



INSTITUTO TEOLÓGICO
FRANCISCANO
FACULDADE DE TEOLOGIA
PETRÓPOLIS-RJ

JOSÉ MORAIS CAMBOLO

**ECLESIOLOGIA DAS COMUNIDADES-ONDJANGO NA ÁFRICA A PARTIR DO
VATICANO II**

**PETRÓPOLIS
2018**

JOSÉ MORAIS CAMBOLO

**ECLESIOLOGIA DAS COMUNIDADES-ONDJANGO NA ÁFRICA A PARTIR DO
VATICANO II**

Trabalho apresentado à disciplina de
Trabalho de Conclusão de Curso do Curso
de Teologia do - ITF - Instituto Teológico
Franciscano.

Orientador: Prof. Dr. João Fernandes
Reinert.

**PETRÓPOLIS
OUTUBRO 2018**

JOSÉ MORAIS CAMBOLO

**ECLESIOLOGIA DAS COMUNIDADES-ONDJANGO NA ÁFRICA A PARTIR DO
VATICANO II**

Este trabalho foi julgado adequado para a obtenção do grau de Bacharelado em Teologia e aprovado na sua forma final pela Banca Examinadora do ITF – Instituto Teológico Franciscano.

Petrópolis, 22 de outubro de 2018

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. João Fernandes Reinert
Orientador

Prof. Dr. Volney José Berkenbrock
Leitor Crítico

Agradecimento

A Deus razão primeira e última da minha vocação a vida e conseqüentemente da minha existência e tudo que sou.

A Deus fonte de vida e de inspiração.

A minha família, meus pais, irmãos e irmãs, tios e tias, primos e primas, de modo geral as famílias Cambolo e Moraes.

Aos confrades, à Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil e à Fundação Imaculada Mãe de Deus de Angola pela confiança, animação vocacional e pela formação, sobretudo pela oportunidade de poder fazer parte desta grande família franciscana e estudar no Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis.

Ao confrade, professor e orientador por ter aceito o “desafio” de acompanhar este TCC. Pela orientação e empenho para o mesmo ter chegado até a sua fase conclusiva.

Aos queridos professores do curso de teologia por indicarem os caminhos do saber teológico.

Ao estimado professor, leitor crítico por ter aceito fazer as devidas apreciações e o tempo dedicado.

A todos os homens e mulheres de boa vontade que dedicam ao saber teológico, quer ele acadêmico como vivencial.

RESUMO

CAMBOLO, José Morais. **Eclesiologia das Comunidades-Ondjango na África a partir do Vaticano II**. 88 p. Trabalho de Conclusão de Curso (Teologia) – ITF – Instituto Teológico Franciscano. Petrópolis, 2018.

As *Comunidades-Ondjango* constituem um modo típico da vivência comunitária na África. O carácter comunitário entre os africanos está acima do indivíduo. É na comunidade que o indivíduo encontra sentido à sua existência. É no *Ondjango* onde se desenrola toda a ação da comunidade africana, ele é o centro da vida de todos os membros, da família. A partir do Concílio Vaticano II os africanos começam a resgatar elementos da cultura tradicional para dar um rosto próprio à Igreja. A eclesiologia do Povo de Deus, de Comunhão, a autonomia das Igrejas locais, bem como outros diversos aspectos dos documentos conciliares indicam pontos de partida para uma atualização do Evangelho a cada realidade cultural. O resgate de aspectos da cultura do *Ondjango* tradicional e aplica-los à Igreja, agrega as dimensões comunitárias, onde todos os membros são uma grande família. A eclesiologia africana com olhos no Vaticano II assume o modelo de Igreja Família de Deus, inculturando assim a dimensão de povo de Deus ao da família que expressa melhor a relação entre os membros do *Ondjango*. Como as primeiras comunidades cristãs, comunidade convocada e reunida em nome do Senhor, para escutar a Palavra de Deus, para se nutrir da Eucaristia, partilhar os bens a fim de se tornar um só coração e uma só alma, a Igreja na África percebe que o *Ondjango* tradicional oferece uma enorme contribuição, por isso, resgate alguns elementos e os incorpora à vida eclesial. O *Ondjango* quer apresentar a mensagem salvífica aos homens e mulheres do seu tempo. Reunidos em pequenas comunidades, presidida por um leigo, o catequista, e em comunhão com o grande *Ondjango*, a diocese, atualizam a novidade do Reino. Este modelo de Igreja Família de Deus, recebido das *Comunidades-Ondjango* da cultura africana, está intimamente ligado à tradição cristã. Assim sendo, a Eclesiologia das *Comunidades-Ondjango* na África é um modo africano de ser Igreja, onde todos os membros participam ativamente um da vida do outro, onde o leigo preside a comunidade e possibilidade a criação de novos ministérios.

Palavras-chave: África. *Comunidades-Ondjango*. Eclesiologia. Vaticano II.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 IGREJA NO CONCÍLIO VATICANO.....	11
1.1 CONTEXTO SÓCIO-POLÍTICO	11
1.2 CONTEXTO ECLESIAL	13
1.2.1 Acontecimento do Concílio Vaticano II	17
1.3 ECLESIOLOGIA DO VATICANO II.....	20
1.3.1 <i>Aggiornamento</i> e Diálogo	21
1.3.2 Igreja Mistério de Comunhão.....	23
1.3.3 Igreja Povo de Deus	24
1.4 MUDANÇA DE ECLESIOLOGIA	25
1.4.1 Igreja local e Igreja Universal.....	26
1.4.2 Recepção do Vaticano II na África.....	28
1.5 PONTO DE PARTIDA DE RENOVAÇÃO DA IGREJA.....	30
2 COMUNIDADES-ONDJANGO NA ÁFRICA.....	32
2.1 Visão Africana de Comunidade.....	32
2.1.1 <i>Comunidades-Ondjango</i> na África.....	35
2.1.2 Características Principais do <i>Ondjango</i>	37
2.2 INSTITUIÇÕES NO <i>ONDJANGO</i>	40
2.2.1 Família e Clã.....	40
2.2.2 Tribo e Reino	42
2.3 RELIGIÃO TRADICIONAL AFRICANA.....	43
2.3.1 Crença em Deus.....	46
2.3.2 Culto aos Antepassados.....	48
2.3.3 Crença nos Espíritos.....	50
2.4 <i>COMUNIDADES-ONDJANGO</i> ABERTAS AO EVANGELHO.....	51
3 ECLESIOLOGIA DAS COMUNIDADES-ONDJANGO.....	53
3.1 SÍNODOS ESPECIAIS PARA ÁFRICA.....	53
3.1.1 Sínodo Africano de 1994.....	54
3.1.2 Sínodo Africano de 2009.....	58

3.2	<i>ONDJANGO CRISTÃO</i>	60
3.2.1	Igreja aberta ao Ecumenismo e ao diálogo Inter-Religioso.....	63
3.2.2	Igreja Organizada Segundo o Modelo que vem do Povo.....	65
3.3	<i>ONDJANGO COMO IGREJA FAMÍLIA DE DEUS</i>	69
3.3.1	Igreja Família de Deus entorno da Palavra.....	70
3.3.2	Igreja Família de Deus Solidária.....	72
3.3.3	Igreja Família de Deus em busca da Paz e Reconciliação.....	75
3.4	<i>APRECIÇÃO A ECLESIOLOGIA DAS COMUNIDADES-ONDJANGO</i>	77
	CONCLUSÃO	78
	BIBLIOGRAFIA	82

INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende apresentar a eclesiologia das *Comunidades-Ondjango* na África a partir do Vaticano II. O *Ondjango* é uma expressão típica da vida comunitária da tradição africana. Nas Comunidades-Ondjango encontram-se valores culturais que estão profundamente ligados aos valores evangélicos.

É a partir do Concílio Vaticano II, que se supõe uma mudança de orientação na relação entre Igreja e a sociedade: a valorização das Igrejas Locais, Igreja que se descentraliza e se encarna nos diversos meios socio-culturais, Igreja Universal que se entende como comunhão de Igrejas locais que se pretende elaborar este trabalho.

As Comunidades-Ondjango na África refere-se concretamente à parte sul do continente. África aqui quer fazer referência à parte subsaariana, as nações que contêm elementos culturais comuns, os povos de cultura *bantu*. Os aspectos que compõem a unidade cultural dos países ao sul da África, povos *bantu*, podem ser uma ocasião para que a Igreja nesta parte adquira característica própria.

Para tal, os objetivos são: apresentar a eclesiologia das *Comunidades-Ondjango* e como ela está situada dentro da eclesiologia do Vaticano II; mostrar uma eclesiologia realmente africana, guiada pelo Espírito do Senhor, para alcançar uma verdadeira igualdade de povos e culturas diante de Deus; contribuir teologicamente para a possível redescoberta da cultura africana e seus valores para uma prática eclesial. Quer ainda constituir uma contribuição à Teologia Africana.

Para alcançar os objetivos pretendidos, o presente trabalho estará composto por uma introdução e uma conclusão, três capítulos com seus pontos e os devidos títulos e subtítulos.

O primeiro capítulo apresentará a eclesiologia do Vaticano II partindo do contexto histórico da Igreja até chegar à renovação conciliar e a situação da Igreja na África antes, durante e depois do Vaticano II.

O segundo capítulo será uma apresentação das *Comunidades-Ondjango* na África. Neste capítulo serão apresentados sua estrutura, seu modo de vida e sua religião.

E no terceiro abordará a eclesiologia das *Comunidades-Ondjango* a partir do Vaticano II. Aqui será a fundamentação da construção da eclesiologia africana baseada nos documentos do Concílio. Portanto, esta pesquisa constitui a resposta do clamor dos cristãos africanos e a realização dos ideais do Concílio Vaticano II e das orientações da Igreja na África.

1 IGREJA NO CONCÍLIO VATICANO II

Neste primeiro capítulo será apresentado a eclesiologia do Vaticano II. Antes de se chegar concretamente a esta eclesiologia será apresentada uma abordagem histórica sobre a situação social, política e eclesial antes e na época em que foi convocado o Concílio Vaticano II.

O Concílio Vaticano II foi, sem sombras de dúvidas, o evento mais importante da Igreja no século XX, tendo em conta as diversas situações socioculturais e eclesiais, como as constantes lutas da Igreja contra o que era considerado ameaça à fé e à missão. No entanto, muitos cristãos exigiam mudança qualitativa na Igreja, com isso, personalidades desenvolviam estudos para voltar às fontes mais puras da fé e da revelação. O ápice da racionalidade moderna e a primazia das ciências humanas, onde a ciência tornava-se o critério absoluto da verdade, exigia da fé uma resposta. Com a figura de João XXIII, captando os sinais dos tempos à luz penetrante do Evangelho, desentranhou-se as intenções profundas do Senhor da história.

O concílio quis ser o ponto de partida, dentro e fora da Igreja, de um acontecimento de proporção universal. Desde a “convocação, a preparação, a celebração e a posterior projeção das determinações conciliares é a expressão de uma Igreja que, olhando com honestidade para si mesma, pudesse ser sinal crível erguido diante de todos os povos” (ARROYO, 2015, p. 26).

O mundo encontrava-se em constante mudança, pelo que, da parte da Igreja, necessitava de uma permanente atitude *de aggiornamento*, ou seja, *ecclesia semper reformanda*.

1.1 CONTEXTO SÓCIO-POLÍTICO

A realidade sócio-política apresenta-se repleta de mudanças que afetavam profundamente a humanidade. O Vaticano I¹, convocado pelo Papa Pio IX (1869-1870) não chegou a seu termo por causa da guerra franco-perussiana (cf. SOUZA, 2004, p. 17-18). Esse fato mostra uma cisão na política, na sociedade e na cultura. São fenômenos que pareciam superados cinco décadas antes (cf. SOUZA, 2013, p. 65).

¹ A 26 de Maio de 1867, por ocasião de um consistório realizado para celebrar o centenário do martírio de Pedro e Paulo, tornou pública a intenção de convocar o concílio, apoiado sobretudo pelo respeitado bispo francês Dupanloup. O anúncio suscitou preocupação nos círculos políticos, alarmados com a possibilidade de o concílio ser ocasião para se reafirmar a reivindicação papal de poder temporal e, mais genericamente, de relações privilegiadas com os Estados. No dia 8 de Dezembro foi celebrada a solene seção de abertura (Alberigo, p. 368).

Com a industrialização, surgem rápidas mudanças que favoreceram a expansão (penetração) da Europa em muitos países do mundo. O regime liberal democrático se mostrou incapaz de integrar os trabalhadores na nova dinâmica social e garantir-lhes seus direitos, com isso, surgem diversas revoltas operárias em muitos países (“tal processo culminou com a revolução bolchevista e com o nascimento da União Soviética”). O anúncio do Concílio Vaticano II foi inesperado se comparado com os antecedentes históricos (cf. SOUZA, 2004. p. 17-18).

O século XX trazia as marcas trágicas de duas grandes guerras que o desespero de sentido da existência buscava-se explicação aos argumentos do marxismo e do existencialismo (cf. MENDES, 2012, p. 152). Essas guerras trouxeram ruínas materiais e espirituais, acumulando centenas de milhões de cadáveres (cf. LIBÂNIO, 2005, p. 8).

Entretanto, era evidente que os principais valores da modernidade estavam em crise: a crença absoluta na razão, no progresso, na nação e na indústria. Essa crença total fracassara. Os movimentos reacionários e do facismo, nazismo e comunismo arruinava a Europa, isto é, idealizavam de maneira moderna, a raça, a classe, e seus líderes impediram uma ordem mundial nova e melhor (cf. SOUZA, 2013, p. 66). Os crimes cometidos por esses movimentos nos campos de extermínio de judeus e outros inimigos incorreram a uma enorme crise de valores, de credibilidade, de verdade, de ética (cf. LIBÂNIO, 2005, p. 8).

Com essa crise que afetava a realidade inicia-se um reerguimento econômico jamais visto.

A nação vencedora da guerra, os EUA, investiram bilhões de dólares na reconstrução econômica de países da Europa, inclusive da Alemanha, país derrotado. Vivia-se um milagre econômico [...]. Dois fatores agiram paradoxalmente. De um lado, o abismo de miséria física e moral, de outro, a experiência e uma mentalidade de euforia de natureza materialista, de confiança no modelo econômico americano e na sua cultura. E essa cultura ostentava ao mundo um regime democrático de separação entre Igreja e Estado. Mesmo nessa situação, foi possível que uma liderança católica na pessoa de J. F. Kennedy assumisse a Presidência da República, abalando as teorias da era piana² contra a democracia e a separação entre Igreja e Estado. O ar de esperança vinha do novo mundo e já não da velha Europa. Anunciava-se, dentro de uma Igreja Católica, até então fortemente europeia e romana, o declínio do eurocentrismo. Ele foi corroborado pela onda de descolonização na África e na Ásia. Era o fim do colonialismo. O terceiro mundo ascendia à ribalta da história. Reinava um clima libertário. Desde a Indonésia, que se tornara independente em 1945, até Zaire em 1960, uma série de países da África e da Ásia ia construindo sua identidade nacional na esperança e alegria da liberdade. Mesmo as colônias portuguesas, que se libertaram mais tarde, já se moviam em direção à autonomia, ao iniciarem, em 1964, as guerras da independência (LIBÂNIO, 2005, p. 8-9).

² A era piana reagira e resistia à modernidade. Entretanto, esta se impunha fora do ambiente eclesialístico com força crescente, partindo da elite ilustrada até as camadas populares.

Com tudo isso, surgia um mundo em processo irrefreável de descristianização. A crença nas ciências e na tecnologia começava-se a questionar-se acerca de tudo, esvaziando a revelação e a fé do seu carácter sobrenatural, sustentando que a razão humana é capaz de ter acesso por si só à transcendência (cf. ARROYO, 2015, p. 34).

Neste contexto, as colônias da África se emancipavam. Estava ocorrendo a difícil transição das colônias às independências. Antes e depois do concílio, a África vivia em momentos de transformação no âmbito político e religioso. Destaca-se aqui alguns acontecimentos: o colonialismo europeu opressor, identidade da teologia africana, interrogação às igrejas-mãe em vista da autonomia, personalidade e independência (cf. ALBERIGO, 1992, p. 170).

Tais acontecimentos definem o contexto dos impulsos suscitados pelo Vaticano II à missão e à natureza da Igreja na África, o seu crescimento e o desenvolvimento da teologia africana para a enculturação do catolicismo (cf. OROBATOR, 2012, p. 103).

1.2 CONTEXTO ECLESIAL

Antes do concílio, a relação da Igreja com a sociedade limitava-se em grande parte ao Estado. O estado era o representante supremo da vida social e política, com poderes de direito para garantir o bem-estar dos cidadãos (MIRANDA, 2006, p. 36). E a Igreja, sociedade perfeita, modelo inabalável, estava isolada do mundo, sem preocupação com história e a vida. Sua relação com o estado parecia estável, mantendo boas relações com reis e príncipes (cf. COMBLIN, 2002, p. 31).

Esta compreensão da Igreja como uma sociedade perfeita, de direito autônomo e autossuficiente, independentemente de qualquer outra instituição, dotada das propriedades necessárias para alcançar sua finalidade própria, foi sendo gerada a partir da questão das investiduras, para garantir a autonomia e independência da Igreja ameaçada então pelo poder dos príncipes e dos reis, que queriam vê-la como uma entidade dependente do Estado soberano. Consequentemente Igreja e Estado se confrontavam como duas sociedades perfeitas de mesmo nível (MIRANDA, 2006, p. 37).

Nos meados dos séculos XIX até a época conciliar a Igreja caracterizava-se como uma Igreja centralizada; clericalizada com discurso espiritualizante que constituiu a base da legitimação para o fortalecimento da Igreja Católica Romana, como instituição paralela aos Estados modernos. Portanto, Centralismo, clericalismo e espiritualismo passam a ser os três eixos ao redor dos quais caminhava (cf. AZZI, 2006, p. 337).

Esse modo de ser Igreja prevaleceu durante os séculos que se seguiram ao Concílio de Trento e se firmou na era piana (Pio IX a Pio XII), mais de um século (1846-1958). A visibilidade e a necessidade de salvar a alma eram como que as duas teclas vigentes da época. Os sacramentos, na sua visibilidade, exprimiam um meio absolutamente necessário para ser católica e salvar-se. Nota-se aqui, o centralismo na prática sacramental, como meio necessário para evitar a condenação eterna. O fiel devia obediência rigorosa à profissão da doutrina da fé e da moral ensinada pelo magistério (cf. LIBÂNIO, 2005, p. 5-6).

Neste modelo piramidal, pertencer à hierarquia torna-se sinônimo de ser Igreja que

contra o regalismo, tendente a subordinar o poder espiritual ao temporal, desenvolveu-se a teologia dos poderes hierárquicos e da Igreja como reino organizado [...] contra as teorias conciliares que subordinavam o ministério do papa à autoridade do Concílio, acentuou-se o papel do primado papal. Contra o espiritualismo de Wiclif e Hus, a dimensão eclesial e social do cristianismo. Contra a Reforma, quis reafirmar o valor objetivo dos meios da graça, natureza dos sacramentos e do ministério hierárquico [...]. Contra o jansenismo, mais ou menos ligado ao galicismo episcopal e regalista que tendia à valorização das Igrejas nacionais serão reforçados os poderes do centralismo romano. Contra o laicismo e o absolutismo estatal do século XIX, insistir-se-á na tese da igreja como sociedade perfeita (“*societas perfecta*”), dotada de direitos e de meios próprios e autossuficientes. Enfim, contra o modernismo, ter-se-á a vigorosa afirmação das prerrogativas da Igreja docente (FORTE, 2005, p. 12).

Deste modo a identidade da Igreja era segundo o modelo de São Roberto Belarmino (1542-1621), Igreja como comunidade dos homens reunidos mediante a profissão da verdadeira fé, a comunhão dos sacramentos, sob o governo dos legítimos pastores e o Romano Pontífice, único vigário de Cristo sobre a terra. Para alguém ser considerado membro da Igreja não era necessária nenhuma virtude interior, somente professar exteriormente a fé e fazer parte dos sacramentos. A Igreja é uma comunidade dos homens tão visíveis e palpáveis quanto comunidade do povo romano ou o Reino de França ou a República de Veneza (cf. LIBÂNIO, 2005, p. 6).

O magistério da Igreja era garantia da ortodoxia da fé e da moral, e o ministério ordenado era o legítimo dispensador dos sacramentos. E, ao defrontar-se com a modernidade, ela acentuou ainda mais a visibilidade sacramental, a ortodoxia das verdades de fé e da moral, a obediência à hierarquia em oposição à autonomia da razão científica e à liberdade dos sujeitos, tão afirmadas pela cultura moderna (LIBÂNIO, 2005, p. 6).

A Igreja estava distanciada das grandes correntes de pensamento contemporâneo. No âmbito teológico apegou-se ao pensamento escolástico distanciando-se das fontes da revelação. Estava desencarnada, como que fora da realidade do momento e sem clara projeção pastoral. As massas limitavam-se à piedade popular a fim de nutrir sua fé nas devoções, tudo isso por conta de não ter acesso a um cristianismo evangelizado e adulto (cf. ARROYO, 2015, p. 35).

O pontificado do Papa Leão XIII centrou-se na renovação *ad intra* da Igreja. Reorganizou a cúria romana, cuidou da formação seminarística e da catequese; teve

preocupação com a regularidade da eucaristia e uma reforma litúrgica. Com relação *ad extra*, rejeitou as tendências democráticas e parlamentaristas, sancionou medidas contra os democratas cristãos na Itália, tomou partido das associações de trabalhadores católicos contra os sindicatos cristãos, laços políticos e diplomáticos com a França e a Espanha foram rompidos. Caçou os teólogos reformistas, sobretudo exegetas e historiadores. Pio XI incumbiu à Ação Católica, movimento de leigos, missão muito ativa na propagação do Reino de Deus. Esse movimento incentiva a inserção de todos os leigos em seus ambientes específicos, a tal ponto que trouxeram para dentro da Igreja toda a problemática e reflexão moderna que em tais situações se vivia. Esses leigos assumem compromisso político e levam maior participação dentro da Igreja, requerendo maior formação espiritual e teológica. E ainda o papa encorajou o clero autóctone nas missões (cf. SOUZA, 2013, p. 67-68).

Papa Pio XII herdou de seu predecessor uma Igreja fortemente centralizada. Seu magistério poderá ser compreendido por meio de suas mensagens, discursos e encíclicas. As questões relativas à teologia tomaram-lhe muito tempo, prejudicando outras atividades. “Exemplo disso é o caso dos padres operários franceses, experiência interrompida por Roma. Outro fato foi a proibição de lecionar e publicar imposta a teólogos de renome. Estes que teriam papel importante no Concílio Vaticano II” (SOUZA, 2013, p. 69-70).

A convivência com o mundo operário, a fermentação da *Nouvelle Théologie*, o movimento bíblico-litúrgico, as iniciativas pastorais etc, além de mostrarem o carácter anacrônico de algumas instâncias eclesiais, antecipavam-se em dar indicativos possíveis e alternativos para a inserção da Igreja no mundo (cf. MENDES, 2012, p. 152). Com isso, crescia um grande interesse em desracionalizar o cristianismo, criando uma unidade entre a fé e a vida. Aumentava as preocupações do “retorno às fontes” bíblica, litúrgica e patrística que trazem uma real renovação da Igreja (cf. ARROYO, 2015, p. 35).

A situação vigente da Igreja mostrava um retrocesso e um imobilismo vindos dos conflitos com o Iluminismo e com a Revolução industrial que produziram uma confrontação com a Modernidade e Pós-Modernidade. “As novas correntes de pensamento eram vistas como agressões à integridade da fé, colocando-a em crise nos países da velha cristandade” (ARROYO, 2015, p. 35-36).

Com o centralismo romano as Igrejas particulares da periferia eram irrelevantes e de deliberada exclusão; muitas instituições e estruturas eclesiais envelhecidas; a primazia do cânone sobre a bíblia, o teológico e o pastoral, recebidas do Concílio de Trento mostram a necessidade de uma renovação urgente (cf. ARROYO, 2015, p. 36).

Em outubro de 1958 falece Pio XII. “A morte de Pio XII não foi simplesmente o fim de um pontificado, mas o de uma era da Igreja. Um longo arco de dez séculos de modelo eclesiástico recebia um primeiro golpe de morte. Fatores externos e internos da Igreja provocaram o desmoronamento dessa concepção de Igreja, abrindo o espaço para a novidade do Concílio” (LIBÂNIO, 2005, p. 8).

Com o falecimento de Pio XII foi eleito o patriarca de Veneza, Cardeal Angelo Roncalli. Este adotou o nome de João XIII. Sua eleição parecia ser uma simples transição, pois tinha 77 anos de idade.

Havia certa decepção com o nome anunciado depois da eleição. Podia-se esperar dele, nesse contexto, a abertura e compreensão das necessidades do mundo moderno? Até fisicamente se diferenciava de seu antecessor, pois era de corporalidade volumosa e pequena estatura. É evidente que nessas circunstâncias os boatos começaram a correr. Alguns afirmavam que o conclave o havia escolhido, pois não havia entrado em acordo sobre outro candidato mais qualificado. Teria sido uma aliança entre cardeais conservadores e progressistas. Tendo em conta sua idade avançada, seu anonimato, tudo levava a pensar que aquela era uma ideia aceitável (SOUZA, 2013, p. 71).

Seu projeto, convocar um concílio, surpreendeu a Igreja³. No seu pontificado acontecimentos marcantes como nomeação de cardeais de outros âmbitos, não só italianos e europeus, nomeando um negro, um filipino e um japonês, iniciou contatos ecumênicos com arcebispo anglicano de Cantuária.

Em Janeiro de 1959, após uma missa por intenção da unidade de todos os cristãos, na Basílica São Paulo Fora dos Muros, revelou sua intenção de iniciar durante seu pontificado uma ampla reforma da Igreja, por intermédio de um Concílio Ecumênico (SOUZA, 2013, p. 71-72).

Alberigo destaca-nos que:

alguns viram a promessa de uma renovação esperada há tanto tempo, outros valorizaram a possibilidade de colocar no primeiro plano o problema da unidade dos cristãos, e outros sublinharam a possibilidade de uma relação da Igreja com a sociedade em termos de fraternidade e não mais de contraposição (ALBERIGO, 1995, p. 395).

