

DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS POLÍTICAS E POLÍTICAS PÚBLICAS

A Concepção da África no Pensamento Católico Moderno: Daniele Comboni e
Adalberto da Postioma.

Laura António Nhauueleque

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Estudos Africanos

Orientador:

Doutor Luca Bussotti, Investigador Auxiliar

Centro de Estudos Internacionais – Instituto Universitário de Lisboa

Co-orientador:

Doutor Ulrich Schiefer, Professor Auxiliar

ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa

Junho, 2013

DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS POLÍTICAS E POLÍTICAS PÚBLICAS

A Concepção da África no Pensamento Católico Moderno: Daniele Comboni e
Adalberto da Postioma.

Laura António Nhauелеque

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Estudos Africanos

Orientador:

Doutor Luca Bussotti, Investigador Auxiliar
Centro de Estudos Internacionais - Instituto Universitário de Lisboa

Co-orientador:

Doutor Ulrich Schiefer, Professor Auxiliar
ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa

Junho, 2013

Agradecimento

Ao meu orientador professor doutor Luca Bussotti pelas suas correcções e opiniões e sugestões que me deu, e ao meu co-orientador professor doutor Ulrich Schiefer pelos seus pareceres: ambos contribuíram enormemente para a elaboração deste trabalho. A estes senhores, vai o meu sincero e verdadeiro agradecimento.

Ao IPAD: Instituto Português para Apoio ao Desenvolvimento, que custeou os meus estudos.

Aos meus pais (António Nhaueleque Napuia e Teresa José André Chequela) e toda a família em geral que ajudaram-me moralmente, à minha filha Lu que de forma indirecta incentivou-me, o meu enorme agradecimento.

Aos meus queridos professores do ISCTE- Instituto Universitário de Lisboa do Curso de Mestrado em Estudos Africanos na 21ª edição, pelos conhecimentos de vários âmbitos que me proporcionaram aqui vai o meu muito obrigado.

Agradeço ainda aos padres Missionários Combonianos de Lisboa que de uma forma aberta, disponibilizaram as obras do seu fundador Daniele Comboni, um dos objectos deste trabalho. O mesmo vale para os Padres missionários capuchinhos por me terem enviado alguns escritos de Adalberto da Postioma em análise neste trabalho. Mais uma vez a estas duas congregações vai o meu muito obrigado.

Aos amigos e em particular a dona Ana Luísa (a quem considero familiar), que nos momentos de muita e profunda dor, solidão e tristeza deu-me o seu carinho, acolhimento, força e calor humano, a ela e sua família o meu sincero agradecimento.

E a todos que de forma directa e indirectamente apoiaram-me e contribuíram para que este trabalho acontecesse.

Por fim aos meus inimigos que fiquem na paz e no amor de Deus Pai.

Dedicatória

A minha filha Lucia A. Napuaia

Resumo

O trabalho pretende mostrar de forma crítica a evolução da concepção sobre África por parte da Igreja católica ao longo dos séculos XIX e XX, através da análise do pensamento dos seus dois maiores expoentes nesse âmbito: Daniele Comboni e Adalberto da Postioma.

Daniele Comboni viveu na segunda metade do século XIX. Depois de ter enfrentado várias dificuldades, conseguiu fazer com que a Igreja Católica assumisse o continente africano como um dos seus alvos privilegiados. No entanto, o pensamento do missionário Comboni revela, em várias das suas partes, uma postura bastante etnocêntrica e “civilizadora”, isto é, “regeneradora”, que tem constituído um dos marcos fundamentais do pensamento católico sobre África durante muito tempo.

Por seu turno Postioma, ainda vivente, encara o pensamento e a cultura dos povos africanos na perspectiva católica, mas com uma óptica positiva, valorizando os conhecimentos diferentes dos típicos da visão euro-cristã. Ele pauta por uma integração da cultura africana com a cristã católica, em concordância com a nova visão da Igreja patente no Concílio Vaticano II.

A postura dos dois padres africanistas foi diferente: Comboni fundou os atuais missionários combonianos e combonianas do Sagrado Coração de Jesus, uma das ordens mais importantes dentro da Igreja e foi nomeado primeiro Bispo e Vigário da África Central.

Em contrapartida Postioma, apesar das inúmeras e significativas obras publicadas e de ter assumido o cargo de prefeito do Seminário de Luanda, ficou quase completamente esquecido pela própria Igreja, vivendo os seus últimos dias isolado num mosteiro dos capuchos (sua ordem) na Itália, na região do Veneto.

Palavras-chave: Comboni, Postioma, Pensamento Católica, África

Abstract

This work aims at showing, according to a critical perspective, the evolution of the conception on Africa from the side of Catholic Church. It is made basically through the analysis of the thought of two of its main representatives in this field: Comboni and Postioma.

Comboni lived during the second part of the XIX century. After various difficulties, he was able to transmit to the Church the idea that Africa had to be one of its main objectives. The thought of the missionary Comboni reveals, in many of its parts, a quite “ethnocentric” and civilising propensity, that is, “regenerator”, which, for a long time, constituted one of the principal mark of the Catholic thought about Africa.

In turn, Postioma, who is still alive, sees the African thought and culture inside the Catholicism as being different but positive realities in comparison with the Euro-Christian one. He strives for an integration of African with the Catholic culture, in accordance with the new vision of the Church, as it emerged in the Vatican Council II.

The approach of the two Africanist clerics was different: Comboni founded the current combonian missionaries of Sacred Heart of Jesus, one of the most important orders of the Church; he was named Bishop and Vicar of Central Africa. On the other hand, Postioma, although his many and meaningful works edited and although he had assumed the charge of prefect at the Luanda Seminar, has been almost completely neglected by the same Church, living his last days isolated in a monastery of the Capuchin (his religious order) in Italy, in the Veneto region.

Key-words: Comboni, Postioma, Catholic Thought, Africa

Índice

Agradecimento	i
Dedicatória	ii
Resumo	iii
Abstract	iv
INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO 1: A QUESTÃO AFRICANA NA IGREJA CATÓLICA: BREVE QUADRO HISTÓRICO.....	6
1.1. África no Pensamento da Igreja Católica	6
1.2. Papa Gregório XVI e o Novo Impulso Missionário.....	9
1.3. Papa Bento XV e o Mundo em Transformação	11
1.4. O Concílio Vaticano II e a nova visão da Igreja Católica sobre África.....	13
CAPÍTULO 2: O PENSAMENTO AFRICANISTA DE DANIELE COMBONI	19
2.1. Elaboração do Plano para a Regeneração de África.....	19
2. 2. O Pensamento Comboniano e as Religiões não Cristãs	21
2. 3. Conceito de África no Pensamento de Comboni.....	22
2. 4. Análise do Plano de Regeneração da África de Comboni.....	24
CAPÍTULO 3: O PENSAMENTO AFRICANISTA DE ADALBERTO DA POSTIOMA .	30
3.1. Primeira Fase do Pensamento de Adalberto da Postioma sobre as Relações entre a Igreja Católica e África e as suas Inquietações no Período de Transição ...	30
3. 2. A Maturidade do Pensamento de Postioma: Rumo a uma Nova Concepção nas Relações do Catolicismo com África	34
3. 3. A Concepção Teológica e Ontológica Africana em Adalberto da Postioma	36
3. 4. As Concepções Antropológica e Ética Africanas em Adalberto da Postioma	38
3. 5. A Concepção Sociológica Africana em Adalberto da Postioma	40
3. 6. A Concepção Política Africana em Adalberto da Postioma.....	40
CONCLUSÕES.....	43
BIBLIOGRAFIA.....	47

INTRODUÇÃO

O objectivo principal desse trabalho é perceber como a Igreja Católica, mediante dois dos seus mais representativos expoentes missionários, Daniele Comboni e Adalberto da Postioma, lidou com a “questão africana” ao longo dos séculos XIX e XX. Ao fazer isso, procura-se esclarecer os diferentes posicionamentos dos dois autores aqui analisados, em constante relação com o contexto cultural, sociológico e teológico das duas épocas em que eles viveram.

Ao mesmo tempo, desenvolveremos uma reflexão crítica em volta do assunto seguinte: porque os dois autores missionários aqui considerados tiveram uma sorte tão diferente, sendo Comboni um evidente caso de sucesso, contrariamente àquilo que tem acontecido com Postioma, cuja obra, até hoje, é praticamente ignorada pela própria Igreja da qual ele nunca deixou de fazer parte.

Em termos metodológicos, a principal ferramenta para levar a cabo este trabalho foi constituída pela procura e análise das obras, cartas e intervenções espalhadas dos dois autores, acompanhadas pela pesquisa de tipo histórico-bibliográfico em volta da concepção da Igreja Católica sobre África.

Nesta introdução apresentaremos, de forma sintética, as principais etapas biográficas dos dois autores considerados, explicando, no fim, a subdivisão à qual o trabalho irá obedecer.

Daniele Comboni nasceu no dia 15 de Março de 1831 na pequena vila de Limone sul Garda, no norte da Itália, filho de Luigi e de Domenica Pace. O pai era jardineiro de um nobre da zona, a mãe doméstica. De oito filhos que o casal teve, o único que conseguiu sobreviver foi Daniele. Depois de ter frequentado os primeiros anos de escola na pequena vila natal, Daniele, em 1841, entra na escola básica maior na cidade de Verona e, em 1842-43, entra no seminário episcopal da mesma cidade.

Em 1843 deu o passo decisivo da sua vida: é aceite no seminário de Dom Nicola Mazza, cujo objectivo era de permitir que os jovens de famílias pobres conseguissem uma formação de qualidade relacionada com as suas capacidades, sem nenhum compromisso de aderirem ao sacerdócio. É neste seminário que o jovem Comboni começa a respirar o ar missionário através da leitura da história dos mártires do Japão e toma o conhecimento da situação africana por meio de um amigo africano ex-escravo egípcio que a incitou a partir para África. Com 16 anos, parte para África Central com padre Vinco, pertencente ao instituto.

No ano seguinte, em 1849, com apenas 17 anos, Comboni jura, aos pés de Dom Mazza, consagrar a sua vida ao apostolado no continente africano (Agasso Sr, Agasso Jr, 2011).

Em 1854 Comboni é ordenado sacerdote, já estando pronto para partir como missionário para África. Isto aconteceu no dia 10 de Setembro de 1857, sob as ordens do pro-vigário Knoblecher, rumo a Alexandria, sendo o destino final a “Nigrizia” (termo cunhado pelo próprio Comboni que significa África e o conjunto dos seus povos), ou seja, o actual Sudão, na altura parte do Egipto. Entretanto, os planos iniciais vão todos à falência: a maioria dos missionários morre devido à malária (inclusive o padre Knoblecher); a ideia de levar jovens africanos a estudar no instituto de Dom Mazza também não vai em frente, por causa da rejeição por parte das famílias.

A segunda missão de Comboni desenrola-se com base no antigo plano de Dom Mazza, visando favorecer a entrada de jovens africanos no seminário que ele dirige. Comboni é enviado a Aden, onde um navio inglês tinha libertado um grupo desses jovens, destinados à escravatura, e que estavam a ser hospedados em alguns institutos religiosos locais. Comboni consegue levar a Verona sete jovens. Agora, a sua actividade está completamente virada para ajudar na recolha de fundos para fomentar as missões em África. Assim, no ano de 1866, publica um verdadeiro Plano para África no “Messenger do Coeur de Jésus”, sendo a base do Plano a seguinte: “Regenerar a África por meio da África”.

No ano seguinte, no seu “Programa”, destaca a importância de criar institutos e seminários para preparar os missionários para África. A abordagem usada é clara: preparar as “tribos selvagens” para os benefícios da fé cristã (Idem: 91). Para alcançar esses objectivos, funda a “Obra do Bom Pastor para regeneração da África” (1867).

As resistências, no seio da Igreja Católica, relativamente à “questão africana”, ainda continuam patentes. No Concílio Vaticano I, convocado pelo Papa Pio IX em 1869, Comboni assumirá o papel de sensibilizador e, de certa forma, “revolucionário”, propondo um “Postulado”, que reúne as assinaturas necessárias (70) para ser discutido na plenária do Concílio. Entretanto, este Concílio, devido à anexação forçosa de Roma ao Estado italiano (20 de Setembro de 1870), será suspenso e nunca mais retomado, até à convocação do Concílio Vaticano II por parte de João XXIII que, antes de convocar a nova assembleia, terá de declarar encerrada a anterior, formalmente ainda aberta depois de cerca de 90 anos. Mas Comboni não desiste: em 1871, graças ao apoio da poderosa Sociedade de Colónia, ele é proposto ao Papa

como vigário da África Central, contando também com o facto de ter fundado em Verona o Instituto dos Missionários pela “Nigizia” e o Instituto das Pias Mães da “Nigizia”. A resposta não demora: em 1872 Comboni é nomeado Vigário de toda a África Central e pro-vigário apostólico, ou seja, a maior autoridade católica da região. Comboni morre em Cartum em 1881, tendo sido canonizado em 2003 pelo Papa João Paulo II.

A actividade de Comboni, como resulta claramente da sua breve biografia acima esboçada, foi virada basicamente para questões práticas mais que teóricas, estritamente relacionadas com a actividade missionária. Entretanto, quer nos documentos que ele preparou, quer nas cartas que ele escreveu, é possível termos uma ideia bastante clara de que Comboni representava uma das mentes mais avançadas naquela altura quanto à concepção católica relativamente a África.

Não resta dúvida nenhuma de que ele foi um homem de sucesso, quer ao longo da vida (primeiro bispo católico na África Central), quer depois (canonização em 2003), embora a sua obra de sensibilização no seio da Igreja tenha sido difícil e longa.

Assim comenta o biógrafo provavelmente mais consequente a propósito do Comboni homem e missionário: “Comboni non era né un asceta né un mistico, era un uomo complesso, vitale, che giunse a Dio senza rifiutare il mondo”¹ (Romanato, 2003: 249).

Actualmente, os combonianos constituem uma das ordens mais importantes da Igreja Católica, sobretudo no terreno da missionação, publicando a revista “Nigrizia”, cujo prestígio é reconhecido mesmo fora da Igreja Católica.

O destino de Adalberto da Postioma não foi o mesmo que o de Comboni. Apesar de evidentes semelhanças entre os dois, principalmente no que diz respeito ao interesse para com o continente africano, Postioma teve que enfrentar dificuldades ainda maiores, se comparadas com as do seu predecessor. Uma tal afirmação parece, até certo ponto, contraditória. Com efeito, Comboni tinha encontrado uma Igreja pouco sensível às inovações sociais e políticas que estavam ocorrendo em toda Europa, além que diminuída, em termos de poder temporal. Pelo contrário, Postioma viveu numa altura em que a Igreja Católica – mediante o Concílio Vaticano II – tinha dado provas de querer mudar a sua atitude relativamente às questões que tinham a ver com as outras religiões, inclusive as africanas de tipo tradicional. Supostamente, portanto,

¹ “Comboni não era nem um asceta nem um místico, era um homem complexo, vital, que chegou a Deus sem recusar o mundo” (Tradução da autora).

