



Igrejas Independentes Africanas redefinindo interculturalização? Uma avaliação teológica negro-africana*

African Independent Churches redefining interculturalization?
A black African theological assessment

Por Reggie Nel

University of South Africa
rwnel@unisa.ac.za

Raízes culturais da libertação negra

Proponentes da teologia negra sul-africana frequentemente fizeram o apontamento crítico de que as verdadeiras raízes da corrente da teologia pós-colonial são a primeira geração do povo africano que “dançou” para fora das igrejas europeias brancas, formando as Igrejas Independentes Africanas.¹ Desde uma perspectiva norte-americana, talvez tenha sido o grande ancestral da articulação acadêmica da teologia negra da libertação, o próprio James Cone, que argumentou que a religiosidade popular cantada, dançada e gritada, subversiva e desafiante, constituiu a verdadeira expressão da resistência

negra contra a escravidão e, mais tarde, contra o racismo branco institucionalizado.²

A vitalidade e a vida, mas, mais ainda, o impressionante crescimento numérico do cristianismo negro na África e, de modo geral, no Sul, ainda fascina tanto estudiosos quanto líderes denominacionais. Kärkkäinen³ explica que os dois principais catalisadores do rápido crescimento⁴ do cristianismo no Sul são as Igrejas Independentes Africanas⁵ e as várias formas de movimentos

* Uma versão anterior deste artigo foi apresentada como palestra na Universidade de Lund, na Suécia, em 24 de março de 2011.

¹ Cf. BOESAK, A. *Farewell to Innocence: A Socio-ethical Study on Black Theology and Power*. Maryknoll. Orbis Books, 1981. p. 36-41; MAIMELA, Simon S. *Black Theology*. In: MAIMELA, Simon; KÖNIG, Adrio (Eds.). *Initiation into Theology: The Rich Variety of Theology and Hermeneutics*. Pretoria: J. L. van Schaik, 1998. p. 111-120. à p. 112; MOTHLABI, Mokgethi. *African theology/Black theology in South Africa: looking back, moving on*. Pretoria: UNISA, 2008. p. 18-19; 26-29.

² CONE, J. *Risks of Faith: The emergence of a Black Theology of Liberation, 1968-1998*. Boston: Beacon Press, 1999. p. 43.

³ KÄRKKÄINEN, V. *An Introduction to Ecclesiology*. Downers Grove: Intervarsity Press, 2002. p. 194.

⁴ Já em 1991, as Igrejas Independentes Africanas contabilizavam 46% da população negra da África do Sul, em comparação com 33% das mais antigas assim chamadas “igrejas de missão”. Allan Anderson assinala que, em toda a África do Sul hoje, significativamente mais pessoas pertencem a igrejas originárias de iniciativa africana que àquelas originárias da Europa ou dos Estados Unidos. ANDERSON, Allan. *Zion and Pentecost: The spirituality and experience of Pentecostal and Zionist/Apostolic churches in South Africa*. Pretoria: UNISA, 2000.

⁵ Tem sido debatido se deveríamos nos referir a Igrejas Iniciadas Africanas ou a Igrejas Independentes Africanas. Eu prefiro a última forma baseado no entendimento de que essa vertente do cristianismo africano é também resultado de um afastamento de e contra aquelas expressões do cristianismo europeu ou, como pensadores pós-coloniais como Biko chamam, cristianismo “colonial”.

pentecostais/carismáticos. Para Allan Anderson, essas igrejas constituem para a missiologia uma área de estudo fundamental.