No desenrolar de toda essa história se foi construindo a eclesiologia até o Concílio Vaticano II. Com tantas transformações acontecendo no mundo, a voz da Igreja era inaudível. Era vista com desconfiança pela sociedade com algum desprezo e ameaça. Dentro da Igreja,

³ Eleito há três meses e escolhido presumivelmente para que garantisse à Igreja uma tranquila transposição, após o longo dramático pontificado pacelliano – amaducera sozinho a decisão, limitando-se a comunicá-la, alguns dias antes, a seu mais abalizado colaborador, o card. Tardini, pró-secretário de Estado. Diferentemente da acolhida por parte dos cardeais, o eco do anúncio tanto no catolicismo quanto junto às outras Igrejas cristãs e na própria opinião pública foi enorme (Alberigo, p. 394-395).

embora com certas limitações, os movimentos eclesiais, bíblico⁴, litúrgico⁵, dos leigos⁶, ecumênico⁷ e teológico⁸, estavam dando seus primeiros passos, que anunciavam a volta às fontes primeiras do Cristianismo.

1.2.1 O Acontecimento do Concílio Vaticano II

O Vaticano II é um novo Concílio, e não apenas a retomada do Vaticano I, como evento pastoral de toda a Igreja, transição de uma época histórica para a outra (cf ALBERIGO, 1995, p. 396), como uma assembleia que visa tornar a Igreja presente no mundo e na sua mensagem sensível à razão e ao coração do homem engajado na revolução técnica do século XX.

A intenção de João XXIII poderia ser qualificada como voluntariamente moderna. Com a intuição e a simplicidade que o caracterizava, deixou bem claro que o objetivo do Concílio era pensar a fé de tal forma que ela pudesse se tornar significativa para o homem de hoje. A volta à autêntica tradição não podia ser confundida com a obsessão pelo passado, assim como a vontade de atualização em nada se opunha à seriedade doutrinal do Concílio. Esse era o sentido de caracterizá-lo como “pastoral”. Na preocupação de “fazer-se compreender” estava inscrito o desejo de aproximação e diálogo com o mundo. Ao distinguir o depósito da fé de suas expressões, o papa abria as portas para um trabalho teológico livre dos entraves e da rigidez da teologia oficial. A preocupação pastoral que levou o papa a falar em “pulo à frente”, a questão tão moderna da linguagem, o incentivo a utilizar os métodos modernos, são alguns indícios de que João XXIII não estava paralisado pela fantasma do modernismo, abrindo a Igreja e a teologia para uma reconciliação com o mundo moderno (MENDES, 2012, p. 153).

⁴ Nasce num mundo em contato com a ciência. A racionalidade científica se aproxima dos textos bíblicos, pondo fim ao literalismo bíblico. Emprega-se o método histórico-crítico oferecendo verdadeira sistematização científica. Traz avanços na compreensão da inspiração, da inerrância na Escritura e da redação dos textos bíblicos. Seu objetivo era colocar a Palavra nas mãos das pessoas, terminando com o fundamentalismo e literalismo bíblico.

⁵ Surge na segunda metade do século XIX na Abadia de Solesmes, na França. Em 1909 teve um maior impulso no Congresso de Malines, onde Dom Lambert Beaudim apresentou um relatório sobre a participação dos fiéis no culto cristão. Reivindicavam a compreensão e acessibilidade do significado dos ritos, simplificação de ritos e superação do rubricismo, variedade e pluralidade da liturgia da palavra e orações eucarísticas, profundidade de penetração do mistério celebrado, dimensão pascal e salvífica da liturgia, nova concepção do Mistério, antes como sedução do que como limite da inteligência. Rompia-se o acento exagerado posto no valor objetivo, ontológico do rito, defendido pelo cumprimento exato e rígido das rubricas.

⁶ Nasce da necessidade de se superar um passivismo e submissão que o leigo vivia no interior da Igreja. Seu expoente maior é a Ação Católica que deveria ser braço da Hierarquia num mundo hostil e indiferente à Igreja. Dela nascem vários grupos: JEC (Juventude Eclesial Católica), JUC (Juventude Universitária Católica), JOC (Juventude Operária Católica), ACO (Ação Católica Operária), JAC (Juventude Agrária Católica), JIC (Juventude Independente Católica). Esses grupos traziam para dentro da Igreja toda a problemática moderna. Traziam novos ares e múltiplas discussões.

⁷ Nasce fora da Igreja Católica. O movimento percebe a divisão entre as Igrejas. Essa divisão criava obstáculo para a evangelização. Missionários e protestantes organizaram a Conferência Missionária Mundial em 1910 para estudar a possibilidade e os meios de uma única evangelização cristã. Em 1960, João XXIII cria o Secretariado para a União dos Cristãos.

⁸ Deve muito à chamada *Nouvelle Théologie*, preparada pela renovação teológica da Escola de Tubingen, no século XIX.

O evento é convocado na segunda metade do século XX, a fim de a Igreja se confrontar com as novas realidades do tempo, e questionar-se como está sendo sua atuação num mundo em constante mutação (cf. ARROYO, 2015, p. 29).

Aos 11 de outubro de 1962 o Papa João XXIII faz a abertura solene do Concílio Vaticano II. Sua duração foi de quatro anos desde a abertura até ao dia 8 de dezembro de 1965. Nesse tempo houve momentos de pausa, mas as diferentes comissões trabalhavam intensamente. As seções conciliares foram nos meses de setembro ou outubro a novembro ou dezembro de cada ano. De todas as seções, os bispos estiveram reunidos nove meses em Roma (cf. VALENTINI, 2011, p. 35).

A abertura, na basílica vaticana São Pedro, com dois mil quinhentos e quarenta participantes, num tom familiar e ritmo lento, o Papa João XXIII discursa com afincamento e esperança, apresentando as convicções mais profundas que o impeliram à convocação, não como um círculo fechado de teólogos, mas como uma família que olha a realidade da Igreja e do mundo em que vive (cf. PIERRARD, 1983. p. 272).

No entanto, primeiramente, o papa apresenta a natureza, a convocação e preparação do mesmo, a Cristo, à Igreja e à história. Este concílio quer estar “frente aos desafios, às exigências e às oportunidades da idade moderna”, chamada a “celebração solene da união de Cristo com a sua Igreja”. A Igreja precisa estar atenta aos sinais dos tempos e que “iluminada pela luz do concílio, cresça em riquezas espirituais e olhe para o futuro, mediante oportunas atualizações” (ALBERIGO, 1995, p. 400).

Numa segunda parte apresenta a relação entre o Reino de Deus e a sociedade humana, a passagem da severidade à misericórdia, a busca da unidade entre os cristãos, portanto, o concílio pretende unir os cristãos e unir também os não-cristãos e criar um diálogo com todas as pessoas (cf. ALBERIGO, 1995, p. 401).

A primeira seção conciliar foi imediatamente após a abertura, aos 11 de outubro até 8 de dezembro de 1962. Os padres conciliares elegeram as comissões que a 13 de outubro foi pedida que se desconsiderasse as comissões, de modo que tenham mais tempo para melhor amadurecimento e interação dos membros. Aos 16 de outubro é que foram criadas as comissões, tendo como base as listas das conferências episcopais e iniciaram os trabalhos (cf. ALBERIGO, 1995, p. 403).

O assunto principal tratado foi a liturgia, pois era o assunto mais maduro, já trabalhado pelo movimento litúrgico. No fim desta seção tratou-se sobre a Igreja. Discutia-se a reforma da liturgia de 22 de outubro a 13 de novembro: a adoção do vernáculo a fim de se manter melhor

contato com o povo, retomando a centralidade da Igreja local como autêntica comunidade cristã na qual a profissão da fé supera o âmbito individual para se tornar ato comunitário em volta ao altar do bispo readquirindo a dimensão de autêntico sucessor dos apóstolos (cf. VALENTINI, 2011, p. 36).

Aos 14 de Novembro se começa a trabalhar o texto sobre as Fontes da Revelação. Em 23 de Novembro o concílio entra na última fase do primeiro período, cujo encerramento estava previsto para 8 de dezembro. Nessa fase são apresentados os esquemas sobre os meios de comunicação social e unidade da Igreja e ainda no mesmo dia o esquema mais esperado sobre a Igreja (cf. ALBERIGO, 1995, p. 403).

Quanto ao esquema sobre a Igreja, depois de examinado, foi considerado um dos melhores e houve algumas objeções em relação à redação e à linha eclesiológica. No entanto, o esquema não estava sintonizado com a elaboração teológica mais recente, pois privilegiava a questão institucional da Igreja, insensível à questão ecumênica e ainda a questão hierárquica era bastante acentuada, papa, bispos, padres e leigos. No final da primeira seção criou-se uma comissão para orientar e encaminhar os trabalhos conciliares (cf. VALENTINI, 2011, p. 36). Nessa seção, exceto o projeto sobre a reforma litúrgica, nenhum dos outros esquemas examinados estavam aprovados (cf. ALBERIGO, 1995, p. 406).

Em 1963 morre o Papa João XXIII e é eleito Papa Paulo VI. Logo após sua eleição confirmou a continuidade do Concílio, afirmando ser essa a tarefa primordial de seu pontificado (cf. VALENTINI, 2011, p. 37).

A segunda seção aconteceu de 29 de setembro a 4 de dezembro de 1963. Nela foi estudada a constituição sobre a Igreja e foi a aprovação da constituição sobre a liturgia, iniciada na primeira (cf. ALBERIGO, 1995, p. 410). Após dois anos de concílio, 4 de dezembro, foram promulgados os documentos sobre a liturgia (*Sacrosanctum Concilium*) e sobre os meios de comunicação social (*Inter Mirifica*) (cf. VALENTINI, 2011, p. 37).

A terceira seção teve início a 14 de setembro de 1965, sendo a mais decisiva do Vaticano II. Nela foi aprovada e promulgada a constituição sobre a Igreja, *Lumen Gentium*. Foi promulgado também um documento que trata sobre as Igrejas católicas orientais, *Orientalium Ecclesiarum*, que segundo Yves Congar, pelos seus dois pulmões, o oriental e o ocidental a Igreja pode caminhar em plenitude. Igualmente foi promulgado o decreto sobre o ecumenismo, *Unitatis Redintegratio*. Portanto, esses três documentos formam uma unidade entre si, iluminam sob diferentes ângulos o mesmo mistério da Igreja e sua missão (cf. *Ibidem*, p. 38).

A quarta seção iniciou em 14 de setembro de 1965. Foi um ritmo intensíssimo de trabalho. Embora muitos documentos já tiveram sido estudados, faltavam somente a aprovação. O documento sobre a Igreja no mundo de hoje, muito extenso, faltava ser estudado (cf. VALENTINI, 2011, p. 39-40). No dia 7 de dezembro, numa liturgia solene simultaneamente em Roma e Constantinopla, Paulo VI e Atenágoras (patriarca ecumênico para o oriente ortodoxo) levantaram a excomunhão que pesava entre as duas Igrejas, desde o cisma de 1054. Neste mesmo dia foram promulgados os seguintes documentos: constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, sobre a Igreja no mundo de hoje; o decreto *Ad Gentes*, sobre a atividade missionária da Igreja; a declaração *Dignitatis Humane*, sobre a liberdade religiosa; e o decreto *Presbyterorum Ordinis*, sobre a vida e o ministério dos presbíteros (cf. ALBERIGO, 1995, p. 439).

O Concílio foi encerrado no dia 8 de dezembro. Foi fiel aos anseios de João XXIII, que era a renovação da Igreja iluminado pelo Evangelho, à luz da fé e sob os impulsos dos sinais dos tempos. O Papa, os bispos e a multidão dos fiéis celebraram a missa na praça de São Pedro, em ação de graças pelo Concílio que vai na sua fase pós-conciliar. Com o pós-concílio abria-se o longo período da recepção por parte das Igrejas (cf. ALBERIGO, 1995, p. 440).

1.3 A ECLESIOLOGIA DO VATICANO II

A missão da Igreja é “tornar presente em todo o tempo, defronte a toda a situação, o encontro do Espírito e da carne, de Deus e dos homens, tal qual se atuou no Verbo encarnado” (FORTE, 2005, p. 48). Ela é para ser sinal de salvação para a humanidade. Todos os que abraçam a fé são chamados com a própria vida atualizar o projeto de Deus concretizado em Jesus e animado por seu Espírito. A identidade última da Igreja é ser missionária. Com o Vaticano II, a Igreja é convidada a um *aggiornamento* e ao diálogo com o mundo (cf. MIRANDA, 2006, p. 176).

A eclesiologia do Vaticano II constitui uma mudança bastante significativa. Abandona-se o modelo igreja-sociedade perfeita, onde vigora o juridicismo e abraça o modelo de igreja-mistério que vem da Trindade. Recupera-se o aspecto de mistério, superando a visão objetivista pré-moderna. Substitui a preocupação tipicamente pré-moderna de definir os elementos externos pela preocupação do mistério da presença de Deus para além deles. Rompe-se a centralização romana e valoriza as riquezas, a corresponsabilidade, a contribuição colegial, a diversidade cultural, a comunhão das igrejas particulares. As dimensões de participação,

diálogo, separação dos poderes absolutos, próprias da modernidade, aparecem nessa nova tendência eclesial (cf. LIBÂNIO, 2005, p. 32-33)

A eclesiologia pré-conciliar, como vimos, acentuava a dimensão hierárquica da Igreja. O sacerdócio universal estava contido na função ministerial, cultural e pastoral do ministério hierárquico único. Com o Vaticano II se volta as fontes da eclesiologia, redescobrimo os fundamentos trinitários da Igreja. É assim que a *Lumen Gentium* faz uma “revolução copernicana” privilegiando o povo de Deus à hierarquia. Assim sendo, evidencia totalmente a dignidade batismal, a unção própria do “sacerdócio comum”, em que todos os membros da Igreja fazem parte da profecia, do sacerdócio e realeza de Jesus Cristo, sob formas e serviços diversos (cf. FORTE, 2005, p. 25).

A leitura apurada dos textos, sobretudo da *Lumen Gentium*, revela duas eclesiologias fundamentais em tensão, que correspondem praticamente ao duplo paradigma da pré-modernidade e modernidade. E a intencionalidade do Concílio foi privilegiar o novo paradigma da modernidade, aceitando, pela via do compromisso, elementos do paradigma anterior. A opção eclesiológica fundamental do Vaticano II expressa-se na colegialidade em todos os níveis, na precedência do povo de Deus em relação à hierarquia que existe em função dele, na Igreja universal como comunhão das igrejas particulares, na relevância da Igreja particular que realiza a totalidade da Igreja em comunhão com as outras igrejas e com Roma, no papel do leigo, na dimensão sacramental salvífica, na condição da Igreja de discípula da Palavra a serviço do Reino de Deus. Esta é a eclesiologia nova, original do Concílio (LIBÂNIO, 2005, p. 32).

O ministério hierárquico passa a ser concebido na e para a Igreja e não além dela. Passa-se de uma Igreja hierárquica à Igreja ministerial, com o binômio “comunidade-carismas e ministérios”, onde os dons e serviços constituem a unidade da Igreja (cf. FORTE, 2005, p. 26).

Os carismas são uma riqueza para a Igreja, estão ao serviço da comunidade toda ministerial. Na Igreja temos os ministérios ordenados, ligado ao sacramento da ordem, isto é, da unidade na representação do Cristo, cabeça do corpo eclesial. Temos os ministérios laicais como sinal de uma Igreja que supera todo eclesiocentrismo, eclesiologia total (cf. FORTE, 2005, p. 26-27). Portanto, a renovação eclesial indicada pelo Vaticano II aparta-se da mentalidade “conservadora” e instaura uma nova hermenêutica teológica-pastoral auxiliado por novos instrumentos de análise da realidade (MENDES, 2012, p. 152).

1.3.1 *Aggiornamento* e Diálogo

Aggiornamento e diálogo, sintetizando, seriam duas palavras que pretendia o Concílio. Elas se completam e mutuamente se implicam.

Por *aggiornamento* entende-se atualização, renovação, reforma. Primeiramente pressupõe um descompasso da Igreja com relação à sociedade “uma dificuldade mais

experimentada e sentida do que formulada de proclamar na cultura de então a mensagem evangélica, uma convicção firme do fim de uma configuração histórica do catolicismo” (VALENTINI, 2011, p.31).

É notável as dificuldades do Concílio de Trento, o medo que se tinha da fragmentação da Igreja. Representa um catolicismo puramente romano sem ligação com outras tradições cristãs tanto do ocidente quanto do oriente, fechado à tradição moderna e avesso ao contato com outras culturas nativas.

Diante dessa situação, o Papa João XXIII, diferentemente dos Concílios Ecumênicos anteriores, deseja atualizar a mensagem da salvação e exprimi-la para o mundo moderno. Esta é a originalidade do Concílio Vaticano II.

Atualizar exige um discernimento a fim de não sacrificar elementos substanciais da fé cristã. Nesta senda deve ser levado em conta o destinatário que receberá a mensagem evangélica, pois o ajudará captar a mensagem, isto é, respeitar seu contexto histórico e cultural resultando daí uma configuração atualizada da verdade revelada (cf. THEOBALD, 2005, p. 128).

Diálogo, intimamente ligado e exigido pelo *aggiornamento* e pela pastoralidade, a fim de que a sociedade conheça de modo profundo a dimensão salvífica, o ser da Igreja, é necessário para que a Igreja conheça o seu público. Esse contato com o seu público, além da Igreja falar, escuta, aprende, se repensa, se questiona, se modifica e se atualiza. Ela leva a sério a história, a subjetividade, a sede de comunhão. Ele abre a Igreja ao mundo não se fechando a si mesma, identificando-se a verdade revelada com seus pronunciamentos e normas, alheio a história e o contexto das pessoas. Recoloca-se em primeiro plano o sentido último da instituição eclesial como sacramento da salvação para o mundo, entra na história da humanidade, faz parte da aventura humana, convive com ela e ajuda a construir um mundo melhor. O diálogo terá credibilidade quando for de modo abrangente, isto é, dentro e fora da Igreja. Internamente há a subjetividade, a historicidade e a comunidade que devem emergir e plasmar sua própria fisionomia (cf. LORSCHIEDER, 2005, p. 234).

Os documentos conciliares mostram a saciedade do diálogo levada pelos participantes:

Este atinge todos os setores e atividades, pessoas e obras, como nos atestam os vários documentos. Seja dentro da Igreja, estimando e reconhecendo as legítimas diversidades (GS 92), seja dos bispos com os sacerdotes (CD 28) ou dos sacerdotes com os leigos (AA 25), ou mesmo dos leigos com outros leigos (AA 31; GS 43). Este diálogo se dá também com a sociedade (GS 92), devendo ser realizado por todos na Igreja: bispos (GS 43; CD 13), sacerdotes (PO 12; 19), seminaristas (OT 19) e leigos (AA 14). Ele é expressamente recomendado nos países de missão (AG 11), no trato com os irmãos separados (UR 11; 19), com as outras religiões (NA 2) ou culturas (AG 34) e até com os incrédulos em vista da construção da sociedade (GS 21) (MIRANDA, 2006, p. 234).

O *aggiornamento* e o diálogo revelaram que havia ainda outras distâncias além da distância entre Igreja e mundo moderno: distância entre povo e Igreja, entre Igreja e os pobres; entre a maneira de viver e celebrar a vida; entre o pensamento teológico e imaginário popular, língua litúrgica e língua popular. Por isso ir ao encontro e ser atraente foram fundamentais no âmbito a eclesiologia conciliar (cf. SUESS, 2015, p. 192), pois reafirma o carácter de comunhão que a Igreja traz consigo.

1.3.2 Igreja Mistério de Comunhão

O primeiro capítulo da *Lumen Gentium*, O Mistério da Igreja, concebe a Igreja como sociedade visível e espiritual. Recuperando o sentido bíblico, afirma que a Igreja é um mistério, com isso, não quer dizer que seja algo incognoscível, mas sim uma realidade divina portadora de salvação que se revela de modo visível (cf. PIE NINOT, 2002, p. 30). Na parte externa e visível da Igreja ao mesmo tempo se esconde e revela sua realidade divina invisível (cf. KLOPPENBURG, 1971, p. 23).

E porque a Igreja é em Cristo como que o sacramento ou sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo gênero humano, ela deseja oferecer a seus fiéis e a todo o gênero humano um ensinamento mais preciso sobre a natureza e sua missão universal, insistindo no tema de concílios anteriores (VATICANO II, *Lumen Gentium* – LG, art. 1).

A Igreja é como o lugar do encontro em que Deus toma a iniciativa e o humano é acolhido. Realidade transcendente realizada por homens que vivem plenamente na história (cf. ALMEIDA, 2005, p. 73). Cristo é o princípio, luz dos povos e que está na face da Igreja, iluminará todos os povos.

Sendo ela visível e espiritual, tais elementos “não devem ser considerados duas coisas, mas formam uma só realidade complexa em que se fundem o elemento humano e divino” (LG, art. 8). Nesta ótica recupera-se a dimensão histórica superando tanto a visão de Igreja como somente uma presença histórica visível, quanto a espiritualista, que reforça a dimensão invisível em detrimento de sua concretização humana.

Bruno Forte reforça que “o Concílio da Igreja restitui à eclesiologia católica, ao mesmo tempo, o frescor e a profundidade da relação com a Trindade e a consciência de um ser na história que não é mero ser da história” (FORTE, 2005, p. 18), como dirá adiante:

A Igreja provém da Trindade, é estruturada à imagem da Trindade e ruma para o acabamento trinitário da história. Vinda do alto (“*oriens ex alto*”), plasmada pelo alto rumo ao alto (“*Regnum Dei praesens in mysterio*”, LG 3) a Igreja não se reduz às coordenadas da história, do visível e do disponível. A Igreja vem da Trindade: o

universal desígnio salvífico do Pai (LG 2), a missão do Filho (LG 3), a obra divina no tempo dos homens, preparada desde as origens (“*Ecclesia ab Abel*”), reunida pela palavra encarnada (“*Ecclesia creatura Verbi*”), sempre de novo vivificada pelo Espírito Santo (Igreja, templo do Espírito Santo) (FORTE, 2005, p. 9).

Uma eclesiologia trinitária é eclesiologia de comunhão, superando o modelo hierárquico e jurídico de igreja. Recupera-se a relação com o Reino de Deus e a dimensão de serviço ao mundo. É a partir da unidade entre as três Pessoas Divinas que se prolonga a unificação do povo de Deus. O povo unificado participa de uma outra unidade (cf. KLOPPENBURG, 1971, p. 29-30)

1.3.3 Igreja Povo de Deus

O Vaticano II, ao antepor o capítulo II sobre Povo de Deus ao da hierarquia (III), ao dos leigos (IV) ao da vida religiosa (VI) constitui uma grande mudança de mentalidade. É uma crítica à Igreja clerical do passado (cf. ARROYO, 2015, p. 113). Com leis próprias, ritos e líderes ordenados os quais a multidão dos fiéis deles dependia, acentuava-se bastante o aspecto hierárquico e piramidal da realidade eclesial (cf. FORTE, 2005, p. 29).

Com o povo judeu, Deus faz aliança, convocando-o, revelando-se paulatinamente, como que uma preparação e figura para a nova e perfeita aliança em Cristo. Foi uma preparação para a vinda de Cristo, redentor de todos (cf. KLOPPENBURG, 1971, p. 42). A Igreja se entende como sendo, acima de tudo, povo convocado pelo Pai, como “comunidade congregada daqueles que, crendo, voltam seu olhar a Jesus, autor da salvação e princípio da unidade e da paz – a fim de que ela seja para todos e para cada um o sacramento visível desta salutífera unidade”, isto é, povo de Deus (LG, art. 9).

A Igreja novo povo de Deus, expressão usada nos números 9, 10 e 13 da *Lumen Gentium*, aplicada na *Dei Verbum* número 16: “o Novo está latente no Antigo e o Antigo se torna claro no Novo”, na *Unitatis Redintegratio* “Povo da Nova Aliança”, é o caminho para uma nova maturidade dos batizados, fundada sobre a consciência da própria dignidade cristã e da responsabilidade pessoal de discernir os próprios carismas, para coloca-los a serviço de todo o povo de Deus.

A Igreja é povo de Deus na Nova Aliança. Cristo traz algo novo, uma nova eleição, novo chamado divino, nova aliança, chamando e convocando todos os homens, sendo ele a cabeça. Comunidade de homens e mulheres dirigidos pelo Espírito Santo.

Pois os batizados, pela regeneração e unção do Espírito Santo, são consagrados como casa espiritual e sacerdócio santo, para que por todas as obras do homem cristão

ofereçam sacrifícios espirituais e anunciem os poderes daquele que das trevas os chamou à sua admirável luz. Por isto todos os discípulos de Cristo, perseverando em oração e louvando juntos a Deus, ofereçam-se como hóstia viva, santa, agradável a Deus (LG, art. 10).

Todo o batizado é incorporado a Cristo, ungido pelo Espírito, desse modo é povo de Deus. Todos batizados são Igreja, são chamados a oferecer-se como “hóstia viva, santa e agradável”, chamados a darem testemunho e dar razões da sua fé, isto é, sacerdócio comum,

e o sacerdócio ministerial ou hierárquico ordenam-se um ao outro, embora se diferenciem na essência e não apenas em grau. Pois ambos participam, cada qual a seu modo, do único sacerdócio de Cristo. O sacerdote ministerial, pelo poder sagrado que goza, forma e rege o povo sacerdotal, realiza o sacrifício eucarístico na pessoa de Cristo e O oferece a Deus em nome de todo o povo. Os fiéis, no entanto, em virtude de seu sacerdócio régio, concorrem na oblação da Eucaristia e o exercem na recepção dos sacramentos, na oração e ação de graças, no testemunho de uma vida santa, na abnegação e na caridade ativa (LG, art. 10).

Vê-se superado o binômio hierarquia-laicato mediante os ministérios, indicador da união total da diversidade articulada de serviços. Sendo todos os batizados participantes do único sacerdócio de Cristo, torna-se mais clara a relação entre os ministérios ordenados e não ordenados. Não há relação de superioridade de um sobre o outro (cf. FORTE, 2005, p. 35-37).

Todo o batizado faz parte do povo de Deus. É a partir da missão do povo que o reino vai estender-se a todo o mundo e por todos os tempos. “Assim, pois, o único Povo de Deus estende-se a todos os povos da terra, recebendo de todos eles seus cidadãos para fazê-los cidadãos de um Reino com índole não terrestre, mas celeste” (LG, art. 13).

1.4 MUDANÇA DE ECLESIOLOGIA

A renovação eclesiológica conciliar faz a passagem da consciência de uma Igreja ocidental, romana, etnocêntrica, identificada com a universalidade, a uma Igreja local, pluricultural, pluriétnica nas expressões de fé, na teologia, na liturgia, na disciplina e nas estruturas organizativas (cf. LIBÂNIO, 2005, p. 33).