Postioma devia estar mais em linha com a nova abertura. Assim não foi, e, ao longo do trabalho, tentaremos explicar o porquê.

Adalberto da Postioma foi um missionário dos padres Capuchinhos, que se interessou em estudar várias facetas das realidades sociais, filosóficas e religiosas africanas. Esses temas encontram-se abordados nas suas obras principais: *Filosofia Africana e Cristianesimo africano*. Ele nasceu em Paese (Treviso) em 12 de Abril 1927, sendo filho de Giacomo Pavan e Marianna Paccagnan. Depois de ter entrado na Ordem dos Capuchinhos, em 1954, defendeu uma tese de doutoramento na Universidade Gregoriana de Roma com o tema: *La Conoscenza di Dio in Padre Giovanni Zamoro da Udine*, publicada dois anos depois em Padova (Postioma, 1956).

Do lado da sua experiência missionária, Adalberto da Postioma trabalhou em várias terras africanas e não africanas. Foi docente de Filosofia e Teologia em Luanda, Pádua e Veneza. Trabalhou como missionário em Angola, Cabo Verde, Zâmbia e Brasil, embora a sua mais importante e duradoura permanência tenha sido em Angola, onde desempenhou as funções de Ordinário (Catedrático) de Filosofia no Seminário de Luanda de 1961 até 1968.

A produção bibliográfica dele é extremamente vasta e sempre mais concentrada no pensamento e na filosofia africanos, com textos publicados em Itália assim como em Portugal. Curiosamente, houve uma fraca atenção do lado da crítica africanista como também da de matriz católica, inclusive no seu próprio país, onde a sua obra passou por ser quase despercebida. A própria afirmação de Severino Ngoenha, segundo a qual “Per puro caso, la filosofia “afro-lusofona” è in certo modo legata all’Italia. I primi a introdurre un discorso filosofico africano in Mozambico e in Angola, anche se di stampo tempelsiano, sono stati infatti i missionari italiani Iginò Tubaldo e Adalberto da Postioma”² (Ngoenha, 2007: 45).

O presente trabalho está subdividido em três capítulos, conclusão e respectiva bibliografia consultada. No primeiro capítulo vamos abordar um breve quadro histórico relativo a algumas concepções da Igreja Católica sobre África ao longo do século XIX e XX. No segundo capítulo analisaremos o pensamento africanista de Daniele Comboni, enquanto no terceiro capítulo debruçar-nos-emos sobre o pensamento de Adalberto da Postioma referente a

² “Por puro caso, a filosofia “afro-lusófona” é de certa forma ligada à Itália. Os primeiros a introduzirem um discurso filosófico africano em Moçambique e em Angola, embora de matriz tempelsiana, foram os missionários italianos Iginò Tubaldo e Adalberto da Postioma.” (Tradução da Autora).

África. Finalmente, nas conclusões, procuraremos dar resposta às principais questões levantadas ao longo do trabalho.

CAPÍTULO 1: A QUESTÃO AFRICANA NA IGREJA CATÓLICA: BREVE QUADRO HISTÓRICO

O objectivo deste capítulo é oferecer um breve quadro histórico referente à evolução do pensamento africano da Igreja Católica com base nas obras dos dois autores italianos investigados: Daniele Comboni e Adalberto da Postioma.

O ponto de partida será uma análise sintética relativa à abordagem, por parte da Igreja Católica, da “questão africana”, começando pelo pontificado de Gregório XVI, que tanta influência teve nas opções “africanistas” de Comboni.

1.1. África no Pensamento da Igreja Católica

A experiência cristã – e, a partir da Reforma Protestante, católica – costuma estar ligada principalmente a uma ideia de igreja que conheceu o continente africano graças ao colonialismo europeu. Uma tal concepção é no mínimo parcial, uma vez que os relacionamentos entre África e Cristianismo remontam aos tempos mais remotos da formação deste último. Costuma-se dizer que o próprio evangelista, S. Marcos, fundou a primeira igreja em Alexandria, no Egito (Baur, 1998).

Sob várias vertentes, individualidades relevantes oriundas do continente africano marcaram a história da igreja durante vários séculos, nomeadamente desde o século II até aproximadamente o VII d.C., aquando da invasão árabe, que conseguiu conquistar uma grande parte dos antigos territórios do Império Romano.

A África do Norte participou de forma decisiva à fundação da igreja cristã. Os três papas africanos eleitos entre o II e o V século tiveram que se deparar com questões particularmente complexas. O primeiro (que foi o XIVº papa da história da igreja), Vitor I, oriundo da província da Tunísia, exerceu as suas funções entre o ano 189 e o ano 198, e foi provavelmente martirizado pelas perseguições de Septímio Severo. Determinou o Domingo no lugar do Sábado como dia de folga dos cristãos e o mesmo Domingo como dia em que celebrar a Páscoa. As suas decisões foram confirmadas no Concílio de Niceia, em 325 (Gennari, 2012).

O segundo papa africano foi Melquíades, exercendo as suas funções desde 311 até 314. O elemento mais importante, ao longo do seu pontificado, foi a aceitação, por parte do

imperador Constantino, do cristianismo, pondo fim às perseguições dos seus predecessores (Edito de Milão, 313).

Finalmente, o último papa de origens africanas foi Gelásio I (492-496), que teve que enfrentar as invasões bárbaras. Entre as suas maiores contribuições, é notável a teoria da distinção dos dois poderes, o temporal e o espiritual, e a superioridade deste último. Gelásio I expressou esta ideia na epistula *Duo sunt*. Coerentemente, formulou a teoria da infalibilidade do papa, que continua até hoje.

Mas a contribuição africana em relação ao fortalecimento da igreja não limitou-se apenas aos papas de origem norte-africana. Pelo contrário, considerada a riqueza cultural e espiritual desta parte do continente africano naquela altura, mesmo em termos de ideias ela enriqueceu o debate interno à igreja.

As heresias do donatismo e arianismo, as duas principais que desenvolveram-se no IV século, tiveram uma origem africana. A primeira começou quando o bispo legítimo de Cartago, Cecílio, foi deposto, devido ao facto que os fiéis que tinham feito apostasia por causa das perseguições de Diocleciano deviam ser rebaptizados por serem readmitidos no seio de uma igreja que se pretendia “pura”. Sendo assim, Donato é eleito bispo de Cartago, e foram necessários dois Concílios (o de Roma, em 313, e o de Arles, em 314) para repor o bispo Cecílio, condenando o donatismo como heresia. Cabeu ao segundo papa africano, Melquíades, gerir este problema, com a decisiva ajuda do imperador Constantino.

Ainda mais importante foi a outra heresia, o arianismo, que surgiu em Alexandria, no Egito. Desta vez, o Concílio convocado por Constantino é o de Niceia, em 325, onde afirma-se a consubstancialidade entre Deus e Cristo, condenando o arianismo como heresia. Porém, apesar disso, o arianismo difundiu-se sobretudo entre os Vândalos, que depois invadirão a África do Norte no século V.

Se a parte setentrional da África foi muito viva no âmbito das heresias e, portanto, no que diz respeito à clarificação da doutrina cristã, ela conta entre as suas contribuições com pensadores que representam verdadeiros pilares na história da igreja.

O primeiro que pode ser aqui recordado é Tertuliano, ele também oriundo de Cartago (155-222), que introduziu conceitos e linguagens jurídicas no seio da igreja, tais como “culpa”, “crime”, etc., assim como o termo “pessoa”. Quase na mesma altura, ainda na mesma cidade, Cipriano (200-258) escreveu o “Tratado sobre a Unidade da Igreja”, morrendo como mártire

devido às perseguições do imperador Valeriano. Os dois fazem parte da primeira Patrística.

O mais destacado entre esses pensadores, o principal da “Patrística”, é sem dúvida Agostinho (354-430), oriundo de Tagaste (actual Argélia), cuja obra distingue-se graças sobretudo às “Confissões” e à “Cidade de Deus”. Ele não foi decisivo apenas na definição de boa parte da reflexão teológica cristã, tentando explicar o conceito do “mal” e isolando as posições maniqueias, mas também exerceu uma influência notável na própria Reforma. Lutero era monge agostiniano, e muitas das suas teorias e críticas contra a igreja inspiraram-se em Agostinho.

Esta viva presença cristã na África do Norte mantém-se até aproximadamente o fim do século VII, quando o território é alvo de conquista por parte dos Arabes. Mesmo assim, comunidades cristãs sobrevivem, nomeadamente na região da Tripolitânia, em Tunis, Fez, entre outros.

A outra zona em que o cristianismo teve uma difusão desde tempos muito remotos é a Etiópia. Se costuma pensar que, aqui, o cristianismo se tenha afirmado a partir do século IV, provavelmente através de Frumêncio, ordenado bispo por S. Atanásio, com a tarefa de converter os etíopes. “Coisa que conseguiu maravilhosamente durante o governo de Abraha”, recorda Comboni (Comboni, 1877: 1508).

Entretanto, esta parte da África ficou a depender, do ponto de vista religioso, de Alexandria no Egipto, portanto permanecendo no cristianismo, mas sem aderir ao catolicismo. Comboni, analisando esta igreja cristã, a considera “dissidente”, mencionando os hábitos – religiosos como não – contrários ao catolicismo, concluindo como se segue: “A Igreja Católica fez repetidas tentativas para os devolver ao caminho recto da fé, mas obteve nisto um resultado mínimo” (Comboni, 1877: 1510).

No resto da parte subsariana do continente africano, o cristianismo penetrou juntamente com o colonialismo europeu a partir do século XV, com todos os problemas e as questões ainda debatidas sobre o papel que ele teve em relação à própria política de expansão e conquista, de conversão forçada e de construção duma imagem completamente estereotipada dos africanos na Europa.

Muito mais do que as valiosas contribuições que os africanos tinham sido capazes de produzir nos primórdios do cristianismo, aquilo que passou, nos tempos modernos, foi exactamente esta imagem de selvagens e pagãos que os europeus mantiveram durante longos

anos.

Os dois autores que iremos aqui abordar, os italianos Comboni e Postioma, tiveram que confrontar-se com este estereótipo. Entretanto, nenhum dos dois nunca menciona, por exemplo, os significativos papas africanos que acima recordámos, ou os ainda mais importantes representantes da Patrística, tais como Tertuliano, Cipriano ou Agostinho, que provinham deste continente.

Comboni continuou, em larga medida, a sofrer a influência duma concepção ainda relacionada com os estereótipos do século XIX sobre o continente africano. Postioma procurou aprofundar mais os conhecimentos relativos à cultura, filosofia, religião, mentalidades africanas, levando a cabo uma profunda reflexão acerca da compatibilidade entre estas e as suas correspondentes cristãs.

Nos pontos que se seguem procuraremos dar um quadro geral do clima histórico e religioso em que os nossos dois autores viveram e operaram, tentando dar os seus contributos.

1.2. Papa Gregório XVI e o Novo Impulso Missionário

Gregório XVI é eleito Papa em 1831, depois dum dos conclaves mais longos e difíceis da história da Igreja Católica. O seu pontificado durará 15 anos – morreu em 1846 – e os críticos dividiram-se muito acerca da qualidade da sua obra como chefe da Igreja Católica.

De qualquer maneira, aquilo que aqui interessa é tentar perceber qual foi a sua contribuição no que diz respeito à concepção da Igreja Católica em relação a África e o impulso que ele deu para a atividade missionária naquele continente.

Gregório XVI foi um Papa extremamente conservador do ponto de vista político e social. Ele condenou todas as expressões de renovação social e política que caracterizavam a Europa nessa altura, desde o Catolicismo liberal de Felicité Robert Lamennais (1782-1854), que defendia a separação da Igreja do Estado (com a Encíclica “Mirari Vos”), até à crise diplomática com Espanha e Portugal, por supostamente esses dois estados terem adoptado uma política anti-clerical, rompendo com eles as relações bilaterais. Além disso, deu-se uma crise também nas relações com a Prússia, devido à questão dos matrimónios mistos.

Pelo contrário, o impulso à acção missionária foi extremamente relevante: ele concentrou-se na abertura de novas missões em Inglaterra, América do Norte, mas também

Austrália e África. Neste âmbito, deu um contributo decisivo no que toca à luta contra o sistema escravagista, ainda praticado sobretudo na costa ocidental africana, classificando-a de comércio de carne humana (Agasso Sr/agasso Jr, 2011: 36). No dia 3 de Dezembro de 1839, o Papa denunciou oficialmente os negreiros, que tratavam os escravos “tanquam si non homines, sed pura putaque animália forent”³; ao mesmo tempo, deu permissão para que os padres negros que tivessem sido preparados fossem ordenados bispos. Este foi um passo extremamente significativo dentro do Igreja, uma vez que a *Propaganda Fide*, pouco tempo antes, tinha recusado a ideia de que os indígenas pudessem ser promovidos para o sacerdócio e o episcopado (Idem: 36).

Essas duas dimensões do pontificado de Gregório XVI têm sido interpretadas como “fuga da realidade”, que revelou como resultado, no seio da Europa, uma evidente incapacidade para lidar com as questões da incumbente modernidade: em primeiro lugar, o liberalismo, mesmo de matriz católica, mas ao mesmo tempo a tentativa de sair dessa realidade, procurando fora dela novos estímulos e motivações, acima de tudo, em África (Pistone, 2013).

Esta tendência encontrou um terreno fértil graças também à “decadência missionária” da Igreja Católica, e o impulso que o Papa Gregório deu neste sentido alastrou-se muito para além da sua época. Como defende um autor claramente orientado no sentido católico, sendo mesmo apologista: “L’idea missionaria penetrò largamente nella coscienza cattolica e tutta una santa primavera di opere per la cooperazione missionaria sbocciò via via con la Propagazione della Fede, con l’Opera della Santa Infanzia, con la fondazione di nuovi Istituti missionari”⁴ (Costantini, 1948: 16).

Justamente a fundação da Propaganda da Fé, em 1822, graças à francesa Paoline Jaricot, deu um significativo impulso missionário à Igreja Católica. No final do século XIX, este espírito difundiu-se bastante no continente africano. Vários missionários protestantes (tais como Livingstone), assim como católicos (Madre Javouhey, Libermann, Marion de Bresillac, Lavigerie, a Associação Pro Nigris de Colónia) começaram a denunciar com força as práticas da escravatura e a exploração do homem pelo homem por parte dos colonos brancos.

³ “E penso que não seriam puros como seres humanos, mas sim enquanto animais.” (Tradução da Autora)

⁴ “A ideia missionária penetrou largamente na consciência católica e toda uma santa primavera de obras pela cooperação missionária surgiu com o tempo com a Propagação pela Fé, com a obra da Santa Infância, com a fundação de novos Institutos missionários.” (Tradução da Autora).

Um fervor de justiça abrange aqueles missionários: Libermann funda o “Instituto dos Missionários do Sagrado Coração de Maria”, que mais tarde fundir-se-á com os Missionários da Congregação do Espírito Santo, originando o Instituto Missionário dos Padres do Espírito Santo, cujo objetivo principal era resgatar os escravos negros dos colonos franceses. O mesmo trabalho estava a ser levado a cabo, nesta altura, por dom Nicola Olivieri, dom Nicola Mazza e Padre Ludovico da Casoria (Aubert et alii, 1993).

