embora as práticas religiosas e os ritos sacramentais da RTA não estejam no mesmo plano que os sacramentos cristãos instituídos por Jesus Cristo, isto não significa que não devamos atribuir à RTA certa mediação da graça.

4.3.4 Avaliação positiva da RTA

No atual contexto de pluralismo religioso, a relação entre o cristianismo e RTA não deve ser expressa mais nas relações tais como falsidade-verdade, trevas-luz,

---

[187] DANIÉLOU, Jean. *O mistério da salvação das nações.* Porto: Apostolado da Imprensa, 1961, p. 16.
[188] *Ibid.,* p. 19.
[189] *Ibid.,* p. 18.
[190] Cf. RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé.* São Paulo: Paulinas, 1989, p. 360-361.

pecado-santidade, condenação-salvação, ou então potência-ato, semente-fruto, precursor-presença, símbolo-realidade, desejo-cumprimento ou acabamento. Também não podemos dizer que a relação entre o cristianismo e a RTA não pode ser expressa na relação natural-sobrenatural.

Afirmar que se trata de uma religião natural significaria excluir dela a ação da graça e de Cristo presentes nela. Significaria pôr a RTA totalmente à margem da providência divina e rebaixá-la ao nível de mero produto da mente humana. A RTA não pode ser chamada de religião natural, na medida em que ela não é só um produto da natureza.

Equivaleria dizer que é incapaz de levar seus seguidores à salvação, a uma experiência salvífica, a uma união com o Ser Supremo, com os antepassados, com os espíritos e com a comunidade; a uma experiência de libertação dos males. Chamar a RTA de religião natural equivaleria a dizer que ela deixa de lado os principais problemas[191], isto é, os "enigmas escondidos" aos seus seguidores, tais como:

> Que é o homem? Qual o sentido e o fim da vida? Que é o bem e que é o pecado? Qual a origem e qual a finalidade do sofrimento? Qual o caminho para chegar à verdadeira felicidade? Que é a morte, o juízo e a retribuição depois da morte? Em que consiste, afinal, o mistério último e inefável que envolve a nossa existência, do qual tiramos a nossa origem e para o qual nos encaminhamos? (NA, n. 01)

Portanto, como as demais religiões, a RTA tem valor e aspira à universalidade salvífica. Ela afirma ter a capacidade de libertar tudo no crente *banto* e todos os seguidores da RTA.

Ela procura dar uma resposta às perguntas fundamentais da existência do crente *banto*, de seu sentido e sua finalidade. Responde a questões sobre a origem do crente *banto*, sobre seu destino, sobre a morte, o julgamento final, o caminho para se libertar do mal e como alcançar a felicidade.

Vale a pena lembrar que a RTA, embora seja construída em torno de sua própria forma característica de pensar-e-experimentar Deus; embora apareça como religião verdadeira e não como um cristianismo diminuído; embora desenvolva suas respostas às questões perenes sobre a origem e o destino dos seguidores da RTA; embora construa, na expressão de Hick, suas soteriologias e escatologias mais ou menos

[191] Cf. PANIKKAR, *op. cit.*,, 69-71.

abrangentes e coerentes[192], ela não deve aparecer como realidade autônoma de salvação, mas ligada ao mistério de Jesus Cristo. Esta maneira de pensar nos leva a defender a posição teológica do inclusivismo salvífico.

O mistério salvífico de Jesus, embora situado pela encarnação no espaço e no tempo, é por sua natureza ilimitado, sempre maior do que qualquer ser humano possa compreender ou qualquer religião possa expressar. O mistério salvífico de Jesus não pode ser possuído por qualquer religião, nem mesmo pelo cristianismo.

Dessa forma, a RTA compartilha do mistério salvífico de Jesus e faz parte dele, embora de forma muito diferente. A RTA é como um ponto de vista, uma expressão desse mistério, valioso, bom e necessário. Portanto, podemos afirmar que a RTA tem valor e significado importantes para seus seguidores. Ela é, de um lado, como ponte, isto é, a "religação" dos seus membros com o mistério de Jesus Cristo. Mediante a RTA, os seguidores da RTA estão comprometidos e religados ao mistério de Jesus e, no nosso caso concreto, ao Ser Supremo. Nesta ordem de pensamentos, afirmamos que a RTA, como toda religião, busca a transcendência, a união/solidariedade com o Ser Supremo, ou Deus, com os antepassados e com os espíritos. Ela visa não só levar os seus seguidores à união com o mistério de Jesus Cristo, mas também à união com o Ser Supremo, que recebe uma pluralidade de nomes e atributos: transcendente, auto-existente, preeminente, criador, pai, mestre, chefe na guerra, ancestral dos tempos, dono dos deuses, fonte do ser, aquele que é grande, entre outros[193].

Podemos dizer que a RTA, em primeiro lugar, é fé no Ser Supremo e transcendente, nos antepassados e nos espíritos. É a fé nos "seres espirituais"; "nos poderes transcendentais"; "no poderoso"; "no poder superior"; no "poder misterioso"; "no sagrado":

> A religião não é em primeiro lugar *ordo ad Deum* (relação com Deus), mas *ordo ad Sanctum* (relação com o Sagrado). Antes da sua configuração como deuses e Deus, o objeto da religião é o Sagrado, que também dá pelo nome do Mistério, que é ao mesmo tempo absolutamente transcendente e radicalmente imanente. O homem religioso faz a experiência do Sagrado ou Mistério enquanto Presença originante e doadora de toda a realidade. É a presença enquanto Transcendência radical no centro da realidade e da pessoa e, assim,

[192] Cf. HICK, John. *A metáfora do Deus encarnado.* Petrópolis: Vozes, 2000, p. 196-197.

[193] Cf. MBITI, John. *Religions et Philosophie* – 1972, *apud*, ALTUNA, *Cultura tradicional banto*, p. 277; também SETILOANE, Gabriel M. *Teologia Africana*, p. 67-68.

> Imanência, isto é, Presença mais íntima à realidade e à pessoa do que a sua própria intimidade[194].

Por isso tudo, a RTA deve ser considerada religião verdadeira, embora não autônoma[195], quer dizer, ela possui ritos, mitos e valores religiosos, no entanto, ela é ums instrumento de salvação do Mistério de Jesus Cristo. De fato, com sua doutrina e ritos põem os seus membros em relação ou contato com o mistério salvífico de Jesus Cristo, com algo que os transcende, com uma realidade verdadeira e suprema, com o Ser Supremo, com os antepassados e com os espíritos, mas também com a sua comunidade. Usando a expressão de Kung, podemos afirmar que a "transcendência (para cima ou para dentro, no espaço e/ou tempo, como salvação, iluminação ou libertação) é sua preocupação básica"[196].

É necessário reconhecer, no conjunto de rituais e celebrações, uma dimensão comunitária. A RTA, com suas doutrinas, crenças, ética, rituais, objetiva assegurar não só a sobrevivência de seus membros, mas promover a plenitude humana individual e comunitária[197].

De fato, ela propõe visões de vida e do mundo, impõe maneiras originais de regular os comportamentos tanto no nível individual quanto comunitário. Por exemplo, nas várias sociedades tradicionais *banto*, os mestres de iniciação, os curandeiros e adivinhos desempenhavam, como já referimos nos capítulos passados, uma autoridade patenteada para dizer o que pensar e o que fazer. As prescrições de pureza e as abluções rituais objetivam assegurar a sobrevivência dos seguidores da RTA e sua limpeza física e psíquica. Os mestres da iniciação, os curandeiros e adivinhos, devem dizer quando se lavar, como se vestir, como e o que comer, como fazer amor, como se purificar depois dos partos. Também ensinam as pessoas como gerir suas relações, organizar a sociedade, como defender-se dos feiticeiros e comportar-se com o inimigo. Numa

---

[194] BORGES, Anselmo. *Religião e Diálogo Inter-religioso*. Coimbra (Portugal): Estado da Arte, 2010, p. 36-37.

[195] Cf. LIBANIO, João B. *A Religião no início do milênio*, São Paulo: Loyola, 2002, p. 90.

[196] KUNG, Hans; MULTMANN, Jürgen. O Cristianismo entre as Religiões mundiais. *Concílium*, Petrópolis, n. 203, p. 8, jan. 1986.

[197] Cf. BERGERON, *Fora da Igreja também há salvação*, p. 200.

palavra, a RTA tem uma grande missão: levar os seus membros a "viver de modo humano"[198].

A RTA pretende oferecer a cura, a libertação, a solução, a salvação. Pretende possuir a senha, a pedra filosofal, o santo Graal ou o segredo absoluto que permite a passagem da ignorância à iluminação, da ilusão à realidade, da escravidão à liberdade, das trevas à luz, do pecado à graça. Ela se coloca como caminho da libertação. Ela aparece como *lugar* de salvação e de realização humana; tem função de indicador, de estimulante, de esclarecedor, de pedagogo[199]. Seguindo por essa esteira, podemos dizer que o critério de valor ou sentido, de legitimidade da RTA é a sua capacidade de integralizar as pessoas e de favorecer sua realização humana. O critério decisivo para o valor positivo da RTA deve passar pela "tarefa humanizadora". De acordo Schillebeeckx, "uma religião que escraviza e abate pessoas humanas é por sua natureza uma fé falsa em Deus ou, pelo menos, uma religião que se interpreta falsamente, tendo perdido o contato com suas verdadeiras raízes"[200].

Levando em consideração a lógica da nossa reflexão, afirmarmos que a RTA tem valor teológico. Ela tem, para seus seguidores, significado no mistério salvífico de Jesus. Com Dupuis, podemos afirmar que ela não é só um fator do qual temos de prestar contas, mais do que um fenômeno agradável[201], isto é, uma só evidência e um fato da história, nem construção humana, mas sim um fenômeno que tem uma específica razão de ser.

Afirmamos, com o mesmo autor: "Embora nosso conhecimento humano não possa jamais reivindicar uma visão divina das coisas"[202], a RTA tem um papel e um valor positivo no projeto salvífico de Jesus. Ela deve ser acolhida positivamente, por atestar a generosidade superabundante com que o mistério de Jesus Cristo se manifestou aos seguidores da RTA e, ao mesmo tempo, pela resposta que os seguidores da dita religião dão ao mistério salvífico de Jesus Cristo na sua religião. É, portanto, um fenômeno rico e fecundo, que tem sua razão de ser no mistério salvífico de Jesus Cristo.

---

[198] BERGERON *op. cit.*, p. 200.
[199] Cf. ibid., p. 202.
[200] SCHILLEBEECKX, *História Humana*, 125.
[201] Cf. DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã*, p. 526.
[202] *Ibid.*, p. 526-527.

De fato, a ação salvífica de Jesus é diversificada e a RTA "deve ser considerada como riqueza e fecundidade que todos deveriam acolher com alegria"[203], nem deve ser lamentada, mas reconhecida como dom divino. Como consequência da graça salvífica do mistério de Jesus Cristo, este mistério certamente está presente nela e nos seus membros (cf. CBCI, n. 25).

Assim, no âmbito da teologia das religiões, queremos defender a RTA como uma religião que não está simplesmente ligada a uma situação histórica contingente, mas que se insere no desígnio misterioso de Jesus Cristo. Diz Dupuis:

> Faz parte da natureza da comunicação transbordante do Deus uno e trino à humanidade prolongar para fora da vida divina a comunicação plural intrínseca à vida divina a comunicação plural a essa mesma vida. O fato de que Deus tivesse falado "muitas vezes e de muitos modos" antes de falar por meio de seu Filho (Hb 1,1), não é algo acidental; nem o caráter plural da auto-manifestação de Deus é mera coisa do passado. O caráter decisivo da vinda do Filho na carne em Jesus Cristo não cancela, de fato, a presença e ação universal do Verbo e do Espírito[204].

Uma vez que para a fé cristã o mistério salvífico de Jesus Cristo diz respeito a todos, então os seguidores da RTA estão destinados a encontrar a salvação dentro da sua religião. Ela é, embora em sentido e grau diferente, legítima, na medida em que está ciente da alienação, da escravidão, da necessidade de redenção dos seus membros; na medida em que reconhece o bem, a compaixão, a misericórdia da divindade. Neste sentido, seus membros podem salvar-se e são salvos não por causa, mas apesar das alienações. São salvos não por causa, mas apesar de toda a inverdade e superstição.

A existência da RTA é necessária, pois é através dela que o mistério de Jesus Cristo realiza a sua obra salvífica junto aos seguidores da RTA. Devemos reconhecer-lhe, então, um valor salvífico..

A RTA pode render culto ao Ser Supremo, Deus, por seus atos religiosos, pela veneração aos antepassados e espíritos, pelos sacrifícios e oferendas que se apoiam sobre suas crenças e práticas, por sua vida moral e social. Podemos dizer que a firme crença no Ser Supremo, nos antepassados, nos espíritos dos seguidores da RTA, é um efeito do mistério de Jesus Cristo. Portanto, avaliamos positivamente a existência e a função da RTA na economia cristã da salvação.

---

[203] SCHILLEECKX, *op. cit*., p. 216.
[204] DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã*, p. 528.

Nossa avaliação positiva se fundamenta na convicção de fé de que o plano de salvação do mistério de Jesus Cristo para a humanidade é um só, mas atinge a todos os povos. Nossa apreciação baseia-se também no reconhecimento da presença do Espírito Santo na RTA. São vários os frutos do Espírito experimentados na vida dos seguidores da RTA: o sentido do sagrado, um empenho na busca da solidariedade com o Ser Supremo, com os antepassados, com os espíritos, com a comunidade ou a família; com a oração, os sacrifícios e as oferendas. Dado esse explícito reconhecimento da presença do Espírito de Cristo na RTA, reconhecemos que ela exerce, como tal, certa função salvífica, isto é, ajuda seus membros, apesar de sua ambiguidade, a alcançar seu fim último. A RTA é, portanto, um meio que auxilia a salvação de seus adeptos (cf. CR, n. 84-85).

Sendo assim, a RTA e o cristianismo devem se olhar como duas religiões, dois caminhos que necessitam iluminar-se mutuamente, embora devam manter-se sempre separados.

Conclusão

Ao longo deste quarto capítulo, procuramos refletir sobre como a ação salvífica e universal de Jesus atinge a humanidade, de modo geral e, no nosso caso concreto, os seguidores da RTA. Ao final, chegamos à seguinte conclusão: a salvação vem só de Deus e a vontade salvífica de Deus, que é realmente universal, diz respeito a todos os povos e nações. Nessa ordem, os memebros da RTA também são beneficiários da salvação de Deus. No entanto, se a ação salvífica e universal de Deus se realiza e culmina em Jesus Cristo, salva igualmente os seguidores da RTA. A RTA contém os valores positivos de graça e verdade semeados por Jesus Cristo. Portanto, ela é um caminho, ou via da salvação, oferecido por Deus em Jesus Cristo para os memebros da RTA.

Salvação como obra de Deus: deixamos bem claro que Deus, ou o Ser Supremo, constitui a salvação de todo ser humano e, no nosso caso, dos seguidores da RTA. O Ser Supremo é a fonte, o autor e agente primário e permanente de salvação. Ele aparece como realidade final da salvação. Somente o Ser Supremo é a salvação do ser humano. A ação salvífica é uma iniciativa dele. De acordo com Miranda: “Salvação em

sua plenitude só pode ser Deus, única realidade que satisfaz a abertura ao infinito da transcendência humana. Neste sentido, todo anseio de salvação plena se dirige para Deus, quer o aceitemos ou não, quer o chamemos por este nome ou aquele, já que é uma realidade transcendente"[205]. As ações salvíficas de Deus são universais, isto é, dizem respeito a todas as pessoas e povos, independentemente da pertença humana a esta ou àquela religião: "Deus quer que todos se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade" (1Tm 2,4). Portanto, a ação salvífica de Deus é acessível a todos e se encontra sempre contextualizada, no mundo do Antigo e do Novo Testamento, assim como nas diversas culturas, povos, nações e religiões e, no nosso caso, nos memebros da RTA e sua religião.

A salvação como ação definitiva de Deus em Jesus Cristo: a fé cristã confessa, de modo geral, que a ação salvífica de Deus culmina em Jesus Cristo. Este é a salvação definitiva de Deus. A universalidade salvífica de Deus se deu na pessoa e na vida de Jesus Cristo. A este, a fé cristã reserva uma exclusividade salvífica que o caracteriza como o *único* salvador de todos os homens e mulheres. Portanto, a universalidade salvífica de Jesus diz respeito não só aos que estão no cristianismo e na Igreja; "vale para todos os homens de boa vontade em cujos corações a graça opera de modo invisível" (GS, n. 22).

A universalidade do desígnio salvífico de Jesus é levada adiante por ação do Espírito Santo, universalmente ativo, que oferece a possibilidade de dele participar. Esta ação não é limitada ao cristianismo. Por sua fundamentação teológica no único Deus Criador e na unidade de seu desígnio salvífico em Jesus Cristo, sua atividade é universal, o que faz com que ela leve Jesus Cristo, a vida e a verdade a todos os seres humanos. A ação do Espírito Santo é acolhida, experimentada e expressa diversamente pelo ser humano conforme os diversos contextos culturais e religiosos[206]. Tal ação explica a possibilidade de salvação de todos e, pela enésima vez, voltamos a repetir, dos seguidores da RTA. A mesma ação do Espírito Santo deixa, igualmente, vestígios na RTA.

A salvação dos *banto* como ação do mistério de Jesus: Concretamente, afirmamos que os seguidores da RTA são salvos misteriosamente por Jesus Cristo, que,

---

[205] MIRANDA, Mario França de. Salvação ou salvações? *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 58, p. 158, mar./1998.

[206] Cf. ibid., p. 157.

ao se encarnar, assume a realidade humana total. Por isso, é possível considerar que as práticas e os rituais dos memebros da RTA, que fazem parte dessa realidade humana por Ele assumida, são lugar em que os seguidores da RTA experimentam a salvação graças à ação misteriosa presente em suas práticas e rituais. O Cristo, portanto, é sentido e percebido pelos memebros da RTA como salvador através de suas práticas religiosas. O Cristo é atuante através delas. Nesta perspectiva, Ele se faz presente de maneira velada, implícita, nas práticas religiosas da RTA. Essas práticas "re-velam", ou expõem o mistério oculto de Jesus Cristo, o que confere ao conjunto dessas práticas o poder salvífico.

Uma vez que o conjunto das práticas e dos rituais contém o poder salvífico, podemos afirmar que a RTA constitui caminho, meio, via de salvação para seus membros, pois nela estão presentes as sementes do Verbo e da graça. Ela deve ser referida a Jesus Cristo, o que faz da RTA uma manifestação do único desígnio salvífico de Cristo. Os seguidores da RTA são salvos nela. Podemos dizer que, não sendo necessária para Jesus Cristo, a RTA é, no entanto, necessária para os memebros da RTA. Por mais que a ação salvífica de Jesus Cristo aconteça na RTA, devemos preservar a transcendência de seu mistério salvífico. A RTA é contingente, assim como são finitos o cristianismo e toda criatura. A ação salvífica de Jesus Cristo não cabe nelas. A RTA e o cristianismo pertencem à ordem do sinal; são mediações humanas, históricas; são sacramentos. São lugares legítimos, mas não absolutos da salvação.

De posse de tudo isso, no próximo capítulo (Cap. V) pretendemos manter um diálogo fecundo e positivo entre a RTA e a Fé Cristã.

Capítulo V

UM DIÁLOGO ENTRE A RTA E FÉ CRISTÃ SOBRE A SALVAÇÃO

Introdução

A RTA e o cristianismo convivem na África *banto* lado a lado já há muitos séculos e a história dos encontros entre estas duas religiões se caracteriza, sem dúvida, por negatividade, desconfiança mútua e desencontros mais do que pela busca de um diálogo positivo e fecundo, de mútuo conhecimento e respeito. De fato, durante muito tempo entre seguidores da RTA e os cristãos não houve espaço para um diálogo, e ainda hoje não há. As orientações do Concílio Vaticano II e do magistério pós-conciliar acentuaram a necessidade desse diálogo.. Curiosamente, com os muçulmanos, os judeus, os hinduítas , o diálogo é válido e aplicável, mas não quando se trata da relação com os seguidores da RTA.

O diálogo é um desafio e uma exigência da nossa época. Há que se aprender a escutar, com respeito, a experiência alheia. Neste sentido, o diálogo com os seguidores da RTA implica o reconhecimento da existência, da atualidade e importância da sua religião (RTA) e de seus valores positivos, os de verdade e santidade. Os cristãos ocidentais deverão, se quiserem dialogar com os seguidores da RTA, renunciar a seu complexo de superioridade e deixar que os seguidores da RTA lhe falem de si próprios, expliquem sua experiência religiosa e revelem seus valores. Diz bem Altuna: "Não se deve aproximar da África negra aquele que não a deseja conhecer. Como poderá amá-la, se desconhece o seu rosto? Como a ajudará a libertar-se, se desconhece a sua alma?"[1]. Da mesma maneira, o crente *banto*, se quiser ter uma relação de diálogo autêntico com o cristão, deve superar os complexos de inferioridade e assumir serenamente a própria identidade religiosa, reconhecendo seus valores e limites.

Nossa intenção, neste capítulo, é estabelecer um diálogo positivo, fecundo entre os seguidores da RTA e os cristãos. Teremos como pano de fundo de nossa reflexão a teologia comparativa, ou uma reflexão que não se limitará a fazer "comparações" entre os seguidores da RTA e cristãos. Os estudos comparativos têm

[1] Cf. ALTUNA, Raul Ruiz de Asua. *Cultura Tradicional Banto.* Luanda: Secretariado arquidiocesano de pastoral, 1985, p. 41-42.

cometido um erro metodológico: muitas vezes, tomam-se duas ou mais religiões determinadas para as "comparar"; uma dessas religiões serve de padrão ou "modelo" de comparação, como se fossem dois desenhos entre os quais se procuram encontrar semelhanças e dessemelhanças. A nosso ver, este trabalho está voltado ao fracasso, que se exprime pela rejeição de uma das duas; a religião dominante é a que sempre triunfa.

O que nós procuramos não é só a equivalência de conceitos e doutrinas entre os seguidores da RTA e os cristãos. Embora venhamos a fazer comparações entre uns e outros, procuraremos fazer uma operação teológica, e o faremos tomando algumas doutrinas ou imagens dos dois grupos de seguidores, isto é, dos seguidores da RTA os cristãos, numa dinâmica de entendimento e aprendizagem mútuos. Partimos do princípio teológico segundo o qual a verdade pode ser formulada de diferentes maneiras. Nessa perspectiva, nosso objetivo será fazer um estudo da RTA e da Fé Cristã a partir das semelhanças e dessemelhanças de algumas doutrinas. Será uma aprendizagem ou reflexão teológica que vai e vem. Trata-se de entrar no interior da fé dos seguidores da RTA e vê-la à luz da fé dos cristãos ou da Fé Cristã e vice-versa; trata-se de ver como se interpelam, se enriquecem e como reagem a tal confronto.

Portanto, os seguidores da RTA e os cristãos são "dois crentes" que se confrontam mutuamente. Importa, então, interrogar:

- Como relacionar a confissão dos cristãos da salvação única e universal de Jesus Cristo com a pretensão salvífica dos seguidores da RTA?
- Pode a noção cristã de salvação receber contribuição da RTA no contato com ela?
- Podem também as noções de salvação na RTA receber contribuição da fé cristã no contato com ela?
- Em que sentido as duas religiões podem provocar-se ou se enriquecer no diálogo?
- Por onde deve começar o diálogo positivo entre os seguidores da RTA e os cristãos?
- É possível estabelecer um diálogo entre esses "dois crentes"?
- De que bases teológicas o diálogo deve partir?
- Há algo que une e/ou separa as "dois crentes"?
- Onde se encontram e desencontram os seguidores da RTA e os cristãos?

- Quais são os pontos de contato e de divergência?
- Como indicá-los?
- Como se poderão descobrir?

Estas são as perguntas básicas que percorrerão este capítulo, que se propõe enfrentar o grande problema de "busca de bases, pistas" que tornem possível o diálogo entre os seguidores da RTA e o cristãos.

Para isso, faz-se necessária uma reflexão a respeito das bases teológicas sobre as quais o diálogo positivo possa ocorrer. Os seguidores da RTA e os cristãos de fato têm ideias e aspirações semelhantes, mas ao mesmo tempo diferentes. Este, acreditamos, é o ponto de partida para o diálogo e para uma série de comparações e interpretações.

O capítulo é constituído por duas grandes partes.

- na primeira, refletiremos, de modo geral e breve, sobre a questão do diálogo inter-religioso ou entre os crentes de diferentes religiões: fundamentos teológicos, noções-formas e finalidades-frutos do diálogo inter-religioso.

- na segunda, procuraremos, a partir de cinco bases fundamentais, estabelecer um diálogo positivo, a nosso ver pressupostas na busca desse diálogo:

a) o Ser Supremo;
b) a Mediação;
c) a Vida em comum;
d) Escatologia;
e) o Mal e sua superação.

5.1 A questão sobre o diálogo inter-religioso, de modo geral

5.1.1 Fundamentos teológicos

Quais são os fundamentos teológicos para o diálogo entre os membros de diferentes religiões? No dia 22 de dezembro de 1986, o Papa João Paulo II proferiu um discurso para a cúria romana. Os fundamentos ou princípios do diálogo entre os membros de diferentes religiões são colocados pelo pontífice no referido discurso.

Ele menciona três fundamentos: em primeiro lugar, *uma unidade radical*, que procede da criação: não há senão um único desígnio divino para todo ser humano que vem a este mundo; em segundo, uma *unidade de fundo*, baseada no mistério da redenção universal de Cristo; em terceiro, o *influxo do Espírito Santo* sobre toda a oração autêntica, pois o "Espírito Santo [...] está misteriosamente presente no coração de todo o homem" (RH, n.12; DV, n. 53; RM, n. 28; DA, n. 28).

Existe ainda outra razão fundamental no compromisso com o diálogo entre os membros de diferentes religiões. Tal razão não diz respeito à natureza antropológica, mas teológica:

> A Igreja deve entrar em diálogo de salvação com todos os homens e as mulheres, do mesmo e idêntico modo com que Deus entrou num diálogo multimilenar de salvação com a humanidade, um diálogo que está em curso ainda hoje. A Igreja, porém, sente-se empenhada no diálogo, sobretudo, por causa da sua fé: a relação faz os cristãos entreverem no mistério trinitário uma vida de comunhão e de intercâmbio (DA, n. 38).

Segundo Bizon, a razão fundamental do compromisso com o diálogo inter-religioso[2] é de natureza teológica, a partir do pressuposto de que em Deus há um amor que induz à prática do bem, um amor sem limites de espaço e tempo. O universo, a história e todas as realidades estão envolvidos pelo amor de Deus. Em Deus Filho, Palavra e Sabedoria, o Verbo ilumina o homem; ele é o Salvador que se faz presente em cada encontro humano com a finalidade de nos libertar do egoísmo e fazer-nos amar uns aos outros como ele nos amou. Em Deus Espírito Santo, a fé, que nos faz ver a força da vida, do movimento e da regeneração (cf. LG, n. 04), atua na profundidade da consciência e acompanha o caminho secreto dos corações em direção à verdade (cf. GS, n. 22). É o Espírito que atua "para além dos confins visíveis do Corpo Místico" (RM, n. 06); LG, n. 16; AG, n.15).

Existe ainda outro fundamento teológico para o significado do diálogo entre os membros de diferentes religiões. Este fundamento principal diz respeito à universalidade da graça de Deus:

> O fundamento principal da teologia do diálogo e das religiões é a certeza da universalidade da graça de Deus. Deus que se dá é algo sobre o qual nós, seres humanos, não podemos exercer nenhum

[2] Cf. BIZON. *Diálogo Inter-religioso*: 40 anos da Declaração Nostra Aetate: 1965-2005, p. 70-71.

> controle. Os caminhos da graça divina são misteriosos e nós conhecemos mal os caminhos de Deus lidando com os homens colocados em grande variedade de situações, inclusive religiosas [...][3].

O Concílio Vaticano II, à luz de tais fundamentos, tira consequências para o empenho concreto no diálogo entre os membros de diferentes religiões. A *Ad Gentes* explica assim:

> Para poderem dar frutuosamente o testemunho de Cristo e se relacionarem com os homens do seu tempo com estima e caridade, [os cristãos] considerem-se a si mesmos como membros do agrupamento humano em que vivem e participem na vida cultural e social através dos vários intercâmbios e problemas da vida humana; familiarizem-se com suas tradições nacionais e religiosas; façam assomar à luz, com alegria e respeito, as sementes do Verbo neles adormecidos... Como o próprio Cristo [...], assim os discípulos [...] tomem conhecimento dos homens no meio dos quais vivem e conversem com eles, para que, através de um diálogo sincero e paciente, eles apreendam as riquezas que Deus liberalmente outorgou aos povos; mas esforcem-se também por iluminar estas riquezas com a luz evangélica, por libertá-los e restituí-las ao domínio de Deus salvador (AG, n. 11).

Por sua vez, a *Nostra Aetate* declara que a Igreja:

> Exorta os seus filhos a que, com prudência e caridade, pelo diálogo e colaboração com os seguidores doutras religiões, dando testemunho da vida cristã, reconheçam, conservem e promovam os bens espirituais e morais e os valores socioculturais que entre eles encontram (NA, n. 02).

Portanto, a Igreja é chamada e deve sentir-se empenhada no diálogo com os membros de outras religiões, sobretudo por causa da sua fé. Em nosso caso concreto, o diálogo com oss seguidores da RTA também deve ser praticado. A *Ecclesia in Africa* afirma: "quanto à Religião Tradicional Africana, um diálogo sereno e prudente poderá, por um lado, proteger de influências negativas que, frequentemente, condicionam o modo de viver de muitos católicos, e, por outro, assegurar a assimilação de valores positivos" (EA, n. 67).

Por sua vez, a *Africae Munus* declara:

> A Igreja vive diariamente com os adeptos das religiões tradicionais africanas. Estas religiões, que fazem referência aos antepassados e uma forma de mediação entre o homem e a Imanência, são o húmus cultural e espiritual donde provém a maioria dos cristãos convertidos e com o qual mantêm um contacto diário. Convém escolher, dentre os convertidos, algumas pessoas bem informadas que possam servir de

[3] BIZON, *op. cit* p. 271.

> guia para a Igreja ter conhecimento cada vez mais profundo e exato das tradições (AM, n. 92).

5.1.2 Noção de diálogo

Para começar, afirmamos que não existe um conceito unívoco de diálogo inter-religioso. Bizon, por exemplo, entende o diálogo [...] como uma maneira de ação, uma atitude e um espírito que vai guiando o comportamento. Tal diálogo implica atenção, respeito e acolhimento para com o outro, a quem se reconhece espaço para sua identidade, para suas expressões, seus valores[4]. Para Thomas, o diálogo é "uma nova maneira de aproximar-se dos seguidores de outras tradições religiosas"[5].

O documento *Diálogo e Missão* afirma ser o diálogo [...] "uma atitude e um espírito" e, portanto, "a norma e o estilo indispensáveis" de toda missão cristã e de cada uma das suas partes, seja da simples presença e testemunho, seja do serviço, seja do próprio anúncio (cf. DM, n. 29). Numa palavra, *Diálogo e Missão* e *Diálogo e Anúncio* entendem que o diálogo [...] é:

> O conjunto das relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outros credos, para um reconhecimento mútuo e um recíproco enriquecimento, na obediência à verdade e no respeito à liberdade. Isso inclui tanto o testemunho como a descoberta das respectivas convicções religiosas (DM, n. 03; DA, n. 09).

Em nível mais profundo, afirma o Papa João Paulo II que o diálogo [...] "é sempre um diálogo de salvação, visto que procura descobrir, esclarecer e compreender melhor os sinais do longo diálogo que Deus continua travando com a humanidade"[6]. A Comissão Consultiva Teológica da Federação de Conferências de Bispos Asiáticos (FABC - 1987) ensina: o diálogo [...] é "uma comunicação e uma partilha de vida, experiência, visão e reflexão por fiéis religiosos diferentes, buscando, juntos, descobrirem o trabalho do Espírito entre eles" [7]. Comentando a referida tese, Bizon, mais uma vez, entende por diálogo [...] um relacionamento entre fiéis que estão

---

[4] Cf. BIZON, *op. cit*., p. 72-73.

[5] THOMAS, Michel. Para uma pedagogia do encontro religioso. *Concilium*, Petrópolis, n. 302, p. 155, abr. 2003.

[6] BIZON, *op. cit*., p. 271-272.

[7] Tese 4 da FABC.

compromissados com a sua própria fé e enraizados nela, mas abertos ao outro fiel e ao Espírito Santo. Os protagonistas desse diálogo são todos: especialistas, o "simples" fiel, os teólogos, os monges[8]:

> O diálogo [...] pressupõe sempre o desejo de se conhecer reciprocamente e de aprofundar tal conhecimento. Ele constitui, de fato, um meio privilegiado para favorecer um melhor conhecimento mútuo e [...] para aprofundar mais as riquezas da própria tradição[9].

A *Redemptor Hominis* define o "diálogo [...] como um testemunho, e a verdadeira evangelização é atingida ao respeitar-se um ao outro" (RH, n. 12). A *Redemptoris Missio,* por sua vez, entende o diálogo como "um caminho que conduz ao Reino" (RM, n. 57); "um método e meio para o conhecimento recíproco; constitui a expressão e um elemento integrante da missão evangelizadora da Igreja" (RM, n. 55; DA, n. 38).

Assim como existem vários conceitos do diálogo inter-religioso, podemos afirmar que são, igualmente, várias e diferentes as formas do diálogo entre os mmbros das diferentes religiões. O documento do Pontifício Conselho para o diálogo inter-religioso, *Diálogo e Anúncio* (1991), fala de quatro formas:

– primeira: o *diálogo da vida* (cf. DA, n. 29-30), aberto e acessível a todos. "Nesse tipo de diálogo as pessoas se esforçam em viver um espírito de abertura e boa vizinhança, compartilhando suas alegrias e tristezas, seus problemas e suas preocupações"[10].

–segunda: o *diálogo das obras* (cf. DA, n. 31-32), isto é, compromisso comum nas obras de justiça e de libertação.

–terceira: *diálogo dos intercâmbios teológicos* (cf. DA, n 33-35), ou diálogo intelectual. Nesse tipo de diálogo, "os peritos procuram aprofundar a compreensão das suas respectivas heranças religiosas e apreciar os valores espirituais uns dos outros"[11].

– quarta: *diálogo da experiência religiosa* (cf. DA, n. 35) ou partilha de experiência religiosa de oração e contemplação, numa busca conjunta do Absoluto[12].

Numa só palavra:

---

[8] Cf. BIZON, *op. cit*., p. 290.
[9] *Ibid.*, p. 320.
[10] *Ibid.*, p. 99.
[11] *Ibid.*, p. 99.
[12] DUPUIS. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso.* São Paulo: Paulinas, 1995, p. 496.

> Ao diálogo abre-se um vasto campo, podendo ele assumir múltiplas formas e expressões: desde o intercâmbio entre peritos de tradições religiosas ou com seus representantes oficiais, até a colaboração no desenvolvimento integral e na salvaguarda dos valores religiosos; desde a comunicação das respectivas experiências espirituais, até ao denominado diálogo de vida, pelo qual os crentes das diversas religiões mutuamente testemunham, na existência cotidiana, os próprios valores humanos e espirituais, ajudando-se a vivê-los em ordem à edificação de uma sociedade mais justa e fraterna (DA, n. 42; RM, n. 57).

O documento lembra que "todas essas formas de diálogo são, para o interlocutor cristão, outros modos de trabalhar para a transformação das culturas" (RM, n. 34), "outras tantas ocasiões de partilha com os outros valores do Evangelho de maneira existencial" (DM, n. 35). Portanto, essas quatro formas de diálogo não devem ser separadas. Elas estão intimamente ligadas umas às outras:

> O diálogo inter-religioso, se fosse limitado ao intercâmbio teológico, poderia ser considerado um produto de luxo na missão e um campo reservado aos especialistas. Porém, todos os membros da Igreja são vocacionados ao diálogo de maneiras diferentes. Por exemplo, os contatos da vida cotidiana e o empenho comum na ação abrirão caminho, com a finalidade de cooperar para a promoção dos valores humanos e espirituais; e poderiam também levar ao diálogo da experiência religiosa. Os intercâmbios em nível da experiência religiosa podem tornar as discussões teológicas mais vivas; estas, por sua vez, podem iluminar as experiências e encorajar relações mais estreitas[13].

Em nosso caso concreto, podemos afirmar, com Ukpong, que o diálogo com os membros da RTA deve ser considerado como uma abordagem e um relacionar-se com eles e que tal diálogo deve admitir a liberdade e a legitimidade dos membros da RTA de serem eles mesmos, promovendo a compreensão e o respeito para com eles, inclusive em sua situação de fé[14]. Quer dizer, é importante, por parte dos cristãos, para o diálogo com a RTA, que ela seja vista e definida não de forma negativa, como uma "religião não cristã", mas como religião que tem seguidores e, portanto, como religião verdadeira, idônea.

---

[13] BIZON, *op. cit*.,p. 99.

[14] Cf. UKPONG, Justin S. Uma Análise crítica dos lineamenta para o sínodo especial africano. *Concílium*, n. 239, p. 89-90, jan. 1992.

De fato, os cristãos não podem encontrar-se com a RTA se eles a ignoram. Para um autêntico diálogo com os seguidores da RTA, os cristãos precisam "converter-se" à RTA. Como um cristão poderá dialogar com os membros da RTA se ele não estiver "convertido" a ela? Igualmente, para um diálogo fecundo e salvífico com os cristãos, os membros da RTA devem "converter-se" à Fé Cristã. Como os membros da RTA compreenderão a fé cristã se não se "converterem" a ela? De fato, para que o diálogo entre os seguidores da RTA e os cristãos seja positivo e salvífico, os cristãos devem estar abertos aos membro da RTA, perceber e reconhecer sua alteridade; os cristãos devem sempre ter clareza de que os seguidores da RTA são outros crestes eque a RTA é outra religião. Igualmente, os membros da RTA devem reconhecer que a fé cristã ou a fé dos cristãos é uma fé diferente da sua.

A atitude do reconhecimento e da aceitação mútuos nos leva a afirmar que um dos requisitos para o diálogo é a capacidade de compreender o outro. Esta compreensão pode envolver diferentes níveis e formas de engajamento com uma tradição religiosa diferente. Um pode se envolver com outra religião em um nível puramente intelectual, através do estudo filológico, histórico e antropológico.

Embora isto represente uma dimensão distinta e indispensável no diálogo entre os membros de diferentes religiões, é geralmente motivado não só pela questão do significado, mas também pela busca da verdade. O diálogo pressupõe uma tentativa para compreender o outro intelectualmente, e também para se introduzir empaticamente na experiência do outro, ou para compreender o outro a partir dele mesmo. O diálogo entre os seguidores de diferentes religiões pressupõe um encontro pessoal com o outro no fundo do coração e certo grau de "conversão" para o ponto de vista do outro. Trata-se de uma dupla pertença religiosa: nosso entendimento ou experiência do outro será sempre a nossa experiência do outro.

No caso em questão, podemos dizer que, no diálogo entre a RTA e a Fé Cristã, um cristão pode se identificar com alguns aspectos da fé da RTA e pode adotar algumas técnicas da RTA para enriquecer sua experiência de salvação; o cristão pode mergulhar na vida espiritual e religiosa dos membros da RTA e tornar-se discípulo da mesma religião. Também o seguidor da RTA pode abraçar certos aspectos da fé cristã e, portanto, considerar-se parcialmente cristão. Esta atitude da dupla pertença, de dois amores, pode conduzir ao caminho da "conversão", da transformação mútua. De fato, o

diálogo entre a RTA e a Fé Cristã pode reformular, alargar e reforçar alguns aspetos e práticas das duas religiões. As experiências obtidas nesse diálogo podem convencer os seguidores da RTA e os cristãos da necessidade de repensar certos aspectos das suas religiões. O cristão pode repensar as experiências fundamentais de sua fé em termos da fé da RTA e os seguidores da RTA podem também repensar as suas experiências religiosas em termos cristãos. Assim, o diálogo entre uns e outros tornar-se-á profundo, íntimo e será de salvação.