A dimensão bíblico-patristica redescobre o valor das Igrejas locais. Voltando aos primeiros séculos da era cristã encontramos Igrejas, cujos nomes conhecemos pelos primeiros escritos dos Padres Apostólicos. Nelas, tem o bispo com o seu presbitério. Ele é a cabeça e dá vida aos ministérios e carismas próprios. Com isto, o concílio passa a valorizar as conferências episcopais. Elas terão uma força particular com a doutrina da colegialidade dos bispos com o Papa (cf. LOPES, 2001, p. 17-18). “Os Bispos, pois, com seus auxiliares presbíteros e diáconos, receberam o encargo de servir a comunidade, presidindo no lugar de Deus ao rebanho do qual

são pastores, como mestres da doutrina, sacerdotes do culto sagrado, ministros do governo” (LG, art. 20).

No Decreto *Christus Dominus* – CD – concebe a diocese do seguinte modo:

Diocese é a porção do Povo de Deus confiada a um Bispo para que a pastoreie em cooperação com o presbitério, de tal modo que, unida a seu Pastor e por ele congregada no Espírito Santo mediante o Evangelho e a Eucaristia, constitua uma Igreja particular, na qual verdadeiramente está e opera a Uma Santa Católica e Apostólica Igreja de Cristo (CD, art. 11).

Portanto, são cinco os elementos que constituem uma Igreja local: 1) ser consagrada ao Pai; 2) mediante a proclamação do Evangelho; 3) e a celebração da eucaristia; 4) ser pastoreada pelo Bispo; 5) num determinado espaço territorial e em comunhão com a Igreja Universal (cf. MIRANDA, 2006, p. 72).

A comunhão de Igrejas entre si e da Igreja em si nos dá a ideia de duas dimensões da Igreja, uma local e outra universal.

1.4.1 Igreja local e Igreja Universal

O documento *Lumen Gentium* no número 22 nos apresenta uma prática decorrente na Igreja antiga, ao tratar da relação dos bispos de todo o mundo com o Bispo de Roma, fomentando o vínculo da unidade, caridade e paz.

Assim como por disposição do Senhor São Pedro e os outros Apóstolos constituem um Colégio Apostólico, paralelamente o Romano Pontífice, Sucessor de Pedro, e os Bispos, Sucessores dos Apóstolos, estão unidos entre si. A índole do caráter colegial da ordem episcopal são expressos já pela disciplina muito antiga segundo a qual os Bispo de todo o mundo tinham comunhão entre si e com o Bispo de Roma no vínculo da unidade, caridade e paz, como também pelos Concílios reunidos, nos quais se resolviam em comum as questões importantes, auscultando ponderadamente a opinião de muitos (LG, art. 22).

A Igreja local está em comunhão com as outras Igrejas e está fundamentada na comunhão da Trindade. “A redescoberta da fundação trinitária da Igreja, pela qual a Trindade é origem, forma e meta da realidade eclesial, conduz à adoção, na apresentação do povo de Deus peregrino *‘inter tempora’*, entre o tempo da origem e o tempo da Pátria (FORTE, 2005, p. 47). Esta comunhão expressa-se pelo mesmo querigma salvífico, pela mesma fé e pelos mesmos sacramentos (cf. MIRANDA, 2006, p. 74). O Senhor e vivificador, “congrega toda a Igreja, cada um e todos os crentes. É Ele o princípio de unidade na doutrina dos Apóstolos, na fração do pão e nas orações” (LG, art. 13).

No Concílio, o termo comunhão é fundamental, significa primeiramente a união de todos os cristãos com a Trindade. O Pai chama a participar da vida divina (cf. LG, art. 2) pela

salvação em Jesus Cristo (cf. VATICANO II – Ad Gentes – AG, art. 3) e no Espírito que habita nos fiéis e na Igreja (cf. LG, art. 4).

A comunidade cristã nasce da comunhão com Deus, bem comum a todos os seus membros. No entanto, a comunidade torna visível essa comunhão, a partir dos sacramentos: o batismo seja realmente a participação real na existência de Jesus Cristo, em sua morte e ressurreição; a eucaristia visibiliza a união com Cristo, leva a construir um só Corpo de Cristo por participarmos do mesmo pão (cf. MIRANDA, 2006, p. 74).

É aos seres humanos concretos, ser de relações, parte de uma cultura, com sua história, que se proclama a Palavra da salvação. Tal anúncio deve ser feito de modo que seja compreendido e aceito. Deve ser mensagem “inculturada”, aproveitando as categorias próprias da tradição histórica e cultura na qual é anunciada, sem esvaziar ou reduzir a originalidade de crítica libertadora das culturas (cf. FORTE, 2005, p. 54).

A Igreja universal é a comunhão de Igrejas. “Esta Igreja de Cristo está verdadeiramente presente em todas as legítimas comunidades locais de fiéis que, unidas com seus pastores, são também elas no Novo Testamento chamadas ‘igrejas’” (LG, art. 26). A Igreja universal subsiste na Igrejas locais. Não são distintas da Igreja universal, e esta existe nelas e por elas. A Igreja local só é Igreja em comunhão com as demais Igrejas (cf. AD GENTES - AG, art. 38).

Ela resulta da mútua recepção e comunhão das Igrejas locais. Numa palavra, é a comunhão das Igrejas locais. Formadas à imagem da Igreja universal, não quer dizer serem cópias de uma Igreja “ideal” que pudesse existir sem as Igrejas locais. Ela resulta da comunhão das Igrejas locais, é idêntica à que se realiza nas Igrejas locais. Não se concebe uma Igreja local sem a Igreja universal, nem a universal sem as locais (cf. MIRANDA, 2006, p. 75).

O ministério universal de unidade não deve jamais suprir a vida e o crescimento das Igrejas locais. Deve estar ao serviço, para ajuda-las a superar os conflitos – sempre possíveis na história – e a se desenvolver na plenitude do mistério de Cristo. Por sua parte, a Igreja local, sujeito eclesial pleno, deve sê-lo na comunhão regional e universal das Igrejas, sem deixar-se fagocitar e sem dela prescindir. Uma Igreja local que ignorasse a comunhão com as outras Igrejas contradiria a sua própria natureza eucarística e pneumatológica, não confessaria fielmente o único Senhor e o único Espírito, do qual foi gerada através da única Palavra, do único batismo e do único pão (FORTE, 2005, p. 61).

A Igreja universal como sacramento universal de salvação só é possível nas e pelas Igrejas locais. O Papa, Bispo de Roma, é o sinal de unidade e de comunhão das Igrejas locais. A colegialidade é o princípio fundamental da comunhão das Igrejas, presidida pelo bispo de Roma (cf. MIRANDA, 2006, p. 75-76).

1.4.2 Recepção do Vaticano II na África

O Vaticano II foi de fundamental importância para a Igreja na África, desde o seu surgimento, seu desenvolvimento e sua recepção, em termos teológicos e históricos da Igreja que se abre ao mundo e as culturas. A recepção do Concílio Vaticano II mostra clara implementação e a renovação da Igreja na África à luz da doutrina conciliar (cf. TYOMBE, 2014, p. 23).

O impacto do Concílio no continente deve a diversos fatos que a África enfrentava. O Concílio aconteceu, ou melhor, coincidiu com a movimentação política e revolução cultural da independência no continente. A Igreja na África teve a porta de entrada com o colonialismo. Seu papel foi fundamental na promoção humana, na formação e instrução dos africanos, fomentou indiretamente o nacionalismo e lutou junto ao povo pelos seus direitos. Portanto, cabe aqui apresentar sucintamente o itinerário da Igreja na África.

A história da Igreja na África compreende três momentos importantes. O primeiro corresponde aos primeiros séculos do cristianismo com o florescimento do Egito e seus reflexos na Núbia e na Etiópia, bem como na África romana (cf. FERNÁNDEZ, 1996, p. 209).

Referências sobre a Igreja na África encontramos desde os tempos apostólico. O Papa Paulo VI na encíclica *Africae Terrarum* nos lembra:

Pensamos nas Igrejas cristãs, cuja origem vem dos tempos apostólicos e está ligada, segundo a tradição, ao nome e ensinamento do evangelista Marcos [...]. Na realidade, desde o século II ao século IV, a vida cristã, nas regiões setentrionais de África, foi intensíssima e esteve na vanguarda, tanto do estudo teológico como da expressão literária. Saltam-nos à memória os nomes dos grandes doutores e escritores da Igreja, como Orígenes, Santo Atanásio e São Cirilo, luminares da Escola de Alexandria; e, na outra extremidade mediterrânea de África, Tertuliano, São Cipriano e, sobretudo Santo Agostinho, um dos espíritos mais brilhantes do cristianismo [...]. Estes exemplos luminosos e as figuras dos Santos Papas africanos Vitor I, Melquiades e Gelásio I, pertencem ao patrimônio comum da Igreja (Paulo VI, *Africae Terrarum*, art. 3).

Um segundo momento dramático, por causa dos seus efeitos negativos e seus fracassos, começa a partir dos séculos XVI-XVIII ao longo das costas ocidentais e orientais (cf. FERNÁNDEZ, 1996, p. 209).

O terceiro momento de evangelização se dá a partir do século XIX (cf. *Idem*). Segundo Abeng foi assim que se começa o grande envio de centenas de missionários com o intuito de

converter à fé os africanos, construir igrejas, escolas e hospitais (cf. ABENG, 1990, p. 108). A África estava sob o domínio colonial europeu que em busca de novos mercados era acompanhado pela Igreja. Os modelos eclesiológicos, por se tratar de terra de missão e de anúncio, seguiam os padrões e experiências da Igreja Ocidental (cf. LUMBALA, 1994, p. 65).

Os missionários aproveitaram a colonização para a expansão da boa-nova, colocando o cristianismo e a colonização num mesmo saco (cf. *Ibidem*, p. 67).

Segundo sua estrutura e forma, as Igrejas africanas são, portanto, cópias de seus modelos ocidentais. O cristianismo foi adaptado na África e exatamente como ele se desenvolveu na Europa, isto é, marcado pelo Direito romano e pela cultura ocidental. Somente a fachada, o ‘rosto’ ‘indigenizado’ (ABENGE, 1990, p. 109).

Valores da cultura e das religiões africanas foram extintos no projeto de evangelização. Na verdade, combatiam os elementos da cultura com a ideia de civilizar o africano, que no seu ver era povo de cultura inferior. Sem sombra de dúvida tantas coisas boas foram feitas pelos colonos e missionários desde traçar rotas, construção de escolas, hospitais etc, mas em vista de sua propriedade, utilizando a missão para seus próprios fins (cf. LUMBALA, 1994, p. 67).

Uma reflexão teológica, propriamente dita sobre a Igreja na África, começou no período pós-independente dos países africanos e, sobretudo, com as novidades eclesiológicas do Vaticano II (cf. CHEZA, 1996, p. 168).

É necessário que se estimule em cada grande território sociocultural a pesquisa teológica. Na esteira da tradição da Igreja universal, submetem-se à nova investigação os fatos e as palavras revelados por Deus, consignados nas Sagradas Escrituras e explicados pelos Padres da Igreja e pelo Magistério [...]. Também se verá como é possível adaptar os costumes, os modos de vida e a ordem social aos procedimentos indicados pela revelação divina. Daí se abrirão caminhos para uma mais profunda adaptação em todo o âmbito da vida cristã [...]. As tradições particulares, ornadas pela luz do Evangelho, virão acrescentar-se à unidade católica (Ad Gentes - AG, art. 22).

De acordo com os locais em que a Igreja está ela tende a se exprimir com tom próprio que enriquece o corpo eclesial e revitaliza a mensagem, o Evangelho, o mistério de Cristo. Assim, a Igreja ganha vários rostos ou tons por causa da sua localização, sem perder os seus elementos centrais. Deste modo, a teologia africana procura apresentar uma Igreja com rosto africano.

Quanto ao Concílio Vaticano II, Alberigo nos apresenta que a presença do episcopado e teólogos da África foi bastante importante pelo contributo dado nalgumas decisões. Pelo que foi

ocasião de contato e de intercâmbio em condição de fraternal paridade com bispos e teólogos de outros continentes, superando subalternidades viçosas mas então obsoletas. Não é um exagero reconhecer que algumas das decisões mais significativas e duradouras do Concílio, como por exemplo a reforma litúrgica ou a nova maneira de conceber a missão – só para dar dois exemplos – dificilmente teriam tido sopro evangélico e a riqueza teológica que as caracterizam sem a contribuição dos africanos (ALBERIGO, 1992, p. 170).

Nos anos posteriores ao Concílio a Igreja cresceu no continente e isso foi possível devido as mudanças iniciadas pelo Vaticano II. Os impulsos suscitados pelo concílio foram importantes o início de uma Igreja com tom africano num continente em rápida transformação (cf. ORABATOR, 2012, p. 102). Os temas conciliares como o da Igreja local, autonomia, pluralismo das religiões e dos pensamentos, reconhecimento dos valores das outras religiões e culturas, aproximação ecumênica e o uso das línguas maternas na liturgia, são as mesmas agendas que significava a descolonização na África. São agendas que devem ser revisitadas e aprofundadas na atualidade

Na visão de Orobator “a mais importante consequência do Vaticano II para o catolicismo africano talvez tenha sido a convocação em 1994 da assembleia especial do Sínodo de Bispos para a África ou Sínodo Africano, quase três décadas após o encerramento do concílio” (*Ibidem*, p. 104).

A recepção não foi algo pontual e linear. Mas com as independências de muitas nações africanas fez com que ela fosse bem absorvida. A recepção do Vaticano II na África foi fundamental de modo que a partir daí recorreu-se à cultura tradicional para dar um rosto próprio à Igreja. Portanto, a cultura tradicional africana tem muito a contribuir para a Igreja. No capítulo segundo far-se-á apresentação da cultura tradicional africana da qual a Igreja na África recorre para que ela tenha um rosto próprio.

1.5 PONTO DE PARTIDA DE RENOVAÇÃO DA IGREJA

O Vaticano II apresenta uma concepção eclesiológica bastante rica, como atestam as linhas acima, e aqui está sendo reafirmada essa posição. Ele foi um ponto de partida para repensar a eclesiologia de nosso tempo. Portanto, não tratou de tudo, ou melhor, não tocou em

todos os assuntos que concernem à eclesiologia, mas deu grandes passos que abrem caminhos que impulsiona as igrejas irem adiante.

O Concílio ajuda a discernir o espírito da adequação da mensagem do Evangelho ao tempo e à determinada cultura. É sensível a realidade que o cerca e atualiza o Evangelho no tempo e no espaço. Deste modo, articula o conhecimento do mundo com o da Igreja para promover o diálogo entre os dois.

Assim como abertura ao mundo o Concílio também se abre às Igrejas particulares como que volta às fontes da autonomia de cada Igreja. É assim que a colegialidade vai se firmando na comunhão eclesial. Desta feita, cada Igreja local vai atualizando a mensagem evangélica e criando condições para que ela seja enraizada no tempo e na cultura.

A virada eclesiológica do Vaticano II impulsionou à Igreja na África a repensar o seu de ser, a partir da sua realidade e no tempo em que ela está caminhando. A partir daí ela vai buscar na cultura tradicional valores que podem ser associados ao Evangelho. Tais valores, se bem compreendidos, podem enriquecer ainda mais a vida dos filhos e filhas de Deus.

2 COMUNIDADES-ONDJANGO NA ÁFRICA

Este capítulo apresentará alguns aspectos da cultura tradicional africana. Aqui serão abordados alguns valores da cultura. Não se trata de apresentar aspectos particulares de alguma determinada região, mas os elementos comuns entre os povos bantu.

O capítulo tratará da questão comunitária, elemento muito presente nos povos africanos, bem como o desenrolar da vida no *Ondjango* e sua organização, bem como as instituições tradicionais e a religião tradicional.

Como o próprio título indica, as *Comunidades-Ondjango* na África, na qual o indivíduo está inserido, é o centro de tudo. Portanto, o africano é um ser essencialmente comunitário.

Segundo Aristóteles, “o homem é um animal social”, isto é, um ser essencialmente comunitário, é natural estar em união com os outros ser, e este aspecto social, que se dá na sua relacionalidade com o outro, manifestando o seu ser, faz-se mediante a linguagem.

As primeiras uniões entre as pessoas, oriundas de uma necessidade natural, são aquelas entre seres incapazes de existir um sem o outro, ou seja, a união da mulher e do homem para a perpetuação da espécie (isto não é resultado de uma escolha, mas nas criaturas humanas, tal como nos outros animais e nas plantas, há um impulso no sentido de querer deixar depois de indivíduo um outro ser da mesma espécie (ARISTÓTELES, 2000, I, 1252a e 1252b, 13-4).

O desenrolar da vida na África é essencialmente comunitário, onde todos são participantes de forma ativa e efetiva na comunidade. O *Ondjango* é um modo comunitário de vida entre as comunidades africanas, nos mostra claramente essa realidade, que é intrínseco ao indivíduo. A vida comunitária inclui os vivos, os que hão-de nascer e os que vivem na aldeia dos mortos. O seu fundamento está muito além do sangue e dos laços matrimoniais, ou da amizade bem como da boa vizinhança. A vida comunitária é um dom recebido juntamente com a vida.

2.1 VISÃO AFRICANA DE COMUNIDADE

É a partir da criação que o africano compreende a vida em comunidade. O aparecimento do ser humano se deu em grupo de pessoas, juntamente com os animais e as plantas. As pessoas, quer tenham saído de “um campo de caniço”, quer tenham saído de “um buraco no chão”, surgiram como uma comunidade de homens, mulheres, crianças e animais (cf. SETILOANE,

1992, p. 23). E só se conhece verdadeiramente aquele que permanece fiel à sua comunidade, tanto passada quanto presente. Não está preso ao sucesso ou fracasso individual, isso é secundário com relação ao grupo étnico, à aldeia e à localidade, contudo, “a nossa natureza como seres em uma relação é um relacionamento bidirecional: com Deus e com os nossos semelhantes” (O’MUCRCHU, 2011, p. 8).

As sociedades africanas são sociedades coletivistas. O grupo é supremo, e os interesses de grupo suplantam os interesses do indivíduo. Uma pessoa define a sua identidade em termos do pertencimento a um grupo. Todos pertencem e são responsáveis para um grupo. Por exemplo, quando uma pessoa comete uma ofensa contra outra pessoa, a ofensa reflete mal não exatamente no indivíduo ofensor, mas também no seu grupo (KHAPOYA, 2015, p. 61).

Sendo uma sociedade de caráter coletiva ser excluído do próprio grupo, por alguma razão, é ter sua vida suspensa numa balança, estar em alto risco. Numa palavra, não se pode sobreviver por si mesmo. Ele vive pela comunidade, nela e para ela, isto é, é essencialmente social, comunitário, participante, comungante, como que o “homem é a reciprocidade”.

A comunidade dá existência, formação, sentido e valoriza o indivíduo que, desde o nascimento até à morte, se subordina ao grupo, o único que estabelece as diretrizes da vida social. Somente no seu interior são eficazes os usos e costumes. A solidariedade funda-se num sentimento de igualdade. É certo que existem a hierarquia e as castas sociais, mas a autoridade deve estar ao serviço da comunidade, que é, sem dúvida, a protagonista da vida. A sociedade estrutura-se à base das comunidades e dos meios de vida (ALTUNA, 2006, p. 205).

Muitos estudiosos notam que o instinto gregário é uma característica do povo africano. As emanções de sentimento e identificação tribal causam muita perplexidade para ele. A ligação com a família também é algo parecido. A família é ampliada, toda a pessoa que vive no mesmo bairro, aldeia, é família, a chamada grande família. Tanto os relacionamentos de sangue, casamento ou por mera associação são baseados na emoção e tratados com muito carinho (cf. SETILOANE, 1992, p. 23).

A família nuclear é o primeiro espaço natural da promoção, da conservação e da transmissão da cultura tradicional africana. Os “mais velhos” têm a responsabilidades na educação e instrução das novas gerações (cf. AMARAL, 2007, p. 42). A educação e instrução são feita de forma oral. Todo o indivíduo passa por um estágio de vida como a primeira infância, a infância, a idade jovem adulta, a idade adulta madura, e se quiser, a velhice. Esses estágios são celebrados por rituais especiais na comunidade.

Quando um bebê nasce, é requerida uma cerimônia especial. Os bebês são valorizados. Eles afirmam a comunidade, fornecem esperança para o futuro e conferem orgulho para os pais. Durante a cerimônia, um nome especial é dado e o bebê se torna membro da comunidade num sentido formal (KHAPOYA, 2015, p. 62).

O conceito africano de ubuntu diz respeito à descoberta e à alegria de uma pessoa por intermédio de outras pessoas. O cônego Luke Pato afirma que o africano nutre o sentimento da totalidade da vida. Na religião africana tradicional, não existe uma comunidade separada de pessoas religiosas, porque todos os participam da vida da comunidade também participam da sua religião (O MUCRCHU, 2011, p. 8).

Com isso,

os laços sociais que ligam o africano à sua família ampliada e ao seu clã sempre foram mais fortes que as forças de separação que surgem de membros de diferentes denominações. As ocasiões familiares importantes como nascimentos, casamentos, enterros e festas do clã reúnem em um único lugar (de devoção) parentes criados em diferentes confissões religiosas (SETILOANE, 1992, 23).

O africano não consegue viver isolado, ser forçado a ficar só. Há numerosas tragédias entre africanos que vão morar no exterior, Europa e Estados Unidos, queixando-se da solidão e o distanciamento das pessoas, apesar de estarem perto e serem numerosas. Na visão de Setiloane, John Mbiti está certo quando troca a máxima cartesiana para “Eu pertenço, logo eu sou”. Não há ninguém que não pertença. Pertencer é a raiz e a essência do ser. O sistema da sociedade africana e sua ordenação (lei) se baseia nisso. Todas as pessoas têm alguém a quem pertencem que deveria acolher os benefícios de sua vida, ou assumir as responsabilidades que provêm dessa vida (cf. SETILOANE, 1992, 24).

A comunidade é que dá sentido à sua existência por isso, o africano “não consegue conceber a sua existência sem a comunidade, sem o grupo, sem a família” (AMARAL, 2007, p. 44). Ser pessoa é pertencer a uma certa comunidade e, pertencer a uma comunidade implica participar de modo pleno nas crenças, cerimônias, nos rituais, nas angústias e nas esperanças da mesma.

Segundo Setiloane, “a chave para entender os hábitos e instituições Bantu parece, assim, ser o fato da comunidade, da unidade da vida. A transmissão dessa vida, a partilha dessa vida única é o primeiro elo que liga os membros da comunidade entre si” (SETILOANE, 1992, p. 24). É na comunidade e com a comunidade onde tudo acontece e,

a sociedade africana 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 pertencer a uma comunidade, significa participar nas crenças, cerimônias, rituais, nas angústias e nas esperanças dessa mesma comunidade (AMARAL, 2007, p. 44).

O sentido africano de comunidade precisa ser entendido muito além da família, do clã ou da tribo. Os *boers* quando chegaram à África, na região do Cabo Oriental, em contato com os *Xhosa* e os *Khoi*, foram bem acolhidos. O Rei *Ngqika* pediu um conselheiro dentre os boers e querendo reforçar o vínculo ofereceu sua filha em casamento (cf. SETILOANE, 1992, p. 24).

Mothibi, chefe dos *Thaping Sotho-Tswana*, pediu missionários afirmando que cuidaria deles como um pai. Recebendo-os assim o fez (cf. *Idem*).

Na vida comunitária, o africano inclui, em vez de excluir ou separar. Até mesmo os objetivos da conquista na guerra eram a incorporação dos vencidos e não sua destruição ou eliminação. A comunidade baseada em meios comuns de subsistência está incluída na comunidade de partilha de uma vida em comum (cf. SETILOANE, 1992, p. 25).

A inserção do “homem branco”, com armas de fogo, que o confronto e o conflito sobre os meios para uma existência em comum começaram a significar o extermínio. O conceito africano de vida em conjunto na comunidade, apesar de conflitos, de diferenças nos pontos de vista e filosofias de vida, conforme tinha sido praticado entre os filhos da terra, isto é, os San, os Khoi e os Bantu, foi assim jogado fora (*Idem*).

2.1.1 Comunidades-*Ondjango* na África

O termo *Ondjango* é oriundo do dialeto *Umbundu*, “*ondjo*” que significa casa. Ele nos remete à realidade casa e, esta é casa de conversa, de reunião, de hospedaria, de partilha de bens, de refeições, de educação, de iniciação, antes de mais é casa (cf. NUNES, 1991, p. 158).

Embora com nomes diferentes, o *ondjango* é bastante presente nas culturas da África negra. Nele os mais velhos com a comunidade se reúnem, dão rumo ao desenrolar da vida comunitária e é lá também onde as celebrações da vida são realizadas.

Pode-se perguntar que tipo de casa é? Nos seus primórdios consistia num local para reuniões rudimentar em forma de U, com paus, troncos sendo os assentos, debaixo de uma árvore grande aproveitando a sua sombra. Aí os anciãos sentavam-se em volta da fogueira, partilhando os próprios alimentos enquanto conversavam (cf. NUNES, 1991, p. 159).

Debaixo de sua sombra, homens e mulheres sentam para repousar, esperando pelo outro para o diálogo (*ohango*), que implica compromisso, responsabilidade e prática da liberdade [...] Ou seja, não esperaria na pura espera, porque o seu tempo de espera é um tempo de quefazer. Desconfiaria daqueles que viriam dizer-lhe, prevaricados, que é “perigoso agir; é perigoso falar; é perigoso andar; é perigoso esperar na forma em que esperas”, porque esses recusam a alegria da chegada do outro. Desconfiaria também daqueles que viriam dizer-lhe, com palavras fáceis, que o tempo já havia chegado, porque esses, ao anunciá-lo ingenuamente, antes denunciariam (KAVAYA; GHIGGI; CHITOMA, 2013, p. 324).

O *ondjango* é o lugar central de uma aldeia onde converge a filosofia da vida social e tradicional do povo e reservado exclusivamente para os homens tomarem refeições e acolherem os hóspedes (cf. FRANCISCO, 2000, p. 227).

O *Ondjango* servia para reunir a comunidade e discutir as questões da mesma, sempre na presença do soba e do seu conselho, espécie de parlamento tradicional. Em comunidades

com muitas aldeias, constituídas de famílias alargadas, tinham o seu próprio *Ondjango*, assim como também nos bairros. A ideia de *Ondjango*

como um parlamento tradicional disfarça o facto que ele foi em geral um lugar de reuniões para os homens, embora alguns sobas fossem mulheres. A sociedade tradicional era patriarcal, com poucas funções administrativas ou de liderança exercidas por mulheres (COMERFORD, 2005, 243).

