



## Teologia africana no pensamento de Gabriel Molehe Setiloane

## African Theology from Gabriel Molehe Setiloane's perspective

### *Arão Miguel Tchipunge*

Graduando em Teologia na Faculdade Unida de Vitória/Brasil. Licenciado em computação pelo Clarentiano/Polo de Vitória. Foi membro do Núcleo de Estudos da Religião (NUER) da Cátedra de Teologia Pública e Estudos da Religião “Rev. João Dias de Araújo”, tendo desenvolvido pesquisas na área de Filosofia da Religião.

### *José Adriano Filho*

Doutor em Ciências da Religião, é professor da Faculdade Unida de Vitória.

#### **Resumo:**

O presente artigo debruça-se sobre a Teologia Africana a partir do pensamento de Gabriel M. Setiloane. Ele considera que o papel da Teologia Africana é enviar os africanos de volta às suas raízes. Ao fazer isso, ela devolve ao africano a esperança de resgatar a sua africanidade, sua visão de vida, sua cultura, sua sabedoria e religiosidade. Uma africanidade que lhes foi roubada pela cultura ocidental. Ao mesmo tempo em que ela resgata os seus valores, busca dialogar com as demais teologias, pois entende que é através do diálogo que se produz unidade, preservando e salvaguardando a diferença e a liberdade. O artigo reconhece que uma teologia relevante para o contexto africano é aquela que emerge da realidade do próprio africano, o que implica em fazer uma teologia que considera o contexto social, político e econômico na elaboração de um pensamento teológico, concomitantemente, cristão e africano.

**Palavras-chave:** Colonialismo. Teologia Africana. Gabriel Setiloane.

#### **Abstract:**

This article deals with the African Theology in the thought of Gabriel M. Setiloane, and it considers that its role is to send the Africans to its roots. In doing so, the African Theology gives back to the Africans the hope to rescue their Africanity, their vision of life, culture, wisdom and piety. It gives back to African People an Africanity that was stolen by Western culture. While rescuing the values of African culture, the African Theology seeks to dialogue with other theologies because it understands that dialogue produces unity, preserving and safeguarding the difference and freedom. The paper also recognizes that a relevant theology for the African context emerges from the own African reality. This implies to do a Theology that considers the social, political and economic context in the development of theological thought, concomitantly, Christian and African ones.

**Keywords:** Colonialism. African Theology. Gabriel Setiloane.

## Introdução

Este artigo trabalhará o conceito de Teologia Africana no pensamento de Gabriel M. Setiloane e como o mesmo se relaciona com as demais teologias. Está dividido em três partes: A primeira, corresponde a um recorte histórico do colonialismo na África. Onde abordaremos como se

deu a implementação e conseqüentemente a sistematização do sistema colonial na África e quais as implicações que provocou nas estruturas sócias africanas. Veremos igualmente como os líderes africanos reagiram à esta mudança brusca e violenta. Na segunda parte falaremos sobre a teologia africana, sua origem e características. Aqui, mostraremos em que contexto emergiu a Teologia Africanae quais as suas principais preposições teológicas e singularidades. Finalmente, apresentaremos o pensamento de Gabriel M. Setiloane relativamente à Teologia Africana. Iremos observar na teologia de Setiloane um apelo no sentido de abandonar o asilo epistemológico da cultura ocidental que foi imposta ao povo africano.

### Um recorte histórico sobre o colonialismo na África

A África foi palco de grandes atrocidades humanas. Sendo inevitável falarmos da África sem destacarmos o fenômeno do colonialismo ocidental; fenômeno esse, que mudou drasticamente o percurso histórico do continente africano. Esta mudança não se dá apenas no âmbito sociopolítico, mas também no antropológico, uma vez que, mudou radicalmente a cosmo visão do africano tornando-o escravo de padrões de pensamento, sistema de valores e espiritualidade da cultura ocidental. Segundo o historiador Albert AduBoahen, “em África jamais ocorreram tantas e tão rápidas mudanças como durante o período entre 1880 e 1935”.<sup>1</sup> Este período é marcado pela conquista e ocupação de quase todo continente africano pelas potências imperialistas e, depois, pela instauração do sistema colonial.<sup>2</sup> O mesmonão envolvia apenas questões de ordem político-culturais, mas também questões de ordem racial e teológica conforme deixa claro o texto que se segue, sendo uma das máximas da “teologia da *Salus animarum*”, ou “teologia da conversão dos infiéis”:

Os negros são apenas selvagens que devem ser convertidos, almas *sedentes in tenebrisetumbra mortis*<sup>3</sup>, que devem ser enfrentadas com um “apostolado que leva o elmo dos cruzados” (J.A. Cuttat), e devem ser arrancadas uma por uma da escravidão dos demônios com um apostolado de “linha de pesca” (O. BIMWENYI).<sup>4</sup>

Percebe-se a partir do texto supracitado como o discurso da teologia Ocidentalestava intrinsecamente atrelado ao sistema colonialreduzindo a humanidade do africano à maldição e com ela a sua riqueza cultural, cimentando cada vez mais a sua intolerância religiosa e conseqüentemente o seu fundamentalismo eurocêntrico. Esta leitura foi sustentada por muito tempo tendo como base uma interpretação anacrônica do texto bíblico de Gênesis 9:25: nele, encontramos uma declaração de Noé que diz: “*Maldito seja Canaã! Que ele seja, para seus irmãos, o último dos escravos*”.<sup>5</sup> Servindo-se deste texto afirmavam que os africanos são descendentes de Canaã, logo, são amaldiçoados. Desde então, o africano introjetou em si uma antropologia inferior em relação ao europeu e se vê preso ao seu asilo epistemológico. Eis o desafio atual dos teólogos africanos: eles são

<sup>1</sup> BOAHEN, Albert Adu. *História geral da África, VII: África sob dominação colonial 1880-1935*. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 1.