O tipo de intervenção católica, todavia, ainda era bastante limitada em compação com as intervenções protestantes. Em 1911, na União Sul-africana, havia 37.000 católicos, contra quase 1,5 milhões de reformados. Os católicos estavam mais presentes no Basutoland (actual Lesotho) e no Natal.

1.3. Papa Bento XV e o Mundo em Transformação

O outro Papa que, após o pontificado de Gregório XVI, deu uma viragem à atividade missionária da Igreja Católica foi Bento XV, que enfrenta o problema do excessivo relacionamento entre colonialismo e catolicismo. Ele realçou as fraquezas da acção missionária da Igreja e a mentalidade “nacionalista”, associada ao “estilo colonialista de certa evangelização” (Aubert et alii, 1993: 669). A sua carta apostólica, escrita no dia 30 de Novembro de 1919, foi classificada de “Magna Charta” das modernas missões, e ele foi apelidado como “o Papa das missões”.

Toda a obra de Comboni tem de ser colocada dentro deste quadro geral: o quadro de uma Igreja decidida a ultrapassar a trágica experiência da escravatura, levando a sua palavra às áreas mais recônditas do mundo, com um grande *élan* missionário. Entretanto, a Igreja continua fortemente caracterizada pelo seu etnocentrismo e pela sua vocação “civilizadora” diante dos povos indígenas. Por exemplo, nos anos Setenta e Oitenta do século XIX, ainda circulava uma teoria de matriz católica, de acordo com a qual a criação do homem por Deus tinha seguido uma “dupla” estrada: uma para os brancos (Adão) e uma para os pretos. Nessa perspectiva, os negros constituíam um meio entre o homem e o animal (Agasso Sr/agasso Jr, 2011: 116-117).

A evangelização em África continua com ritmos sempre mais fortes e intensos, até chegar a um fundamental ponto de viragem, após a segunda guerra mundial: os anos Sessenta do século XX, que podem ser considerados como o fecho de uma época antiga e o começo de uma

outra nova, quer do ponto de vista cultural, quer político e religioso.

A época que irá terminar é o grande “*boom* económico”, que coincide com a “reconstrução” da Europa destruída pela segunda Guerra Mundial e finalmente re-pacificada, embora ainda separada entre Este e Oeste: uma Europa que, depois de ter percorrido subitamente muitos dos estádios do crescimento económico, agora volta a interrogar-se sobre a “qualidade” desse desenvolvimento, tornando mais actuais assuntos relativos à meditação, reflexão ética, teológica e filosófica, inclusive à responsabilidade de cada indivíduo num mundo sempre mais modernizado e virado para valores abertos à laicidade. Esse anelo de liberdade transforma-se, fora do Antigo Continente, num movimento pela busca da independência política, que já havia começado com a Índia, espalhando-se para vários países asiáticos, até atingir a própria África, a partir do Gana (1957).

Em suma, um mundo em constante mudança, com uma questão que já se tinha aberto, a “questão palestiniana”, da qual irão surgir, no princípio dos anos Setenta, novos atores económicos e políticos no cenário internacional, nomeadamente os países da OPEP (Organização de Países Produtores de Petróleo), cujo marco identitário – sob o ponto de vista cultural – é o islamismo, radicalizado por causa do conflito com Israel.

Emergem novas culturas: o Ocidente “descobre” civilizações anteriormente consideradas como simplesmente “primitivas” e vistas apenas de forma negativa, havendo a ideia de não possuírem nada de original e interessante para ser aproveitado. E isto tudo aparece de forma bastante violenta e súbita, basicamente mediante as lutas de libertação das antigas colónias africanas da Inglaterra, mas sobretudo de França, Bélgica e Portugal.

Ao mesmo tempo, surge o pensamento “africano”, que visa – através dos seus mentores (N’Krumah, Nyerere, Cabral, Touré, Anta Diop, Mondlane, além dos africanos da “Diáspora”) – resgatar a imagem dum povo passivo, escassamente inteligente e desprovido duma cultura própria e recognoscível, inteiramente pagão e, por isso, “herético” e sem valores morais.

Entre os primeiros sujeitos “ocidentais” a fazer essa descoberta encontramos, por um lado, os movimentos intelectuais marxistas, por outro, a Igreja Católica, principalmente na altura do breve mas intenso Pontificado de João XXIII. As perspectivas e os objectivos dessas duas correntes são diferentes e, até certo ponto, contrastantes. Todavia elas compartilham a sensibilidade para com um mundo que está como que saindo das águas abismais, emergindo à superfície do universo conhecido e, portanto, digno de ser investigado e compreendido.

A Igreja, nessa altura, mete-se exactamente nesse caminho, acentuando os aspectos de inovação, embora continuando na sua missão de cristianização dos pagãos e dos fiéis das outras confissões. Entretanto, fá-lo através de instrumentos em parte nunca experimentados, tendo como estrela guia o caminho rumo à paz e à universalidade da mensagem de Cristo.

1.4. O Concílio Vaticano II e a nova visão da Igreja Católica sobre África

A nova abertura em relação às solicitações duma sociedade em rápida transformação torna-se evidente ao longo do Concílio Vaticano II: além do seu “espírito”, ele dedica uma (a mais curta e, parece, a mais contrastada) das Declarações de fecho às religiões não cristãs — trata-se da *Nostra Aetate* —, fortemente querida por João XXIII, e concluída pelo seu sucessor, Paulo VI (Concílio Vaticano II, 1965).

Parece que, inicialmente, e de acordo com o capítulo IV do *Esquema original do Concílio Vaticano II sobre o Ecumenismo*, o Papa queria fazer aprovar uma Declaração sobre os Hebreus (Cardeal Arinze, 2002). Uma vez que isso não teria podido recair no âmbito do Ecumenismo, no sentido próprio do termo, decidiu-se preparar uma declaração autónoma, estendendo também os conteúdos, que de facto irão abranger todas as outras confissões religiosas, principalmente graças ao impulso proveniente dos padres asiáticos e africanos.

A estrutura da Declaração é extremamente simples: o primeiro e o último parágrafo são de tipo geral, todas as partes intermédias abordam uma religião específica, como o Hinduísmo, o Budismo, o Islão, o Judaísmo. Os pilares podem ser identificados nas seguintes características:

- 1 Ponto de partida: “tudo aquilo que os homens têm de comum e os leva à convivência” (Paulo VI, 1965). Tratando-se de “uma só comunidade” que tende a “um só fim último, Deus”, os homens devem perseguir um caminho de paz e tolerância recíprocas, além das diferenças;
- 2 Relação com as outras religiões: todas as confissões não-cristãs, apesar de não terem sido iluminadas por Deus através da “Revelação” de Jesus, contêm, dentro de si, aspectos não exclusivamente positivos, mas propriamente “divinos”: este é o caso do hinduísmo e do budismo, mas sobretudo do islamismo, que “veneram Jesus como profeta, e honram Maria, sua mãe virginal”, esperando também pelo juízo de Deus, e ainda mais dos Judeus, aos quais é dedicada a parte mais longa da Declaração.

Com efeito, se é verdade que as autoridades judaicas ajudaram na condenação de Jesus, nega-se que isso tenha de ser imputado “indistintamente a todos os judeus que então viviam, nem aos judeus do nosso tempo”, concluindo-se com uma afirmação em que se deplora qualquer forma de anti-semitismo e discriminação contra o povo judeu;

- 3 Finalmente, o método da “fraternidade universal” deve aplicar-se a todas as pessoas, independentemente da “raça ou cor, condição ou religião”, chegando à conclusão da necessidade de uma convivência pacífica entre todos os homens.

Em termos ecuménicos, as consequências são relevantes, como demonstra a actividade desenrolada de forma congruente aos preceitos da Declaração; mas também ao nível “missionário” as novidades são significativas. Como recorda o Cardeal Arinze, “la Chiesa esorta i cattolici ad entrare con prudenza e con amore in dialogo attivo con gli altri credenti”⁵ (Cardeal Arinze, 2002: 1). Em suma, a mensagem que sai pode ser considerada de “verdadeiramente cristã”, enquanto universal e não discriminatória, procurando a essência da humanidade de cada um e o que existe em comum entre os crentes das diferentes religiões.

De forma ainda mais específica, o tema relativo ao continente africano ganha espaço. Mais uma vez, as palavras do Cardeal Arinze testemunham o esforço que, a partir do Concílio Vaticano II, a Igreja Católica vai fazer para penetrar de maneira mais consciente e madura em África: “Non si conosceva molto della religione tradizionale africana nelle università europee”⁶, o que se confirma pelo facto de a única universidade católica africana estar até então localizada em Kinshasa. Isso tinha um impacto relevante na formação do clero local, mas sobretudo no fraco conhecimento que daquela realidade a própria Igreja tinha. Era preciso fomentar esse conhecimento, enviando missionários capazes de dialogar com os locais, até dominar as línguas e culturas deles para daí partir com a obra de missionação. Tais ideias já tinham sido expressas numa importante Encíclica de Pio XII, mas nunca tinham sido implementadas devidamente, provavelmente em razão dos tempos ainda não maduros e também de uma abordagem mais agressiva da própria Igreja para com as “outras religiões” e, ainda mais, os não-crentes (PIO XII, 1951).

⁵ “A Igreja exorta os católicos a entrar com cautela e com amor em diálogo ativo com os outros crentes.” (Tradução da Autora)

⁶ “Não se conhecia muito da religião tradicional africana nas universidades europeias” (Tradução da Autora).

A própria experiência de Comboni e dos outros missionários do século XIX tinha demonstrado que uma abordagem largamente “civilizadora”, além que evangelizadora, ia resultar num novo fracasso, por causa das resistências culturais e políticas dos povos (e agora os novos estados) africanos contra tudo aquilo que dizia respeito à aventura colonial.

Para fazer face a essa situação de objectiva e prolongada dificuldade, foi aprovado, em 1965, um decreto sobre a actividade missionária (“Ad Gentes”), que tencionava esclarecer os principais aspectos e tarefas da obra de evangelização nos países não-europeus. Guido Verucci acredita que tal terá representado um esforço bastante significativo para “superare la concezione eurocentrica e occidentale delle missioni”⁷, embora uma tal tentativa tenha parado a metade do caminho (Verucci, 1995: 412). Se é verdade que toda a Igreja é e deve ser missionária, como tinha ensinado Comboni, esta actividade também se configura como “adaptação” às diversas culturas locais ao invés de uma verdadeira re-fundação do catolicismo em relação a elas. Por um lado, o carácter eurocêntrico é mantido, por outro lado, a força dos bispos africanos é ainda fraca, como demonstra o facto de eles não conseguirem fazer com que o decreto ultrapassasse os limites assinalados. Todavia, uma fase nova estava aberta, o que estimulará muitos missionários a pôr em prática as indicações ou ideias saídas do Concílio Vaticano II.

Em continuidade com essa linha, Paulo VI, em 1967 publica um documento especificamente destinado às questões africanas (Paulo VI, 1967). Em geral, o documento apresenta uma tripartição na sua argumentação, dentro dum quadro em que o Papa pretende valorizar as tradições autóctones do Continente Negro:

1. Em África, a presença cristã (e principalmente católica) não constitui novidade: isso é demonstrado pelo facto de a Igreja já ter sido liderada por três papas de origem africana (Vitore I, Melchiade e Gelásio I) e de ela ter beneficiado da grande sabedoria de homens sábios e doutos, tais como Origene, Santo Atanásio, S. Cirilo, assim como Tertuliano, São Cipriano e Santo Agostinho, todos de origem africana; a mesma coisa deve ser dita no que diz respeito à obra de São Frumêncio, apóstolo da Etiópia;
2. Os valores tradicionais locais e os cristãos são perfeitamente compatíveis. Acima de tudo, os africanos abordam a vida não de forma pura e simplesmente materialista, mas sim pensando constantemente em Deus, causa primeira e última de todas as coisas.

⁷ “Ultrapassar a concepção eurocêntrica e ocidental das missões” (Tradução da Autora).

Portanto, Deus é presente na vida africana em todos os momentos, inclusive nos mais críticos. Outro aspecto em comum com o cristianismo é o respeito pela dignidade humana, cujo fulcro reside na importância da família e do seu chefe, o pai;

3. A nova Igreja africana deverá, portanto, basear-se no clero local, complementado pelos missionários, cuja atividade passada não é isenta das críticas de Paulo VI. Com efeito, o Papa assinala a falta de compreensão que muitos missionários tiveram em relação aos costumes locais, postura esta que deverá ser largada, em prol de uma mais disposta a aceitar o diálogo com este tipo de cultura.

Coerentemente com uma tal inspiração, em 1974, os bispos italianos publicam um documento importante, com um pensamento que realça que a evangelização deve ultrapassar os formalismos da linguagem bíblica, escolástica e filosófica, simplificando e tornando mais “popular” a mensagem cristã para o homem moderno (Conferenza Episcopale Italiana, 1979).

Esta orientação da Igreja coloca novos desafios à actividade missionária: a distinção entre identidade cristã e identidade ocidental e, conseqüentemente, a necessidade de redefinir as suas referências culturais fundamentais aparecem como elementos fulcrais das novas orientações do catolicismo.

Adalberto da Postioma é filho desta estação, intérprete prático do espírito do Concílio Vaticano II e do seu incentivo ao se inteirar de uma evangelização não violenta, mas respeitosa das diferenças culturais e das riquezas filosóficas e religiosas dos povos extra-ocidentais. Torna-se, no entanto, necessário assinalar uma evolução do seu pensamento, sobretudo em mérito à obra missionária em África e à abordagem da Igreja para com os povos africanos.

Na “Introdução” à sua obra mais relevante do ponto de vista teológico, que representa a fase mais madura do seu pensamento, Postioma define, desde o princípio, o seguinte objectivo: “È necessario metterci di fronte ai valori delle religioni non-cristiane e studiare le possibili interferenze con il cristianesimo”⁸ (Postioma, 1969: 7).

Na óptica de Postioma, a Igreja deve sair dos seus confins, adquirindo a coragem de ir além do seu habitual ambiente cultural, abalizado pelo Mar Mediterrâneo: a sua relativa civilização. Somente desta forma vai ser possível – afirma Postioma – que a Igreja se actualize, acompanhando com sucesso as evoluções da sociedade moderna, “evitando al messaggio

⁸ “É necessário colocarmo-nos diante dos valores das religiões não-cristãs e estudar as possíveis interferências com o cristianismo.” (Tradução da Autora).

cristiano che si cristallizzi in formule superate”⁹ (Idem. 7-8). Deste ponto se depreende a necessidade de voltar a descobrir – lendo à letra a *Nostra Aetate* – tudo o que de divino existe nas civilizações não cristãs, até chegar a procurar as “possibilità di incarnazione del Cristo in ogni cultura”¹⁰ (Idem: 8). Estas afirmações são talvez ousadas, mas demonstram que a mensagem de Jesus Cristo poderá ser recebida pelos Africanos de forma profunda, apenas partindo da compreensão das suas raízes e culturas. Para tal, será necessário tentar torná-las coerentes com os princípios cristãos.