Nas aldeias existem casas, *ondjango*, em cada bairro, clã, tribo onde conjunto de famílias se agrupam à volta de um “*sekulu*” (mais velho, ancião), e há casos de uma casa onde só os homens duma mesma família (alargada) se reúnem. É uma casa circular, na sua grande maioria, feita de pau – a – pique sem paredes nos lados, coberta de capim, no interior há lenhas que eram tragas pelos jovens, muitas vezes ornamentada com troféus de caça ou de guerra (cf. NUNES, 1991, p. 159).

É uma casa de todos, não é propriedade particular de ninguém, todos os que a usavam, embora em alguns casos construída em terreno de algum membro da comunidade, se sentem parte do mesmo. É como um lugar sagrado, respeitado, o centro da vida da aldeia, onde passa e dinamiza a corrente vital do clã, de onde provinha as decisões importantes. É casa de conversa, do tratar das questões mais importantes (cf. *Idem*). Portanto, “a função principal do *ondjango* era de servir como lugar de reuniões da comunidade onde questões eram discutidas na presença do soba e dos conselheiros” (COMERFORD, 2005, p. 241). Também os visitantes e os convidados lá eram acolhidos e informados sobre a vida da aldeia; era um lugar de socialização e educação para os membros mais novos da comunidade à medida que escutavam histórias dos mais velhos.

O *ondjango* é uma riqueza da cultura africana e, portanto, ninguém a ignora. Ela designa realidade humana e cultural que toca íntima e existencialmente todo o africano de modo geral. Faz parte da vida destes grupos humanos que procuram, do melhor modo, organizar-se para aproximar, empenhar e corresponsabilizar ativamente os seus membros nos acontecimentos inerentes à comunidade (cf. FRANCISCO, 2000, p. 228).

O termo *ondjango* é a aglutinação das palavras *ondjo* (casa) + *ohango* (questão, conversa) surgindo assim o *ondjango*. O *ondjango* é casa para tratar questões; local onde se tratam problemas, onde se faz “*ulonga*” ou “*olondunge*” (ensino das coisas e palavras importantes, transmissão do juízo) (cf. NUNES, 1991, p.159).

Além do *ondjango* como tal há outro *ondjango*, a casa do soba, isto é, chefe do clã ou da tribo. Essa é retirada de toda a aglomeração de casas da aldeia e facilmente identificada. Normalmente é grande casa, com grande espaço, a banza, e com uma mulemba (majestosa árvore) que demonstra estar aí o chefe da tribo. Esse *ondjango* constitui o centro do sobado,

local de reunião do chefe com os vários responsáveis existentes dentro de uma estrutura geral de organização do grupo. Assim sendo, o *ondjango* é ao mesmo tempo casas dos homens que funciona a diversos níveis como de família alargada, de bairro, de aldeia, de conselho de responsáveis do clã e da tribo (cf. NUNES, 1991, p. 160).

2.1.2 Características Principais do *Ondjango*

No *Ondjango*, antigamente, participavam os homens mais-velhos, os que têm família ou casa e os adolescentes a fim de aprenderem. Sendo o centro que move a vida em comunidade, serve de iniciação à vida do clã. Normalmente reúnem-se as manhãs, antes do trabalho, e ao fim do dia, depois do trabalho. O *Ondjango* é o local da reunião diária dos membros da grande família da aldeia/bairro. Lá tratam de desenrolar da vida da aldeia e todos agrupados em torno do *sekulu* da aldeia. Mais do que casa, aqui o *ondjango* é visto como assembleia dos membros. A participação dos mesmos é um dever e uma honra, a não participação incorre-se à exclusão e desprezo por parte da aldeia (cf. NUNES, 1991, p. 163).

Os homens reunidos tratam de diversos assuntos desde familiar, de bairro, de aldeia ou só de responsáveis. Na reunião geral, tratam-se somente assuntos da vida ordinária, tanto de carácter público quanto privado.

Agrupados todos os homens a volta do *sekulu*, do chefe ‘mais velho’, é este quem serve de oficiante ao ritual das perguntas. Logo de manhã, antes da saída para o trabalho, poder-se-iam perguntar coisas do gênero: ‘tu, sonhaste alguma coisa?’; ‘tu como estás?’; ‘tu foste roubado?’; etc. (cf. NUNES, 1991, p. 165).

Na volta, à tarde, esperando pela refeição, cada um trazia também informações: ali encontrei um doente; além estão num óbito’; houve uma discussão por causa disto ou daquilo; na minha lavra passa-se isso ou aquilo; etc. Digamos que fazia, diariamente, o ponto da situação. E era um balanço da vida profundamente comunitário (NUNES, 1991, p. 165).

O diálogo feito no *ondjango* não é somente “*etchi nhê, tchetchi*” ... isto é, não é apenas conversa de passatempo, pouco importante, não é só perguntar ‘isto é que? É isto ...? A conversa é séria, é sobretudo *ohango*’ é *ulonga*, é tratar de situações importantes, é o recordar da tradição, é ensino da arte de viver. Neste caso, só os adultos participam, muitas vezes até apenas responsáveis maiores. De qualquer modo, os adolescentes e jovens devem sempre retirar-se, a não ser que se tratasse especificamente da sua iniciação (cf. *Ibidem*, p. 159).

A tradição oral no *ondjango* é a escola da vida, recupera e relaciona todos os aspectos. É ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história,

divertimento e recreação, uma vez que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade. A fala atua como mediadora de relações entre o mundo humano e espiritual (cf. DIAS, 2014, p. 337).

O ‘*uhonga*’ é a realidade mais importante da vida da aldeia, da família, do clã. Consiste num momento de contar as histórias (estabelecendo a ligação e a comunhão com os antepassados). Aproveita-se para transmitir a cultura, que é passada de geração em geração de modo a iluminar o presente e resolver os problemas. O que se trata no *ondjango* é exclusivamente para os iniciados, assim sendo, não pode ser dado a conhecer a ninguém (cf. NUNES, 1991, p. 166).

O *ondjango* sendo casa de conversa ou lugar da fala, não se trata de conversa solta, mas assuntos importantes referentes à vida, de igual para igual entre duas ou mais pessoas, sempre na presença de um mais-velho. A palavra está ligada à pessoa, ou seja, o ser humano é a palavra que emite, é o seu prolongamento, é a vida participada. No *ondjango*, os participantes se entregam totalmente à vida, tornando-se um só povo (cf. DIAS, 2015, p. 339).

É reunido onde se transmite os conhecimentos às novas gerações, o ensino e transmissão da cultura. Como não havia escola, o único meio era a escola da vida, o aprender dos antepassados a arte de viver. A escola consiste na produção da cultura, feita pelos mais-velhos (e assim estes iam mantendo respeito e toda a autoridade sobre a comunidade). Diz o ditado: “*Okwetu alonduge vyupa kwakulu, kukavype kongolo*” (amigo, é preciso tirar/aprender o juízo dos mais-velhos e não do joelho). É uma grande honra para os mais-novos aprender dos mais-velhos, pelo que, considerados homens, participam ativa e verdadeiramente da vida do *ondjango* e do seu governo (cf. *Idem*).

Finalmente, um outro tipo de questões que se tratavam no *ondjango*, nesta assembleia de homens, eram relativas à resolução dos problemas, quer dizer, de tudo o que dizia respeito ao exercício da justiça. Aí então, só os homens adultos participavam e, em muitos casos, só os responsáveis, escolhidos e aceitos pela comunidade para o efeito. Que espécie de questões alai poderiam surgir e ser tratados? Naturalmente os problemas próprios da vida de qualquer grupo humano: casos de roubo, mulheres ofendidas, crimes em geral, desordens e discussões, relações com outras aldeias, hospitalidade, problemas de defesa, heranças, terras, matrimónios, etc. certamente que se tratavam também questões de ordem religiosa, mas deixaremos isso para mais adiante (NUNES, 1991, p. 166-167).

A competência de exercer a justiça era tutela somente do *ondjango*. Este quando não podia resolver, recorria à instância superior, o conselho do soba com seus adjuntos, onde tudo é esclarecido e resolvido (cf. DIAS, 2014, p. 338).

Ao serem apuradas as responsabilidades, sempre se aplicavam sanções que procuravam não só corrigir os infratores, mas também desencorajar possíveis ações semelhantes (note-se que o povo era muitas vezes convidado a assistir à parte final do julgamento; à sentença) e, sobretudo, ‘pagar’ de alguma forma ao lesado. Dos relatos/testemunhos dos

mais-velhos, podemos apontar os castigos ou penas mais habituais: um pagamento, em dinheiro ou animais, correspondente à infracção (quanto esta era ofensa a toda a comunidade, um animal que fosse pago era depois comido por todos no *ondjango*) e um pagamento em trabalho feito pelo próprio ou algum familiar do que cometeu o crime. Havia ainda castigos públicos vergonhosos para o infrator (alguns com torturas), mas o castigo mais duro – ser banido da comunidade – só em casos extremos e raros era aplicado. A pena de morte era também rara e só aplicável em casos graves envolvendo feitiçaria (NUNES, 1991, p. 167).

Dentre as várias características do *ondjango*, a hospitalidade faz parte, quer a do estranho quer a do regressado. Ao se tratar de um membro da aldeia que se ausenta, no seu regresso, ou de um peregrino, vá primeiramente ao *ondjango*, o mesmo sucede em relação àquele que volta diariamente do trabalho. É a casa principal da comunidade, a casa da família restrita (nuclear) era secundária.

O hóspede que chegava, viesse ele de visita ou estivesse simplesmente de passagem, encaminhava-se diretamente para o *ondjango*, onde aguardava que alguém o atendesse. O soba (ou o *sekulu*) era informado de que havia visita no *ondjango* e ele próprio, ou alguém por si delegado, ia fazer o acolhimento e providenciar para que nada lhe faltasse. Há rituais próprios para esse primeiro acolhimento: apresenta-se água para o viajante se lavar, há oferta de óleo de palma para uma pequena unção e celebrava-se o encontro tomando uma bebida tradicional (em geral uma espécie de cerveja) (NUNES, 1991, p. 168).

O hóspede, visitante, diante da comunidade, se apresenta e é interrogado: donde viera, para onde ia, onde passara, o que vira, o que fazia, o que ia fazer, etc. Respondendo as questões, pode seguir o seu caminho, se deseja visitar alguém em particular, é para essa casa que se dirige, se está de passagem, é-lhe indicada uma casa que o recebe. Seja qual for a situação, deve sentir-se como em sua casa, tendo como contrapartida de integrar-se em toda a vida da comunidade. Ali poderá ficar o tempo que quiser e não terá de retribuir nada por isso. Se for uma visita numerosa faz-se a divisão para várias casas. Em geral, o grupo ficava à parte, mas mantendo relações com a aldeia (cf. NUNES, 1991, p. 169).

Se, por acaso, a visita chegava muito tarde, já noite (o que não era assim tão frequente), então ia ao *ondjango* e dormia lá, depois de acender o fogo na lenha que ali se mantinha permanentemente. De manhã, então todos se dirigiam para o local, chamavam-se os responsáveis e faziam-se o já relatado acolhimento/interrogatório antes de qualquer tipo de integração efetiva (FRANCISCO, 2000, p. 227).

A recepção de alguém no *ondjango*, seja a partir do nascimento de uma criança, a iniciação dos jovens, casamento, hóspede ou mesmo a morte, é feita com muita alegria, festa, cantos e danças. “A África é caracterizada pela sua alegria contagiante, a sua alma vibrante, o seu canto, a sua dança e seu ritmo envolvente, o seu carácter escaldante e festivo” (AMARAL, 2007, p. 73).

Essas características demonstram a solidariedade do povo africano que existem entre as famílias, clã, tribo e reino, numa palavra, com a pessoa humana.

2.2 INSTITUIÇÕES NO *ONDJANGO*

As instituições tradicionais africanas, nomeadamente no *ondjango*, são muito complexas. O que regula a existência individual e social são as organizações, comunidades: família, clã, tribo e reino. A família e o clã acabam sendo as instituições primárias, fundamentais e vitais que dão sentido e consistência à sua vida. No *ondjango*, não se pode conceber nem explicar o indivíduo isolado, o indivíduo não pode viver sem a família e sem o clã, sendo estas as duas instituições vitais.

Essas instituições favorecem o indivíduo a se situar dentro de um contexto de relações vitais mútuas, de comportamentos fundamentais e decisivos para a subsistência individual e comunitária.

2.2.1 Família e Clã

A família constitui o núcleo base e essencial de toda a vida social. É nela que nascem os novos seres, a educação do berço, os princípios e condutas da vida em comunidade, o cuidado do outro, o trabalho, as relações, etc.

Nas sociedades africanas, a “primeira célula social é a família elementar, conjugal, nuclear ou reduzida que compreende pai, mãe e filhos” (ALTUNA, 2006, p. 113), embora sendo a primeira célula, não é a verdadeira família.

O sistema de família extensa é a família mais predominante na África. É uma estrutura familiar maior e inclui mais parentes de sangue do que a família nuclear básica do mundo ocidental [...]. Nas famílias tradicionais africanas, contudo, havia três ou mais gerações de parentes: avós, tios, tias, primos e primas, todos vivendo próximos e trabalhando juntos pelo bem comum. O sistema de família extensa parecia se encaixar perfeitamente também nos padrões da vida comunal (KHAPOYA, 2015, p. 68).

A família abrange as duas linhagens, materna e paterna, chamada assim, linhagem bilateral, juntamente com a comunidade, onde a prole é iniciada e apoiada, ligada à mãe, aos tios, tias, primos, primas, avós, membros da comunidade em geral (cf. NUNES, 1991, p. 133). A família não é somente o casal com os seus filhos, mas os irmãos dos pais com os seus filhos e filhos dos seus filhos (cf. NTEKA, 2003, p. 36).

A prole pertence aos pais, bem como à comunidade de parentes pelo que acontece normalmente de os filhos viverem com os parentes em outras aldeias, sem que os pais tenham de se preocupar quanto a criação da criança. Esse tipo de atitude fortalece os laços de parentesco e demonstra a harmonia e coerência dos valores culturais. Como a prole também pertence à

comunidade, ela é encarregada de sua educação e instrução, sobretudo, nos ritos de iniciação (cf. KHAPOYA, 2015, p. 68-69).

No casamento, rito de passagem ou iniciação, os protagonistas não são somente os noivos. É um fato importante de aliança entre grupos, família e comunidade porque “os cônjuges continuam a ser membros dos respectivos núcleos familiares, sempre sensíveis aos interesses e à vida dos mesmos” (NTEKA, 2003, p. 37), a comunidade tem um papel relevante na decisão.

A família elementar não subsiste por si mesma, não forma um grupo autônomo, no entanto, “as famílias nucleares, unidas e integradas entre si, são o fundamento da solidariedade que dá origem às instituições sócio-políticas as quais não são mais do que alargamento do núcleo primário” (ALTUNA, 2006, p. 114), vivendo totalmente integrada e dependentes do sistema de parentesco, da família alargada e do clã. Esta família é o elemento básico das estruturas sociais, que pelo matrimônio, dá origem às alianças políticas, “a família isolada, individualizada, fechada sobre si mesma e autônoma, não existe” (*Idem*).

Todo o desenrolar de vida familiar é feito de partilha da vida, onde os indivíduos conscientes de pertencer à mesma vida que circula nos outros, tanto do mesmo sangue ou não, assume e concretiza a comunhão comunitária de modo permanente. Em muitas circunstâncias como doenças, morte, cessação de luto, casamento, nascimento, ritos, etc, se revela o caráter um caráter solidário, dada a participação ativa e efetiva de todos. Digamos que nada no *ondjango* passa fora da realidade familiar.

O clã é resultante de uma comunhão de famílias, que alarga e valoriza a importância do parentesco. Ele é formado por uma solidariedade de várias famílias ligadas ao mesmo antepassado comum.

O clã agrupa, reúne aqueles que descendem dum epónimo comum. E nesse parentesco há uma identidade de sangue, identidade essa que se obtém hereditariamente (por linhagem) mas que, em certos casos, pode ser também adquirida através do pacto de sangue. Este gera uma profunda comunhão entre os que o realizam (mesmo sendo de clãs diferentes), traduzida numa união e fraternidade mais forte que as existentes entre irmãos de sangue (NUNES, 1991, p. 134).

Além dos laços de sangue, também o vínculo com a terra fortalece a ligação clânica, pois o território é propriedade coletiva dos antepassados e dos vivos que foram herdados por usufruto. E a inclusão dos antepassados é um fator unificador de toda a comunidade. O clã está ligado aos antepassados da família, à terra e pelos laços de sangue.

O clã, dado o seu crescimento, subdividiram-se em sub-clãs e nisso surge a necessidade de um novo sistema social e político. Esse novo sistema social e político consistia em ter um

superior. O mesmo estaria acima dos superiores de cada clã como referência para os momentos críticos. Assim, unidos pela cultura, língua, religião, unem-se e surge uma tribo.

2.2.2 Tribo e Reino

Tribo e Reino são como que a abertura a maior universalidade dos dois grupos, família e clã. Tribo e reino são fatores de unidade do território ou zona geográfica, favorecendo a ligação das relações políticas, sociais e religiosas (cf. NUNES, 1991, p. 135).

Tribo é a união das famílias e clãs, com uma mesma cultura, raça, língua, religião, tendo como autoridade um chefe político-religioso que é o garante de todas as tradições próprias. O chefe exerce o poder, não de forma pessoal, mas também político e religioso (cf. NUNES, 1991, p. 135).

Ao que parece, a origem das tribos remonta aos tempos das migrações clânicas. Vários clãs, ao radicarem-se numa determinada área, constituíram uma tribo. A organização tribal nasceu a partir de afinidades étnicas e culturais, de interesses económicos ou de alianças entre clãs afins (ALTUNA, 2006, p. 140).

As tribos têm suas subdivisões em territórios ou comunidades pequenas, onde as relações são efetivadas de tipo familiar ou clânica (cf. NUNES, 1991, p. 135), e “com costumes próprios, transformados em leis, e uma solidariedade de grupo, baseada na unidade, étnica e linguística, não vão além de estado de «horda»” (ALTUNA, 2006, p. 99).

O conjunto de várias tribos origina um reino. Entre os reinos há os grandes, que por causa de sua força, tanto física, quanto econômica possuíam mais autonomia. Estes grandes respeitavam as tradições de cada tribo e a soberania de cada território (cf. NUNES, 1991, p. 135). Partindo dessa visão, Altuna afirma que “nunca existiu na África Negra o conceito puro de Estado-entidade territorial. O que contava era o reinado de um povo, de uma comunidade, aglutinada pelos fatores já assinalados” (ALTUNA, 2006, p. 131).

Nos reinos, os reis, pais e patriarcas de cada povo eram autoridades incontestáveis, com um poder absoluto “terras e campos, homens e gados pertenciam ao rei” (ALTUNA, 2006, p. 105). Contudo, havia o conselho real dos chefes, os especialistas da magia, a corte da rainha ou as sociedades secretas. Segundo Altuna (2006, p. 105), “os excessos reais podiam ser castigados com o destronamento e o exílio; por vezes, obrigavam-no a suicidar-se”. Qualquer membro do reino que se deixasse levar pelo autoritarismo arbitrário, incorria a uma pena, normalmente a destituição. A participação do povo no governo do reino era de bastante ativa.

Os africanos dão uma grande importância ao procedimento pelo qual todos os membros da comunidade possam expressar a sua opinião sobre os problemas de grande interesse da comunidade para a comunidade. Uma das características dominante dos sistemas

indígenas de governo consistia em que os chefes individuais ou a classe dominante, fosse qual fosse o seu poder, não dispunham de nenhum aparelho com o qual pudessem impor a obediência às suas ordens (contrariamente ao que acontecia nos regimes absolutistas, dominantes em certa época da história na Europa) (ALTUNA, 2006, p. 106).

As pessoas participam da vida da tribo e do reino desde o seu nascimento até à outra vida, como antepassados. Essas instituições são encarradas aos ritos de iniciação, onde o indivíduo é iniciado à vida comunitária: nascimento, puberdade, casamento, morte, que constitui importância fundamental, pois, sem ela, a pessoa não é completa, muito menos realizada e “só ela a situa no lugar religioso, social e ética exato, a torna apta para os seus direitos e responsabilidades e lhe permite movimentar-se sem traumas e com eficácia na pirâmide vital interativa” (ALTUNA, 2006, p. 278).

Os ritos de iniciação são como que um processo nunca acabado, “o homem pode penetrar sempre mais no mistério da vida participada e nunca pode chegar a conhecer, manejar ou dominar por completo as enormes possibilidades da interação entre os dois mundos, muito fecundos em potencialidades” (ALTUNA, 2006, p. 278). Assim sendo, a iniciação é um enfrentamento do homem consigo mesmo até à morte.

Além da primordial função transformadora, estes ritos intentam dar a criança uma formação completa para que cumpra o seu papel na comunidade, constituem a principal instituição social destes povos, porque iniciam na vida do grupo, descobrem mistérios ocultos e intentam conservar a classe dos homens como guardião da tradição, da religião e da ética. Antes, também preparavam a classe de guerreiros (ALTUNA, 2006, p. 289).

O ser humano no *ondjango*, desde o nascimento até a morte, passa por vários ritos. Os mesmos são acompanhados por todos os membros, os mais velhos, passam sua experiência de vida à geração mais nova. Desse modo vai passando de geração a geração, fortalecendo ainda mais as instituições. A iniciação é uma escola da vida e para a vida, onde o ensino não é teórico, mas experimental, desde experimentar a religião, as tarefas comunitárias, os ofícios, ao cuidado da família.

2.3 RELIGIÃO TRADICIONAL AFRICANA

Durkheim definia a religião como um conjunto de crenças e práticas relacionadas às crenças sagradas que unem adeptos numa comunidade moral singular. Que são tão antigas quanto à própria sociedade humana. A religião lida com aquelas questões básicas com as quais os seres humanos têm se debatido desde o início (cf. KHAPOYA, 2015, p. 73).

Religião é “aquilo que liga ou une o homem a Deus ou à sua última realidade e regula a vida e, conseqüentemente, constitui um ponto de referência definitivo. Sendo assim, a religião

como regra de vida para o homem deveria permear toda a sua existência” (AWETO, 1995, p. 361), a fim de entendermos melhor acerca da Religião Africana.

A religião é uma das características do ser humano que passou pela prova dos séculos, de tal modo que constitui uma parte dele, assim chamado *homo religiosus*. Por ser algo que o constitui, tem-se dito que nunca existiu nenhum povo, em nenhum momento histórico, sem uma religião ou traços religiosos. Do mesmo modo, podemos assim dizer que, o africano é um povo religioso ou então, que existe uma religião ou religiões africanas, e isso é óbvio e não necessita de tanta fundamentação.

Segundo KHAPOYA (2015, p. 74): “os africanos são um povo profundamente espiritual; porém, a faceta menos conhecida da vida africana provavelmente tem a ver com as suas tradições e crenças religiosas”. Nesse itinerário queremos apresentar alguns elementos que julgamos necessários da Religião Africana.

Apresentaremos a experiência da Religião Tradicional Africana, ir além da simples descrição e mostrar a realidade experimentada no dia-a-dia da vida do povo.

As Religiões Tradicionais Africanas⁹, bem como as suas crenças, durante muitos anos, não foram bem vistas e, até mesmo não consideradas como religião. Altuna nos diz que “afirmava-se que essas crenças não trazem nenhuma contribuição, por que a sua religiosidade não ultrapassou o feiticismo tosco e elementar” (ALTUNA, 2006, p. 354), portanto, em algumas regiões até agora ainda é vista com bastante preconceito, sobretudo às religiões de matriz africana nas américas. Contudo, julgamos, segundo a tipificação de religião conter uma estrutura firme e digna de ser uma religião, dado o seu conjunto de crenças e cultos.

Embora falamos de Religiões Tradicionais Africanas, queremos apresentar de modo geral o que é comum, no *ondjango*, acerca da religiosidade do povo, seu modo de praticá-la, suas crenças que acabam sendo totalmente ligadas à vida.

Falar da religião no *ondjango* é falar da sua própria existência porque na vida comunitária africana não se faz separação do profano e do sagrado; ela engloba todas as esferas da vida. É um fenômeno ontológico que pertence ao ser. E por isso, “não poderá conhecer verdadeiramente o africano, nem compreender os seus problemas e comportamentos. A religião é o elemento mais forte e dominante do africano” (AMARAL, 2007, p. 50).

⁹ Foi necessário encontrar uma denominação que englobasse todas as crenças negro-africanas. Nenhuma das definições dadas conseguia abarcar a sua amplitude, apenas refletiam aspectos parciais. A Religião Tradicional Africana contém elementos de cada uma das denominações apontadas, mas nenhuma dela esgota nem explica satisfatoriamente o seu conteúdo. Assim, o Colóquio de Abidjan, 1961, decidiu chamar-lhes «Religiões Tradicionais», ou «Religião Tradicional Ancestral ou Africana», ou simplesmente, «Religião Africana». O Encontro Internacional de Bouaké, 1964, abriu com o tema: «As Religiões Africanas Tradicionais».

O povo africano apresenta, no campo religioso, a relação entre o mundo visível e o invisível, e Deus como a causa primeira dos dois mundos. A religião é um modo prático de vida, penetra todas as esferas quanto cultural, simbólico, ritualista, celebrante e sobretudo, participante-comungante. Esse modo de vida leva muitos estudiosos a considerar o africano como “crente por vocação” (ALTUNA, 2006, p. 366).

Os africanos são um povo profundamente espiritual; porém, a faceta menos conhecida da vida africana provavelmente tem a ver com as suas tradições e crenças religiosas. Os missionários estrangeiros que foram para a África ficaram obsessivamente interessados nos espíritos ancestrais e nos espíritos em geral, como se isso fosse tudo o que existia na espiritualidade africana. Já que estes missionários foram para África com o propósito de converter os africanos ao cristianismo, eles não sentiram na obrigação de aprender muito sobre os valores e a herança espiritual dos africanos (KHAPOYA, 2015, p. 73).

A religião é para esta vida, ela está no tempo, faz a vida, não é praticada para ganhar o céu e fugir do inferno. Não há horas, dias ou épocas para praticar a religião, mas é toda hora e sempre (*et nuc et semper*) (cf. DALL’AGNOL, 1980, p. 111).