<sup>2</sup> BOAHEN, 2010, p. 1.

<sup>3</sup> “*In tenebrisetumbra mortis*” é uma frase em latim que significa: “*nas trevas e na sombra da morte*”.

<sup>4</sup> GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do século XX*. São Paulo/Brasil. 2 ed. Loyola, 1998. p. 458.

<sup>5</sup> A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002. p. 46.

chamados a elaborar um pensamento teológico dentro do seu ciclo cultural e conseqüentemente proporcionar uma consciência histórico-social ao africano.

Os líderes africanos não ficaram passivos frente ao processo de colonização e buscaram dentro dos recursos a sua disposição defenderem-se do mesmo. É claro que estavam em desvantagem, pois, não possuíam estrutura tanto técnica, quanto material para vencerem os seus opositores. O poeta inglês Hilaire Belloc resume bem esta situação quando afirma: “Aconteça o que acontecer, nós temos a metralhadora, e eles não”.<sup>6</sup> De toda sorte, isto não os impediu de defenderem as suas histórias, as suas terras e sobretudo os seus povos. Em 1891, quando os britânicos ofereceram proteção a Premph I, rei dos Ashanti, na Costa do Ouro (atual Gana), ele replicou dizendo que não estavam interessados em aderir tal proposta. Todavia, estavam dispostos a manter laços de amizade com os brancos e que nenhum Ashanti tem a menor razão para se preocupar com o futuro ou para acreditar, por um só instante, que as hostilidades passadas tenham prejudicado as suas causas.<sup>7</sup> Quatro anos depois em 1895, Wogobo, o Moro Naba, ou rei dos Mossi (na atual República do Alto Volta), declarou ao oficial francês capitão Destenave que estava consciente da pretensão dos brancos em tirar a sua vida e se apropriar da sua terra. Porém, acrescentou Mossi: “Não preciso deles. Sei o que me falta e o que desejo: tenho meus próprios mercados; considere-se feliz por não mandar cortar-lhe a cabeça. Parta agora mesmo e, principalmente, não volte nunca mais”.<sup>8</sup>

Em Abril de 1981, Menelik, imperador da Etiópia, declarou a rainha Victoria da Inglaterra que não se colocaria na condição de um espectador e ver a África sendo dividida pelos imperialistas. Segundo ele, a sua esperança está no Todo Poderoso que durante 14 anos protegeu a Etiópia e que o mesmo não permitiria que tal divisão acontecesse.<sup>9</sup>

É interessante observar como a questão religiosa esteve sempre presente na vida do povo africano e, todavia, parece que nem isso conseguiu impedir que muitos africanos passassem pelo exílio europeu. Estima-se, por exemplo, que mais de quatro milhões de negros africanos foram trazidos como escravos ao Brasil.<sup>10</sup> Segundo Rosino Gibellini, até os anos 50 do século XX, muitos países da África e da Ásia eram colônias da Europa, e que só depois do segundo conflito mundial tem início o processo de descolonização e a luta pela independência política.<sup>11</sup>

Gibellini aponta igualmente que o fim da era colonial se deu em 1973 na conferência de Alger.<sup>12</sup> Iniciava-se assim uma nova jornada pela liberdade tanto do ponto de vista político, quanto cultural dos países africanos. Depois de séculos de escravidão, não só do ponto de vista físico, mas sobretudo de crenças e valores, o africano se viu pela primeira vez livre para recomeçar: por um lado ele tem a porta da liberdade e por outro, a memória de um passado catastrófico; gradativamente começa a tomar consciência do preço da liberdade e da sua existência. Uma coisa é ser livre da

<sup>6</sup> PERHAN, 1961 *apud* BOAHEN, 2010, p. 8.

<sup>7</sup> FYNN, 1971 *apud* BOAHEN, 2010, p. 4.

<sup>8</sup> CROWDER, 1968 *apud* BOAHEN, 2010, p. 4.

<sup>9</sup> MARCUS, 1975 *apud* BOAHEN, 2010, p. 5.

<sup>10</sup> ORO, Ivo Pedro. *O fenômeno religioso: como entender*. São Paulo: Paulinas, 2013. p.103.

<sup>11</sup> GIBELLINI, 1998, p. 448.