O diálogo com os membros da RTA deve situar-se no nível mais fundamental, isto é, será feito através de contatos pessoais, espontâneos e não de contatos oficiais, nem através de intercâmbios teológicos. Tal diálogo será de contatos com as pessoas que vivem sua religião nas vilas ou nas praças da grande cidade, sob diversas formas: visitas e conversas; reuniões ou discussão com os estudantes e intelectuais, seja nos centros culturais, seja nos centros sociais ou círculos de estudo, nas bibliotecas.

Visto que os membros da RTA e os cristãos se situam em diversos lugares e situações - como colegas de trabalho, como colegas de escola ou estudo, como vizinhos -, o diálogo deve ser aberto e acessível a todos. Estes encontros do dia a dia influem sem dúvidas num diálogo de salvação. Por isso, devemos afirmar que o nível ou o modelo do diálogo entre os seguidores da RTA e os cristãos não deve ser simplesmente o institucional, pois o modelo institucional concebe o diálogo em primeiro lugar em termos de relação entre instituições (entre a Igreja católica enquanto instituição e outras instituições ou sistemas); o modelo institucional, por sua natureza, prevê que o diálogo seja verbal, formal e estruturado.

No entanto, o modelo de diálogo entre os membros da RTA e os cristãos deve ser o de nível ou do modelo povo-de-Deus. O modelo povo-de-Deus concebe o diálogo primeiramente em termos de interação entre pessoas pertencentes a instituições; no modelo povo-de-Deus, o diálogo não é estruturado.

Nessa esteira de pensamento, o diálogo com os memebros da RTA, a partir do modelo institucional, torna-se problemático, na medida em que nela [RTA] não se encontra uma instituição como interlocutora. Já afirmamos, no capítulo II, que a RTA não é uma instituição bem organizada. Nela não existe uma hierarquia capaz de se exprimir com autoridade em nome de toda a religião. Em outras palavras: a forma de

organização existente na RTA é bem diferente da hierarquia do cristianismo. Funciona como "gnosis", filosofia, epistemologias e ordem de conhecimento específicas, diferentes do cristianismo. Muitas vezes, os melhores intérpretes da RTA são etnólogos e professores de ciências humanas que não estão engajados com a RTA e, portanto, incapazes de dialogar ou não têm representação para o fazer. Além disso, muitos católicos africanos, mais ou menos 80%, vivem em comunidades, aldeias rurais, onde o relacionamento é estreito. Nesses casos, o diálogo vai mais além das estruturas, das instituições, do verbal[15].

Para que o diálogo entre os membros de diferentes religiões, de modo geral e, de modo particular, entre os seguidores da RTA e os cristãos, possa realizar-se são necessárias algumas disposições ou atitudes.

5.1.3 Disposições para o diálogo

5.1.3.1 Abertura à verdade, à alteridade e ao acolhimento

O diálogo entre os membros de diferentes religiões exige, antes de tudo, uma disponibilidade interior de abertura e acolhimento, isto é, requer uma "atitude de equilíbrio" (DA, n. 47). O diálogo exige a humildade e a empatia para com o outro. Tal atitude evita os extremos da ingenuidade ou da crítica exagerada[16]. Como afirma Bizon, os cristãos e os seguidores das outras religiões "não deveriam ser nem demasiadamente ingênuos nem hipercríticos, mas abertos e acolhedores"[17].

De acordo com Cornille, uma das condições para o diálogo é a humildade. Esta pertence não somente ao conhecimento que se tem da outra religião, mas também ao conhecimento da natureza limitada ou finita do próprio entendimento religioso sobre a verdade, ou pelo menos alguma suspensão das reivindicações absolutas em torno da verdade[18]. A humildade é uma atitude em relação às doutrinas e às reivindicações de verdade, assim como uma postura mais aberta às outras tradições religiosas. O diálogo necessita que a humildade seja cultivada não só com respeito a doutrinas e

---

[15] UKPONG, *op. cit.*, p. 91.
[16] Cf. TEIXEIRA, *O Cristianismo entre a identidade e o desafio plural*, p. 94.
[17] BIZON, *op. cit.*,p. 101.
[18] Cf. CORNILLE, Catherine. Humildade. *Horizonte.* Belo Horizonte, v. 7, n. 13, p. 162, dez./ 2008.

reivindicações de verdade da própria tradição, mas também sobre elas. A respeito, o documento *Diálogo e Anúncio* declara:

> A plenitude da verdade recebida em Jesus Cristo não dá aos cristãos individuais a garantia que eles compreendam aquela verdade plenamente. Na última análise, a verdade não é uma coisa que possuímos, mas uma pessoa por quem nós nos permitimos ser possuídos. Este é um processo sem fim. Ao guardarem sua identidade intata, os cristãos devem ser postos a aprender e receber através de outras pessoas os valores positivos de sua tradição (DA, n. 49).

Por isso, Dupuis diz:

> Provavelmente nada fornece ao diálogo inter-religioso uma base teológica tão profunda e uma motivação tão verdadeira quanto a convicção de que, apesar das diferenças que os distinguem, aqueles que pertencem às diversas tradições religiosas caminham juntos – membros coparticipantes do Reino de Deus na história - rumo à plenitude do Reino, rumo a nova humanidade querida por Deus para o fim dos tempos, da qual eles são chamados a ser co-criadores com Deus[19].

É esta tensão entre o "já" e o "ainda não" da compreensão da verdade que deve levar os membros das diferentes religiões à humildade doutrinal, ou a uma humildade sobre a compreensão da doutrina e à capacidade de ela mesma captar a plenitude da verdade. A tensão entre o "já" e o "ainda não" deve gerar uma consciência humilde da contingência e das particularidades históricas e conceituais da compreensão do outro[20]. Um grau maior de humildade deve ser a própria compreensão teológica e doutrinal sobre Deus e a verdade definitiva. Isto possibilita o diálogo verdadeiro; possibilita a abertura ao outro.

Portanto, cultivar a humildade gera a capacidade, a abertura para o diálogo entre as religiões. Ao cultivar o diálogo, desenvolve-se uma elevada estima para com os outros. A humildade conduz ao amor verdadeiro pelos outros: um amor sem interesses, sem vaidade, sem arrogância, sem decepção[21]. O amor para com o outro supõe empatia. De fato:

> Os misericordiosos compreendem rapidamente a verdade nos seus vizinhos, e estendem seus próprios sentimentos a eles, e os confortam através do amor, a fim de que eles sintam suas alegrias ou problemas como os seus próprios. São fracos com os fracos; sofrem com os

[19] DUPUIS, *op.cit.*, p. 474.
[20] Cf. CORNILLE, *ibid*. p. 169.
[21] Cf. AGOSTINHO, *Sermão* 142, par. 12, p. 421.

> ofendidos. Alegram-se com aqueles que se alegram, e choram com aqueles que choram (Rm 12,15)[22].

A compreensão do outro que nasce do amor e da empatia será sem dúvida mais viabilizadora do diálogo que as atitudes de inimizade e de desconfiança que tradicionalmente governam a relação entre as religiões. A empatia, isto é, a "imitação interior"; "a completa identificação com o outro"; "a compreensão das experiências mentais das pessoas"; o "colocar-se no lugar do outro"; a "identificação com os motivos ou intenções subjacentes, com a visão de mundo do outro; com as crenças religiosas dos outros"; o "transpor-se para a vida religiosa" do outro, são variações da condição para o diálogo inter-religioso.

Um dos mediadores da empatia é a simpatia, isto é, o "sentimento de companheirismo". A simpatia não é só uma qualidade afetiva de calor pessoal e a preocupação com o outro, mas é uma atitude de generosidade em relação à inteligibilidade e ao significado da vida religiosa do outro. No contexto do diálogo entre os membros das diferentes religiões, a simpatia é baseada em atitudes religiosas ou teológicas em relação ao outro. Trata-se do desejo de mergulhar nos símbolos, nos ensinamentos e práticas da religião do outro; de entender o significado e o papel da religião na vida dos seus seguidores. Esta abertura remove tabus e preconceitos em relação à religião diferente. A simpatia pressupõe, portanto, uma ausência de medo.

Outro mediador importante da empatia é a participação real na vida diária e religiosa da outra religião. Trata-se de estar imerso na vida da tradição religiosa do outro; estar envolvido com os crentes de outras religiões ou - por que não dizer? - passar longos períodos participando da vida religiosa do outro, familiarizar-se com a visão religiosa do outro. Talvez visitar um templo, uma igreja, uma mesquita, um lugar de culto. A participação na vida religiosa do outro pode quebrar as ilusões, os tabus, os preconceitos da religião do outro. Mas pode oferecer uma oportunidade para uma compreensão mais profunda do significado e da experiência religiosa e salvífica do outro.

Portanto, é através do encontro com a verdade da outra religião que alguém se torna consciente da possibilidade de crescimento e, consequentemente, da natureza inacabada do próprio entendimento da verdade. A respeito, diz Panikkar:

---

[22] CLAIRVAUX, B. *The steps of humility*.Cambridge: Haveard University Press, 1949, p. 16.

> No diálogo temos constantemente uma lembrança da nossa temporalidade, nossa contingência, nossas próprias limitações constitutivas. A humildade não é em primeiro lugar uma virtude moral, mas sim uma virtude ontológica; é a consciência do lugar do meu eu, a veracidade de aceitar minha situação como ela é, ao saber, que sou um ser situado, um ponto de vista no real de uma visão, uma existência[23].

De posse disso tudo, afirmamos que todos os membros das diferentes religiões devem estar disponíveis à abertura e à extrapolação de si mesmos, à aceitação de um absoluto, na direção da alteridade. Trata-se, de acordo com Teixeira, de uma disposição que "exige a superação do sentimento de certeza da posse da verdade, e a sensibilidade para reconhecer a ação de Deus e de seu Espírito acontecendo na história"[24]. Tal abertura convoca os memebros das diferentes religiões a "ser postos em discussão" (DA, n. 32) a se deixarem "transformar pelo encontro" (DA, n. 47). Sendo assim, os membros das diferentes religiões devem estar dispostos a aprender e a receber dos outros os valores positivos contidos em suas religiões (cf. DA, n. 49), pois não se deve navegar na garantia de se ter assimilado, de modo pleno, a verdade. A verdade não é algo que possuímos, mas uma pessoa por quem devemos nos deixar possuir (DA, n. 49).

Portanto, os memebros das diferentes religiões, de modo geral, e, no caso, os seguidores da RTA e os cristãos, devem estar abertos à alteridade, à verdade. Isto implica a possibilidade e a real transcendência de si mesmos. É preciso que tomem a sério o fato de que sem o real reconhecimento da alteridade não se respeitarão as tradições religiosas. "Não se pode tratar as outras pessoas e as religiões como uma ameaça à nossa religião, ameaça que deve ser combatida a qualquer preço [...]. A negação da alteridade, se radicalizada, leva à negação de Deus [...]"[25].

Nesta ordem de ideias, toda apresentação piramidal, monolítica e totalitária da verdade sobre Deus seria inaceitável. Deus não pertence nem a uma confissão religiosa, nem a um grupo de dirigentes, nem a uma personalidade carismática, nem a um chefe supremo. As religiões, os povos, as culturas, as civilizações são chamados a encontrar-se na busca da verdade. Assim, todos os memebros das diferentes religiões

---

[23] PANIKKAR, Raimon. *The intra-religious dialogue.*New York. Paulist Press, 1999, p. 37.

[24] TEIXEIRA, *op. cit*., p. 95.

[25] AQUINO JR, Francisco de. Diálogo inter-religioso a partir dos pobres. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 63, p. 526, jul./ 2003.

devem trilhar o caminho do diálogo. Bem diz Mana: "Não se trata do caminho de uma pretensão do monopólio da verdade, mas da assunção fecunda e construtiva das riquezas que Deus pôs em cada confissão religiosa e em cada comunidade cristã em benefício de toda a humanidade"[26].

5.1.3.2 A identidade ou a convicção religiosa

A segunda disposição para o diálogo entre os membros das diferentes religiões diz respeito à convicção. A sinceridade desse diálogo exige que se entre nele com a integridade da própria fé. Não se deve colocar entre parênteses, nem mesmo temporariamente, a própria fé. Dupuis assegura: "Pelo contrário, a honestidade e a sinceridade do diálogo exigem que os vários interlocutores o realizem e nele se empenhem na integridade da própria fé"[27]. Essa fé religiosa não é negociável; não é "mercadoria a ser feita em pedacinhos", mas é "um dom recebido de Deus, do qual não se pode dispor de forma venal"[28]. Dupuis insiste: "É nessa fidelidade às convicções pessoais, não negociáveis, aceitas honestamente por ambas as partes, que o diálogo inter-religioso se realiza entre iguais, na diferença dos mesmos"[29].

Portanto, a fidelidade à própria convicção religiosa ou à própria fé constitui a condição indispensável para um diálogo inter-religioso verdadeiro. Não há que colocar a própria fé numa atitude de *epochê,* ou suspensão. No entanto, Dupuis chama a nossa atenção. De acordo com ele, a firmeza de convicção religiosa não significa uma realidade rígida e cristalizada, isto é, não significa cair na inflexibilidade da ortodoxia, nos absolutismos religiosos e humanos, mas consiste em "evocar um movimento dinâmico que se dispõe ao diálogo inter-religioso firmado num engajamento de fé"[30].

Assim, a segunda disposição do diálogo diz respeito à afirmação da identidade dos dialogantes. Ainda segundo Dupuis: "É preciso tomar a sério o fato de que é impossível haver diálogo entre as religiões, se estas renunciarem ao que lhe é mais próprio e característico. A identidade de cada religião não apenas é um empecilho ao

---

[26] MANA, Kä. *La nueva evangelización en África*. Estela: Verbo Divino, 2005, p. 196-198.
[27] DUPUIS, *op.cit*., p. 515.
[28] *Ibid.,* p. 515.
[29] *Ibid.,* p. 516.
[30] TEIXEIRA, *op. cit.,* p. 95.

diálogo, mas é sua condição de possibilidade”[31]. Na opinião do autor, tal disposição não aceita “sincretismo”:

> [...] como a autenticidade do diálogo não autoriza colocar entre parênteses a própria fé, nem mesmo provisoriamente, a sua integridade veta qualquer compromisso ou redução. O diálogo autêntico não aceita esse tipo de expediente. Ele não admite o “sincretismo” que, na busca de um terreno comum, procura passar por cima das oposições e das contradições existentes entre as fés de tradições religiosas diferentes mediante alguma redução do conteúdo das mesmas; nem o “ecletismo” que, na busca de um denominador comum entre as várias tradições, seleciona os elementos esparsos e os combina num amálgama informe e incoerente. Se o diálogo tem de ser verdadeiro, não pode procurar a facilidade, que acaba sendo ilusória [...] [32].

O ponto de partida para o diálogo entre os membros das diferntes religiões deve ser a própria identidade. Cada um é, então, sujeito no encontro e justamente por ser sujeito, cada qual tem condições de encontrar o outro como sujeito. Porém, tomando a própria identidade como ponto de partida para o diálogo, não se está apoiando um isolamento de cada religião diante da outra. Sempre haverá pontos em comum ou enriquecimento mútuo, uma salvação mútua. O diálogo dependerá da capacidade de diálogo dos parceiros, baseados cada um em sua própria identidade. Portanto, a alteridade do diálogo precisa ser preservada, para que a identidade própria de cada religião seja confirmada e não haja a constante suspeita do espírito de concorrência[33].

Aplicando este princípio ao caso em questão, afirmamos que o cristão que pretende entrar em diálogo com os membros da RTA não deve estar em primeiro lugar preocupado com os pontos comuns que possibilitem o diálogo, mas, baseado em sua decisão pelo seguimento de Jesus Cristo, deverá procurar encontrar os membros da RTA e com eles dialogar na fidelidade deles para com religião deles e os valores presentes nela. Os cristãos devem dialogar com os membros da RTA levando em conta sua alteridade. A RTA deve aparecer ao cristão, em primeiro lugar, como religião com identidade própria. O cristão, por sua vez, deve entrar em diálogo com os membros da RTA quando ele entender sua identidade de discípulo de Jesus Cristo.

---

[31] AQUINO, *ibid.*, p. 524.

[32] DUPUIS, *op. cit.*,p. 515.

[33] Cf. BERKENBROCK, *op. cit*. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 56, p. 21, mar./ 1996.

De acordo com Berkenbrock, o cristão nunca pode perder de vista, no diálogo, onde está a sua identidade. Para o cristão, o ponto fixo que ele deve conservar no diálogo com os membros da RTA e para o qual ele deve voltar como sua referência chama-se Jesus Cristo. Este permanece para o cristão o ponto imprescindível, o critério decisivo de diferenciação, que é onde o cristão busca sua identidade e onde a tem ancorada[34].

Portanto, no diálogo entre os membros da RTA e os cristãos será um grande passo se o processo levar a destruir os preconceitos mútuos e se ambos os lados, através do diálogo, chegarem a se tornar mais conscientes de sua identidade religiosa.

5.1.3.3 Finalidade e frutos do diálogo

Qual deve ser o objetivo ou a finalidade de um diálogo entre os membros das diferentes religiões? Deve ter como objetivo a unificação, de modo que no decorrer do processo o outro deixe de ser 'outro' ou estranho? Ou, em nosso, deve o processo de diálogo entre os membros da RTA e os cristãos ter como objetivo a criação de uma só religião a partir das duas?

Vale a pena lembrar, desde já, que o diálogo entre os membros das diferentes religiões não tem a finalidade de criar uma religião unitária, nem uma "teologia unitária". A pluralidade das religiões não irá desaparecer através do diálogo. O diálogo não pode levar à superação das diferenças.

Sobre a finalidade ou o objetivo do diálogo inter-religioso, o documento *Diálogo* e *Anúncio* afirma que o objetivo não consiste só na compreensão recíproca e nas relações amigáveis, mas em "aprofundar o seu compromisso religioso e responder [...] ao apelo pessoal de Deus e ao dom gratuito que ele faz de si mesmo, dom que passa sempre pela mediação de Jesus Cristo e pela obra do seu Espírito" (DA, n. 40). Portanto, sua tarefa não pode esgotar-se em compreender o outro em sua alteridade religiosa. Querer entender o outro é apenas um primeiro passo.

É de se alegrar quando o desenvolvimento do diálogo leva a uma mudança positiva no relacionamento entre os parceiros. Igualmente, é de se ambicionar que os membros das diversas religiões possam aproximar-se e possam, inclusive, colocar em

[34] BERKENBROCK, *op. cit.*, p. 23.

xeque as próprias posições. Um processo de aclaramento da própria identidade pode ser uma das consequências do diálogo inter-religioso[35]. Porém, não pode ter como objetivo somente o conhecimento mútuo, nem o de se formar uma única religião a partir das religiões participantes do diálogo.

A finalidade maior é uma conversão mais profunda, isto é, uma salvação de todos para Deus. O documento *Diálogo e Anúncio* afirma:

> A finalidade do diálogo inter-religioso é, portanto, "uma conversão mais profunda de todos para Deus"; enquanto tal, ele possui o seu próprio valor. O diálogo sincero supõe, de um lado, aceitar reciprocamente a existência das diferenças, ou até mesmo das contradições, e, de outro lado, respeitar a livre decisão que as pessoas tomam em conformidade com a própria consciência. O Diálogo inter-religioso não tende, nem de uma parte nem da outra, à "conversão" do interlocutor à própria tradição religiosa. Ele tende, sim, a uma mais profunda conversão de cada um para Deus [...]. Em última análise, a finalidade própria do diálogo inter-religioso é a comum conversão dos cristãos e dos membros das outras tradições religiosas ao mesmo Deus que os chama, uns juntamente com os outros, desafiando uns através dos outros. Esse chamado recíproco, sinal do chamado de Deus, certamente é a evangelização mútua [...]. O diálogo pode nos ajudar a aprofundar a nossa compreensão teológica e a reformular algumas das nossas ideias teológicas dentro da situação contemporânea (DA, n. 40-41).

Assim, os interlocutores perceberão uma grande necessidade de informar e de ser informados, de dar e de receber explicações, de fazer perguntas uns aos outros. Os cristãos têm, assim, o dever de partilhar os conteúdos da sua fé cristã e de dar testemunho dela, de mostrar a razão da esperança que neles existe. Também os seguidores das outras religiões devem estar desejosos em partilhar a própria fé, visto que "todo o diálogo implica a reciprocidade e visa eliminar o medo e a agressividade" (DA, n. 83).

A respeito, Knitter afirma:

> Num diálogo autêntico todos os lados precisam estar abertos ao seguinte: a) "mútuo enriquecimento" e "progresso" – ou seja, possibilidade de aprender algo que não sabiam (RM,55 e 56); b) mútuo "questionamento" e "desafio" – ou seja, a possibilidade de chegar à "decisão de deixar uma situação espiritual ou religiosa

[35] BERKENBROCK, *op. cit.*, p. 7.

> anterior, a fim de se dirigir para outra" – ou seja, no diálogo a pessoa deve estar aberta à possibilidade de mudar de lado [...][36].

De Knitter tiramos duas observações: os membros das diferentes tradições religiosas experimentam os próprios limites e a possibilidade de superá-los; descobrem que não possuem a verdade de modo perfeito e total, mas que podem caminhar, com confiança, no seu encontro com os outros. Bizon tem opinião semelhante. Segundo este autor: "O acerto mútuo, a correção recíproca, a permuta fraterna dos respectivos dons favorecem uma maturidade cada vez maior, que gera comunhão interpessoal. As próprias experiências e divisões religiosas podem ser purificadas e enriquecidas nesse processo de confronto"[37].

Nessa sequência de ideias, os objetivos do diálogo, de acordo com Bizon, aparecem na seguinte ordem[38]: compreensão mútua, que dissipa preconceitos e promove conhecimento e apreciação comuns; enriquecimento mútuo, que busca integrar, nas pessoas, os valores e as experiências dos outros fiéis; comprometimento comum no testemunhar e no promover os valores humanos e espirituais (paz, justiça, igualdade, liberdade, dignidade humana, respeito à vida humana); experiência religiosa compartilhada.

Em nosso caso**,** o diálogo a ser buscado entre os membros da RTA e os cristãos deve ter como consequência uma mudança positiva para os membros de ambos os lados. O objetivo do diálogo não pode pretender que os memebros da RTA sejam integrada ao cristianismo ou encampados por este, e vice-versa. O diálogo não visa a mudanças sobre os outros. Seu propósito não pode consistir em converter os membros da RTA para a fé cristã e forçá-los a abandonar sua religião; o diálogo com a RTA não deve ser o de conquista de seus adeptos para submetê-los à ideologia dogmática da confissão cristã. Tampouco deve ser de destruição da vitalidade da RTA e de seus valores. A preocupação dos cristãos não deve ser a salvação das almas dos membros da RTA, mas o conhecimento de sua religião e de seus valores. O diálogo com a RTA deve constituir um método para se ter um contacto regular com os praticantes da RTA e para responder às suas questões.

---

[36] KNITTER, A transformação da missão no paradigma pluralista, p. 103.
[37] BIZON. *op. cit.*,p. 70.
[38] *Ibid.,* p. 71.

Assim, ao procurar entender os membros da RTA a partir da convicção de sua fé, os cristãos acabarão modificando os próprios quadros de compreensão, enriquecendo sua fé com as perspectivas da fé da RTA. Nesse processo, cristãos e membros da RTA devem deixar de ser questionados uns pelos outros (cf. DA, n. 32), interpelar-se mutuamente e, a partir daí, corrigir preconceitos, revisar ideias preconcebidas e até purificar a fé de cada um (cf. DA, n. 49). Assim, seus credos tornar-se-ão mais profundos e ganharão novas dimensões (cf. DA, n. 50 e 82). Neste sentido, o diálogo afetará os conteúdos das duas religiões e procurará articulá-los.

O diálogo também não pode levar à supressão das diferenças; deve aceitar a alteridade religiosa. Notar as diferenças para com a RTA e as aceitar é um passo importante para os cristãos que entram em processo de diálogo. Para o diálogo com a RTA, é importante vê-la como outra religião e considerar sua opção religiosa como uma opção de fé, isto é, como uma possível resposta deles à iniciativa de Deus. De acordo com Berkenbrock:

> Esta resposta não pode ser pensada em um primeiro momento como uma doutrina ou uma reflexão teológica, mas como uma práxis, que é uma reação ao toque primeiro divino. Este deixar-se-tocar e dar-uma-resposta ao toque divino manifesta-se de alguma forma no estilo de vida destas pessoas. Esta prática religiosa da [RTA] é que deve ser levada a sério como uma resposta destas pessoas à iniciativa divina[39].

De fato, para um esforço de diálogo por parte dos cristãos com os membros da RTA faz-se necessário que a RTA apareça em seu ser-sujeito. A RTA precisa ser percebida e reconhecida como religião em sua autonomia. O ponto de partida para um diálogo é a percepção da RTA em sua reivindicação de religião digna de fé, de reconhecimento de seu ser sujeito, de sua identidade religiosa. O mesmo vale para a reivindicação da fé cristã. Assim, quando o cristão se encontra com o membro da RTA, ele encontra no fundo alguém que reivindica a mesma coisa, embora baseado em outro conteúdo de fé. No fundo, o cristão e o membro da RTA encontram-se frente a frente, fé com fé, convencimento com convencimento, reivindicação com reivindicação[40]. Levar a sério e perceber a RTA como religião por parte dos cristãos supõe, num diálogo, que ao

[39] BERKENBROCK, *op. cit*., p. 16.
[40] Cf. ibid., p. 18.

mesmo tempo a reivindicação da fé cristã também seja levada a sério e compreendida por parte dos fiéis da RTA.

Na esteira deste pensamento, podemos afirmar que o diálogo entre os membros da RTA e os cristãos deve ter como fruto, para ambos os lados, uma compreensão e uma tolerância mais profundas. Se assim for, o diálogo produzirá frutos, proporcionará uma "transformação recíproca, mútua"[41], a salvação. De acordo com Panikkar, o fruto do diálogo inter-religioso é uma "fecundação cruzada" entre as diferentes crenças. Tal fecundação proporcionará um enriquecimento mútuo, uma aprofundada autocompreensão[42].

Pelo diálogo, os cristãos "encontram-se com os seguidores de outras religiões para caminharem juntos rumo à Verdade" (DM, n. 13). Assegura Dupuis:

> Há algo que os cristãos poderão ganhar por meio do diálogo. Tirarão dele um duplo benefício. Pela experiência e o testemunho alheios, serão capazes de descobrir com maior profundidade certos aspectos, certas dimensões do mistério divino, que haviam percebido com menor clareza e que foram comunicados com menor clareza pela tradição cristã. O choque do encontro muitas vezes levantará questões, obrigará os cristãos a rever coisas assumidas gratuitamente e a destruir preconceitos profundamente arraigados, ou a mudar concepções ou visões excessivamente restritas[43].

Portanto, o diálogo:

- proporciona uma abertura ao outro e, sobretudo, uma abertura mais profunda a Deus, por intermédio do outro;

- o diálogo constitui uma ocasião de "evangelização mútua", pois: Deus fala ao coração de ambos os interlocutores; Deus chama e desafia os interlocutores, por meio do testemunho de cada um, e, desse modo, um se torna para o outro um sinal salvífico que conduz a Deus, reciprocamente;

- tem como agente principal o Espírito de Deus, que anima seus interlocutores, que age em ambas as partes, razões pelas quais os interlocutores não se limitarão a dar algo, mas também deverão receber alguma coisa do outro[44].

---

[41] COBB, J. B. *apud* DUPUIS, *op. cit*.,p. 520.
[42] Cf. PANIKKAR, Raimundo, *apud* DUPUIS, *op. cit*., p. 520.
[43] DUPUIS, *op. cit*.,p. 521.
[44] Cf. ibid., p. 520-521.

5.1.4 O Espírito Santo: agente principal do diálogo

O diálogo entre os membros de diferentes religiões deve ser interpretado como sinal da ação do Espírito Santo. O Papa João Paulo II, na *Redemptoris Missio*, afirma que "o diálogo não nasce de táticas ou de interesses, mas é uma atividade que apresenta motivações, exigências, dignidade própria: é exigido pelo profundo respeito por tudo o que o Espírito, que sopra onde quer, operou em cada homem" (RM, n. 56).

Em nosso caso, deve ser a força do Espírito Santo que impulsiona tanto os membros da RTA quanto os cristãos a entrar em diálogo mútuo, a abrir-se para conhecer-se mutuamente. É igualmente o mesmo Espírito que garante a identidade de ambas as religiões. Segundo Berkenbrock "um diálogo inter-religioso, que pretende ter como base a própria identidade religiosa, precisa ser sustentado pneumatologicamente"[45].

De fato, é sinal do Espírito Santo quando os cristãos percebem a identidade da RTA. Igualmente, é sinal do Espírito Santo quando os membros da RTA percebem a identidade religiosa dos cristãos. Fechar-se perante a RTA, da parte do cristão, e perante o cristianismo, da parte dos membros da RTA, não é condizente com a compreensão da dinâmica do Espírito Santo e sua ação[46].

Pela iluminação do Espírito Santo, portanto, os cristãos podem entrar em contato com a RTA e os membros desta podem entrar em diálogo com os cristãos. Não é possível compreender um diálogo positivo a não ser através da ação do Espírito Santo. Graças à sua ação, cristãos e membros da RTA tornam-se companheiros, embora o caminho para o cristão seja Jesus Cristo e, para o fiel da RTA, seja o relacionamento com os antepassados e os espíritos, com os membros da comunidade: os mortos, os vivos e os que vão nascer. Quando um cristão encontra um fiel da RTA, encontra, no fundo, alguém que também fez dos vestígios da experiência um caminho de vida.

Escreve Berkenbrock:

> Seguir os vestígios de Deus na história não é nenhum monopólio cristão. Tanto cristãos como fiéis [da RTA] encontram-se no caminho. O caminho concreto do cristão é o seguimento de Cristo; o caminho concreto do fiel da [RTA] é o caminho do relacionamento com seu Orixá. Os dois caminhos encontram-se, porém, no fato de estar a

[45] BERKENBROCK, *op. cit*., p. 36.
[46] *Ibid.*, p. 37.

> caminho; são, por assim dizer, companheiros neste aspecto. Este fato pode tornar-se um ponto chave do encontro. A procura pelo sentido, pela felicidade, pela realização, a procura por uma resposta à pergunta pela origem e pelo destino não se dá por satisfeita com uma resposta teórica. A resposta da fé a estas perguntas no Cristianismo é o caminho concreto do seguimento de Jesus Cristo. Na concretude deste seguimento é que o cristão encontra a resposta a estas perguntas. Este caminho não é descoberto ou experimentado à medida que se faz uma teoria a respeito dele. Ele é descoberto e experimentado pela pessoa e pela comunidade à medida em que os cristãos se deixarem conduzir pelo Espírito de Deus[47].

É possível, por isso, dizer que o caminho de fé no cristianismo e na RTA, embora percorrido de maneira diferente, oferece uma oportunidade de diálogo, ou de experiência de fé. Neste diálogo, o cristão e o membro da RTA se avaliam e se experimentam de certa forma como companheiros de destino. O cristão deve saber que não tem monopólio sobre a ação do Espírito Santo. Deve estar consciente de que a ação do Espírito Santo não se limita às fronteiras da sua religião[48]. Assim, o diálogo com os membros da RTA e a descoberta de sua experiência de fé devem convidar os cristãos a procurar e a descobrir nela os vestígios da ação do Espírito de Deus. Portanto, a consciência da presença do Espírito de Deus fora das fronteiras do cristianismo dá ao cristão a segurança de poder abrir-se em direção aos membros da RTA e à sua experiência religiosa[49].

De fato, o Espírito de Deus que os cristãos consideram como o Espírito Santo, e que os *banto* interpretam ou compreendem como espírito do *Fogo*, do *Ar*, do *Ferro*, da *Mata*, da *Terra*, das *Folhas* e *Plantas*, do *Arco-íris*, do *Trovão*, do *Vento*, da *Tempestade*, etc., proporciona o terreno real a uma genuína e profunda comunicação religiosa entre cristãos e membros da RTA.

5.2 Um diálogo fecundo e positivo entre os seguidores da RTA e os cristãos

Depois desta breve e geral reflexão sobre o diálogo entre os membros das diferentes religiõesi, queremos abordar a questão do diálogo propriamente dito entre a

[47] BERKENBROCK, *op. cit*., p. 18.
[48] *Ibid*., p. 42.
[49] *Ibid.*, p. 44.

os membros da RTA e a os cristãos. A grande pergunta, particularmente de parte do cristão, é a de saber ou explicar por que seria a mensagem cristã a única mensagem de Deus aos homens. A resposta começa por algumas considerações. Uma delas é que a mensagem cristã, por mais autêntica que seja, foi recebida num contexto e dentro de determinada cultura. Depois, ela foi repensada em termos gregos e romanos. Com muitas dificuldades, foi traduzida para línguas ocidentais.

Novamente, uma série de questões a se pensar:

Seriam as palavras, mesmo traduzidas, adequadas, convenientes, apropriadas para traduzirem a mensagem?

Não teriam os seguidores da RTA direito a uma mensagem adaptada à sua mentalidade?

Não teriam direito de escutar Deus a lhes falar como eles falam e não como falam os europeus? Poderia a mensagem cristã ser enriquecida no diálogo com a RTA, e vice-versa?

Examinaremos teologicamente a relação entre a RTA e a fé cristã: semelhanças e dessemelhanças; aproximações e distâncias; interpelações, enriquecimentos; provocações mútuas.

5.2.1 O Ser Supremo

5.2.1.1 Criador e Único

A fé na existência de Deus, fundamento de toda a salvação (Hb 11,6), aparece para os seguidores da RTA como fé no Ser Supremo, criador, único e afastado dos afazeres humanos e que se revela na natureza.

A fé no Ser Supremo, criador, é uma das características da fé para os smebros da RTA. Eles acreditam num criador do universo, origem e fonte da vida de todos os seres; acreditam no Ser “preexistente”, o “necessariamente existente”, o “totalmente outro” em relação a todos os seres. Têm fé no Ser criador, providente; supremo, detentor da força que transmite ao ser humano, como origem e fim de tudo.

Um diálogo com a fé israelita nos ajuda a perceber que, em Israel, Deus é também o criador de tudo o que vive e existe (Gn 1 e 2; Is 40,17-28; 44,24). Ele cria o

Jardim do Éden onde coloca o ser humano; cria o ser humano segundo a sua imagem e semelhança; cria os animais; enfim, cria o mundo[50].

Essa mesma fé é igualmente o pressuposto da Fé Cristã para os cristãos. No Novo Testamento, é de Deus, e por meio dEle, que todas as coisas vêm a ser (Rm 11,6). É Ele quem cria, por meio de Jesus (Verbo) todas as coisas. Cristo se torna o primogênito de todas as criaturas (Cl 1,15ss). Tudo foi feito por meio do Verbo (Jo 1,3ss)[51]. De acordo com Rehbein, Jesus procura restaurar a benção, a integridade e a pureza da criação, expulsando demônios e curando os doentes (Lc 11,20; Mc 1,40-45; 2,1-12; 3,1-6)[52].

Os cristãos confessam Deus como "criador do céu e da terra" (DH, n. 30), "de todas as coisas visíveis e invisíveis" (DH, n. 150; CIC, n. 279). O Catecismo da Igreja Católica (DH, n. 290, 293 e 294) afirma o seguinte: tudo o que existe depende de Deus; o mundo foi criado com uma finalidade: para a glória de Deus, seu amor e sua bondade. O fim da criação é que Deus criador do universo tornar-se-á "tudo em todos" (1Cor 15,28), procurando a sua glória e a nossa felicidade. Deus cria a partir do nada: "Cremos que Deus não precisa de nada preexistente nem de nenhuma ajuda para criar" (DH, n. 296). Cria livremente do nada; a criação mostra-se ordenada e boa, porque criada por Deus bom e Deus, infinitamente maior que sua criação, mantém-na e a sustenta.

Portanto, tudo o que existe - céu e terra, coisas visíveis e invisíveis, enfim, a criação inteira - é obra de Deus. Assim, criando o universo por sua palavra onipotente, Deus, mostrou-se todo-poderoso, e sua onipotência se manifesta no cuidado que Ele tem com as necessidades dos seres humanos (Mt 6,32), pela adoção filial (2 Cor 6,18) e no perdão dos pecados.Tal onipotência também se revelou misteriosamente ao rebaixar e ao ressuscitar seu Filho. Segundo São Paulo, "foi na Ressurreição e exaltação de Cristo que o Pai desdobrou o vigor de sua força e manifestou que extraordinária grandeza reveste seu poder para nós, os que cremos" (Ef 1,19-22).

É nessa fé que os cristãos ou a Igreja dirigem com frequência sua prece a Deus criador e todo-poderoso, crendo firmemente que "nada é impossível a Deus" (Lc

---

[50] Cf. MCKENZIE, John L. *Criação*. In: MCKENZIE. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Loyola, 1983, p. 197-198.

[51] *Ibid.*, p. 197-199.

[52] Cf. REHBEIN, *Candomblé e Salvação*, p. 229.

1,37)" (DH, n. 276). Para os cristãos, acreditar em Deus todo-poderoso significa crer na sua onipotência, pois ele governa tudo e pode tudo.

Outra característica da fé para os seguidors da RTA é a unicidade de Deus. Como afirmamos no terceiro capítulo, na RTA o monoteísmo aparece como uma realidade inquestionável e como o valor eminente dessa religião. Para os membros da RTA , existe um só Deus. Assim, a crença em Deus único e pessoal é unânime, ainda que sob variedade de nomes e matizes em seus atributos. Deus único é um ser e não pode ser coparticipado[53]. Os seguidores da RTA confessam, com absoluta unanimidade, que Deus é único e existe. Em virtude desse monoteísmo, não se pode afirmar que a RTA seja uma religião politeísta. De fato, o entendimento de que o crente *banto* acredita num único Deus supera a tese do presumido politeísmo aplicado à RTA.

A ideia de unicidade de Deus na RTA encontra sua *continuidade,* ou correspondência, também nas Escrituras do Antigo Testamento e na tradição judeu-cristã. Comumente, no Antigo Testamento, Deus Único é designado por seus atributos: misericordioso, bondoso, amoroso, justo, pai ou mãe (Is 66,13; Sl 131,2), todo-poderoso, o "poderoso de Jacó" (Gn, 49, 24), o "Senhor dos Exércitos", o "Forte" (Sl 1, 24), "Senhor da história" (Est 4,17c; Pr 21,1; Tb 13,2):

> O santo, bendito, disse a Moisés: que buscas tu saber? Denominam-me em função dos meus atos. Às vezes eu me chamo El Shadai (Deus Todo-poderoso) ou Tseva' ot (Deus dos exércitos) ou Elohhim (Deus) ou YHWH (o Senhor). Quando julgo a humanidade, eu me chamo Elohim; quando faço a guerra aos ímpios, eu me chamo Tseva'ot; quando suspendo os pecados do homem, eu me chamo El Shadai; e quando sou compassivo para com o meu mundo, eu me chamo YHWH[54].

Apesar dessa variada gama de nomes e atributos, o Deus bíblico é único. Quer dizer, cada nome e atributo se refere a um só e mesmo Deus.

No entanto, entre a fé na RTA e a de Israel há uma distância. Na RTA, uma das características do monoteísmo é a "transparência" da natureza. Segundo essa tradição, o Ser Supremo manifesta-se, revela-se sobretudo através dos fenômenos da natureza. Pelo contrário, em Israel, a característica do monoteísmo do povo de Deus não é, em primeiro lugar, sua fé no Deus criador, mas na compreensão da sua

[53] Cf. ALTUNA, *op. cit..* , p. 392.