Ele declara que

já não se trata mais de uma área secundária e um tanto inconsequente no campo da missiologia, mas um dos componentes mais importantes da educação religiosa e teológica na África hoje [...] Uma das expressões dominantes do cristianismo na África subsaariana é o que eu descrevi em outro momento como igrejas “pentecostais africanas”.⁶

Ele então as define como

aquelas igrejas cristãs na África que enfatizam – e alguns iriam sugerir a exclusão de tudo o mais – a atuação do Espírito Santo na igreja, e isto inclui tanto as muitas igrejas sionistas e apostólicas no Sul da África quanto as igrejas pentecostais africanas de origem “nortista”.⁷

Estudar cristianismo africano negro nas Igrejas Independentes Africanas

Phillip Jenkins adverte e lamenta o fato de que, apesar desse crescimento numérico explosivo, ‘seja qual for a razão’, este novo fenômeno do cristianismo africano negro permanece quase invisível para os observadores do Norte. Com relação ao conhecimento acadêmico, ele observa:

se bem que possamos endossar a observação de Wall de que “qualquer pessoa que deseja empreender um estudo sério do cristianismo nos dias de hoje precisa saber alguma coisa sobre a África”, isso raramente reflete as percepções acadêmicas usuais.⁸

Podemos fazer perguntas sobre por que a erudição acadêmica⁹ raramente notou ou estudou

seriamente essas mudanças. A melhor pergunta é *como* o assunto tem sido estudado. Há aqueles¹⁰ que levam a sério a realidade do cristianismo africano negro, ou da teologia africana em particular, para a reformulação crítica dos debates sobre inculturação¹¹ ou, como Bosch explica, da “interculturalização”,¹² como uma fonte do que se tornou conhecido como teologia intercultural.¹³ Bosch apresenta a “missão como interculturalização”¹⁴ como um dos elementos de um “paradigma missionário ecumênico emergente”. Para Bosch, a interculturalização implica um intercâmbio de teologias ou o que ele chama de “uma espécie de osmose”.¹⁵ Também de interesse para a teologia, Bosch afirma que

isso exige uma nova disposição, especialmente por parte do Ocidente e dos missionários ocidentais (e, talvez, cada vez mais também por parte dos missionários do Sul para o Ocidente!), que têm de repensar a necessidade e a bem-aventurança de receber, de ser genuinamente ensinável.¹⁶

Aqueles que estudam o cristianismo africano negro muitas vezes observam que este cristianismo incorpora uma “pneumatologia singular” e forte. Desde uma perspectiva missiológica, Anderson¹⁷

African Independent Churches: Judgement through terminology’, *Missionalia*, v. 20, n. 2, 139-146, 1992. à p. 138.

¹⁰ Para exemplos sul-africanos: GUMA, M.; MILTON, L. *An African challenge to the church in the 21st century*. Cape Town: Salty Print, 1996; MOLOBI, M. S. *African Theology, Black Theology and the AIC: a vision for mission*. Pretoria: UNISA, 2004; MOLOBI, M. S. *The AIC’s as the interlocutors for Black Theology in South Africa*. Pretoria: UNISA, 2000; CUTHBERTSON, G., PRETORIUS, H.; ROBERT, D. *Frontiers of African Christianity: Essays in honor of Inus Daneel*. Pretoria: UNISA, 2003.

¹¹ BATE, S. *Inculturation and Healing*. Tese de Doutorado em Teologia. Pretoria. UNISA, 1993.

¹² Bosch, D. J. *Transforming Mission. Paradigm shifts in Theology of Mission*. Maryknoll. Orbis Books, 1991. p. 455-457.

¹³ WIJSEN, F. Intercultural Theology and the mission of the church. *Exchange: Journal of Missiological and Ecumenical Research*, v. 30, n. 3, p. 218-228, 2001; USTORF, W. The Cultural Origins of “Intercultural Theology”. *Mission Studies*, v. 25, n. 2, p. 229-251, 2008.

¹⁴ BOSCH, 1991, p. 447-457.

¹⁵ BOSCH, 1991, p. 456.

¹⁶ BOSCH, 1991, p. 456.

¹⁷ Pluriformity and Contextuality in African Initiated Churches. Disponível em:

⁶ ANDERSON, A. Challenges and prospects for research into African Initiated Churches, in Southern Africa. *Missionalia*, v. 23, n. 3, p. 283-294, 1995, à p. 383.

⁷ ANDERSON, 1995, p. 383.