<sup>12</sup> GIBELLINI, 1998, p. 448.

opressão colonial, a outra é ser livre da sua memória. E, em seu livro intitulado “Teologia Africana Uma introdução”, Gabriel M. Setiloane traduz bem essa ideia quando afirma o seguinte:

Para muitos de nós que vivemos na África moderna e urbanizada, torna-se cada vez mais difícil imaginar como podia ter sido a vida neste continente antes da chegada dos ocidentais e de sua civilização. Nós nos tornamos tão condicionados (sofremos até lavagem cerebral) que, mesmo tendo recebido a melhor instrução, muitas vezes olhamos com vergonha para essa vida, como sendo “selvagem”, “brutal” e tudo de ruim. Olhamos para ela com os olhos e óculos dos ocidentais que nos conquistaram [...].<sup>13</sup>

Tendo o universo simbólico como elemento central de vida e, em suas crenças e rituais, sua interpretação do mundo e o encontro do sentido da vida, o sistema colonial intentou tudo destruir e impor um universo caracterizado pelo individualismo, ganância e, sobretudo intolerância religiosa.

Para Durkheim a religião é um fato social por excelência tendo os rituais e símbolos o efeito de criar afinidades sentimentais que constituem a base de classificações e representações coletivas.<sup>14</sup> Clifford Geertz, citando Max Weber, afirma que o “homem é um animal que vive preso a uma teia de significados por ele mesmo criada”.<sup>15</sup> Partindo desse raciocínio, sugere que essa teia e sua análise seja o que chamamos de cultura. A cultura africana expressa-se na religião Bantu em sua ênfase ao ser humano. Se para a teologia ocidental o homem foi criado para conhecer a Deus, para o amar e servir, a concepção Bantu em contrapartida, defende a ideia de que o fim último do homem é a perpetuação do gênero humano.<sup>16</sup> O africano acredita que a morte não é um fim em si mesma: existe uma nuvem de espíritos dos seus ancestrais que podem ser acessadas mediante determinados rituais e os mesmos podem intervir diretamente no mundo dos vivos.<sup>17</sup>

### **Teologia africana, sua origem e suas características**

As mudanças internas que ocorreram nas estruturas sociais africanas após a colonização desembocaram uma crise econômica aos países do Terceiro Mundo conforme descreve Rosino Gibellini: “Com a Declaração da ONU de 1º de maio de 1974, subscrita pelos países do Terceiro Mundo, é apresentada à comunidade mundial a proposta de um projeto coletivo para a instauração de uma nova ordem econômica internacional (NOEI)”.<sup>18</sup> A consciência deste fato impulsionou a necessidade de uma nova mudança de paradigma do ponto de vista teológico no contexto africano; esta mudança, pressupõe naturalmente numa “radical ruptura epistemológica que faça do compromisso o primeiro ato teológico, levando assim uma reflexão crítica sobre a práxis da realidade do Terceiro Mundo”.<sup>19</sup> A mesma busca libertar e situar o africano no seu contexto e conseqüentemente levar o mesmo a apreender que ele é sujeito, que seus pensamentos são legítimos,

<sup>13</sup> SETILOANE, Gabriel. *Teologia africana: uma introdução*. São Paulo: Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, 1992, p. 13.

<sup>14</sup> DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2008, p. 38.

<sup>15</sup> GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Zahar. Rio de Janeiro, 1973. p.15.

<sup>16</sup> BUJO, Bénézét de; MUYA, I. Juvénal. *Teologia africana no século XXI: algumas figuras*. 2 v. Suíça: Universidade Friburgo, 2005. p. 23-24.

<sup>17</sup> BUJO, Bénézét. *Teologia africana no século XXI: algumas figuras*. 3 v. Suíça: Universidade Friburgo, 2012, p.49.

<sup>18</sup> GIBELLINE, 1998, p. 448.

<sup>19</sup> GIBELLINE, 1998, p.450.

que sua visão de mundo e vida é legítima, que seus sentimentos são igualmente legítimos.<sup>20</sup> O pivô da teologia africana, portanto, se deu em 1956 com a interrogação de alguns sacerdotes negros sobre o futuro da igreja na África. Entretanto, foi em 1960 na faculdade de teologia católica da universidade de Lovanium que teve início as principais reflexões e sistematização da possibilidade de uma teologia africana.<sup>21</sup> Trata-se de uma teologia que emerge no contexto sócio-político do povo africano e se propõe portanto em responder ao seu clamor conforme afirma o teólogo Júlio Zabatiero: “teologia se faz a partir do clamor, pois quem não consegue ouvir o clamor de quem sofre, também não consegue ouvir a palavra que Deus fala”.<sup>22</sup>

Foi justamente em função do clamor do seu povo que os teólogos africanos se levantaram conscientes de suas responsabilidades enquanto interpretes das suas tradições propondo deste modo soluções aos problemas pontuais das suas comunidades. Evidentemente que, não se trata de uma tarefa simples, pois, pressupõe antes de qualquer coisa numa libertação cultural dos africanos e na recuperação da sua africanidade, visão de vida, cultura, sabedoria e religiosidade.<sup>23</sup> Religiosidade essa, que não precisa de templos nem imagens para se expressar, pois concebe a natureza e o universo como poder da criação de Deus e conseqüentemente a sua habitação. Nesse sentido, não existe delimitação entre o sagrado e o profano para o povo africano uma vez que, na visão dos mesmos ambos estão intrinsecamente ligados. Nessa perspectiva, Deus é mais imanência do que transcendência para o povo africano, sendo igualmente soberano e o fundamento de todas as coisas; o bem e o mal vem de Deus, podendo ele abençoar ou castigar segundo o comportamento de cada pessoa.