[54] BRITO, Jacil Rodrigues de. *O Senhor está neste lugar e eu não sabia*. Teologia da esperança. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 14-15.

“transparência” na história. Em Israel, predomina não a transparência da natureza, mas a da história.

Lembra Rehbein:

> O Deus da Israel é um Deus que é Senhor da história, nela agindo e intervindo para salvar seu povo [...]. O Deus de Israel é o Deus Salvador. Antes de ser reconhecido como criador do universo, ele se revelou como salvador e criador de seu povo. De fato, Israel chega à concepção do Deus Criador não refletindo sobre o curso da natureza, mas compreendendo os acontecimentos de sua história como povo eleito. Sua fé num Deus criador de tudo é fruto posterior, quando a experiência do fracasso do exílio leva-o a uma consciência universalista: Javé, Senhor de Israel e de sua história, é também Senhor e Criador do universo e de todos os povos (Is 6,33ss; 44,24-48; 45,1-6; Jr 10,7)[55].

No Novo Testamento, Jesus Cristo confirma a unicidade de Deus, pois ele chama a Deus de “o único Senhor”, que se deve amar de todo coração, com toda a alma, com todo o espírito e com todas as forças (Mc 12,29-30). Para a fé cristã, Deus único se revela nas três pessoas, isto é, no mistério trinitário: Pai, Filho e Espírito Santo. Para a Fé Cristã, a experiência de Deus é de um Deus que é comunhão, que integra as diferenças, que é trindade e não solidão.

O Novo Testamento confirma essa consciência clara de que Jesus Cristo, o Pai e o Espírito Santo são igualmente Deus, comunhão: “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo...” (Mt 28,19); “A graça do Senhor Jesus Cristo, o amor de Deus e a comunhão do Espírito Santo estejam com todos vós” (2Cor 13,13; 2Tess 2,13-14; 1Cor 12,4-6).

A alteridade e a comunhão dos três resplandecem em plenitude em toda vida de Jesus, desde a concepção até a ressurreição: “No sexto mês, o anjo Gabriel foi enviado por Deus...” (Lc 1,26ss); “O Espírito virá sobre ti, e o poder do Altíssimo...” (Lc 1,35); “Eis que conceberás... e o chamarás com o nome de Jesus” (Lc 1,31); “Tu és o meu Filho amado...” (Mc 1,11; Mt 3,13-17; Lc 3,21); “Pai, em tuas mãos entrego o meu Espírito” (Lc 23,46); “E, inclinando a cabeça, entregou o Espírito” (Jo 19,30); “Mas Deus o ressuscitou...” (At 2,24; 3,15; 4,10; 5,30); “Deus o constituiu Senhor e Cristo, este Jesus a quem vós crucificastes” (At 2,36); “Morto na carne, foi vivificado no Espírito...” (1Pd 3,18).

[55] REHBEIN, *op. cit.*, p. 232.

Com essas passagens, procuramos mostrar que o Deus cristão se revela, no mistério trinitário, como comunhão. A citação do Concílio Lateranense IV, tomada pelo Catecismo da Igreja Católica (CIC), diz: "Cremos firmemente e afirmamos simplesmente que há um só verdadeiro Deus eterno, imenso e imutável, incompreensível e inefável, Pai, Filho e Espírito Santo: Três Pessoas, uma Essência, uma Substância ou Natureza absolutamente simples" (DH, n. 800).

A concepção cristã de Deus descarta, portanto, toda perspectiva monolítica e fechada de Deus. O Deus cristão não é nem o "um" do monoteísmo estrito dos seguidores da RTA, nem o "vários" do politeísmo. A concepção cristã, baseada em um Deus que integra o plural, de um Deus trindade, pode constituir uma rica contribuição para a fé dos seguidores da RTA na unicidade de Deus.

5.2.1.2 Transcendente

A característica mais relevante da fé dos seguidores da RTA é a transcendência do Ser Supremo. De fato, a concepção de Deus como Ser Supremo, afastado dos afazeres humanos, é forte. Ele é concebido e compreendido como totalmente transcendente. O Ser Supremo é diferente de tudo o que existe; totalmente Outro. Por isso, não é representado por nenhuma imagem. O Ser Supremo é um Deus inacessível aqui em baixo porque os crentes *banto* não O veem, não O tocam. No entanto, ele se manifesta nos vários domínios da natureza: mar, rios, pântanos, matas, árvores, pedreiras, ventos, chuvas, trovões, raios, no sangue. Estas realidades manifestam a proximidade de Deus; são como as ações salvíficas do Deus da Vida, da força vital, que protege; são como sacramentos ou sinais de Deus. Essas realidades tornam-se meios salvíficos para que os crentes *banto* possam dialogar com Deus. São mediação entre Deus e os homens. Os crente *banto* vão a Deus através dessas realidades. O Ser Supremo e transcendente se torna Emanuel, presente na vida dos crentes *banto* e, sobretudo, salvador, através dessas realidades da natureza.

Estas concepções da transcendência e imanência de Deus se assemelham de alguma maneira à fé do Antigo Testamento. De fato, as realidades da transcendência e imanência de Deus são professadas na Sagrada Escritura. O profeta Isaías exclama: "Tu és na verdade um Deus escondido, Deus de Israel Salvador" (Is 45,14). Na Sagrada

Escritura, Javé é o Deus transcendente, totalmente outro e inacessível. No entanto, penetra, ao mesmo tempo, sua criatura de modo salvador e purificador (Is 6,1-7; Os 11,9). Assim, o tema da transcendência, da majestade, da onipotência, anda de par com o tema da onipresença e da imanência de Deus.

Que dizer, então, da fé na RTA sobre a transcendência do Ser Supremo?

Que contribuição ela pode receber da fé judeu-cristã?

Há, realmente, uma interpelação a fazer à RTA para que ela reduza a sua distância e veja um Deus não tão longínquo e "a-histórico", isto é, um Deus que se interessa pelo homem e pelo mundo que Ele criou.

O Deus da Bíblia está, de fato, tão interessado neste mundo e nos seres humanos a ponto de se revelar, de se mostrar de diferentes modos, sobretudo na Encarnação do Verbo. Realmente, a presença ou imanência de Deus, na Bíblia, é experimentada. O Deus da Bíblia caminha com o povo, no meio e diante dele, estimulando sua liberdade para a conquista da terra e o compromisso histórico. Nas Sagradas Escrituras, a presença de Deus é sentida e percebida:

- na *criação* do universo: "o Espírito de Deus pairava sobre as águas" (Gn 1,1); "façamos o homem à nossa imagem e semelhança" (Gn 1,26); "eles ouviram o passo de Deus que passeava no jardim" (Gn 3,8)[56];

- nos *patriarcas*: "o Senhor se mantém ao lado de Abraão" (Gn 18,22); a respeito de Isaac: "agora o Senhor nos deu o campo livre para que prosperemos na terra" (Gn 26,22b); "eu sou o Deus de teu pai Abraão. Nada temas, pois estou contigo. Eu te abençoarei, multiplicarei tua prosperidade em consideração ao meu servo Abraão" (Gn 26,23-24); a respeito de Jacó: "eu estou contigo e te guardarei em todo lugar" (Gn 28,10-22); "eu descerei contigo ao Egito, eu te farei voltar" (Gn 46,1-5)[57];

- em *Moisés:* Deus se manifesta a Moisés na sarça, revela seu nome e promete estar presente junto ao faraó (Ex 3,1-15); Deus aparece novamente a Moisés e quer fazê-lo perecer, por causa da falta da circuncisão (Ex 4,24-26); o Senhor passará no meio do Egito e distinguirá entre Israel e os egípcios (Ex 11,4-10); Deus está sempre na coluna de nuvem e de fogo (Ex 11,21-22); Deus desce sobre a montanha do Sinai e fala

[56] Cf. BRITO, *op. cit*., p. 31.
[57] Cf. ibid., p. 33-34.

com Moisés (19,20); o povo assusta-se com a presença de Deus e pede para Moisés falar em seu lugar (Ex 20,18-21)[58];

- nas *festas litúrgicas,* ocasiões de encontro com Deus[59]: "as solenidades, às quais os convocareis, são as minhas santas assembleias" (Lv 23,2);

- na *Tenda do Encontro*: "E, quando Moisés acabava de entrar na Tenda, a coluna de nuvem descia, permanecendo na tenda, e falava com Moisés" (Ex 33,9); "O Senhor desceu na nuvem e ali esteve junto dele" (Ex 34,5)[60];

- no *Templo:* o lugar de encontro: consigo, com a comunidade e com Deus[61];

- em *Jesus:* "Eis que a jovem conceberá e dará à luz um filho e por-lhe-á o nome de Emanuel, Deus-conosco" (Mt 1,23).

De acordo com Brito, este é o passo mais importante a ser dado para adentrarmos no mistério da Encarnação do Verbo, marca central na experiência da presença de Deus para a comunidade cristã[62]. Para a Fé Cristã, Deus é o *Emanuel*, o Deus-conosco, um Deus encarnado, presente no meio de seu povo, portanto, um Deus imanente: "o Verbo se fez carne a habitou entre nós" (Jo 1,4); "Jesus Cristo, existindo em condição divina... esvaziou-se a si mesmo, assumindo a condição de escravo e tornando-se igual aos homens. Encontrado com aspecto humano, humilhou-se a si mesmo..." (Fp 2,6-11).

Assim, alerta Rehbein, na encarnação da Palavra encontra-se a superação decisiva da distância entre Deus e os homens. A revelação de Deus na história alcança sua plenitude em Jesus Cristo. Nele, o próprio Deus entrou na história humana, nela agindo e intervindo. A vida humana de Jesus é o lugar da plenitude da revelação de Deus. Em Jesus Cristo, Deus se faz presente não apenas na história de um povo, mas na vida de um indivíduo, conhecendo-a nos mínimos detalhes (Mt 10,28-31; Lc 21,18). Em Jesus Cristo, Deus Pai ama as pessoas oferecendo-lhes sua amizade e seu perdão. Ele vai à procura do homem perdido. As parábolas da ovelha e da dracma perdidas (Lc

---

[58] BRITO, *op. cit*., p. 35-36.
[59] *Ibid.*, p. 37.
[60] *Ibid.*, p. 41-42.
[61] *Ibid.*, p. 45.
[62] *Ibid.*, p. 39-40.

15,4-10), do filho pródigo (Lc 15.11-32), do patrão generoso (Mt 20,1-15) revelam o amor e a bondade íntimos e a proximidade de Deus para com os homens[63];

Nas Sagradas Escrituras, a presença de Deus é sentida e percebida:

- na *comunidade*: tanto a comunidade de Israel como a cristã são lugares da presença de Deus; a propósito de Israel: o povo desce ao exílio, também Deus desce com ele (Gn 46,4); o povo sobe para a terra, também Deus sobe com ele (Gn 50,25); "O vosso Deus é Deus tanto em cima nos céus como embaixo na terra" (Js 2,11); "Para onde fores irei também; onde for tua morada, será também a minha; o teu povo será o meu povo e o teu Deus será o meu Deus" (Rt 1,16); a respeito da comunidade cristã: "Lá onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, eu estarei presente" (Mt 18,20); a descrição da forma da comunidade indica o forte teor da presença de Jesus: "Eles mostravam-se assíduos ao ensinamento dos apóstolos, à comunhão fraterna, à fração do pão e às orações" (At 2,42-47); "Nisto reconhecerão todos que sois meus discípulos, se tiverdes amor uns pelos outros" (Jo 13,35)[64];

- no *Espírito Santo:* no Antigo Testamento, o Espírito está presente nos patriarcas, nos líderes, com Moisés (Nm 11,17.25); habita nos profetas (Ez 2,2; 3,12); é o Espírito de inteligência e discernimento, revelador das coisas ocultas (Sb 7,21-22); o Espírito unge para a missão (Is 61,1). A respeito do Novo Testamento: "O Espírito Santo virá sobre ti e o poder do Altíssimo vai te cobrir com sua sombra" (Lc 1,35); "Recebereis uma força, a força do Espírito Santo que descerá sobre vós" (At 1,8); "Rogarei ao Pai e ele vos dará outro Paráclito, para que convosco permaneça para sempre" (Jo 14,16-17; 15,26-27)[65];

- na *Eucaristia:* "Isto é o meu corpo que é dado por vós. Fazei isto em minha memória. Este cálice é a Nova Aliança em meu sangue, que é derramado em favor de vós" (Lc 22,19-20). De fato, segundo Brito, na eucaristia Jesus continua vivo e presente[66].

De tudo isso, afirmamos que o Deus da Bíblia é aquele que caminha com seu povo na história, revelando-se próximo; um Deus que tem piedade, que se compadece, que experimenta uma paixão de caridade; um Deus que cuida do ser

[63] Cf. REHBEIN, *op. cit.*, p. 235.
[64] Cf. BRITO, *op. cit.*, p. 59-66.
[65] Cf. ibid., p. 67-72.
[66] *Ibid.*, p. 74-75.

humano; Deus de bondade, de misericórdia e rico de graça. No Antigo Testamento, Deus intervém sempre na história do povo de Israel; não abandona o ser humano, nem a história real; Ele se faz presente. De acordo com Ellacuria:

> Deus, no Antigo Testamento é como uma personalidade que intervém sem cessar na história e que revela sua vontade salvífica através dos acontecimentos. Concretamente, no Êxodo, Deus, por sua livre vontade, intervém para salvar o seu povo. Portanto, a transcendência de Deus é experimentada no êxodo[67].

No Êxodo, revela-se o poder transcendente de Deus. Portanto, o Êxodo aparece como lugar teofônico, como lugar privilegiado da manifestação e auto-doação de Deus; aparece como lugar originário de uma nova experiência revelante de Deus. No Êxodo, Deus se revela salvador, como afirmamos no capítulo IV.

No Antigo Testamento, Deus, rico, livre e misterioso, é experimentado como aquele que intervém na história. Sem a história, fica absolutamente reduzido o âmbito da revelação e da doação de Deus. Com a história, fica a possibilidade efetiva de Deus mostrar o que é para o ser humano. A história é um campo em que Deus só pode revelar-se mais.

Afirmar isso não significa reduzir a Deus à história, mas, ao contrário, elevar a história a Deus. Portanto, no Antigo Testamento, a transcendência de Deus deve ser buscada na história.

O Novo Testamento oferece uma especificidade da transcendência histórica de Deus, um passo qualitativamente novo da transcendência de Deus, definido pela vinda de Jesus Cristo. Jesus Cristo é a suprema forma da transcendência histórica. Enquanto no Antigo Testamento a transcendência histórica era algo indeterminado, no Novo Testamento, tal transcendência se concretiza e realiza em Jesus Cristo[68]. Enquanto Moisés deu a Lei e não pôde ver a divindade, em Jesus, o Messias, nos é dado o amor fiel. Assim, o messianismo de Jesus faz clara referência a realidades históricas e políticas. Os sinais ou os milagres (bodas de Caná, curas de enfermos, pescas abundantes,...) mostram a presença de Deus.

Portanto, a prática libertadora de Jesus se manifesta na história. Jesus aparece como o novo Moisés libertador de seu povo. A libertação trazida por Ele não é

---

[67] ELLACURIA, Ignacio. La historicidad de lasalvacióncristiana. *Revista Latinoamericana de Teología,* n. 1, p. 4, 1984.

[68] *Ibid.,* p. 7.

só religiosa, mas também histórica. A libertação e a presença histórica da salvação têm como referência constitutiva o lado histórico. É uma libertação que veio transformar a realidade do povo. De acordo com Ellacuria, a práxis histórica de Jesus revela nele uma nova e definitiva presença de Deus[69].

De fato, o Deus cristão não está longe do ser humano, mas é aquele que o cristão invoca continuamente, pedindo-lhe até mesmo o pão de cada dia. A revelação de Deus como "Abba", por meio de Jesus, como o Deus-conosco, o Deus tão próximo da vida de cada ser humano[70], é uma das características mais relevantes da Fé Cristã. O Deus do cristianismo é o Deus único e soberano, que caminha com seu povo na história, revelando-se um Deus próximo e salvador. Assim, a novidade e a contribuição cristãs consistem em saber que esse Deus transcendente está muito próximo de nós, que é nosso intercessor, nosso Pai, amigo, salvador.

A Bíblia nos revela o amor de um Deus, cuja imagem e semelhança somos nós, um Deus próximo de nós. Já na RTA esse Deus está fora de alcance. A Bíblia nos ensina que o mundo e a sua história se orientam para a realização de um desígnio de Deus, desígnio que atinge seu ponto culminante na encarnação, evento inédito no qual Deus se faz homem, assumindo a condição humana até a morte. Tudo isso é desconhecido na RTA, pois nela Deus é totalmente transcendente.

No entanto, podemos dizer que a transcendência do Ser Supremo na RTA não deixa de ser também uma interpelação ou contribuição para os cristãos, pois a fé num Deus tão próximo do ser humano e do mundo muitas vezes reduz este Deus a qualquer coisa, substituto do homem, um Deus transformado em prisioneiro. A fé num Deus tão próximo do ser humano é uma fé que pretende dominar Deus, isto é, encaixá-lo na vida, idolatrá-lo.

Assevera Langa:

> Esta fé (cristã), quando confrontada com o "deserto" espiritual que toma formas concretas na doença, na morte e noutras infelicidades humanas inevitáveis, esta fé não raras vezes se desmorona diante destas provações. É um silêncio necessário e que põe em relevo a livre vontade de Deus que nos cumula de benefícios de todo gênero, mas não como fruto dos nossos méritos e da "nossa oração". Uma fé exagerada na historicidade e na humanidade de Deus é uma forma de

[69] ELLACURIA, *op. cit.*, p. 10.
[70] Cf. BRITO, *op. cit.*,p. 235.

> orgulho humano que quer o homem igual a Deus. Uma tal fé não honra a Deus, humilha-O[71].

5.2.1.3 A mediação

O Ser Supremo na RTA é cultuado de muitas maneiras, entre as quais a mediação, que consiste no culto aos antepassados. Não custa lembrar que esse culto não termina nas entidades às quais é prestado. Ele se estende ao Ser Supremo e Este aparece, no fundo, como origem desse culto. Os antepassados são meios para que os crentes *banto* possam aceder ao Ser Supremo, transcendente, que se esconde sempre. Os antepassados representam um tipo de mediação entre o Ser Supremo e os crentes *banto*. Eles estabelecem relação com os seres humanos. Na RTA, a mediação é, por isso, inevitável. Ela é algo que se impõe pelo caráter do próprio Ser Supremo e conforme a concepção que se tem dEle. A existência de mediação não é um segredo nem uma novidade. Podemos até afirmar que a RTA peca por excesso neste aspecto, de tal modo que há quem veja nos antepassados não intermediários, mediadores, mas divindades acabadas que usurparam o lugar do Ser Supremo.

No entanto, os antepassados na RTA não passam de protetores, intermediários. Como tais, eles comunicam a vida a seus familiares vivos e a defendem contra a ação de feiticeiros e maus espíritos. Os antepassados são a "força vital". Eles, muitas vezes, são os destinatários de oferendas e sacrifícios. Na melhor das hipóteses, seguidors da RTA acreditam que eles são um meio para alcançar o Ser Supremo e, na pior, são tratados como fins em si mesmos. Nessa ordem de ideias, as oferendas e os sacrifícios são a eles dirigidos para que ajam como intermediários, pois o Ser Supremo é o destinatário final. De acordo com Mbiti, os antepassados são intermediários que apresentam as "súplicas" e transmitem "sacrifícios, oferendas e orações a Deus"[72].

Podemos dizer que os antepassados são considerados co-receptores dos sacrifícios na RTA. O Ser Supremo não é o único beneficiário das oferendas e dos sacrifícios; Ele é o destinatário indireto das oferendas e dos sacrifícios. De acordo com

---

[71] LANGA, Adriano. *Questões cristãs à Religião Tradicional Africana.* Braga: Editorial Franciscana, 1992, p. 142.

[72] MBITI, John S. *Concepts of God in Africa.* New York: Praeger, 1970, p. 181-184.

Mbiti, devem ser considerados como os destinatários diretos dos sacrifícios e das oferendas[73]. Apesar disso, não são adorados, mas venerados como irmãos mais velhos.

Algumas vezes, porém, lembra Sawyerr, os antepassados são adorados e as orações são feitas para eles[74]. Nyirongo afirma: "Alguns destes intermediários são tão poderosos que eles podem agir independentemente de Deus. Qualquer falta ou azar é assim atribuída à sua raiva ou mesmo malícia"[75].

Nyirongo insiste:

> Esses [antepassado] são auto-suficientes e não esperam, portanto, receber presentes do Deus supremo, a fim de distribuir tal para os seres humanos. Eles têm seus recursos e têm plenos poderes para agir sem consultar a Deus ou pedir permissão. Eles, ao contrário do Deus supremo, às vezes podem decepcionar o homem; isso é por que tanto o sucesso e o fracasso são atribuídos a eles. Como os deuses gregos eles podem ter fome, ser ciumentos e vingativos. Em vista disso, o homem deve sempre procurar estar de acordo com eles[76].

Pobbe é da mesma opinião. Para ele, algumas vezes, "a bebida é derramada" e as palavras que "declaram a intenção do ofertante são alteradas, como um pedido de bênçãos dos antepassados"; as palavras são dirigidas aos antepassados, considerados como os "delegados" do Ser Supremo, ou do "grande rei que não pode ser abordado diretamente"[77].

Embora os seguidores da RTA apresentem suas oferendas e sacrifícios aos antepassados, os consultem e se esforcem para manter a paz com eles, diferenciam-nos do Ser Supremo.

Mbiti é um dos defensores desta tese. Ele admite que na RTA o Ser Supremo é o destinatário último dos sacrifícios e das oferendas. Afirma que em alguns casos os sacrifícios e as oferendas são feitos diretamente para o Ser Supremo[78]. De acordo com o autor, algumas tribos, os crentes *banto* realizam seus sacrifícios ao Ser

---

[73] MBITI, *op. cit.*, p. 183.

[74] Cf. SAWYERR, Harry. *Traditional Sacrificial Rituals and Christian Worship.*Sierra Leone Bulletin of Religion: 2, 1960, p. 20-21.

[75] NYIRONGO, Lenard. *The Gods of Africa or the God of the Bible?* The Snares of African Traditional Region in Biblical Perspective. South Africa: PotchefstroomseUniversiteit, 1997, p. 51.

[76] *Ibid.*, p. 51-52.

[77] POBEE, John. *Toward an African Theology.*Nashville: Parthenon, 1979, p. 65.

[78] Cf. MBITI, *op. cit*., p. 179-190.

Supremo e se referem a Ele como "aquele a quem os ritos sagrados e sacrifícios são feitos"[79]: em algumas tribos, os crentes *banto* matam os animais e "clamam a Deus"[80]; noutras tribos, quando pela primeira vez uma mulher fica grávida, ela leva um pouco de comida para a floresta para oferecê-la ao Ser Supremo e se dirige a ele, "de quem ela recebe a criança"[81]. Outros crentes *banto* dão ao Ser Supremo uma porção de comida para evitar sua ira[82]; outros apresentam a oferta diária, "colocando uma placa de madeira cheia de água no estábulo a cada manhã. Isto é feito pelo membro mais velho da família, que se ajoelha voltado para o leste e faz uma invocação de saudação"[83]. Entre alguns crentes *banto* acontece uma cerimônia anual em que um boi preto e um pano preto são oferecidos ao Ser Supremo. O boi é lançado na floresta para se juntar aos animais selvagens, que constituem "o rebanho de Deus"[84]. Mbiti afirma que, "em tempos de grande aflição", o crente *banto* sacrifica a Deus[85]. Por exemplo, o crente *banto* da África do Sul se dirige a Deus diretamente durante uma "seca severa", quando "a medicina dos antepassados" não pode ajudar nessa ocasião[86]. Em várias tribos, o sucesso na caça obriga a oferecer algumas partes da carne a Deus[87].

Mbiti lembra igualmente que, quando um crente *banto* viaja e chega a um rio, ele enche sua boca com água e deita-a no chão, como uma oferenda ao Ser Supremo[88]. Um fumante faz soprar um pouco de fumaça "no ar" como uma oferenda ao Ser Supremo[89]. Estes são apenas alguns exemplos que o autor menciona para mostrar que, de um lado, os sacrifícios e as oferendas são feitos diretamente a Deus. Porém, isto é uma exceção. Na verdade, na RTA os sacrifícios e as oferendas são oferecidos aos antepassados. Estes são os destinatários diretos dos sacrifícios e oferendas.

---

[79] MBITI, *op. cit.*, p. 179.
[80] *Ibid.*, p. 179.
[81] *Ibid.*, p. 180.
[82] Ibid., p. 180.
[83] *Ibid.*, p. 181.
[84] *Ibid.*, p. 181.
[85] *Ibid.*, p. 183.
[86] Cf. EERHART, Byron H. *Religious Traditions of World*: A Journey Through Africa, Mesoamerica, North America, Judaism, Christianity, Islam, Hinduism, Buddhism, China, and Japan. São Francisco: Herper, 1993, p. 40.
[87] Cf. MBITI, *op. cit.*, p. 183-184.
[88] *Ibid.*, p. 185.
[89] *Ibid.*, p. 185.

No Antigo Testamento, de acordo com Van, as ofertas de sangue, refeição, carne ou de alimentos e libação são feitas a Deus. Ele é, então, o destinatário direto dos sacrifícios e das oferendas. O sacrifício e a oferta pela culpa são levados à presença do Senhor (Lv 14,13, 24). A expiação do pecado também é levada à presença do Senhor (Lv 12, 8; 15,14-15. 30; Nm 6, 10-11.14; 15,27; 28,22), pois o Senhor é quem fica com o aroma agradável de tais sacrifícios e ofertas (Gn 8, 20-21; Ex 29, 41; Num 15, 24; 28, 13.27; 29, 2.13)[90].

Gray sustenta a mesma tese. Para ele, a função do sacerdote é de levar a oferta da culpa ao Senhor (Lv 6, 6-7). A expiação da culpa é oferecida ao Senhor sobre o altar (Lv 7, 2; 17,2-4) porque, quando alguém peca contra o seu próximo, o pecado é contado como pecado contra Deus. A infidelidade do pecador para com seu irmão é considerada infidelidade para com Deus (Lv 6, 2). Da mesma forma, no Dia da Expiação, toda a nação de Israel faz suas ofertas a Deus para a purificação e o perdão de seus pecados[91]. Numa palavra, afirmamos que no Antigo Testamento Deus é o único destinatário de todos os sacrifícios e as oferendas são oferecidas como um aroma a Ele agradável ou como remissão dos pecados.

Depois do que acabamos de ver sobre a mediação, sobretudo na RTA, o que é que a Fé Cristã tem a dizer sobre o assunto ou como pode contribuir com ele? Enquanto se trata da mediação em si, constatamos pontos comuns ou semelhanças entre a RTA e a Fé Cristã. De fato, o tema da mediação atravessa de uma ponta à outra o cristianismo. Diz Langa: "O cristianismo é a religião de mediação e até podemos falar de uma cadeia de mediadores que vai de Abraão a Cristo, entre os quais estão incluídos os presidentes da liturgia das comunidades cristãs"[92]. No Antigo Testamento, como mostramos no capítulo IV, os patriarcas (Abraão, Isaac, Jacó), Moisés, os reis, os profetas e os anjos são os mediadores, os intermediários entre Deus e o povo. Vistos à luz da fé cristã, todos eles são os antitipos de Cristo.

A respeito, discursa São Pedro:

> Ele vos enviará, então, Aquele que vos foi destinado, o Messias Jesus, que deve permanecer no Céu até ao momento da restauração de todas as coisas, de que Deus falou outrora pela boca dos seus santos

[90] Cf. VAN, Gemeren Willem.*Offerings and Sacrifices in Bible Times.* In: EDT, p. 788-789.

[91] Cf. GRAY, George Buchanan. *Sacrifice in the Old Testament:* Its Theory and Practice. Editedby Harry M. Orlinsky. New York: Ktav, 1971, p. 317.

[92] LANGA, *op. cit.*,p. 151.

> profetas. Moisés disse: O Senhor Deus suscitar-vos-á um profeta como eu dentre os vossos irmãos. Escutá-lo-eis em tudo quanto vos disser. Quem não escutar esse Profeta será exterminado no meio do povo. E, por outro lado, todos os profetas que falaram, a partir de Samuel e dos outros sucessores, anunciaram igualmente estes dias (At, 3,20b-24).

Portanto, o tema de Cristo mediador originou-se dos mais belos textos da Sagrada Escritura. Percebemos que os profetas do passado e os responsáveis pela Igreja local e universal são representantes de Cristo, são ordenados a Cristo. Quer dizer que há uma convergência em Cristo.

A mediação cristã se caracteriza pela primazia do mediador: Cristo é o tipo, o verdadeiro mediador; o único entre Deus e o povo. No Novo Testamento, a unicidade de Jesus não se opõe à multiplicidade de mediadores ou de intermediários em Israel e, em nosso caso, na RTA. Sua unicidade é correlata à sua universalidade: não há outro meio através do qual o homem possa ter acesso a Deus. A unicidade e a universalidade de mediação de Jesus Cristo são os denominadores comuns em todo o Novo Testamento.

Como já refletimos no capítulo anterior, no Novo Testamento a mediação é ligada à pessoa de Jesus Cristo, o mediador que veio para trazer aos pecadores e a todos os homens e mulheres a salvação (1Tm 1,15; 2,4). São Paulo reconhece em Cristo o Senhor (1Cor 8,5-6). Cristo é o único mediador entre Deus os homens, "pois há um só Deus, e um só mediador entre Deus e os homens, um homem, Jesus Cristo, que se deu em resgate por todos" (1Tm 2,5-6). Esta mediação, segundo Paulo, é única e universal. No evangelho de João, esta universalidade de Cristo compreende os aspectos da missão da graça, da verdade e da revelação: "Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo" (Jo 1,29). Em Hb 8,6; 9,15; 12,24, encontramos a superioridade da mediação de Jesus Cristo em relação às outras mediações.

De acordo com Mckenzie, a mediação de Jesus baseia-se em sua identidade como Filho de Deus e como homem. Só ele pode conhecer o Pai e pode revelá-Lo aos outros (Mt 11,27s)[93]. Assim, Jesus Cristo supera os patriarcas, Moisés, os profetas, os reis e, no nosso caso, os antepassados na RTA. Ele é o caminho, a verdade e a vida e, por meio dele, os homens acedem ao Pai:

[93] Cf. MCKENZIE, *Mediação e Mediador*, p. 597.

> Disse-lhes Filipe: Senhor, mostra-nos o Pai e isso nos basta. Disse-lhes Jesus: estou há tanto tempo convosco e não crês que Eu estou no Pai e que o Pai está em mim? As palavras que eu vos digo, não as digo de mim mesmo, mas o Pai que está em mim é que faz as obras. Acreditai que estou no Pai e o Pai em mim: crede-me ao menos por causa das mesmas obras (Jo 14,8-11).

Por tudo quanto afirmamos, podemos dizer que os seguidores da RTA são interpelados pela Fé Cristã. Se Cristo é o redentor, isso implica que Ele é também redentor dos antepassados da RTA; se Cristo é o único mediador e é por excelência em relação ao qual estão ordenados os antigos patriarcas, profetas e reis, tal implica também que os antepassados estão igualmente ordenados ao mediador de toda a criação:

> Bendito seja o Deus e Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, que do alto dos Céus nos abençoou com toda a espécie de bênçãos espirituais em Cristo. Foi assim que n´Ele nos escolheu antes da constituição do mundo para sermos santos e imaculados diante dos seus olhos. Predestinou-nos para sermos seus filhos adotivos por meio de Jesus Cristo, por sua livre vontade, para fazer resplandecer a sua maravilhosa graça, pela qual nos tornou agradáveis em seu amado Filho. É n´Ele que temos a redenção, pelo seu sangue, a remissão dos pecados, segundo a riqueza da sua graça que abundantemente derramou sobre nós, com plena sabedoria e discernimento, dando-nos a conhecer o mistério da sua vontade, segundo o beneplácito que n´Ele de antemão estabelecera, para ser realizado ao se completarem os tempos: reunir sob a chefia de Cristo todas as coisas que há no Céu e na terra. Nele é que fomos escolhidos, predestinados conforme o desígnio daquele que tudo opera segundo a decisão da Sua vontade, para servir à celebração da Sua glória, nós, que desde o começo, tínhamos esperado em Cristo. Foi nele que vós também, depois de terdes ouvido a Palavra de verdade – o Evangelho da vossa salvação, no qual acreditastes – fostes marcados com o selo do Espírito Santo, que tinha sido prometido, o qual é penhor da herança, enquanto esperamos a completa redenção daqueles que Deus adquiriu para o louvor da sua glória (Ef. 1,3-14).

Cristo, como único mediador entre Deus e os seres humanos e de toda a criação, com a sua morte pôs fim a todas as formas de expiação, de sacrifícios. Ao se fazer ser humano, morreu uma morte sacrificial. Portanto, a salvação é baseada na morte do Cristo, o arquétipo dos sacrifícios do Antigo Testamento e, em nosso caso, da RTA. Para a fé cristã, Jesus Cristo, diante dos antepassados, morreu uma morte substitutiva, trouxe a salvação e pôs fim aos sacrifícios da RTA[94].

---

[94] Cf. ANDERSON, J. N. D. *Christianity and Comparative Religion.*Downer Grove: Inter Varsity, 1970, p. 38-41

Assim, a morte sacrificial de Jesus Cristo é um aspecto importante, que mostra uma dessemelhança entre a Fé Cristã e a RTA. Enquanto que a RTA não ensina sobre Deus que morreu pelo ser humano para sua salvação, ela (RTA) perpetuamente continua dando sacrifícios a Deus para expiar o pecado, ao contrário da Fé Cristã ou do Novo Testamento, que apresentam um Deus que se fez conhecer através da encarnação e que colocou um fim aos sacrifícios de animais e providenciou o caminho da salvação através da morte expiatória de Jesus Cristo. Assim, há uma distância entre a Fé Cristã e a ideia de que os antepassados, na RTA, são os intermediários através dos quais os sacrifícios e as oferendas são feitos ao Ser Supremo para a salvação. Para a Fé Cristã, não existem intermediários, como os antepassados, que transmitem os sacrifícios e oferendas a Deus.

Então, perguntamos: que acontece, neste caso, com os antepassados da RTA? Têm ainda algum papel a desempenhar na salvação dos seguidores da RTA, ou é simplesmente necessário desembaraçar-se deles, uma vez que, de acordo com a fé cristã, o lugar que ocupavam foi ocupado por Jesus Cristo?

Kabaséle assevera:

> Não é necessário fazer destes antepassados santos desconhecidos, como propunha inicialmente Bénézet Bujo, e fazer deles, talvez, modelos de santidade – o que não é evidente que seja o caso -, mas é suficiente mantê-los no seu lugar próprio, de exemplos dos valores humanos e sociais que eles promoveram, que eles deixaram, pelos quais lhes somos gratos e que podem dinamizar a vida cristã e o seguimento de Cristo, tanto para os africanos como para os demais[95].

Com esta citação, Kabaséle observa que o lugar dos antepassados não é anulado pela vinda de Cristo. O lugar dos antepassados deve ser sempre salvaguardado, cuidado, procurado, melhorado, pois os valores promovidos e defendidos pelos antepassados, suas aspirações profundas em vista de uma melhor qualidade humana são, agora, assumidos pela dinâmica da salvação em Cristo, por sua encarnação, morte e ressurreição[96].

---

[95] KABASÉLE, François. *Le Christ comme Ancêtre et Aîné*. In: KABASÉLÉ. *Chemins de la Christolgie Africaine*.Paris: Desclée, 1986, p. 140.

[96] Cf. KAGABO, Liboire. *Alexis Kagame*. Os traços de uma teologia africana. In: Teologia Africana 2. Prior Velho. Paulinas, 2012, p. 38.

Assim, o fim último reside, a partir de agora, naquele que contém a plenitude da humanidade: Cristo. Este passa a ser o lugar privilegiado e único da apreensão total dos antepassados; torna-se o "protoantepassado". Cristo precede sempre os antepassados na RTA. Ele é o lugar de encontro entre Deus e os homens e, portanto, realiza aquilo a que os antepassados aspiravam profundamente, mas que não puderam realizar, limitados como estavam pela condição humana: a procurar uma salvação durável para seus descendentes e para si próprios[97].

Por outro lado, podemos dizer que a Fé Cristã é interpelada pela RTA no que diz respeito à compreensão da natureza dos antepassados e da comunhão com eles. Quer dizer, os cristãos podem aprender ou ampliar sua compreensão da fé em Cristo a partir na noção de "protoantepassado" na RTA. O "protoantepassado, na RTA, não nasceu de "laços de sangue, nem de um impulso da carne, nem da vontade de um homem, mas sim de Deus" (Jo 1,13). Seguindo por esta linha de pensamentos, podemos afirmar que a compreensão do "protoantepassado" na RTA é adequada ao Cristo, pois a origem de Jesus não repousa, essencialmente, no caráter "biológico", mas ela é de natureza soteriológica: é por todos e para a salvação de todos que Cristo se torna protoantepassado. É somente desta maneira que Ele derruba todas as barreiras entre os seres humanos e que todos são reunidos sob um único Chefe: Cristo (Ef 1,10).

Portanto, o título "protoantepassado" se ajusta perfeitamente a Cristo, na medida em que ele "recapitula todas as coisas" (Ef 1,10). É "o primogênito de muitos irmãos" (Rm 8,29), "o primogênito de toda a criação" (Cl 1,15). Cristo é o único mediador entre Deus e os homens; Ele reúne todas as mediações (Hb 8); é a porta de acesso ao Pai (Jo 10,9)[98]. De acordo com Kabaséle, Cristo, à semelhança do antepassado fundador, é aquele que está mais perto das fontes e dos fundamentos. Foi o primeiro. É o princípio e o fim de nossas oferendas. Ele é o primogênito, porque se ofereceu a si mesmo[99], de tal modo que, no final da vida que levou, se tornou, segundo as expressões de Paulo, "o primogênito de entre os mortos" (Cl 1,18), "primícias dos que morreram" (1 Cor 15,20), o "novo Adão", que procura a justificação e a vida eterna

[97] KAGABO, *op. cit.,* p. 37.
[98] Cf. KABASÉLE, *op. cit.*,p. 141.
[99] *Ibid.,* p. 137-138.

onde o primeiro Adão tinha instalado o pecado e a morte (Rm 5,12-21), tornando-se, assim, "o primeiro em tudo" (Cl 1,18).

A respeito, numa das orações do padre Ezequiel, se lê:

> Tu caminhaste com os nossos antepassados,
> Tu os ensinaste a chamar-te, nós em quem a luz apenas começava a luzir;
> Tu encantaste os nossos pais e tu quiseste que eles se pusessem diante de ti com mitos e ritos, ritos recebidos como herança que eles fizeram para restabelecer o fluxo vital, tal qual o sacrifício do boi cujo sangue derrama doce herança, herança dos nossos povos, perfume transmitido pelos nossos antepassados, e que espalha o seu delicioso aroma na vida daqueles que nos precederam[100].

Assim como o antepassado fundador, ou simplesmente o "protoantepassado", é a "força vital", Cristo é também o doador da vida. Ele veio para dar a vida em abundância. Kabaséle nos lembra que é Deus quem a dá, mas ela passa por Cristo: "E que, pelo poder que lhe deste sobre toda carne, ele dê a vida eterna a todos os que lhe deste" (Jo 17,2). Cristo é a origem da vida por sua palavra: "O homem não vive somente do pão, mas de toda a palavra que sai da boca de Deus"(Mt 4,4); "Quem crê em mim, ainda que morra, viverá" (Jo 11,25; Jo 4,14). Cristo se dá a nós como alimento: "O pão que eu darei é a minha carne para a vida do mundo" (Jo 6,51). Portanto, Cristo, à semelhança do "protoantepassado", nutre (alimenta) continuamente a vida dos crentes[101].

