

EXPEDIENTE

JUNTA DE MISSÕES MUNDIAIS DA CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA

Diretor-Executivo: Pr. João Marcos Barreto Soares
Gerente de Missões: Pr. Alexandre Felício Peixoto

REVISTA DE REFLEXÃO MISSIOLÓGICA

Núcleo de Inteligência Missionária

Coordenador: Pr. Daniel da Cruz Moulié Corrêa

EDITORES-EXECUTIVOS

Doutora Analzira Pereira do Nascimento

Doutor Alcir Almeida de Souza

Doutorando Anderson Silva de Araujo

CONSELHO EDITORIAL

Doutora Analzira Pereira do Nascimento, Faculdade Teológica Batista de São Paulo - FTSP, Brasil

Doutor Alcir Almeida de Souza, Seminário Teológico Baptista de Queluz - STBQ, Portugal

Doutor Reinaldo Arruda Pereira, Faculdades Batistas do Paraná - FABAPAR, Brasil

Doutor Daniel Clark

Doutor Jonathan Eric Sharp

REVISÃO

Redação, Gerência de Comunicação e Marketing, Junta de Missões Mundiais

PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Gerência de Comunicação e Marketing, Junta de Missões Mundiais

INSTITUCIONAL

***CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA
JUNTA DE MISSÕES MUNDIAIS
GERÊNCIA DE MISSÕES***

Rio de Janeiro, Brasil

Rua José Higino, 416 - Prédio 21, Tijuca.

CEP: 20510-412 - Rio de Janeiro - RJ

e-mail: centraldeatendimento@jmm.org.br

www.missoesmundiais.com.br

Contato (21) 2122-1901 / 2730-6800 (cidades com DDD 21)

0800-709-1900 (demais localidades)

SOBRE A REVISTA

REVISTA DE REFLEXÃO MISSIOLÓGICA

Periódico sobre Tendências e Desafios Globais da Missão

A Revista de *Reflexão Missiológica*, lançada em 2021, é uma publicação eletrônica semestral, ISSN: 2764-8885, produzida pelo Núcleo de Inteligência Missionária - Gerência de Missões, da Junta de Missões Mundiais da Convenção Batista Brasileira.

MISSÃO

A *Reflexão Missiológica* tem como missão ser um espaço de reflexão e diálogo que estimule a publicação de textos inéditos em língua portuguesa, fomentando pesquisas interdisciplinares relevantes à *praxis* missionária.

OBJETIVOS

A partir de sua vinculação institucional e confessional, ser um espaço que:

- Evidencie a riqueza da diversidade de pensamento e da reflexão crítica no campo da missiologia e áreas correlatas;
- Divulgue resultados de pesquisas inovadoras e de projetos/ações missionais relevantes com vistas ao enriquecimento do saber missiológico e da *praxis* missionária da igreja;
- Acompanhe e fomente a produção missiológica que se efetua em outros países, assinalando a vocação internacional da revista;
- Registre a produção de conhecimento no contexto missiológico contemporâneo.

SOBRE A REVISTA

PÚBLICO-ALVO

Os conteúdos da revista destinam-se prioritariamente ao público acadêmico, a saber, professores, pesquisadores e estudantes, bem como cristãos interessados na reflexão teológico-missionária.

PERIODICIDADE

A Revista de *Reflexão Missiológica* é uma publicação semestral (janeiro-junho e julho-dezembro) no formato eletrônico ISSN: 2764-8885.

PROCESSO DE AVALIAÇÃO PELOS PARES

Os textos aceitos pelo Conselho Editorial serão submetidos à avaliação de dois avaliadores *ad hoc*, pelo sistema de avaliação cega (*Double Blind Review*). Os avaliadores terão um prazo de até quatro semanas para emitir decisão favorável, desfavorável ou favorável sob condições de revisão. Fica reservada à Comissão Editorial o direito de solicitar pareceres adicionais. Todo o processo deve ser realizado, normalmente, em um período de dois meses.

POLÍTICA DE ACESSO LIVRE

Esta revista oferece acesso livre imediato ao seu conteúdo, seguindo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público universaliza o conhecimento.