A ideia de coletividade e, sobretudo, pertença como proporcionadora da coesão social pode ser reconhecida como uma das características típicas das comunidades africanas: por um lado, é o espírito comunitário a base dos seus valores e fundamento da tradição e, por outro, regula o comportamento dos seus membros. Deste modo, culmina numa ética que se reflete tanto na comunidade quanto no espaço público, pois, é lá que a comunidade precisa se manifestar ao lado dos pobres e oprimidos pela estrutura social. Tendo como pilares a experiência subjetiva, a comunhão e a tradição oral e nesses elementos sua estruturação, a teologia africana emerge fundamentada no cristianismo inserido na realidade do povo africano.

Assim como existe a teologia da libertação sul-americana que caracteriza – se pela sua ênfase aos pobres e oprimidos pela estrutura social, a teologia negra, que emergiu em prol da opressão do racismo sobre os cristãos negros nos Estados Unidos da América, a teologia feminista, em sua proposta de releitura da tradição bíblica caracterizada pelo patriarcalismo, a teologia africana assumi também características próprias. A priori, vale deixar claro que a teologia africana não deve ser

---

<sup>20</sup> OLIVEIRA, David Mesquiat de; SATJYAMBULA, Miguel da Piedade. Por uma teologia africana a partir do "Sujeito Africano". *Azusa* - revista de estudos pentecostais, Joinville, v.6, n.2, p.61-74, 2015.

<sup>21</sup> GIBELLINE, 1998, p. 456.

<sup>22</sup> ZABATIERO, Júlio. *Para uma teologia pública*. 2. ed. São Paulo: Fonte Editorial; Vitória: Faculdade Unida, 2011. p. 16.

<sup>23</sup> GIBELLINE, 1998, p.463.

caracterizada como uma crítica negativa da cultura e filosofia ocidentais, mas uma avaliação positiva de sua própria cultura e filosofia africana.<sup>24</sup>

Podemos apontar como primeira característica da teologia africana a questão cultural: para Muzorewa, a cultura, que é profundamente marcada pela religião, exerce influência maior nos africanos quando comparados a outros povos, e o método de pensamento (reflexão) é influenciado pela mesma.<sup>25</sup> A segunda característica é a comunitária, com a proposta de uma eclesiologia africana, com bases teológicas intrinsecamente ligadas à ação cristã, da qual emerge e pela qual é explicável.<sup>26</sup> A terceira característica é a ecumênica. Como afirma Kalilombe, “quando a teologia é feita na e pela comunidade, é necessariamente ecumênica”.<sup>27</sup> Ela é ecumênica porque se estende a totalidade do mundo humano habitado, sem exclusão de pessoas ou de comunidades de fé diferentes.<sup>28</sup>

### **Teologia africana no pensamento de Gabriel Molehe Setiloane**

Falar de teologia é falar igualmente da cultura de um povo, dos seus medos, das suas expectativas, dos seus sonhos, dos seus sofrimentos e acima de tudo propor soluções aos problemas pontuais que o mesmo apresenta, pois, teologia não se faz apenas articulando discursos, mais sim buscar a materialização dos mesmos. Ela não acontece fora do ciclo cultural de um povo, antes pelo contrário é a resposta ao grito do povo, nesse sentido, o teólogo é não apenas pesquisador do conteúdo bíblico, mas também interprete do mesmo para a realidade de sua comunidade.

Gabriel M. Setiloane não é uma exceção, ele se levanta dentro de um contexto que diga-se de passagem, ainda hoje deixa marcas ao mundo de um modo geral e ao povo Sul - Africano de um modo particular. Trata-se do Apartheid que “excluía por princípio uma sociedade multirracial e teorizava uma prática de segregação total da população não-branca”.<sup>29</sup>

É, portanto dentro deste contexto, que Setiloane elabora a sua proposta de uma teologia africana. A priori, vale destacar que não existe uma uniformidade entre os autores quanto ao conceito de teologia africana. Para John S. Mbiti a teologia africana seria simplesmente “reflexão e expressão teológica feita por cristãos africanos”.<sup>30</sup> Por outro lado, Ambrose M. Moyo propôs uma definição mais singela, salientando que a teologia africana é “uma tentativa de traduzir a mensagem de Jesus por meio de formas de pensamento que a África achará relevantes e significativas”.<sup>31</sup> Já Charles Nyamiti afirma que a teologia africana “é a verdadeira e exata doutrina católica, expressa e

---

<sup>24</sup> HOVLAND, Thor H. *O Novo Paradigma da Teologia Africana*. Disponível em: <<http://bit.ly/1P7LSP8>>. Acesso em: 2 out. 2015.

<sup>25</sup> CARLOS, Constantino. Estudo comparativo entre a Teologia africana e a Teologia afro-americana. Disponível em: <<http://bit.ly/1PWCyIf>>. Acesso em: 2 out. 2015.

<sup>26</sup> BUJO, 2012, p. 72.

<sup>27</sup> BUJO, 2012, p. 73.

<sup>28</sup> BUJO, 2012, p. 73.

<sup>29</sup> GIBELLINI, 1998, p. 467.

<sup>30</sup> HOVLAND, Thor H. *O Novo Paradigma da Teologia Africana*. Disponível em: <<http://bit.ly/1P7LSP8>>. Acesso em: 5 set. 2015.