Seguindo por essa linha de pensamentos, afirmamos que a Fé Cristã é interpelada pela RTA quanto à noção e/ou compreensão do termo "*proto*-ancestralidade". De acordo com Kagabo, os cristãos devem fazer da memória de Jesus como a de um "antepassado antes dos antepassados", que assumiu a sua história com todas as suas riquezas e aspirações, suas experiências ditosas e infelizes, alegres e dolorosas, e que a relançou numa dinâmica definitiva da salvação, assim como relançou toda a história da humanidade[102].

A fisionomia ou a noção africana de"protoantepassado" constitui, antes de tudo, uma contribuição da RTA para a Fé Cristã, num esforço de interiorização da fé, de aprofundamento da mensagem cristã. A noção de "protoantepassado" é um símbolo

---

[100] Atas da Segunda Semana Teológica da Beira. *Os antepassados e sua veneração.* Beira, 1997, p. 146.
[101] Cf. KABASÉLE, *op. cit*., p. 135-136.
[102] Cf. KAGABO, *op. cit.*, p. 37.

que desvela e oculta ao mesmo tempo, isto é, não consegue dizer tudo sobre Jesus Cristo, porque ele continua além de todos os modelos. E aí está uma das chances de a RTA contribuir para a Fé Cristã. Em seu esforço de nomear, a RTA constata a imensidade do mistério de Cristo, forçando o mundo cristão a ultrapassar o monolitismo ocidental na expressão da salvação em Jesus Cristo[103].

Podemos avançar ainda mais com a nossa reflexão, reafirmando, como no terceiro capítulo, que a veneração/atenção/temor pelos antepassados e a comunhão com eles são manifestações ou valores positivos da RTA. De fato, uma vez que os antepassados são a "força vital", eles são venerados através de oferendas, libações, sacrifícios e súplicas nas tumbas, nas casas, aldeias, campos, bosques e rios; por meio de sacrifícios e da refeição sacrificial:

> Oferecem-se aos antepassados as primícias dos produtos, quer em casa por intermédio do Chefe da família, quer através do adivinho. Como agradecimento por terem contribuído para a fertilidade, reservam-lhes os primeiros legumes, a primeira bebida ou uma peça do animal abatido. As oferendas são distribuídas, imoladas ou lançadas em direção dos pontos cardeais. Os sacrifícios de animais domésticos ao pé de pequenas casas, onde creem que os antepassados vêm morar, realizam o culto mais eficaz. Sobretudo, os anciãos depositam no solo e em sua honra um pouco de comida, no fim das refeições, e derramam um pouco de bebidas sempre que partilham [...]. Assim, eles participam na comunhão alimentícia com os vivos e na distribuição fraterna de bens [104].

Assim, a refeição sacrificial constitui um meio que aprofunda a união sagrada entre o Ser Supremo, os mortos e os membros vivos da comunidade. Participar da refeição sacrificial dos antepassados e "beber" o sangue da vítima é entrar em profunda interação com eles, deixar-se penetrar por sua força vital. Segundo afirma Mulago, o sacrifício aos antepassados e a comunhão com eles por meio da ceia sacrificial podem ser considerados o ponto alto da "koinonia" na comunidade dos *banto*[105]; podem ser considerados como atos salvíficos; fenômenos de salvação.

Não custa lembrar que a veneração dos antepassados e a crença neles se assemelha, na Fé Cristã, à fé na comunhão dos santos. A respeito, o papa João Paulo II,

---

[103] Cf. KABASÉLE, F. Lumbala. Processo de elaboração da Igreja no Zaire. Chance recíproca de um encontro. *Concilium*, n. 251, p. 72, jan./ 1994.

[104] ALTUNA, *op. cit*., p. 480-491.

[105] Cf.MULAGO, Vicente. *Simbolismo religioso africano* – Estudio comparativo conelsacramentalismo Cristiano. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, p. 69-80.

na Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Ecclesia in Africa*, pergunta: "Não é isso [veneração aos antepassados], de algum modo, uma preparação à fé na comunhão dos santos"? (EA, n. 43). Na RTA, os "santos" (os antepassados) "inabitam" fiéis vivos para comunicar uma mensagem ou cuidar dos doentes. A RTA lembra a seus membros que os antepassados continuam a se preocupar com a comunidade terrestre e intervêm diretamente no terrestre, habitando momentaneamente um indivíduo. Igualmente, a Fé Cristã (ou a Tradição Cristã) atesta que os santos, graças à sua proximidade e intimidade com o Todo-Poderoso, vêm em ajuda dos vivos na terra. Na Fé Cristã, de fato, professar a "comunhão dos santos" e acreditar na comunhão dos santos significa unir-se aos que peregrinam na terra, aos que estão sendo purificados e aos glorificados. Diz a *Lumen Gentium*:

> A união dos que estão na terra com os irmãos que descansam na paz de Cristo, de maneira alguma se interrompe; pelo contrário, tal união vê-se fortalecida pela comunicação dos bens espirituais. Em virtude da sua união mais íntima com Cristo, os bem-aventurados confirmam mais solidamente toda a Igreja na santidade, enobrecem o culto que ela presta a Deus na terra e de muitas formas contribuem para que ela se edifique em maior amplitude (1 cor 12,12-27). Porque foram recebidos na Pátria e estão na presença do Senhor (2 Cor 5,8), por ele, com ele e nele, não cessam de interceder em nosso favor junto do Pai, apresentando os méritos que, por meio do único Mediador entre Deus e os homens, Cristo Jesus (1 Tm 2,5), adquiriram na terra, servindo ao Senhor em todas as coisas e completando na sua carne o que falta a paixão de Cristo em benefício do seu corpo que é a Igreja (Cl 1,24; LG, n. 49).

E o Catecismo da Igreja Católica afirma:

> Cremos na comunhão de todos os fiéis de Cristo, dos que são peregrinos na terra, dos defuntos que estão terminando a sua purificação, dos bem-aventurados do céu, formando, todos juntos, uma só Igreja, e cremos que nesta comunhão o amor misericordioso de Deus e de seus Santos está sempre à escuta de nossas orações (CIC, n. 962).

A fé na "comunhão dos santos" não é uma adoração, mas uma veneração. Disse Policarpo: "Nós não adoramos os santos, mas amamos os mártires, pois foram discípulos e imitadores do Senhor. Ao fazer isso, nós passamos também a ser companheiros e condiscípulos seus"[106]. Tal veneração, que se manifesta na oração, estende-se aos falecidos.

[106] SÃO POLICARPO, Mart. 17, *apud Catecismo da Igreja Católica*, n. 957.

Depois desta memória, voltemos à nossa reflexão sobre a ceia sacrificial. A prática da refeição sacrificial, dos seguidores da RTA, encontra também semelhança na Fé Cristã, na Eucaristia. Partindo desse simbolismo, podemos dizer que, à semelhança da refeição sacrificial, a participação na Comunhão, isto é, "no único pão descido do Céu", transmite influências vitais que unem todos os comensais entre si. De acordo com Mulago, a maior semelhança entre a RTA e a Fé Cristã parece revelar-se no pacto ou no rito de sangue, pois "é por este rito que se realiza, ao mais elevado grau, a fusão de uma vida noutra"[107].

Mas em que consiste o rito do pacto do sangue? Na realidade, é um ato que pretende selar uma aliança entre clãs ou entre pessoas de diferentes clãs. Pode ter uma conotação pública ou política, por exemplo, quando se celebra entre dois chefes, mas não é reservado aos grandes. Como afirma Mulago, "toda a gente tem o pode celebrar, na condição de que seja entre membros de clãs diferentes. Não conhece impedimentos de ordem racial ou de classe social"[108].

Portanto, a cerimônia consiste em trocar sangue com a outra parte, diante de testemunhas. O sangue se obtém mediante uma pequena incisão no peito, ou perto do coração, ou ainda no lado direito do abdômen. O sangue obtido é bebido por ambas as partes, diretamente ou misturado num copo de leite ou em cerveja. Enquanto os dois amigos bebem concomitantemente o sangue um do outro, uma das testemunhas enuncia os direitos e os deveres que daí decorrem, sem esquecer de referir-se às penas em que incorrerá o culpado em caso de infidelidade. Este ato significa, de acordo com Mulugo, "entrebeber-se", "ser-se bebida um para o outro"[109]. Não custa alertar que não se trata, essencialmente, de trocar materialmente de sangue, mas de um símbolo. Portanto, o significado mais importante nesse rito é que alguém se compromete a se tornar irmão de sangue do seu amigo. Ao se darem um ao outro, os amigos tornam-se, reciprocamente, um do outro. O ato de entrebeber-se torna os devotos irmãos. Bebendo o mesmo sangue,

---

[107] MULAGO, Vicent. *Un visage africaine du christianisme.* L´union vitale bantu face à l´unité vitale ecclésiale. Paris, 1965, 215.

[108] _____. *Le pact du sang et communion alimentaire, priéresd´attente de la Communion eucharistique*, p. 173 *apud*, BUJO, Bènezét, *Vicent Mulago*.Um apaixonado pela Teologia Africana. Prior velho (Portugal): Paulinas, v. 1, 2012, p. 21.

[109] MULAGO, *op. cit*.,p. 172-173, *apud* BUJO, *Vicent Mulago*. Um apaixonado pela Teologia Africana, p. 21.

tornam-se um; tornam-se parentes do mesmo sangue. O pacto de sangue sela de maneira definitiva a *koinonia,* pois, o sangue contém o princípio vital do ser humano.

Segundo Mulago, a Eucarística, igualmente, contém Cristo, verdadeira, real e substancialmente[110]; contém o corpo e o sangue de Cristo. Portanto, bebendo do sangue de Cristo e comungando o seu corpo, o Cristo e o fiel que comunga tornam-se *um.* Aquele que comunga torna-se parente de Cristo, do mesmo sangue, e ele e Cristo ficam a serem irmãos[111]. De fato, o fiel que comunga fará suas as palavras de São Paulo: "A minha vida é Cristo" (Fl 1,21 e Gl 2,20). Também de acordo com Mckenzie, pela Eucaristia o fiel entra em íntima comunhão com o Filho do Homem na sua humanidade[112]. O parentesco com o Senhor, a união com Cristo pela Eucaristia implica, por sua vez, o parentesco com Ele por parte dos membros da família de crentes, na medida em que todos comungam o mesmo corpo e bebem da mesma taça. A respeito, afirma Mulago: "Pela participação no Sangue de Cristo, tornamo-nos todos parentes uns dos outros, irmãos"[113].

No entanto, entre a refeição sagrada ou sacrificial na RTA e a eucaristia, sacramento da Nova Aliança, existe uma distância. Na RTA, a refeição sagrada é realizada no sangue de carneiros, novilhos, galinhas,ou seja, a comunicação intensa da força vital entre o homem e as divindades realiza-se pelo oferecimento do sangue da vítima, enquanto no Novo Testamento ela é realizada no sangue de Jesus (Hb 9,12). Na Eucaristia, celebra-se a entrega do Cristo total. Entrar em comunhão com Cristo não se deve simplesmente à realização de um rito, de um sacrifício, como acontece entre os seguidores da RTA. Só comunga o "corpo do Senhor" quem participa da vida e do destino de Jesus na sua entrega radical ao Pai, pelos irmãos. Na Eucaristia, a transformação das espécies de pão e vinho em corpo e sangue de Cristo tem por objetivo a transformação dos participantes[114]. A participação na mesa da Eucaristia exige necessariamente a auto-entrega, a doação aos irmãos, que se traduz em prática do amor mútuo, serviço e disponibilidade para os irmãos, tal como é descrito na vida

---

[110] MULAGO, *op. cit..*, p. 215 *apud* BUJO, *op. cit*.,p. 22.
[111] *Ibid.*, p. 216 *apud* BUJO, *op. cit.*, p. 22.
[112] Cf. MCKENZIE, *Filho do Homem*, p.353.
[113] MULAGO, *op. cit*.,p. 216 *apud* BUJO, *op. cit*., p. 23.
[114] Cf. REHBEIN, *op. cit.*, p. 266.

comunitária da Igreja primitiva (At 2,42-47; 4,32). Não seria isto uma interpelação ou contribuição da fé cristã aos seguidores da RTA?

5.2.1.4 Vida em comunidade

Já expusemos, no terceiro capítulo, que a vida, na RTA, é vivida no clã e na tribo, isto é, em comunidade. O clã e a tribo encontram-se a serviço da vida. Fora da comunidade não há salvação. De fato, tudo o que faz bem à comunidade e aos seus membros contribui para fazer crescer a vida, para um desenvolvimento, um crescimento vital, e os ritos de iniciação na RTA introduzem na vida comunitária, na comunidade de fé e de salvação.

A iniciação na RTA torna o iniciado membro de uma nova família na qual encontra outros pais, mães, irmãos e irmãs. A iniciação à vida da comunidade se dá através de vários rituais, acompanhados de cantos, orações, danças, narrativas sobre as vivências religiosas dos mais velhos; enfim, em clima de festa comunitária e de confraternização. Diz Santos:

> A festa não é apenas uma das características principais da RTA, mas também um dos seus fundamentos. Ao som da música, ao retumbar dos tambores, no ritmo da percussão e reverenciar as entidades religiosas. É esse um dos momentos em que a relação entre o indivíduo e sua entidade torna-se mais forte, produzindo assim, benefícios na ordem dos enfrentamentos cotidianos, que são múltiplos e diversificados[115].

De acordo com Mulago, a incorporação como membro se faz pelo "pronunciar de certas fórmulas" e "a imitação de certos fatos e gestos do gênio"[116]: é o gesto da vida como "passagem e iniciação", como participação da comunidade. A partir desses gestos, o neófito torna-se nova criatura e membro da comunidade. Ele passa a fazer parte de uma grande família. Por isso, ele chama pai e mãe aos mestres de iniciação. Além disso, ele considera irmãos, tios e avós os outros membros da comunidade.

---

[115] SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. *Formação de professores e religiões de matrizes africanas*. Um diálogo necessário. Belo Horizonte: Nandyala, 2010, p. 60.

[116] MULAGO, *Um visage africaine du christianisme*, p. 198.

A prática da iniciação na RTA se assemelha ao rito da circuncisão em Israel. São-nos desconhecidos a origem e o sentido primitivo desse rito, comum entre os semitas. Em geral, compreende-se a circuncisão primordialmente como rito de iniciação, no qual o menino sexualmente maduro é admitido na sociedade dos homens, valendo o próprio rito como sinal da tribo. Israel adotou esse costume como "rito de nascimento". Consiste, na prática, em retirar a parte do prepúcio que cobre a glande do pênis. A circuncisão é praticada no oitavo dia do nascimento do menino[117]. O texto do Êxodo 4,24-26 tenta motivar a antecipação da circuncisão para a idade infantil e interpreta a circuncisão, por um lado, como um sinal do Êxodo, isto é, de passagem: ela é um rito pelo qual Israel lembra sua adoção como filho de Javé (Ex 4,22), que também permite ao circuncidado participar da história da salvação iniciada por Javé quando resgatou Israel do Egito[118]. A circuncisão é uma cerimônia tribal de iniciação e pertença a um grupo:

> O processo de formação do povo de Israel pode ter sido resultado da aglomeração de vários grupos étnicos diferentes. Ora, sabemos que o elemento principal para nos fazer pertencer a um clã, a uma família, é o sangue. É a maneira de nos sentirmos irmãos num grupo misto, do ponto de vista da origem. Desta forma, faz-se necessário a consciência de um progenitor único, Abraão, e de um ritual que, por meio do sangue derramado e testemunhado, possa irmanar os membros do grupo. Mediante esse rito que se torna sagrado, todos passam a ter o mesmo pai e o mesmo sangue. Deve ser também essa a razão pela qual é marcado o órgão genital (reprodutor), lugar de onde brota a vida daqueles que pertencem a Israel e a Deus[119].

Portanto, a circuncisão extrapola o aspecto físico; ela não se restringe a um rito masculino de fertilidade praticado na puberdade. Na prática da circuncisão, devemos levar em conta o valor que é dado ao sangue. Para a comunidade de Israel, o sangue é testemunha da pertença ao povo da aliança. A circuncisão tornou-se sinal distintivo de fé, que efetuava e documentava a pertença ao judaísmo. Quem quisesse converter-se ao culto judaico, como prosélito, devia circuncidar-se (Jt 14,10; Est 8,17).

Em síntese, afirmamos que o rito da circuncisão tinha a função de fazer do nascimento um evento importante social e antropologicamente, inserindo o circuncidado no horizonte da história do povo, compreendida sob o enfoque religioso. De fato, a

---

[117] Cf. BRITO, *op. cit.*, p. 49.

[118] Cf. ZENGER, Erich. Rito e crítica do rito no antigo testamento. *Concilium*, n. 132, p. 48-49, fev./ 1978.

[119] BRITO, *op. cit*.,p. 49, nota 4.

circuncisão era o sinal visível de pertença a Deus e à comunidade. É, assim, sacramento tão significativo quanto aos sacramentos de iniciação cristãos, sobretudo o batismo.

A prática da iniciação na RTA assemelha-se também aos ritos de iniciação cristãos, em particular os do batismo e da eucaristia. Mulago vê nos ritos de iniciação *banto* uma *pierre d´attente*[120] para três sacramentos cristãos, a saber, o batismo, a confirmação e a primeira comunhão, sobretudo o batismo[121]. Assim como os ritos iniciáticos na RTA tornam o neófito uma nova criatura, assim também, pelo batismo, as pessoas nascem de novo (Jo 3,3.5). O batismo cristão significa, de fato, um novo nascimento, a entrada numa nova vida, que se opera por meio de uma ruptura, da passagem através da "morte" para a "ressurreição". Realmente, esse rito incorpora os seres humanos a Cristo, tornando-os membros do povo de Deus; perdoa-lhes todos os pecados e os faz passar, livres do poder das trevas, à condição de filhos adotivos (Cl 1,13; Rm 8,15; Gl 4,5); transforma-os em nova criatura pela água e pelo Espírito Santo. Assim, os neófitos tornam-se e são chamados filhos de Deus e realmente o são (1Jo 3,1).

A *Ecclesia in Africa* declara:

> O Batismo, de fato, regenera-nos para a vida de filhos de Deus; une-nos a Jesus Cristo e unge-nos no Espírito Santo: aquele não é um simples selo da conversão, uma espécie de *sinal exterior* que comprova e atesta; mas é o *sacramento que significa e opera* este novo nascimento do Espírito, instaura vínculos reais e indivisíveis com a Trindade, torna-nos membros do Corpo de Cristo, que é a Igreja (EA, n. 73).

De acordo com Mckenzie, o batismo significa, em primeiro lugar, a união e a incorporação do fiel em Cristo. Incorpora o cristão à morte e à ressurreição de Cristo, conferindo-lhe uma vida nova (Rm 6,3ss); aqueles que morrem em Cristo vivem com ele (Rm 6,8). O cristão é herdeiro com Cristo (Rm 8,17). Os cristãos são santificados em Cristo Jesus (1 Cor 1,2). O cristão foi criado em Cristo Jesus para as boas obras (Ef 2,10). Pelo batismo, os cristãos são "um só em Jesus Cristo" (Gl 3,28); pertencem a

---

[120] Esta expressão francesa, emprestada ao vocabulário da construção, invoca as pedras salientes numa construção que serão utilizadas numa nova construção. Neste contexto, ela se refere aos valores africanos aptos à "edificação" de uma teologia africana (*apud* BUJO, Bénézet. *Vicent Mulago.* Um apaixonado pela Teologia Africana.In*: Teologia Africana I*. Prior Velho: Paulinas, 2012, p. 17).

[121] Cf. MULAGO, Vicent. *Sauver la verité des Sacrements dans nos jeunes chretientés.* In: *Revue do ClergéAfricain*, Léopoldville, 1966, 70-87 *apud* BUJO, op. cit., p. 18.

Cristo (Gl 3,29)[122]. Os frutos do batismo são uma nova vida, vivida por Cristo e em Cristo. Em Cristo, o cristão é considerado vivo para Deus (Rm 6,11), recebendo a vida eterna em Cristo Jesus, nosso Senhor (Rm 6,23; 8,2); batizados em Cristo, vos revestistes em Cristo (Gl 3, 27).

A *Unitatis Redintegratio* afirma:

> Pelo sacramento do batismo, sempre que for devidamente conferido segundo a instituição do Senhor e recebido com a devida disposição de alma, o homem é verdadeiramente incorporado em Cristo crucificado e glorificado, e regenerado para participar na vida divina, segundo esta palavra do Apóstolo: "Fostes sepultados com ele no batismo, também com ele ressuscitastes, pela fé no poder de Deus, que o ressuscitou dos mortos" (Cl 2,12). O batismo, pois, constitui o vínculo sacramental da unidade que liga todos os que foram regenerados por ele. O batismo, porém, de per si é só o início e o exórdio, pois tende inteiramente à consecução da plenitude de vida em Cristo. Por isso, o batismo ordena-se à íntegra profissão de fé, à incorporação integral na obra da salvação, tal como o próprio Cristo o quis, e finalmente à total inserção na comunhão eucarística (UR, n. 22).

Podemos ampliar nossa reflexão mostrando, face aos ritos de iniciação na RTA, outra correspondência entre os iniciados na RTA e a própria vida de Jesus. À semelhança dos iniciados na RTA, podemos dizer que Jesus foi igualmente iniciado na humanidade dentro de sua tradição judia. De acordo com Sason, todas as etapas ou ritmos da vida de Jesus - nascimento, imposição do nome, o episódio do templo na qual Jesus escuta e pergunta; o batismo, o segredo messiânico, as tentações às quais ele resiste, as dificuldades que supera e chega até ao fim, a oblação de Cristo: "Ele, apesar de ser Filho, aprendeu, sofrendo, a obedecer" (Hb 5,8) - foram experiências iniciáticas. Sua pregação em parábolas, sua ação com gestos simbólicos definem um estilo iniciático; a morte, a sepultura, a ressurreição são etapas semelhantes a todo processo de iniciação na RTA, isto é: prova de separação, da ocultação nalgum lugar no mato, o deserto ou a cova, e o retorno a uma nova vida, a um novo modo de vida social e religiosa. O mistério da Páscoa também é iniciação efetiva com sua realidade de morte e ressurreição[123].

---

[122] Cf. MCKENZIE, *Messias, Messianismo*, p. 483.

[123]Cf. SANON, Anselme T. Jésus, Maître d´initiation. In: KABASÉLÉ. *Chemins de la ChristologieAfricaine*. Paris: Desclée, 2001, p. 157; 160.

Podemos ainda ampliar mais nossa reflexão mostrando outra semelhança entre a RTA e a Fé Cristã. Trata-se da vida em comum, isto é, da solidariedade tradicioanl *banto*. A vida em comum, tal como ela é compreendida pelas sociedades africanas, comporta algo de profundamente positivo e se assemelha à da comunidade cristã. Embora o crente *banto* nasça individualmente, ele cresce e vive em comunidade. Ninguém vive sozinho. Portanto, a comunidade é o lugar em que o crente *banto* encontra valores e crenças e treinamento para a vida. É a comunidade que estabelece as profundas e importantes relações de vida[124].

A comunidade tradicional *banto*, ou "comunidade de sangue", constituída por esta solidariedade, não se encerra efetivamente nos membros de uma família ou de um mesmo clã. As ramificações das relações amigáveis com os grupos exteriores são favorecidas e praticadas preferencialmente por aliança ou por pacto de sangue. Na tribo, no clã, todos os memebros são irmãos, pois participam da mesma força vital, da mesma vida dos espíritos e antepassados. Portanto, o respeito pela vida não se restringe aos membros da tribo, nem do clã.

Nesta perspectiva, afirmamos que a salvação comporta uma dimensão coletiva. Ela implica a salvação de todos os membros que estão unidos e a salvação de todas as tribos e clãs: uma salvação coletiva e global, que implica compromissos sociopolíticos, prosperidade econômica, paz social. A salvação, por isso, deve ser pensada de maneira conjunta, pois o destino de cada indivíduo está ligado ao destino de todos os membros do clã, da tribo. As orientações éticas e espirituais têm como aposta final fazer viver a todos e a cada um, fazer experimentar a salvação. Portanto, a comunidade tradicional *banto*, o clã e a tribo são lugares de salvação, de desenvolvimento integral vital para todos os membros.

Para a fé cristã, a comunidade também é o lugar em que as pessoas encontram seus valores e crenças e é o primeiro lugar da vida cristã. É nela que nascem seu nome de cristão e a identidade como filho de Deus[125]. Na comunidade cristã, igualmente, o respeito pela vida não se restringe aos membros da tribo, nem do clã, mas são realmente universais. Portanto, para a Fé Cristã, todos os homens são irmãos porque filhos do mesmo pai. A vida e a comunhão com o pai, baseada na filiação divina, cria

[124] Cf. UNHIYOP, Samuel Waje. *African Christian Theology*. Nairobi: Hippo Boos, 2012, p. 145.

[125] Cf. ibid.,, p. 145.

uma nova fraternidade: todo aquele que faz a vontade do pai, é irmão, irmã de Jesus (Mc 3,31-35). Realmente, para a Fé Cristã, "homens de toda tribo, língua, povo e nação" (Ap 5,9) formam uma fraternidade universal. Por isso, a comunidade cristã envolve não só os vivos, mas também os crentes falecidos: Abraão, Isaac, Jacó, Davi, Jeremias, os Apóstolos... (Hb 12,1), e aqueles que ainda não nasceram espiritualmente[126]. De acordo com Kagabo, a "comunidade espiritual" constitui uma pedra preciosa para a Fé Cristã, na medida em que ela permite transcender a concepção de sangue ancestral para fundar a família, a fraternidade universal no Sangue de Cristo[127].

Ampliando nossa reflexão, afirmamos que a noção de vida em comum ou a solidariedade familiar *banto*, por sua vez, nos remete facilmente à uma compreensão da eclesiologia, e, mais precisamente, à compreensão da *Igreja-comunidade*, da *Igreja-família e* da *Igreja povo de Deus* presente na Bíblia e na teologia do Concílio Vaticano II.

No Antigo Testamento, a assembleia de Israel também tinha uma organização de algum modo tribal, isto é, comunitária, familiar e de povo. As doze tribos (Gn 49,1-28) constituíam comunidades, famílias e o povo de Javé, pois tinham um só antepassado fundador, Abraão. Portanto, a concepção de Igreja como comunidade, família e povo de Deus vem do Antigo Testamento e constitui um de seus temas fundamentais. De acordo com Comblin, no Antigo Testamento, o conceito de povo de Deus é central: todos os outros temas da teologia de Israel se organizam em torno do tema povo de Deus. Israel foi escolhido por Deus para ser o seu povo[128]: "Farei de ti um grande povo" (Gn12,2); "Vós sereis o meu povo" (Lv 26,12; Jr 31,33); "Tomar-vos-ei por meu povo" (Ex 6,7); "Meu amado é meu e eu sou dele" (Ct 2,16; 6,3). Portanto, Israel era a comunidade do povo de Deus. Israel era a pupila dos olhos de Deus (Dt 32,10). Para pertencer a essa comunidade, a obediência à lei de Deus era o aspecto essencial. Segundo Unhiyop, todos os israelitas, incluindo seus líderes, tinham que ler os ensinamentos da lei de Deus e lhes obedecer, e seus reis tinham que governar segundo a Lei (Js 1,6-8)[129].

---

[126] UNHIYOP, *op. cit.*, p. 146.
[127] Cf. KAGABO, *op. cit.*,p. 40-41.
[128] Cf. COMBLIN, José. *O povo de Deus.* São Paulo: Paulus, 2002, p. 28.
[129] Cf. UNHIYOP, *op. cit.*,p. 147.

No Novo Testamento, os temas comunidade, família e, sobretudo, povo de Deus são igualmente centrais, pois significam o nascimento da Igreja a partir do povo de Israel, de tal modo que aparece claramente a continuidade entre os dois povos. De fato, a comunidade de Deus no Antigo Testamento foi a prefiguração da nova comunidade que Deus iria criar no Novo Testamento. Paulo irá dizer que a Igreja, a comunidade cristã, é o novo Israel (Rm 9-11; Gl 6,16). Tal como a comunidade no Antigo Testamento, a comunidade no Novo Testamento foi conquistada e resgatada por Deus. O Novo Testamento inteiro, explícita ou implicitamente, está construído sobre o tema do povo de Deus.

Existe uma distinção básica, no entanto, entre a Igreja e Israel. A comunidade de Israel era formada praticamente pelos judeus. A comunidade do Novo Testamento inclui pessoas de todas as nações da terra (Mt 28,19-20). Os evangelhos mostram Jesus no meio do povo de Deus, agindo entre o povo, o novo Israel, que começa com os discípulos[130]. De fato, Jesus começa chamando um grupo de doze apóstolos, o qual formou o primeiro grupo (Mt 16,18). Portanto, a ideia povo de Deus é retomada no Novo Testamento e aplicada no círculo dos doze íntimos, reunidos à volta de Jesus (Mc 3,14; Lc 6,12ss). Este grupo aumentou no dia de Pentecostes e foi se expandindo entre os gentios (At 2,44-47; 4, 32-35; 5,12-16; 6,1-7; 11,26; 13,1; 14,23; 15,14)[131]. São Paulo tomou a noção de povo de Deus como sua noção básica. Outros livros bíblicos seguem itinerário semelhante: “Fez de nós um reino, sacerdotes para Deus, seu Pai” (Ap 1,6); “Eles serão o seu povo e ele será o Deus que está com eles” (Ap 21,3); “Vós, porém, sois a raça eleita, a comunidade sacerdotal do rei, a nação santa, o povo que Deus conquistou para si, para que proclameis os altos feitos daquele que das trevas vos chamou para sua luz maravilhosa; vós que outrora não éreis seu povo, mas agora sois o povo de Deus” (1 Pd 2,9-10).

O Concílio Vaticano II, retornando à Bíblia, propõe de novo o tema povo de Deus no centro da eclesiologia. Assim, em continuidade evidente com as Escrituras, a teologia do Concílio Vaticano II apresenta a Igreja como comunidade, família e, sobretudo, como povo de Deus. Considerada sob este ângulo, a Igreja, segundo Mulago, é mais do que um clã, uma tribo: ela é “comunidade dos associados na vida”, não

[130] Cf. COMBLIN, *op. cit.*,p. 29.
[131] Cf. UNHIYOP, *op. cit.*,p. 149.

biologicamente, mas no plano sobrenatural e divino[132]. Portanto, a imagem de uma *Igreja-comunidade-família e povo de Deus* está muito mais próxima da eclesiologia do Vaticano II. Por isso, a *Nostra Aetate* concebe a Igreja como o povo, "uma só comunidade", envolvida pelo Deus de bondade:

> Todos os povos constituem, com efeito, uma só comunidade: têm uma só origem, já que foi Deus quem fez habitar toda a raça humana sobre a face da terra; têm também um só fim último, Deus, cuja providência, testemunhos de bondade e desígnios de salvação se estendem a todos, até que os eleitos se reúnam na Cidade santa, que a glória de Deus iluminará e onde todos os povos caminharão à sua luz (NA, n. 01).

Por sua vez, a *Lumen Gentium* fala da Igreja como comunidade de pessoas, "povo de Deus":

> Foi Cristo quem instituiu esta nova aliança, isto é, o novo testamento com seu sangue (1Cor 11,25), chamando de entre os judeus e gentios um povo, que junto crescesse para a unidade, não segundo a carne, mas no Espírito, e fosse o novo povo de Deus... Este povo messiânico tem por cabeça Cristo... Tem por condição e a liberdade dos filhos de Deus... Sua lei é o mandamento novo de amar como o próprio Cristo nos amou (Jo 13,34). Sua meta é o próprio Reino de Deus na terra... Assim, esse povo messiânico, embora não abranja atualmente todos os homens e o gênero humano, germe firmíssimo de unidade, esperança e salvação... entra na história dos homens, enquanto simultaneamente transcende os tempos e os limites dos povos (LG, n. 09).

O documento prossegue apresentando a Igreja como "Corpo de Cristo; esposa e esposo; membros do corpo ou família dos filhos de Deus, constituída e organizada por Cristo neste mundo" (LG, n. 32); "edifício espiritual " (LG, n. 10); "edifício de Deus; redil ou rebanho" (LG, n. 06); "Todos os homens são chamados a formar o novo povo de Deus. Por isso, este povo, permanecendo uno e único, deve dilatar-se até os confins do mundo e em todos os tempos, para dar cumprimento ao desígnio de Deus..." (LG, n. 13ª); "Todos os homens, pois, são chamados a esta católica unidade do povo de Deus, que prefigura e promove a paz universal" (LG, n. 13b).

Nestas imagens, a Igreja aparece tal qual a comunidade dos discípulos de Cristo, formada por homens e mulheres, reunidos nEle e guiados pelo Espírito; família dos filhos de Deus constituída e organizada por Cristo, neste mundo, como sociedade.

> Cristo, mediador único, constitui e sustenta indefectivelmente sobre a terra, como organismo visível, a Igreja Santa, comunidade de fé, de esperança e de caridade [...]. Contudo, sociedade dotada

[132] Cf. MULAGO,*Un visage africain du christianisme*, p. 185.

> de órgãos hierárquicos e corpo místico de Cristo, assembleia visível e comunidade espiritual, a Igreja terrestre e a Igreja celeste [...] não podem considerar-se como duas realidades [...]. Esta Igreja, como sociedade constituída e organizada neste mundo subsiste na Igreja católica [...] (LG, n. 08).

Nessa *Igreja-comunidade-família-povo de Deus* reina a dignidade de todos os membros: "É, portanto, um o povo eleito de Deus: um só Senhor, uma só fé, um só batismo (Ef 4,5); comum é a dignidade dos membros pela sua regeneração em Cristo, comum a graça de filhos, comuns a vocação e a perfeição; uma só a salvação, uma só a esperança e a unidade sem divisão" (LG, n. 32). Portanto, todos os batizados, todos os membros do Corpo são chamados à função profética, sacerdotal e real (cf. LG, n. 10). Gozam da mesma dignidade. No entanto, essa *Igreja-comunidade-família-povo de Deu* tem uma estrutura, uma organização. A *Lumen Gentium* enfatiza:

> Esta é a única igreja de Cristo... e que o nosso salvador confiou a Pedro para que ele a apascentasse (Jo 21,17), encarregando-o, assim como os demais apóstolos, de a difundirem e de a governarem (Mt 28,18ss), levando-a para sempre como coluna e sustentáculo da verdade (1 Tm 3,15). Esta Igreja, como sociedade constituída e organizada neste mundo, subsiste na Igreja católica, governada pelo sucessor de Pedro e pelos bispos em comunhão com ele, embora fora da sua estrutura visível se encontrem vários elementos de santificação e verdade (LG, n. 08b).

Insiste a constituição dogmática: "Para apascentar e aumentar sempre o povo de Deus, Cristo Senhor instituiu na sua Igreja uma variedade de ministérios que tendem ao bem de todo o Corpo" (LG, n. 18ª).

A noção e/ou compreensão da Igreja como *comunidade-família-povo de Deus* levou, por sua vez, o Concílio Vaticano II a conceber a salvação não como um ato que acontece isoladamente, mas comunitariamente. Assim como na RTA, a salvação comporta uma dimensão comunitária. Para a Fé Cristã e/ou a teologia do Vaticano II, a salvação é um ato coletivo.

A *Lumen Gentium* declara:

> Aprouve, no entanto, a Deus santificar e salvar os homens, não individualmente, excluindo toda a relação entre os mesmos, mas formando com eles um povo, que o conhecesse na verdade e o servisse em santidade. E assim escolheu Israel para seu povo [...]. Cristo estabeleceu (o) novo pacto, isto é, a nova aliança do seu sangue (1Cor 11,25), formando, dos judeus e dos gentios, um povo que realizasse a sua própria unidade [...] (LG, n. 09ª).

Diferentemente da teologia na RTA, que concebe a comunidade como lugar de participação, de relação e de salvação, isto é, fora da comunidade não há salvação, para o Concílio Vaticano II a Igreja é [...] como que o sacramento ou sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todos os povos (cf. LG, n. 01); instrumento de redenção para todos os povos (cf. LG, n. 09b); a Igreja pode ser, para todos os povos e cada um, o sacramento visível da salutífera unidade (cf. LG, n. 9c); pode ser o sacramento *particular* de salvação (cf. LG, n. 48b; GS, n. 45ª); pode propagar a fé e a salvação de *Deus, Pai de Jesus Cristo* (cf. AG, n. 05ª); pode manifestar o mistério de Deus (cf. GS, n. 41a); pode revelar à humanidade inteira o mistério de *Deus, Pai de Jesus* Cristo (cf. LG, n. 8b).

Portanto, a Igreja nunca se fecha em si mesma, mas é essencialmente sinal e instrumento de vida e salvação para todos os homens e povos. Fora da Igreja existe também a salvação. O específico da Igreja, então, não consiste em levar a salvação para uma parte da humanidade sem salvação. A salvação de Deus é comunicada independentemente da Igreja. O específico da Igreja reside na sinalização da graça, já presente no mundo. A Igreja torna consciente o plano do amor divino; densifica e tematiza a graça salvífica. Por isso, ela é fundamentalmente sacramento-sinal da presença amorosa de Deus no mundo. É simplesmente sinal e instrumento da comunhão de Deus com os homens, com cada um, em particular, e com todos, coletivamente.

Uma vez que é do querer de Deus salvar todos os homens e mulheres e que cheguem ao conhecimento da verdade, chamando-os para a união com ele, a Igreja é, no mundo, sinal dessa vontade salvífica e universal de Deus. Queremos, então, deixar bem claro, aqui, que a salvação não depende exclusivamente da Igreja, porque é oferecida universalmente a todos. A Igreja pode primar pela qualidade de ser sinal e por sua presença no mundo; é o sacramento de salvação que Deus já opera em todo o mundo.

A Igreja exerce um papel de sacramento e sinal de salvação. Ela não exerce uma função de mediadora universal, pois esta função só pode ser devidamente atribuída a Jesus Cristo. Sua função não é salvar, mas sinalizar a salvação. Ela é o instrumento da salvação. A sacramentalidade da Igreja situa-se no contexto da ação salvífica universal de Deus, Pai de Jesus Cristo.

Depois do que acabamos de ver sobre a comunidade dos crentes *banto*, como comunidade de solidariedade, identidade e indivisibilidade do sangue do antepassado fundador, enfim, como comunidade de família, o que é que a Fé Cristã e, concretamente, as comunidades cristãs devem aprender? Ou, a noção cristã de comunidade pode ser enriquecida com a compreensão de comunidade na RTA? De fato, a comunidade dos crentes *banto*, tal como ela é compreendida, constitui uma interpelação ou enriquecimento para as comunidades cristãs.

As comunidades cristãs podem enriquecer-se com a noção e/ou compreensão de comunidade dos crentes *banto*. Assim, nas comunidades cristãs deve-se acentuar a imagem da *Igreja-família*, onde deve haver a atenção pelo outro, a solidariedade, as calorosas relações de acolhimento, de diálogo e de mútua confiança. A *Ecclesia in Africa* afirma:

> A nova evangelização tenderá, portanto, a edificar a igreja como família, excluindo todo etnocentrismo e excessivo particularismo, procurando, pelo contrário, promover a reconciliação e uma verdadeira comunhão entre as diversas etnias, favorecendo a solidariedade e a partilha de recursos e pessoas entre as Igrejas particulares (EA, n. 63).

Por isso, a comunidade dos crentes *banto*, como família, isto é, lugar de irmãos e irmãs, é fonte de ensino para as comunidades cristãs. Estas devem ser comunidades de vida, de amor e de fraternidade; comunidades de atenção e de solidariedade para com os fiéis e amigos. A maneira informal e paterna dispensada pelos mais velhos a seus filhos nas comunidades dos crentes *banto* deve também constituir uma lição para os dirigentes das comunidades cristãs. De fato, as comunidades dos crentes *banto* são como células cuja administração está a cargo de responsáveis leigos, eleitos, casados, que exercem essas função em grupo. As comunidades dos crentes *banto* se tornam, de fato, famílias diferentes de um clã. Reúnem-se para rememorar seu antepassado. No seio das comunidades dos crentes *banto*, as relações interpessoais dizem respeito aos aspectos da vida humana em sua totalidade. Cada pessoa desempenha seu papel. Nas comunidades não existem pessoas desempregadas ou marginalizadas. Todos têm uma função, por mais humilde que seja. Todos são consultados, ouvidos e decidem.