As religiões tradicionais africanas permeiam todos os departamentos da vida. Ela é holística, pelo que não existe distinção formal entre o sagrado e o secular, entre o religioso e o não religioso, entre a esfera espiritual e o material da vida. A religião dos africanos se encontra onde eles estão (cf. O’MUCRCHU, 2011, p. 8).

A existência de Deus tem seus efeitos necessariamente concretos na vida real. A fé e a vida são longamente unidas como o sol e a luz, como o fogo e o calor. Crer em Deus implica numa vida decorrente. A vida natural, a consciência íntima, a convivência clânica e tribal fazem do negro um religioso sem dicotomias e com uma síntese sólida e evidente. Ser ateu ou viver contra Deus seria uma total excomunhão com a ecologia, grupo humano e de si mesmo. A vida seria um não viver, um viver impossível. Todos os seus conceitos filosóficos, sociológicos, todos os mínimos detalhes de seu habitat, todas as praxes de seu viver diário, tudo está impregnado de religião concreta. Todos seus conceitos religiosos são visíveis e tangíveis e não admitem abstrações intelectualizadas (DALL’AGNOL, 1980, p. 110).

A concepção de Deus parte do contato com as coisas criadas. A existência de Deus é clara. Negá-la seria um fato tão inverossímil como negar a existência do sol e de todas as coisas visíveis. “Deus é evidente porque eu existo. Porque existem as coisas. Porque eu vejo e sinto no pensamento. Porque é uma necessidade para a minha explicação, para minha garantia de existir e de viver” (DALL’AGNOL, 1980, p. 109).

A religião do *Ondjango* está no conjunto de ideias, de crenças, de atitudes, de ritos, de normas, de celebrações e de símbolos, que traduzem a relação e a comunicação com o mundo espiritual e sobrenatural. Ela é transmitida de geração em geração pela tradição oral, marca característica de transmissão de conhecimentos da tradição africana. Embora de tradição oral, não deixa de ser autêntica e verdadeira, que evolui toda a pessoa e toda a sua vida, desde a

linguagem, o pensamento, os medos, as opções e as atitudes individuais e comunitárias (cf. AMARAL, 2006, p. 50).

As crenças e as ideias religiosas dos africanos 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 nos costumes das tribos e etnias (AMARAL, 2007, 51).

Por uma religião que não se formula em dogmas e credos, a recitação varia conforme as famílias e os desafios a que devem responder, mas os conteúdos essenciais são os mesmos. No entanto, há um sistema religioso coerente, onde o indivíduo encontra as informações necessárias que poderão orientar de modo coeso e integrado a vida, dentro do seu mundo e da sua comunidade.

Embora a religião atinja toda a esfera e os domínios da vida, da atividade e do pensamento, não a podemos considerar como Animismo¹⁰ e ou como Vitalismo¹¹, entre outros. Pois, ela tem como centro principal o culto a Deus que perpassa a vida humana e toda a criação, se expressa e se manifesta de várias maneiras.

Portanto, o senso religioso invade toda a vida do africano e um dos valores nobres da cultura tradicional africana é a concepção comunitária da vida. É na Comunidade-*Ondjango* onde se encontra o seu centro vital, ligados pelos laços morais, religiosos, espirituais, de parentesco, de alianças transmitidas de geração em geração presente na religião.

A Religião tradicional africana 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 religião tradicional africana não há lugar para proselitismo missionário. Não há preocupação de converter ninguém para a religião do outro clã. Mas aceitam-se e respeitam-se todas as formas de religião (AMARAL, 2007, p. 52-53).

Embora sendo de aspecto comunitário e familiar, a religião não permite traduzir a puro fenômeno sociológico, destinado para promover e manter a comunhão, a organização e a sobrevivência do grupo ou da cultura. Ela tem uma dimensão espiritual e transcendente, com elementos que precisam ser purificados.

2.3.1 Crença em Deus

¹⁰ Animismo entende-se, geralmente, a religião do culto de adoração às almas ou espíritos, constituindo um impedimento ao verdadeiro culto a Deus, segundo o Evangelho.

¹¹ Vitalismo seria uma concepção da realidade centrada sobre a vida. Uma espécie de culto à vida, levado ao exagero.

A concepção de Deus constitui a chave da abóbada que sustenta o culto do povo africano. No entanto, ele concebe Deus, o Ser Supremo como o criador, Pai-Mãe, único, transcendente. Para o culto ao Ser Supremo recorrem aos seus antepassados, estes, são criaturas de Deus, elevados por sua bondade a uma existência nova. A questão dos antepassados iremos tratar no próximo item. O ser supremo, Deus, é colocado e crido como a realidade última de cada um e que constitui, por assim dizer, a razão de ser e de agir da pessoa (cf. VICENTE, 2007, p. 332).

Os atributos a Deus destinatário do culto aos antepassados não deixam de ter semelhança com os de Deus das religiões monoteístas. Todo-Poderoso, Criador, Origem e Dono de tudo o que vive, ao mesmo tempo Transcendente e Providente, pertencente ao mundo invisível, diferente dos seres humanos; onde surge a necessidade de intermediários para alcança-lo. Intervêm raramente de forma direta na vida dos homens. É através dos antepassados e dos espíritos, que são seus intercessores, como ele atua (GUIGBILE, 2007, p. 452).

Sob variados nomes, por conta das religiões, em cada localidade dada a ênfase sociológica e do clima¹² e de cada dialeto, a concepção é sempre a mesma de um Ser Supremo, Onipotente, Pai - Mãe, doador, criador do universo e de tudo o que existe.

Deus é o “poder que organiza e integra o homem e o mundo além das aparências” (AWETO,1995, p. 365), portanto o crer em Deus é como que a unidade entre a pessoa e o mundo, entre a individualidade e a universalidade.

Na sua religiosidade, o africano apresenta uma hierarquia de seres, isto é, seres espirituais, espíritos e mortos – vivos. Além dessa crença na hierarquia de seres, ele crê no ser supremo, Deus. O Deus africano não é puramente concebida de forma lógica ou racional, mas sim o Deus do coração “é ativo, pai – mãe, o Deus da vida, aquele que doa a chuva e os filhos, aquele que pune o mal e premia o bem, não o Deus – ideia, uma entidade abstrata ou um ser lógico” (Ibidem, p. 368).

John Mbiti, citado por Amaral, ao tratar da concepção de Deus entre as religiões africanas, diz que “em todos estes povos, sem uma única exceção, os homens conhecem um só Deus que é o ser supremo” (AMARAL, 2007, p. 53).

O monoteísmo africano é uma realidade inquestionável, pelo que não precisam de provas de sua existência. A ideia de Deus, Ser supremo, causa primeira e última de todas as coisas, é comum nas religiões desse povo. Na *Africae Terrarum*, Paulo VI afirma que:

A ideia de Deus, como causa primeira e última de todas as coisas, é o elemento comum importantíssimo na vida espiritual da tradição africana. Esse conceito, percebido mais

¹² Alguns grupos africanos possuíam uma imagem antropomórfica de Deus e utilizaram termos humanos para descrever quem era Deus. Alguns descreveram Deus em termos masculinos; outros utilizaram termos femininos; para outros ainda, Deus não tinha absolutamente qualquer imagem específica. Ele fazia parte de tudo que Ele próprio criou.

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 africana, como presença de um Ser superior, pessoal e misterioso (PAULO VI, *Africae Terrarum*, art. 8).

Portanto,

Deus não é somente transcendente, mas também imanente. Está, ao mesmo tempo, muito distante e muito próximo da humanidade. Vive longe, nos céus, e não obstante a sua divina presença regula a vida e a experiência cotidiana. É impessoal, visível e invisível; tudo isso num contexto de vida e de experiência cotidiana (AWETO, 1995, p. 368).

Na sua experiência religiosa, o povo africano se mostra monoteísta: a partir das suas atitudes, ao se dirigir a Ele como o único criador de todas as criadas, por intermédio dos seus antepassados. E as atividades que caracterizavam a vida do africano eram objeto de curiosidade, cuja origem não pode ser atribuída a ninguém a não ser a um ser supremo, que supera todos os mortais.

2.3.2 Culto aos antepassados

Os antepassados pertencem à realidade invisível, os antepassados são mediadores poderosos que recebem a força vital de Deus (cf. VICENTE, 2007, p. 332).

A crença e o culto aos antepassados estão na base da sobrevivência do indivíduo após a morte e a possibilidade de relação entre os vivos e os habitantes do além. Portanto, os mortos não estão mortos. Os antepassados estão numa outra dimensão existencial, dado que a morte se concebe na aniquilação do ser, eles passam para uma vida puramente espiritual e transcendente. Na verdade, o culto aos antepassados é um culto ao sentido da vida (cf. GUIGBILE, 2007, p. 449).

Guigbile nos diz que os antepassados, embora

invisíveis, mas realmente presentes, os defuntos que chegam a ser antepassados continuam vivendo em meio a seus descendentes e participam de suas alegrias e suas dores. Estão em relação estreita com estes e se interessam por todo o que se refere a vida da família e do clã. Esta crença, nascida de uma percepção imediata da consciência, se vê confirmada por certos acontecimentos da vida e justifica a conduta dos vivos de cara e aos que já deixaram este mundo para o outro, certamente visível, mas menos real (GUIGBILE, 2007, p. 449).

Certas práticas mostram claramente a crença dos africanos à sobrevivência após a morte como: a maneira de enterrar os mortos, o comportamento em relação com a alimentação, manifestação ligada aos acontecimentos da vida.

O culto aos antepassados é o mais visível na religiosidade do povo africano. Ele é uma realidade antropológica e que levou a certos observadores a tipificarem as religiões africanas com termos pejorativos, como foi apresentado no capítulo precedente, de feiticismo, animismo, vitalismo, etc. Apesar dessa prática, o culto tem uma concepção monoteísta que se manifesta nas coisas criadas e sobretudo na relação com os que vivem noutra dimensão.

O veículo apropriado para fazer se chegar ao criador são os antepassados. Eles são os intermediários mais próximos e acessíveis na relação entre Deus e os seres humanos, que por si mesmos não são realidades poderosas. No entanto, seu poder de intervenção na vida dos seres humanos emana de Deus, de quem provém sua própria existência (cf. GUIGBILE, 2007, p. 452).

Crê-se que tudo pertence a Deus com toda a soberania e liberdade. É ele que manda a chuva, que faz transbordar as fontes e correr os rios, fecunda os seres humanos, os animais e os campos, que dá saúde, a felicidade, portanto, nada sucede sem o seu consentimento e sua permissão.

No entanto, os antepassados, familiares e amigos mais próximos de Deus podem intervir a fim de mudar o curso dos acontecimentos a favor de quem os invoca. Eles não são adorados como se fossem divindades, mas são vistos como intercessores, pois estão diante de Deus, levando consigo a humanidade e criam a relação do mundo visível e com o mundo invisível (cf. GUIGBILE, 2007, p. 453).

Com o desejo de perpetuar a memória dos que têm conhecido e amado, que são inacessíveis por meios habituais de comunicação e de relação, o culto aos antepassados é uma experiência que ajuda a relação com a outra vida, e o poder de intercessão deles que estão mais próximos do criador. Esse culto dificilmente é renunciado pelo africano, mesmo se convertendo em outras religiões, pelo que se mostra em suas atitudes e seu espírito.

O lugar que ocupam os antepassados na vida dos africanos explica a dificuldade que se tem em romper qualquer forma de relação com eles quando se convertem em outra religião, especialmente ao cristianismo. A primeira preocupação do africano tradicional é a de ter uma descendência que faça, após sua morte, com os ritos necessários para que ele possa ascender ao status de antepassado. Por sua parte, os herdeiros façam esse dever filial um interesse vital, o de poder recorrer a seu antepassado para obter a bênção, proteção e prosperidade (GUIGBILE, 2007, p. 454).

O reconhecimento da existência de um Ser Supremo, Deus, acima dos antepassados, os africanos, sem sombra de dúvidas, creem que tudo o que possuem (saúde, bens materiais, família, etc), provem da benevolência dos antepassados. Por isso, “os beneficiários de sua benevolência lhes devem reconhecimento e submissão. Concretamente devem assegurar-lhe a

residência e a subsistência ao associá-los às suas alegrias e suas penas” (GUIGBILE, 2007, p. 453).

Portanto, o culto aos antepassados está destinado a reforçar os laços vitais entre os vivos e os defuntos da família. As oferendas feitas para os antepassados alimentam a força do espírito dele e comer a carne do sacrifício o faz participar das forças vivificadoras do antepassado e aumenta a possibilidade.

2.3.3 Crença nos Espíritos

A crença nos espíritos é um elemento muito complexo que permeia a vida do africano e que “nenhum aspecto da Religião Tradicional resulta mais difícil de perceber que a natureza, qualidades, funções dos espíritos, e, sobretudo, onde começa e termina o seu poder e sua influência” (ALTUNA, 2006, p. 424). Ele pensa que Deus criou os seres espirituais sem relação alguma com formas humanas corporais. É que para o africano, as coisas vivas têm espíritos no seu interior.

Esses espíritos não possuem uma forma física concreta, costumam ser divididos em espíritos naturais e espíritos humanos. Segundo Khapoya, “os espíritos naturais estão associados a certos objetos naturais ou forças no céu ou na terra” (KHAPOYA, 2015, p. 78), esses associados aos elementos ou fenômenos da natureza. Os espíritos humanos “são aqueles de pessoas que morreram. A maioria dessas pessoas é constituída de parentes que morreram ou no passado distante ou mais recentemente” (*Idem*).

Eles são considerados como que criados por Deus, mas inferiores a Ele. São intermediários, “independentes e misteriosos dentro do mundo invisível, não se comunicam com os antepassados, e já nem a sua origem ou natureza os relacionam” (ALTUNA, 2006, p. 424). O que se sabe é que foram criados por Deus, nada mais se explica de sua natureza são seres inteligentes, espirituais, livres, benfeitores ou malfeitores.

Por isso, consideram alguns como protetores e guardiães de indivíduos, grupos e lugares. Até podem habitar em objetos, lugares e pessoas, temporária ou permanentemente. Nestes casos recebem nome próprio que reflete as suas funções, índole, poderes, exigências e ações, ou que é tomado do lugar onde os localizam (ALTUNA, 2006, p. 424).

Assim como não se pode ver a Deus, também os espíritos não podem ser vistos, mas eles estão no interior das coisas vivas. Eles transmitem mensagens importantes a partir de visões e sonhos (cf. BAGGIO, 2017, p. 51).

As manifestações dos espíritos sobre a vida das pessoas e da comunidade, são interpretadas autenticamente pelos adivinhos, esses revelam o seu significado à comunidade (cf. AMARAL, 2007, p. 55).

Os africanos temem, sim, principalmente a interferência negativa dos feiticeiros que têm o poder de manipular magicamente a força vital e os espíritos maus contra as pessoas, causando-lhes toda a sorte e de desgraças. A maior parte das cerimônias e ritos da Religião Tradicional destinam-se a apaziguar estes espíritos e a neutralizar a ação dos feiticeiros (AMARAL, 2007, p. 56).

Como foi visto, quando tratamos sobre os antepassados, o africano cultua Deus por intermédio dos antepassados, portanto, Deus não intervém diretamente em defesa das pessoas contra os males dos feiticeiros. Essa intervenção é feita pelos antepassados, seus intermediários. Os espíritos maus são como que derrotados, a partir da intercessão aos antepassados. Nenhuma força maligna, espíritos maus, consegue atingir uma família ou pessoa que está em comunhão e harmonia com os seus antepassados. Os que não estão em comunhão com eles, prestando culto, ritos e preces, estão vulneráveis às desgraças, pois romperam o laço com os seus intermediários.

Os antepassados, apesar de viverem numa dimensão espiritual, continuam a ser humanos, a manter tendências e exigências próprias dos homens: querem comer, querem carinho, querem ser recordados para não caírem na lei do esquecimento. Se os vivos se distraírem no cumprimento das suas obrigações de honrar seus defuntos, estes ficam zangados e bloqueiam toda a comunicação vital (AMARAL, 2007, p. 56).

Dada essa complexidade, com relação aos espíritos, o africano, faz de tudo para manter viva a sua ligação com os seus antepassados. Essa relação é feita através de ritos e oração, como garantia de restabelecer harmonia entre os vivos e os seus defuntos. Faz-se cerimônias para expulsar os espíritos maus, e ritos para neutralizar os feiticeiros. A questão da crença nos espíritos é bastante complexa, eles são também percebidos nos fenômenos invulgares naturais e nos acontecimentos estranhos.

2.4 *COMUNIDADES-ONDJANGO* ABERTAS AO EVANGELHO

As *Comunidas-Ondjango* como modo de ser e o centro da vida africana, onde o indivíduo está totalmente inserido, apresenta bastantes valores. Esses valores vividos em comunidade levam a combater todo o individualismo exacerbado que leva ao desfacelamento do grupo. É uma ótima lição às práticas individualistas que tendem a ignorar as mais carentes, os sem voz e nem vez, ou melhor, as minorias do nosso tempo.

O africano é sócio por essência, ligado à uma família, clã, tribo ou reino que o torna realmente um ser com. Não somente um ser com o ser humano, mas com toda a criação. Viver

é responsabilizar-se com a vida. Essa realidade abre para uma reflexão ecológica integral. O amor ao próximo, a hospitalidade do estranho leva a uma reflexão acerca da migração e ao descomprometimento da fé moderna com relação à sociedade.

A crença em Deus uno, a relação com os antepassados e o culto aos espíritos leva o africano a transcendência. Esses aspectos têm relação direta com a religião cristã. Talvez seja por esses aspectos que o cristianismo teve uma fácil aceitação desde o seu início.

No entanto, encontram-se alguns elementos frágeis que precisam ser questionados. O indivíduo africano está ligado à sua instituição, será que conseguiria se socializar se vivesse em uma tribo diferente da sua origem? Qual a relação com *ondjangos* de outras tribos, etnias e clãs?

A família como instituição alargada e muito rica de valores apresenta algumas deficiências. A questão da poligamia e o papel da mulher são ameaças a essa instituição. O esposo, o pai de família tem a liberdade de ter mais de uma mulher e em alguns povos a poligamia goza de um alto perfil social. O papel da mulher se resume mais para a procriação e o cuidado da casa, da prole. No *ondjango*, com raras exceções, a mulher quase não tem espaço.

No *ondjango*, fé e vida estão entrelaçados e aqui se pode questionar até que ponto a fé ilumina a vida e a vida se deixa guiar pela fé? E a questão do feitiço?

A não separação entre o profano e o sagrado pode ajudar a compreender a dimensão do mal, do pecado?

3 ECLESIOLOGIA DAS COMUNIDADES-ONDJANGO

Neste terceiro capítulo o principal objetivo é apresentar a eclesiologia das *comunidades-ondjango* a partir do Vaticano II. Partindo de uma breve apresentação dos rumos tomados a partir da eclesiologia do Vaticano II que desembocou no grande evento sinodal do continente, aos atos concretos da Igreja local na África. O Sínodo especial dos bispos da África resulta do amadurecimento e da recepção do Vaticano II. E como continuidade do primeiro Sínodo, surge o segundo como tentativa de dar respostas às situações vigentes da Igreja.

Tendo como objetivo dar a conhecer uma Igreja africana e ao mesmo tempo cristã, alguns assuntos do primeiro e do segundo capítulo aparecerão de alguma forma durante a abordagem. É a partir da eclesiologia do Vaticano II, que se abre ao mundo, às culturas, que quer fundamentar este itinerário. Deste feita, a Igreja na África toma um rosto próprio, a partir dos elementos da cultura tradicional.

Os apelos conciliares e pós-conciliares impulsionaram a Igreja na África. A partir da Igreja comunhão, Povo de Deus, as imagens da Igreja presentes nos números 6-7 da *Lumen Gentium*, a autonomia da Igreja Local, os africanos começaram a dar importantes passos. Um dos passos significativos encontra-se presente na I Assembleia Especial para África do Sínodo dos Bispos (cf. OROBATOR, 2012, p. 103).

3.1 SÍNODOS ESPECIAIS PARA ÁFRICA

Segundo Orabator, conforme apresentado no primeiro capítulo, “a mais importante consequência do Vaticano II para o catolicismo africano talvez tenha sido a convocação em 1994 da I Assembleia Especial do Sínodo de Bispos para África ou Sínodo Africano, quase três décadas após o encerramento do concílio” (OROBATOR, 2012, p. 103). Esse sínodo mostra realmente o amadurecimento e autoconfiança do catolicismo na África. Com o Vaticano II, as questões que Igreja em África traz como contribuição forçam os limites das categorias tradicionais e descortinam novas orientações na tradição do *aggiornamento* (cf. OROBATOR, 2012, p. 104).

A Igreja na África realizou dois sínodos especiais. O primeiro foi em 1994 e o segundo em 2009. Estes sínodos foram importantes para a nova evangelização no continente. O primeiro foi ainda mais marcante dado os impulsos do Vaticano II.

3.1.1 Sínodo Africano de 1994

Este Sínodo teve uma larga história: primeiramente é que aconteceu 17 anos depois da sua primeira proposta dada pelos africanos¹³. Nas palavras de Atuire, “foi o sínodo acerca do qual teve mais consultas e mais debates. As perguntas ao longo dos 17 anos foram várias: um concílio ou um sínodo? Vale apenas celebrá-lo? Onde, em Roma ou em África? Que temática e que problemas tratar?” (ATUIRE, 1994, p. 376). Mas antes mesmo da ideia de um concílio ou sínodo para a África, houve vários antecedentes.

Nos anos 50 e 60 por um lado, os africanos e as igrejas na África começaram a enveredar esforços em colocar em comum as inquietações, os problemas e as suas esperanças. Era início de uma nova era para o continente, no qual muitos países estavam alcançando a independência sociopolítica, os africanos assumiam uma tomada de consciência. Por outro lado, a encíclica *Fidei donum* de Pio XII e o livro coletivo “Os Sacerdotes Negros se interrogam”¹⁴ tiveram grande repercussão à chamada 'africanização do cristianismo em África ou a cristianização da África' (cf. PÉREZ, 2007, p. 334).

Os cristãos no continente sentiam a necessidade de uma Igreja com elementos próprios, isto é, características africanas. Uma Igreja africana, que visa adentrar na vida do povo, aproveitando aspectos culturais que entram em comunhão com a proposta evangélica, que infelizmente, na época da evangelização iniciada pelos missionários ocidentais foram banidos do projeto. Sendo uma questão que era já discutida no seio dos teólogos e cristãos autóctones, o Concílio Vaticano II, naturalmente provocada pela Igreja do terceiro mundo, foi como que um ponto de partida para a abertura dessa reflexão e realização dos anseios advindos do continente negro.

¹³ A proposta para a realização do Sínodo africano surge em 1977 numa reunião da sociedade de cultura africana, foi realizada em Abidjam, Costa do Marfim. Neste encontro, leigos e sacerdotes propuseram a criação de um organismo que una as forças espirituais da Igreja Católica, com vista a situação do povo negro em África.

¹⁴ O objetivo dessa obra era revisar e plantar uma linha de reflexão e de ação baseada na realidade dos africanos.

No Concílio Vaticano II, os bispos de África e Madagáscar presentes criaram um Secretariado Geral próprio com o objetivo de coordenar suas intervenções, para poderem, quanto possível, ter um ponto de vista comum durante as discussões¹⁵ (cf. PÉREZ, 2007, p. 334).

As raízes do Sínodo africano se encontram no Concílio Vaticano II e na colegialidade dos bispos. Tanto o concílio quanto a colegialidade desembocaram na criação das Conferências episcopais nacionais, regionais e continentais. O Sínodo foi proposto no ano 1977, durante a reunião da sociedade de cultura africana, em Abidjan - Costa do Marfim (cf. ATUIRE, 1994, p. 376).

Com o alcance da independência da maioria dos países africanos, a evangelização pensada é de uma África independente, ao mesmo tempo vulnerável e vulnerada. O continente pretende repensar a sua própria história e alinhar seu futuro, numa era em que a sua identidade foi obnubilada pelos infortúnios humanos do passado e do presente, isto é, esforço para a busca de identidade (cf. TYOMBE, 2014, p. 113).

O senegalês Alioune Diop¹⁶ propôs aos bispos da Conferência Episcopal Regional da África de língua francesa a realização de um Concílio Africano, com o objetivo de unir as forças espirituais da Igreja do povo negro-africano. No ano 1980 a Associação Ecumênica dos teólogos negro-africanos incluiu no seu projeto de estudo. A ideia de um concílio foi assumida pelo episcopado zairense¹⁷ e numerosos teólogos nativos divulgaram por todo o continente e pela Europa. Os cardeais P. Zoungrana¹⁸ e J. Malula apoiaram a ideia. Na VIª assembleia do Sínodo em 1983, os bispos africanos expressaram o desejo de celebrar um concílio deliberativo afim de tratar os problemas locais em vista de uma Igreja plenamente africana. O Papa acolhe e incentiva afim de examinar os problemas religiosos em todo o continente. No ano 1985 a Congregação para a Evangelização dos povos fez uma sondagem confidencial aos bispos

¹⁵ Esta cooperação inicial entre os bispos de África se institucionalizou, que depois do concílio criou-se em Kampala o Simpósio das Conferências Episcopais de África e Madagáscar. Isto sucedeu com a ocasião da visita do Papa Paulo VI a Uganda em julho e agosto de 1969, primeira visita à África de um Pontífice dos tempos modernos (SCEAM). Muitos autores afirmam que existe uma relação profunda do sínodo africano com o Vaticano II, como sua origem e recepção.

¹⁶ Secretário geral da Sociedade Africana da Cultura - SAC.

¹⁷ Os bispos do Zaire em sua visita *ad limina Apostolorum* de 1980, mencionaram a ideia ao Papa João Paulo II.

¹⁸ Paul Zoungrana, de Burkina Faso, então presidente do Comité permanente do SECAM, em 1982 tratou o tema com o santo padre.

africanos acerca da ideia de um concílio. Algo surpreendente foi quando os organismos do Vaticano começaram a falar de um Sínodo Africano (cf. PÉREZ, 2007, p. 335).

A 6 de Janeiro de 1989 o Papa João Paulo II anunciou que aconteceria a Assembleia Sinodal Especial com o tema: A Igreja em África e sua missão evangelizadora, rumo ao ano 2000 (cf. ATUIRE, 1994, p. 378).

A partir do anúncio do Papa começou o processo, criando cinco subcomissões para organizar o evento. As comissões levantaram a questão da evangelização, inculturação, justiça e paz e comunicações sociais. No entanto, elaboraram os *Lineamenta*. Em março de 1992, durante a visita do Papa João Paulo II em Angola, o conselho do sínodo fez a sua quinta reunião e elaborou o instrumento de trabalho. Em 10 de Fevereiro de 1993, durante a visita do Papa João Paulo II a Benin, Uganda e Sudão, o conselho fez a sua sétima reunião, antes da publicação oficial do instrumento de trabalho (cf. *Ibidem*, p. 379).