<sup>31</sup> HOVLAND, 2015, p. 214.

apresentada de acordo com a mentalidade e as necessidades africanas”<sup>32</sup>. No entanto, para Gabriel M. Setiloane teologia africana é: “uma teologia que é baseada na fé bíblica e que fala à alma africana (...) Ela se expressa através das categorias de pensamento que provêm da filosofia e da visão de mundo dos africanos”.<sup>33</sup>

Nesse sentido, a teologia africana busca falar à alma africana, e essa linguagem se dá mediante a experiência subjetiva com o sagrado. O que nas categorias de Rudolf Otto seria *omysteriumtremendum*.<sup>34</sup> Isto é, uma experiência religiosa da vivência originária como uma experiência terrífica e irracional, onde se encontra o sentimento de pavor diante do sagrado.

A matriz da teologia africana nos remete as raízes de nossos problemas na África. Para Setiloane toda teologização é feita a partir do seu contexto, no entanto, a teologia que predomina nos seminários e igrejas na África tem sido na verdade Teologia Ocidental.<sup>35</sup> Isto implica que o olhar do africano em relação as suas experiências e, sobretudo a Divindade está sempre condicionado ao preconceito europeu. Implica igualmente que o africano tem convivido com dois mundos distintos: por um lado tem a sua visão de mundo tradicional e por outro o mundo da cultura ocidental.<sup>36</sup> A título de exemplo temos a questão da poligamia que na literatura dos evangelhos é uma prática negativa e, portanto, repreendida. Todavia, na África não. Pois, faz parte da sua matriz cultural o homem ter mais de uma mulher o que é concebido por eles como afirmação de sua masculinidade. Percebe-se então que a cultura africana é patriarcal e em certo sentido machista. É claro que não podemos universalizar este fenômeno, existem exceções. De toda sorte, o fato é que esta prática está impregnada na cultura africana. Nesse aspecto a cultura africana se assemelha bastante com a “cultura judaica” do Antigo Testamento, pois, ambas são polígamas. Outro aspecto e que já foi dito aqui, é a concepção africana sobre a morte. Para o africano a vida não acaba com a morte, as pessoas continuam vivas ainda que numa dimensão espiritual e podem interferir diretamente no mundo dos vivos. Ora, esta prática parece abrir margem para o espiritismo o que na concepção de muitos é igualmente reprovado pela bíblia. Estes e tantos outros exemplos têm constituído um dos grandes desafios dos teólogos africanos.

Portanto, a base da teologia africana se dá na experiência do africano com a Divindade por meio da religião Tradicional Africana. Fica então claro que, a Teologia africana na sua gênese não é uma teologia do livro ou de salas de aula como a Teologia Ocidental veio a ser. Mas sim da experiência subjetiva do indivíduo com o sagrado. Segundo a Declaração do encontro Pan-africano dos Teólogos do Terceiro Mundo realizado em Acra (Gana), de 17 à 24 de Dezembro de 1977, a bíblia é a fonte fundamental da teologia africana, pois ela é o testemunho primordial da revelação de Deus em Jesus Cristo. Nenhuma teologia pode conservar a sua identidade cristã, à margem das escrituras [...].<sup>37</sup> Por outro lado, Setiloane diz que a teologia africana afirma e aceita a bíblia e seus

<sup>32</sup> BUJO; MUYA, 2005, p. 156.

<sup>33</sup> Declaração da ACC - Conferência das Igrejas de Toda África, em sua Assembleia em Lusaka, 1973. In: Engagemat Lusaka (AACC, Nairobi, 1973) *apud* SETILOANE, 1986, p. 52.

<sup>34</sup> OTTO, Rudolf. *O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes, 2007. p. 41.

<sup>35</sup> SETILOANE, 1992, p.49.

<sup>36</sup> SETILOANE, 1992, p. 50.

<sup>37</sup> BUJO; MUYA, 2005, p. 275.

ensinamentos. Todavia, concorda com a hermenêutica moderna que são aplicadas ao texto bíblico, aos métodos científicos disponíveis até agora, isto é a crítica literária e textual. Levando a sério as ideias expressas nessas disciplinas, chega à conclusão que assim como Deus se manifestou aos hebreus como Javé, o mesmo se manifesta igualmente para os africanos na forma de Modimo<sup>38</sup>, Thixo<sup>39</sup>, Lesa<sup>40</sup>, em seus mitos e histórias.<sup>41</sup>

Qual é o lugar de Jesus na teologia de Setiloane? A facilidade com a qual os africanos aderiram ao cristianismo abre margem para entendermos que eles não encontraram nenhuma dificuldade em assimilar os ensinamentos básicos de Jesus.<sup>42</sup> Todavia, a controvérsia surge quando o Cristianismo Ocidental começa a universalizar a sua hermenêutica sobre a figura de Jesus.<sup>43</sup> Esta concepção sobre Jesus tem sustentado ao longo de todos estes anos a intolerância religiosa do Cristianismo Ocidental em relação aos demais modelos de cristianismos. Embora do ponto de vista exegéticos er uma leitura legítima, não é nem a única e muito menos universal. Entretanto, ainda que seja uma a encarnação de Jesus, a sua expressão se dá de forma diferente de uma cultura para outra, o que implica dizer que cada povo se identifica com a Divindade a partir da sua cosmovisão conforme afirma Setiloane:

Falando pela África, o que não podemos comprar é a Civilização Ocidental, cultura ou seja que nome quiserem dar. Seus modelos de pensamento e formas de expressão greco-romanas são ataduras que precisamos rasgar para chegar a Cristo (...). Se na verdade Teologia é reflexão, na Teologia Africana nós tentamos quebrar o selo dos modelos de pensamentos e cultura ocidentais para podermos ver Cristo face a face, e nele vermos a nós mesmos (...) e a outros.<sup>44</sup>

Deste modo a teologia africana denuncia e busca libertar-se dos fundamentos da Teologia Ocidental. A sua luta não é contra a fé, mas contra os acréscimos ocidentais que transformaram-se em dogmas.