A respeito, Donders afirma:

> Um conselho paroquial estava reunido algures no centro da África. Aquele conselho paroquial não tinha sido nomeado pelo bispo ou pelo

> pároco; fora eleito pelos paroquianos. O conselho contava com doze membros mais o pároco e seu assistente, que chegara recentemente da Europa. O assunto em discussão era a admissão de alguém ao batismo. Era um caso complicado e difícil. As deliberações duraram muito tempo. O jovem assistente do Ocidente se impacientou. Olhava para o seu relógio. Finalmente, não aguentou mais e disse: "Se continuarmos desta maneira, nunca chegaremos ao fim. Isso vai se espichar por horas. Todos nós sabemos o que queremos. Vamos pôr o caso à votação. Quem é a favor e quem é contra o batismo? Decidamos levantado as mãos". Foi como se alguém tivesse descoberto uma cobra debaixo da mesa. Todo o mundo olhou para cima, assustado. Como podia ele propor uma coisa dessas? Queria ele dividir o conselho paroquial? O assunto dizia respeito a cada um. Evidentemente, em tal caso era necessário o consenso de cada um. O presidente da reunião disse: "Muito obrigado por sua sugestão. Somos gratos por sua contribuição. Há mais alguém ali que gostaria de dizer alguma coisa...". A reunião continuou até que cada um concordou com o que os outros externaram. O batismo foi adiado por decisão unânime. Antes de chegar a esse ponto de concordância, todos tinham falado durante muito tempo[133].

Essa concepção pode ser uma contribuição para as comunidades cristãs. Segundo Donders, a "Igreja institucional, que o Papa representa e dirige [134]" precisa ser constituída ou formada de comunidades menores, livres, humanas, acolhedoras; comunidades nas quais todos os membros se sintam mais unidos e perto um do outro e de Cristo; em que todos desempenhem um ministério e tenha vez e voz, isto é, tomem decisões.

Face a tal modelo de comunidade dos crentes *banto*, a primeira interpelação feita pelos cristãos à RTA e às comunidades dos crentes *banto* é, a ausência de estruturas coordenadoras que assegurem a unidade. De fato, a RTA e suas comunidades não são estruturadas, pois não possuem hierarquia, institucionalização religiosa semelhante à das comunidades cristãs, ou no catolicismo romano: Vaticano (papa), diocese (bispos), paróquias (párocos). Esta interpretação, a nosso ver, não está isenta de uma maneira de conceber não só a organização social, mas, sobretudo, a organização e a estrutura eclesial.

---

[133] DONDERS, Joseph G. *Evangelizar ou Colonizar*? Experiência africana de Jesus. São Paulo: Paulinas, 1987 p. 142.

[134] *Ibid.*, p. 92.

Neste sentido, perguntamos, com Thils, se os cristãos não têm a tendência de impor o seu modelo idealizador de igreja. Seria esse modelo o mais perfeito[135]? De fato, ao falar-se em estruturas ou organização, é bom voltarmos nosso olhar para o passado, para aí percebermos que a RTA possuía uma estrutura que lhe era própria. Assevera Langa:

> Na verdade, o chefe político acumulava também as funções de chefia política e as de chefia religiosa, por exemplo o "sacerdócio" [...]. Além do chefe político, havia também escolas de circuncisão, havia escolas de iniciação [...]. Tudo isso, formava uma estrutura de controlo, de centralização e unidade, mas não só: era uma estrutura simbólica, pois a hierarquização que esta estrutura podia acusar simbolizava a unidade e mesmo a unidade da crença e a mediação da qual o chefe era a figura suprema. Se hoje esta estrutura ruiu, que se pergunte aos ocidentais, pois foram eles ou foi sob a sua influência que tal estrutura desapareceu. Mas como é o presente que conta, diremos, concluindo, que a religião é interpelável devido à atomização que ela manifesta nas suas "comunidades". Mas é preciso saber em que nível estamos e se põe o problema: é uma questão de modelo de organização e a tal atomização não é só um defeito a reprovar, mas também uma interpelação ao cristianismo para lhe dizer que outras formas de organização eclesial são possíveis[136].

A segunda interpelação feita pelos cristãos à RTA diz respeito à questão da solidariedade na RTA, esta, compreensivelmente, muito positiva, uma vez que é necessário apoiar-se mutuamente. Pelo fato de todos os descendentes de um mesmo antepassado partilharem a mesma herança "biológica", cada um e todos em conjunto são responsáveis por ela e devem conservá-la. Para alguns cristãos, porém, a solidariedade da RTA torna-se problemática, e mesmo injusta, na medida em que ela logo procura encobrir a qualquer custo as faltas e os erros cometidos por seus membros.Torna-se claramente negativa com isso, na medida em que sustenta ou encobre os membros da família, encorajando-os à preguiça e ao parasitismo. Na realidade, para a fé cristã, este é um grande desafio para essa solidariedade.

5.2.1.5 Escatologia ou a vida em plenitude

[135] Cf. THILS, Gustave. *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*. Tournai: Casterman, 1966, p. 156.

[136] LANGA, *op. cit.*,p. 165-166.

Já dissemos, no terceiro capítulo, que, na RTA, a crença numa vida futura aparece clara e firme. Para os seguidores da RTA, a morte não significa aniquilamento do ser humano, nem frustração total. A crença na vida ou na imortalidade é muito forte entre eles. A pessoa não morre; ela parte para a grande viagem, ou vai juntar-se aos seus antepassados. Entre os membros da RTA existe uma forte convicção a respeito da sobrevivência depois da morte. Prova disso é que nos túmulos se encontram restos de oferendas e sacrifícios oferecidos aos antepassados. A vida sem fim é "[os membros da RTA] a finalidade das finalidades"[137]. Não esperam encontrar-se com Deus. O "mais além" se explica em termos puramente naturais, isto é, o crente *banto* viverá uma vida mais poderosa. O crente *banto* não teme a morte física, mas tem um medo terrível de morrer sem deixar descendência. A morte verdadeira acontece quando a pessoa cai no aniquilamento e ninguém mais se lembra dela. Para os memebros da RTA, os mortos não estão mortos, mas continuam vivos e participam da vida e dos acontecimentos da sua família, de seu clã e tribo. Portanto, o ideal ou a aspiração é viver eternamente; viver em plenitude; viver neste mundo em comunhão com os antepassados e os espíritos.

Os seguidores da RTA não visam ao céu. O interesse exclusivo deles é este mundo, o aqui e o agora, nesta vida – uma vida dependente do Ser Supremo, dos antepassados, dos vivos e daqueles que ainda vão nascer. Acreditam que a plenitude da vida se encontra no seio da comunidade familiar, clânica e tribal. Apenas na comunidade, em comunhão com os antepassados, encontram vida em abundância e proteção.

A vida terrestre, vivida intensamente, constitui, realmente, para eles, o ideal. Segundo Santos, a eternidade da vida começa aqui, vivendo feliz, junto das pessoas de quem se gosta. Não se nega a plenitude de uma vida após a morte, mas também não há preocupação em alcançá-la[138]. Portanto, a salvação acontece aqui na terra.

De fato, para os seguidores da RTA o escopo da salvação não inclui a vida eterna com Deus. Punições e recompensas são recebidas aqui e agora. De modo geral, o foco da salvação para os membros da RTA é terreno. A ressurreição e a vida eterna não têm uma dimensão futura. Embora os seguidores da RTA acreditem numa

[137] ALTUNA, *op. cit.*, p. 455.
[138] Cf. SANTOS, *op. cit.*, p. 61.

sobrevivência da alma, numa vida além túmulo, a ressurreição é associada à procriação. Para que os corpos possam continuar a viver, eles devem continuar nos filhos e descendentes. Sendo assim, os crentes *banto* não esperam uma salvação no futuro, vindo como algo totalmente novo da parte de Deus. Também não esperam a vida no além como estado feliz, mas semelhante ao da vida terrestre. Assim, para merecê-la, o crentes *banto* não precisam privar-se de tudo o que é bom e lícito, ou melhor, não precisam fazer renúncias para alcançar a vida do além. Pelo contrário, o bem-estar e o prazer lícito são sinal de bênção e salvação de Deus; o contrário, como sinal de maldição.

Algo semelhante verifica-se também em relação ao julgamento. Os seguidores da RTA acreditam que, após a morte, cada um será julgado pela comunidade dos antepassados, de acordo com observância de suas leis, costumes e da ética tradicional. Só quem foi fiel aos costumes será admitido na comunidade dos antepassados. Portanto, a continuação da vida depende da observância das tradições dos antepassados.

No Antigo Testamento, o conceito de vida é extremamente ligado à fertilidade e à descendência; à benção prometida aos patriarcas na posse da terra e em numerosos descendentes. No livro de Gênesis, encontramos numerosas promessas e bênçãos:

- com *Abraão*: "Eu farei de ti uma grande nação e te abençoarei; serás uma benção" (Gn 12,2); "Multiplicarei a tua descendência" (Gn 13,16); Quero fazer-te dom da minha aliança entre ti e mim..; eis a minha aliança contigo...te tornarei fecundo... (Gn 17,1-8); Comprometo-me a abençoar-te e fazer proliferar a tua descendência...(Gn 22, 17-18*);*

- com *Isaac*: "Estarei contigo e te abençoarei... farei proliferar a tua descendência..." (Gn 26, 2-5.24);

- e com *Jacó:* "[...] e o abençoou..; que Deus te abençoe, te torne fecundo e prolífero...; que ele te dê a benção...; eu estou contigo e te guardarei...; sê fecundo e prolífero... (Gn 28,1-4.13-15; 35,9-12; 48,3-4).

Estas promessas e bênçãos, segundo Mckenzie, dizem respeito à posse da terra e ao crescimento de Israel como povo[139]. Dizem respeito à vida em abundância, à

[139] Cf. MCKENZIE, *Messias e Messianismo*, p. 606.

vida em plenitude. De fato, uma longa vida, associada a saúde, bem-estar e felicidade aparece como um ideal para o povo eleito. A vida corresponde a "benção" e "paz". "Benção" significa todo tipo de prosperidade e riqueza; "paz" inclui todos os demais bens (Gn 1,28; 9,1; 12,1-3; Dt 4,1-40; 5,29-33; 6,13-25; 8,8-11; 28,1ss; Sl 20,5; Is 65,20s; Jó 42,16).

De forma geral, a vida em Israel era compreendida predominantemente como terrestre, embora não se restringisse a seu aspecto material. Compreendia o conjunto dos bens da vida, material e espiritual, vivida na presença de Javé e em comunhão com ele. A doença e a morte eram sentidas como inimigas dos seres humanos. A vida estava estreitamente ligada à prática do bem. A perpetuidade e a prosperidade da vida dependiam da obediência à lei divina, enquanto sua não-observação e a infidelidade a Javé resultavam na morte (Dt 30,15-20). Em Israel, todo homem nasce dentro de uma geração e a plenitude da vida consiste em chegar a uma idade avançada, alegrando-se de numerosa posteridade (Gn 15,1-6). A vida que Israel esperava era uma vida terrestre; a esterilidade ou a morte prematura eram consideradas como castigo. Como na RTA, em Israel a morte não era uma aniquilação total, mas uma descida do morto ao *sheol*, onde levaria uma existência de sombra.

Em Israel, o acontecimento salvífico operado por Deus é esperado como algo totalmente novo e a acontecer no futuro. Na hora de grande provação nacional, Israel olha com maior confiança para o Deus que o salvará (Mi 7,7). Diante da limitação e da contingência de toda salvação política ou social, foi surgindo a necessidade de uma salvação mais definitiva, que desse plenitude às realizações terrenas. Israel esperava uma realização futura: o reino messiânico, a unificação do povo, a reunião da humanidade inteira, a remissão dos pecados, o triunfo da justiça, o estabelecimento do reino de Deus. Porém, a salvação prometida por Deus, segundo Rehbein, não era nem é esperada passivamente, nem se realizava ou realiza por meio de ritos, mas é ou será alcançada por meio da ação humana[140].

Em síntese, afirmamos que a crença na ressurreição dos mortos aparece no Antigo Testamento. Ela era professada pelos israelitas. Nas perseguições, por exemplo, os mártires macabeus professavam sua fé na ressurreição: "O rei do mundo nos fará ressurgir para uma vida eterna, a nós que morremos por suas leis. É desejável passar

[140] Cf. REHBEIN, *op. cit.*, p. 271.

para a outra vida pelas mãos dos homens, tendo da parte de Deus as esperanças de ser um dia ressuscitado por Ele" (2Mac 7,9.14); "E muitos dos que dormem no solo poeirento acordarão, uns para a vida eterna e outros para o opróbrio, para o horror eterno..." (Dn, 12,2-3).

No Novo Testamento, a mensagem central da pregação de Jesus é o Reino de Deus. Este implica vida em abundância, plena para todos. A Boa Nova do Reino consiste em anunciar que este reino é para os pobres, os marginalizados, os cegos, os coxos e leprosos. Como dizemos, as curas e os milagres de Jesus significam mais vida para os enfermos e aleijados; sinalizam vida em abundância.

Há uma ligeira dessemelhança entre a RTA e a fé cristã no que diz respeito ao próprio conteúdo do termo vida. A RTA a vê no interior da dinâmica das forças cósmicas, dos espíritos e dos antepassados, numa compreensão extremamente "horizontalista". Para a fé cristã, ter vida é participar da própria vida íntima de Deus, é estar em comunhão com o Pai[141]. Já dissemos que a mais alta aspiração do crente *banto* é "dar a vida", transmiti-la, prolongá-la nos filhos e descendentes. Também a mensagem de Jesus é fundamentalmente mensagem de vida, vida humana plena, libertada de todas as enfermidades, misérias e pecados. Porém, essa vida não se centra em si mesma, mas se realiza na doação ao Pai e aos irmãos.

Assim, a dessemelhança da escatologia da RTA com a cristã é mais decisiva, na mediada em que, contrariamente à escatologia da RTA, a *escatologi*a cristã se fundamenta na ressurreição de Jesus, o primeiro dos ressuscitados, o início da "nova criação" (1 Cor 15,42ss). Na RTA, como afirmamos, os ritos objetivam restaurar a harmonia inicial do mundo e do cosmos. Portanto, é o homem que procura restaurar, por meio da ação ritual, a integridade da natureza e do universo social. Para a fé cristã, na ressurreição de Jesus é Deus quem reconcilia o mundo definitivamente consigo pela superação do pecado e da morte. A superação do pecado e da morte são iniciativas de Deus e não do ser humano. É Deus que, por meio de Jesus, realiza a reconciliação e a salvação definitiva da humanidade por meio de uma práxis histórica, que constrói o reino escatológico de Deus.

O reino de Deus, embora se dê desde aqui e agora, através dos esforços humanos, não coincide com nenhuma realidade concreta. Toda realidade encontra em

[141] REHBEIN, *op. cit.*, p. 247.

Cristo ressuscitado um significado definitivo, escatológico[142]. O "*eschaton*", na Fé Cristã, aparece como promessa do futuro que, porém, já se situa no presente, origina uma atitude de compromisso e esperança ativa na história.

> Embora este reino não coincida com nenhuma realização concreta, nem seja fruto do empenho puramente humano, sua construção se dá desde aqui e agora, através dos esforços humanos em vista de uma sociedade fraterna, solidária e livre (CNBB, n. 28).

A Fé Cristã tem seu ponto máximo na confissão da "ressurreição dos mortos, no fim dos tempos e na vida eterna". Um de seus elementos essenciais é a fé na ressurreição dos mortos. Paulo escreve, a respeito: "Como podem alguns dentre vós dizer que não há ressurreição dos mortos? Se não há ressurreição dos mortos, também Cristo não ressuscitou. E, se Cristo não ressuscitou, vazia é nossa pregação, vazia é também a vossa fé" (1Cor 15,12-14). No Novo Testamento (At 23,6 e Jo 11,24), existe uma esperança na ressurreição. O próprio Jesus Cristo apresenta-se como "Ressurreição e Vida" (Jo 11,25). No último dia, Jesus ressuscitará aqueles que tiveram fé nele (Jo 5,24-25; 6,40).

Portanto, para a Fé Cristã, acreditar na ressurreição significa crer que após a morte não haverá somente a vida da alma, mas que mesmo os corpos readquirirão vida. Professar e acreditar na ressurreição dos mortos significa acreditar que o nosso corpo "será transfigurado em corpo de glória" (Fl 3,21), em corpo espiritual (1Cor 15,44) no último dia (Jo 6,39-40.44.54; 11,24), no fim do mundo (cf. LG, n. 48).

Acreditar, então, na ressurreição equivale a dizer que "cremos na verdadeira ressurreição desta carne que possuímos agora" (DH, n. 854). Contudo, semeia-se no túmulo um corpo corruptível, mas ele ressuscitará incorruptível (1Cor 15,42), corpo espiritual (1 Cor 15,44). Afirma o Catecismo da Igreja que acreditar na ressurreição da carne é confessar que "os justos viverão para sempre com Cristo ressuscitado e que Ele os ressuscitará no último dia" (CIC, n. 989); nós "ressuscitaremos como Ele, com e por Ele" (CIC, n. 995). Tais citações levam a crer que após a morte não haverá somente a vida da alma, mas que mesmo os corpos readquirirão vida. Assim, a mensagem pascal da "ressurreição dos corpos" é a boa nova de salvação e pode ser uma rica contribuição da fé cristã para a RTA, na medida em que a ressurreição significa a imortalidade da

[142] Cf. REHBEIN, *op. cit.*, p. 273.

pessoa em sua totalidade. A ressurreição comporta uma dimensão espiritual e corporal, horizontal e vertical.

Dessa forma, a RTA é interpelada pela mensagem cristã no sentido de que sua escatologia não se limita a uma dimensão horizontal da ressurreição, mas contempla uma dimensão vertical - o céu -, que significa a realização de todas as esperanças e anseios humanos, o sentido último da vida. O céu não é a continuação das estruturas e situações deste mundo, como é na RTA. De acordo com a *Gaudium* et *Spes*, o céu é "a morada nova e a nova terra, na qual habita toda a justiça, e cuja felicidade irá satisfazer e superar todos os desejos da paz que sobem nos corações dos homens"; o céu é "a pátria que brilha com a glória do Senhor" (GS, n. 39); lá "reencontraremos os bons frutos da natureza e do nosso trabalho" (GS, 40); "seremos semelhantes a Deus" (GS, n. 39); dar-se-á a "adesão a Deus na comunhão perpétua da incorruptível vida divina" [143]; teremos "acesso ao Pai e nos tornaremos participantes da natureza divina" (GS, n. 18).

O critério para se ter acesso ao céu não consistirá numa lei, numa justiça humana, num julgamento feito pelos antepassados, mas na práxis do amor (Mt 25,31-46). O critério será o seguimento da práxis de Jesus Cristo, que nos amou e se entregou por nós. Quem julga não é a comunidade dos antepassados, como na RTA, mas é Deus.

De posse disso, podemos dizer que a dimensão "horizontal" da escatologia da RTA está em descontinuidade com a escatologia cristã. A soteriologia da RTA, por não conhecer o "escaton", a sobrevivência no além, consiste na continuação das situações e estruturas deste mundo; consiste em permanecer no âmbito familiar em comunhão com os antepassados e espíritos, enquanto que a soteriologia cristã revela ser o destino final do ser humano a plena realização de comunhão com Deus, em união com todos os irmãos. A escatologia da RTA pode ser iluminada pela escatologia cristã, na medida em que, para a Fé Cristã, Cristo vem revelar-nos que existe felicidade depois desta vida, que devemos passar desta vida terrestre para comungar e permanecer na vida de Deus, para que, finalmente, nos tornemos "participantes" da divindade (2Pd 1,4). Portanto, o fato de existir a vida depois desta constitui uma contribuição e novidade para a escatologia da RTA.

De outro lado, a escalotogia cristã pode receber contribuição da escatologia da RTA. Se o único assunto importante para a escatologia cristã é ser salvo depois desta

vida, então a salvação deste mundo não tem sentido. A vida social, econômica e política deste mundo pode continuar inalterada. Embora a escatologia cristã contemple o "já, o aqui e o agora", podemos afirmar que a visão religiosa da África, de que a vida é uma totalidade, de que não pode haver separação derradeira entre o sagrado e o profano, o corpo e a alma e de que a religião deve ser levada a influir em todos os problemas do homem e de que a salvação não é nunca a salvação da alma, mas do homem inteiro e de todo homem, constitui uma grande contribuição para a Fé Cristã.

De fato, a escatologia da RTA diz respeito a este mundo, ao *aqui* e *agora*, ao *hoje*. Porventura não chama São João de "a última hora" (1 Jo 2,18) o tempo em que agora vivemos? Jesus não anunciou que o reino é "hoje"? (Lc 4,21). No *hoje*, em que o ano da graça começa, realiza-se o reino, a justiça é feita, pratica-se a paz, com as espadas forjam-se relhas de arado e as lanças são transformadas em foices. No *hoje* o tesouro é encontrado, o peixe fisgado, o grão semeado, o fermento misturado com a massa, a pérola comprada, o sal condimenta, a luz se acende, o banquete é preparado. Segundo Donders, se isso não acontece *hoje* (agora), somos infiéis a Jesus ou estamos nos enganando a nós mesmos quando dizemos que somos seus seguidores. Se apenas acreditamos, se somente esperamos que tudo isto é algo do futuro, então jamais concretizaremos o reino de modo algum (cf. DV, n. 02; Ef 2,18; 2 Pd 1,4).

Insiste o mesmo autor:

> Todos aqueles que afirmam que o ano da graça não chegou, que a justiça não pode ser feita, que a paz não pode ser praticada e que as espadas – tanto as nucleares como as mais antigas – não podem ser transformadas em relhas, em foices, em alimento, em educação e em saúde – todos esses não pensam como Jesus. Não comungam do seu espírito, não possuem a visão dele; não lhe pertencem, sejam papas, presidentes, bispos, padres, ou você e eu[144].

Com esta citação, pretendemos mostrar que a falta de interesse por uma escatologia distante, baseada nas realidades terrestres, no *aqui* e *agora*, pode constituir uma rica contribuição para a Fé Cristã. Realmente, a Fé Cristã é chamada a olhar a história como uma manifestação do acontecimento salvífico de Jesus Cristo. É na história que a obra de Cristo se faz sentir; o reino de Deus se constrói. De acordo com Ellacuria, o reino dos céus é, em um primeiro momento, uma semente que se introduz nos campos do mundo e da história de tal modo que, neste primeiro momento, não se

[144] Cf. DONDERS, *op. cit*., p. 70.

submete o campo à semente, mas a semente ao campo[145]. Os cristãos são chamados a viver sua fé em relação com o conjunto das relações humanas. Dedicar-se exclusivamente ao lado religioso do reino, sem fazer referência ao mundo e à história seria, para o cristão, trair a sua fé e a própria história de Deus[146]. Trata-se de captar o todo como uma unidade na qual se vê imerso e que deve respeitar. Esta unidade se funda, segundo Ellacuria, na profunda convicção de que existe um só Deus e Pai, de que há uma só criação, de que há um só salvador, de que há um só reino de Deus e uma só escatologia[147].

A Fé Cristã tem, de fato, a ver com a história e com este mundo. De acordo com Ellacuria, ela deve ser uma presença verdadeiramente histórica, que opera realmente na história e busca sua transformação, mas não através do retiro espiritualista, nem do poder teocrático, mas de fazer historicamente presente Deus entre os homens; de comprometer a causa de Deus com a causa do homem[148].

5.2.1.6 O mal e/ou o pecado

A ideia de mal ou pecado é comum à RTA e ao cristianismo, apesar das semelhanças e dessemelhanças das duas religiões. Há, de fato, uma crença comum na origem não divina do mal e/ou do pecado e nas suas consequências.

Para os seguidores da RTA, como assinalamos no capítulo terceiro, o mal e/ou o pecado é compreendido como diminuição e um enfraquecimento das forças vitais, da harmonia e da paz e, sobretudo, um ataque contra a vida comunitária, tribal e clânica. Por exemplo, se um filho ofende a seu pai, esse pecado não só perturba o relacionamento entre os dois, mas também o do jovem com o resto da comunidade. O jovem deve ser banido da comunidade. Como proscrito, ele deve levar uma existência marginalizada, fora da comunidade. Desgraça para ele, desgraça para todos os outros. Também pode acontecer que duas famílias se ofendam mutuamente. Isso é uma calamidade, uma ameaça direta à sobrevivência de todo o grupo. Se a comunidade se desagrega por causa da discussão, todos correrão perigo.

---

[145] DONDERS, *op. cit*., p. 71.
[146] Cf. ELLACURIA, *op. cit*., p. 11.
[147] Cf. ibid., p. 11-12.
[148] *Ibid.*, p. 16, 1984.

O pecado, então, de acordo com Awolalu, é como "uma violação ou fracasso pelo não cumprimento de uma norma na sociedade e isso pode ofender aos antepassados e aos espíritos"[149]. Por sua vez, Magesa diz: "A violação de quaisquer dos códigos e tabus da comunidade é um ato inaceitável para o indivíduo e muitas vezes para toda comunidade"[150]. Assim, para os seguidores da RTA, a violação de uma regra social constitui mal e/ou pecado. Diria Stott que pecado, como violação, desrespeito às normas e aos tabus da sociedade é um ato que desagrada os antepassados, os espíritos e a sociedade[151]. Pobee escreve: "Na sociedade africana, a essência do pecado está num ato anti-social. O pecado não é uma transgressão abstrata de uma lei, mas sim uma contradição factual da ordem estabelecida"[152]. Portanto, na RTA, quando alguém desconsidera as sanções da sociedade, peca não apenas contra a sociedade, mas principalmente contra os antepassados que sancionaram os códigos[153]. Em última instância ou indiretamente, o ser humano peca contra o Ser Supremo, pois Ele é visto como o autor ou o fundador e guardião da moralidade.

Por conseguinte, o perdão/reconciliação é procurado a partir de tais entidades ofendidas: os antepassados, as duas famílias e o Ser Supremo. Todos os membros da comunidade procuram convencer as famílias ofendidas a fazerem as pazes. Assim, encorajadas pela comunidade, as duas famílias levam a comida para o meio do grupo, onde elas a trocam entre si e a comem, para o grande júbilo de todos. O ato de comer juntos as reconcilia, as salva. A vida pode, então, continuar. Também, de acordo

---

[149] AWOLALU, Omosade Joseph. *Sin and Removal in African Traditional Religion.*Journal of the American Academy of Religion: 44, 1976, p. 279.

[150] MAGESA, Laurenti. *African Religion:* The Moral Traditions of Abundant Life. Maryknoll: Orbis, 1997,p. 167.

[151] Cf. STOTT, Cowdell. *Is Jesus Unique? A Study of Recent Christology.*Mahwah: Paulist, 1996, p. 89.

[152] POBEE, Towardand African Theology, p. 112. Pobee faz um alerta segundo o qual há, na Tradição Africana, uma ligeira visão segundo a qual o ser humano é um pecador por natureza. Segundo ele, em algumas tribos *banto* encontram-se alguns provérbios ou ditos populares que descrevem que os seres humanos são propensos ao pecado, estão inclinados a fazer mal. Eis alguns provérbios: - "É difícil ser bom sistematicamente"; - "O ser humano deve ser temido, porque ele é capaz de causar danos a outros através de atos perversos"; - Diz o abutre: "Embora eu não seja comestível, coloco os meus ovos em cima de alta árvore, porque não se deve confiar no ser humano". Escreve Pobee: "As máximas e provérbios indicam que a Tradição Africana também afirma um dos pontos defendido pelo cristianismo, ou seja, que o homem é pecador e está inclinado para o pecado" (p. 113).

[153] Cf. AWOLALU, *op. cit*.,p. 279.

com Nyirongo, o perdão, a reconciliação e a salvação são assegurados quando os "sacrifícios são aceitos" e há "recuperação da doença"[154].

Podemos avançar nossa reflexão dizendo que, na RTA, a ênfase sobre o pecado é colocada sobre os atos do pecado: violação, desrespeito das normas e tabus. Magesa explica que, na RTA, o pecado não está ligado à natureza do infrator, pois ele não age por si mesmo, mas é possuído pelas forças invisíveis[155]. De fato, na RTA, a ênfase é sobre os atos, as consequências de pecado e não sobre a perversidade natural que está por trás deles. Diz Adeyemo: "O pecado não descreve a natureza do ato, mas a qualidade da sua sequela. A natureza do pecado é determinada pelos resultados de vida que ela produz. A noção de pecado diz respeito principalmente à pecaminosidade e ao efeito que ela produz"[156].

Vamos ainda ampliar mais nossa reflexão afirmando que a RTA considera que o mal e/ou o pecado é provocado por alguém. Muitos males, desastres e infortúnios são atribuídos à interferência dos espíritos dos falecidos e, sobretudo, dos feiticeiros. Os desastres naturais são vistos como consequências das forças hostis ou dos espíritos malignos.

Esta visão assemelha-se, em parte, à do Antigo Testamento. O ser humano, na religião israelita, vê também por detrás de cada sofrimento e infelicidade um inimigo; o doente dos salmos quase se considera perseguido por alguém (Sl 31,35; 42,10). Alguns desastres históricos são interpretados como sendo causados por Deus, que pune seu povo pela não observância da Aliança (Dt 31,17). Neste sentido, de um lado, implora-se, diretamente a Deus que liberte do mal seu povo; que esmague e aniquile o autor do mal[157]. De outro, procura-se superar o mal causado por Deus, pela conversão dos pecados e pela mudança de comportamento ético (Jl 1 e 2; Os 14,2ss).

Na visão cristã, o escopo do pecado é tanto interno como externo. Abrange a natureza humana e suas ações. O pecado é, sobretudo, "inerente", intrínseco à natureza humana. Segundo Erickson, o pecado é "uma dimensão que começa com a vida, ou o efeito que o pecado de Adão tem sobre nós como uma condição prévia de nossas

---

[154] NYIRONGO, *op. cit*., p. 64.
[155] Cf. MAGESA.*African Religion:* The Moral Traditionns of Abundant Life, p. 192.
[156] ADEYEMO, Tokunboh. *Salvation in Africa Tradition.* Nairobi: Evangel, 1979, p. 50.
[157] Cf. REHBEIN, *op. cit*., p.254.

vidas”[158]. Portanto, a visão cristã insiste em que o pecado tem sua origem no ser humano, isto é, na natureza humana e esta é a principal causa de outros pecados. A natureza humana é pecaminosa. De fato, o cristianismo coloca mais ênfase na natureza humana.

A respeito, Adeyemo afirma:

> Enquanto a RTA coloca ênfase nos atos de pecado e nas consequências, a Bíblia coloca a ênfase sobre a natureza do pecado de todos os homens. A revelação bíblica sobre o pecado como uma natureza humana é incorporada na história sagrada, ou em Gênesis 3. A origem do pecado na raça humana vai voltar para o relato de Adão e Eva no Éden. Toda a humanidade estava em Adão similarmente. Através desta relação inicial, toda a humanidade pecou contra Deus e contra a natureza do pecado; desde então, tem sido transmitido de geração em geração para todo ser humano: “Assim como por um homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, assim também a morte passou para todos os homens, porque todos pecaram” (Rm 5:12). Biblicamente, o homem é um pecador não porque ele peca, mas porque o homem é um pecador por natureza. A ênfase não é sobre o ato ou a manifestação externa, mas sim sobre a natureza intrínseca e a condição essencial do homem: como uma macieira não pode produzir nada menos do que maçã, também não pode o homem natural fazer nada menos do que pecados[159].

Pelo que Erickson escreve, o ser humano, mesmo sem se envolver ainda em atos pecaminosos, é implicitamente um pecador, razão que explica por que ele não pode evitar o pecado. Assim, para o cristianismo, a natureza humana não é condicionada às forças que são hostis aos seres humanos. O ser humano peca por uma opção ou decisão pessoal. De acordo com Davi, o Novo Testamento fala do pecado como “uma violação deliberada da lei de Deus; como uma fratura deliberada do padrão ou norma pela qual a vida é regulada”[160].

Portanto, o pecado tem a ver com deficiências do ser humano em sua relação com Deus. Em todos os aspectos, o pecado é contra Deus (Sl 5, 4; Rm 8, 7); é a privação da presença de Deus e da comunhão com Deus. No entanto, isso não quer dizer que o pecado não tenha uma dimensão horizontal, isto é, não seja uma ofensa contra o próximo, o vizinho, o companheiro. Mesmo quando o pecado do homem é horizontal,

---

[158] ERICKSON, Millard J. *Introducing Christian Doctrine.* Edited by L. Arnold Hustad. Grand Rapids: Baker, 1992, p. 198.

[159] ADEYEMO, *op. cit.*, p. 57.

[160] SMITTH, David L. *With Willful Intent:* A Theology of Sin. Wheaton: Victor Books, 1994, p. 324.

ele é o resultado de seus lapsos verticais. Se o ser humano não se reconciliou com Deus, ele não pode viver uma vida de obediência a Ele, obedecer aos seus mandamentos e aplicá-los ao seu relacionamento com o seu próximo.

Numa tentativa de síntese, podemos dizer que, tanto na RTA, como no cristianismo o pecado comporta duas dimensões: a vertical e a horizontal. Na RTA, o pecado é uma ofensa em primeiro lugar à comunidade, à tribo, ao clã e, em segundo momento, uma ofensa ao Ser Supremo. Igualmente, no cristianismo, o pecado é contra Deus e contra o próximo. O Catecismo da Igreja Católica diz que o pecado é uma falta ao amor verdadeiro para com Deus e para com o próximo, por causa de um apego perverso a certos bens" (CIC, n. 1.849). O pecado é uma revolta, uma desobediência, o desprezo contra Deus: "Pequei contra ti, contra ti somente; pratiquei o que é mau aos teus olhos" (Sl 51,6). O pecado é o não reconhecimento e a não glorificação a Deus; a adoração às criaturas ao invés de ao Criador. É também a destruição da harmonia consigo mesmo e com os outros homens e com as coisas criadas (GS, n.13).

5.2.1.6.1 Superação do mal e/ou do pecado

Já afirmamos, no terceiro capítulo, que, na RTA, o sacrifício constitui a práxis salvífica por excelência. Várias são as suas finalidades. O sacrifício pode expressar gratidão por uma vida longa e sucesso nos acontecimentos, ou o cumprimento de uma promessa; aplacar a cólera das divindades ou proteger contra ataques dos inimigos, isto é, é por meio dele que se procuram obter não apenas os bens da vida, mas a própria vida. Alguns sacrifícios são oferecidos para apagar o pecado, apaziguar os seres irritados e remover os perigos, tais como a epidemia, a fome e as doenças.

A respeito, Abe escreve: "Estes sacrifícios são oferecidos para acalmar a ira de divindades e espíritos que estão irritados e obter seu favor, a fim de apagar os pecados cometidos e restaurar a paz entre o infrator e a divindade[161]. Por sua vez, Olupona afirma: "Sempre que uma catástrofe ou uma coisa má que ameaça a vida de um indivíduo ou de uma comunidade, os rituais são realizados para afastar os males e, posteriormente, trazer de volta a vida"[162].

---

[161] Cf. ABE, Gabriel. *Redemption, Reconciliation, Propitiation*: Salvation Terms in African Milieu. Journal of Theology for Southern African: 95, 1996, p. 7.

[162] OLUPONA, Jacob K. Rituals in African Traditional Religions: A Phenomelogical Perspective. Orita: *Ibadan Journal of Religion Studies* 22, p. 8, 1990.

Portanto, a variedade de ritos e de rituais tem a função de proteger as vítimas contra a feitiçaria, os ladrões, os maus espíritos, a esterilidade, etc., para manter felizes os antepassados irados e proteger seus descendentes. Mas também há ritos para purificar as pessoas contaminadas, de modo a evitar a destruição iminente do indivíduo, bem como a ameaça do bem-estar da própria existência. Uma variedade de ofertas de sacrifício tem sido oferecida ao longo dos anos para expiar tudo o que está errado e pode ter comprometido um indivíduo ou a comunidade. De acordo com Maimela, alguns dos sacrifícios são oferecidos para evitar a doença ou para promover a recuperação da saúde; outros, para impedir a falha no negócio ou algum outro trabalho; outros, ainda, para ter sucessos nos negócios[163]. Olupona lembra que a adivinhação é realizada "para prever e determinar a causa da ameaça" e os "ritos de cura são realizados" para expulsar um espírito mau que é a origem de uma doença, de um acidente ou infortúnio. O "ritual expiatório é realizado" para evitar calamidades como seca, epidemias ou mortalidade infantil[164].

Portanto, na RTA, o combate ao mal/pecado se faz através do sacrifício. Por meio de numerosos ritos e cerimônias procura-se conjurar os espíritos provocadores do mal. Pela oferta da vida e do sangue de um animal, procura-se libertar-se do espírito maligno e fortalecer a força vital dos antepassados. Rehbein nos alerta que a luta se realiza ao nível mágico-religioso, objetivando captar e colocar a serviço dos homens as forças vitais do mundo visível e invisível[165]. Os seguidores da RTA buscam a libertação ou a superação do mal/pecado através da prática sacrificial.

Dissemos, igualmente, que na RTA o "lugar de sacrifícios, de oferendas e de culto" é o local em que a divindade se revelou pela primeira vez: uma pedra, um rio, uma árvore, uma encruzilhada. Nesses lugares, os espíritos e os antepassados se fazem presentes de maneira especial, oferecendo comunicação com o mundo divino e proteção contra os males do mundo. Assim, esses lugares tornam-se "lugares de salvação", de encontro com Deus, com os antepassados e com os espíritos. Os "lugares de salvação" oferecem acesso ao mundo divino. Tais lugares constituem "sacramentos, sinais" da

---

[163] Cf. MAIMELA, S. S. Salvation in African Traditional Religions. *Missionalia* 13, p. 69-70, 1985.

[164] Cf. OLUPONA, *op. cit*., p. 8.

[165] Cf. REHBEIN, *op. cit.*, p.253

presença do Ser Supremo neste mundo; têm, portanto, um significado religioso e da força vital.

O povo de Deus, no Antigo Testamento, também procurava a presença salvadora de Deus em lugares especiais, como, por exemplo, na arca de Noé; na arca da Aliança; na tenda da aliança, onde se guardavam as tábuas da lei (Nm 9,15). Na diáspora da Babilônia, as sinagogas de Israel eram lugares especiais: lugares de reunião da comunidade judaica serviam tanto para os encontros do culto quanto para assembleias profanas. Rehbein afirma: "Deviam ser construídas, se possível, no lugar mais alto da cidade e perto de água corrente, ou ter bacias com água subterrânea para as purificações rituais"[166]. Outro lugar especial era o Santuário de Betel. Abraão construiu ali um altar (Gn 12,8; 13,3). Ali Abraão teve um sentimento vivo da presença de Deus. Voltava, como nômade, sempre àquele lugar para, outra vez, adorar o Senhor e, revigorado, continuar sua caminhada. Portanto, Betel aparece como o local da assembleia de todo Israel. Betel reflete a sua importância cultual primitiva.

De acordo com Rehbein, outra experiência de um "lugar de salvação" encontra-se na compreensão do tempo. Na RTA, o acontecimento salvífico situa-se no passado, no tempo mítico primordial. Esta visão de tempo na RTA distancia-se da da história de Israel. Para a revelação bíblica, o tempo é uma criatura de Deus (Gn 1,1); não existe um tempo primordial, divino[167]. A respeito, Libanio afirma: "O tempo da revelação bíblica é um "tempo da história", no qual Deus entra em relacionamento com o ser humano por meio de suas intervenções salvíficas na história"[168]. Outra dessemelhança entre a RTA e Israel diz respeito à compreensão de "lugar de salvação". Na RTA, o lugar de salvação encontra-se no passado mítico, suscitando a práxis ritual e simbólica para conseguir o tempo de salvação. Em Israel, a salvação é colocada não no passado, mas no futuro.