CUSTO DE PROCESSAMENTO E ENVIO DOS ARTIGOS

A submissão de artigos na Revista de *Reflexão Missiológica* é livre e gratuita e não contempla remuneração aos seus autores.

DIRETRIZES PARA AUTORES

Resumo/Abstract

O resumo deve ter até 200 palavras, espaçamento simples entrelinhas. A estrutura do resumo deve conter: objetivo do artigo, metodologia ou recorte utilizado, dados colhidos e breve considerações das análises efetuadas. Se o artigo for escrito em português, o resumo deve ser traduzido também para o inglês. Deverão ser apresentadas de 3 a 6 palavras-chave separadas por ponto.

Referências

As referências utilizadas no artigo deverão ser apresentadas ao final, em ordem alfabética por sobrenome de autores, de acordo com a Norma ABNT/NBR-6023. As referências deverão ser alinhadas à esquerda, sem recuo para a sua segunda linha.

DIRETRIZES PARA AUTORES

Vozes do Campo - Relatos de Experiência

Os Relatos de Experiência deverão ser de experiências próprias ou de terceiros. Caso seja um relato de terceiros, é necessário ter relação com o(a) autor(a). Os relatos devem conter entre 5 a 8 mil caracteres com espaços. Devem ser digitados em editor de texto Word for Windows, em página A4, fonte Times New Roman, tamanho 12, com espaçamento entrelinhas 1,5. Devem conter nome completo do autor(a), país de referência e o relato de experiência ao final do mesmo.

O texto deverá ser digitado com o uso do editor de texto “Microsoft Word” ou compatível, com a configuração da página em folha tamanho A4 (29,7 x 21 cm); margens: superior 3 (três) cm; inferior 2 (dois) cm; esquerda 3 (três) cm; direita 2 (dois) cm; espaçamento entrelinhas: 1,5, fonte Arial. No caso de uso de fonte especiais deve-se informar a fonte utilizada e enviá-la juntamente com o artigo.

Resenhas

Resenhas deverão ser de obras literárias recentes (no máximo 3 anos de publicação) ou obras literárias de referência e devem conter entre 5 a 8 mil caracteres com espaços. Devem ser digitadas em editor de texto Word for Windows, em página A4, fonte Times New Roman, tamanho 12, com espaçamento entrelinhas 1,5. Devem conter título, referência completa da obra, síntese dos temas abordados e crítica da obra ao final da mesma.

O texto deverá ser digitado com o uso do editor de texto “Microsoft Word” ou compatível, com a configuração da página em folha tamanho A4 (29,7 x 21 cm); margens: superior 3 (três) cm; inferior 2 (dois) cm; esquerda 3 (três) cm; direita 2 (dois) cm; espaçamento entrelinhas: 1,5, fonte Arial. No caso de uso de fonte especiais deve-se informar a fonte utilizada e enviá-la juntamente com o artigo.

DIREITO AUTORAL E POLÍTICAS

DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

Estou ciente de que, através da submissão voluntária de meu texto ao corpo editorial da Revista de *Reflexão Missiológica*, editada pela Junta de Missões Mundiais da Convenção Batista Brasileira, autorizo a mesma a publicar o respectivo texto na revista a título não oneroso e declarando a originalidade do texto e sua não submissão simultânea a qualquer outro periódico, em meu nome e em nome das demais pessoas coautoras, se eventualmente existirem. Permaneço como titular de todos os direitos autorais e comprometo-me a não submeter este mesmo texto a qualquer outra publicação no prazo de, pelo menos, um (1) ano a partir da data de publicação do texto, além de, em caso de nova publicação, fazer referência à publicação original na Revista de *Reflexão Missiológica*.

POLÍTICA DE RESPONSABILIDADE AUTORAL

Os autores assumem inteira responsabilidade pelo conteúdo dos textos de sua autoria. As pesquisas dos autores não necessariamente expressam a linha editorial e entendimento da Revista de *Reflexão Missiológica*.

POLÍTICA DE PRIVACIDADE

Os nomes e endereços informados na Revista de *Reflexão Missiológica* serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.