⁸ JENKINS, Phillip. *The Next Christendom: The Rise of Global Christianity*. New York: Oxford University Press, 2002. p. 5.

⁹ É preciso notar o apontamento feito por Hayes: “*Bantu prophets in South Africa* de Sundkler, publicado em 1948, foi uma das primeiras monografias a trabalhar sistematicamente com o que atualmente conhecemos como Igrejas Independentes Africanas”. HAYES, S. “The

categoriza as Igrejas Independentes Africanas como 1) igrejas “etíopes” e “africanas”, ou seja, aquelas que “não afirmam ser proféticas nem ter manifestações especiais do Espírito Santo”; 2) igrejas “proféticas de cura” e “espirituais”; e, ainda, 3) as que ele chama de igrejas “neopentecostais”. Anderson percebe essas três correntes como integradas e relacionadas umas com as outras, embora difiram em função do contexto. Com relação à corrente pentecostal, ele afirma,

Ogbu Kalu chama-a de “terceira resposta” à dominação cultural branca e ao poder branco na igreja, as duas primeiras respostas sendo o etiopianismo, que surgiu da década de 1890 em diante, e as igrejas Aladura/sionistas, que tiveram início após 1918. Eu diria que esse movimento pentecostal e carismático mais recente não é fundamentalmente diferente dos movimentos anteriores do Espírito Santo e assim chamadas igrejas “proféticas de cura” e “igrejas espirituais” nas Igrejas Iniciadas Africanas, mas é uma continuação deles em um contexto muito diferente.

Desde uma perspectiva diferente, ao esboçar uma eclesiologia das Igrejas Iniciadas Africanas, Kärkkäinen assinala a questão em termos de “comunidade africana”, “Igreja espiritual” e “pentecostalização”. Por isso se poderia deduzir que uma pneumatologia pentecostal se encontra no coração desse movimento das igrejas ou, pelo menos, que essas igrejas foram influenciadas por ela.

O que é, então, esta “pneumatologia pentecostal”? Para o teólogo sistemático W. Jonker, essa pneumatologia não está em conformidade com as tradições clássicas católica, reformada ou luterana e, fundamentalmente, a obra do Espírito Santo aparentemente só diz respeito ao indivíduo e seu benefício e necessidade (ou mesmo satisfação!) pessoais.¹⁸ Isso pode parecer individualista, no entanto, Jonker também afirma que a

pneumatologia pentecostal, como herdeira de uma tradição anabatista ativista, assim como do Metodismo, é parte da herança das teologias políticas do século XX. A respeito da ligação com a América Latina, ele afirma:

O parentesco espiritual resplandece. Na América Latina são os grupos pentecostais que se reúnem em casas os espaços estimulantes da ação e do protesto revolucionários, tanto que eles são perseguidos pelo Estado. Na própria América do Norte há uma forte ligação entre pentecostalismo negro e poder negro.¹⁹

Desde uma perspectiva teológica negra, Maluleke,²⁰ no entanto, adverte contra a maneira pela qual essa expressão do que ele chama de “cristianismo negro da classe trabalhadora” tem sido pesquisada especialmente por teólogos “brancos do tipo missionário”. Ele argumenta que o interesse por esse fenômeno nunca foi neutro ou benigno e afirma que seus resultados têm sido, em grande parte, uma reflexão mais sobre os próprios pesquisadores que sobre os pesquisados. Ele conclui:

era a ordem estabelecida da comunidade missionária branca falando sobre si mesma, para si mesma e, principalmente, para seu próprio benefício, em face de um dos mais sérios desafios eclesiais e teológicos para tudo o que o estabelecido representava.²¹

Sobre a questão por que não tem havido um grande interesse entre os teólogos negros sul-africanos, ele admite essa lacuna, mas argumenta que as mesmas razões que mantiveram estudiosos negros fora do ensino superior, da pesquisa e de cargos de ensino, mesmo nas faculdades teológicas, provavelmente também se aplicam aqui. Sua reflexão e perspectiva mais profundas sobre esse assunto é, no entanto, que a primeira geração de

<<http://artsweb.bham.ac.uk/aanderson/index.htm>>. Acesso em: 20 maio 2011.