Escreve Rehbein:

> O acontecimento salvífico, operado por Javé no passado, torna-se uma nova possibilidade de futuro, ao mesmo tempo que as promessas de Javé constituem apelos de ação histórica. A fé de Israel nas promessas traduz-se em ação, em pôr-se em marcha (Ex 14,15). Todo desejo de

[166] REHBEIN, *op. cit.*, p. 238.
[167] *Ibid.*, p. 238-239.
[168] LIBANIO, João Batista. O tempo da vida e suas ameaças. *Convergência*, n. 177, p. 558, 1984.

> uma volta ao passado, às panelas de carne do Egito, é falta de fé (Ex 16,3). Javé dá a Israel a terra como promessa e como dom, mas o povo deve conquistá-la (Nm 33,52); justiça e paz são promessas de Deus, mas o homem deve realizá-las (Is 1,17)[169].

Podemos ampliar nossa reflexão dizendo que, na RTA, ocupam lugar de destaque na tarefa de cura e libertação do mal os curandeiros, uma espécie de "médicos". De acordo com Kolie, existem, na África tradicioanl *banto*, vários curandeiros ou especialistas na *gestão* da saúde[170]: o curandeiro espiritual é um profeta, isto é, especialista tradicional dos males mentais; o especialista dos males das crianças; a pessoa que detecta os males genitais e cuida deles; o homem que livra todos os que são manipulados.

Estes vários curandeiros ou "médicos" procuram explorar as causas ocultas da enfermidade. Empregando os ritos mágicos - isto é, servindo-se da *palavra* (sessão de curas e libertação), de *gestos* (imposição das mãos) e de *objetos inanimados e animados* (água benta, crucifixo e rosário[171]; chifres, talismã, estatueta, enxota-moscas, espelhos; sangue, vísceras e outras partes de animais, como frango, carneiros, cão, vaca)[172] - procuram solucionar o problema dos males e, para isso, aplicam remédios. Preocupam-se não só com a saúde física, mas com a reconciliação do ser humano em todas as suas relações; com sua cura em todas as dimensões: saúde, felicidade, paz, harmonia social, fecundidade, prosperidade[173].

Esta prática sacrificial, na RTA, aproxima-se à do Antigo Testamento, quando um dos meios fundamentais para expressar a fé era o culto sacrificial. Os "sacrifícios pelo pecado" constituíam um dos pilares do culto israelita. Tinham a função de expiar os pecados do povo e de refazer a comunhão entre os crentes e Deus. Ao oferecer sobre o altar do templo a vida de um animal, o crente pedia a Deus perdão pelo pecado, manifestava a sua intenção de continuar a pertencer à comunidade de Deus e mostrava a sua vontade de reatar a relação que o pecado havia interrompido.

---

[169] REHBEIN, *op. cit*., p. 240.

[170] Cf. KOLIÉ, Cécé. *Jésus guérisseur*? In: KABASÉLÉ. *Chemins de la Christolgie Africaine.*Paris: Desclée, 2001, p. 178.

[171] *Ibid.*, p. 177-178.

[172] *Ibid.*, p. 180-181.

[173] *Ibid.*, p. 174-175.

De acordo com Van, todo israelita era obrigado a fazer uma oferta pelo pecado, como propiciação[174]. Os meios que justificavam a oferta incluíam, portanto, a "limpeza ritual, tais como, a purificação das mulheres após o parto (Lv 12, 6-8), dos leprosos (Lv 14, 13-32), das hemorragias (Lv15,30)"[175]. Portanto, à semelhança da RTA, o povo eleito conhecia diversas espécies de sacrifícios: holocaustos, oblações ou ofertas de frutos, de farinha e outros produtos agrícolas, sacrifícios pacíficos, de ação de graças e de expiação (Ex 24,4-9).

No Antigo Testamento, além dos sacrifícios e oferendas acima mencionados, encontramos o "Dia da Expiação", no qual a nação de Israel como um todo se purificava do pecado. Para tal ocasião, dois bodes eram apresentados (Lv 16). O primeiro bode era abatido para expiar o pecado do povo (Lv 16,15). O segundo bode era posto de lado como bode expiatório. O sacerdote ocupava a presidência. Impunha suas mãos sobre a cabeça do bode vivo e confessava todas as iniquidades e as transgressões, isto é, os pecados da nação, e enviava-o para o deserto (Lv 16, 21-23). Isto simbolizava que os pecados do povo eram transferidos para esses animais ou por eles substituídos. O primeiro animal morria em lugar da nação, enquanto o segundo agia como "bode expiatório" para a nação, isto é, o bode tornava-se um portador de pecados[176].

Assim, tanto no Antigo Testamento como na RTA, na maioria dos casos, os sacrifícios eram realizados para expiar o pecado do homem. Através de vários tipos dos sacrifícios e das ofertas, os israelitas e os seguidores da RTA eram perdoados de seus pecados. Tais sacrifícios eram/são usados como meios de salvação. Em ambas as religiões, os sacrifícios são utilizados como veículos de salvação. Portanto, o objetivo dos sacrifícios inclui purificação, propiciação de raiva, perdão dos pecados, reconciliação entre o ofensor e o ofendido, libertação ou cura dos males.

A prática da cura na RTA encontra também correspondência no Novo Testamento. De fato, os Evangelhos relatam as curas realizadas por Jesus: Jesus percorre toda a Galileia ensinando..., proclamando a Boa Nova... e curando...(Mt 4,23; Mc 1,39; Lc 6,17-18); cura a Sogra de Pedro (Mt 8,14-15; Mc 1,29-31; Lc 4,38-39); expulsa os espíritos e cura todos os doentes (Mt 8, 16-17; 14, 34-36; Mc 1,32-34; Lc

[174] Cf. VAN, *op. cit*. In: EDT, ed WALTER A. Elwell. Grand Rapids: Baker, 1984, p. 790.
[175] *Ibid.*, p. 106-109.
[176] Cf. WENHAM, Gordon, J. *The Book of Leviticus*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979, p. 233.

4,40-41); cura um paralítico (Mt 9,1-8; Mc 2,1-12; Lc 5,17-25); cura os cegos; os coxos, os aleijados, os mudos e outros (Mt 9, 27-3; Mt 15, 29-31; Mc 7,31); o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a vida em resgate por muitos (Mt 20, 28; Mc 10,45; Lc 22,27); Cristo veio para que a humanidade tenha a vida e a vida em abundância (Jo 10,10)[177]. Os Evangelhos mostram um Jesus que cura os males ordinários (coxos, cegos, paralíticos), através de uma simples intervenção: uma palavra, um gesto (água, saliva). A exemplo, o episódio narrado no evangelho de João:

> Depois disso e por ocasião de uma festa judaica, Jesus subiu a Jerusalém. Ora, existe em Jerusalém, perto da porta das Ovelhas, uma piscina que se chama em hebraico Betzatá. Ela tem cinco pórticos, debaixo dos quais jazia uma multidão de doentes, cegos, coxos, paralíticos [...]. Havia também um homem enfermo fazia já trinta e oito anos. Jesus o viu deitado e, sendo informado de que ele estava nesse estado já desde muito tempo, disse-lhe: Queres ficar curado?" O enfermo lhe respondeu: "Senhor, eu não tenho ninguém para mergulhar-me na piscina no momento em que a água começa a se agitar; e, no tempo que levo para chegar lá, outro desce antes de mim". Jesus lhe disse: "Levanta-te, toma a tua maca e anda". Imediatamente o homem ficou curado:... (Jo 5,1-9).

Ainda mais:

> Ao passar, Jesus viu um homem cego de nascença. Os discípulos lhe fizeram a pergunta seguinte: "Rabi, quem pecou para que ele nascesse cego, ele ou seus pais?" Jesus respondeu: "Nem ele nem seus pais. Mas é para que as obras de Deus se manifestem nele. Enquanto é dia, é mister trabalharmos nas obras de dAquele que me enviou: aproxima-se a noite na qual ninguém pode trabalhar; enquanto eu estiver no mundo, eu sou a luz do mundo. Tendo assim falado, Jesus cuspiu no chão, fez lama com a saliva e aplicou-a nos olhos do cego, e lhe disse: "vai lavar-te na piscina de Siloé" [...] (Jo 9,1-6).

Além dessas curas, os Evangelhos relatam também outras realizadas por Jesus e relacionadas com a Lei de Moisés: os leprosos excluídos pela comunidade (Nm 12,9) são reabilitados, curados (Mt 8,1-4; Mc 1,40-44; Lc 5,12-14); as hemorragias (Lv 15,25) são curadas (Mt 9,18-22; Mc 5,21-43; Lc 8,40-56); Jesus cura em dia do sábado (Mt 12,9-14; Mc 3,1-6; Lc 6,6-11); entra em contato com o sangue e come com as prostitutas e pecadores. Jesus manda os demônios e expulsa males (Mt 8,28-34; 9, 32-34; Mc 5,1-20; Lc 8,26-39[178].

---

[177] Cf. KOLIÉ, *op. cit.*,p. 168.
[178] Cf. ibid., p. 168-169.

É, sobretudo, no anúncio e na práxis do reino de Deus que encontramos o decisivo e radical projeto de cura e de libertação. Jesus fez, em sua vida terrena, experiência do mal; deparou-se sempre com o pecado. Nessa situação, tornou-se solidário com os marginalizados, excluídos de seu tempo. Assim, no centro da mensagem de Jesus e no horizonte de sua ação, apresenta-se o reconhecimento da pessoa humana; a cura e a libertação daquelas pessoas e grupos sociais excluídos por motivos sociais, políticos, religiosos, éticos ou de gênero: enfermos, pobres, famintos, publicanos, pecadores, mulheres, crianças. Dessa forma, Jesus compreende sua missão como dirigida aos pobres: "a Boa Nova é dirigida aos pobres" (Lc 7,22; Mt 11,5); "Bem-aventurados vós, os pobres, porque vosso é o Reino de Deus..." (Lc 6,20-22).

O Reino de Deus é para os pobres; a salvação é para os pecadores, para os publicanos, para as prostitutas. Neste caso, o Reino de Deus não será um só símbolo universal de esperança utópica, mas será concretamente a cura e libertação de grupos de homens e mulheres que sofrem sob um tipo de opressão material e social.

A Boa Nova será, em primeiro lugar e diretamente, a libertação de pessoas e grupos excluídos. Por isso, logo no início do seu ministério público, Jesus, na sinagoga, apresenta o seu programa: "O Espírito do Senhor está sobre mim porque ele me ungiu para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar a remissão aos presos e aos cegos a recuperação da vista, para restituir a liberdade aos oprimidos e para proclamar um ano de graça do Senhor" (Lc 4,18-19). Neste programa, consta uma libertação política (libertação dos presos), social e econômica (evangelizar os pobres, restituição da visão) e religiosa (proclamação do Ano de Graça do Senhor). É um programa de libertação integral da pessoa. Programa que tem por objetivo resgatar os excluídos, os marginalizados.

O gesto de comer com os pecadores e publicanos, com pessoas desacreditadas e marginalizadas, revela a presença do reino de Deus no mundo dos excluídos e significa comunidade de vida com aqueles que se situavam fora da lei. A incorporação das mulheres ao movimento implica libertá-las da permanente minoridade em que se encontravam, das discriminações legais.

O perdão dos pecados talvez seja a melhor síntese e o gesto por excelência da cura e da libertação de tantas pessoas que se sentiam condenadas por Deus e/ou pela

religião. O episódio que relata o encontro de Jesus com a mulher que ia ser apedrejada ilustra bem a intenção de Jesus: "... disse então Jesus: nem eu te condeno..." (Jo 8,1-11).

Portanto, a libertação constitui o centro da pregação e da práxis de Jesus. Aos excluídos da cidadania e condenados, Jesus reconhece como cidadãos com a plenitude de dignidade e direitos: "o Filho do Homem veio procurar e salvar o que estava perdido" (Lc 19,10). De fato, Jesus procurou, em toda sua vida terrestre, viver e proclamar o amor a todos, mesmo aos inimigos, insistindo na necessidade e na urgência da conversão do coração. Amou até a morte, e morte de cruz. Com sua morte e ressurreição, o mal, o pecado e a injustiça são vencidos.

Diferentemente da RTA, na visão cristã, o mal/pecado é superado não pelos sacrifícios e oferendas, mas pela misericórdia de Deus. A libertação do mal/pecado pela misericórdia constitui, na fé cristã, uma distância e ao mesmo tempo uma contribuição à concepção religiosa da RTA que procura combater o mal através dos sacrifícios e oferendas. Bem sintetiza Rehbein:

> Podemos dizer, pois que o combate ao mal na [RTA] que na realidade, não constitui uma superação, é decididamente superado pelo cristianismo, pois só neste existe a revelação da misericórdia e do perdão de Deus, único capaz de vencer realmente o mal. Enquanto na [RTA] se responsabiliza sempre um outro pelo mal praticado, a aceitação incondicional do pecador pelo amor do Pai e seu perdão, revelado em Jesus, possibilita o reconhecimento da própria culpa, a conversão e a mudança do comportamento (Lc 19,1-10). O combate ao mal ao nível simbólico, através dos ritos mágico-religiosos, que não afetam as verdadeiras causas históricas que o geraram, é superado pela práxis histórica do reino de Deus que vence o mal, fazendo o bem e removendo as causas da iniquidade através da luta pela justiça[179].

Face à mensagem cristã, a RTA deve aprender com a Fé Cristã que a luta contra o mal/pecado deve travar-se não nas manifestações, nos atos do pecado, mas na raiz do pecado, isto é, na natureza humana, no coração humano. A RTA deve tomar ciência de que os esforços de lidar com as manifestações do pecado serão infrutíferos, porque a causa do pecado continua ativa. De fato, não será fácil de eliminar as manifestações do pecado do indivíduo e da sociedade, quando a natureza humana ainda está nublada pelo pecado. De acordo com Rehbein, Jesus rompe radicalmente com o sistema do culto sacrificial na RTA. Mostra que Deus não é honrado por meio de

[179] REHBEIN, *op. cit.*, p. 258.

ritos e ações externas, mas que o Pai quer ser "adorado em espírito e verdade" (Jo 4,42). O culto verdadeiro consiste na atitude do coração.

De fato, se se olhar para toda a vida de Jesus, perceber-se-á que ela foi um sacrifício, não ritual, mas existencial. Jesus ofereceu sua existência inteira, imolando-se na própria morte. O sacrifício de Jesus é um sacrifício pessoal, pela oferta, não do sangue de animais sacrificados, mas de seu "próprio sangue" (Hb 9,11-14)[180]. Assim, na fé cristã a realização da salvação é pela morte expiatória de Jesus Cristo. A natureza da morte de Jesus inclui sacrifício, propiciação, reconciliação e redenção. É de extrema importância notar, então, que, para a Fé Cristã, o evento de Cristo fez com que cessassem os sacrifícios e oferendas tanto do Antigo Testamento, como os da RTA. A morte expiatória de Cristo pelo pecado do homem é o culminar desses sacrifícios.

Van diz:

> Após a crucificação e ascensão de Jesus, os apóstolos aplicam a linguagem de sacrifício e expiação para o sacrifício de Jesus (Rm 3,25, 8, 3). Especialmente a Epístola aos Hebreus mostra como o sistema sacrificial do AT é cumprido por Jesus como o sumo sacerdote da Nova Aliança, por cujo sangue todos os pecados podem ser expiados e por quem o cristão pode ser reforçado para fazer obras agradáveis a Deus (Hebreus 13, 20-21)[181].

De acordo com Demarest, o sistema de sacrifício do Antigo Testamento e, em nosso caso, da RTA, estava apontando para a perfeita redenção através da morte sacrificial de Jesus Cristo. O ritual da Páscoa foi claramente sacrificial e o ato de sua morte "iria remover o pecado e evitar a ira antecipada de Deus"[182]. Na visão cristã da salvação, a morte de Cristo pôs fim ao sacrifício de animais, porque o substituiu.

Wenham escreve:

> Com a morte de Cristo, o único "holocausto" suficiente foi oferecido de uma vez para todos, e, portanto, os sacrifícios dos animais que prefiguraram o sacrifício de Cristo foram feitos obsoletos. Os cristãos, portanto, não têm necessidade de oferecer holocaustos para a expiação de seus pecados. O derramamento do sangue de Cristo foi o pagamento do preço do resgate perfeito. Ele tomou sobre si a ira do Pai para nós, assim como os touros e cordeiros no Antigo Testamento,

---

[180] REHBEIN, *op. cit., p.* 259.

[181] VAN, *op. cit.*,p. 792.

[182] DEMAREST, Bruce. *The Cross and Salvation:* The Doctrine of Salvation. Wheaton: Crossway, 1997, p. 168-169

> para que os homens pudessem, apesar do seu pecado, desfrutar da presença de Deus e tenham orações respondidas[183].

Em contraste com os sacrifícios de animais praticados na RTA, a morte de Cristo é uma substituição penal. Isto significa que Jesus carrega o que não podemos carregar[184]. Insiste Demarest que,"pelo sangue, não de bodes e novilhos, mas por seu próprio sangue, obteve uma libertação definitiva" (Hb9, 12) e se "ofereceu uma só vez para tirar os pecados da multidão" (9,28)[185]. O autor enfatiza que Jesus é o Servo Sofredor[186]. Jesus quer dar a sua vida ou derramar o seu sangue para muitos (Mc 10,45; 14,24; Mt 26,28)[187].

Assim, Jesus, como Servo Sofredor, não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida como resgate para muitos. Isto significa que a morte de Jesus é uma morte substitutiva. Os sacrifícios e as oferendas desempenharam um papel para os membros da RTA, mas seu papel foi cumprido em Jesus. Assim, sacrifícios e oferendas oferecidos pelo pecado, embora fossem eficazes e conseguissem restabelecer a comunhão com Deus, não passavam de ritos externos e superficiais, que nunca lograram transformar os corações duros e egoístas dos homens em corações capazes de viver no amor a Deus e aos irmãos.

São Paulo afirma que "aquele que não conhecera o pecado, ele o identificou com o pecado, por nós, a fim de que por ele nos tornemos justiça de Deus" (2 Cor 5,21); e "Cristo pagou para nos libertar da maldição da lei, tornando-se ele mesmo maldição para nós" (Gl 3:13). Para resumir sua visão de que Jesus Cristo foi o cumprimento do sistema de sacrifício do Antigo Testamento e, no nosso caso, da RTA, Demarest escreve:

> Quando analisamos todo esse material do Antigo Testamento (o derramamento e aspersão de sangue, a oferta pelo pecado, o bode expiatório...), somos obrigados a concluir que a cruz foi um sacrifício substitutivo. Cristo morreu para nós. Cristo morreu no nosso lugar[188].

---

[183] DEMAREST, *op. cit.*, p. 65.
[184] *Ibid.*, p. 141-142.
[185] Cf. ibid., p. 144.
[186] *Ibid.*, p. 145-146.
[187] *Ibid.*, p. 146-147.
[188] *Ibid.*, p. 149.

Erickson afirma que o sistema sacrifícial do Antigo Testamento, assim como o da RTA, antecipou a morte de Cristo; "tipificou o sacrifício e o caráter substitutivo da morte de Cristo"[189]. Ainda segundo o mesmo autor, o propósito da vinda de Jesus ao mundo "foi a expiação"[190] e, portanto, a morte expiatória torna-se a principal razão da vinda de Jesus (Mt 9, 15; 17, 12; Mc 2, 19-20; 8, 31)[191] .

Em resumo, Erickson enfatiza:

> Jesus viu uma íntima identificação entre ele próprio e seu Pai. Ele falou regularmente do pai de ter enviado a ele. Ele e o Pai são um, e assim o trabalho que o Filho faz também é o Pai que faz. Jesus veio para dar a sua vida como um resgate, para libertar as pessoas que foram escravizadas pelo pecado. Sua morte foi um sacrifício tipificado pelo sistema de sacrifício do Antigo Testamento[192].

Depois de tudo o que acabamos de expor sobre o sacrifício, podemos afirmar que, na RTA, os crentes *banto* procuram a libertação e a salvação das forças malignas através de sacrifícios. Os animais são sacrificados seguindo um conjunto de rituais transmitidos pela tradição. Suas partes são distribuídas em uma festa comunitária, oportunidade em que as divindades emanam e compartilham forças e energias vitais para com as pessoas que vivenciaram essa experiência de sagrado[193]. Por isso, o sacrifício de animais é ritual. Não é violência. O sangue derramado é fonte de vida; ele redime, purifica e fortalece. Portanto, o ato de derramar o sangue é religioso e salvífico.

Para a Fé Cristã, o sangue derramado na cruz é o sinal, o sacramento do amor e a cruz é símbolo de uma entrega total até ao fim. Deus, através da encarnação, se fez visível e ofereceu-se, pela morte, como propiciação para a salvação dos homens. Portanto, Jesus, com a entrega de sua vida, conseguiu aproximar os homens de Deus. Jesus obedeceu a Deus em tudo e ofereceu a sua vida em dom de amor aos homens. Deste modo, em Jesus Cristo, morto por nossos pecados, abre-se o caminho da reconciliação de Deus com a humanidade. Jesus, a partir da morte com a humanidade,

---

[189] ERICKSON, *op. cit*., p. 805.
[190] *Ibid.*, p. 806.
[191] *Ibid.*, p. 805.
[192] *Ibid.*, p. 806-807.
[193] Cf. SANTOS, *Formação de professores e religiões de matrizes africanas*, p. 36-37.

leva a cabo a salvação das pessoas. Torna-se, como afirmamos no capítulo IV, o centro e o "lugar" por excelência de salvação dos povos: o Messias ou Cristo em nosso favor; o Senhor de todos (At 10,36); o Salvador de todos (At 5,11).

Conclusão

Ao longo deste quinto capítulo, procuramos manter um diálogo entre os seguidores da RTA e os cristãos caracterizado pela busca de semelhanças e dessemelhanças, aproximações e distâncias, interpretações e contribuições mútuas. De fato, procuramos entrar na dinâmica da teologia do diálogo e da teologia comparativa entre a RTA e a Fé Cristã. Procuramos estabelecer analogias. Procuramos igualmente fazer interpretações recíprocas, mostrando que há algo que a RTA pode iluminar a Fé Cristã ou contribuir com ela, e vice-versa. Mostramos que no diálogo entre a RTA e a Fé Cristã pode haver uma "fecundação cruzada", um "enriquecimento mútuo" e "correção recíproca". O diálogo entre a RTA e a Fé Cristã girou em torno de seis questões: o Ser Supremo, a Mediação, a Vida em comum, a Escatologia e o Mal/Pecado.

Concluímos constatando que a salvação é uma preocupação tanto da RTA, como da Fé Cristã. A Fé Cristã confessa que a salvação de toda a humanidade se deu na pessoa e na vida de Jesus Cristo. A Ele a Igreja reserva uma exclusividade salvífica que o caracteriza como o *único salvador* de todos os homens e mulheres. Nossa atenção se concentrou nas questões sobre a encarnação, a mediação de Jesus Cristo, a morte de Jesus como sacrifício meritório que nos obtém a salvação. Pela encarnação do Filho de Deus, os homens e as mulheres tornam-se filhos de Deus; são libertos dos poderes opressores; são libertos da escravidão do pecado, da morte e das trevas. Pela morte sacrificial de Jesus, os homens e as mulheres são comprados; são chamados a uma nova vida em Cristo e com os irmãos.

A RTA também apresenta uma concepção própria da salvação. Nela aparecem como específicas tanto a meta (Ser Supremo), quanto os caminhos (sacrifícios, oferendas, os ritos) salvíficos. A RTA apresenta o mundo visível e invisível (dos antepassados) numa unidade que tem como elemento central a "força vital" e, como objetivo salvífico, a *vida* em toda a sua amplitude. A ética valoriza o que traz

mais vida como: fertilidade, solidariedade clânica, respeito à natureza. Nessa soteriologia, desempenham importante papel os ritos, os sacrifícios, as oferendas, através dos quais se dá e se recebe vida. A soterilogia na RTA tem a ver com a vivência, no concreto, na valorização do aqui e do agora; com a solidariedade entre os seres humanos.

Que juízo pode fazer a Fé Cristã com relação aos caminhos soteriológicos da RTA? Que juízo pode fazer a RTA com relação às questões soteriológicas da Fé Cristã?

O diálogo entre a Fé Cristã e a RTA não se deu sem consequências. Não foi apenas uma aproximação com mútua rejeição. A noção cristã de salvação foi enriquecida e, igualmente, a noção de salvação na RTA recebeu contribuição nesse diálogo. Foi através do diálogo que percebemos alguma simpatia e antipatia e sobretudo uma iluminação mútua entre a RTA e a Fé Cristã. Podemos dizer que os cristãos, inspirados na RTA, podem ampliar a noção cristã de salvação com a realidade familiar, o relacionamento com os antepassados, a união vital com a natureza. Mas também a noção de salvação na RTA pode ser enriquecida com a tensão cristã do “já” e “ainda não”. De fato, a Fé Cristã e a RTA, no contexto do pluralismo religioso, devem buscar uma compreensão mútua, pois elas procuram, de modo diferente, captar e experimentar a salvação de Deus e/do Ser Supremo.

CONCLUSÃO GERAL

Nossa pesquisa se desenvolveu em torno desta temática: a salvação na RTA. É possível a salvação para os seguidores da RTA? A resposta é positiva. Se entendermos o vocábulo "salvação" num sentido amplo, que diz respeito às aspirações e carências humanas não satisfeitas pela razão humana e pelos esforços do próprio ser humano, podemos dizer que o termo salvação não é só diferentemente expresso pelas diversas religiões, como é percebê-lo como elemento central que justifica a existência e o sentido das próprias religiões. A respeito, o Concílio Vaticano II observou: "Por meio de religiões diversas procuram os homens uma resposta aos profundos enigmas para a condição humana, que tanto ontem como hoje afligem intimamente os espíritos dos homens" (NA, n. 01).

De fato, salvação no sentido estritamente teológico da palavra significa a plenitude do ser humano, o sentido último de sua vida, sua realização total. Tal salvação se realiza em Deus, por intermédio de Jesus Cristo. Deus constitui a salvação do ser humano. A realização plena do ser humano só pode ser Deus. Deus aparece, então, como realidade final da salvação. A ação salvífica de Deus encontra-se sempre contextualizada, no mundo do Antigo e Novo Testamento, assim como nas diversas culturas e religiões. Ela é experimentada e expressa diversamente.

Acreditando que a salvação aparece como o sentido último da existência humana e o objetivo, confessado ou não, de todas as religiões, procuramos compreender em que consiste a salvação que a RTA oferece a seus membros. Isto implicou reconhecer que as experiências e expressões salvíficas presentes na RTA são verdadeiras. Portanto, afirmar que a salvação para os memebros da RTA é possível foi nosso objetivo nesta tese. Tal salvação, para nossa fé cristã, acontece graças à ação misteriosa de Jesus Cristo.

Nosso primeiro objetivo foi afirmar que a salvação para os seguidores da RTA se deu e se dá num contexto sociopolítico, cultural e religioso, isto é, no contexto da África *banto*. De fato, mostramos que a salvação para os memebros da RTA acontece no contexto da África *banto*. Esse contexto, portanto, foi o lugar do encontro de Deus com os seguidores da RTA. O contexto *banto* é hóspede da salvação. Não há salvação para este povo fora do seu contexto cultural, social e religioso. O contexto cultural,

social e político da África *banto* é a instância de primeira ordem em que para eles se cumpre a salvação. Por isso, podemos afirmar que, fora do contexto cultural, social e religioso da África *banto* não há salvação. Os seguidores da RTA se salvam dentro do seu contexto. Eles se salvam na *vida* cultural, social, política que levam, na sociedade *banto* em que estão imersos, enfim na sua cultura, que é o lugar onde eles vivem e morrem, em meio aos desafios que têm de enfrentar, para acolher e tornar própria a salvação oferecida por Jesus Cristo[1]. É nesse contexto que Deus cria com eles novos laços de amizade. É o lugar da relação de Deus com eles. Eles vivem, se realizam e se salvam no seu contexto sociopolítico, cultural e religioso.

A seguir, mostramos que a RTA é um caminho, sinal ou instrumento de salvação. A salvação chega aos seguidores da RTA por meio de sua religião. Portanto, ela continua sendo *necessária* como via ou caminho querido por Deus. Ela tem sido uma *via excepcional* de salvação para os memebros da RTA. Continua sendo a *via* ou o *caminho espiritual* que os coloca diante do divino, de Deus, do Ser Supremo. A RTA traz certamente uma ajuda. Ela faz parte do mistério salvífico de Jesus Cristo, que não está ligado ou confinado, esgotado pelos sacramentos visíveis. Reconhecemos, de fato, que a via normal de reatamento ao Cristo, para os cristãos, é a fé e o batismo. Igualmente reconhecemos que, ao lado da fé explícita, existe uma fé implícita, que faz de um crente de boa vontade e correspondente à graça delicada e sobrenatural de Deus, um justificado por Cristo, que é um só "Caminho, Verdade e Vida".

Na esteira destes pensamentos, concluímos que a RTA fornece um auxílio, uma ajuda através de seu culto, suas oferendas e suas regras morais, nessa justificação por Jesus Cristo que requer as disposições humanas. Então, não é necessário negar que a RTA, muitas vezes, ensina verdades e contribui com valores espirituais, morais, humanos e existenciais para os seguidores da RTA. Não é necessário também negar que os memebros da RTA são filhos de Deus. A RTA tem um papel importante a desempenhar na África *banto.*

Sua especificidade não consiste em levar a salvação para uma África *banto* sem salvação. O mistério salvífico de Jesus Cristo é comunicado independentemente da RTA. O específico da RTA reside na sinalização desse mistério. A RTA torna

[1] Cf. FELLER, Vitor Galdino. *O sentido da salvação.* Jesus e as religiões. São Paulo: Paulus, 2005, p. 82-83.

consciente o mistério salvífico de Jesus Cristo. Por isso, a RTA é fundamentalmente sacramento-sinal da presença misteriosa e salvífica de Jesus Cristo na África *banto.* A RTA é simplesmente sinal e instrumento do mistério salvífico de Jesus Cristo oferecido aos seguidores da RTA. Se acreditamos que Ele quer salvar todos os homens e mulheres, então nos é lícito concluir que a RTA é, na África *banto,* sinal dessa vontade salvífica e universal do Cristo. Ela prima pela qualidade de ser sinal e presença salvífica de Jesus Cristo para os membros da RTA. Esta é como o sacramento de salvação que Jesus Cristo já opera para os seguidores da RTA. Ela exerce um papel de mediação participada, em favor de seus membros. É a visibilidade da salvação de Jesus Cristo. Sua função não é salvar, mas explicitar o mistério salvífico de Jesus Cristo.

Portanto, concluímos que respeitamos os programas salvíficos da RTA sem reduzi-los a meras fantasias, a animismos, paganismos, politeísmos, etc. Levamos a sério as expressões salvíficas da RTA. Oferecemos um sentido teológico para a RTA, embora reconhecendo e reafirmando um critério cristão como instância salvífica para todos. A RTA, como toda religião, está voltada às urgências que afetam a existência do crente *banto* e está ocupada na busca de respostas dessa problemática humana. Não se trata de um culto ao homem. Trata-se de procurar e proporcionar a ele um mínimo de bem-estar para sua existência feliz. Neste sentido, a RTA não merece reprovação.

Prosseguimos refletindo sobre a soteriologia na RTA. Constatamos que, para ela, a salvação não é um conceito unívoco. Ela é sempre uma experiência que comporta várias dimensões: a solidariedade vertical, horizontal e a libertação do mal. Estas experiências são como sacramentos da ação salvífica de Deus, estruturas de graça. A compreensão de Deus é de um Ser Supremo afastado da vida humana, mas que se manifesta nas forças da natureza. Esta aparece como sinal da presença salvífica de Deus. Os antepassados, intermediários entre o Ser Supremo e os homens também são sacramentos da graça salvífica de Deus. Os antepassados atuam como representantes do Ser Supremo. A comunidade é o lugar da presença de Deus, pois nela as pessoas de diferentes etnias tornam-se irmãos. Portanto, a vida é encontrada no seio da comunidade, no interior das forças cósmicas, unindo vivos e mortos, antepassados e espíritos e os que vão nascer. Neste sentido, podemos afirmar que a comunidade tradicional *banto* é sinal e instrumento da salvação. É na comunidade que membros anunciam e vivem a caridade, o calor humano, o perdão, a fraternidade, a reconciliação.

No entanto, a vida comunitária se encontra sempre ameaçada pelo mal e pelas forças funestas da morte. Portanto, a vida dos seguidores da RTA é uma luta ininterrupta contra tais forças. Diante dos males e das contínuas ameaças à vida, surgem a magia e os ritos religiosos como meio de manter o equilíbrio dinâmico das forças pela revitalização da força vital. Portanto, os ritos e os sacrifícios perpassam a vida dos seguidores da RTA. Os sacrifícios, as oferendas dinamizam a força vital, visam a restabelecer o equilíbrio sempre instável das forças vitais, do universo. São gestos salvadores. A salvação, portanto, é uma experiência de superação de limites, solução de problemas, libertação de carências e males que afligem cada crente *banto* em particular e a todos em geral. A salvação acontece no meio e a partir dos sofrimentos, no enfrentamento de dores e conflitos, na solução efetiva de doenças e problemas econômicos, da destruição do meio ambiente[2]. Podemos dizer que a salvação acontece como libertação de todas as amarras que impedem os seguidores da RTA de viver sua liberdade e dignidade. A salvação acontece nas pequenas e grandes conquistas, na solução dos problemas, no enfrentamento dos desafios cotidianos.

De acordo com a nossa fé cristã, avançamos afirmando que a salvação dos seguidores da RTA acontece graças ao mistério salvífico de Jesus Cristo. A salvação definitiva em Cristo é a vocação e o destino não apenas dos cristãos, mas de todos os homens, em todos os tempos e lugares da história e, em nosso caso concreto, dos membros da RTA. O Novo Testamento, que apresenta Cristo como o único mediador, fora do qual não há salvação, afirma ao mesmo tempo a universalidade desta salvação, que se realiza não pelo conhecimento teórico do Deus de Jesus Cristo, mas no cumprimento de sua vontade, seguindo a prática de Jesus no seu amor aos irmãos. Assim, a vontade salvífica de Deus em Jesus Cristo abrange também os seguidores da RTA, igualmente amados por Deus. Este se comunica com eles num amor absolutamente livre e gratuito. Esta presença da graça de Deus com a qual os seguidores da RTA se vêem permanentemente confrontados, os afeta no mais íntimo de seu ser, como um "existencial sobrenatural", embora não tematizada; eles a experimentam na sua religião, nos valores presentes nela, nos sacrifícios e oferendas, na veneração aos antepassados, na relação e participação comunitária.

[2] Cf. FELLER, *op. cit.*, p. 102.

Assim, não consideramos os valores e as práticas salvíficas contidos na RTA como se fossem coisas velhas diante da novidade absoluta de Cristo. Tais valores permanecem como possibilidades legítimas de salvação. Jesus Cristo se "adapta" ou se "acomoda" aos valores positivos da RTA, que, por isso, são fruto ou presença da ação misteriosa, velada, de Jesus Cristo, isto é, "daquela luz verdadeira, que ilumina todo homem" (Jo 1,9). Nesta ordem de pensamentos, a salvação dos seguidores da RTA é dada graças à ação misteriosa do Cristo presente na RTA e em seus valores. Portanto, para os seguidores da RTA, a salvação assenta sobre o plano divino de salvação, quer dizer, ela acontece graças ao mistério do amor salvífico de Deus Pai, daquele "Deus nosso salvador [que] quer que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade" (1 Tm 2,4); daquele "Deus que não faz distinção de pessoas, mas em qualquer nação [religião], aquele que o teme e pratica a justiça é aceite, seja qual for a nação a que pertença (At 10,34ss).

Assim, defendemos a vontade universal de Deus. Procuramos afirmar que Deus não ficou preso ao Ocidente. A respeito, Joseph Y. Edusa-Eyison, citando Kwesi Dickson, afirma:

> Nós acreditamos que o Deus e Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, Criador do céu e da terra, Senhor da história, veio ao encontro de todos os homens de todos os tempos e lugares do mundo. É com esta convicção que estudamos a rica herança das nossas populações africanas, e temos a certeza de que elas o conhecem e o veneram. Reconhecemos a qualidade insubstituível da autorrevelação de Deus em Jesus Cristo e, contudo, é por causa desta revelação que nós podemos discernir o que é realmente de Deus na nossa herança cristã; este conhecimento de Deus não está totalmente em descontinuidade com a nossa herança tradicional popular, que é um conhecimento dele[3].

De fato, a salvação da humanidade por parte de Deus não é uma propriedade restrita a poucos. Sua extensão é vasta e abarca tudo. A autorrevelação de Deus destina-se ao mundo inteiro e, em nosso caso, aos seguidores da RTA. Assim como Deus estava salvando aos antigos hebreus, assim também está salvando os memebros da RTA através de seus mitos, história e, sobretudo, de sua religião e valores, nas práticas religiosas: sacrifícios e oferendas, veneração aos antepassados, participação e relação comunitárias. As várias experiências salvíficas (dos hebreus,

[3] EYISON, Joseph M. Y. Edusa, *Kwesi A. Dickson.* Um biblista em busca de diálogo. In: *Teologia Africana*, v. II, Prior Velho: Paulinas, 2005, p. 95.

cristãos, muçulmanos, seguidores da RTA) são as experiências da Divindade Uma e Única, embora haja "uma diferença na forma de conceituar e verbalizar a realidade, em consequência das situações e dos contextos geográficos, cronológicos e culturais dos vários povos envolvidos"[4].

Nesta perspectiva, a RTA difere das outras religiões pela representação concreta, mais próxima da natureza. Por exemplo, assinala Samuel, "o deus *caçador* dos *damaras* (população da África do Sul), não é o *puro espírito* dos catecismos; a alma não é um pássaro, mas princípio de vida pessoal; o além não é o jardim ou o abismo de fogo ao qual se chega por ponte ou barca, mas a salvação"[5], o aqui e agora.

Avançamos ainda mais, mantendo uma reflexão sobre a teologia do diálogo e concretamente sobre o diálogo entre a RTA e a fé cristã. Tal diálogo foi caracterizado pela interpelação mútua, pela interrogação/resposta. O diálogo girou em volta de cinco questões ou bases teológicas: o Ser Supremo, a Mediação, a Vida em Comum, a Escatologia e o Mal. No diálogo, a RTA e a Fé cristã foram concebidas como dois modelos religiosos, dois polos de uma tensão, dois instintos que surgem dialeticamente, dois olhos da verdade e da realidade, polaridade de dois centros, polaridade entre o masculino e o feminino, os quais, longe de serem contraditórios, são na verdade incompletos em si mesmos e, portanto complementares e reciprocamente corretivos[6]. Embora defendamos a identidade própria de cada religião, mostramos que o diálogo entre a RTA e a Fé Cristã foi desenvolvido na interação construtiva, numa transformação recíproca, numa transformação mútua. Não se trata de defender um "ecletismo", nem um sincretismo religioso entre a RTA e a Fé Cristã. O que quisemos foi defender uma "fecundação cruzada", um enriquecimento mútuo entre a RTA e a Fé Cristã.

O diálogo efetivamente favoreceu mutuamente uma mais aprofundada autocompreensão da própria fé. Por meio do diálogo, cristãos e seguidores da RTA ganharão algo; podem descobrir com maior profundidade certos aspectos, certas dimensões do mistério divino, da soteriologia, da escatologia. Por meio do diálogo também podem purificar a sua própria fé. O diálogo certamente levantou questões que

---

[4] SETILOANE, *op. cit.*, p. 50.