INFORMAÇÕES GERAIS

EXPLICAÇÃO SOBRE AS SEÇÕES DA REVISTA

Apresentação

Em todas as publicações haverá a seção de "Apresentação", que tem por objetivo de apresentar o principal assunto abordado na publicação e desafiar o público-alvo para a discussão.

Editorial

Esta seção apresentará a opinião do Conselho Editorial da Revista de **Reflexão Missiológica**, apresentando o posicionamento e sua linha editorial. Neste espaço será discorrido sobre o tema principal da publicação.

Artigos

Nesta seção serão apresentados os artigos científicos aprovados pelo Conselho Editorial durante o fluxo de trabalho da Revista de **Reflexão Missiológica**.

Resenhas

Nesta seção serão apresentadas as sínteses de livros escolhidos pelo Conselho Editorial, que têm por objetivo despertar a atenção do leitor para o livro em questão, situando-o quanto à importância da obra. Portanto, esta seção será um convite à leitura de livros atuais e de referência em missiologia.

Vozes do Campo

Nesta seção serão apresentados os relatos de experiências missionárias, com o objetivo de colaborar e contribuir com as pesquisas científicas desenvolvidas pela comunidade acadêmica.

SUBMISSÕES

DIRETRIZES PARA AUTORES

Digitação

O texto deverá ser digitado com o uso do editor de texto “Microsoft Word” ou compatível, com a configuração da página em folha tamanho A4 (29,7 x 21 cm); margens: superior 3 (três) cm; inferior 2 (dois) cm; esquerda 3 (três) cm; direita 2 (dois) cm; espaçamento entrelinhas: 1,5, fonte Arial. No caso de uso de fonte especiais deve-se informar a fonte utilizada e enviá-la juntamente com o artigo.

Texto principal

O corpo do texto deve ser obrigatoriamente iniciado pela “introdução” e concluído pelas “considerações finais” e a lista de “referências”. O título do artigo deverá ser escrito em negrito, letras maiúsculas, centralizado, fonte tamanho 14. Os subtítulos deverão ser alinhados à esquerda (sem recuo), negrito e fonte tamanho 12. O texto padrão também deve ser em fonte tamanho 12, com espaçamento 1,5. Citações deverão ser digitadas em fonte tamanho 10, com recuo da margem esquerda de 4,0 cm, e notas de rodapé digitadas em fonte tamanho 9. As palavras estrangeiras deverão estar em itálico, sem aspas. As referências deverão ser feitas em nota de rodapé, sendo que a primeira ocorrência deverá ser completa e as subsequentes deverão obedecer ao padrão “AUTOR, data, página”. O artigo completo deverá ter entre 18.000 e 20.000 caracteres com espaços, incluídas as referências e as notas. Quadros e gráficos deverão ser incluídos no corpo do texto (a utilização de determinadas imagens pode implicar ocasionalmente a busca de uma declaração ou autorização de uso das mesmas).



Editorial

Analzira Nascimento

MESTRADO EM ANGOLA – vocação para capacitar e empoderar lideranças locais

Esta edição da Revista de Reflexão Missiológica de Missões Mundiais nos contempla com alguns textos produzidos em Angola. São extratos de Dissertações de Mestrado defendidas recentemente como resultado do Programa de Mestrado em Missiologia do Seminário Teológico da Convenção Baptista de Angola.

Deus me concedeu a honra de colaborar na implantação desta escola, em 1986, na segunda cidade do país, Huambo. E depois de 36 anos, em 2022, a Convenção Baptista de Angola decidiu implantar seu programa de Mestrado e me deram o privilégio de ser coordenadora do Curso de Mestrado em Missiologia.

Fechamos um ciclo agora em 2025.

Graças a Deus fomos surpreendidos com excelentes dissertações, mas não foi possível organizar e adequar todas para esta edição da revista. O primeiro artigo, de Déaldo Santos, apresenta uma breve análise das origens e desenvolvimento do Seminário Teológico da Convenção Baptista de Angola, culminando com a organização do Programa de Mestrado em Missiologia. Em seguida, Felgas Teófilo traz uma reflexão sobre caminhos a trilhar para a construção de um paradigma de Igreja Missionária Angolana. Os artigos seguintes, apresentados por Mariete Chissingui, Azevedo Chivela e Simão Bumba, são frutos de pesquisas etnográficas a partir da vivência dos pesquisadores com estas culturas e suas comunidades.