¹⁸ Pluriformity and Contextuality in African Initiated Churches. Disponível em: <<http://artsweb.bham.ac.uk/aanderson/index.htm>>. Acesso em: 20 maio 2011.

¹⁹ JONKER, W. D. *Die Gees van Christus*. Pretoria: NG Kerkboekhandel, 1981.

²⁰ MALULEKE, T. S. Interpreting the interpreters of AICs and other grassroots Christian communities in South Africa. In: CUTHBERTSON, G., PRETORIUS, H.; ROBERT, D. *Frontiers of African Christianity: Essays in honor of Inus Daneel*. Pretoria: UNISA, 2003. p. 173-209.

²¹ MALULEKE, 2003, p. 179

teólogos negros na África do Sul,²² inicialmente, dialogou com a comunidade negra mais ampla e, portanto, incluiu a experiência religiosa negra sob essa noção. Na década de 1980, entretanto, houve uma mudança por causa da necessidade de nuances mais sutis na delimitação dos interlocutores. Ele afirma que, “por isso, faz sentido que as referências às Igrejas Independentes Africanas tenham começado apenas em um momento em que teólogos negros sentiram a necessidade de uma clareza ideológica mais limitada e nítida, isto é, durante a década de 1980”²³

Há ainda outra consideração importante, relevante para esta contribuição. Esta perspectiva é exemplificada em Kgatla,²⁴ que, ao olhar para a forma como o fenômeno do que ele chama os “pioneiros negros da missão” foi pesquisado, nota que há uma tendência de romantizar cismas evidentes e encobrir flagrantes formas de abuso de poder e de culturas opressivas, inerente a setores deste movimento. Para ele, parece que os líderes, insatisfeitos com a liderança europeia, têm de fato rompido com as igrejas e começado sua própria.

Ainda assim, resta saber se a expressão cultural e popular da fé, principalmente encarnada nas Igrejas Independentes Africanas, mas também expressa em movimentos sociais populares em comunidades, foi levada a sério inclusive por esses mesmos teólogos negros? Será que a obsessão (em curso?) com o cristianismo europeu branco na África do Sul, também com seus métodos teológicos, talvez tenha eclipsado nossa vontade de beber de nossos próprios poços culturais? Fomos capazes de captar os sinais dos tempos, ocorrendo fora dos radares, na base das nossas comunidades, após a alvorada muito saudada da “nova África do Sul”?

²² Maluleke distingue entre as fases iniciais da teologia negra sul-africana, com importantes vozes como Manas Buthelezi, Ernst Baardman, Allan Boesak e Desmond Tutu, dentre outros, uma segunda geração sob Mofokeng, Mosala e Mothlabi, dentre outros, e então uma terceira onda com Maluleke, Botha, LenkaBula, etc. Cf. também MAIMELA, 1998, p. 114-115; KRITZINGER, J. N. J. *Black theology: challenge to mission*. Tese de Doutorado não publicada. Pretoria: UNISA, 1988. p. 57-84.

²³ MALULEKE, 2003, p. 183.

²⁴ KGATLA, S. T. Willem Saayman: A true African Afrikaner missiologist. *Missionalia*, v. 30, n. 1, p. 46-55, 2002.

Crise?

Os ataques violentos contra imigrantes negros e refugiados em maio de 2008,²⁵ sobretudo contra trabalhadores migrantes negros de vários países do Sul da África, como Zimbábue, Malawi e Moçambique, pegou a igreja negra da África do Sul de surpresa, e deu início a um novo ‘adeus à inocência’. Geralmente, pensava-se, olhando de forma simplista ao que foi mencionado acima, o crescimento numérico explosivo, desfrutando-se do júbilo desses estudos, que, realmente, a ‘África escura’ foi enfim salva e que, finalmente, na África do Sul, com sua “milagrosa” e “bendita” transição²⁶ para um governo de maioria negra, questões de colonização teriam sido resolvidas. Pensou-se, com um suspiro de alívio, que todos poderiam deixar de lado nossas obsessões com o racismo institucionalizado e esquecer o passado terrível.