O Papa João Paulo II convocou uma reunião especial com todos os cardeais africanos, na mesma deu-se a conhecer ao mundo que a Assembleia especial para a África se celebraria em Roma¹⁹. Todavia, o papa queria participar e ressaltar a universalidade deste evento à Igreja africana e ainda devido as seguintes razões: “a difícil situação política de vários países, as dificuldades de alojamento, e que os padres sinodais poderiam gozar da presença e da competência dos cardeais da cúria” (PÉREZ, 2007, p. 336).

A última razão não foi de bem vista porque temiam a fiscalização da cúria romana. Mas em 10 de abril de 1994 se inaugura este acontecimento importante para as Igrejas em África e, portanto, para a Igreja universal. O Sínodo terminou a 8 de junho do mesmo ano. Participaram do Sínodo um total de 315 membros. Este Sínodo teve uma grande participação, ou diz-se ser, a mais alta participação das respostas às perguntas dos *lineamenta* (94%), que até então o

¹⁹ A celebração do Sínodo em Roma foi um ponto muito discutido. Por um lado, se buscava um Sínodo autenticamente africano, por outro tinha que ser um Sínodo católico em comunhão com a Sede petrina e com toda a Igreja, pois ao anunciar o Sínodo em janeiro de 1989, o Papa afirmara que uma das finalidades do mesmo era a promoção da solidariedade das Igreja em África e suas filhas. Na Assembleia plenária do SECAM em Lomé, em 1990, três lugares em terras africanas foram mencionados: Kinshasa (Zaire), Nairobi (Kênia) e Abidjan (Costa do Marfim). Cada uma dessas localidades suscitou discussões. A capital zaireense de Kinshasa, por uma parte, é terra dos teólogos da vanguarda africana, por outra, o governo do presidente Mobuto se encontrava em uma situação de instabilidade política. Quanto a Abidjan muitos sentiam que a Igreja havia consentido demasiado com a megalomania do presidente marfinense Félix Hufué Buani, ao aceitar a visita do santo padre a seu povo natal, Yamusukro, para consagrar a enorme réplica da basílica de São Pedro em Roma que ele havia mandado construir com fundos cujas origens alguns consideram duvidosamente honestos. Nairobi também oferecia semelhantes dificuldades, portanto, se via claramente, por razões políticas, que se o Sínodo teria que celebrar-se em África, era necessário manter em segredo o lugar até o último momento.

percentual mais alto foi de 82,61% para a Assembleia especial do Sínodo dos bispos para a Europa. Pelo que se nota, esses 17 anos de espera e preparação foram de grande amadurecimento afim de se celebrar um sínodo verdadeiramente africano e católico (cf. Atuire, 1994, p. 379).

O Sínodo foi celebrado no Vaticano, a missa de abertura na basílica de São Pedro, presidida pelo Papa João Paulo II. Na homilia da missa de abertura, o papa pedia que este evento seja “um sínodo plenamente africano, que vá às vossas próprias raízes, que a Igreja em África seja simultaneamente africana e universal” (Pérez, 2007, p. 336).

O tema central deste sínodo foi a inculturação. Segundo o bispo Anacleto Sima Ngua, da Guiné Equatorial “ansiamos por uma evangelização capaz de chegar ao fundo da alma de nossos povos; capaz de impregnar todas as instâncias da vida e do ser de seus homens” (ACEVEDO, 2000, p. 320). Ela tem de ser discernida à luz da fé, de modo que Cristo apresentado ajude a descobrir a sua própria identidade africana, isto é, uma teologia contextual que deve ser uma teologia inculturada (cf. Ibidem, p. 321).

A preocupação contextual é o anúncio da Boa Nova num contexto de crise e de tensões. O continente se encontra dilacerado e necessita de libertação. A libertação que Cristo proporcionou não é somente ao pecado da humanidade, mas das suas conseqüências, sobretudo a pobreza, a ignorância, a doença e todas as formas de injustiça e opressão. É uma preocupação apresentada pelo bispo Adrien Ntabona, de Burundi:

A inculturação deve ser apresentada como integradora, libertadora e promotora da pessoa e da sociedade. No plano político-econômico, a Igreja deve se esforçar em denunciar as estruturas nacionais e internacionais de pecado, que impelem o africano a matar seu vizinho, sem saber por que o faz. Entre essas estruturas figuram as rivalidades étnicas, que o Sínodo africano deve condenar, veemente, como uma versão moderna do maniqueísmo (ACEVEDO, 2000, p. 321).

Deste primeiro sínodo surge a exortação apostólica *Ecclesia in Africa* do Papa João Paulo II. Essa Assembleia apresenta a preocupação com a evangelização e missão da Igreja no continente (cf. PASINYA, 2014, p. 648).

Os membros da Assembleia Sinodal solicitaram-me que levasse ao conhecimento de toda a Igreja os frutos das suas reflexões e das suas preces, dos seus debates e das suas partilhas. Com alegria e gratidão ao Senhor, acolhi esse pedido, e hoje mesmo quando, em comunhão com os Pastores e os fiéis da Igreja Católica no continente africano, abro a fase da Igreja celebrativa da Assembleia Especial para a África, torno público o texto desta exortação Apostólica pós-sinodal, fruto de intenso e prolongado trabalho colegial (João Paulo II, *Ecclesia in Africa*, art. 1).

A exortação, fruto desta assembleia, contém sete capítulos. No primeiro capítulo, o papa enuncia que o Sínodo é um momento histórico eclesial de fundamental importância para o continente africano. O segundo capítulo apresenta uma breve história da evangelização na África, desde os primeiros séculos da era cristã aos nossos dias. O terceiro capítulo trata as principais tarefas da evangelização tais como: a enculturação, o diálogo, justiça e paz e os meios de comunicação social. No quarto capítulo faz-se um exame dos desafios que o continente enfrenta à luz do terceiro milênio cristão. O quinto capítulo faz uma análise das estratégias para enfrentar os desafios identificados nos capítulos anteriores. No sexto se analisa o papel profético da Igreja em construção do Reino de Deus de justiça, paz e amor dentro da realidade que a África enfrenta. O sétimo trata da questão da missão.

3.1.2 Sínodo Africano de 2009

O segundo sínodo especial para a África realizou-se quinze anos depois do primeiro. Este sínodo decorreu entre os dias 4 a 25 de outubro de 2009, como prolongamento do primeiro (cf. Bento XVI, *Africae Munus*, art. 2). Diferentemente do primeiro, não houve muita repercussão quanto a sua preparação.

Dez anos após ser celebrado a primeira assembleia para a África, o Papa João Paulo II ao receber os membros do Conselho Especial para a África, 15 de junho de 2004, pergunta publicamente sobre a possibilidade de uma nova assembleia sinodal para o continente. Várias questões surgem entorno dessa possibilidade, visto que várias situações necessitavam de uma atuação eclesial e profética, tais como o sofrimento causado pelas guerras fratricidas, a economia neoliberal excludente, o crescimento considerável dos católicos etc (cf. PÉREZ, 2007, p. 338).

No dia 13 de novembro de 2004, ao celebrar o 1650º aniversário do nascimento do bispo africano Santo Agostinho, no simpósio dos bispos de África e Europa, o papa anunciou a sua intenção de convocar a dita assembleia.

Acolhendo o desejo do Conselho Pós-Sinodal, intérprete dos desejos dos pastores africanos, aproveito a presente ocasião para anunciar minha intenção de convocar uma II Assembleia especial para a África do Sínodo dos bispos. Peço a vossa oração, ao mesmo tempo que convido cordialmente a todos a pedir ao Senhor, para a amada terra de África, o dom preciso da unidade e da paz (Pérez, 2007, p. 339).

O papa Bento XVI ratifica o projeto de seu predecessor e no dia 22 de junho de 2005, no Conselho Especial para a África da Secretaria Geral do Sínodo dos bispos, anuncia sua decisão de convocar em Roma a Assembleia sinodal.

Desejo anunciar minha intenção de convocar a II Assembleia especial para a África do Sínodo dos bispos. Creio muito em que esta assembleia imprima novo impulso no continente africano para a evangelização, à consolidação e crescimento da Igreja, assim como a promoção da reconciliação e da paz (Pérez, 2007, p. 339).

A celebração de abertura foi presidida pelo Papa Bento XVI. O tema do sínodo foi “A Igreja ao serviço da reconciliação, da justiça e da paz ‘Vós sois sal da terra, vós sois luz do mundo’ ” (Mateus 5, 13-14). Em sua homilia, o papa diz que:

Quando se fala dos tesouros de África, pensamos imediatamente nas riquezas do continente que infelizmente têm sido uma fonte de exploração, de conflito e corrupção. A palavra de Deus nos convida a descobrir outro patrimônio: o primeiro patrimônio espiritual e cultural de que a humanidade tem necessidade, mais que as matérias primas. África representa um imenso pulmão espiritual para a humanidade que está imersa em uma crise de fé e de esperança (CHARLÍN; MANUEL, 2009, p. 691).

Essas palavras do papa denotam claramente que a evangelização é válida e atual, e que deve acompanhar as mudanças sociais de nosso tempo e o fenômeno da globalização mundial. Ao celebrar o sínodo africano é num momento propício para repensar a evangelização.

Eram 400 participantes na assembleia, 244 eram padres sinodais, entre cardeais, arcebispos, bispos e religiosos eleitos pela União Internacional de Superiores Gerais. Também estavam presentes representantes de Dicastérios da Cúria romana, peritos, auditores e convidados (cf. *Ibidem*, p. 692).

Deste II Sínodo especial surge a Exortação Apostólica *Africae Munus*. Ela é o fruto dos trabalhos, das intervenções e reflexões dos participantes. No número 3 da mesma exortação escreve o papa:

Sustentadas pela invocação diária do Espírito Santo e a oração de inumeráveis fiéis, as sessões sinodais produziram frutos que eu desejaria, através deste documento, transmitir à Igreja universal e, de modo particular, à Igreja na África, para que seja verdadeiramente “sal da terra” e “luz do mundo” (Bento XVI, *Africae Munus*, art. 3).

A *Africae Munus*, fruto da segunda Assembleia, com o tema: “A Igreja ao serviço da reconciliação, da justiça e da paz. ‘Vós sois sal da terra, vós sois luz do mundo’ ”, é continuidade da primeira, onde se trata da missão da Igreja em África ao serviço da justiça, reconciliação e da paz (cf. PASINYA, 2014, p. 649).

A Assembleia de 2009 deu continuidade ao tema da Família de Deus porque, é uma Igreja Família que se faz servidora da justiça, da reconciliação e da paz, ela é a comunidade de fé (cf. Bento XVI, *Africae Munus*, art. 2-3). É nessa virtude que sua fé se põe ao serviço. Uma fé professada em comunidade. Não é tanto a fé do indivíduo, tão viva, que é colocada em primeiro lugar, mas a da comunidade.

3.2 O *ONDJANGO* CRISTÃO

Comunidades-ondjango é uma comunidade eclesial de base que descentraliza a evangelização e simultaneamente se articula a comunidade paroquial. É fermento de vida cristã, de atenção aos últimos, de empenho que transforma a sociedade. É lá em que o cristão faz experiência comunitária e se torna um elemento ativo colaborando para o proveito de todos (cf. FERNANDO, 2000, p. 225).

Toda a vida do homem africano é marcada por uma profunda vivência comunitária, de tal modo que existir é estar em relação íntima com todos os seres que o rodeiam e tornam possível a vida. Viver em comunidade é pôr em comum todas as forças que permitam não só o crescimento individual, mas de todo o grupo.

Os cristãos africanos se esforçam em compreender e viver a sua fé, diante de circunstâncias desfavoráveis, cruz da sua glória, numa atitude de libertação.

Um dos maiores obstáculos à evangelização foi o tráfico de escravos (entre os anos 1780 e 1807, cerca de dois milhões de escravos foram enviados para as colônias britânicas, se contar os que foram levados para o Brasil e para outras partes das Américas). Outros graves obstáculos foram, mais recentemente, o comércio de armas, a instabilidade política, a desonestidade e a avarícia dos novos administradores, e, por fim, a proliferação de seitas e de novas religiões de curandeiro (TYOMBE, 2014, p. 114).

Ao atualizar a mensagem evangélica num contexto de grandes dificuldades, pela exploração por parte dos europeus, a imposição dos padrões de vida europeia, inclusive na evangelização, os africanos recorrem ao *ondjango* tradicional e dele aproveitam o que há de precioso para atualizar na vida das comunidades cristãs.

Portanto, as Comunidades-*Ondjango* querem ser o modelo que sustenta a existência autônoma de uma comunidade cristã, que por seus meios humanos se sustenta cultural e

materialmente. Consideramos ela como o meio eficaz para a atualização da mensagem evangélica no continente (cf. VATICANO II – Apostolicam Actuositatem – AA, art. 26).

Sabe-se que no encontro do Evangelho com uma cultura particular há dois fenômenos a se ter em conta: a atualização do Evangelho que se reveste dos elementos do povo que o acolhe, e a purificação à luz do Evangelho de tudo o que é incompatível com a fé cristã.

Para Guigbile, onde quer que o Evangelho é anunciado, acolhido e vivido, os destinatários são chamados a integrar seus valores culturais e religiosos na vida e na celebração de sua fé, por uma parte, por outra, a trabalhar na conversão dos contra valores que a sua cultura possui (cf. GUIGBILE, 2010, p. 226).

O *Ondjango* cristão é organizado de diversas maneiras. Desde o *ondjango* da pequena aldeia até ao conselho diocesano. O *ondjango* da aldeia normalmente é presidido pelo catequista, que com alguns casais, escolhidos pela comunidade, ajudam na caminhada da pequena comunidade cristã da aldeia e fazem a ligação com o *ondjango* superior, especialmente o conselho do centro.

Nunes nos apresenta detalhadamente o funcionamento do *ondjango* da seguinte maneira:

No *ondjango* das aldeias devem existir, portanto, responsável pelos vários aspectos da vida cristã. Além do catequista que preside à comunidade e ao *ondjango*, deve haver um seu adjunto, um secretário, responsável da economia, do setor da caridade, da lavra comum, do culto, liturgia, vocações, catequese, limpezas, etc. Claro que nem em todas as aldeias o *ondjango* terá a lista completa dos responsáveis. De resto, há aldeias maiores, outras menores, e há ministérios/serviços que só pouco a pouco se vão impondo como necessidade. Por outro lado, não deve nunca se esquecer que o *ondjango* não tem o dever de fazer todos os serviços que a comunidade exige, mas sim o de promover, fomentar, acompanhar e coordenar todos esses trabalhos e atividades (NUNES, 1991, p. 192).

O *ondjango* maior é a Diocese no seu todo como o núcleo principal de unidade: há as zonas pastorais, as paróquias e nelas os centros e cada centro as pequenas comunidades. A diocese tendo o bispo com o seu presbitério que presidem a unidade, o bispo com a assembleia diocesana toma as decisões e o bispo com a equipe pastoral executam o desenrolar da vida da Igreja. As paróquias estão no centro da cidade e nos arredores estão as zonas pastorais, os centros com suas respectivas comunidades (cf. NUNES, 1991, p. 191).

Sendo a diocese o grande *ondjango*, o *odnjango* da aldeia não é um grupo fechado. Embora com ritmo próprio, com os pés na sua realidade, está inserido dentro da grande família

eclesial. O *ondjango* da aldeia não está voltado só para o grupo onde vive, mas está em comunhão com todas as outras comunidades vizinhas. É da ligação entre essas comunidades, vivendo o projeto comum, que são eleitos responsáveis para dinamizar o centro. Os mesmos estabelecem a comunhão com os outros centros que formam a Paróquia/Missão (cf. FERNANDO, 2000, p. 236).

Portanto, o *ondjango* tem quatro níveis na dinamização pastoral: O primeiro é o da aldeia ou bairro presidida por um catequista e formado por um grupo de membros, estes são escolhidos pela própria comunidade.

O segundo, o *ondjango* do centro, que tem o catequista geral, um adjunto e secretário. Este é formado por cristãos de várias comunidades que compõe o centro é um número não muito grande de modo a favorecer o bom andamento. É o ponto de ligação entre as comunidades de cristãos das aldeias ou bairro e a paróquia sede.

No terceiro nível está o *ondjango* da Paróquia/Missão. O pároco é o que preside juntamente com os vigários e as religiosas, os responsáveis dos centros dos organismos cristãos e por alguns fiéis responsáveis de movimentos e pastorais.

O quarto é o *ondjango* superior, o do bispo ou *ondjango* da diocese que planifica, promove e coordena todas as iniciativas em nível diocesano. Ele é composto pelo Conselho diocesano de Pastoral e a Assembleia diocesana de Pastoral (cf. FERNANDO, 2000, p. 236).

No *ondjango* os leigos são chamados a colaborar no serviço da Igreja, na presidência da comunidade eclesial, presidência do culto e na formação dos membros, para o crescimento e a vida da mesma, pelo exercício dos ministérios diversificados. A Igreja proposta pelo Concílio é a de uma Igreja toda ministerial. A questão dos ministérios dos catequistas no *ondjango*, que não substitui a do presbítero é fundamental. É no *ondjango* onde acontece a ação da Igreja, desde os pequenos grupos ao grande que é a diocese. Como foi visto acima a paróquia é o conjunto de várias comunidades de base, e o presbítero torna-se animador dos animadores leigos responsáveis dos ministérios no seio das comunidades de base, centros de vida cristã, e entidade de base da Igreja.

São os catequistas juntamente com o seu conselho do *ondjango* que presidem as comunidades. Nascido do povo e vivendo nele, o catequista possui aquela cultura local que lhe dá a possibilidade de exercer convenientemente a presidência, formação dos fiéis, o ministério

da Palavra e o do batismo. Ele muitas vezes é o intérprete da mensagem evangélica na língua local, sobretudo quando o presbítero ou missionário desconhece tal língua. Os catequistas, na visão de Nteka, têm o papel de “iniciar o missionário no difícil diálogo exigido pela inculturação do cristianismo. E na sua função de arauto da Boa Nova, transmitir o sentido das Escrituras na linguagem e simbologia do povo” (NTEKA, 2003, p. 162).

Além da pregação da Palavra de Deus, os catequistas têm a missão de catequizar o povo que lhes está confiado. Ajudam os irmãos a fazer relação do Evangelho com a vida. Essa catequização faz-se sobretudo aos domingos, antes ou depois do culto e nos dias de semana, quando a comunidade faz a reunião diária para a oração. São eles que organizam os grupos e possibilitam a formação catecumenal, para a primeira comunhão, confirmação, noivos e casais (cf. NUNES, 1991, p. 290).

Assim sendo, o *ondjango* torna-se o núcleo dinamizador de toda a comunidade cristã. A sua dinâmica dá atenção sobretudo à Palavra de Deus, o testemunho de vida e a dedicação no serviço aos irmãos, procurando a coesão da comunidade no agir pastoral. Essa dinamicidade compreende também o engajamento com a vida social, onde ela dá testemunho da sua fé, ao serviço dos irmãos, criando relações de amor.

3.2.1 Igreja aberta ao Ecumenismo e ao diálogo Inter-Religioso

Como foi apresentado no segundo capítulo, a religião na tradição africana está em todos os aspectos da vida. Ao fazer parte da religião cristã ou não cristã o africano deixa que ela permeie todos os aspectos da sua vida, que o dá possibilidade de abrir-se ao outro. Na vida do dia-a-dia, a convivência dos membros do *ondjango* com os não-cristãos e os de cristãos não católicos abre-se ao ecumenismo e ao diálogo inter-religioso de uma maneira normal, isto é, não institucional (VATICANO II – *Gaudium et Spes* – GS, art. 89).

A partir anos 60 e 70 foram criados centros ecumênicos em alguns países africanos que favorecem um trabalho conjunto. Essa abertura facilita o estudo da história da Igreja e religião no continente, reflexões da situação que o povo vive e procuram soluções dos problemas enfrentados (cf. ABENG, 1990, p. 114).

O diálogo inter-religioso e o ecumenismo no *ondjango* não acontece de modo abstrato, mas no encontro entre indivíduos, especialmente quando são membros da mesma família, aldeia, bairro e tribo, ou cidadãos da mesma nação. No diálogo inter-religioso há uma particularidade com a religião islâmica, ela está presente em grande parte do continente e com um grande número de fiéis (cf. GAFFNEY, 1994, p. 18).

A África parece estar madura para oferecer ao mundo um exemplo extraordinário de cooperação e interdependência inter-religiosa. Baseando seu diálogo naquilo que os une, especialmente tudo o que suportaram e o medo ainda maior vem pela frente, os cristãos e os muçulmanos da África podem dar conjuntamente um novo significado à perspectiva global dessa tarefa, profundamente perturbadora, mas espiritualmente essencial, da reconciliação (GAFFNEY, 1994, p. 24).

Num continente assolado pela guerra fratricida, fome, seca, crise econômica e política, o diálogo ecumênico e inter-religioso faz-se necessário para superar tudo o que divide e trabalhar a questão que os une. Por isso, as relações entre os fiéis e as instituições religiosas querem ser um testemunho de uma verdadeira comunhão entre irmãos que convivem nos mesmos espaços da sociedade (cf. ABENG, p. 1990, 116).

Os homens e mulheres procuram fecundar suas relações a partir dos valores religiosos e culturais como: a comunhão entre os membros, a concepção da vida e do mundo, a crença nos dois mundos presente e futuro, a crença no Ser supremo (cf. LUMBALA, 1995, p. 103).

Embora se tornando cristãos e/ou de outra denominação religiosa, em geral se encontram nos mesmos espaços, a fé que praticam é um novo limiar no crescimento da vida (cf. VATICANO II - *Unitatis Redintegratio* - UR, art. 4). A convivência ligada pelos laços de vida familiar, a hospitalidade, o fundamento constituído por Deus, pelos ancestrais e os espíritos, isso os reúne e os mantém unidos. Na mesma família pode-se se encontrar muitas vezes ortodoxos, católicos, protestantes, muçulmanos etc, que estão sempre unidos e reunidos para resolverem situações na família e na própria sociedade (cf. LUMBALA, 1995, p.106).

Graças a esta vida em comum que implica em morar nos mesmos bairros ou trabalhar nas mesmas comunidades profissionais, estabelece-se uma troca entre os valores propriamente cristãos e os que o Espírito de Deus faz nascer na vida das pessoas [...]. Esta comunicação, em nome de Deus, entre os indivíduos e as comunidades, faz parte da missão da Igreja (TEISSIER, 1992, p. 45).

As religiões cristãs e as não-cristãs lutam juntos pela reconstrução e renovação para levar os povos da África a uma humanização plena. Deste modo, procuram dar uma resposta de fé aos problemas de interesse comum, como a guerra, fome, fratricídios (cf. GETUI, 2007, p. 273).

No *ondjango* a relação entre cristãos e não-cristãos é sadia. Cientes de que são um só povo, estão sempre unidos no dia-a-dia. Participam dos momentos e acontecimentos da vida de cada um como casamento, morte, aniversário frequentando muitas vezes o culto de outras denominações. Embora de igreja ou religião diferente, não é motivo de os afastar, pelo contrário, os torna ainda mais próximos nessa relação de sair de si e ir ao encontro do diferente, criando laços de comunhão na diversidade (cf. VATICANO II - *Nostra Aetate* - NA, art. 2).

3.2.2 Igreja organizada segundo o Modelo que vem do Povo

A partir do Vaticano II as comunidades africanas sentiram o impulso que exigia uma nova maneira de ser Igreja. Ser uma Igreja Africana e ao mesmo tempo cristã, católica.

A Igreja como povo de Deus em marcha na história (cf. VATICANO II - *Lumen Gentium* – LG, art. 10) que se constrói no tempo constitui uma visão eclesiológica amadurecida através de uma percepção cultural do mundo de hoje e de seus problemas, como foi apresentado no primeiro capítulo sobre a Igreja povo de Deus. A Igreja universal compreende-se a partir das suas realizações locais e se manifesta na comunhão concreta entre as Igrejas (cf. LG, art. 26). Ela é a comunidade universal dos discípulos do Senhor, que se faz presente e operante na particularidade e na diversidade das pessoas, dos grupos, dos tempos e dos lugares.

Conforme a intenção do Concílio, que a Igreja se abra ao mundo e à cultura de modo que a mensagem do Reino seja proclamada e vivida, várias iniciativas eclesiais que vêm do povo têm sido um caminho para que a vivência do Evangelho seja bem enraizada (cf. RECCHI, 2006, p.88). Alguns elementos da cultura africana foram adaptados à vida da Igreja, obviamente purificando e integrando em conformidade com o Evangelho. Assim, assumem na unidade católica, as tradições dos povos, a fim de que a vida cristã seja adaptada ao carácter da cultura (cf. VATICANO II - *Ad Gentes* - AG, art. 22).

A vida do povo africano é marcada pela generalidade das relações de parentesco, provindos dos elos da descendência e das diferentes formas de afinidade, como atesta o segundo capítulo, assume um carácter familiar.

É este carácter que preside também a organização eclesial que emerge das comunidades locais. Uma ação pastoral que pretenda aberta às exigências reais dos fiéis não pode permanecer indiferente a este fato, no nosso entender importantíssimo: as categorias e

os comportamentos culturais tradicionais, orienta no fundo a compreensão e a concretização da comunidade cristã e das estruturas (NTEKA, 2003, p. 193).

Assumir elementos da cultura tradicional não se quer dizer que se deva implementar um modelo de Igreja que assuma o modo cultural em estado puro. Assim sendo quer se incorporar elementos culturais, que ao longo de vários séculos de evangelização não foram assumidos, ou melhor, foram combatidos e negados.

Parece-nos importante não perder de vista esta perspectiva no esforço de discernimento do projeto de organização eclesial que está surgindo nas nossas comunidades para não cairmos em posição de rejeição indiscriminada de tudo o que através do processo da partilha vital ligada à evangelização nos vem da Igreja universal, através das igrejas particulares que nos anunciaram a mensagem da fé. A preocupação de servir, a qual exclui imposições autoritárias saberá, de certo, discernir o específico do patrimônio comum da catolicidade aberto à diferença, da riqueza particular e localizada das Igreja particulares (NTEKA, 2003, p. 194).

Este modelo “está no âmago das relações interpessoais dos membros e de sua relação com Deus, Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo” (NYIMI, 2006, p. 36), desenvolvendo-se uma leitura eclesial e comunitária da palavra de Deus, através da meditação, círculos bíblicos, retiros etc.