Finalmente, em “Vozes do Campo”, a missionária de Missões Mundiais, Rosangela Teck de Gamba, membro da equipe de coordenação do Mestrado no Huambo, traz o relato da história deste projeto que há anos contribui para a capacitação e autonomia da liderança local. Em seguida, Denise Santos, a missionária de Missões Mundiais, oferece um inspirador relato sobre o Escola Pamosi, um projeto de educação inclusiva em Huambo. Por fim, Rosangela Teck de Gamba relata as bençãos e desafios da organização da primeira turma do Projeto Radical Angola.

Olhando para essas produções acadêmicas e para as vozes que ecoam do campo angolano, percebemos que a formação teológica e missiológica não é apenas um investimento acadêmico, mas um caminho de fortalecimento da visão do DNA Missionário que Missões Mundiais tem buscado cultivar ao redor do mundo. Entre seus princípios missiológicos, dois se destacam: o protagonismo do nacional, que reconhece e valoriza a liderança local como agente principal da missão, e o compartilhamento do DNA Missionário, que garante que a essência da visão missionária não permaneça restrita a uma agência ou país, mas seja partilhada e apropriada pelas igrejas e líderes em cada contexto.

Assim, os artigos aqui apresentados, bem como os relatos de campo, são testemunhos vivos de que a missão é mais frutífera quando nasce das próprias comunidades, com raízes profundas em sua cultura e com a força do Espírito que capacita cada geração a completar a missão.

BREVE HISTÓRIA DO SEMINÁRIO TEOLÓGICO DA CONVENÇÃO BAPTISTA DE ANGOLA E SUA RELEVÂNCIA NA FORMAÇÃO DE PASTORES E MISSIONÁRIOS (1986 - 2023)

Dédalo Pinto dos Santos¹

Resumo

O presente artigo apresenta uma linha do tempo dos episódios marcantes que fizeram parte do Seminário Teológico Baptista do Huambo e, que contribuiram efetivamente no processo da formação de teólogos e missionários a partir da cidade do Huambo e para toda Angola. O referido trabalho elege como inquietação a seguinte questão: como o Seminário Teológico Baptista do Huambo - que a partir do ano 2000 passou a ser da Convenção Baptista de Angola adotando o nome de Seminário Teológico da Convenção Baptista de Angola - ao longo de sua história, vem contribuindo com a formação de pastores e missionários e qual o seu impacto no processo de plantação de igrejas? Ainda, se tem a pretensão de investigar se a implementação do curso de mestrado em missiologia favorece o aperfeiçoamento ministerial direcionado ao campo de atuação de pastores e missionários. Assim, por meio do método de historiografia, pesquisou-se sobre a origem e o desenvolvimento do Seminário Teológico da Convenção Baptista de Angola, analisando as possíveis potencialidades na prática de implantação de igrejas e no desafio de ofertar além da formação inicial, o curso de Mestrado em missiologia.

Palavras-chave: Formação Ministerial, Seminário Teológico, Missões, Plantação de Igrejas, Convenção Batista.

Abstract

This article presents a historical timeline of the key events that have shaped the Baptist Theological Seminary of Huambo and have significantly contributed to the training of theologians and missionaries from the city of Huambo to the wider Angolan context. The study is guided by the following central question: How has the Baptist Theological Seminary of Huambo—known since 2000 as the Theological Seminary of the Baptist Convention of Angola—contributed throughout its history to the formation of pastors and missionaries, and what impact has it had on church-planting initiatives? Furthermore, the article seeks to examine whether the introduction of a master's program in missiology enhances ministerial development, particularly for those serving in pastoral and missionary roles. Using a historiographical method, the research explores the origins and development of the Theological Seminary of the Baptist Convention of Angola, assessing its potential contributions to church-planting practices and the challenges associated with expanding its academic offerings beyond foundational training to include a Master's degree in Missiology.