Por outro lado, o professor Bénézet Bujo elabora desde há vários anos, a noção de Cristo como “Protoantepassado”, ele faz uma apropriação teológica do conceito de antepassado pela teologia cristã.<sup>45</sup> Para ele “Jesus é para o cristão africano um antepassado antes dos tempos que assumiu a sua história com todas as suas riquezas e aspirações, nas suas experiências ditosas e infelizes, alegres e dolorosas, e que a relançou numa dinâmica definitiva da salvação, assim como relançou toda história da humanidade”.<sup>46</sup> Portanto, a teologia africana aceita Jesus e acredita que nele encontra também a realização dos seus ensinamentos. Acredita igualmente que é uma teologia cristã e que tem o direito

<sup>38</sup> É um dos atributos da Divindade em África. Usado sobre tudo na África Austral, mas propriamente pelo povo Sotho/Tswana e que significa: *aquele que penetra e permeia todo ser/ existência*. Cf. SETILOANE, 1986, p. 68.

<sup>39</sup> Outro atributo da divindade que em certos aspetos assume o mesmo sentido que MODIMO. Cf. SETILOANE, 1986, p. 43.

<sup>40</sup> É um atributo da Divindade usado predominantemente no Zimbábue e que significa: “*O sopro da vida*”. Cf. SETILOANE, 1992, p. 68.

<sup>41</sup> SETILOANE, 1992, p. 50.

<sup>42</sup> SETILOANE, 1992, p. 53.

<sup>43</sup> SETILOANE, 1992, p. 53.

<sup>44</sup> SETILOANE, 1992, p. 53.

<sup>45</sup> BÉNÉZET, MUYA, 2005, p. 35-37.

<sup>46</sup> BÉNÉZET, MUYA, 2005, p. 37.



de existir como qualquer outra forma de teologia que se estrutura mediante os ensinamentos de Jesus de Nazaré.<sup>47</sup>

Setiloane trabalha igualmente na sua teologia a ideia de “pessoa” (motho/umuntu)<sup>48</sup> e a relação dialética existente entre esta e a comunidade. Esta ideia é igualmente trabalhada por vários autores ainda que com conceitos diferentes. Para Martin Buber, “o homem se torna EU na relação com o TU”.<sup>49</sup> Isto implica que o TU é irreduzível ao EU e conseqüentemente determinante na construção da subjetividade do mesmo. Implica igualmente em admitir que não existe o EU sem TU. Logo, o TU é definitivamente indispensável para existência do EU. Quem vai compartilhar a mesma ideia é Gilberto Safra, para ele “não é possível se falar de alguém sem que se fale de um outro”.<sup>50</sup> Para Gilberto o ser humano só se torna humano a partir de um lugar, este lugar não é físico, mas sim a subjetividade de um outro.<sup>51</sup> O outro é, portanto, um elemento constituinte do ser. Ainda dentro deste raciocínio encontramos o pensamento de Edgar Morin, o mesmo afirma que: “o homem somente se realiza plenamente como ser humano pela cultura e na cultura”.<sup>52</sup> No pensamento setiloanino, portanto, ser pessoa pressupõe estar em um estado em que as qualidades sociáveis mais sadias, mais sóbrias, mais sensíveis do ser têm primazia sobre a natureza animal, mais vil. Ou seja, Motho se torna pessoa no ponto em que ele/ela se torna consciente de si mesmo/mesma como pessoa distinta de outros animais e da natureza em geral.<sup>53</sup> É a consciência da nossa existência enquanto seres humanos que vai caracterizar a nossa relação com os outros seres vivos e o universo em geral. Esta relação tem sido um dos principais temas discutidos nos nossos dias. Trata-se precisamente de cultivarmos uma consciência ecológica urgente frente à um mundo que nas palavras de Leonardo Boff “já está dentro do aquecimento global e que pode trazer catástrofes de dimensões nunca vistas, afetando toda a biosfera e o futuro da espécie humana”.<sup>54</sup>

Na mesma esteira, Marcelo Barros sugere uma reconciliação entre teologia cristã e ecologia sustentando a ideia de que a visão antropocêntrica que o cristianismo herdou da “cultura judaico-cristã” constitui a principal causa que coloca as igrejas alheia e até mesmo muitas das vezes oposta ao cuidado com a natureza.<sup>55</sup>

Por outro lado, a ciência atual nega qualquer superioridade humana. Revela que não há diferenças substanciais entre o corpo humano e o de outros animais. “De uma bactéria a um ser

---

<sup>47</sup> SETILOANE, 1992, p. 54.

<sup>48</sup> SETILOANE, 1992, p. 27.

<sup>49</sup> BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Cortez e Moraes, 1977, p. 32.