[5] SAMUEL, *As religiões hoje*, p. 33.

[6] Cf. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso.* São Paulo: Paulinas, 1999, p, 519.

obrigarão a RTA e a Fé Cristã a rever certas compreensões ou interpretações de sua soteriologia, de sua escatologia e de sua forma de conceber a Deus ou o Ser Supremo. Mas também a destruir preconceitos profundamente arraigados[7]. Numa palavra, podemos dizer que o diálogo entre a RTA e a Fé Cristã foi um diálogo de interpelação e enriquecimento mútuos. Esse diálogo mais do que um simples encontro de duas religiões, foi um encontro de duas soteriologias diferentes, duas visões diferentes.

No final desta pesquisa, afirmamos como nossa primeira contribuição que a teologia cristã não deve ser apenas uma "teologia dialógica", mas também uma teologia comparativa. A teologia comparativa é uma teologia que reconhece que nas várias religiões não existe equivalência rigorosa entre conceitos fundamentais como os de Deus, salvação, mediação, mal, comunidade... Cada religião pode abrir-se à outra. De fato, para o enriquecimento das diferentes religiões não servirá uma "teologia universal" que pretenda contornar diferenças e contradições; servirá uma teologia que assuma não só as diferenças, mas também as semelhanças e, sobretudo, que procure interagir com outras teologias, soteriologias e escatologias, no diálogo respeitoso e na cooperação[8]. Tal teologia é um desafio e uma chance para a possibilidade de um enriquecimento mútuo. Estamos certos de que a prática dessa teologia influirá na compreensão religiosa própria de cada membro, dando lugar a novas experiências e a expressões salvíficas.

Afirmamos, também, como uma segunda contribuição para com a teologia cristã, que entre a RTA e Fé Cristã existe uma complementaridade mútua, isto é, um processo recíproco de aprendizagem. Portanto, a RTA e a Fé Cristã devem ser vistas como complementares. Durante nossa reflexão, apresentamos valores positivos da RTA. Tais valores, a nosso ver, são complementares aos que propõe a Fé Cristã. Com isso afirmamos, justificamos a tese de uma complementaridade entre a RTA e a Fé Cristã. Tal complementaridade deve ser entendida de modo correto. Não deve ser entendida unilateralmente como se os valores encontrados na RTA encontrassem unicamente "consumação" na Fé Cristã. Isto é, a complementaridade não deve ser vista nos termos da "teoria do cumprimento", segundo a qual a RTA contém "pedras de espera" que a revelação cristã consegue levar à realização. A complementaridade

[7] Cf. DUPUIS, *op. cit.*, p, 521-522.
[8] *Ibid.*, p. 523.

unilateral entende que os valores encontrados na RTA são integrados, superados e subordinados à Fé Cristã. Tal entendimento de complementaridade não percebe a contribuição positiva que a RTA pode dar à Fé Cristã[9].

Quando se fala em complementaridade entre RTA e Fé Cristã, entende-se que seja recíproca, de modo que se admita uma interação dinâmica entre ambas as crenças e o resultado seja um enriquecimento mútuo. Escolhemos, como exemplos, cinco bases teológicas para um diálogo fecundo, positivo entre a RTA e Fé Cristã: o Ser Supremo, a Mediação, a Vida em comum, a Escatologia e o Mal. Graças ao diálogo foi possível perceber entre a RTA e Fé Cristã, a complementaridade existente entre as duas fés. Portanto, o diálogo nos possibilitou perceber a comunhão ou a complementaridade entre a RTA e a Fé Cristã, no total respeito às diferenças entre elas. Nessa perspectiva, podemos dizer que a complementaridade ou a comunhão recíproca entre a RTA e o cristianismo possibilita uma mútua convergência, na medida em que as duas religiões procuram transmitir, de maneiras diferentes, o mistério salvífico de Deus; procuram ser "vias" ou caminhos de salvação. As duas religiões convergem nas grandes questões existenciais: sobre a origem e o destino do ser humano; sobre o sentido da vida; sobre a origem do mal e sua solução; sobre a realidade última, o mistério, o sagrado, Deus ou o Ser Supremo; sobre a salvação e a escatologia.

Podemos ampliar nossa contribuição para com a teologia cristã defendendo a ideia da dupla pertença como característica integrante da relação entre os seguidores da RTA e os cristãos. Esta ideia nos leva a afirmar que na África *banto* não é estranho observar ou ouvir ao mesmo tempo seguidores da RTA se declarando cristãos e os cristãos se declarando seguidores da RTA. Isto é, há seguidores da RTA que combinam seus valores tradicionais com os da Fé Cristã, e cristãos que combinam seus valores com os da RTA. Há seguidores da RTA que se declaram cristãos e cristãos que se declaram seguidores dos valores da RTA. Seguidores da RTA que incorporam ensinamentos e práticas da Fé Cristã na sua religião e cristãos que incorporam ensinamentos e práticas da RTA na sua religião. Isto não compromete a identidade de cada fé, de cada religião e não se pode confundir com o sincretismo. Trata-se de um enriquecimento mútuo; de ser transformado pela experiência religiosa

[9] Cf. DUPUIS, *op. cit.*, p. 384.

do outro. De fato, um cristão pode adotar com alguns aspectos da RTA e identificar-se com eles sem renunciar à sua identidade cristã, assim como um seguidor da RTA pode abraçar certos aspectos da fé cristã e, portanto, considerar-se parcialmente cristão, sem renunciar à sua religião.

No final deste estudo, afirmamos que esta tese é um estímulo, no atual contexto de pluralismo religioso de que, para os seguidores da RTA e os cristãos, "para compreender os outros é preciso, de algum modo, ver o mundo através dos olhos deles, à luz das perguntas deles"[10].

[10] DUPUIS, *op. cit.*, p. 522.

Bibliografia Geral em ordem alfabética

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia.* São Paulo: Mestre Jou, 1982.

ABE, Gabriel. *Redemption, Reconciliation, Propitiation*: Salvation Terms in African Milieu. Journal of Theology for Southern African: 95, 1996.

ADEYEMO, Tokunboh. *Salvation in Africa Tradition.* Nairobi: Evangel, 1979.

AGOSTINHO. *Sermones*. 141. Madrid: Editorial Catolica, 1950.

_____. *A cidade de Deus.*São Paulo: Editora das Américas, 1961.

_____. *Enarr.* 104,10, *apud*, SEUMOIS, André. *Fé, Religiões e Culturas.* Cucujães – Portugal: Editorial Missões, 1997.

AGULAR, M. *Dios en Africa.* Espanha: Estella , 1997.

AKOUN, André. *Dicionário de antropologia.* Viseu: Verbo, 1983.

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura tradicional Banto.* Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

AMALADOSS, Michael. El Pluralismo de las Religiones y el significado de Cristo. *Selecciones de Teologia*, Barcelona, n. 119, p. 167-168, 1991.

_____. *O pluralismo das religiões e o significado de Cristo. In* TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Diálogo dos pássaros:* nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1993.

_____. *Pela estrada da vida: prática do diálogo inter-religioso.* São Paulo: Paulinas, 1996.

_____. *Promover harmonia: vivendo em um mundo pluralista*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

AMARAL, Bernardo Amaral. *A morte e ritos da morte na Religião Tradicional Africana*. Aspectos Pastorais. Centro de Formação de Nazaré. Atas das 8ª Semana Teológica. Arquidiocese da Beira-Moçambique, 23-27 junho, 2003.

AMARAL, Rita; SILVA, Vagner Gonçalves da. Religiões Afro-Brasileiras e Cultura Nacional: uma etnografia em hipermídia. *Revista pós Ciências Sociais,* São Luís, v. 3, n. 6, jul./dez./ 2006.

AMBRÓSIO. *De Cain et Abel* II,3,11, *apud*, SEUMOIS, André. *Fé, Religiões e Culturas.* Cucujães-Portugal: Editorial Missões, 1997.

ANDERSON, J. N. D. *Christianity and Comparative Religion.* Downer Grove: Inter Varsity, 1970.

ANSELMO. *Por que Deus se fez homem.* São Paulo: Novo Século, 2003.

ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Contre les païens et sur l´incartion du Verbe.* Cerf. Paris, 1973.

ATANGANA, Diudonné Espoir. Cristo nos messianismos da África. *Concilium,* Petrópolis: Vozes, n. 317, p. 10-17, abr./ 2006.

ATAS DA SEGUNDA SEMANA TEOLÓGICA. *Os antepassados e sua Veneração.* Beira (Moçambique): Pro-manuscrito, 1997.

AZEVEDO, Thales de. *Ciclo da Vida.* São Paulo: Ática, 1987.

AWOLALU, Omosade Joseph . *Sin and Removal in African Traditional Religion.* Journal of the American Academy of Religion: 44, 1976.

BÂ, Amandou Hampaté. *Les religions africaines tradicionnelles, Surce de civilisation spirituelle.* In: Colloque de Cotonou, 1970.

_____. *A Tradição Viva. In* História Geral da África: metodologia e pré-história da África, Vol I, Paris, UNESCO, 1988.

BAHOKEN, J.-C., *Clairières Métaphysiques Africaines,* Paris: Présence Africaine, 1967.

_____. *Religions Africaines et strutures de civilisation.* Paris: Prénse Africaine, 1968.

BALASURIYA, Tissa. As religiões, especialmente o cristianismo, diante do futuro. *Concilium*. Petrópolis, n. 319, p. 20, jan. 2007.

BALTHASAR, Hans Urs Von. *Cristanesimo e religioni universali.* Casale Monferraro: Pieme, 1987.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil.* São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1960.

BAUR, John. *2000 anos de Cristianismo em África.* Uma história da Igreja Africana. Lisboa: Paulinas, 2002.

BERGERON, Richard. *Fora da Igreja também há salvação.* São Paulo: Loyola, 2009.

BERKENBROCK, Volney José. Diálogo e identidade religiosa – Reflexões sobre a base teológica para um encontro positivo entre Candomblé e o Cristianismo. *Revista Eclesiástica Brasileira,* Petrópolis, n. 221, p. 5-44, mar./ 1996.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1985.

Bíblia da TEB (Tradução Ecumênica). São Paulo: Loyola, 1996.

BINET, J. *Le Mariage en Afrique Noire*. Paris: Du Cerf, 1959.

BINGEMER, Maria Clara-FELLER, Vitor Galdino. *Deus-Trindade:* a vida no coração do mundo. Siquem:Paulinas, Valencia: Paulus, 2003.

BIZON, José (Org.); DARIVA, Noemi; DRUBI, Rodrigo. *Diálogo Inter-Religioso:* 40 anos da Declaração Nostra Aetate 1965-2005. São Paulo: Paulinas, 2005.

BOLAJI-IDOWU, E. *Per uma nuova teologia africana.* In: Encontro de Ibadan. Milano: Jaca Book, 1973.

BORGES, Anselmo. *Religião e Diálogo Inter-religioso*. Coimbra (Portugal): Estado da Arte, 2010.

BOULAGA, F. Eboussi. O africano cristão em busca de sua identidade. *Concilium.* Petrópolis, n. 126, jun./1977.

BRENTARI, Gianbattista. *Deus nas sociedades africana.* Apostolado pelo Livro e pela Liturgia. Quelimane, 1969.

BRIGHENTI, Agenor. Diálogo Inter-Religioso. *Revista Eclesiástica Brasileira,* Petrópolis, n. 61, p. 275-313, jun./ 2001.

BRITO, Jacil Rodrigues de. *O Senhor está neste lugar e eu não sabia.* Teologia da esperança. São Paulo: Paulinas, 2005.

BUJO, Benezet. *Teologia africana nel suo contesto sociale.* Brescia: Queriniane, 1988.

BURÉAU, René. La notion de salut dans les religions africaines traditionnelles. *Studia Missionalia,* v. 30, p. 147-160, 1981.

CARO, Olga Consuelo Vélez. A 50 anos do Concílio Vaticano II: luzes e desafios. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n 71, 619-628, jul. 2001

CASTILLO. Jose Maria. *La humanización de Dios:* ensayo de cristología. 2. Ed. Madrid: Trotta, 2010.

CISCATO, Elia. *Ao serviço deste homem.* Maputo: Paulinas, 1989.

CHALIAND, Gerard. *A luta pela África.* Estratégia das potências. São Paulo: Brasiliense, 1982.

C. K. Meek; M. Delafosse; HILDA Kuper. *La nature du Droit coutumier Africain*, Paris, Présence Africaine, 1961.

CHENU, Bruno. *Teologías cristianas de los terceros mundos.* Teologias latinoamericana, negra norteamericana, negra sudafricana, africana y asiática. Barcelona: Herder, 1989.

CIRILO DE ALEXANDRA. *Contre Julien* 1; BURGUIÈRE, Paul. Paris: Cerf, 1985.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Strom*, VII, 2: PG 9,409, *apud*, SEUMOIS, André. *Fé, Religiões e Culturas.* Cucujães-Portugal: Editorial Missões, 1997.

_____. *El Protréptico*6, 3. RODRIGUEZ, Marcelo Merino. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2008.

_____. *Protrept.* IX, 88, RODRIGUEZ, Marcelo Merino, Madrid: Ciudad Nueva, 2008.

_____. *Stromata* VII, 4.

CLEMENTE ROMANO. *Carta a los Corintios, VII, 5*. Homilía anônima. CALVO, Juan José Ayán. Madrid: Editorial Ciudade Nueva, 1994.

_____ . *Épitre aux Corinthiens*, 1,2, *apud*, SESBOUE, Bernard. *O Deus da Salvação* (Séc. I - VIII). São Paulo: Loyola, 2002.

CIRILO DE ALEXANDRA. *Contre Julien* 1; BURGUIÈRE, Paul. Paris: Cerf, 1985.

COLOQUE SUR LES RELIGIONS (Abidjan, 5-12-1961), Paris: Présence Africaine, 1962.

COMBLIN, José. O Vaticano II: cinquenta anos depois. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 71, p. 629-641, jul./ 2011.

_____. *O Povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O Cristianismo e as religiões*. São Paulo: Loyola, 1997.

COMISSÃO PARA O DIÁLOGO E O ECUMENISMO DA CONFERÊNCIA DOS BISPOS CATÓLICOS DA ÍNDIA, Diretrizes para o diálogo inter-religioso, 1989.

CONCÍLIO VATICANO II. *Lumen Gentium:* Constituição dogmática sobre a Igreja. São Paulo: Paulus, 2001.

_____. *Nostra Aetate*: Declaração sobre a Igreja e as Religiões não-cristãs. São Paulo: Paulus, 2001.

_____. *Dei Verbum*: Constituição dogmática sobre a Revelação Divina. São Paulo: Paulus, 2001.

_____. *Ad Gentes*: Decreto sobre atividade missionária da Igreja. São Paulo: Paulus, 2001.

_____. *Dignitate Humanae*: Decreto sobre a Liberdade Religiosa. São Paulo: Paulus,2001.

CONGAR,Yves. *A Igreja, Sacramento da Salvação.* São Paulo: Paulinas, 1977.

COSTA, Valdeli Carvalho da. *Umbanda.* Os seres superiores e os Orixás/Santos. São Paulo: Loyola, vol. 1, 1983.

_____ . *Umbanda.* Os seres superiores e os Orixás/Santos. São Paulo: Loyola, vol. 2, 1983.

DAMEN, Fraemz. *Pelos muitos caminhos de Deus:* desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação. [s.l]: Rede, 2003.

DANIÉLOU, Jean. *O mistério da salvação das nações.* Porto: Apostolado da Imprensa, 1961.

D´ANNA, Andrea. *De Cristo a Kimbangu*. Madrid: Combonianas, 1966.

DAVID L. Smitth. *With Willful Intent:* A Theology of Sin. Wheaton: Victor Books, 1994.

DELUMEAU, Jean. *As grandes religiões do mundo.* Lisboa: Editorial Presença, 1997.

DE LUBAC, Henri. *Paradoxo e mistério da Igreja.* São Paulo: Herder, 1969.

DEDLARAÇÃO DA AACC – CONFERÊNCIA DAS IGREJAS DE TODA A ÁFRICA – em sua Assembleia em Lusaka, 1973, *apud* SETILOANE, Gabriel M. *A Teologia África:* uma introdução. [S. l.]: Rugde Ramos, 1992.

DEMAREST, Bruce. *The Cross and Salvation:* The Doctrine of Salvation. Wheaton: Crossway, 1997.

DESCHAMPS, H. *Les religions de l´Afrique noire.* Paris: Presses Universitaires de France, 1977.

DILLON-MALONE, Clive. Novas religiões na África. *Concilium,* Petrópolis, n. 181, p. 89-96, jan. 1983.

DONDERS, Joseph G. *Evangelizar ou colonizar.* São Paulo: Paulinas, 1987.

DORE, Joseph. *Paques africaines d´aujourdi´hui.* Paris: Desclee, 1989.

DUPUIS, Jacques. *Jesus-Crist a la rencontre des religiones.* Paris: Desclee, 1989.

_____. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.

_____. El pluralismo religioso en el plano divino de salvación. *Selecciones de teologia,* Barcelona, n. 151, 1999.

_____. *Introdução à Cristologia.* São Paulo: Loyola, 1999.

_____. El dialogo interreligioso en época de pluralismo. *Selecciones de Teología,* Barcelona, n. 153, 2000.

_____. Um Dios Padre de Jesucristo, para La salvación del mundo. *Selecciones de Teología,* Barcelona, n. 155, p. 177-188, 2000.

_____. O Verbo de Deus, Jesucristo y las religiones del mundo. *Selecciones de Teología,* Barcelona. n. 162, 2002.

_____. *O Cristianismo e as religiões.* Do desencontro ao encontro. São Paulo: Paulinas, 2004.

DURAND, Emmanuel. *L´Offre universalle du salut em Christ.* Paris: Cerf, 2012.

ELA, Jean-Marc. *El grito del hombre africano:* cuestinones dirigidas a los cristianos y a las Iglesias de África. Estella: Verbo Divino, 1998.

ELIADE, M. *Tratado de historia de las religiones.* Madrid: Cristiandad, 1973.

_____*Il sacro e Il profano,* Torino: Baringhieri, 1976.

EERHART, Byron H. *Religious Traditions of World:* A Journey Through Africa, Mesoamerica, North America, Judaism, Christianity, Islam, Hinduism, Buddhism, China, and Japan. São Francisco: Herper, 1993.

ERICKSON, Millard J. *Christian Theology.* Grande Rapids: Baker, 1983.

_____. *Introducing Christian Doctrine.* Edited by L. Arnold Hustad. Grand Rapids: Baker, 1992.

EYISON, Joseph M. Y. Edusa, *Kwesi A. Dickson.* Um biblista em busca de diálogo. *In Teologia Africana* Vol. II, Prior Velho: Paulinas, 2005.

EUSEBIO, *Dem. Evang.* IV, 9.

FEDERAÇÃO DAS CONFERÊNCIAS EPISCOPAIS DA ÁSIA, Documento de síntese e teses sobre o diálogo inter-religioso. Sedoc, v. 33, n. 281, jul./ago. 2000.

FELLER, Vito Galdino. *O Sentido da salvação.* São Paulo: Paulus, 2005.

FORTE, Bruno. *A Trindade como história* – Ensaio sobre o Deus cristão. São Paulo: Paulus, 1987.

FRIES, Henrich. *Salvação.* In Dicionário de teologia. Conceitos fundamentais da teologia atual. Vol. V. São Paulo: Loyola, 1987.

GARCIA, Luis Pericot, *Las Razas Humanas.* Su Vida, Sus costumbres, su historia, su arte. Barcelona: Instituto Gallach de Librería y Ediciones Barcelona, 1928.

GENDT, Rik. O cristianismo africano na opinião pública da Europa. *Concilium:* Petrópolis, n. 239, jan./1992.

GIORDANI, Mário Curtis. *História da África anterior aos descobrimentos.* Petrópolis, 1997.

GOEZT, J. *Antropologie Sociale.* Ethnosociologie Religieuse. Roma: Univ. Gregoriana, 1971.

GRAY, George Buchanan. *Sacrifice in the Old Testament:* Its Theory and Practice. Edited by Harry M. Orlinsky. New York: Ktav, 1971.

GRAVAD, H. *Les Religions Africaines Traditionneles source de civilisation spiritualle. In* Colloque de Contonou",1970.

GREGÓRIO NAZIANZENO, *Oratio*.

_____. *Lettre 101,32,* Ireneu, CH III, 19,1, *apud*, SESBOUÉ, Bernard.*O Deus da Salvação,* (séc. I-VIII). São Paulo: Loyola, 2002.

GREGÓRIO DE NISSA. *Contre Apollinaire,* XI. *Apud*, SESBOUÉ, Bernard. *O Deus da Salvação,* (séc. I-VIII). São Paulo: Loyola, 2002.

GROMIKO, A. A. *As Religiões da África.* Moscovo: Progresso, 1987.

HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. *Jesus Cristo, Nosso Redentor*. Iniciação à Cristologia como Soteriologia. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

HEISLBETZ, Josef. *Fundamentos teológicos das religiões não-cristãs.* São Paulo: Herder, 1969.

HENDERSON, Lawrence. *A Igreja em Angola.* Lisboa: Além-mar, 1990.

HERSKOVITS, M-J. *Economia Antropology.* New York: A.A. Knopf, 1952.

HICK, John. *A metáfora do Deus encarnado.* Petrópolis: Vozes, 2000.

HURTADO, Manuel. *A encarnação.* Debate cristológico na teologia cristã das religiões. São Paulo: Paulinas, 2012.

IRINEU. *Contra as heresias*. IV, 27,2. São Paulo: Paulus, 1995.

JOÃO CRISÓSTOMO. *Homélies sur St Jean* XI,1, *apud* SESBOUÉ, Bernard. *O Deus da Salvação* (séc. I-VIII). São Paulo: Loyola, 2002.

JOÃO PAULO II, Papa. *Redemptor Hominis sobre o Redentor do Homem*. São Paulo: Paulinas, 1979.

_____. *Dominum et Vivificantem*, Carta encíclica sobre o Espírito Santo na Vida da Igreja e do Mundo. São Paulo: Paulinas, 1986.

_____. *Redemptoris Missio sobre a validade permanente do mandato missionário*. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. *Ecclesia in Africa* sobre a Igreja em África e sua missão evangelizadora. 1995.

_____. *Catecismo da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 2000.

JOÃO XXIII. *Princeps Pastorum* (28 de Novembro de 1959) em AAS, (1959).

JÚNIOR, F. Aquino de. Diálogo Inter-Religioso a partir dos Pobres. *Revista Eclesiástica Brasileira,* Petrópolis, n. 63, p. 515-554, jul./ 2003.

JUNOD, A. Henrique. *Usos e costumes dos Bantos.* Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, II, 1974.

JUSTINO. *Apologias*. São Paulo: Paulus, 1995.

KAGAME, Alexis. *La Philosophie bantu-rwandaise de L´Etre.* Jonson Reprint corporation, New York, 1956.

_____. *La philosophie bantu comparée.* Paris: Présence Africaine, 1976.

_____. *La poésie dynastique du Rwanda. Apud* ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura tradicional Banto.* Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

_____. *Les Noms de Dieu* – 1976, *apud* ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura tradicional Banto.* Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

KABASÉLÉ, François. *Le Christ comme Chefe.* In: *Chemins de la cristologie africaine*. Paris: Desclée, 2001.

_____. *Le Christ comme Ancêtre et Aîné.* In: *Chemins de la cristologie africaine*. Paris: Desclée, 2001.

KAGABO, Liboire. *Alexis Kagame.* Os traços de uma teologia africana. *In* Teologia Africana no século XXI. Algumas figuras. Portugal: Paulinas, 2012.

KI-ZERBO, J. *Tradition et Modernisme em Afrique Noir. In* Reencontres Internationales de Bouaké, Paris: Seuil, 1965.

KNITTER, Paulo F. O cristianismo como religião verdadeira e absoluta? *Concilium,* Petrópolis, n. 156, p. 19-33, jun./ 1980.

_____. A teologia católica das religiões numa encruzilhada. *Concilium,* Petrópolis, n. 203, p.105-114, jan. 1986.

_____. La teologia de las religiones en el pensamento católico. *Concilium,* Petrópolis, n. 203, p. 123-134, jan./ 1986.

_____. *Jesus e os Outros Nomes.* Missão Cristã e responsabilidade global. São Bernardo do Campo: Nhandutie, 2010.

KOLIÉ, Cécé. *Jésus guérisseur?* In: *Chemins de La Christologie africaine,* Paris: Descleé, 2001.

KUNG, Hans. *Ser cristão.* Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. *Introdução*: o debate sobre o conceito de religião. *Concilium,* n. 203, p. 8, jan./ 1986.

_____. *El cristianismo:* esencia e historia. Madrid: Trotta, 1997.

_____. *Teologia a caminho:* fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1999.

_____. *Religiões do mundo:* em busca dos pontos comuns. Campinas: Verus, 2004.

_____. *O princípio de todas as religiões:* ciências naturais e religião. Petrópolis: Vozes, 2007.

KUSCHEL, Karl-Josef. Euro-Islã: desafio ou chance? *Concilium,* Petrópolis, n.305, fev. 2004. 2004.

LADARIA, Luis F. *Jesucristo, salvación de todos.* Comillas (Madrid): San Pablo, 2007.

LACOSTA, Jean-Yves. *Dicionário crítico de Teologia.* São Paulo: Loyola, 2004.

LANGA, Adriano. *Questões Cristãs às Religiões Tradicionais.* Moçambique: Franciscanas, 1984.

LEÃO MAGNO. *Sermões LXXII*,2; (Tradução da Monjas Beneditinas da Abadia de Santa Maria). São Paulo: Paulinas, 1974.

LEGRAIN, M., *Mariage chrétien modele unique?* Paris: Chalet, 1978.

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Salvação.* In: Vocabulário de Teologia Bíblica. São Paulo: Vozes, 1972

LES RELIGIONS AFRICAINES TRADITIONELLES, Encontros Internacionais de Bouaké, Paris: Seuil, 1965.

LES RELIGIONS AFRICAINES COMMO SOURCE DE VALEURS DE CIVILISATION, Colóquio de Cotonou (16-22.8.1970), Paris: Présence Africaine, 1972.

LE COLLOQUE SUR NEGRITUDE (Dakar, 12-18.4.1971). Paris: Présence Africaine, 1972.

LIBANIO, João Batista. Reflexões teológicas sobre a salvação. *Síntese,* n. 1, p. 67-93, 1974.

_____. *O problema da salvação no catolicismo do povo.* Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. *A Religião no início do Milênio.* São Paulo: Loyola, 2002.

LONDI, Boka Mpasi. *Secularisation et Pluralisme religieux em Afrique.* Pontifícia Universitã Greogoriana, Roma.

MACHALARY, Douglas. *Atlas enciclopédico internacional*. São Paulo: Editora Michalany Ltda, 1995.

MAIMELA, S. S. *Salvation in Africa Traditional Religions.* Missionalia 13, 1985.

MAGESA., Laurenti. *African Religion:* The Moral Traditions of Abundant Life. Maryknoll: Orbis, 1997.

MANA, Ka. *Teología africana para tiempos de crises.* Cristianismo y reconstrucción de África. Estella: Verbo Divino: 2000.

_____. *La Nueva Evangelización en África.* Estela: Verbo Divino, 2005.

MARIN, Antonio Royo. *Teologia de la salvación*. Madrid: Editorial Católica, 1956.

MCKENZIE, John L. *Criação. In* Dicionário Bíblico. São Paulo: Loyola, 1983.

MAQUET, J. *El poder negro en África.* Madrid, 1971.

MARTINEZ, Francisco Lerma. *Religiões africanas Hoje.* Maputo-Matola: Seminário Filosófico Interdiocesano, 1997.

_____. *O povo macua e a sua cultura.* Lichinga-Moçambique: Ministério da Educação, 1988.

_____. *Antropologia Cultural.* Matola: Seminário Sto. Agostinho, 1994.

MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna.* São Paulo: Paulinas, 1995.

MAURIER. H.; MBEMBE, A.; ADOUKONOU, B. *Religiões e Teologias Africanas.* Lisboa: Tipografia Cardim, 1988.

MAX-MULLER, F. *Origen y desarrollo de la religion.* La España Moderna, Madrid, 1985.

MBITI, John S. *Concepts of God in Africa.* New York: Praeger, 1970.

_____. *Religions et Philosophie Africaines.* Yaundé: Ed. Cle, 1972.

MIRANDA, F. Mário. O encontro das Religiões. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 68, p. 9-25, jun./ 1994.

_____. O Pluralismo religioso como desafio e chance. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 55, p. 323-337, jun./ 1995.

_____. Salvação ou Salvações? A Salvação Cristã num contexto Inter-religioso. *Revista Eclesiástica Brasileira,* Petrópolis, n. 58, p. 136-163, mar./ 1998.

_____. *A salvação de Jesus Cristo.* São Paulo: Loyola, 2009.

MPONGO, L. *La Liturgie du mariage dans la perspective africaine,* em Ver. Du Clergé Africain, XXVI, 1971.

MUYA, Juvénal Ilunga. *François-Maria Lufuluabo Mizeka...* In: Teologia Africana. Vol. II. Prior Velho (Portugal): Paulinas, 2012.

_____. *Bénézet Bujo. O despertar de um pensamento sistemático e autenticamente africano*. In: Teologia Africana no século XXI, vol. 1. Prior Velho (Portugal): Paulinas, 2012.

MULAGO, Vicent. *Um visage africain du christianisme.* Paris: Présence Africaine, 1965.

_____. *La religion traditionnelle élément central de la culture bantu.* Em "Colloque de Cotonou, 1970.

_____. *A participazione vitale.* In: Per uma nuova teologia africana. Ibadan: Incontro dei Teologi Africani. Milano: Jaca Book, 1973.

_____. *Simbolismo Religioso Africano.* Madrid: BAC, 1979.

_____. *Elements fondamentaux de la religion africaine.* Colloque International de Kinshasa (9-14.1.1978). Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique, 1979.

_____. *La religion traditionelle des bantu et leur vision du Monde*. Kinshasa: Faculté de Théologie, 1980.

_____. Religions africaines et fin ultime de l´home. *Studia Missionalia,* v. 30, p. 161-189, 1981.

_____. *Le pact du sang et communion alimentaire, pierres d´attente de la Communion eucharistique, apud* BUJO, Bènezét. *Vicent Mulago.* Um apaixonado pela Teologia Africana. Prior velho (Portugal): Paulinas, 2012.

_____. *La religion traditionnelle des bantu, apud* BUJO, Bènézet. *Vicent Mulago.* Um apaixonado pela teologia Africana. Prior velho (Portugal): Paulinas, 2012.

MUSHETE, Alphone Ngindu. *A figura de Jesus na Teologia Africana.* Petrópolis: Vozes, 1988.

MVENG, Engelbert. *Structures fondamentales de La prière negro-africaine,* 1963, *apud* ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto,* 1985.

_____. A teologia da libertação africana. *Concilium,* Petrópolis, n. 219, p. 24-43, mai./ 1988.

_____. *Identidade africana y cristianismo.* Estella: Verbo Divino, 1999.

NYIRONGO, Lenard. *The Gods of Africa or the God of the Bible?* The Snares of African Traditional Region in Biblical Perspective. South Africa: Potchefstroomse Universiteit, 1997.

OBENGA, T. *Science et langage em África.* Paris, Présence Africaine, 1974, *apud* ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto,* Luanda: Secretariado para Pastoral, 1985.

OLAWALE ELIAS, T. *La natureza Du Droit Coutumier Africain.* Paris: Présence Africaine, 1961.

OLUPONA, Jacob K. *Rituals in African Traditional Religions:* A Phenomelogical Perspective. Orita: Ibadan Journal of Religion Studies 22, 1990.

ONAIYEKAN, John Olorunfemi. Ser Igreja numa sociedade islamo-cristã. Modelos emergentes de relações entre cristãos e muçulmanos na África. *Concilium,* Petrópolis, n. 239, jan./1992.

OPOKU, Kofi Asare. *A religião na África durante a época colonial. In* História Geral da África, Vol. VIII, Paris, UNESCO, 1988.

ORO, Ari Pedro. Neopentecostais e Afro-Brasileiros: quem vencerá esta guerra? *Debates do NER,* Porto Alegre, ano 1, n. 1, nov./ 1997.

_____. As Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, Porto Alegre, Ano 9, n. 13, p. 9-23, jan./jun. 2008.

ORÍGENES. *Contra Celso* III, *28.* Madrid: MCMLXVII, 1967.

PANIKKAR, Raimund. *El Cristo desconocido del hinduísmo.* Madrid: Fontanella, 1971.

PALÁCIO, Carlos. A originalidade singular do cristianismo. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte: Loyola, n. 70, set./dez., p. 329, 1994.

PAULME, Denise. *As civilizações Africanas.* Portugal: Soc. Ind. Gráfica Telles da Silva, 1953.

PAULO VI, Papa. *Africae Terrarum:* mensagem sobre a promoção do bem religioso, civil e social em África. 1967.

PIAZZA, Waldomiro. *Religiões da humanidade.* São Paulo: Loyola, 1977.

PIO XII. *Summi Pontificatus.* (20 de outubro de 1939) em AAS, (1939).

_____. *Radiomensagem ao Congresso de Ernakulam*. (31 de Dezembro de 1959) em AAS, (1953).

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. Diálogo e Anúncio. São Paulo: Paulinas, 1991.

POUCOUTA, Paulin. *Meinrad Pierre Hebga. In Teologia Africana.* Vol. II, Prior Velho: Paulinas, 2012.

POBEE, John. *Toward a African Theology.* Nashville: Parthenon, 1979.

_____. *África. In* Dicionário do movimento ecumênico. Petrópolis: Vozes, 2005.

PRÓSPERO DE AQUITÂNCIA. *Responsiones* 2: PL 51,179, *apud*, SEUMOIS, André. *Fé, Religiões e Culturas.* Cucujães-Portugal: Editorial Missões, 1997.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *O Cristianismo no mundo de hoje.* São Paulo: Paulus, 1994.

_____. *O Diálogo das Religiões.* São Paulo: Paulus, 1997.

_____. *Autocompreensão cristã:* diálogo das religiões. São Paulo: Paulinas, 2007.

RAHNER, Karl. *El cristianismo y las religiones no cristianas*. Escritos de teologia. Madrid: Taurus, 1964.

_____. *Curso fundamental da fé.* São Paulo: Paulus, 1997.

REDINHA, J. *Etnosociologia do Nordeste de Angola.* Agência Geral de Ultramar, Lisboa, 1958.

REGO, A. da Silva. *Alguns problemas sociológico-missionários da África negra*. Lisboa: Minerva, 1960.

REHBEIN, Franziska C. *Candomblé e Salvação.* A salvação na religião nagô à luz da teologia cristã. São Paulo: Loyola, 1985.

RELIGIONS AFRICAINES ET CHRISTIANISME. I Colóquio Internacional do CERES (Kinshasa, 9-14.1.1978), Kinshasa, 1979.

ROSNY, E. de. *Les églises independentes africaines.* Em Studes, 358, 1983.

ROTA, T. *La teologia africana.* AndriaNapoli: Dehoniane, 1984.

RWIZA, Richard. *Laurenti Magesa.* Um teólogo da libertação em contexto africano. *In* Teologia Africana no século XXI. Prior Velho (Portugal): Paulinas, 2012.

SALVODI, Valentino. *África:* o evangelho nos pertence. São Paulo: Loyola, 1989.

SAMUEL, Albert. *As religiões hoje.* São Paulo: Paulinas, 1997.

SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. *Formação de professores e religiões de matrizes africanas:* um diálogo necessário. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

SANON, Anselme T. *Jésus, Maître d´initiation.* In: *Chemins de la christologie africaine.* Paris: Descleé, 2001.

SAWYERR, Harry. *Traditional Sacrificial Rituals and Christian Worship.* Sierra Leone Bulletin of Religion: 2, 1960.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo – sacramento do encontro com Deus* – estudos teológico sobre a salvação mediante os sacramentos. Petrópolis: Vozes, 1967.

_____. *História humana.* Revelação de Deus. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. *Jesus:* a história de um vivente. São Paulo: Paulus, 2008.

SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. *As religiões ontem e hoje.* São Paulo: Paulinas, 1982.

_____. *Líderes religiosos da humanidade*. São Paulo Paulinas, 1986.

SCHLETTE, Heinz Robert. *As religiões como tema da teologia.* São Paulo: Herder, 1969.

SECRETARIATUS PRO NON CHRISTIANIS. *A la rencontre des religions africaines.* Roma: Ângora, 1965.

SECRETARIADO PARA OS NÃO-CRISTÃOS. *A Igreja e as outras religiões*: diálogo e missão. São Paulo: Paulinas, 1984.

SÉKOU, Touré. *Presence africaine.* Paris, XXIV-XXV, 1959.

SEMPORÉ, Sidb. As Igrejas da África entre o passado e o futuro. *Concilium.* Petrópolis, n. 126, jun./1977.

SHORTER, A. *Culture africane e cristianismo*. Madrid: Tecnos, 1970.

SENGHOR, L. *Libertad, Negritud y Humanismo.* Madrid: Tecnos, 1970.

_____. *Fundamentos de la Africanidad.* Madrid: ZYX, 1972.

SESBOÜÉ, Bernard. *Jesucristo el único mediador.* Ensayo sobre La redención y la salvación. Tomo I. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990.

_____. *O Deus da Salvação* (Séc. I - VIII). São Paulo: Loyola, 2002.

SETILOANE, Gabriel Molehe. *Teologia africana:* uma introdução. [S. l.]: Rugde Ramos, 1992.

SEUMOIS, André. *Fé, Religiões e Culturas.* Cucujães – Portugal: Editorial Missões, 1997.

SILVA, Antônio Aparecido da. *Pluralismo religioso y tradiciones religiosas Afroamericanas. In* Por los muchos caminos de Dios. Ecuador: Verbo Divino, 2003.

SILVA, Gonçalves Vagner da. Religiões Afro-Brasileiras. *Revista USP*, São Paulo, n. 55, p. 82-111, set./nov., 2002.

_____. *Candomblé e umbanda:* caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005.

_____. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 13, p. 1-10, abr./ 2007.

SLAVIERO, Dirce; URBA, Loiva. *Padoko Padoko.* Uma experiência na África Negra. Passo Fundo: Battistel, 2007.

STAM, Anne. *Las Religiones Africanas*. Madrid: Acento Editorial, 1997.

STOTT, Cowdell. *Is Jesus Unique?* A Study of Recent Christology. Mahwah: Paulist, 1996.

TAYLOR, Edward. *Primitive Cultura*. Vol. I, Boston: Estes and Lauriat, 1874

TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das Religiões*. Uma visão panorâmica. São Paulo: Paulinas, 1995.

_____. *Diálogo dos pássaros:* nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1995.

_____. *Diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997.

_____. A teologia do pluralismo religioso em questão. *Revista Eclesiástica Brasileira,* Petrópolis, v. 59, n. 235, p. 589-599, set./ 1999.

_____. O diálogo inter-religioso na perspectiva do Terceiro Milênio. *Convergência,* São Paulo, v. 34, n. 235, p. 433-448, set./ 1999.

_____. O pluralismo religioso como novo paradigma para as religiões. *Concilium,* Petrópolis, n. 319, p. 24-32, jan./ 2007.

TEMPELS, Placide. *La Philosophie Bantoue.* Paris: Presénce Africaine, 1965.

THILS, Gustave. *Propos et problémes de la théologie des religions non chrétiennes.* Lovaii: Castermann, 1966.

_____. *Religioni e cristianesimo.* Assisi: Cittadella, 1967.

THOMAS, L-V; LUNEAU, R. *La terre africaine et ses religions,* Paris: Larousse, 1975.

_____. *Les sages dépossédés.* Paris: R. Laffant, 1977.

THOMAS, Michel. Para uma pedagogia do encontro religioso. *Concilium*, Petrópolis: Vozes, n. 302, p. 155, abr. 2003.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* III, q. 1,a. 3, resposta. Madrid: MCMLX, 1960.