Keywords: Ministerial Formation; Theological Seminary; Missions; Church Planting; Baptist Convention.

¹ É licenciado em Teologia pelo Seminário Teológico da CBA; Mestre em Missiologia pelo Programa de Pós-Graduação do Seminário Teológico da Convenção Baptista de Angola; Pastor na Igreja Baptista do Macoloco - Huambo. ORC ID 0009-0001-8237-2697.

Introdução

O presente artigo apresenta breves apontamentos sobre a história do Seminário Teológico da Convenção Baptista de Angola, doravante denominado STCBA, e sua relevância na formação de pastores e missionários, abrangendo o período de 1986 a 2023. Compreende-se que a formação de pastores e missionários é importante para o desenvolvimento do trabalho e do processo de expansão e plantação de igrejas baptistas não só em Angola, mas toda África e onde o Senhor direcionar. Afinal, o crescimento de igrejas, particularmente na Província do Huambo, pode ser atribuído como consequência da formação desenvolvida nesse espaço de ensino e preparo teológico.

Para que se alcance a finalidade almejada, elege-se como problema a seguinte questão: como o STCBA vem contribuindo com a formação de pastores e missionários e qual o seu impacto no ministério a ser efetivado em comunidades eclesiásticas?

Pretende-se ainda apresentar a relevância a ser atribuída à implementação do Curso de Mestrado em Missiologia em agosto de 2022, no sentido de evidenciar como favorece a formação e o aperfeiçoamento ministerial de pastores e missionários de maneira significativa.

A pesquisa tem por base os anos de 1986 a 2023, a fim de delinear o tempo histórico a ser contemplado. É claro que tal base foi feita a partir de episódios eleitos pelo pesquisador e que podem ser considerados significativos, devido ao alcance, ao propósito e à repercussão no desenvolvimento e na consolidação das ações efetivadas. Nesta época foram estabelecidos fortes laços de intercâmbio entre Brasil e Angola em prol do Seminário, o que promoveu e solidificou tal projeto, diante das demandas enfrentadas.

A intenção do pesquisador é tornar conhecida a história do Seminário Teológico da Convenção Baptista de Angola, em Huambo, uma história de amor a missões que, desde a sua organização, envolveu não apenas angolanos, mas brasileiros, num contexto de extrema vulnerabilidade. Para isso, é construída uma linha de tempo que possa ser visualizada tanto pela comunidade académica, como pela comunidade em geral, visto que demarca a sua presença, de maneira paralela, no desenvolvimento da história da cidade de Huambo.

Antecedentes à formação do Seminário Teológico da CBA

Angola, durante a implementação do STCBA no Huambo, encontrava-se em um cenário muito crítico e assustador, não só para os nacionais que muito procuravam se refugiar na capital ou em outras províncias a fim de fugirem da guerra, como também para estrangeiros, por estarem no epicentro do conflito armado, colocando suas vidas em perigo.

Ainda assim, apesar deste terror, surgiram oportunidades voltadas para o futuro em direção ao engrandecimento e à expansão da obra de Deus. Não só homens de coragem, mas também mulheres que não se deixaram intimidar com o contexto do país e da província.

Além disso, Segundo Kregness, havia poucos líderes batistas formados em Angola.² Isso porque, no período colonial, não se tinha acesso ao segundo grau de escolaridade. E os angolanos eram proibidos de ocupar cargos de direção nas empresas e associações.

Assim, as igrejas durante longos anos ficaram reféns de uma situação, sendo obrigadas a seguir ou sobreviver da melhor forma possível, devido à falta de uma educação formal dos seus líderes. Apesar da ausência de uma instituição de ensino formal, os líderes religiosos adquiriram formação informal por meio de algumas capacitações disponibilizadas pelos seus líderes anteriores.