O desafio de Postioma é enorme e envolve todos os domínios da vida intelectual e ética dos Africanos, mas também a própria postura da Igreja para com eles: não é suficiente “l'adattamento liturgico e artistico [...]. Bisogna arrivare anche all'adattamento filosofico e teologico [...]”¹¹. (Idem: 9), tendo como base as categorias mentais tipicamente negro-africanas. Para se traduzir este pensamento em palavras mais simples, é preciso sair da superficialidade que caracteriza a adesão acrítica dos Africanos ao Cristianismo, para fazer com que eles comecem a conceber esta religião como a última e mais importante etapa do seu percurso espiritual e ético, sem excluir as formas mais tradicionais, tais como o culto aos antepassados. A palavra de Jesus é, portanto, apresentada por Postioma como a única capaz de interpretar – mas sem negar – os valores tradicionais, garantindo-lhes a luz divina que não tinham percebido de forma completa.

Por estas razões, “L’Africa è pronta a incontrarsi con Cristo”,¹² conclui Postioma (Idem: 10), analisando um possível encontro entre a religião “do livro Sagrado” e aquela dos antepassados. Aquilo que Postioma não abordará devidamente será o aspecto que, pelo contrário, tinha representado provavelmente o maior ponto de força de Comboni: uma organização capilar e bem estudada da Igreja no seio do continente africano.

Por isso, toda a obra teológica e filosófica de Postioma se prende com esta grande preocupação: como evangelizar os Africanos, mantendo e valorizando os seus alicerces culturais e tradicionais? Entretanto, Postioma nunca desenvolveu um possível “plano”, com os

⁹ “Evitando fazer com que a mensagem cristã se cristalice em fórmulas ultrapassadas.” (Tradução da Autora).

¹⁰ “Possibilidades de encarnação do Cristo em cada cultura” (Tradução da Autora)

¹¹ “A adaptação litúrgica e artística [...]. É preciso chegar também à adaptação filosófica e teológica [...]” (Tradução da Autora).

¹² “A África está pronta para se encontrar com Cristo.” (Tradução da Autora)

necessários pormenores organizacionais, assim como Comboni tinha procurado fazer. E talvez possa ser esta uma das razões que determinaram o esquecimento do primeiro e o sucesso do segundo.

A leitura crítica dos seus escritos principais deverá ajudar a esclarecer estes aspectos.

CAPÍTULO 2: O PENSAMENTO AFRICANISTA DE DANIELE COMBONI

Como vimos na parte introdutória, Comboni dedicou grande parte das suas energias ao plano para a regeneração de África, tendo este sido como que o lema da sua vida até se tornar Vigário de toda África Central e fundar a ordem (masculina e feminina) que esteve provavelmente, até hoje, mais envolvida na obra de evangelização deste continente.

Neste sentido, o objectivo deste capítulo é perceber em que consistia este plano e, sobretudo, qual a ideia que Comboni tinha de África, da sua civilização e do povo africano.

2.1. Elaboração do Plano para a Regeneração de África

O Plano para a Regeneração de África foi elaborado em 1864 e publicado em 1871. Em 1870, sob a forma de um *Postulado*, foi apresentado ao Concílio Vaticano I, que não chegou a aprová-lo, devido à interrupção da reunião por motivos políticos.

Quais são os motivos que induzem Comboni a escrever este Plano, tornando África a sua principal fonte de inspiração religiosa? Comboni apresenta três pressupostos fundamentais, nem sempre completamente coerentes:

1. África representa cerca de 1/10 da população mundial, mas vive “envolta nas trevas, submetida à morte e ao domínio cruel do demónio”, chegando a afirmar que “nunca nenhuma maldição atacou por tanto tempo e com maior dano a alguma gente do que a esses infelizes povos da África, excluídos do benefício da redenção” (Comboni, 1870). O Feiticismo e o Islamismo constituem os dois inimigos maiores, que vai ser preciso combater no terreno.
2. Com base nisso, África tem de ser “civilizada” e cristianizada, a partir duma acção conjunta de todas as melhores forças da Igreja Católica, mas aproveitando a capacidade das forças locais. Daqui o lema “Salvar a África com os Africanos”;
3. Finalmente, nesta obra de civilização, o Catolicismo terá de ajudar os africanos não apenas no melhoramento das suas condições espirituais, tornando-os homens e filhos de Deus, como também das materiais: acima de tudo, combatendo a escravatura, que Comboni julga ser um verdadeiro escândalo. Depois, mediante as missões, dever-se-á introduzir formas de educação e instrução adequadas para o meio social e cultural local,

desde escolas de artes e ofícios até pequenas universidades.

Esses pontos serão tratados de forma conjunta e não separada, procurando-se todavia desenvolver cada um deles.

Comboni é extremamente radical no seu posicionamento escatológico geral. A divisão entre quem poderá ser salvo e quem não o poderá ser não é clara e bem definida aos seus olhos. A Igreja Católica é que detém o monopólio da salvação, estando o missionário encarado nesta eterna luta entre o bem e o mal. Todos aqueles que não fazem parte do catolicismo – dos cristãos não católicos aos muçulmanos e aos pagãos – são considerados como desviantes da justa via.

Partindo dos pressupostos apresentados, Comboni usa uma linguagem tipicamente militar, quase maniqueísta, quer para descrever a situação que encontra em África, quer para levar a cabo a organização missionária na África Central.

Diferentemente daquilo que tinha defendido S. Agostinho, de acordo com o qual na própria Igreja existe o bem e o mal (S. Agostinho, 2001), o missionário italiano identifica a salvação eterna com a Igreja Católica. Eis um dos muitos excertos que confirmam isso: “Roma, que em verdade é eterna, tem a sabedoria do Espírito Santo e à luz dessa sabedoria divina faz justiça à verdade” (Comboni, 1876 a). Em suma, Roma (ou seja, o catolicismo) resume em si verdade e justiça, colocando-se num patamar de perfeição ética e espiritual incontestável, enriquecido pela superior civilização ocidental.

Os tons militares usados por Comboni nunca são críticos para com as instâncias superiores, e ele está disposto a sacrificar o seu próprio compromisso com África se a Igreja não estiver de acordo. Como foi escrito, ele teria preferido interromper a própria obra de missionação ao invés de contrariar a autoridade e as ordens da Santa Sé (Baur, 1998).

Neste seu plano para salvar África, Comboni até pede dinheiro e sustento para fortalecer as suas missões em África por toda a Europa, de Itália à França, à Alemanha e à Bélgica. E faz isso quer com as mais poderosas organizações católicas do antigo continente, tais como a Sociedade de Colónia, quer com os potentes da terra, como o rei da Bélgica, teorizando que “se as potências querem obter algum resultado, não terão mais remédio senão apoiar com os meios possíveis as nossas missões” (Comboni, 1878: 1553).

Sendo assim, Comboni estabelece uma ligação entre a obra missionária e os interesses dessas potências em África. Qual o objectivo último? Civilizar “os povos infieis” (Comboni,

1878: 1553). Só a Igreja Católica é que pode fazer isso. Em África, Comboni entra em contacto com outras importantes confissões religiosas não católicas. O tipo de relacionamento ocorre, coerentemente com a sua visão geral, de acordo com uma abordagem militar e de cruzada, principalmente em relação ao Islão.

2. 2. O Pensamento Comboniano e as Religiões não Cristãs

Em várias partes das cartas e dos escritos, Comboni define os crentes não católicos de acordo com conotações sempre negativas, como por exemplo quando fala do Egipto como sendo uma população “muçulmana e fanática”, cujo tratamento dos escravos africanos é definido de “bárbaro” (Comboni, 1876 b: 1304). Emerge portanto um retrato muito negativa dessa religião, de baixo prestígio e importância e quase que caricatural: “Os rigorosos seguidores do Alcorão – ele escreve (Comboni, 1877: 1518) -, os fanáticos adoradores de Maomé condenam qualquer discurso sobre a religião e declaram santo quem se deixa pisar pelo cavalo branco sobre o qual o Sumo-sacerdote, na altura da grande peregrinação a Meca, avança em direcção à mesquita; santo é aquele que, depois de contínuas aclamações religiosas a Maomé, fica doente ou enlouquece”. E conclui: “Neste aspecto, a Núbia oferece um triste espectáculo”.

O desprezo para com os islamitas é paralelo às dificuldades com que as missões (católicas assim como protestantes) se depararam ao convertê-los. “É impossível – escreve a este propósito Comboni (Comboni, 1877: 1518) – obter o abandono do Alcorão, que eles observam com fanatismo e rigor”, sobretudo tratando-se da religião católica, que exige “a renúncia a si mesmo, a mortificação da carne e o sacrifício” (Comboni, 1877: 1519). Em suma, é melhor ficar nas comodidades do Islamismo do que aderir a uma religião exigente e rigorosa, que obrigaria os crentes muçulmanos a sair do “lastimoso estado moral, devido à corrupção permitida pelas leis” (Comboni, 1877: 1519) e prevista pela “infame lei do Alcorão” (Comboni, 1865 b: 308).

A superioridade do Catolicismo, portanto, torna a conversão dos islamicos quase impossível; mais fácil poderá ser a obra de missão de crentes de outras confissões cristãs que se encontram em África, tais como os coptas e os “gregos cismáticos”. Neste caso, também nenhuma forma de diálogo é teorizada, mas sim a tentativa de converter os “cristão coptas heréticos” (Comboni, 1877: 1506), não sendo, contudo, esse o objectivo básico de Comboni.

Comboni pretende operar em toda a África, havendo um vasto terreno de conversão daquela gente infeliz representada pelos Africanos. A abordagem é a mesma: uma espécie de cruzada, desta vez com condições logísticas certamente mais difíceis, mas com uma situação religiosa mais viável. Acima de tudo, ainda na África branca, sobretudo Egipto, ou logo ao Sul, na Núbia, o florescente tráfico de escravos oferece um terreno extremamente fértil: “os escravos que estão ao serviço das famílias muçulmanas, os quais superam amplamente em número o resto da população e por provirem das tribos pagãs são muito propensos a abandonar o Islão, que na sua situação se viram forçados a abraçar” (Comboni, 1877: 1524). Mas o espaço de manobra é ainda mais vasto na África Central, foco principal da missão comboniana.

2. 3. Conceito de África no Pensamento de Comboni

Como é que Comboni define África? Fá-lo de várias formas, parecendo, entretanto uma ser a mais utilizada e apropriada, do seu ponto de vista: “A África pode definir-se [...] como a *raça negra invadida ou ameaçada de invasão pelo Islamismo*” (Comboni, 1865 a: 303), “*curvada sob o jugo do feiticismo*” (Comboni, 1865 b: 309).

Em África, portanto, os inimigos são dois: o Islamismo, mas sobretudo o “feiticismo”, ou seja, as crenças e as práticas pagãs, todavia mais facilmente abordáveis do que a lei do Alcorão. Comboni, aqui, começa a analisar as que lhe aparentam ser as verdadeiras condições dos africanos e da sua civilização. É a partir dessas reflexões que será possível termos uma ideia mais clara sobre a imagem que Comboni – considerado a ponta avançada do pensamento católico em volta dessa civilização nos finais do século XIX – tem de África.

Como tem sido escrito, ele pouco percebe de alguns dos aspectos cruciais da organização africana. Por exemplo, a subdivisão por tribos e por clãs, assim como larga parte da cultura “pagã”, representam aspectos analisados a partir do ângulo visual da conversão, mais que da compreensão (Pombo, 2013).

O relacionamento deste missionário com o continente africano é de completa superioridade, com a diferença de que aqui ele pode fazer valer toda a força cultural e civilizadora do Ocidente, com que o Catolicismo se identifica por completo. A conversão pode ter maior êxito com referência aos “negros” ou “etíopes” da África Central. Na óptica de Comboni, ao mesmo tempo, eles são os mais desgraçados e os que apresentam um

temperamento passivo e resignado, em si negativo, mas tal permitirá que absorvam os princípios do catolicismo, embora mediante uma estratégia especialmente pensada para eles.

Quais são os elementos históricos que fizeram com que os africanos (que Comboni costuma chamar de “negros”, “etíopes” ou “Nigrizia”) caíssem ao nível em que agora se encontram? A civilização ocidental tem as suas responsabilidades: acima de tudo, por causa do infame comércio constituído pela escravatura, que Comboni condena de forma resoluta e sem apelo. Esta prática não só teve um impacto fortemente negativo na economia africana, mas incidiu sobretudo na consideração geral que os africanos assumiram em relação aos outros povos.

Muitos, inclusive os “cristãos de boa índole”, consideram “os infelizes negros não como homens, como seres dotados de razão, mas como objectos donde pretendem obter lucros”, cujo valor “está apenas em proporção com o preço que custaram ou com o dinheiro que eles podem proporcionar com os seus serviços e fadigas e até com as suas baixas paixões. Aqui, o negro como ser racional não tem valor nenhum” (Comboni, 1871 a: 827).

Esta concepção não só é errada, mas é profundamente contrária aos ditames evangélicos, uma vez que, de acordo com eles, “todos os homens, brancos e negros, são iguais diante de Deus e têm direito às bênçãos da fé e à aquisição da civilização cristã europeia” (Comboni, 1871 a: 830). Neste sentido, Comboni expressa um posicionamento de vanguarda, se comparado com outros em vigor naquela altura, que justamente viam nos africanos criaturas medianeiras entre o homem e o animal.

Entretanto, a partir daqui, Comboni não tira a conclusão de que os africanos têm direito a expressar a sua cultura, as suas crenças, dignificando as suas práticas, mas baseia-se na dignidade universal de todos os seres humanos para alcançar o seu verdadeiro objectivo, a evangelização do continente. Com efeito, “os africanos não puderam conhecer a luz vivificadora da fé em Jesus Cristo” (Comboni, 1871 a: 835), uma vez que sempre viveram nas trevas do paganismo e, depois, do islamismo, tendo sido alvo de uma brutal exploração.

Se, portanto, os africanos são seres humanos exactamente como todos os outros, poderão também ascender àquela religião e àquela civilização que corresponde ao catolicismo romano. Todavia, existem factores endógenos que deverão orientar o tipo de evangelização junto a este povo (que Comboni considera de maneira uniforme, sem distinções internas). Comboni estudou e observou o carácter dos africanos, deduzindo que não seria viável levar a cabo a obra de

evangelização pelos europeus, mas que a ideia fundamental devia ser de instruir e formar os africanos, que por seu turno deveriam, futuramente, predicar nas suas próprias terras.

O missionário italiano atribui características muito estereotipadas aos Africanos, certamente influenciado pelas discussões que sobre o assunto eram feitas no interior da igreja missionária e também pela primeira antropologia vitoriana, cujo ponto de vista era extremamente etnocêntrico.