THORNTON, John Kelly. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico.* Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TSHIBANGU, Tshishiku. *Religião e evolução social*. *In* História Geral da África. Vol VIII, Paris, UNESCO, 1988.

TURNER, Harold. Igrejas Independentes de origem e reforma africana. *Concilium.* Petrópolis: Vozes, n. 126, jun./1977.

UNHIYOP, Samuel Waje. *African Christian Theology.* Nairobi: HippoBoos, 2012.

URBON, Laënnec. *O Deus da resistência negra.* O vodu haitiano. São Paulo: Paulinas, 1988.

UKPONG, Justin. Literatura teológica de África. *Concilium,* Petrópolis, n. 219, p. 78-87, mai./ 1988.

_____. Uma análise crítica dos lineamenta para o sínodo especial africano. *Concílium*, Petrópolis, n. 239, jan./1992.

_____. Emergencia de las teologías africanas. *Missiones Extrajeras*, n. 136-137, p. 271-317, jul./oct. 1993.

VAN, Gemeren Wiliem. *Offerings and Sacrifices in Bible Times.* In EDT, ed Walter A. Elwell. Grand Rapids: Baker, 1984.

VEGETTI, Rosangela; NHAGO, Francelino. *Religiões:* as religiões tradicionais. São Paulo: Mundo e Missão, 1999.

VELHO, Yvonne Maggie Alves. *Guerra de Orixá.* Um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

VIGIL, José María. *Teología do pluralismo religioso:* para uma releitura pluralista do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2006.

VIGIL, José María. O paradigma pluralista: tarefas para a teologia. Para uma releitura pluralista do cristianismo. *Concílium,* Petrópolis: Vozes, n. 319, p. 33-42, jan. 2007.

VITTORIO, Lanternari. *As religiões dos oprimidos:* um estudo dos modernos cultos messiânicos. São Paulo: Perspectiva, 1974.

ZIÉGLER, J. *Le pouvoir africain.* Paris: Seuil, 1971.

WEBSTER, H. *Societés Secrétes des homens-leopards en Afrique noire*. Paris: Payot, 1952.

_____. *La Magie.* Paris: Payot, 1952.

WENHAM, Gordon, J. *The Book of Leviticus.* Grand Rapids: Eerdmans, 1979.

WILGES, Irineu. *As Religiões no mundo.* Petrópolis: Vozes, 1987.

Bibliografia Temática

Livros principais

Soteriologia na RTA

ABE, Gabriel. *Redemption, Reconciliation, Propitiation:* Salvation Terms in African Milieu. Journal of Theology for Southern African: 95, 1996.

ADEYEMO, Tokunboh. *Salvation in Africa Traditional.* Nairobi: Evangel, 1979.

AGULAR, M. *Dios en Africa.* Espanha: Estella , 1997.

AMARAL, Bernardo Amaral. *A morte e ritos da morte na Religião Tradicional Africana*. Aspectos Pastorais. Centro de Formação de Nazaré. Atas das 8ª Semana Teológica. Arquidiocese da Beira-Moçambique, 23-27 junho, 2003.

ATAS DA SEGUNDA SEMANA TEOLÓGICA. *Os antepassados e sua Veneração.* Beira (Moçambique): Pro-manuscrito, 1997.

AWOLALU, Omosade Joseph . *Sin and Removal in African Traditional Religion*. Journal of the American Academy of Religion: 44, 1976.

BRENTARI, Gianbattista. *Deus nas sociedades africana.* Apostolado pelo Livro e pela Liturgia. Quelimane, 1969.

CISCATO, Elia. *Ao serviço deste homem.* Maputo: Paulinas, 1989.

EYISON, Joseph M. Y. Edusa, *Kwesi A. Dickson.* Um biblista em busca de diálogo. *In Teologia Africana* Vol. II, Prior Velho: Paulinas, 2005.

KAGAME, Alexis. *La philosophie bantu-rwandaise de L´Etre.* Jonson Reprint corporation, New York, 1956.

_____. *La philosophie bantu comparée.* Paris: Présence Africaine, 1976.

_____. *La poésie dynastique du Rwanda. Apud* ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura tradicional Banto.* Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

_____. *Les Noms de Dieu* – 1976, *apud* ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura tradicional Banto.* Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

LANGA, Adriano. *Questões Cristãs às Religiões Tradicionais.* Moçambique: Franciscanas, 1984.

MAIMELA, S. S. *Salvation in Africa Traditional Religions.* Missionalia 13, 1985.

MAGESA., Laurenti. *African Religion:* The Moral Traditionns of Abundant Life. Maryknoll: Orbis, 1997.

MBITI, John S. *Concepts of God in Africa.* New York: Praeger, 1970.
_____. *Religions et Philosophie Africaines.* Yaundé: Ed. Cle, 1972.

MVENG, Engelbert. *Structures fondamentales de La prière negro-africaine,* 1963, *apud* ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, 1985.

_____. *Identidade africana y cristianismo.* Estella: Verbo Divino, 1999.

MULAGO, Vicent. *A participazione vitale. In* Per uma nuova teologia africana. Ibadan: Incontro dei Teologi Africani. Milano: Jaca Book, 1973.

_____. *Simbolismo Religioso Africano.* Madrid: BAC, 1979.

_____. *Elements fondamentaux de La religion africaine.* Colloque International de Kinshasa (9-14.1.1978). Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique, 1979.

_____. *La religion traditionelle des bantu et leur vision du Monde*. Kinshasa: Faculté de Théologie, 1980.

_____. *Le pact du sang et communion alimentaire, pieeres d´attente de la Communion eucharistique, apud* BUJO, Bènezét, *Vicent Mulago.* Um apaixonado pela Teologia Africana. Prior velho (Portugal): Paulinas, 2012.

OLUPONA, Jacob K. *Rituals in African Traditional Religions:* A Phenomelogical Perspective. Orita: Ibadan Journal of Religion Studies 22, 1990.

RWIZA, Richard. *Laurenti Magesa.* Um teólogo da libertação em contexto africano. *In* Teologia Africana no século XXI. Prior Velho (Portugal): Paulinas, 2012.

SAWYERR, Harry. *Traditional Sacrificial Rituals and Christian Worship.* Sierra Leone Bulletin of Religion: 2, 1960.

VELHO, Yvonne Maggie Alves. *Guerra de Orixá.* Um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

URBON, Laënnec. *O Deus da resistência negra.* O vodu haitiano. São Paulo: Paulinas, 1988.

RTA e teologia

ANDERSON, J. N. D. *Christianity and Comparative Religion.* Downer Grove: Inter Varsity, 1970.

BOLAJI-IDOWU, E. *in Encontro de Ibadan:* Per uma nuova teologia africana. Milano: Jaca Book, 1973.

BUJO, Benezet. *Teologia africana nel suo contesto sociale.* Brescia: Queriniane, 1988.

D´ANNA, Andrea. *De Cristo a Kimbangu*. Madrid: Combonianas, 1966.

DAVID L. Smitth. *With Willful Intent:* A Theology of Sin. Wheaton: Victor Books, 1994.

DONDERS, Joseph G. *Evangelizar ou colonizar.* São Paulo: Paulinas, 1987.

DORE, Joseph. *Paques africaines d´aujourdi´hui.* Paris: Desclee, 1989.

ELA, Jean-Marc. *El grito del hombre africano:* cuestinones dirigidas a los cristianos y a las Iglesias de África. Estella: Verbo Divino, 1998

KABASÉLÉ, François. *Le Christ comme Chef.* In: *Chemins de la cristologie africaine*. Paris: Desclée, 2001.

_____.*Le Christ comme Ancêtre et Aîné.* In: *Chemins de la cristologie africaine*. Paris: Desclée, 2001.

KAGABO, Liboire. *Alexis Kagame.* Os traços de uma teologia africana. *In* Teologia Africana no século XXI. Algumas figuras. Portugal: Paulinas, 2012.

KOLIÉ, Cécé. *Jésus guérisseur?* In: *Chemins de La Christologie africaine,* Paris: Descleé, 2001.

LEGRAIN, M., *Mariage chrétien modele unique?.* Paris: Chalet, 1978.

LONDI, Boka Mpasi. *Secularisation et Pluralisme religieux em Afrique.* Pontifícia Universitã Greogoriana, Roma, s/a.

MANA, Ka. *Teología africana para tiempos de crises.* Cristianismo y reconstrucción de África. Estella: Verbo Divino: 2000.

_____. *La Nueva Evangelización en África.* Estela: Verbo Divino, 2005.

MAURIER. H.; MBEMBE, A.; ADOUKONOU, B. *Religiões e Teologias Africanas.* Lisboa: Tipografia Cardim, 1988.

MUYA, Juvénal Ilunga. *François-Maria Lufuluabo Mizeka... In Teologia Africana.* Vol. II. Prior Velho (Portugal): Paulinas, 2012.

_____. *Bénézet Bujo.* O despertar de um pensamento sistemático e autenticamente africano. *In* Teologia Africana no século XXI, vol. 1. Prior Velho (Portugal): Paulinas, 2012.

MULAGO, Vicent. *Um visage africain du christianisme.* Paris: Présence Africaine, 1965.

_____. *La religion traditionnelle des Bantu, apud* BUJO, Bènézet, *Vicent Mulago.* Um apaixonado pela teologia Africana. Prior velho (Portugal): Paulinas, 2012.

MUSHETE, Alphone Ngindu. *A figura de Jesus na Teologia Africana.* Petrópolis: Vozes, 1988.

NYIRONGO, Lenard. *The Gods of Africa or the God of the Bible?* The Snares of African Traditional Region in Biblical Perspective. South Africa: Potchefstroomse Universiteit, 1997.

POUCOUTA, Paulin. *Meinrad Pierre Hebga. In Teologia Africana.* Vol. II, Prior Velho: Paulinas, 2012.

POBEE, John. *Toward a African Theology.* Nashville: Parthenon, 1979.

ROTA, T. *La teologia africana.* AndriaNapoli: Dehoniane, 1984.

SALVODI, Valentino. *África:* o evangelho nos pertence. São Paulo: Loyola, 1989.

SANON, Anselme T. *Jésus, Maître d´initiation.* In: *Chemins de la christologie africaine.* Paris: Descleé, 2001.

SETILOANE, Gabriel Molehe. *Teologia africana:* uma introdução. [S. l.]: Rugde Ramos, 1992.

SLAVIERO, Dirce; URBA, Loiva. *Padoko Padoko.* Uma experiência na África Negra. Passo Fundo: Battistel, 2007.

UNHIYOP, Samuel Waje. *African Christian Theology.* Nairobi: HippoBoos, 2012.

RTA e Cultura

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura tradicional Banto.* Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

AZEVEDO, Thales de. *Ciclo da Vida.* São Paulo: Ática, 1987.

BÂ, Amandou Hampaté. *Les religions africaines tradicionnelles, Source de civilisation spirituelle.* Em "Colloque de Cotonou, 1970.

_____. *A Tradição Viva. In* História Geral da África: metodologia e pré-história da África, Vol I, Paris, UNESCO, 1988.

BAHOKEN, J.-C., *Clairières Métaphysiques Africaines,* Paris: Présence Africaine, 1967.

_____. *Religions Africaines et strutures de civilisation.* Paris: Prénse Africaine, 1968.

BAUR, John. *2000 anos de Cristianismo em África.* Uma história da Igreja Africana. Lisboa: Paulinas, 2002.

BINET, J. *Le Mariage en Afrique Noire.* Paris: Du Cerf, 1959.

CHALIAND, Gerard. *A luta pela África.* Estratégia das potências. São Paulo: Brasiliense, 1982.

C. K. Meek; M. Delafosse; HILDA Kuper. *La nature du Droit coutumier Africain*. Paris, Présence Africaine, 1961.

DESCHAMPS, H. *Les religions de l´Afrique noire.* Paris: Presses Universitaires de France, 1977.
GARCIA, Luis Pericot, *Las Razas Humanas.* Su Vida, sus costumbres, su historia, su arte. Barcelona: Instituto Gallach de Librería y Ediciones Barcelona, 1928.

GIORDANI, Mário Curtis. *História da África anterior aos descobrimentos.* Petrópolis, 1997.

GOEZT, J. *Antropologie Sociale.* Ethnosociologie Religieuse. Roma: Univ. Gregoriana, 1971.

GRAVAD, H. *Les Religions Africaines Traditionneles source de civilisation spiritualle. In* Colloque de Contonou",1970.

GROMIKO, A. A. *As Religiões da África.* Moscovo: Progresso, 1987.

HERSKOVITS, M-J. *Economia Antropology.* New York: A.A. Knopf, 1952.

HENDERSON, Lawrence. *A Igreja em Angola.* Lisboa: Além-mar, 1990.

JUNOD, A. H. *Usos e costumes dos Bantos.* Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, II, 1974.

KI-ZERBO, J. *Tradition et Modernisme em Afrique Noir. In* Reencontres Internationales de Bouaké, Paris: Seuil, 1965.

MARTINEZ, Francisco Lerma. *O povo macua e a sua cultura.* Lichinga-Moçambique: Ministério da Educação, 1988.

_____. *Antropologia Cultural.* Matola: Seminário Sto. Agostinho, 1994.

_____. *Religiões africanas Hoje.* Maputo-Matola: Seminário Filosófico Interdiocesano, 1997.

MAQUET, J. *El poder negro en África.* Madrid, 1971.

MULAGO, Vicent. *La religion traditionnelle élément central de la culture bantu.* In: Colloque de Cotonou, 1970.

OBENGA, T. *Science et langage em África.* Paris, Présence Africaine, 1974, *apud* ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, Luanda: Secretariado para Pastoral, 1985.

OLAWALE ELIAS, T. *La natureza du Droit Coutumier Africain*. Paris: Présence Africaine, 1961.

OPOKU, Kofi Asare. *A religião na África durante a época colonial. In* História Geral da África, Vol. VIII, Paris, UNESCO, 1988.

PAULME, Denise. *As civilizações Africanas.* Portugal: Soc. Ind. Gráfica Telles da Silva, 1953.

REDINHA, J. *Etnosociologia do Nordeste de Angola.* Agência Geral de Ultramar, Lisboa, 1958.

REGO, A. da Silva. *Alguns problemas sociológico-missionários da África negra*. Lisboa: Minerva, 1960.

ROSNY, E. de. *Les églises independentes africaines.* Em Studes, 358, 1983.

SHORTER, A. *Culture africane e cristianismo.* Madrid: Tecnos, 1970.

SÉKOU, Touré. *Presence africaine.* Paris, XXIV-XXV, 1959.

SENGHOR, L. *Libertad, Negritud y Humanismo.* Madrid: Tecnos, 1970.

_____. *Fundamentos de la africanidad.* Madrid: ZYX, 1972.

STAM, Anne. *Las Religiones Africanas*. Madrid: Acento Editorial, 1997.

THOMAS, L-V; LUNEAU, R. *La terre africaine et ses religions.* Paris: Larousse, 1975.

THOMAS, L-V. ; LUNEAU, R. *Les sages dépossédés.* Paris: R. Laffant, 1977.

TEMPELS, Placide. *La Philosophie Bantoue.* Paris: Presénce Africaine, 1965.

THORNTON, John Kelly. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico.* Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TSHIBANGU, Tshishiku. *Religião e evolução social*. *In* História Geral da África. Vol VIII, Paris, UNESCO, 1988.

VEGETTI, Rosangela; NHAGO, Francelino. *Religiões:* as religiões tradicionais. São Paulo: Mundo e Missão, 1999.

VITTORIO, Lanternari. *As religiões dos oprimidos:* um estudo dos modernos cultos messiânicos. São Paulo: Perspectiva, 1974.

ZIÉGLER, J. *Le pouvoir africain*. Paris: Seuil, 1971.

WEBSTER, H. *Societés Secrétes des homens-leopards en Afrique noire*. Paris: Payot, 1952.

WEBSTER, H. *La Magie.* Paris: Payot, 1952.

Religiões de matrizes africanas

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil.* São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1960.

CHENU, Bruno. *Teologías cristianas de los terceros mundos.* Teologias latinoamericana, negra norteamericana, negra sudafricana, africana y asiática. Barcelona: Herder, 1989.

COSTA, Valdeli Carvalho da. *Umbanda.* Os seres superiores e os Orixás/Santos. São Paulo: Loyola, vol. 1, 1983.

_____. *Umbanda.* Os seres superiores e os Orixás/Santos. São Paulo: Loyola, vol. 2, 1983.

REHBEIN, Franziska C. *Candomblé e Salvação.* A salvação na religião nagô à luz da teologia cristã. São Paulo: Loyola, 1985.

SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. *Formação de professores e religiões de matrizes africanas:* um diálogo necessário. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e umbanda:* caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, Antônio Aparecido da. *Pluralismo religioso y tradiciones religiosas Afroamericanas.* In*: Por los muchos caminos de Dios*. Ecuador: Verbo Divino, 2003.

Livros secundários

Soteriologia

AGOSTINHO. *A cidade de Deus.* São Paulo: Editora das Américas, 1961.

_____. *Sermones*. 141. Madrid: Editorial Catolica, 1950.

_____. *Enarr.*. 104,10, *apud*, SEUM

AMBRÓSIO. *De Cain et Abel* II,3,11, *apud*, SEUMOIS, André. *Fé, Religiões e Culturas.* Cucujães-Portugal: Editorial Missões, 1997.

ANSELMO. *Por que Deus se homem.* São Paulo: Novo Século, 2003.

BINGEMER, Maria Clara-FELLER, Vitor Galdino. *Deus-Trindade:* a vida no coração do mundo. Siquem:Paulinas, Valencia: Paulus, 2003.

BRITO, Jacil Rodrigues de. *O Senhor está neste lugar e eu não sabia.* Teologia da esperança. São Paulo: Paulinas, 2005.

CASTILLO. Jose Maria. *La humanización de Dios:* ensayo de cristologia. 2. Ed. Madrid: Trotta, 2010.

CIRILO DE ALEXANDRA. *Contre Julien* 1; BURGUIÈRE, Paul. Paris: Cerf, 1985.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Strom,* VII, 2: PG 9,409, *apud,* SEUMOIS, André. *Fé, Religiões e Culturas.* Cucujães-Portugal: Editorial Missões, 1997.

_____. *El Protréptico*6, 3, RODRIGUEZ, Marcelo Merino. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2008.

_____. *Protrept.* IX, 88, RODRIGUEZ, Marcelo Merino, Madrid: Ciudad Nueva, 2008.

_____. *Stromata.* VII, 4.

CLEMENTE ROMANO. Carta a los Corintios, VII, 5. Homilía anônima. CALVO, Juan José Ayán. Madrid: Editorial Ciudade Nueva, 1994.

_____. *Épitre aux Corinthiens,* 1,2, *apud,* SESBOUE, Bernard. *O Deus da Salvação* (Séc. I - VIII). São Paulo: Loyola, 2002 .

CIRILO DE ALEXANDRA. *Contre Julien* 1; BURGUIÈRE, Paul. Paris: Cerf, 1985.

CONGAR,Yves. *A Igreja, Sacramento da Salvação.* São Paulo: Paulinas, 1977.

DEMAREST, Bruce. *The Cross and Salvation:* The Doctrine of Salvation. Wheaton: Crossway, 1997.

DURAND, Emmanuel. *L´Offre universalle du salut em Christ.* Paris: Cerf, 2012.

ERICKSON, Millard J. *Christian Theology.* Grande Rapids: Baker, 1983.

_____. *Introducing Christian Doctrine.* Edited by L. Arnold Hustad. Grand Rapids: Baker, 1992.

EUSEBIO, *Dem. Evang.* IV, 9.

GRAY, George Buchanan. *Sacrifice in the Old Testament:* Its Theory and Practice. Edited by Harry M. Orlinsky. New York: Ktav, 1971.

FELLER, Vitor Galdino. *O Sentido da salvação.* São Paulo: Paulus, 2005.

FORTE, Bruno. *A Trindade como história* – Ensaio sobre o Deus cristão. São Paulo: Paulus, 1987.

GREGÓRIO NAZIANZENO. *Oratio*.

_____. *Lettre 101,32,* Ireneu, CH III, 19,1, *apud*, SESBOUÉ, Bernard.*O Deus da Salvação,* (séc. I-VIII). São Paulo: Loyola, 2002.

GREGÓRIO DE NISSA. *Contre Apollinaire,* XI. *Apud*, SESBOUÉ, Bernard. *O Deus da Salvação,* (séc. I-VIII). São Paulo: Loyola, 2002.

HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. *Jesus Cristo, Nosso Redentor*. Iniciação à Cristologia como Soteriologia. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

IRINEU. *Contra as heresias*. IV, 27,2. São Paulo: Paulus, 1995.

JOÃO CRISÓSTOMO. *Homélies sur St Jean* XI,1, *apud* SESBOUÉ, Bernard. *O Deus da Salvação* (séc. I-VIII). São Paulo: Loyola, 2002.

JUSTINO, *Apologias*. São Paulo: Paulus, 1995.

KUNG, Hans. *Ser cristão.* Rio de Janeiro: Imago, 1976.

LADARIA, Luis F. *Jesucristo, salvación de todos.* Comillas (Madrid): San Pablo, 2007.

LEÃO MAGNO. *Sermões LXXII*,2; (Tradução da Monjas Beneditinas da Abadia de Santa Maria). São Paulo: Paulinas, 1974.

LIBANIO, João Batista. *O problema da salvação no catolicismo do povo.* Petrópolis: Vozes, 1977.

MACHALARY, Douglas. *Atlas enciclopédico internacional*. São Paulo: Editora Michalany Ltda, 1995.

MARIN, Antonio Royo. *Teología de la salvación*. Madrid: Editorial Católica, 1956.

MCKENZIE, John L. *Criação. In* Dicionário Bíblico. São Paulo: Loyola, 1983.

MIRANDA, Mario França de. *A salvação de Jesus Cristo.* São Paulo: Loyola, 2009.

ORÍGENES. *Contra Celso.* III, 28. Madrid: MCMLXVII, 1967.

PRÓSPERO DE AQUITÂNCIA. *Responsiones* 2: PL 51,179, *apud*, SEUMOIS, André. *Fé, Religiões e Culturas.* Cucujães-Portugal: Editorial Missões, 1997.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé.* São Paulo: Paulus, 1997.

SESBOÜÉ, Bernard. *Jesucristo el único mediador.* Ensayo sobre la redención y La salvación. Tomo I. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990.

_____. *O Deus da Salvação* (Séc. I - VIII). São Paulo: Loyola, 2002.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo – sacramento do encontro com Deus* – estudos teológico sobre a salvação mediante os sacramentos. Petrópolis: Vozes, 1967.

_____. *História humana.* Revelação de Deus. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. *Jesus:* a história de um vivente. São Paulo: Paulus, 2008.

STOTT, Cowdell. *Is Jesus Unique?* A Study of Recent Christology. Mahwah: Paulist, 1996.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* III, q. 1,a. 3, resposta. Madrid: MCMLX, 1960.

VAN, Gemeren Wiliem. *Offerings and Sacrifices in Bible Times.* In EDT, ed Walter A. Elwell. Grand Rapids: Baker, 1984.

WENHAM, Gordon, J. *The Book of Leviticus.* Grand Rapids: Eerdmans, 1979.

Teologia das Religiões

AMALADOSS, Michael. *O pluralismo das religiões e o significado de Cristo. In* TEIXEIRA, Faustino (org.). *Diálogo dos pássaros:* nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1993.

_____. *Pela estrada da vida:* prática do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1996.

_____. *Promover harmonia:* vivendo em um mundo pluralista. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Contre les païens et sur l´incartion du Verbe.* Cerf. Paris, 1973.

BALTHASAR, Hans Urs Von. *Cristanesimo e religioni universali.* Casale Monferraro: Pieme, 1987.

BERGERON, Richard. *Fora da Igreja também há salvação.* São Paulo: Loyola, 2009.

DAMEN, Fraemz. *Pelos muitos caminhos de Deus:* desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação. [s.l]: Rede, 2003.

DELUMEAU, Jean. *As grandes religiões do mundo.* Lisboa: Editorial Presença, 1997.

DANIÉLOU, Jean. *O mistério da salvação das nações.* Porto: Apostolado da Imprensa, 1961.

DE LUBAC, Henri. *Paradoxo e mistério da Igreja.* São Paulo: Herder, 1969.

ELIADE, M. *Tratado de historia de las religiones.* Madrid: Cristiandad, 1973.

_____. *Il sacro e Il profano.* Torino: Baringhieri, 1976.

EERHART, Byron H. *Religious Traditions of World:* A Journey Through Africa, Mesoamerica, North America, Judaism, Christianity, Islam, Hinduism, Buddhism, China, and Japan. São Francisco: Herper, 1993.

HEISLBETZ, Josef. *Fundamentos teológicos das religiões não-cristãs.* São Paulo: Herder, 1969.

HICK, John. *A metáfora do Deus encarnado.* Petrópolis: Vozes, 2000.

KNITERR, Paul. *Jesus e os Outros Nomes. Missão Cristã e responsabilidade global.* São Bernardo do Campo: Nhandutie, 2010

KUNG, Hans. *O princípio de todas as religiões:* ciências naturais e religião. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *El cristianismo: esencia e historia*. Madrid: Trotta, 1997.

_____. *Religiões do mundo:* em busca dos pontos comuns. Campinas: Verus, 2004.

_____. *O princípio de todas as religiões:* ciências naturais e religião. Petrópolis: Vozes, 2007.

LIBANIO, João Batista. *A Religião no início do Milênio.* São Paulo: Loyola, 2002.

MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna.* São Paulo: Paulinas, 1995.

MAX-MULLER, F. *Origen y desarrollo de la religion.* La España Moderna, Madrid, 1985.

PIAZZA, Waldomiro. *Religiões da humanidade.* São Paulo: Loyola, 1977.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *O Cristianismo no mundo de hoje.* São Paulo: Paulus, 1994.

RAHNER, Karl. *El cristianismo y las religiones no cristianas*. Madrid: Taurus, 1964.

SAMUEL, Albert. *As religiões hoje.* São Paulo: Paulinas, 1997.

SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. *As religiões ontem e hoje.* São Paulo: Paulinas, 1982.

_____. *Líderes religiosos da humanidade*. São Paulo Paulinas, 1986.

SCHLETTE, Heinz Robert. *As religiões como tema da Teologia.* São Paulo: Herder, 1969.

SEUMOIS, André. *Fé, Religiões e Culturas.* Cucujães – Portugal: Editorial Missões, 1997.
TAYLOR, Edward. *Primitive Cultura.* Vol. I, Boston: Estes and Lauriat, 1874

TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das Religiões*. Uma visão panorâmica. São Paulo: Paulinas, 1995.

THILS, Gustave. *Propos et problémes de la théologia des religiones non chrétiennes.* Lovaii: Castermann, 1966.

_____. *Religioni e cristianesimo.* Assisi: Cittadella, 1967.

WILGES, Irineu. *As Religiões no mundo.* Petrópolis: Vozes, 1987.

Teologia cristã das religiões

DUPUIS, Jacques. *Jesus-Crist a la rencontre des religiones.* Paris: Desclee, 1989.

_____. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.

_____. *Introdução à Cristologia.* São Paulo: Loyola, 1999.

_____. *O Cristianismo e as religiões.* Do desencontro ao encontro. São Paulo: Paulinas, 2004.

PANIKKAR, Raimund. *El Cristo desconocido del hinduísmo.* Madrid: Fontanella, 1971.

VIGIL, José María. *Teologia do pluralismo religioso:* para uma releitura pluralista do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2006.

Diálogo Inter-religioso

BIZON, José (Org.); DARIVA, Noemi; DRUBI, Rodrigo. *Diálogo Inter-Religioso:* 40 anos da Declaração Nostra Aetate 1965-2005. São Paulo: Paulinas, 2005.

BORGES, Anselmo. *Religião e Diálogo Inter-religioso*. Coimbra (Portugal): Estado da Arte, 2010.

HURTADO, Manuel. *A encarnação.* Debate cristológico na teologia cristã das rligiões. São Paulo: Paulinas, 2012.

KUNG, Hans. *Teologia a caminho:* fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1999.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *O Diálogo das Religiões.* São Paulo: Paulus, 1997.

_____. *Autocompreensão cristã:* diálogo das religiões. São Paulo: Paulinas, 2007.

TEIXERA, Faustino. *Diálogo dos pássaros:* nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1995.

_____. *Diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997.

Artigos principais

Soteriologia

BURÉAU, René. La notion de salut dans les religions africaines traditionnelles. *Studia Missionalia,* v. 30, p. 147-160, 1981.

MVENG, Engelbert. A teologia da libertação africana. *Concilium*, Petrópolis, n. 219, p. 24-43, mai./ 1988.

DILLON-MALONE, Clive. Novas religiões na África. *Concilium*, Petrópolis, n. 181, p. 89-96, jan./ 1983.

MULAGO, Vicent. Religions africaines et fin ultime de l´home. *Studia Missionalia,* Madrid, v. 30, p. 161-189, 1981.

RTA e cristianismo/Igreja

ATANGANA, Diudonné Espoir. Cristo nos messianismos da África. *Concilium*, Petrópolis, n. 317, p. 10-17, abr./ 2006.

BOULAGA, F. Eboussi. O africano cristão em busca de sua identidade. *Concilium*, Petrópolis, n. 126, jun./1977.

GENDT, Rik. O cristianismo africano na opinião pública da Europa. *Concilium*, Petrópolis, n. 239, jan./1992.

MPONGO, L. *La Liturgie du mariage dans la perspective africaine,* em Ver. Du Clergé Africain, XXVI, 1971.

ONAIYEKAN, John Olorunfemi. Ser Igreja numa sociedade islamo-cristã. Modelos emergentes de relações entre cristãos e muçulmanos na África. *Concilium*, Petrópolis, n. 239, jan./1992.

SEMPORÉ, Sidb. As Igrejas da África entre o passado e o futuro. *Concilium.* Petrópolis, n. 126, jun./1977.

THOMAS, Michel. Para uma pedagogia do encontro religioso. *Concilium*, Petrópolis, n. 302, p. 155, abr. 2003.

TURNER, Harold. Igrejas Independentes de origem e reforma africana. *Concilium*, Petrópolis, n. 126, jun./1977.

UKPONG, Justin S. Uma análise Crítica dos lineamenta para o sínodo especial africano. *Concílium*, Petrópolis, n. 239, jan./1992.
_____. Literatura teológica de África. *Concilium*, Petrópolis, n. 219, p. 78-87, mai./ 1988.

_____. Emergencia de las teologías africanas. *Missiones Extrajeras*, Barcelona, n. 136-137, p. 271-317, jul./oct. 1993.

Religiões de Matrizes africanas

AMARAL, Rita-SILVA, Vagner Gonçalves da. Religiões Afro-Brasileiras e Cultura Nacional: uma etnografia em hipermídia. *Revista pós Ciências Sociais*, São Luís, v. 3, n. 6, jul./dez./ 2006.

BERKENBROCK, Volney José. Diálogo e identidade religiosa – Reflexões sobre a base teológica para um encontro positivo entre Candomblé e o Cristianismo. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 221, p. 5-44, mar./ 1996.

ORO, Ari Pedro. As Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 9, n. 13, p. 9-23, jan./jun. 2008.

_____. Neopentecostais e Afro-Brasileiros: quem vencerá esta guerra? *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 1, n. 1, nov./ 1997.

SILVA, Gonçalves Vagner da. Arte Religiosa Afro-Brasileira: as múltiplas estéticas da devoção brasileira. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 9, n. 13, p. 97-113, jan-./jun., 2008.

_____. Religiões Afro-Brasileiras. *Revista USP*, São Paulo, n. 55, p. 82-111, set./nov., 2002.

_____. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 13, p. 1-10, abr./ 2007.

Outros Artigos

Sobre a Soteriologia

LIBANIO, João Batista. Reflexões teológicas sobre a salvação. *Síntese,* Belo Horizonte, n. 1, p. 67-93, 1974.

MIRANDA, F. Mário. Salvação ou Salvações? A Salvação Cristã num contexto Inter-religioso. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 58, p. 136-163, mar./ 1998.

_____. O encontro das Religiões. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 68, p. 9-25, jun./ 1994.

PALÁCIO, Carlos. A originalidade singular do cristianismo. *Perspectiva Teológica*, Petrópolis, n. 70, set./dez., p. 329, 1994.

Teologia das religiões

AMALADOSS, Michael. El Pluralismo de las Religiones y el significado de Cristo. *Selecciones de Teologia,* Madrid, n. 119, p. 167-168, 1991.

BALASURIYA, Tissa. As religiões, especialmente o cristianismo, diante do futuro. *Concilium,* Petrópolis, n. 319, p. 20, jan. 2007.

DUPUIS, Jacques. El pluralismo religioso en el plano divino de salvación. *Selecciones de teologia,* Barcelona, n. 151, 1999.

_____. El dialogo interreligioso en época de pluralismo. *Selecciones de Teología,* Barcelona, n. 153, 2000.

KNITER, Paulo F. O cristianismo como religião verdadeira e absoluta? *Concilium,* Petrópolis, n. 156, p. 19-33, jun./ 1980.

_____. A teologia católica das religiões numa encruzilhada. *Concilium*, Petrópolis, n. 203, p.105-114, jan./ 1986.

KÜNG, H. Para uma teologia ecumênica das religiões. Algumas teses para esclarecimento. *Concilium*, Petrópolis, n. 203, p. 124-131, jan./ 1986.

MIRANDA, F. Mário. O Pluralismo religioso como desafio e chance. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 55, p. 323-337, jun./ 1995.

TEIXEIRA, Faustino. A teologia do pluralismo religioso em questão. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 59, n. 235, p. 589-599, set./ 1999.

_____. O pluralismo religioso como novo paradigma para as religiões. *Concilium*, Petrópolis, n. 319, p. 24-32, jan./ 2007.

VIGIL, José María. O paradigma pluralista: tarefas para a teologia. Para uma releitura pluralista do cristianismo. *Concílium*, Petrópolis, n. 319, p. 33-42, jan/. 2007.

Teologia cristã das religiões

DUPUIS, Jacques. O Verbo de Deus, Jesucristo y las religiones del mundo. *Selecciones de Teología*, Barcelona, n. 162, 2002.

_____. Um Dios Padre de Jesucristo, para La salvación del mundo. *Selecciones de Teología*, Barcelona, n. 155, p. 177-188, 2000.

Diálogo inter-religioso

BRIGHENTI, Agenor. Diálogo Inter-Religioso. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 61, p. 275-313, jun./ 2001.

JÚNIOR, F. Aquino de. Diálogo Inter-Religioso a partir dos Pobres. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 63, p. 515-554, jul./ 2003.

KUSCHEL, Karl-Josef. Euro-Islã: desafio ou chance? *Concilium*, Petrópolis, n.305, fev./ 2004.

MIRANDA, F. Mário. O encontro das Religiões. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 68, p. 9-25, jun./ 1994.

TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso na perspectiva do Terceiro Milênio. *Convergência*, São Paulo, v. 34, n. 235, p. 433-448, set./ 1999.

THOMAS, Michel. Para uma pedagogia do encontro religioso. *Concilium*, Petrópolis, n. 302, p. 155, abr./ 2003.

Outras temáticas

COMBLIN, José. O Vaticano II: cinquenta anos depois. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 71, p. 629-641, jul./ 2011.

CARO, Olga Consuelo Vélez. A 50 anos do Concílio Vaticano II: luzes e desafios. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n 71, 619-628, jul. 2001

KÜNG, Hans. Introdução: o debate sobre o conceito de religião. *Concilium*, Petrópolis, n. 203, p. 8, jan./1986.

LIBANIO, João Batista. O tempo da vida e suas ameaças. *Convergência*, São Paulo, n. 177, p. 558, 1984.

Documentos:

RTA

COLOQUE SUR LES RELIGIONS (Abidjan, 5-12-1961), Paris: Présence Africaine, 1962.

SECRETARIATUS PRO NON CHRISTIANIS, *A la rencontre des religions africaines.* Roma: Ângora, 1965.

LES RELIGIONS AFRICAINES TRADITIONELLES, Encontros Internacionais de Bouaké, Paris: Seuil, 1965.

PAULO VI, Papa. *Africae Terrarum:* mensagem sobre a promoção do bem religioso, civil e social em África. 1967.

LES RELIGIONS AFRICAINES COMMO SOURCE DE VALEURS DE CIVILISATION, Colóquio de Cotonou (16-22.8.1970), Paris: Présence Africaine, 1972.

LE COLLOQUE SUR NEGRITUDE (Dakar, 12-18.4.1971). Paris: Présence Africaine, 1972.

DEDLARAÇÃO DA AACC – CONFERÊNCIA DAS IGREJAS DE TODA A ÁFRICA – em sua Assembleia em Lusaka, 1973, *apud* SETILOANE, Gabriel M. A Teologia África: uma introdução. [S. l.]: Rugde Ramos, 1992.

JOÃO PAULO II, Papa. *Ecclesia in Africa:* sobre a Igreja em África e sua missão evangelizadora. 1995.

RELIGIONS AFRICAINES ET CHRISTIANISME. I Colóquio Internacional do CERES (Kinshasa, 9-14.1.1978), Kinshasa, 1979.

Teologia conciliar e pós-conciliar

PIO XII. *Summi Pontificatus.* (20 de outubro de 1939) em AAS, (1939).

_____. *Radiomensagem ao Congresso de Ernakulam*. (31 de Dezembro de 1959) em AAS, (1953).

JOÃO XXIII. *Princeps Pastorum* (28 de Novembro de 1959) em AAS, (1959).

CONCÍLIO VATICANO II. *Lumen Gentium*: Constituição dogmática sobre a Igreja. São Paulo: Paulus, 2001.

_____. *Nostra Aetate*: Declaração sobre a Igreja e as Religiões não-cristãs. São Paulo: Paulus, 2001.

_____. *Dei Verbum*: Constituição dogmática sobre a Revelação Divina. São Paulo: Paulus, 2001.

_____. *Ad Gentes*: Decreto sobre atividade missionária da Igreja. São Paulo: Paulus, 2001.

_____. *Dignitate Humanae*: Decreto sobre a Liberdade Religiosa. São Paulo: Paulus,2001.

JOÃO PAULO II, Papa. *Redemptoris Missio sobre a validade permanente do mandato missionário*. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. *Redemptor Hominis:* sobre o Redentor do Homem. São Paulo: Paulinas, 1979.

_____. *Dominum et Vivificantem:* sobre o Espírito Santo na Vida da Igreja e do Mundo. São Paulo: Paulinas, 1986.

_____. *Catecismo da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 1995.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. Diálogo e Anúncio. São Paulo: Paulinas, 1991.

SECRETARIADO PARA OS NÃO-CRISTÃOS. A Igreja e as outras religiões: diálogo e missão. São Paulo: Paulinas, 1984.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. O Cristianismo e as religiões. São Paulo: Loyola, 1997.

COMISSÃO PARA O DIÁLOGO E O ECUMENISMO DA CONFERÊNCIA DOS BISPOS CATÓLICOS DA ÍNDIA, Diretrizes para o diálogo inter-religioso, 1989.

FEDERAÇÃO DAS CONFERÊNCIAS EPISCOPAIS DA ÁSIA, Documento de síntese e teses sobre o diálogo inter-religioso. *Sedoc*, v. 33, n. 281, jul./ago. 2000.

Dicionários

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia.* São Paulo: Mestre Jou, 1982.

AKOUN, André. *Dicionário de antropologia.* Viseu: Verbo, 1983.

FRIES, Henrich. *Dicionário de teologia*. Conceitos fundamentais da teologia atual. Vol. V. São Paulo: Loyola, 1987.

LACOSTA, Jean-Yves. *Dicionário crítico de Teologia.* São Paulo: Loyola, 2004.

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. São Paulo: Vozes, 1972.

POBEE, John. *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005.

Bíblias

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1985.

Bíblia da TEB (Tradução Ecumênica). São Paulo: Loyola, 1996.