As igrejas batistas por intermédio dos missionários estrangeiros, antes da criação do STCBA, implementaram diversas formações, a fim de capacitar e treinar os leigos na prática do exercício ministerial. Esta formação foi partilhada durante certo tempo, isso porque, os líderes estrangeiros precisaram se retirar da província deixando a liderança local que foi dando continuidade ao ensino mesmo com todas as limitações.³

O desejo de terem uma formação teológica mais consistente crescia entre as lideranças, pois o progresso do trabalho na província do Huambo

² KREGNESS, Curtis Alan, **África: amor e dor: uma mulher responde a Castro Alves**. São Paulo: Vida Nova, 2005.

³ Comunicação pessoal com Pastor Henrique Essuvi Fernando Benoliel, em 02 de janeiro de 2025.

chegara a um ponto onde reconhecia-se a necessidade de melhor capacitação para cuidas das comunidades baptistas.

Com a chegada de Analzira Nascimento em 1985, a ideia do preparo teológico começa a ganhar corpo dando início ao processo de implantação do Seminário Teológico na cidade do Huambo. Esta missionária investiu boa parte de seu ministério na criação dessa escola, sempre com o objectivo final de “fazer desta nação um celeiro de missionários, tanto para Angola como para além das fronteiras”.⁴

Era grande o desejo de se ter pessoas qualificadas, e que manejasse bem a Palavra de Deus, a ponto de isso soar mais forte que o contexto da província. A busca de conhecimento e a vontade de partilhar, somados com a necessidade de servir naquela situação de guerra em que o país se encontrava, conduziu a projeção e a implementação de um projeto que continua revolucionando gerações: o Seminário Teológico Baptista do Huambo.

A projeção e implementação do Seminário Teológico da CBA

Com a independência de Angola em 1975, e a consequente saída dos missionários estrangeiros, a igreja foi surpreendida com um novo momento político para o qual não estava preparada: os conflitos armados. A liderança angolana Batista percebeu que, sem a educação teológica, a igreja estava ameaçada e poderia sucumbir. A partir deste cenário é que se tem a perspectiva visionária do pastor Adelino Chilundulo e da missionária Analzira Pereira do Nascimento, motivados a mudar esse quadro, assumindo a ideia de implantação do Seminário Teológico em Huambo.

Ao chegar em Angola, a missionária Analzira seguiu direto para a cidade do Huambo, e logo constatou que ali era uma zona de guerra. Só depois de alguns meses indagando ao Senhor o que realmente seria possível fazer naquele local, começou a realizar algumas visitas e estudos bíblicos com jovens e, a partir desta atividade, o pastor Adelino Manuel Chilundulo decide inaugurar o Seminário do Huambo em 1986. Na ocasião, ele estava à frente da Primeira Igreja Baptista do Huambo. Segundo as palavras da própria Analzira:

Trabalhava de manhã com o governo e à tarde com a igreja. Pedia aos meus amigos aqui do Brasil que me enviassem livros pra eu me atualizar cada vez mais. E, nesses anos, eu fui fazendo estudos bíblicos, comecei

⁴ Entrevista concedida pela missionária Analzira do Nascimento, no dia 04 de Março de 2025.

chamando pessoas e, fomos começando. Aquilo se tornou sério e virou um seminário. Então foi assim que começou o Seminário Teológico Batista do Huambo.⁵

No processo de implantação da escola, Analzira exerceu diferentes atividades nas áreas de limpeza, secretaria, biblioteca, preparando sala, fazendo contactos, correspondências etc.⁶ Depois, de muitos esforços e dedicação, e tendo reunido todas as condições, marcou-se, assim, a inauguração do Seminário Teológico Batista do Huambo, que aconteceu no mês de Outubro do ano de 1986, um ano após a sua chegada em Angola. O Seminário foi inaugurado com a participação de três professores de tempo integral e cinco alunos.⁷

Uma pergunta que pode pairar no ar é: se a independência de Angola se deu em 1975 e neste momento registrou-se a saída massiva dos missionários portugueses, ficando assim poucos estrangeiros e um bom número de nacionais liderando as igrejas, como é que os líderes no Huambo dirigiram as igrejas, se a inauguração do seminário aconteceu alguns anos depois? Primeiramente muitos líderes foram consagrados ao ministério para garantir a preservação do patrimônio e evitar o confisco, outra resposta desta pergunta encontra-se em uma conversa tida com alguns pastores ordenados ao ministério pastoral, antes da criação do seminário. A formação ou capacitação de obreiros era informal por meio de alguns treinamentos por parte dos missionários portugueses e estes deixaram muito material usado nas formações.