O principal obstáculo à difusão da religião católica entre os negros africanos seria portanto a sua “natural apatia e indolência”, que torna difícil não só a adesão ao cristianismo, como também a aprendizagem das artes práticas, tais como confeccionar ou remendar roupa, pois os Africanos “nalguns sítios andam seminus, e noutros completamente nus, ou a construção de casas de alvenaria, pois estão acostumados em “viver à intempérie ou em cabanas de terra e palha” (Comboni, 1876 b: 1305). A conclusão é a seguinte: “Estes infelizes não conhecem outra indústria que a de temperar ferro” (Idem: 1305). Comboni sente, ainda, compaixão pelos Africanos, de todos os povos o “que está absolutamente privado de sorte” (Comboni, 1870: 751). A obra de evangelização, que encontra os dois maiores obstáculos na difusão do Islamismo, do paganismo e nas práticas imorais dos Africanos, tem inclusive razões históricas, que fazem com que este povo continue a desconfiar dos Europeus, “porque as atrocidades das nações católicas no século passado [...] deixaram um tal ódio contra os brancos, que não só os brancos mas também os negros da Senegâmbia, da Serra Leoa, do Daomé e das Guiné que penetrarem 50 léguas no interior são logo mortos” (Comboni, 1865: 303).

Esse conjunto de factores negativos faz com que Comboni pense num plano geral para regeneração de todo o continente, válido para todos os Africanos.

2. 4. Análise do Plano de Regeneração da África de Comboni

O Plano de regeneração (Comboni, 1871 b) leva o subtítulo de “Regeneração da África com a África”. Considerando as reflexões sobre a civilização africana feitas por Comboni, uma tal afirmação poderia soar um tanto quanto estranha, ou ilógica. Como é possível que um povo tão passivo, ignorante, desprovido de qualquer curiosidade intelectual e prática, escravizado durante séculos pelos Europeus, possa erguer-se e ser protagonista da sua própria regeneração?

As duas componentes do pensamento do Comboni entram de forma clara nessa proposta

que ele dirige junto às instâncias superiores eclesiásticas. O texto é construído mediante duas grandes metáforas: a primeira tem a ver com a antítese luz-sombra. África continua a viver nas trevas da escuridão, enquanto apenas a luz do cristianismo poderá esclarecê-la. As expressões usadas por Comboni não deixam dúvidas: “buio misterioso”¹³, “remote contrade”¹⁴, “denso velo”¹⁵ dizem respeito ao campo semântico de algo escuro e remoto, tanto desconhecido quanto misterioso e incompreensível. A própria natureza foi má com o continente africano, pois pôs barreiras “insuperáveis”, que separam aquele “inospite suolo”¹⁶ do resto do planeta. As tentativas feitas, finalizadas a transportar em África “una scintilla di quell’incivilimento onde tanto si gloria la moderna società”,¹⁷ naufragaram, mesmo no âmbito produtivo e comercial (Comboni, 1871 b).

A aventura dos católicos tem sido diferente, uma vez que eles começaram a olhar para África não tanto sob o ângulo visual “degli umani interessi”¹⁸, quanto inspirados pelo “puro raggio della sua Fede”¹⁹. Nesta terra desafortunada esses primeiros missionários encontraram seres humanos filhos do mesmo Deus: desta forma, Comboni volta a sublinhar o conceito duma humanidade única e que inclui também os Africanos. Entretanto, estes estão “incurvati e gementi Sotto il giogo di Satana”²⁰ e só a generosidade e o ímpeto da caridade cristã poderão tirar os Africanos do anátema de Canaan que ainda lhes envolve (Comboni, 1871 b).

Depois dessa parte essencialmente descritiva (mas com evidentes conotações que oscilam constantemente entre o desprezo e a caridade), Comboni passa a explicar o sentido da obra de missionação em África: “piantare tra quelle genti abbrutite nel più abominevole e miserando feticismo il vessillo della croce”.²¹

Até aqui, todavia, a reflexão de Comboni tem muito pouco de original. O mesmo objectivo tinha sido perseguido pelos primeiros missionários, tendo os resultados sido

¹³ “Escuridão misteriosa.” (Tradução da Autora).

¹⁴ “Remotas zonas.” (Tradução da Autora).

¹⁵ “Denso véu.” (Tradução da Autora).

¹⁶ “Inóspito solo.” (Tradução da Autora).

¹⁷ “Um relâmpago daquela civilização de que tanto a sociedade moderna europeia vangloria-se.” (Tradução da Autora).

¹⁸ “Dos interesses humanos.” (Tradução da Autora).

¹⁹ “Puro raio da sua fé.” (Tradução da Autora).

²⁰ “Curvados e gementes sob o jugo de Satanás.” (Tradução da Autora).

²¹ “Plantar entre aquelas gentes brutalizadas no mais abominável e miserando feticismo o estandarte da cruz.” (Tradução da Autora).

extremamente modestos. Personagens tais como François Libermann (1802-1852), que tinha desenvolvido a sua obra missionária na Guiné, ou Marion Bresillac (1813-1859), que tinha concentrado os seus esforços na Sierra Leoa, tinham defendido que era preciso deixar aos Africanos aquilo que era-lhes próprio (Romanato, 2003). A originalidade de Comboni tem que ser procurada, provavelmente, na resposta à seguinte pergunta: porque este êxito tão negativo, embora em parte previsível, consideradas as dificuldades objectivas?

Neste ponto, o missionário italiano começa a esboçar a sua proposta concreta, em termos organizacionais. Acima de tudo, recorrendo à linguagem militar: inútil é pensar em ir converter os Africanos de acordo com um espírito benigno e misericordioso, mas com uma grande falta de programação. É preciso pensar no trabalho apostólico como a uma “bene agguerrita fortezza”²², preparando as tropas (nesse caso católicas) consoante uma “tattica di un assedio”²³ e não de assalto. Isto significa que vai ser preciso programar, planificar, organizar, descobrir os pontos fortes e fracos do “inimigo”, sem acreditar que este possa ser conquistado de uma vez por todas de forma súbita (Comboni, 1871 b).

Eis a grande diferença entre a proposta de Comboni e toda a história da anterior missionação católica em África: a generosidade deve ser acompanhada da organização, da racional utilização das forças e do estudo da tática.

Como é que essas indicações se concretizam, na prática? Em primeiro lugar, Comboni atribui tamanha importância à necessidade de não dispersar as forças, ou seja, de ter “um centro seguro”, usando uma metáfora “organicista”, de Augusto Comte (do centro emanam as forças energéticas para alimentar o resto do organismo). Por outras palavras, isso quer dizer que o centro é que tem de controlar e auxiliar as missões periféricas, fornecendo os missionários quando as suas filas diminuem por causa das mortes ou doenças frequentes. E, ainda mais em concreto, o Centro terá de estar sediado em África.

O “centro” tem que ser constituído pela própria Igreja, não deixando às congregações a tão relevante tarefa de evangelizar o continente africano. A única saída, portanto, só podia ser a concentração dos esforços por parte de Roma, associados a uma intensa colaboração com os Africanos.

²² “Uma fortaleza bem guarnecida.” (Tradução da Autora).

²³ “Tática de assédio.” (Tradução da Autora).

Aqui, “il missionario europeo non può prestar la sua opera di redenzione in quelle infuocate regioni dell’Africa interna [...] e del pari l’esperienza há dimostrato che il negro nell’Europa non può ricevere una completa istituzione cattolica, da riuscir capace [...] a promuovere nella sua terra natal la propagazione della fede”.²⁴

A proposta organizacional de relativa autonomia africana, no âmbito católico, parte portanto duma constatação supostamente objectiva: a distância e a incompatibilidade entre a civilização europeia e a africana, cujos hábitos são quase incompatíveis. É, assim, vão o esforço de formar um clero africano na Europa, assim como triste é a perspectiva – à qual a “Propaganda Fide” teve de aderir – de deixar no abandono e na “sombra da morte” milhões de Africanos, devido às supramencionadas dificuldades. Daqui surge a ideia de “promover a conversão da África por meio da África”, único meio para “cumprir tão luminosa conquista”.

Uma tal conquista far-se-á contando com dois pilares: por um lado, “una assoluta unità di concetto”,²⁵ juntamente com a simplicidade na sua aplicação. Partindo dessa “unidade”, o novo Plano proposto por Comboni deveria abranger “toda inteira a estirpe negra”, com uma detalhada subdivisão territorial, que não veremos em detalhe. Como tática, deveriam ser criados Institutos, masculinos e femininos, no perímetro externo do continente africano, onde jovens e raparigas indígenas deveriam ser formados consoante o ensinamento católico. Será a partir deles e delas que, mais tarde, a palavra do Senhor iria espalhar-se para todo o continente.

Na prática, Comboni conclui, tirando as conclusões as mais radicais possíveis dessa sua tentativa, que era o Cristianismo que devia ser “africanizado”. Mas como, se ele mesmo julgava a África ainda como primitiva e largamente desconhecida? Como missionário de uma igreja – a católica do século XIX – anti-moderna, “egli visse in maniera drammatica questa contraddizione. Non riuscì a superarla, ma non la rifiutò”.²⁶ (Romanato, 2003: 363).

Na prática, a mediação que ele encontrou foi de pôr os novos Institutos sob a jurisdição dos Vigariados e Prefeituras apostólicas já existentes nas costas africanas, de acordo com um relacionamento de dependência mas também com uma certa autonomia. As matérias ensinadas

²⁴ “O missionário europeu não pode prestar a sua obra de redenção naquelas ardentes regiões da África interior [...]; e ao mesmo tempo a experiência tem demonstrado que o negro na Europa não pode receber uma completa instituição católica, tal de conseguir [...] promover na sua terra natal a propagação da fé.” (Tradução da Autora).

²⁵ “Uma absoluta unidade de conceito.” (Tradução da Autora).

²⁶ “Ele viveu duma forma dramática esta contradição. Não conseguiu a ultrapassá-la, mas não a recusou” (Tradução da Autora).

nos Institutos do litoral não serão as mesmas que as que são dadas aos aspirantes ao sacerdócio na Europa.

Em África, considerado o nível extremamente baixo daquela civilização, será suficiente uma instrução básica das disciplinas teológicas e científicas, enquanto serão introduzidos cursos práticos para tentar ultrapassar a natural preguiça dos Africanos. Por fim, e com base nessa última convicção, Comboni, tendo traçado o plano, assinala que será necessária muita cautela antes de proceder às ordenações dos africanos como sacerdotes, pois a sua “inconstância” e “moleza” deverá induzir à maior severidade e rigor, a partir da condição dum “irrepreensível celibato”. Mesmo uma vez instalada a missão chefiada por um indígena, Comboni recomenda “frequentes visitas apostólicas”, inclusive para fazer face às possíveis ameaças dum retorno do Islamismo na África Central.

O *Plano* ficou largamente inatuado (Romanato, 2003), devido aos seus objectivos, demasiado ambiciosos, consideradas as condições da igreja naquela altura, mas não deixou de constituir uma referência incontornável no que diz respeito à obra de cristianização por parte dos católicos.

Comboni foi portanto um exemplo das grandes dificuldades que a igreja atravessou na sua relação com África, mas também um caso de sucesso: não só foi ordenado Bispo da África Central como conseguiu fundar em Verona e em boa parte do continente africano institutos e missões. Desde a sua morte, começou a ser “santificado”, muito antes de a Igreja Católica oficial o fazer de maneira formal, como demonstram as muitas testemunhas, na Europa e na África, da Igreja Católica como da comunidade islâmica ou de outras confissões cristãs protestantes, cujos representantes o tinham conhecido no terreno, apreciando as suas qualidades humanas.

Como assinalado pela crítica (Furioli, 2013), os jornais italianos descrevem Comboni como uma figura de grande envergadura e solidez moral: a “*Illustrazione Italiana*”, um dos mais famosos e difusos do tempo, por duas vezes volta a tratar dessa personagem (Brunialti, 1881; Patuzzi, 1882). Mas são muitas as figuras, religiosas e laicas, que homenageiam Comboni, até chegar à proposta de beatificação por parte da Igreja católica, em 1928.

Todavia, este percurso foi moroso, apesar dos testemunhos oculares recolhidos após a sua morte, contando inclusive com as declarações de islâmicos e coptas. O processo conheceu várias interrupções, até chegar em 2003, ano da canonização de Daniele Comboni na Praça de

S. Pedro, em Roma, por parte de João Paulo II.

Interessante o motivo que fez com que Comboni pudesse ser beatificado: a Curia de Khartoum teve que comprovar que, de facto, este missionário conseguiu fazer milagres, condição necessária para levar a cabo um processo de beatificação. E o milagre supostamente apurado foi a cura da mulher islamita Lubna Abdel Aziz da afibrinogenemia (ausência completa de fibrinógeno), afecta duma doença genética que nunca pode ser resolvida de forma tão repentina e súbita como aconteceu neste caso. Foi portanto graças ao tratamento bem sucedido de um não-cristão que Comboni conseguiu ser beatificado pela Igreja católica.

CAPÍTULO 3: O PENSAMENTO AFRICANISTA DE ADALBERTO DA POSTIOMA

O pensamento africanista de Adalberto da Postioma atravessa duas fases fundamentais: a primeira, em que ele procura demonstrar a justeza da actividade missionária dos capuchinhos em África, a partir da instalação da primeira missão na diocese do Congo-Matamba-Angola, fundada em 1640 pelo Papa Urbano VIII e confiada aos capuchinhos (Postioma, 1964a). A segunda, em que ele repensa criticamente esta primeira abordagem, defendendo a necessidade de uma atitude mais atenta para com as crenças, valores morais, hábitos e cerimónias locais, e que pode ser considerada como a fase madura e até certo ponto mais ousada – do ponto de vista teológico – da sua obra.

Estas duas fases são atravessadas por uma questão transversal, a reflexão sobre a actividade missionária da Igreja católica em África. Qual é o posicionamento de Adalberto da Postioma a este propósito?

3.1. Primeira Fase do Pensamento de Adalberto da Postioma sobre as Relações entre a Igreja Católica e África e as suas Inquietações no Período de Transição

Adalberto da Postioma coloca-se, na primeira fase do seu pensamento missionário, na linha oficial dos missionários capuchinhos, bem explicada por Gomes D'Oliveira. Este, num importante artigo publicado na revista “Portugal em África”, posiciona-se contra a ideia – levantada, como ele diz, em certos círculos intelectuais em Paris ou Bruxelas – da edificação duma Igreja “africana”. A Igreja – ele afirma – é universal, portanto não faz sentido idealizar repartições continentais da Igreja, com o risco de perder o sentido último da sua essência. Pelo contrário, ele defende a ideia de um cristianismo “exigente”, fundado numa graça que ultrapassa as diferenças de cor e de cultura (Gomes D'Oliveira, 1964).