É a partir dele que nestas comunidades, “orações e sacramentos não são atividades isoladas. Estão na Igreja, por estarem inseridas no tempo litúrgico” (NYIMI, 2006, p. 37), e enriquecem a Igreja universal a partir desta experiência local. São fraternidades profundamente religiosas, enraizadas na fé, na caridade e na esperança, em comunhão com toda a Igreja.

Tais iniciativas são tentativas de adaptação cultural à Igreja, como nas pastorais, liturgia, catequese, pesquisa teológica etc. Surgem a partir do contexto cultural, aproveitando elementos da vida comunitária tradicional que são profundamente evangélicos, como a questão da religião no *ondjango*: a crença em Deus, nos espíritos e o culto aos antepassados. Bem como a questão das instituições: família, clã, tribo e reino, tratadas no segundo capítulo, constituem elementos próximos à religião cristã. Dentre as várias iniciativas duas delas serão destacadas aqui: na liturgia e na catequese.

No âmbito litúrgico os ritos e símbolos africanos facilitam o acesso e atualização da mensagem cristã (cf. ABENG, p. 1990, 112)

As liturgias assumiram um carácter típico africano (cf. Vaticano II, *Sacrossactum Concilium* – SC, art. 40), com danças, tambores, palmas, gestos, cantos e hinos nas línguas locais, etc. A liturgia cristã é uma manifestação da assembleia cristã diante de Deus. A

disposição de ânimo dos membros pode variar, pela tristeza quando um de seus membros deixa esta vida, alegria na celebração de uma das festas cristãs, alívio na reconciliação ou restauração da paz ou concórdia no seio das famílias ou aldeias (cf. UZUKWU, 1995, p. 92). Os elementos típicos assumido tornam as celebrações no *ondjango* ainda mais dinâmico. A integração dos costumes do povo à Igreja forma uma comunidade viva de vida cristã (cf. MIRA, 1968, p. 62). Muitos cantos e hinos latinos foram adaptados a letra e a melodia nas línguas locais, aos ritmos dos tambores (cf. SANON, 1983, p. 84).

O rito é um instrumento de comunicação e de comunhão, de participação ativa de todos. A assembleia participa do rito através das fórmulas de diálogo, de adesão, de ação de graças, proclamadas ou cantadas. Os gestos e atitudes de forma voluntária manifestam a participação da assembleia (cf. SC, art. 30). O ritmo do tambor harmoniza os gestos e atitudes gestuais ou gesticulações e a dança. A dança começa por qualquer que canta batendo palmas, isto é, quando o canto ou o salmo convida para tal. O africano faz inclinação de acordo com o canto que executam. Há dança na procissão de entrada, das ofertas ou da comunhão. Em vez de andar como se estivesse indo para suas atividades pessoais, avança como aquele que se dirige a Deus (cf. SANON, 1983, p. 85).

Uzukwu reforça a questão da participação na liturgia com o corpo da seguinte maneira:

Uma manifestação implica necessariamente movimento e gestos. A personalidade da assembleia aparece através do movimento cadenciado ou rítmico das mãos, dos pés, da cabeça, dos olhos, da boca. Existe estilo ou estratégia na maneira como cada membro da assembleia sintoniza com a linguagem corporal prevista da assembleia. Os movimentos corporais pessoais dos participantes integram-se no gesto da comunidade [...]. O gesto fala, mesmo desacompanhado de palavras. Ele fala à e acerca da disposição de ânimo da assembleia O gesto é uma manifestação do corpo no tempo e no espaço. Esta manifestação revela a elasticidade do gesto como sistema de comunicação e sua limitação como sistema de socialização. Seu significado deve ser procurado dentro de uma experiência étnica do universo, dentro de um corpo social, dentro de uma comunidade de fala (UZUKWU, 1995, p. 92-93).

A participação com gestos corporais é tão fundamental para a liturgia. Os gestos não-verbais de genuflectir, ajoelhar, fazer o sinal da cruz, bater no peito encontram seu sentido na liturgia cristã. Do mesmo modo, ficar descalço, bater ritmicamente as mãos e balançar o corpo, rebolar o corpo na dança, alegria e gritos estridentes e outros gestos que evocam emoção e solidariedade, integrados nas liturgias cristãs da África, encontram seu sentido nas experiências africanas do universo.

A Páscoa cristã é caracterizada pela Paixão, Morte e Ressurreição de Cristo. As comunidades africanas ao celebrar a Páscoa oferecem a mesma mensagem sublinhando a

dimensão iniciática do evento. Ao celebrar o batismo fazem-no com caulim (barro branco/argila refratária) branco, folhas de bananeira simbolizando a morte e ressurreição, significando sempre a vida nova em Cristo. Na teologia africana batismal os gestos e símbolos são gestos da vida, como passagem e iniciação, isto é, como participação (cf. LUMBALA, 1994, p. 70).

Na celebração da eucaristia os elementos comensais próprios da região foram incorporados, que segundo Lumbala “proclama-se sempre a morte e a ressurreição de Cristo como ato salvador; mas pelo uso desses elementos locais, coloca-se o acento teológico na atualidade da encarnação do Verbo” (*Idem*).

Tendo em conta a pluralidade dos dialetos, adotou-se uma catequese e celebração nos dialetos locais de cada região. Assim, a Bíblia, os livros e manuais litúrgicos foram traduzidos para melhor aproximação da mensagem evangélica na língua do povo (cf. SC, art. 36).

Essas práticas novas incorporadas no rito africano ajudam a transformar o cristianismo nas suas vias de acesso, porque se atualiza com os elementos próprios da cultura que podem aproximar o povo ao grande mistério de Cristo (cf. SANON, 1977, p. 88).

No *ondjango* tradicional a educação é passada primeiramente pela família nuclear e pela comunidade. Este tipo de educação é um meio de socialização. A fé é um dos elementos da educação que é passada ao tempo com outros elementos da vida social. É aqui que a iniciação assume os elementos da Igreja família.

A iniciação cristã assume a prática de iniciação cultural, que visa integrar a pessoa à vida da comunidade. Deste modo, a comunidade eclesial reencontre seu papel de Mãe. A iniciação cristã não é uma organização ao lado da Igreja, nem mesmo um serviço especial na Igreja, ela é a própria Igreja exercendo a maternidade (cf. GARCIA, 2006, p. 172).

Dujarier (cf. DUJARIER, 1979, p. 66-68) nos mostra três realidades da iniciação cristã que são profundamente vivenciadas no meio africano:

A primeira que ocorre espontaneamente é a prática das iniciações que permitem colocar melhor o problema pastoral da iniciação cristã desses costumes tradicionais. Aqui se pretende reencontrar perspectivas fundamentais que possam ajudar no contexto africano atual, criar um novo tipo de iniciação.

A segunda realidade vai além dos estudos das iniciações, pois, estas representam apenas um momento particular da concepção à passagem para o além. A existência é sentida e vivida como um contínuo crescimento, alternado por ritos que marcam os momentos mais importantes, como o nascimento, adolescência, casamento e morte. Essa realidade não é soma desses momentos, mas uma vida que amadurece e se personaliza aos poucos até à realização plena.

Percebe-se a concepção africana dos tempos fortes da vida como base válida da perspectiva da existência como subida para Deus, desde o nascimento até a morte. Assim sendo, o convertido que faz a experiência deste caminho catecumenal torna-se apto, uma vez batizado, para viver a existência cristã como um progredir contínuo.

A terceira realidade aponta que este progredir não é o caminho de um indivíduo isolado. É na e pela comunidade, família que o catecúmeno vive sua história. No seu itinerário está sempre ligado à família, com suas origens e costumes dando seu testemunho.

A relação com a comunidade facilita que todos os membros do *ondjango* assumam a responsabilidade efetiva da iniciação cristã. É a participação à vida fraterna que permite o crescimento contínuo de todos. (cf. NUNES, 1991, p. 207).

A iniciação cristã no *ondjango* se apoia, portanto, sobre três fundamentos culturais: as iniciações, as etapas da vida e o vínculo comunitário. Apesar de um pouco desordenados ou transformados pelo contexto moderno, não deixam de constituir bases sólidas que favorecem o nascimento de uma vida cristã verdadeiramente africana, enriquecendo-se, ao mesmo tempo, pela vitalidade do Evangelho.

Na medida em que a iniciação cristã leva em conta esses três fundamentos precisa rever seus métodos. A experiência da iniciação cristã é vivida e partilhada, celebrada e explicada. Não se trata de aprender lição, mas de aprender a viver através de um diálogo e de uma ação (cf. GARCIA, 2006, p. 172).

O *ondjango* resgata o modelo de Igreja das primeiras comunidades cristãs e o adapta ao modelo da tradição africana. Fiéis a Cristo os membros participam da vida do outro, reforçando os laços de família e de fraternidade. Reúnem-se para partilhar a vida, desde as alegrias às tristezas, as coisas espirituais e materiais. Isso só é possível se todos os batizados se sentirem responsáveis pela educação de seus irmãos, participação efetiva nos diversos ministérios.

3.3 ONDJANGO COMO IGREJA FAMÍLIA DE DEUS

Na tradição africana, que foi o assunto do segundo capítulo, a família é o elemento essencial de toda a vida. O conceito de família é a de família alargada abrangendo as linhagens materna e paterna. Neste conceito, também a comunidade da qual se faz parte é família.

Essa dimensão familiar tende a superar o individualismo exacerbado que leva ao desfacelamento da comunidade. Ser comunidade, ser família é ter participação ativa. É deste modo que ele participa ativamente da sua comunidade de fé, sua casa.

Conceber um modelo de Igreja que surge do âmbito cultural africano, coloca em discussão o conceito eurocêntrico de Igreja.

O Evangelho, de modo que, na medida em que for acolhido por um grupo humano, faça nascer e desperte ao redor de si o discipulado de Jesus Cristo formando assim uma comunidade cristã, em comunhão com toda a Igreja, mas com sua peculiaridade e sua originalidade (MENIN, 1994, p. 113).

O continente africano possui grande riqueza cultural e humana que pode oferecer à Igreja e à humanidade. Embora sendo tantos valores culturais, nem todos coadunam com o evangelho. Por isso,

Os Padres sinodais puseram em evidência alguns desses valores culturais, que constituem seguramente uma preparação providencial à transmissão do Evangelho; são valores que podem favorecer uma evolução positiva na dramática situação do Continente, e dar início àquela reanimação global de que depende o desejado progresso das diversas nações (João Paulo II - Ecclesia in Africa, art. 42).

Um dos valores tratados no primeiro Sínodo especial para a Igreja na África é o de Igreja como Família de Deus, fraternidade do Evangelho. A família de Deus começa nas pequenas comunidades, desenvolvendo um senso comunitário. São comunidades vivas, a partir da vida comum e o trabalho diário. Comunidades simples e os membros têm verdadeiras relações humanas e experimentam mútua solidariedade na vida e no trabalho. Os membros têm a responsabilidade pelos outros em todos os setores da vida, reduzindo a dicotomia entre Evangelho e vida, entre fé e cultura (cf. ABENG, 1990, p. 114).

3.3.1 Igreja Família de Deus entorno da Palavra

As primeiras comunidades cristãs, reunidas em pequenos grupos para rezar e partir o pão em nome de Cristo, manifestavam a própria fé numa vida simples, pobre. “Ninguém dizia que era propriedade sua nem um só de seus bens. Vendiam suas próprias propriedades e seus bens, repartindo tudo entre todos, conforme a necessidade de cada um” (Atos 4,32; 2,45). Na experiência eclesial das comunidades *ondjango*, a partir da palavra proclamada e meditada, atualizam-na no dia-a-dia. A palavra é compreendida a partir das exigências da vida, como mensagem de libertação (cf. BOESAK, 1980, p.59).

As culturas africanas são de tipo oral: a palavra é feita para ser proclamada e ouvida. Reunir-se para ouvir a Palavra de Deus, e ainda, ouvi-la na própria língua suscita uma verdadeira pertença à família de Deus (cf. SANON, 1983, p. 84).

Estar diante da Palavra e ciente de ser participante da vida e do Corpo de Cristo, vive a mensagem de Deus, com fé e amor imersa no desenrolar do dia-a-dia (cf. GS, art. 32). “As reuniões do *ondjango* têm sempre presente esta dimensão da vida cristã. Antes de qualquer análise da realidade, o núcleo responsável da comunidade lê e reflete a Palavra de Deus e terminará seu encontro com um momento de oração” (NUNES, 1991, p. 198).

O *ondjango* do centro normalmente reúne-se semanalmente, mas a comunidade de aldeia ou bairro junta-se diariamente para ouvir, meditar e rezar a Palavra de Deus. Esta reunião pode ser na parte da manhã, tarde ou à noite, de acordo com os costumes de cada região (cf. *Ibidem*, p. 199).

Com o acesso à Palavra de Deus nas línguas africanas as comunidades se nutrem do alimento indispensável à vida cristã (cf. VATICANO II - Dei Verbum - DV, art. 25). À luz dessa palavra esforçam-se em resolver os problemas enfrentados como as guerras, fome e divisões, (cf. NYAMITI, 1982, p. 60), como ponto de partida para a libertação de tudo o que não é digno de uma família de Deus.

É mediante a palavra de Deus que a vida dos fiéis é iluminada, celebrando momentos mais alegres, confortando nos momentos de dor e abrindo a esperança em toda a ocasião. A Igreja família lê a escritura a partir da experiência histórica das pessoas e das sociedades, palavra de Deus encarnada na realidade da igreja (cf. METOGO, 2006, p. 66).

A palavra comunicada é a expressão mais viva do Deus vivo, que se dirige aos seus filhos, por isso, ela é deve ser escutada de modo que esteja no coração e seja posta em prática.

Assim o bispo, presbíteros, diáconos, catequistas e a comunidade são responsáveis pelo anúncio e da prática da palavra, que é espírito, vida e alimento (cf. NTEKA, 2003, p. 194).

Embora a pregação, a leitura-explicação da Palavra de Deus seja primeiramente confiada aos clérigos, os fiéis também são ministros diretos do anúncio da mensagem do Senhor (cf. LG, art. 33). Nos momentos de oração, sobretudo nos círculos bíblicos, a comunidade lê, medita, reflete e atualiza. Essa palavra é o alimento e se torna vida. Não é conhecimento teórico nem conjunto de verdades teóricas. É vida de fé, de esperança e caridade. É o próprio Deus que se revela, como Pai e Filho e Espírito Santo (cf. DV, art. 6).

A partilha da palavra, assumida por todos, adquire uma dimensão transformadora sobre as pessoas. Deste modo, se é capaz de emitir um juízo profético sobre a vida e sobre a história. A palavra de Deus ocupa um lugar privilegiado, a partir da leitura, do estudo e da reflexão. É a comunidade toda responsável pelo anúncio, fazendo memória, isto é, assumindo o Evangelho de tal forma que ele fale nas variadíssimas situações da vida (cf. Nunes, 1991, p. 292).

3.3.2 Igreja Família de Deus Solidária

A solidariedade, a partilha e hospitalidade são elementos bem presentes no *ondjango* tradicional. Certamente são aspectos importantíssimos da vida cristã, que estariam sempre presentes na vida de qualquer comunidade como uma das prioridades (cf. NUNES, 1991, p. 199), onde a comunhão fraterna é o princípio estruturante do modelo cristão. E o *ondjango* cristão tem procurado manter bem viva essa realidade no seio das comunidades cristãs.

A origem e o destino comum dos seres humanos não são somente a igual dignidade, mas a interdependência e pertença mútua. Portanto, a solidariedade é virtude cristã, a atitude moral e social que corresponde à consciência da interdependência e da pertença mútua que são determinantes nas relações. Pela solidariedade o ser humano reconhece a própria dignidade, fruto do amor de Deus. Por essa atitude pode conhecer e amar a Deus, governar e usar bem a criação (cf. GS, art. 12).

Nenhuma sociedade, mesmo desenvolvida, pode prescindir do serviço fraterno animado pelo amor. “Quem quiser desfazer-se do amor, prepara-se para se desfazer do homem enquanto homem. Sempre haverá sofrimento que necessita de consolação e ajuda. Haverá sempre solidão. Existirão sempre também situações de necessidade material, para as quais é indispensável uma ajuda na linha de um amor concreto ao próximo”. É

o amor que acalma os corações feridos, sós, abandonados; é o amor que gera a paz ou a restabelece no coração humano, e a instaura entre os homens (Bento XVI, *Africae Munus*, art. 29).

As diversas dificuldades atravessadas pelo povo africano foi ocasião de estimular ainda mais caridade nas comunidades cristãs. Toda a comunidade é incentivada para a partilha, de modo que ninguém fica à espera de ajudas do exterior, evitando o assistencialismo. A colaboração de todos é necessária para que possa ser distribuída aos mais necessitados, e viver o amor (cf. NTEKA, 2003, p. 196).

Debaixo, porém de todas estas reivindicações está latente uma aspiração mais profunda e mais universal: as pessoas e os grupos desejam viver plena e livremente de maneira digna do homem, colocando a seu próprio serviço todas as coisas que o mundo moderno pode oferecer tão abundantemente. Além disso as nações se esforçam cada dia mais tenazmente para que se consiga uma comunidade universal (GS, art. 9).

Contudo, os responsáveis pela caridade organizam os bens e distribuem à Caritas comunitária, paroquial ou nacional. Na distribuição dos bens tem-se prioridade aos velhos, órfãos, deficientes, doentes, etc. Além de distribuir os tais bens, a família de Deus acompanha, anima na fé e visita os mais necessitados. Toda a comunidade se engaja nos compromissos assumidos (cf. NUNES, 1991, p. 200).

As dificuldades de transporte (de pessoas e bens), a destruição de povoações, o conseqüente aparecimento de milhares de deslocados junto dos maiores centros, tudo isso foi ocasião de estimular a caridade no interior das comunidades cristãs. Em muitas aldeias há lavras comunitárias, onde os membros do *ondjango* dedicam o seu trabalho pelo menos uma vez na semana, trabalhando coletivamente. A colheita dessa lavra comunitária é destinada aos mais necessitados da comunidade (cf. NUNES, 1991, p. 201).

Onde não se vive do cultivo, como nas cidades ou em zonas falta de terra, faz-se coleta de bens, onde todos contribuem com bens. Há também ofertas especiais semanais ou mensais, sobretudo no tempo da quaresma, destinada aos mais necessitados. Neste aspecto, a lavra comunitária, os ofertórios do primeiro domingo de cada mês e demais ofertórios em circunstâncias especiais (ocasião de óbitos, doenças, queimadas, roubos, guerra etc), são meios para responder ao serviço da caridade e solidariedade (cf. NUNES, 1991, 202).

A comunidade está sempre atenta aos mais necessitados com a disposição de fermentar e transformar a vida da sociedade. Vive-se a reciprocidade e solidariedade para com os pobres, sendo testemunha da missão de Cristo entre as pessoas. O *ondjango* torna-se assim o lugar de participação na vida eclesial (cf. FERNANDO, 2000, p. 246).

Em comunhão com outras comunidades, paróquia e dioceses partilham as necessidades materiais. Organizam, recolhem e distribuem as doações. Tomam iniciativas e a dão a conhecer à comunidade incentivando a participação ativa de todos (cf. NTEKA, 2003, p. 197).

A partilha que os cristãos exercem não se dá apenas a nível local, mas realiza-se também com outras comunidades. Já várias vezes se partilhou com outras paróquias-missões da diocese, necessitadas por ocasiões de ordem natural (secas inundações ...) ou por atacadas e saqueadas na guerra; outras vezes se acolheu e partilhou com deslocados/refugiados da guerrilha. Neste caso, as comunidades não só partilham bens alimentares ou outros, como procuram arranjar formas de partilhar-ceder terrenos para casas e lavras a esses deslocados. Muitas vezes são até cristãos os portadores desses anseios dos refugiados até junto das autoridades oficiais para conseguir terras (NUNES, 1991, p. 201).

No *ondjango* também se iniciaram projetos para uma vida digna, desde captação e canalização de água, saneamento básico, alfabetização, escolas, centro de saúde. Para a promoção feminina, as missionárias de cada paróquia, missão têm também sempre um trabalho de ensino de costura, cozinha e higiene. O interessante é que as mulheres abrangidas por esse ensino começam a organizar-se a nível das suas aldeias e centros para fazer beneficiar a outras desses conhecimentos.

Embora muitos agentes intervêm neste processo, às vezes até de organismos cristãos autônomos, mas a coordenação de todos os serviços deve sempre pertencer aos responsáveis próprios deste setor, membros do *ondjango* (cf. NUNES, 1991, p. 2001).

A partilha solidária é a vivência do amor universal sem excluir ninguém, seja por motivos étnicos, sociais ou religiosos. Como família de Deus, a partilha está disposta a ajudar os seus fiéis e os fiéis de outras religiões que se encontram necessitados (cf. ORRADRE, 2007, p. 410).

A comunidade cristã se faz presente nos velórios, nos momentos de enfermidades e calamidades. Alguns membros são encarregados pelos cuidados aos doentes, deficientes físicos e mentais. Organiza-se também transporte para carregar doentes graves ao hospital e o apoio e ajuda mais permanentes aos cegos, aleijados e idosos (cf. TYOMBE, 2014, p. 81).

A família de Deus no *ondjango* dentro do terreno comunitário organiza lavra para produzir alimentos para fins caritativos. A comunidade cristã recolhe as coletas, faz mutirão nas obras de construção das comunidades e dos mais necessitados, fazem a limpeza da capela, acolhem as visitas, participa em todos os momentos da vida dos irmãos e irmãs. Uma série de iniciativas são realizadas pelas comunidades (cf. NTEKA, 2004, p. 198).

As iniciativas da família de Deus conduzem gradualmente as mesmas no sentido duma autonomia econômico-financeira considerada satisfatória, pelo menos no que diz respeito às necessidades fundamentais: construção de capelas, despesas do culto, subsídio aos dirigentes locais, contributo para a formação do clero, candidatos à vida religiosa etc (cf. NTEKA, 2003, p. 198).

Embora vários contributos feitos, as comunidades cristãs muitas vezes são acusadas de dar esmolas, partilhar os bens, mas não serem capazes de mudar as coisas nem de promover os pobres. Os pobres ficam sempre pobres. A Igreja com as esmolas, tapa buracos com remendos velhos que logo se rasgam outra vez. O que é muitas vezes verdade. Muitas comunidades e responsáveis dos *ondjango* pensam, inclusive, que a solidariedade é só naquele nível. Para superar essas dificuldades as comunidades necessitam combater a ignorância, o analfabetismo que mantêm as pessoas menos instruídas e subdesenvolvidas. Essa situação em que se encontram não entusiasma, pelo contrário, conduz a uma atitude de desalento que as leva a não lutar por mudar a vida e antes, deixar correr as coisas (cf. NUNES, 1991, p. 302).

3.3.3 Igreja Família de Deus em busca da Paz e Reconciliação

A Igreja na África necessita de paz e reconciliação. Muitas nações passaram pelos dramas violentos de guerra, genocídio, onde os próprios africanos matavam os seus irmãos. O grito pela reconciliação necessária para o continente surge nas comunidades. A esperança pela paz corre nas lágrimas de milhões de vítimas de guerras e conflitos (cf. ENNIN, 2010, p.149). Como Igreja família, as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias de milhões africanos são as alegrias e esperanças, tristezas e angústias da própria Igreja (cf. GS, art. 1).

Nestes mesmos anos, em que ainda perduram entre os homens os pesadíssimos sofrimentos e angústias que derivam da guerra aberta ou iminente, a família humana inteira atinge o momento decisivo no processo de sua evolução. Reunida aos poucos, em toda parte se torna mais consciente de sua unidade. Todavia ser-lhe-á impossível construir para todos os homens em toda parte um mundo realmente mais humano, de acordo com a sua missão a não ser que se convertam à verdadeira paz pela renovação do espírito. Destarte a mensagem do Evangelho, tão conforme aos mais elevados ideais e aspirações do gênero humano, adquire nova claridade em nossos dias, quando proclama bem-aventurados os artífices da paz (GS, art. 78).

É assim que o segundo Sínodo especial para a África convida os fiéis a comprometerem-se intensamente no projeto do Reino de recriar a terra e de construir um continente africano reconciliado, justo e pacífico (cf. Bento XVI, *Africae Munus*, art. 1).

Esta chamada à reconciliação e à paz é o elemento constitutivo da vida, dos ensinamentos e do ministério de Jesus Cristo e da Igreja (cf. Lucas 4,14-21). Portanto, é missão das comunidades “reavivar a nossa fé e a nossa esperança, contribuindo assim para a construção duma África reconciliada pelos caminhos da verdade e da justiça, do amor e da paz” (Bento XVI, *Africae Munus*, art. 2).

Desde que se começou a colonização do continente o africano tem carregado um fardo insuportável. Esse fardo deixou cicatrizes visíveis no corpo individual e social. O papel da Família de Deus é levar a mensagem e convidar a todos a superar os fatos nefastos. Desse modo, viver a reconciliação é superar o fim da violência, guerra e toda a anomalia no seio da sociedade e estabelecer uma relação sadia. Deste modo aprende-se a viver com os outros em uma sociedade pluralista e gerir os conflitos de forma pacífica. E esta reconciliação contribui para a paz, que depois de um conflito restabelece a unidade de coração e de vida em comum (cf. ENNIN, 2010, p.149).

É assim que a Igreja Família de Deus acentua a atenção pelo outro, vivendo na solidariedade, aberta ao diálogo e mútua confiança. Como família doméstica (cf. LG, art. 11), fraternidade do Evangelho ela é chamada a reconciliar todos os homens e mulheres, anunciando a Boa Nova da filiação divina de cada pessoa humana, vivendo a fraternidade na solidariedade (cf. Bento XVI, *Africae Munus*, art. 8).

A reconciliação e a paz são elementos importantes numa África que enfrenta os conflitos tribais e étnicos. Neste contexto o testemunho exigido dos cristãos é viver como comunidade reconciliada. Os cristãos sal da terra e luz do mundo buscam e vivem a paz e reconciliação (cf. OROBATOR, 2009, p. 725).

As etnias, tribos e reinos que se encontravam em conflitos são convidadas, a partir dos apelos evangélicos, a se reconciliar, superar os dramas causados por momentos de tensão e até de morte. Com isso poderão conviver juntos sem preconceito de ambos os lados, voltados para um mesmo objetivo, construir o Reino.