<sup>50</sup> SAFRA, Gilberto. *A fragmentação do ethos no mundo contemporâneo*. Espiritualidade e saúde: da cura d'almas ao cuidado integral. São Leopoldo: Sinodal, 2004. p. 7.

<sup>51</sup> SAFRA, 2004, p. 7.

<sup>52</sup> MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. Tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya; revisão técnica de Edgard de Assis Carvalho. 2.ed.rev. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2011. p. 47.

<sup>53</sup> SETILOANE, 1992, p. 60.

<sup>54</sup> BOFF, Leonardo. Ética e espiritualidade planetárias. In: SOTER (Org.). *Sustentabilidade da vida e espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 137.

<sup>55</sup> BARROS, Marcelo. Os gemidos da criação: desafios à atual Teologia da Libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos; SANTOS, Joe Marçal G. dos. (Orgs.). *Nosso planeta, nossa vida: ecologia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 140.

humano, a maquinaria química é essencialmente a mesma, tanto em suas estruturas, como no seu funcionamento".<sup>56</sup> No pensamento setiloanino, o Motho é parte da natureza e a natureza é a companheira de Motho desde o começo. Portanto, a natureza não é objetivo da exploração humana, porque assim como o ser humano, ela veio da mesma fonte.<sup>57</sup>

Observa-se então, uma dimensão ecológica na teologia de Setiloane. Esta dimensão revela precisamente uma das principais características das religiões de matriz africanas. Trata-se de assumir a natureza enquanto uma dádiva do Divino e, portanto, lugar da realização humana e que funciona de forma sincrônica. Isto é, ela existe independentemente de nós, todavia, nós precisamos dela para existir e por conta disso ela tem não apenas um sentido sagrado como também ganha o nome de “mãe natureza”.

Por outro lado, o pensamento setiloanino nos mostra a relação existente entre a Teologia negra e Teologia africana. Para Desmond Tutu, ambas são “parceiras”,<sup>58</sup> cada uma com a sua contribuição específica a dar para luta. Embora ambas emergem num contexto de opressão, a Teologia Negra já é bem conhecida e estabelecida, por ter iniciado uma polêmica histórica, ético-moral e sócio-política com o mundo branco (ocidental), dentro da experiência e dos ensinamentos cristãos. Já a Teologia Africana estende a polêmica as esferas sociocultural e psicológica.<sup>59</sup>

Dentro deste contexto, a Teologia Africana não deve deixar de considerar que o seu papel é o de enviar negros de volta as suas raízes. Ao agir deste modo ela torna-se uma teologia da esperança pois trabalha com base no entendimento de que virá um tempo, e talvez já tenha chegado, em que os negros vão ter que influenciar o rumo dos acontecimentos neste subcontinente.<sup>60</sup>

### Considerações finais

A teologia africana de um modo geral e de Gabriel M. Setiloane de um modo particular abrem margem para pensarmos numa teologia sem o asilo epistemológico da cultura Ocidental. Uma teologia que ao mesmo tempo que busca expressar a sua originalidade se abre para dialogar com outras teologias. O que não constitui uma tarefa fácil, pois, a África que conhecemos hoje se configura com sérios problemas de caráter político-sociais. Esta nova realidade implica naturalmente numa nova mudança de paradigma do ponto de vista teológico pois toda teologia deve ser elaborada em sincronia com a dinâmica do seu contexto.

Este é precisamente um dos desafios da teologia africana, isto é, buscar estabelecer um diálogo entre a cultura africana e o evangelho. Como toda teologia, a teologia africana é incompleta e se constrói dia a pós dia mediante a realidade do povo do continente negro. Para repensar a teologia africana, o teólogo africano deve estar comprometido não só com a realidade do seu povo, mas, sobretudo consciente de que a sua teologia é apenas uma representação sobre Deus, a mesma não

---

<sup>56</sup> MONOD, Jacques. *Le hasard et la nécessité*. Paris: Seuil, 1970. p. 118.

<sup>57</sup> SETILOANE, 1992, p. 60.

<sup>58</sup> TUTU, 1975 *apud* SETILOANE, 1986, p. 63.

<sup>59</sup> SETILOANE, 1992, p. 63.

<sup>60</sup> SETILOANE, 1992, p. 63.

pode ser absolutizada. Pois, é precisamente a absolutização das preposições teológicas que têm sustentado a intolerância religiosa. Deve igualmente assumir uma dimensão ecumênica, pois, a realidade do atual mundo nos remete à problemas urgentes que precisam ser resolvidos em comunhão. Esta comunhão precisa olhar o ser humano não apenas como uma alma que precisa ser “salva”, mas na sua integralidade buscando transformar a realidade de indivíduos em sujeitos da sua própria história. Isto implica antes de qualquer coisa nos situar no mundo e reconhecer que a nossa espiritualidade deve se expressar de forma horizontal e concreta e não vertical e individualista. Significa também que devemos assumir uma consciência social enquanto comunidade e intervir na sociedade defendendo a justiça, a paz e o amor ao próximo. Entretanto, esta consciência nos remete à uma nova concepção da igreja e do mundo. Nos faz entender que a igreja não está a serviço de Deus nem dos anjos. A igreja está a serviço das pessoas e as pessoas estão no mundo, por esta razão ela precisa ser mundana para cuidar dos mundanos.