Postioma critica o conceito de “adaptação radical” que o apostolado, especialmente nas terras africanas, deveria considerar. Isso significa que o missionário em África tem de se adaptar à cultura dos povos com que vai lidar, inclusive do ponto de vista da língua local, mas nunca poderá despir-se da “sua mentalidade, a mentalidade que o formou, a sua cultura, os seus anseios, a sua visão do mundo” (Gomes D'Oliveira, 1964: 14). Esta mentalidade e esta cultura

falam uma língua comum: a do ocidente cristão. Se, portanto, o objectivo último tem de ser a evangelização do homem africano de maneira profunda e não superficial, os meios para alcançá-lo terão de ser exigentes e coerentes: não contentar-se (como tem sido feito frequentemente na história da Igreja Católica) com o baptizar os indígenas, mas sim transmitir-lhes o sentido mais autêntico da palavra de Deus, saindo da mediocridade de uma evangelização significativa apenas do ponto de vista estatístico, mas na realidade sem raízes. Ao fazer isso, o autor acredita serem necessários três instrumentos, estreitamente interligados entre si: “catequese, escola e assistência” (Gomes D’Oliveira, 1964: 20).

Aquilo que pode ser objecto de adaptação, por parte da Igreja em África, tem a ver com algumas cerimónias e rituais típicos daquela cultura, tais como a introdução de coros, músicas e danças (inclusive o uso do idioma local durante a missa), de maneira a tornar mais familiar o contexto cristão a quem não foi criado nele. O autor enfatiza claramente como este processo de adaptação terá de terminar a este nível, aliás, deverá haver outro, bem mais intenso, na direcção contrária: “uma adaptação da alma nativa a uma religião totalmente estranha e superior” (Gomes D’Oliveira, 1964: 19).

O pensamento de Postioma revela a convicção de que o cristianismo e o homem europeu se colocam num patamar de superioridade em relação à cultura e ao homem africanos. O relacionamento entre esses dois mundos é claro e definido: o segundo tem de compreender a superioridade do primeiro e elevar-se tanto quanto possível para chegar àquele nível de perfeição espiritual que só a adoração de Cristo consegue garantir.

Em certas circunstâncias, à natureza ocidental e cristã dessa cultura acrescenta-se também o elemento lusitano, apresentado esses três aspectos como indissolivelmente interligados. As missões, por exemplo, devem manter a sua pureza espiritual, ignorando os acontecimentos políticos, e concentrando-se no facto de elas constituírem “uma realidade de ordem religiosa [...] numa nação de civilização cristã, lusitana e ocidental, como a alma para o corpo, e a vida para o ser” (Pedro, 1964: 21).

Consequentemente, Gomes d’Oliveira acaba assumindo uma posição radicalmente conservadora quanto às novas tendências da cultura e da política africanas: escrevendo numa altura em que as primeiras independências já se tinham dado, ele recusa categoricamente qualquer referência a ideias inovadoras, tais como a negritude ou outras, que ele julga estarem a estragar a natural autenticidade e naturalidade do homem africano. Assim ele escreve: “Os

nativos de hoje têm já a convicção de que tudo sabem e que por natureza ou mais exactamente por negritude, tudo podem e tudo podem dispensar”, a partir da palavra de Cristo (Gomes D’Oliveira, 1964: 19). O único meio de salvação, portanto, é que os povos africanos aceitem e se adaptem à palavra de Cristo, esquecendo outras opções enganadoras.

Nos escritos da sua primeira reflexão, Postioma tenta defender a obra missionária dos capuchinhos no continente, embora colocando algumas dúvidas. Nesta altura, tais dúvidas permaneceram abertas, e apenas mais tarde, nas obras mais maduras, elas encontram uma resposta, mediante o conceito de “pensamento e evangelização contextualizados”, claramente alheio àquilo que os teóricos capuchinhos defendiam, mas coerente com as novas indicações provenientes do Concílio Vaticano II.

Nos dois escritos que Postioma publica, em 1964, na revista “Portugal em África”, a sua preocupação central é defender o tipo de missão levada a cabo pelos missionários capuchinhos na região do Congo. É possível afirmar que esses escritos pertencem a um Postioma ainda jovem, que procura enaltecer mais que reflectir e propor. Entretanto, os aspectos fulcrais que ele destaca são:

1. Em termos sociais e éticos, o facto de os missionários terem procurado limitar tanto quanto possível a prática da escravatura, impedindo de fazer comércio humano com aqueles indivíduos que tinham sido baptizados. Esta acção tem de ser reconhecida publicamente como “benemerência social” (Postioma, 1964 a: 298);
2. Em termos de metodologia missionária, um conjunto de práticas e de concepções por vezes contraditórias, que revelam as primeiras dúvidas não completamente expressas por este autor: conjuntamente com a exposição dos princípios do Cristianismo, a catequese, a administração de sacramentos tais como baptismo, confissão e matrimónio, Postioma menciona o estudo das línguas nativas e a “adaptação’ ao ambiente pagão”, assim como a “luta, às vezes com meios violentos, contra os feitiços” (Postioma, 1964 a: 300);
3. Em termos de concepção da cultura africana, Postioma posiciona-se, nesses primeiros escritos, de acordo com as indicações da sua ordem, defendidas – como visto acima – por Gomes d’Oliveira e Pedro. Destacando que uma das maiores dificuldades em evangelizar os africanos é constituída pela falta de conceitos abstractos nas línguas locais, ele conclui que “Tais povos acreditam somente nas coisas materiais!” (Postioma, 1964 b: 343);

Finalmente, uma parte extremamente relevante é desempenhada pela administração dos sacramentos e sobretudo pelas dúvidas colocadas pelos missionários em África junto à “Propaganda Fide”. Aqui, Postioma parece interrogar-se a si próprio, reportando as várias cartas escritas pelos capuchinhos presentes no Congo, com as respectivas respostas da “Propaganda Fide”, com as quais o autor concorda sempre. As questões fundamentais – que Postioma retomará nas suas obras mais maduras – são as seguintes: no baptismo, há quem não conseguia perceber o sentido deste sacramento. O que fazer neste caso? A “Propaganda Fide” sugere baptizá-los na mesma, como se de crianças se tratasse. E com os “filhos do pecado” (Postioma, 1964 b: 347), ou seja, as crianças de casamentos poligâmicos? A “Propaganda Fide” indica também que devem ser baptizados, pois os filhos não podem carregar sobre si os pecados dos pais. Podia-se aceitar, como padrinhos, quem nem conhecia Cristo? Neste caso também, a resposta é positiva, caso não haja outra opção.

Nas suas conclusões, Postioma levanta a pergunta fundamental que tinha orientado as suas duas intervenções na revista “Portugal em África”: ou seja, será que os capuchinhos têm de ser considerados culpados por explicar o insucesso da missão no Congo? A resposta que ele dá é negativa, exaltando a actividade da ordem à qual ele próprio pertence, e realçando as imensas dificuldades encontradas no terreno. A defesa baseia-se no postulado de que os missionários capuchinhos seguiram as indicações da Propaganda Fide, levando a cabo uma evangelização coerente e rigorosa. O problema, de acordo com o autor, reside portanto no ambiente hostil encontrado, “saturado de imoralidade” e que obrigou os missionários “à destruição dos ídolos e daqueles lugares de verdadeira corrupção, chamados ‘kimpaso’, também com perigo da própria vida” (Postioma, 1964 b: 352).

Todas as dúvidas do pensamento de Postioma encontram a sua expressão mais clara (e as inquietações mais profundas) numa passagem que ele reporta, escrita pelo Abbé Nioka (e que o missionário italiano voltará a analisar, mas com respostas diferentes, nas suas obras da maturidade), em que o autor se pergunta o que é o cristianismo para o africano, senão uma “religião estrangeira, importada”, que os capuchinhos não conseguiram compreender nem abordar (Abbé Nioka, 1963: 220).

Diante dessas duras críticas, Postioma coloca a dúvida: “Mas os missionários estrangeiros podiam fazer de maneira diferente? Pode-se levantar algumas dúvidas. Talvez teriam podido tomar consciência da situação ambígua em que se encontravam os africanos”

(Postioma, 1964 b: 359). Entretanto, nas conclusões, ele “absolve” os seus colegas das acusações feitas sobre a ineficácia da sua actividade em África, alegando “causas estranhas”, identificáveis num contexto difícil “duma sociedade saturada de imoralidade” (Postioma, 1964 b: 360).

3. 2. A Maturidade do Pensamento de Postioma: Rumo a uma Nova Concepção nas Relações do Catolicismo com África

O Concílio Vaticano II, e nomeadamente o documento *Nostra Aetate* a respeito da positividade de outras Religiões não cristãs, exerceu uma influência considerável no pensamento de Adalberto da Postioma. Muitas das ideias preconceituosas presentes na primeira parte da sua reflexão desaparecem ou sofrem transformações radicais após a celebração do Vaticano II. A sua própria postura muda: o problema, no pensamento da maturidade, já não será a defesa apriorística da actividade dos missionários capuchinhos, mas a análise consciente e profunda de como evangelizar num contexto de dificuldade, como o continente africano. Os duros juízos de valor sobre a cultura e o homem africanos são largamente atenuados, fazendo justiça a uma visão fortemente etnocêntrica que tinha caracterizado a primeira parte dos seus escritos.

Sendo assim, a atenção do pensamento de Postioma aponta para um aspecto central, que lhe acompanhará ao longo da vida toda: a ideia de que as religiões não cristãs têm conhecimentos da verdade divina que precisa de ser procurada, conhecida, esclarecida, examinada e obviamente criticada. Com base nisso, ele procurará as modalidades possíveis para compatibilizar pensamento e religião indígenas com cultura cristã, por vezes indo muito além do “aceitável” permitido na Igreja Católica (como demonstra a sua posição face à poligamia ou à vertente política africana, sempre muito radical).

A leitura que Postioma fornece não é portanto – como se procurará demonstrar ao longo deste capítulo – “neutra” ou genericamente paternalista, uma vez que ele tenciona “forçar” alguns conceitos da tradição ocidental e cristã em prol do encontro com a cultura africana. Ao fazer isso, ele postula a conceptualização sem dúvida mais significativa do seu pensamento, a “evangelização contextualizada”. É provável que esta “viragem” tenha sido influenciada também por um outro evento, além do Vaticano II, que incidiu profundamente na sua personalidade: trata-se da questão relativa à independência angolana.

Postioma considerou a decisão da Igreja, de defender as razões de Portugal, extremamente contraditória, uma vez que esta estava a defender o direito de todos os povos à autodeterminação, mas com a incompreensível excepção da Angola. Chegou a escrever uma carta para o Arcebispo de Luanda (28 de Maio de 1968), declarando ter um grave problema de consciência na aceitação da linha pontifícia sobre a situação política desse país. A resposta foi imediata: Postioma foi mandado para Itália. Esta decisão deixou-o muito decepcionado, estimulando-o a reflectir de forma mais coerente e consequente sobre a posição da Igreja em África, e contribuindo sobremaneira para radicalizar as suas posições (Bussotti, 2010).

O primeiro aspecto que é preciso realçar tem a ver com algo sobre o qual Postioma já refletia há vários anos. A velha lógica missionária é ultrapassada, alterando-se por completo a antiga concepção: agora, nos escritos da maturidade, o processo de adaptação deve desenvolver-se muito mais na direcção da Igreja em relação a África do que vice-versa. No seio do processo de valorização da tradição autóctone, a Igreja é que terá de ter a capacidade de inserir a sua mensagem universalista. No processo de evangelização, é preciso ter como base as categorias do pensamento e da ética tipicamente africanos. Isto implica um trabalho aprofundado: o intuito não é que “os africanos adiram de forma acrítica ao Cristianismo”, mas fazer com que eles concebiam tal religião como última etapa do seu percurso espiritual, sem rejeitar nada das culturas tradicionais.

Assim como outros autores (Ciscato, 1987), Postioma é da opinião de que, para perceber o pensamento africano, é indispensável procurar compreender primeiro o fenómeno religioso, visto que toda a vida africana está cheia de manifestações religiosas. Isso significa que instituições como casamento, sociedade, família, cosmologia, ontologia, entre outros, têm de ser estudadas de forma constantemente relacionada com a dimensão religiosa. Este é um passo notável, se comparado com a visão do primeiro Postioma, que via a civilização africana apenas como “saturada de imoralidade”, na mesma esteira que Comboni.

Praticamente na mesma altura da publicação dos seus artigos na revista “Portugal em África”, a leitura que o autor fornece do complexo relacionamento entre cristianismo e religião africana visa demonstrar a compatibilidade absoluta de ambas, deixando de lado portanto a sobreposição do cristianismo com a cultura ocidental. Vale a pena referir aqui como Postioma interpreta as mesmas obras, citando as mesmas passagens, de forma completamente diferente da que temos apresentado anteriormente. Ainda refletindo sobre o texto do Abbé Nioka, ele

defende o seguinte: “Quando i missionari più zelanti bruciavano i tam-tams, distruggevano gli amuleti [...], l’intenzione era pura, ma nessuno vorrà chiamare tutto questo “Civiltà Assoluta”, che faceva pulizia di tutto, per stabilirvi il suo dominio universale e intollerante”²⁷ (Postioma, 1964 c: 71).

A base do pensamento de Postioma será esta, podendo ser resumida na expressão da “evangelização contextualizada”. Para elucidar melhor a sua abordagem filosófica, iremos subdividir a análise que se segue de acordo com os principais campos de investigação a que ele se dedicou: acima de tudo no âmbito teológico e ontológico, depois antropológico, ético, sociológico e político.

3. 3. A Concepção Teológica e Ontológica Africana em Adalberto da Postioma

No que tange ao pensamento teológico, Postioma defende que os africanos têm a noção do Ser Supremo, graças às evidências derivantes do mundo sensível, que induz esse povo a crer na existência do Supremo Providente. A Ele é dirigido e feito o culto, apesar de os *bantus* venerarem e acreditarem nos antepassados.

De acordo com Postioma, a teologia africana tem elementos positivos e originais que podem ser tomados como meio eficaz e favorável para expandir o cristianismo no próprio âmbito africano. Por exemplo, Postioma recorda que a oração do Pai-Nosso pode, com muita facilidade, ser aceite pelos africanos visto que contém “imagens” coerentes com a crença africana, tais como a ideia da Providência Divina. Daí se deduz que a teologia africana tem muitas convergências com os ensinamentos da doutrina cristã.

Em termos cosmológicos, Postioma defende que o cosmos – no pensamento africano — envolve o sensível e o supra sensível, o visível e invisível, os seres inferiores a Deus, como: o antepassado primordial, os antepassados, os chefes dos clãs, os génios da montanha ou floresta, os reis e rainhas, etc., mas também o mal é considerado um ser do cosmos.