Eclesiologicamente, ao apontar para e escrever sobre as espiritualizadas igrejas florescentes, ‘lá’ nos centros das cidades da zona urbana, ou no mato e à margem dos rios e debaixo de árvores, alguns sentiram que a ‘auteridade’ racial dos negros africanos teria sido resolvida. Mesmo migrantes de vários outros países africanos, assim foi argumentado, teriam sido acolhidos em suas próprias igrejas, geralmente definidas como altamente vibrantes e pentecostais e, conseqüentemente, pelo menos o cristianismo de classe média, poderia continuar com seus negócios (e nossa ocupa-ção!)²⁷ como de costume.

A violência brutal em maio de 2008, no entanto, aparentemente desmascarou essa falácia. Diante de uma luta implacável por um lugar ao sol,

²⁵ HASSIM, S.; KUPE, T.; WORBY, E. “Go Home or Die Here”: Violence, Xenophobia and the Reinvention of Difference in South Africa. *Johannesburg: Wits Press*, 2008; JAMES, G. L. Due South: The challenges and opportunities of African migrancy to South Africa. In: DE GRUCHY, S.; KOOPMAN, N.; STRIJOS, S. (Eds.). *From our side: Emerging perspectives on development and ethics*. Pretoria: Unisa, 2008. p. 61-74.

²⁶ VILLA-VICENCIO, C. *A Theology of Reconstruction: Nation-building and Human Rights*. Cape Town. David Phillip. 1992. p. 7-9; PITYANA, B. N. Culture and church: the quest for a new ecclesiology. In: PITYANA, B. N.; VILLA-VICENCIO, C. *Being the church in South Africa today*. Johannesburg: SACC, 1995. p. 87-99. à p. 87.

²⁷ No original: “busy-ness!”. N.T.

essas elegantes conceitualizações pós-apartheid de igreja e de nossa “nova África do Sul” foram pegadas de surpresa. Na verdade, todos nós fomos. O que estava por trás desse desmascaramento? Eu suponho que a razão para essa lacuna está em que as ferramentas para a investigação, apesar da atividade acima referida, permaneceram inadequadas. Nesta busca, admito que as minhas reflexões têm sido influenciadas pela teologia negra sul-africana, mas também estão enraizadas na minha própria luta em curso por autênticas comunidades missionárias de fé que transcendem o legado colonial. A implicação desse reconhecimento é que o diálogo com o cristianismo africano negro é muito mais do que simples consequência de um interesse acadêmico ou por uma questão de conveniência. Concordo com, mas também sou desafiado por Mosala, que afirma:

Em minha opinião, até que a Igreja e os ativistas cristãos comecem a lutar as lutas dos pobres, os oprimidos e as mulheres com os pobres, ao invés de prescrever lutas para eles, eles não vão descobrir o Espírito como Poder na África do Sul. Parece-me que enquanto “o vento sopra aonde quer”, resultados políticos e espirituais substantivos não são ainda possíveis na ausência de uma teologia da missão que pressuponha uma conversão para as pessoas negras e africanas e não apenas para suas causas.²⁸

Seguir o vento

Evidentemente, é necessário olhar mais profundamente que uma análise cultural que fica no nível da superfície, e sondar o entrelaçamento entre cultura, poder e economia, tal qual se manifesta na história. Uma abordagem multicultural ou mesmo intercultural tende a subestimar a história de violência e conquista que se esconde por trás desses movimentos sociais e que ainda se manifesta em novas formas. A resistência contra interpretações opressivas do Espírito e contra instituições

opressivas, por conseguinte, também se manifestou, turbulentamente, nas igrejas de missão ou cristianismo missionário, mas também na sociedade. O nascimento da teologia negra sul-africana e da teologia africana na época, especialmente entre membros dessas igrejas, e muitas vezes, apesar dessas igrejas, é talvez testemunho do movimento do vento de Mosala.