Infelizmente o papel social das igrejas africanas é, em grande medida, condicionado pelos interesses políticos dos governos dos seus países o que revela uma limitação no exercício pastoral. Dentro deste contexto, urge a necessidade de politizar as comunidades africanas no sentido de se tornarem conscientes dos seus direitos civis e lutarem contra as injustiças sociais. Se por um lado há a necessidade do africano resgatar a sua africanidade, por outro, o cenário que observamos hoje no contexto africano ainda é de opressão. O que nos chama atenção não é apenas o cenário em si, mas os promotores de tais coisas. Se antes era a Cultura Ocidental a principal responsável pela opressão do povo africano, hoje, observa-se o contrário: o africano oprime o outro africano. Observa-se uma concentração do poder absurda, onde as elites se apropriam dos recursos públicos e fazem dos mesmos propriedades pessoais. Este comportamento desemboca na estruturação política, econômica, social e psicológica do povo africano, cimentando deste modo cada vez mais a sua dor, pobreza e sofrimento. É precisamente frente a esta realidade que as igrejas africanas precisam se levantar como proféticas do seu tempo denunciando todo tipo de injustiça.

Não sejamos ingênuos. A independência dos países africanos se deu apenas no âmbito político, pois, economicamente os países africanos ainda são dependentes da Europa. Isto implica que a libertação do povo africano das "ataduras" europeias não é plena e, portanto, a Europa continua sendo responsável por várias atrocidades que decorrem no continente africano.

Não estamos a defender uma radical ruptura entre África e a Europa, aliás, é sociologicamente impossível tal possibilidade acontecer, muito menos nos vitimizar e responsabilizar a Europa por tudo que a África veio a ser. Defendemos aqui uma autonomia tanto política, quanto econômica e que a mesma acontece em colaboração com os demais continentes. Pois, o desenvolvimento de qualquer Continente está atrelado tanto aos seus investimentos internos, quanto os externos, sendo inevitável acompanhar a dinâmica da economia mundial uma vez que a mesma interfere diretamente no orçamento geral dos estados.

Portanto, o problema do povo africano longe de ser a pobreza é antes de tudo um problema de ordem antropológico, pois, a ignorância dos nossos direitos enquanto cidadãos nos torna passivos frente as injustiças sociais e, portanto, nos desumaniza. Dentro deste contexto, a igreja é chamada a

exercitar o papel social do evangelho que consiste no cuidado do pobre, do órfão e da viúva. Um cuidado que deve olhar todas as dimensões do africano e responder as suas necessidades.

## Referências

A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BARROS, Marcelo. Os gemidos da criação: desafios à atual Teologia da Libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos; SANTOS, Joe Marçal G. dos. (Orgs.). *Nosso planeta, nossa vida: ecologia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2011.

BOAHEN, Albert Adu. *História geral da África, VII: África sob dominação colonial 1880-1935*. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

BOFF, Leonardo. Ética e espiritualidade planetárias. In: SOTER (Org.). *Sustentabilidade da vida e espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 2008.

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Cortêz e Morais, 1977, p. 32.

BUJO, Bénézét de; MUYA, I. Juvénal. *Teologia africana no século XXI: algumas figuras*. 2 v. Suíça: Universidade Friburgo, 2005.

BUJO, Bénézét. *Teologia africana no século XXI: algumas figuras*. 3 v. Suíça: Universidade Friburgo, 2012.

CARLOS, Constantino. Estudo comparativo entre a Teologia africana e a Teologia afro-americana. Disponível em: <<http://bit.ly/IPWCyIf>>. Acesso em: 2 out. 2015.

DECLARAÇÃO DA ACC - Conferência das Igrejas de Toda África, em sua Assembleia em Lusaka, 1973, in: *Engagementat Lusaka* (AACC, Nairobi, 1973).

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2008.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Zahar. Rio de Janeiro, 1973.

GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do século XX*. São Paulo/Brasil. 2 ed. Loyola, 1998.

HOVLAND, Thor H. *O Novo Paradigma da Teologia Africana*. Disponível em: <<http://bit.ly/1P7LSP8>>. Acesso em: 2 out. 2015.

HOVLAND, Thor H. *O Novo Paradigma da Teologia Africana*. Disponível em: <<http://bit.ly/1P7LSP8>>. Acesso em: 5 set. 2015.

MONOD, Jacques. *Le hasardet la nécessité*. Paris: Seuil, 1970.

MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. Tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya; revisão técnica de Edgard de Assis Carvalho. 2.ed.rev. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2011.

OLIVEIRA, David Mesquiat de; SATJYAMBULA, Miguel da Piedade. Por uma teologia africana a partir do "Sujeito Africano". *Azusa - revista de estudos pentecostais*, Joinville, v.6, n.2.p.61-74, 2015.

ORO, Ivo Pedro. *O fenômeno religioso: como entender*. São Paulo: Paulinas, 2013.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

SAFRA, Gilberto. *A fragmentação do éthos no mundo contemporâneo*. Espiritualidade e saúde: da cura d'almas ao cuidado integral. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

SETILOANE, Gabriel. *Teologia africana: uma introdução*. São Paulo: Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, 1992.

ZABATIERO, Júlio. *Para uma teologia pública*. 2. ed. São Paulo: Fonte Editorial; Vitória: Faculdade Unida, 2011.