Um dos pontos mais controversos quanto ao relacionamento entre pensamento religioso africano e cristão tem a ver com a origem do mal. Esta temática é particularmente complexa, e o próprio Postioma encontra algumas dificuldades em harmonizar a visão dos africanos com a

²⁷ “Quando os missionários mais zelosos queimavam os *tam-tams*, destruíam os amuletos [...], a intenção era pura, mas ninguém vai querer chamar isso tudo de ‘Civilização Absoluta’, que limpava tudo, para estabelecer o seu domínio universal e intolerante.” (Tradução da Autora).

cristã sobre este ponto específico. Para os africanos, Postioma nota que a experiência do mal originou o medo. Pelo medo do mal, o africano procura viver em harmonia com todos os seres: visíveis e invisíveis. Entretanto, a ideia do medo contrasta com o Evangelho, uma vez que os ensinamentos cristãos atestam o triunfo de Cristo Jesus sobre todo o tipo de mal. Ter medo do mal é negar a obra redentora de Cristo. De maneira implícita, portanto, os africanos nunca poderiam aderir plenamente a Cristo, pois eles mantêm-se numa condição de temor, que é incompatível com o amor cristão. Para além disso, Postioma, quando fala da questão da origem do mal, parece querer afirmar que o africano não possui consciência disso, senão do medo. Aqui podemos considerar que Postioma se contradiz com o pensamento ético africano que ele afirma ser positivo e original.

Entretanto, uma tal contradição é deixada na penumbra, embora Postioma se aperceba dela. Faz isso por motivos ideológicos, ou seja, por querer demonstrar a compatibilidade absoluta entre religião africana e cristã.

No pensamento ontológico, Postioma introduz o tema do símbolo. O símbolo, que pode ser representado por um totem, uma pessoa, um objecto, etc., é compatível com o cristianismo. Com efeito, o símbolo é, para os africanos, o elemento de união clânico: Adalberto da Postioma aproveita essa compatibilidade e afirma que o símbolo deve ser substituído pela imagem de Jesus Cristo — novo Símbolo da união do novo clã: a Igreja. Quer dizer, Postioma propõe assim uma substituição dos clãs tradicionais africanos por um novo clã concebido como a Igreja.

Um dos temas incontornáveis no pensamento da África é o da “força-vital”. Adalberto da Postioma, em torno disto, defende que os africanos devem continuar a praticar os seus rituais, uma vez que eles estão centrados na força vital e escreve: a força-vital é “l’oggetto di tutte le invocazioni a Dio, agli spiriti, ai defunti, come di tutti i rimedi magici. Lo affermano gli stessi indigeni, vanno dallo stregone per apprendere parole di vita. [...] Quando i missionari raccomandano ai negri di abbandonare le pratiche magiche, si sentono rispondere: Ma che male c’è in tale pratiche? Tutto ciò che noi tacciamo di magia, ai loro occhi è semplicemente la naturale applicazione di quelle forze, poste da Dio per il bene degli uomini”²⁸ (Postioma, 1969: 13).

²⁸ “O objecto de todas as invocações a Deus, aos espíritos, aos defuntos, como de todos os remédios mágicos. O afirmam os próprios indígenas, vão ao curandeiro para aprender palavra de vida [...] Quando os missionários recomendam aos negros de abandonar as práticas mágicas, se sentem responder: Mas

É muito significativo que o autor, numa forma dialéctica, ilustre as opiniões dos missionários e também as dos africanos, aparentemente de forma neutra, mas, na realidade tomando partido em favor dos segundos, os quais têm supostamente todo o direito de prosseguirem com as suas práticas tradicionais, uma vez que elas se configuram não tanto como “mágicas” e supersticiosas, mas como manifestação da força-vital que permeia a existência de Deus e de todos os seres que pertencem ao mundo da natureza. É por isso que o autor sublinha que no mundo africano o enfraquecimento da vida constitui uma grande ameaça e preocupação. Este comportamento pode ser notado em ocasiões de doenças e outros males que podem pôr a vida em perigo. O próprio Senghor teria afirmado que “a vida é uma força capaz de aumentar ou diminuir” (Postioma, 1959: 59).

Em termos ontológicos, o aspecto central da reflexão do missionário italiano é constituído pelo conceito de “força vital”, ao qual nos referimos antes, que brota de Deus e está inseparavelmente ligado com o ser. Todo o ser está dotado de força que lhe permite a resistência, dureza, consistência e sustentabilidade.

A ontologia africana é, para o autor, compatível com a cristã, uma vez que exalta a vida em todos os seus sentidos, e este tema está abundantemente presente nas Sagradas Escrituras, desde o Antigo até ao Novo Testamento; aqui, a vida tem valor absoluto, sendo o mesmo defendido pelos africanos.

Este primeiro nível que acabámos de analisar, o de tipo ontológico e teológico, permite a Postioma (apesar das contradições acima evidenciadas), postular que a teologia tradicional africana é compatível com a cristã, e que só precisa de haver algumas mudanças de atitude para que os africanos consigam aceitar não apenas formalmente, mas em profundidade, os ditames que constituem a base do cristianismo, utilizando e transformando as suas próprias cerimónias e simbologias. É este o sentido mais próprio da “evangelização contextualizada”.

3. 4. As Concepções Antropológica e Ética Africanas em Adalberto da Postioma

Derivante da concepção teológica e ontológica, a de tipo antropológico dos africanos reflecte os princípios básicos acima expostos, entre os quais o mais relevante é a vida. A partir desta

qual é o mal em seguir essas práticas? Tudo aquilo que nós julgamos de magia, aos seus olhos é simplesmente a natural aplicação daquelas forças, colocadas por Deus para o bem dos homens” (Tradução da Autora).

fundamentação, Postioma enfatiza o respeito atribuído à pessoa humana como elemento fulcral para os africanos, diferentemente daquilo que acontece com todos os outros seres que povoam o cosmos.

Neste pensamento, o homem é o único ser com dignidade, que pensa, sente, é volitivo, inteligente, o que o torna superior a outros seres irascíveis e inanimados. Estes elementos metafísicos humanos estão localizados no *muxima* (*coração*). *Muxima* é o pequeno rei, governador de toda a vida do homem. O *muxima* identifica-se com a personalidade individual da pessoa. O nome é o elemento que atesta e certifica publicamente a existência da pessoa.

A vertente comunicacional desempenha um papel de primeira importância. Os conhecimentos são de origem empírica e a linguagem falada é o meio de comunicação e de educação por excelência: ela tem a força de expressar o bem e o mal. O autor afirma que “a linguagem falada é cofre da sabedoria africana, a palavra revela os pensamentos, é meio primordial para a educação” (Postioma, 1969: 47).

Entretanto, a comunicação dos africanos não se esgota com a fala. A dança, por exemplo, manifesta o vigor da vida: dançar é viver. Por essa razão, a todos é reservado o direito de dançar. O autor relembra a afirmação de que “assim como o coração palpita (dança) para manifestar a vida, a dança testemunha e manifesta a existência e vigor da vida” (Postioma, 1969).

No pensamento ético, Postioma destaca a noção do bem e do mal que os africanos possuem como a mais essencial. Como vimos no ponto anterior, o mal representa algo de inexplicável para os africanos, mas ao mesmo tempo existente, e que pode contaminar a inteira vida de um indivíduo ou de uma sociedade.

Na esfera ética, o mal é reprovado, enquanto o bem é aplaudido e encorajado. Enquanto o bem tem origem divina, o mal é originado por seres inferiores que o personalizam. No mundo africano existe uma hierarquia de valores desde os que procedem do Ser Supremo até os humanos. A transgressão destes valores origina a culpa, que deve ser reparada para repor a harmonia.

Segundo o autor, a ética africana possui várias características que chegam a equipará-la aos ensinamentos do decálogo cristão, como por exemplo: o reconhecimento da existência e grandeza de Ser Supremo, o respeito pela vida e pelos bens do outro, e a castidade corporal e espiritual.

O principal limite desta ética – de acordo com Postioma - reside na falta de fé no amor de Cristo, que pode ser ultrapassado apenas através dos ensinamentos catequéticos.

3. 5. A Concepção Sociológica Africana em Adalberto da Postioma

Neste aspecto, a operação intelectual que Postioma pretende levar a cabo configura-se como uma aproximação e, por vezes, sobreposição, entre princípios cristãos e africanos.

A base da sociologia africana é a família (forma de sociedade mais pequena), seguida pelo clã e pela tribo ou sociedade. Estas sociedades estabelecem intensas relações interactivas, o que faz nascer a irmandade. A unidade social cimenta-se através do conceito de *ubumwe*, ou seja, a união vital entre os vivos e os defuntos. Tal união é eterna e gera dois tipos de solidariedade: vertical e horizontal. É por essa razão que Nyerere introduz nos seus escritos o termo *Ujamaa*, para designar essa união vital que desagua na fraternidade, pondo assim de lado o colectivismo, totalitarismo ou mesmo individualismo do tipo ocidental. De acordo com Postioma, o conceito de *ubumwe* é coerente com a união misterial de Cristo com a sua Igreja, tornando-a o novo clã.

No pensamento sociológico, Postioma introduz o tema da mulher: afirmando que no pensamento africano a mulher ocupa um lugar de destaque devido ao seu poder imanente e misterioso de fecundidade e de mãe, garante da perpetuação do clã e da espécie humana. No entanto, Postioma percebe que a noção da fecundidade africana é do tipo antropocêntrico e, por isso, ele quer que os africanos percebam que a fecundidade é algo que vem de Deus, ultrapassando assim esta visão antropocêntrica.

Um ponto crítico que Postioma aborda é a poligamia, normalmente praticada em África, mas que contrasta com os ensinamentos cristãos da fidelidade conjugal de indissolubilidade do matrimónio. Em algumas das suas afirmações, o autor deixa vislumbrar uma certa tolerância para com esta prática, entrando em choque com o magistério da Igreja (Postioma, 1967).

3. 6. A Concepção Política Africana em Adalberto da Postioma

Qualquer forma de interacção com a civilização africana necessita de uma abordagem respeitosa dos valores que ela expressa, sintetizados na fórmula do “socialismo africano”. Neste ponto, Postioma entra no tratamento das questões políticas, que tantos problemas lhe provocaram. O

conceito de “socialismo africano” é aceite por Postioma, e até enaltecido como pilar das organizações sociais africanas.

Se é verdade que “nações” e “classe” representam elementos essenciais da época contemporânea, é entretanto certo que tais conceitos são contrário a tudo o que o homem deve tender. A partir daqui, o missionário parte para a análise (breve, mas muito eficaz) das consequências do processo de industrialização, para depois passar a considerar a função do marxismo. E fá-lo examinando o pensamento de Senghor. Este “rimase impressionato dell'ingiustizia che è alla base della trasformazione economica nel sec. XIX”²⁹ (Postioma, 1965: 267), e graças à obra de Marx, o estadista senegalês conseguiu compreender toda a injustiça do novo sistema: “In Europa i capitalisti soltanto hanno beneficiato dei frutti del capitale, sacrificando gli operai. Tale sistema ingiusto – conlui o religioso - si è rivelato un vero sfruttamento della persona umana”³⁰ (Idem: 257). Isso, todavia, foi aplicado ao nível planetário por parte das nações europeias para subjugar as africanas, “e ne beneficiarono nella forma più immorale”³¹ (Idem: 257).

Todavia, a situação africana não podia encontrar no marxismo o próprio guia: acima de tudo, por causa da difícil aplicabilidade do conceito de “classe” no Continente Negro, e sobretudo devido à negação do ateísmo, absolutamente inaceitável por uma população, cujo aspecto religioso está presente em qualquer manifestação da vida social. A conclusão é portanto a seguinte: “L’Africa risolverà il suo problema più critico, quello del sottosviluppo, non dimenticando tali valori spirituali, ma integrandoli nell'uomo totale”³² (Idem: 259). Daqui a existência de uma dupla ideia: por um lado, a de valorizar os recursos locais para garantir um possível desenvolvimento para a África; por outro, a de pretender que o Cristianismo se afaste coerentemente dum tal bárbaro modo de se relacionar com outros homens e outras civilizações, típico da cultura ocidental. Por isso, a via para sair não poderá ser nem o capitalismo, assim

²⁹ “Ficou impressionado por causa da injustiça que está na base da transformação económica no século XIX”. (Tradução da Autora).

³⁰ “Na Europa apenas os capitalistas têm aproveitado os frutos do capital, sacrificando os operários. Este sistema injusto revelou-se como sendo uma verdadeira exploração da pessoa humana”. (Tradução da Autora).

³¹ “E beneficiaram disso na forma mais imoral”. (Tradução da Autora).

³² “A África irá resolver o seu maior problema, o do subdesenvolvimento, sem esquecer tais valores espirituais, mas integrando-os com o homem total”. (Tradução da Autora).

como conhecemos hoje, nem o marxismo ateu, mas sim o “socialismo africano”, que Postioma interpreta como via segura para um “nuovo umanismo”³³ (Postioma, 1969).

A figura de Adalberto da Postioma tem revelado uma postura diferente da de Comboni em relação ao encontro entre cristianismo e religião africana. De acordo com o que temos mostrado, o pensamento de Postioma atravessa duas fases diferentes: na primeira, ele está mais preocupado com a defesa da actividade missionária dos capuchinhos em África, considerando a cultura africana como inferior se comparada com a europeia e, justificando as violências perpetradas contra as cerimónias, os rituais, os símbolos dos indígenas. Nesta primeira fase, a missão “civilizadora” que junta o cristianismo e a cultura ocidental é clara e inequívoca, apesar de algumas dúvidas às quais o autor se limita a não responder. Na segunda e mais madura fase, há uma mudança de postura, graças sobretudo às novas aberturas do Concílio Vaticano II. É aqui que deve ser procurada a originalidade do autor, os seus desafios, acima de tudo, junto à Igreja, que lhe reservarão um destino de dificuldades e de anonimato, mas que farão dele uma das figuras mais destacadas e significativas no que diz respeito à concepção africanista de matriz católica.

³³ “Novo humanismo”. (Tradução da Autora).

CONCLUSÕES

O trabalho visava perceber qual o posicionamento da Igreja Católica diante da “questão africana”, mediante a análise de dois dos seus maiores pensadores, Daniele Comboni e Adalberto da Postioma. Além desse objectivo geral, os aspectos salientes que pretendíamos verificar foram:

1. O tipo de abordagem que a Igreja tinha para com África no século XIX e a contribuição dada neste sentido por Comboni;
2. O tipo de abordagem que a Igreja tinha no século XX e a contribuição dada neste sentido por Adalberto da Postioma;
3. A explicação para o sucesso de Comboni, durante a vida assim como após a morte, enquanto Postioma teve uma sorte bem diferente, tendo sido negligenciado, apesar de constituir um dos maiores pensadores africanistas no seio da Igreja.

Em primeiro lugar, o posicionamento da Igreja relativamente a África sempre oscilou entre anseio evangelizador e civilizador e postura de superioridade. Com efeito, no século XIX, o continente africano era considerado pela Igreja Católica como um terreno ao mesmo tempo desconhecido e perigoso, em que se tornava difícil fazer obra de proselitismo. Entretanto, as imensas massas de africanos condenados à escravatura ou a levar uma vida de sofrimentos e carências despertavam um sentimento de compaixão que todavia não conseguia encontrar uma saída viável. Sobretudo, não se via como seria possível organizar neste remoto continente, dominado pelo Islamismo e o paganismo, uma obra generalizada de missionação destinada a ter sucesso.