O que era relevante para nós, portanto, era o fato de que, pelo menos para os teólogos sul-africanos negros, o Espírito se move dentro dos limites das Igrejas Independentes Africanas, mas também para além delas. O Espírito se move independentemente da igreja institucional e, muitas vezes, apesar da igreja. Para Mosala,

Teólogos africanos têm há muito defendido que a obra do Espírito Santo nunca foi uma função do capitalismo mercantil, nem da conquista militar colonial, muito menos da religião colonial do século XIX. Em outras palavras, Deus estava laborando entre os africanos muito antes do advento de brancos na África. Essa afirmação constitui uma parte importante da espiritualidade do discurso especificamente anti-colonial da luta de libertação na África.²⁹

Assim, o Espírito pertinentemente se move entre a classe operária e certamente não está confinado ao cristianismo missionário, nem a um momento político específico, especialmente quando parece que uma transição de elite estava em jogo. Em consonância com essa perspectiva, em sua discussão sobre que missão pós-colonial, Maluleke³⁰ afirma que a história não começou com a “invasão” do cristianismo missionário, e que uma nova teologia pós-colonial de missão precisa afirmar a obra do Espírito para além da colonização missionária e suas instituições. Daí a necessidade de um olhar mais profundo sobre o que o Espírito ainda está dizendo e fazendo entre as massas pobres do povo, tanto dentro e fora das igrejas

²⁸ MOSALA, I. J. Spirituality and Struggle: African and Black Theologies. In: VILLA-VICENCIO, C.; NIEHAUS, C. (Eds.). *Many cultures, one nation: A Festschrift for Beyers Naudé*. Cape Town: Human Rousseau, 1995. p. 79-89. à p. 86.

²⁹ MOSALA, 1995.

³⁰ MALULEKE, T. S. Postcolonial Mission: Oxymoron of New Paradigm? *Swedish Missiological Themes/Svensk Missions Tidskrift*, v. 95, n. 4, p. 503-527, 2007. à p. 518.

tradicionais quanto também para além dos estimados slogans e movimentos políticos.

Ao atentar para isso, percebe-se que, uma vez que o Espírito está se movendo para além das estruturas oficiais, mas também é afirmado que o Espírito atua para além das políticas públicas e econômicas, aprovadas pelos partidos políticos dominantes ou das elites, do dia. Mosala explica,

Nos anos de intensa luta entre o regime do apartheid e as forças populares de libertação, o Espírito, enquanto poder entre os oprimidos, não pôde contar com as igrejas principais. Como no período anterior ao advento das igrejas coloniais, o espírito continuou a trabalhar apesar das igrejas [...] O Espírito soprou onde quis, com ou sem as igrejas. Mas qual era realmente a natureza da teologia da missão inerente ao ativismo político dos cristãos e das organizações cristãs na África do Sul? Minha opinião é que operamos com uma teologia desarticulada de missão que se limitava à práxis política populista do momento. A falência de tal teologia reside na sua incapacidade de sobreviver à duração de vida desse momento populista.³¹

Conclusão

Parece evidente que um novo foco sobre o movimento negro africano do Espírito enfatiza que o Espírito ainda está atuando entre os povos oprimidos negros, e no curso de suas lutas por dignidade, poder e justiça. O Espírito possibilita, empodera as massas negras para resistir, desafiar e superar a consciência opressiva, mas também as circunstâncias e as estruturas. A este respeito, as palavras de ordem, mas também, entre outros, as expressões concretas de ação, tornam-se o espaço onde o Espírito de Deus está atuando.

Desta maneira, o Espírito restaura a ação, a integridade nas relações, bem como na sociedade, e com o mundo material concreto, a terra. Daí a insistência de que este tipo de interculturação é uma jornada de discernimento em curso, mas também a dança do espírito, de ser soprado pelo vento.

[Traduzido por Eneida Jacobsen e Ezequiel de Souza]

³¹ MOSALA, 1995, p. 83.