É missão da Igreja reconciliar como atesta a Carta aos Coríntios – (2 Cor 5,18-20):

Tudo isso vem de Deus, que nos reconciliou consigo por Cristo e nos confiou o ministério da reconciliação. Pois era Deus que em Cristo reconciliava o mundo consigo, já não levando em conta os pecados das pessoas e pondo em nossos lábios a mensagem da reconciliação. Portanto, desempenhemos o encargo de embaixadores em nome de Cristo, e é Deus mesmo quem exorta por nosso intermédio. Em nome de Cristo vos pedimos: deixai-vos reconciliar com Deus.

A família de Deus é encarregada pela prática da reconciliação e da paz, onde os cristãos devem ser os primeiros a ser justos e pacíficos. Deste modo serão testemunhas para a Igreja e a sociedade africana (cf. OROBATOR, 2009, p. 727).

3.4 APRECIACÃO A ECLESIOLOGIA DAS COMUNIDADES-ONDJANGO

As Comunidades-*Ondjango* apresentam uma Igreja inculturada na África. São passos positivos dados e bem aproveitados, de modo que a Igreja assumiu características próprias do povo africano. Como aplicação da novidade conciliar o *ondjango* desenvolve uma eclesiologia da Igreja Família de Deus e Fraternidade do Evangelho. A Igreja Família de Deus na qual todos os batizados participam de forma ativa e assumem os compromissos na comunidade de fé, mostra claramente uma das características de participação do *ondjango* tradicional. Deste feita as liturgias são bem participativas, a dimensão da caridade é visível, a busca pela paz e reconciliação é responsabilidade de todos.

No *ondjango* tradicional a educação é passada no seio da família nuclear. É a partir dela que o indivíduo é socializado. Daí os ritos que iniciais marcam as diversas etapas de socialização à vida comunitária. A iniciação cristã na África assume esse modelo para que os catecúmenos sejam integrados à Família de Deus. Neste processo toda a comunidade participa, ela se sente responsável pela vida de fé de cada um, sobretudo dos que estão iniciando sua caminhada. É assim que a participação como família no *ondjango* tradicional reflete a participação dos fiéis no *ondjango* como Família de Deus. Portanto aqui se reafirma tudo o que foi tratado neste capítulo.

Mas cabe aqui fazer alguma apreciação, particularmente no que se refere à presidência do *ondjango*. São os catequistas que presidem o *ondjango* das aldeias, dos centros, ou seja, as comunidades cristãs de base. Eles exercem um papel fundamental que é indispensável. São eles que conduzem diretamente a vida do *ondjango*, organizam as pastorais, preparam os catecúmenos, presidem a celebração da palavra, quando necessário administram batismos etc.

Pela escassez de sacerdotes em muitas áreas o ministério dos catequistas necessita ser repensado. Talvez pensar num ministério que esteja próximo do ministério sacerdotal, sobretudo para as questões relacionadas à administração dos sacramentos. Outra questão que surge é a da tradução dos livros litúrgicos e manuais ao vernáculo. Como traduzir alguns termos que no dialeto africano é inexistente? Qual sentido a ser empregado, que imagens podem traduzir isso ou aquilo? Como Igreja Família de Deus e Fraternidade do Evangelho como lidar com a questão da poligamia, do papel da mulher, da corrupção, do feitiço e de guerras entre países africanos e algumas tribos?

CONCLUSÃO

Neste trabalho foi apresentado um tema considerado importante para a Igreja, a Eclesiologia das Comunidades-*Ondjango* na África a partir do Vaticano II. Embora se tratando da Igreja na África, ele constitui uma riqueza para a Igreja Universal, a inculturação da mensagem do Evangelho às culturas locais, assunto muito debruçado pelo Concílio Vaticano II.

Ao tratar da Eclesiologia das *Comunidades-Ondjango* a intenção é a de salientar a adaptação criativa do Evangelho pelas culturas tradicionais do continente, de modo que, sendo Igreja africana, com seu rosto próprio, e ao mesmo tempo cristã-católica mantenha-se em comunhão com a Igreja Universal.

Ao longo da nossa abordagem pontualizou-se, no primeiro capítulo, a situação da Igreja no Concílio Vaticano II que trouxe rica contribuição eclesiológica, ponto de partida para repensar a Igreja hoje. Uma Igreja aberta ao mundo e, de igual modo, aberta às Igrejas particulares, possibilitando a elas autonomia e originalidade. É assim que a colegialidade vai se firmando na comunhão eclesial, oferecendo oportunidade de cada Igreja local atualizar a mensagem evangélica segundo o tempo e a cultura onde está enraizada.

Essa virada eclesiológica do Vaticano II impulsionou à Igreja na África a repensar o seu ser a partir da sua realidade e do tempo em que ela está caminhando. Em resposta, procurou maior diálogo com a cultura tradicional promovendo os valores que estão em harmonia com o Evangelho; enriquecendo e tornando mais autêntica a fé e a vida dos filhos e filhas de Deus.

No segundo capítulo, *Comunidades-Ondjango* na África, apresentou-se alguns aspectos e valores da cultura tradicional africana destacando elementos comuns entre os povos ao sul do Saara. Tratou-se a questão comunitária, elemento muito presente aos povos africanos, o desenrolar da vida no *Ondjango* e sua organização, como também as instituições tradicionais e a religião tradicional.

As *Comunidades-Ondjango* na África, onde os indivíduos estão inseridos, reflete a essência do africano, ser profundamente comunitário. De modo geral, a comunidade é o centro da vida na África. Tudo é vivido em comum. Com isso, não há muito espaço ao individualismo exacerbado que levaria ao esfacelamento do grupo. O ser-comunidade e o viver para a comunidade promovem a inclusão de toda a criação, sendo, portanto, uma ótima lição às

práticas individualistas hodiernas que tendem a excluir os mais carentes, os sem voz e nem vez, e a ignorar os mais fracos.

Vale dizer ainda que a crença em Deus uno, a relação com os antepassados e o culto aos espíritos constituem elementos principais da religião africana. Tais aspectos têm relação direta com a religião cristã. Talvez seja por isso que o cristianismo teve uma fácil aceitação na África já desde o seu início.

No último capítulo, *Eclesiologia das Comunidades-Ondjango*, destacou-se os rumos tomados a partir da eclesiologia do Vaticano II. Como já foi visto, o Concílio Vaticano II teve grande repercussão na Igreja que está na África, suscitou dois grandes eventos sinodais do continente, os Sínodos especiais dos bispos da África, sendo o primeiro como reflexo do amadurecimento e recepção do Vaticano II, e o segundo, como continuidade do primeiro, que procurou dar respostas às situações vigentes da Igreja.

Na esteira da atualização da mensagem evangélica, num contexto de grandes dificuldades, exploração por parte dos europeus, imposição dos padrões de vida, inclusive na evangelização e negação dos costumes locais, os africanos, recorrem ao *ondjango* tradicional para extrair dele o que há de precioso, relacionando-o com os valores cristãos, e assim robustecer a vida das comunidades cristãs em tempo de crise.

Assim, as Comunidades-*Ondjango* tornam-se modelo que sustenta a existência das comunidades cristãs na África, quer por meios humanos, culturais, materiais, como por meios espirituais. Elas apresentam uma Igreja inculturada na África. Atendendo ao momento, foram aproveitadas e dados passos significativos que resultaram numa Igreja com características próprias do povo africano.

Como aplicação da novidade conciliar o *ondjango* desenvolve uma eclesiologia da Igreja Família de Deus e Fraternidade do Evangelho. A Igreja Família de Deus na qual todos os batizados participam de forma ativa, assumem os compromissos na comunidade de fé, mostra claramente uma das características de participação do *ondjango* tradicional. Desta feita, as liturgias são bem participativas, a dimensão da caridade é visível, a busca pela paz e reconciliação é responsabilidade de todos.

No *ondjango* tradicional a educação é passada no seio da família nuclear. É a partir dela que o indivíduo é socializado. Daí os ritos de iniciação marcaram as diversas etapas de socialização à vida comunitária. A iniciação cristã na África assume esse modelo para que os

catecúmenos sejam integrados à Família de Deus. Neste processo toda a comunidade participa, ela se sente responsável pela vida de fé de cada um, sobretudo dos que estão iniciando sua caminhada. É assim que a participação como família no *ondjango* tradicional reflete a participação dos fiéis no *ondjango* como Família de Deus.

Mas cabe aqui particularmente no que se refere a presidência do *ondjango* tecer alguma consideração. São os catequistas que presidem o *ondjango* das aldeias, dos centros, ou seja, as comunidades cristãs de base. Eles exercem um papel fundamental que é indispensável. São eles que conduzem diretamente a vida do *ondjango*, organizam as pastorais, preparam os catecúmenos, presidem a celebração da palavra, quando necessário administram batismos. Pela escassez de sacerdotes em muitas áreas o ministério dos catequistas necessita ser repensado. Seria conveniente repensar um ministério que esteja próximo do ministério sacerdotal, sobretudo no que influem diretamente na administração dos demais sacramentos.

Outra questão que surge é a da tradução dos livros litúrgicos e manuais ao vernáculo. A tradução do latim às línguas europeias foi muito mais fácil que a tradução para as línguas ou dialetos africanos. Foram encontradas barreiras significativas parecidas a estas, como traduzir alguns termos-chave que inexistem aos dialetos africanos? Quais sentidos, imagens e expressões semelhantes podem ser tomados para garantir a clareza de um dado assunto?

Sendo Igreja Família de Deus e Fraternidade do Evangelho, como lidar com a questão da poligamia, participação e visibilidade da mulher nas grandes decisões do *Ondjango*, corrupção e guerras entre países africanos e tribos locais?

A partir da eclesiologia do Vaticano II inicia-se a criação de uma Igreja com características próprias, ou seja, a Igreja local na África, em comunhão com a Igreja Universal, que atualiza a mensagem de Cristo levando em consideração os aspectos da cultura tradicional, de modo que cada fiel se sinta ainda mais próximo de sua comunidade, compreenda a mensagem cristã e viva melhor sua fé.

A eclesiologia das *Comunidades-Ondjango* na África, a partir do Vaticano II, é a de Igreja Família de Deus, Fraternidade do Evangelho, que se coloca em missão. Essa família de Deus é extensiva, onde a participação humana na vida e intimidade de Deus constituem elementos fundamentais para a superação e reconstrução de uma vida mais digna. A mesma participa já da encarnação de Jesus, que se compadeceu e assumiu a condição humana, numa família, num povo e numa cultura.

Este modelo de Igreja Família de Deus, que é o desenrolar das *Comunidades-Ondjango*, acentua a origem comum, a interpenetração, a interdependência, a presença mútua e a igual dignidade de todos os fiéis da mesma fé, do mesmo Deus, do mesmo Salvador, guiados pelo Espírito e, portanto, do mesmo gênero humano. A Eclesiologia das *Comunidades-Ondjango* na África expressa a natureza íntima da Igreja, povo de Deus, corpo de Cristo, comunhão, construção divino-humana.

Num continente que se encontrava em guerra, que provocou tantos sofrimentos ferindo a dignidade do ser humano, o Vaticano II aparece como esperança certa e fonte de renovação humana, cultural e religiosa. Assumir a eclesiologia do *Ondjango* como Igreja Família de Deus leva os africanos a compreender mais facilmente a profundidade do mistério da Igreja, tanto pela afirmação da dignidade humana, quanto pela compreensão das raízes culturais da família africana.

Ao fim deste trabalho se percebe a importância relevante da Eclesiologia das *Comunidades-Ondjango* em dar respostas à situação do ser humano no seu tempo e lugar. Temos consciência que o tema não está esgotado e, como foi apresentado acima ainda, tem muitas questões que necessitam de ulteriores pesquisas, tarefa, talvez, para os próximos estudos para quem o desejar aprofundar.

Entretanto, para agravar mais ainda o leque de questões a serem desenvolvidas, faz-se mister observar como os missionários, sobretudo os que não conhecem as línguas locais, e também os irmãos de outras tribos de línguas diferentes, conseguem se integrar ou são recebidos em outras comunidades? Como a Igreja Família de Deus pode viver a sua fé diante da situação do feitiço que o ameaça no *ondjango*? Como a Igreja Família de Deus enfrenta o problema da poligamia que afeta várias famílias no *Ondjango*? São colocações que, de alguma forma, ainda desafiam as comunidades africanas e que, portanto, necessitam de respostas urgentes e conjuntas da Igreja Família de Deus.

Elemento da tradição africana ainda é o significado da família. Nesse sentido, gostaríamos de destacar o valor moral e também religioso do apego familiar, comprovado também pelo vínculo com os antepassados, que encontra expressão em muitas manifestações religiosas amplamente difundidas. Para os africanos, a família passa a ser o ambiente natural, no qual o homem nasce e age, encontra a proteção e a segurança necessárias e, finalmente, sua continuidade para além da vida terrena, através da união com a humanidade. os ancestrais (PAULO VI. *Africae Terrarum*, art. 10).

BIBLIOGRAFIA

- ABENG, Nazaire Bitoto. Os Esforços de enculturação do cristianismo estão fracassando na África? **Concilium**. Petrópolis: Vozes, v. 26, n. 231, p. 107-120, 1990.
- ACEVEDO, Pedro. **Bispos para a esperança do mundo**. Uma leitura crítica sobre caminhos de Igreja. São Paulo: Paulinas, 2000.
- ALBERIGO, Giuseppe. Sínodo Africano: Ocasão histórica ou burocratização? **Concilium**. Petrópolis: Vozes, v.1, n. 239, p. 170-179, 1992.
- _____. **História dos concílios ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 1995.
- ALMEIDA, Antônio José. **Lumen Gentium**: transposição necessária. São Paulo: Paulus, 2005.
- ALTUNA, Raul Ruiz de Asua. **Cultura Tradicional Bantu**. 2ª Ed. Prior Velho: Paulinas, 2006.
- AMARAL, Amaral Bernardo. Matriz estruturante da cultura tradicional africana. **Cadernos de espiritualidade franciscana**. Braga, v. 31, 2007, p. 33-77.
- ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Nova cultural, 2000.
- ARROYO, Francisco Merlos. O Concílio Vaticano II: referência imprescindível da Igreja atual. In: Agenor Brighenti. **O Concílio Vaticano II: Batalha perdida ou esperança renovada?** São Paulo: Paulinas, 2015. p. 25-48.
- ATUIRE, Caesar. El Sínodo africano, una esperanza para la Iglesia. **Ecclesia**. Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, v. 8, n. 3, p. 375-384, 1994.
- AWETO, P. O.; EZE, H. M. **Deus na Experiência religiosa africana**. A reviravolta planetária de Deus. Da “experiência religiosa” à “experiência secular”. São Paulo: Paulinas, 1995.
- AZZI, Riolando. O Concílio Vaticano II no contexto da igreja e do mundo: uma perspectiva histórica. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Instituto Teológico Franciscano, v.66, n. 262, p. 337-369 – Abril – 2006.
- BAGGIO, Fabio. Las religiones en África. In: Fábio Baggio; Paolo Parise. **Diásporas africanas e processos sociorreligiosos**. São Paulo: Paulus, 2017, p. 41-66.
- BENTO XVI, Papa. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal Africae Munus**. São Paulo: Paulinas, 2012. (19 de novembro de 2011).
- BÍBLIA; (BV). **Bíblia Sagrada**. 50. Ed. Petrópolis: Vozes, 2005. 1567 p.
- BOESAK, Allan. A Igreja negra e o futuro na África do Sul. **Concilium**. Petrópolis: Vozes, v. 8, n. 158, p. 59-70, 1980.

CHARLÍN, Pérez; MANUEL, Juan. II Sínodo para África la Iglesia africana ante su futuro. **Misiones Extranjeras**. Madrid: Instituto Misiones Extranjeras, v. 233, p. 691-698, Nov/Dec, 2009.

CHEZA, Maurice. Balanço do Sínodo Africano. **Concilium**. Petrópolis, V. 32, n. 264, p. 366-370, 1996.

COMBLIN, Joseph. **O povo de Deus**. São Paulo: Paulus, 2002.

COMERFORD, Michael G. **O Rosto Pacífico de Angola**: Biografia de um processo de paz (1991-2002), Michael Comerford: Luanda, 2005.

DALL'AGNOL, Sylvio Giocondo. **Balaô. Cultura e vida na África**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980.

DIAS, Paulo. O lugar da fala: conversas entre o jongo brasileiro e o ondjango angolano. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, n. 59, p. 329-368, dez. 2014.

ENNIN, Paul Saa-Dade. La Segunda Asamblea Especial para África del Sínodo de los Obispos. "Proyecto de reconciliación en África" El papel de los Institutos Misioneros. **Misiones Extranjeras**. Madrid: Instituto Español de Misiones Extranjeras, v. 235, p. 145-165, Mar-Abr, 2010.

EZUKWU, Elochukwu E. Corpo e memória na liturgia africana. **Concilium**. Petrópolis: Vozes, V. 3, n. 259, p. 92-101, 1995.

FERNÁNDEZ, Fidel González. Historia Contemporánea de la Iglesia em África. In: Josep-Ignasi Saranyana. **Qué es la historia de la Iglesia**. Pamplona: ediciones universidad de Navarra, 1996, p. 209-231.

FORTE, Bruno. **A Igreja Ícone da Trindade**. 2ª Ed. São Paulo: Loyola, 2005.

FRANCISCO, Fernando. **O Espírito Santo: nascimento e crescimento da missão eclesial**. Roma: Pontificia Universitas Urbaniana, 2000.

GAFFNEY, Patrick D. África: por que os cristãos estão se voltando para o islamismo? **Concilium**. Petrópolis, v. 30, n. 253, p. 351-358, 1994.

GARCIA, José dos Santos. Uma experiência de catecumenato de famílias em Mutuáli, Moçambique. **Igreja e Missão**. Valadares: Seminário da Boa Nova, v. 58, n. 201, p. 169-177, Jan/Ago, 2006.

GETUI, Mary. A teologia do pluralismo religioso na África. In: José Maria Vigil; Luiza Etsuko Tomita; Marcelo Barros. **Teologia Pluralista libertadora intercontinental**. São Paulo: Paulinas, 2007, 273-280.

GUIGBILE, Dominique Banlène. El Culto a los antepassados y la fe Cristiana. **Misiones Extranjeras**. Madrid: Instituto Español de Misiones Extranjeras, v. 218-219, p. 447-460, May/Ago, 2007.

_____. Inculcación y evangelización de las culturas en el contexto africano. **Misiones Extranjeras**. Madrid: Instituto Español de Misiones Extranjeras, v. 235, p. 226-239, Mar/Abr, 2010.

JOÃO PAULO II, Papa. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal Ecclesia in Africa**. Petrópolis: Vozes, 1995. (14 de setembro de 1995).

KAVAYA, Martinho; GHIGGI, Gomercindo; CHITOMA, Francisco. Educação popular africana e latino-americana em diálogo: o caso angolano do Ondjango e do Otchiwo e o brasileiro dos Círculos de Cultura. *In*: Danilo Romeu Streck; Maria Teresa Esteban. **Educação popular: lugar de construção social coletiva**. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 324-333.

KHAPOYA. **A Experiência Africana**. Petrópolis: Vozes, 2015.

KLOPPENBURG, Boaventura. **A Eclesiologia do Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1971.

LIBÂNIO, João Batista. Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento. v. 2, n. 16, São Leopoldo: Unisinos, 2005.

LOPES, Geraldo. **Lumen Gentium texto e comentário**. São Paulo: Paulinas, 2011.

LORSCHIEDER, Aloísio. Linhas mestras do Concílio Ecumênico Vaticano II. *In*: Manoel Augusto Santos. **Concílio Vaticano II: quarenta anos da *Lumen Gentium***. Porto Alegre: Edipucrs, 2005, 17-26.

LUMBALA, F. Kabasele. Cristãos e Muçulmanos na África Negra. Caminhos de diálogo a partir de sua memória cultural comum. **Concilium**. Petrópolis: Vozes, v. 3, n. 259, p. 102-110, 1995.

_____. Processo de elaboração da Igreja no Zaire. Chance recíproca de um encontro. **Concilium**. Petrópolis: Vozes, v. 30, n. 251, p. 65-74, 1994.

MENDES, Vitor Hugo. Vaticano II: a modernidade da Igreja em um contexto de mudanças. **Encontros Teológicos**. v.62, n. 2, p. 139-163, 2012.

MENIN, Mário. Sínodo Africano: um sinal de esperança. Espaços: Instituto Teológico São Paulo. v. 2, n. 2, p. 109-118, novembro, 1996.

METOGO, Éloi Messi. Bíblia e Liturgia. **Concilium**. Petrópolis, v. 42, n. 317, p. 65-70, Ago/Out, 2006.

MIRA, Mons. Raul. Teologia cristã e vida africana. **Boletim Eclesiástico de Moçambique**. Moçambique: Diocese de Moçambique, v. 106, n. 15 – dez, 1968, p. 62.

MIRANDA, Mário de França. **A Igreja numa sociedade fragmentada**. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. O Concílio Vaticano II ou a Igreja em Contínuo Atualização. **Perspectiva Teológica, Belo Horizonte**, v. 38, n. 105, p. 231-250, Mai/Ago, 2006.

NUNES, José. **Pequenas Comunidades Cristãs: o ondjango e a inculturação em África/Angola**. António Almeida: Porto, 1991.

NYAMITI, Charles. Considerações sobre a teologia africana. *In*: Sergio Torres; Virgínia Fabella. O Evangelho emergente. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 55-71.

NYIMI, Modeste Malu. As comunidades Eclesiais de Base na teologia africana: fraternidade de Evangelho e iniciativas sociopolíticas. Tradução de Gentil Titton. **Concilium**. Petrópolis, v. 42, fas. 317, p. 500-512, Ago/Out 2006.

O'MUCRCHU, Diarmuid. **Graça Ancestral: o encontro com Deus na nossa história humana**. São Paulo: Paulus, 2011.

OROBATOR, Agbonkhianmeghe E. Justicia y paz: “sal de la terra ... luz del mundo”: los desafíos del sínodo africano para las comunidades religiosas en África. **Misiones Extranjeras**. Madrid: Instituto Español de Misiones Extranjeras, v. 233, p. 724-727, Nov/Dic, 2009.

_____. Olhar retrospectivo visando o futuro: impulsos transformadores do Concílio para o catolicismo africano. **Concilium**. Petrópolis: Vozes, v. 48, n. 350, p. 102-107, Jul/Ago, 2012.

ORRADRE, Rafael Janín. Comunidades Cristianas de base misioneras. **Misiones Extranjeras**. Madrid: Instituto Español de Misiones Extranjeras, v. 218-219, p. 394-415, 2007.

PASINYA, L. Monsegwo. Continuidad entre Ecclesia in Africa y Africae Munus. **Misiones Extranjeras**. Madrid: Instituto Español de Misiones Extranjeras, v. 263, p. 647-652. Nov/Dic, 2014.

PAULO VI, Papa. **Africae Terrarum**. Disponível em: http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19671029_africae-terrarum.html. Acesso em: 15 de jul. 2018.

PÉREZ, Roberto Calvo. África, entre dos sínodos: apertura a la misión. **Misiones Extranjeras**. Madrid: Instituto Español de Misiones Extranjeras, v. 218-219, p. 332-363, May/Ago, 2007.

PIE NINOT, Salvador. **Introdução à Eclesiologia**. 2ª Edição. São Paulo: Loyola, 2002.

RECCHI, Silvia. Igreja da África e estruturas eclesiais adaptadas. **Concilium**. Petrópolis, v. 4, n. 317, p. 86-94, 2006.

SANON, Anselme Titianma. A novidade evangélica numa Igreja milenar. **Concilium**. Petrópolis, v. 6, n. 126, p. 85-101, 1977.

_____. Raízes culturais da liturgia na África. **Concilium**. Petrópolis, v. 19, n. 182, p. 208-222, 1983.

SEMPORÉ, Sidibe. As Igrejas da África entre passado e futuro. **Concilium**. Petrópolis, v. 13, n. 126, p. 661-674, 1977.

SETILOANE, Gabriel Molehe. **Teologia Africana: uma introdução**. São Bernardo do Campo: Editeo, 1992.

SOUZA, Ney de. Antecedentes e evento histórico. *In: João Carlos Almeida; Rosa Manzini; Marcial Maçaneiro. **As Janelas do Vaticano II: A Igreja em diálogo com o mundo**. Aparecida: Santuário, 2013, p. 63-82.*

_____. Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II. *In: Paulo Sérgio Lopes Gonçalves; Vera Ivanise Bombonato. **Concílio Vaticano II: análise e perspectivas**. São Paulo: Paulinas, 2004. p.17-67.*

SUESS, Paulo. Missiologia como teologia fundamental: *In: Agenor Brighenti; Francisco Merlos Arroyo. **O Concílio Vaticano II: batalha perdida ou esperança renovada?** São Paulo: Paulinas, 2015, p. 187-207.*

TEISSIER, Henri. Ser Igreja numa sociedade islâmica. **Concilium**. Petrópolis, v. 28, n. 239, p. 44-54, 1992.

THEOBALD – As opções teológicas do Concílio Vaticano II: em busca de um princípio interno. **Concilium**. Petrópolis: Vozes, v. 42, n. 312, p. 115-138, 2005.

VALENTINI, Dom Demétrio. **Revisitar o Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulinas, 2011.

VATICANO II, Concílio. Constituição Dogmática Dei Verbum. *In: **Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações**. 29.ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 121-139. (18 de novembro de 1965).*

_____. Constituição Dogmática Lumen Gentium. *In: **Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações**. 29.ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 40-113. (21 de novembro de 1964).*

_____. Constituição Pastoral Gaudium et Spes. *In: **Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações**. 29.ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 143-256. (7 de dezembro de 1965).*

_____. Constituição Sacrosanctum Concilium. *In: **Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações**. 29.ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 259-306. (4 de dezembro de 1963).*

_____. Declaração Nostra Aetate. *In: **Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações**. 29.ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 619-625. (28 de outubro de 1965).*

_____. Decreto Ad Gentes. *In: **Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações**. 29.ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 351-399. (7 de dezembro de 1965).*

_____. Decreto Apostolicam Actuositatem. *In: **Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações**. 29.ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 529-564. (de novembro de 1965).*

_____. Decreto Christus Dominus. *In: Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações.* 29.ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 403-436. (28 de outubro de 1965).

_____. Decreto Unitatis Redintegratio. *In: Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações.* 29.ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 309-332. (21 de novembro de 1964).

VICENTE, José Armando. O Diálogo Teológico entre a Religião Tradicional Africana e a Religião Cristã a partir da Hermenêutica diatópica de Panikkar. **Igreja e Missão.** Valadares: Seminário da Boa Nova, v. 70, n. 326, p. 321-338, Set/Dez, 2017.