Daniele Comboni inseriu-se neste contexto, de ansiedade mas ao mesmo tempo de temor, medo, desprezo. Graças também ao apoio do Papa Gregório XVI, sensível à “questão africana”, e influenciado pelos relatos dos missionários que voltavam das suas viagens de África e que ele encontrava em Verona, Comboni posicionou-se dentro do problema numa forma radical mas politicamente aceitável pela Igreja. Ele foi radical na postura e na inspiração religiosa: aos 15 anos, decidira que a sua vida devia ser dedicada a África, apresentando-se como seu servo. Tinha a firme convicção de que o continente devia ser cristianizado e civilizado, sempre pensando que catolicismo e costumes ocidentais teriam de proceder de forma paralela. O primeiro não podia existir sem os segundos – apesar de ser mais universal – e vice-versa. Tratava-se de um imperativo categórico, se quisermos usar uma expressão de Kant, consoante o

qual a Igreja não podia deixar de considerar o destino de 1/10 da população mundial, quer do ponto de vista material quer espiritual. Deu portanto força a uma Igreja que parecia desanimada em relação a esse grande desafio. Como podia esta ainda suportar a escravatura, a exploração brutal do homem pelo homem, uma vez que todos deviam ser considerados como irmãos do mesmo Deus? Neste aspeto, Comboni foi um dos radicais dos católicos contemporâneos.

Como vimos através do trabalho, o missionário nunca poupou energias para angariar fundos, sensibilizar os poderosos da terra, arriscar a sua própria vida que, de facto, terminou aos 50 anos em África.

Comboni teve muitos cuidados do ponto de vista “político”, poder-se-á dizer: acima de tudo, apesar de condenar sem apelo a escravatura, responsabilizando as nações católicas, nunca entrou em choque aberto com elas, mas sim utilizou esta arma como “chantagem” para ter mais recursos para as suas missões. Em segundo lugar, a obra evangelizadora foi sempre acompanhada pela obra civilizadora, com um claro marco de matriz europeia. No pensamento de Comboni a civilização ocidental nunca foi posta em dúvida, e isso fez com que o seu discurso e as suas pretensões espirituais tivessem o consentimento dos grandes da Europa.

Em terceiro lugar, e como consequência disso, Comboni sempre procurou manter-se afastado das questões estritamente políticas, nunca lhe passando pela mente a possibilidade de os indígenas reclamarem os seus direitos, em detrimento dos estados europeus, os quais deviam continuar na sua obra civilizadora, mas confiando na Igreja e deixando de tratar os africanos como escravos ou animais. Para além disso, Comboni sempre aceitou a autoridade da Igreja, procurando os canais certos para que os seus projectos passassem, numa postura de obediência e respeito pelas hierarquias eclesiásticas.

Finalmente, Comboni deu uma imagem sobre os africanos e a sua cultura correspondente aos tempos em que ele viveu: eles foram descritos como gente preguiçosa, passiva, escassamente educada e civilizada. Este facto fez com que o papel da Igreja se tornasse cada vez mais importante para o continente africano. E foi por isso que a Comboni foi concedido o cargo de primeiro bispo da África Central, mas principalmente o privilégio de organizar à sua maneira todo o processo de missionação da África Central. Este processo, que se pode resumir através do lema “salvar a África com os Africanos”, é motivado não tanto pela confiança que ele tem no povo africano, quanto na ideia de uma separação quase total entre este e o ocidental, razão pela qual só os autóctones é que poderão cristianizar os habitantes deste

continente, devidamente formados e instruídos por sacerdotes europeus.

Daqui, a contradição básica com que Comboni se deparou: como salvar este continente mediante a obra dos seus próprios habitantes, se estes eram considerados de selvagens e ainda não civilizados? A esta questão ele respondeu através do *Plano*, numa tentativa ao mesmo tempo generosa e utópica de resolver o problema.

Não resta dúvida nenhuma que Comboni tornou-se personagem central no panorama católico, de tal modo que mereceu o processo de beatificação que, embora demorado, se revelou positivo em 2003. Comboni, portanto, representa um património oficialmente reconhecido da Igreja Católica, e as missões que ele fundou em África representam, até hoje, as mais bem sucedidas e sólidas.

Postioma deparou-se com a mesma questão de fundo, mas numa Igreja mais moderna e sensível relativamente às relações com o continente africano. A sua resposta foi, se formos a ver, mais radical e consequente da de Comboni: e foi provavelmente uma tal postura que fez com que o nível de aceitação dessa figura, por parte das hierarquias eclesiásticas, foi menor, se comparado com o de Comboni.

A radicalização do seu posicionamento deu-se essencialmente nos anos da maturidade, quando a insatisfação relativamente às posições eurocêntricas e às pretensões, por parte da Igreja, de considerar os Africanos como sujeitos puramente passivos, desprovidos de qualquer história e cultura, aumenta rapidamente. Neste sentido, Postioma começa a colocar perguntas que não abrangem apenas o âmbito teológico, mas também o filosófico e até o político.

Como procurámos explicar ao longo do trabalho — se é verdade que ele sempre colocou a palavra de Deus cristão como base da sua obra missionária, a partir do Concílio Vaticano II, coloca dúvidas muito sérias sobre as ideias da Igreja no que toca à cultura africana. Postioma descobre o monoteísmo substancial dos povos africanos, procurando constantemente um encontro autêntico entre este e o cristianismo. Esta delicada passagem tem de ocorrer de acordo com as tradições africanas, nem todas desprezíveis, aliás, muitas delas perfeitamente conciliáveis com a visão cristã.

Importa notar que, em Postioma, cristianismo e civilização ocidental separam-se: diferentemente da altura do Comboni, neste caso uma das maiores contribuições que Postioma dá é justamente a ideia de que o cristianismo afunda as suas raízes em princípios e concepções universais, que ultrapassam portanto os laços de relacionamento com uma cultura específica do

tipo europeia.

Uma tal concepção encontra dificuldades em ser aceite no seio da Igreja, deste ponto de vista (e apesar do Concílio Vaticano II), ainda fortemente conservadora. Quando o discurso passa do espaço religioso para o político, a situação piora. Postioma não fica calado, principalmente aquando da sua estadia em Angola: ele reflecte, ensina, escreve sobre uma condição que lhe parece simplesmente escandalosa.

Postioma questiona-se de como é possível que a sua Igreja reconheça que todos os povos têm de ser livres do jugo colonial, com a excepção da Angola? Os fiéis nunca irão perceber essa contradição e essa injustiça que, no fim, determinam o destino da vida do Postioma. No entanto, ele é chamado de volta de Luanda, devido a essa sua opção de coerência política, mas que inicia uma ruptura com um dos estados mais queridos da Igreja, Portugal, inclusive desobedecendo às ordens das altas hierarquias católicas.

Provavelmente esse facto poderá explicar que tenha acabado por ser negligenciado. No entanto, Postioma continuou a escrever, apesar de constantemente ignorado, de tal modo que a sua contribuição científica foi mais bem avaliada fora do que dentro da Igreja. A sua contribuição ainda merece muitos aprofundamentos e questionamentos, quer no campo religioso, quer no filosófico, antropológico e até político, assim como no âmbito do diálogo intercultural e inter-religioso.

BIBLIOGRAFIA

- Agasso, Domenico Sr./Agasso, Domenico Jr (2011), *Un profeta dell’Africa*, San Paolo, Milano.
- Abbé Nioka, Jean Romain (1963), *Personalité Africaine et Christianisme*, Paris.
- Arinze, Francis (2002), *Commento alla “Nostra Aetate” del Card. Francis Arinze*, Giovedì, 03 ottobre 2002.
- Asante, Molefi Kete (2003), *Afrocentricity. The Theory of Social Change*, African American Images, Chicago, Illinois.
- Aubert et alii (1993), *La Chiesa negli stati moderni e i movimenti sociali 1878-1914*, em Hubert, Jedin (Org.) (1993), *Storia della Chiesa, Vol. IX*, Jaca Book, Milano.
- Baur, John (1998), *Storia del Cristianesimo in Africa*, EMI, Bologna.
- Brunialti, Attilio (1881), *I missionari cristiani in Africa*, “L’Illustrazione Italiana”, VIII, 27/XI/1881.
- Bussotti, Luca, Nhaueleque, Laura (2010), *Un missionario afrocentrico: Adalberto da Postioma*, em Bussotti, Luca, Gatti, Marzio, Nhaueleque, Laura, *Africa, Afrocentrismo e Religione*, Aviani, Udine.
- Conferenza Episcopale Italiana (1979), *Evangelizzazione del mondo contemporaneo. Documento dell’Episcopato italiano per la III Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi*, 28 febbraio 1974, em *Evangelizzazione sacramenti promozione umana*, AVE, Roma.
- Ciscato, Elia (1987), *Ao Serviço deste Homem: Apontamentos de Iniciação Cultural*, Edições Paulistas — África, 1ª Edição, Maputo.
- Comboni, Daniel (1865 a), *A Pe Francisco Bricolo*, ACR, A, c. 14/10, Paris, 5 de Fevereiro de 1865, em Comboni, Daniel (2003), *Escritos*, Editorial Além-Mar, Lisboa.
- Comboni, Daniel (1865 b), *Ao Cardeal Alexandre Barnabó*, AP SC Afr. C., v. 7, ff. 707-710 v, Paris, 25 de Fevereiro de 1865, em Comboni, Daniel (2003), *Escritos*, Editorial Além- Mar, Lisboa.
- Comboni, Daniel (1870), *Carta Circular aos Padres Conciliares*, AP SC Africa C., v. 7, f. 1323 v, Roma, 24 de Junho de 1870, em Comboni, Daniel (2003), *Escritos*, Editorial Além-Mar, Lisboa.
- Comboni, Daniel (1871 a), *Informação à Sociedade de Colónia*, Colónia, 6 de Julho de 1871, em Comboni, Daniel (2003), *Escritos*, Editorial Além-Mar, Lisboa.
- Comboni, Daniel (1871 b), *Piano per la rigenerazione dell’Africa proposto da Don Daniele Comboni*, Tipografia Vescovile di A. Merlo, Verona.
- Comboni, Daniel (1876 a), *A Mgr. Jean François des Garets*, Apel, 1876, Afr. C. 9, Roma, 21 de Dezembro de 1876, Piazza del Gesù, 3º, em Comboni, Daniel (2003), *Escritos*, Editorial Além-Mar, Lisboa.
- Comboni, Daniel (1876 b), *Ao Cardinal Alexandre Franchi*, ACR, A.C. 13/23, *Relatório Geral Sobre o Vicariato Apostólico da África Central*, Roma, 15 de Novembro de 1876, em Comboni, Daniel (2003), *Escritos*, Editorial Além-Mar, Lisboa.
- Comboni, Daniel (1877), *Á Sociedade de Colónia, Relação Histórica e Estado do Vicariato da África Central*, “Jahresbericht...”, 24 (1877), pp. 3-16, em Comboni, Daniel (2003), *Escritos*, Editorial Além-Mar, Lisboa.
- Concílio Vaticano II (1965), *Declaração Nostra Aetate sobre a Igreja e as Religiões não-Cristãs*, Roma, 28 de Outubro de 1965.
- Costantini, Celso (1948), *Gregorio XVI*, Pontificia Università Gregoriana, Roma.
- Furioli, Antonio (2013), *Il sogno di un uomo*, San Paolo, Milano.
- Gennari, Gianni (2012), “Il Concilio di Nicea, 325 d.C.”, *La Stampa*, 19/09/2012.
- Gomes D’Oliveira, A. (1964), “Uma Igreja Africana?”, *Portugal em África*, Vol. XXI, 1964, pp. 12-20.
- Gregório XVI (1832), *Encíclica Mirari Vos*, Roma, 15 de Agosto de 1832.
- Modin, Battista (1980), *O Homem, quem é Ele: Elementos de Antropologia Filosófica*, Editoras Paulinas, 5ª edição, São Paulo.
- Ngoenha, Severino Elias (1993), *Filosofia Africana: Das Independências às Liberdades*, Editoras Paulinas, Maputo.
- Ngoenha, Severino (2007), *Per un contratto culturale*, em G. Leghissa (a cura di), *Filosofie in Africa*,

- Mimesis Simplegadi/Pensieri d'Oriente, Padova.
- Patuzzi, G.L. (1882), "Mons. Daniele Comboni", *L'Illustrazione Italiana*, Vol. IX, 29/I/1882.
- Paulo VI (1965), *Declaração Nostra Aetate sobre a Igreja e as Religiões não-cristãs*, Roma, 28/10/1965.
- Paulo VI (1967), *Africae Terrarum*, Roma, 29/10/1967.
- Pedro, A. M. (1964), "A Acção Missionária", *Portugal em África*, Vol. XXI, 1964, 21-30.
- Pio XII (1951), *Carta Encíclica Evangelii Praecones sobre o fomento das Missões*, Roma, 2 de Junho de 1951.
- Pistone, Maurizio (2013), *Gregorio XVI tra Roma ed Africa*, 14/01/2013. Disponível em www.it.cultura.religioni.cristiani.
- Pombo, Kipoy (2013), *Una lettura antropologica per la Rigenerazione dell'Africa delle Regole del 1871 (Cap. 10 in particolare)*, comunicação apresentada no *Simposio sul Piano per la Rigenerazione dell'Africa e sulle Regole del 1871*, Verona, 13-17 maggio 2013.
- Postioma, Adalberto da (1964 a), *Metodologia Missionária dos Capuchinhos no Congo-Matamba-Angola 1645-1834*, "Portugal em África", Vol. XXI, 1964, pp. 293-304.
- Postioma, Adalberto da (1964 b), "Metodologia Missionária dos Capuchinhos no Congo-Matamba-Angola 1645-1834", *Portugal em África*, Vol. XXI, 1964, pp. 343-360.
- Postioma, Adalberto da (1964 c), "Presenza africana nella filosofia universale", *Filosofia e Vita*, Vol.5, 1964.
- Postioma, Adalberto da (1969), *Cristianesimo africano*, Ed. Cesca, Roma.
- Postioma, Adalberto da (1972), *Filosofia africana*, Tip. da Voz da Zambézia, Quelimane.
- Postioma, Adalberto da (1965), "I fondamenti del socialismo africano", *Filosofia e vita*, Vol. 6 (1965), n. 3.
- Postioma, Adalberto da (1966), "Idee religiose e idee filosofiche nell'Africa di oggi", *Filosofia e vita*, Vol. 7 (1966), n. 2-3-4.
- Postioma, Adalberto da (1964), "Presenza africana nella filosofia universale", *Filosofia e vita*, Vol. 5 (1964), n.2.
- Romanato, Gianpaolo (2003), *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam. L'esperienza di Daniele S. Comboni*, Corbaccio, Milano.
- Agostinho (2001), *A Cidade de Deus Contra os Pagãos*, 4ª ed. Trad. Oscar Paes Lemes, Vozes, Rio de Janeiro.
- Verucci, Guido (1995), *La Chiesa postconciliare*, em *Storia dell'Italia repubblicana. Volume secondo. La trasformazione dell'Italia: sviluppo e squilibri. 2. Istituzioni, movimenti, culture*, Einaudi, Torino.