Os líderes escolhidos tinham algum conhecimento não só sobre a Bíblia, mas de temas administrativos e outros relacionados aos ofícios pastorais. Mais tarde, surgiram alguns missionários americanos que foram acrescentando nessa formação outros níveis de treinamento, incluindo seminários de capacitação e um instituto móvel, que servia para atualizar e dar algum subsídio em termos de conhecimento ministerial aos líderes da época.⁸

Este modelo, bem como o deixado pelos portugueses, serviu para capacitar outros líderes e foi na Primeira Igreja Batista do Huambo onde foram na maior parte das vezes concentradas as formações e que mais tarde foram

⁵ Ibid., pp. 185-186.

⁶ KREGNESS, 2005, p. 51.

⁷ Ibid., p. 75.

⁸ Comunicação pessoal com o Pastor Henrique Essuvi Fernando Benoliel em 02 de Janeiro de 2025.

lideradas pelo pastor Adelino Chilundulo.⁹ Com essas iniciativas já realizadas, foi possível pensar em um espaço que poderia dar vida ao projeto de implantação de um Seminário Teológico. Inicialmente, o projeto do Seminário não contava com as instalações próprias, realizava suas atividades nas dependências da Primeira Igreja Batista do Huambo.¹⁰

Ressalta-se que apesar da guerra que assolava o país e a província, vários cristãos com desejo de aperfeiçoarem seus conhecimentos bíblicos para melhor servir ao Rei Jesus, inscreviam-se no curso de Teologia, o que trouxe à tona a problemática de espaço físico.¹¹ Mas Analzira, com sua visão empreendedora e contando com a ajuda da Associação de Igrejas Batistas do Huambo, já estava cogitando a sua instalação em uma antiga fábrica de sabão abandonada há muitos anos no centro da cidade, fruto de negociações iniciadas pelo pastor Adelino com o proprietário que não residia mais no país, desde a independência de Angola em 1975.¹²

O certo é dizer que o problema da falta de espaço físico, conduziu Analzira e outros a orar por novas instalações. Kregness conta que, por providência divina, as orações foram atendidas. Por meio de pessoas voluntárias tocadas pelos apelos levantados pelo pastor Mateus Chaves em Portugal e também no Brasil pela Junta de Missões Mundiais, foi levantada a oferta para a aquisição da nova sede.¹³

Vale realçar que este cenário aconteceu durante a guerra, e depois da revitalização e com o aparelhamento parcial do Seminário Teológico, as aulas deram sequência num outro formato. No entanto, não faltaram aqueles momentos de terror e medo, como se pode ver na abordagem de Kregness, ao dizer que, quando os combates intensificaram em 1992 e 1993, Analzira esteve muito preocupada com a possibilidade das instalações já implementadas serem atingidas por bombas.¹⁴

Kregness, fazendo menção da guerra dos 55 dias, combates intensos pela disputa da cidade do Huambo a segunda do país, durante o ano de 1992,

⁹ Ibidem.

¹⁰ Testemunho apresentado pela Senhora Augusta Chilundulo, esposa do Pastor Adelino Chilundulo (Em Memória) no dia 04 de março de 2025.

¹¹ KREGNESS, 2005, p. 78.

¹² Ibid., p. 79.

¹³ Ibid., p. 78.

¹⁴ Ibid., p. 82.

acrescenta que diante deste cenário, depois de dias de bombardeio, e na primeira oportunidade que se apresentou, Analzira juntamente com pastor Mateus Chaves e mais alguns irmãos, foram verificar se havia algo a recuperar no Seminário Teológico. Em meio ao ocorrido, observou-se o improvável, visto que muitas estruturas foram sendo destruidas e outras tiveram enormes perdas, contudo, as instalações do Seminário não foram atingidas e, surpreendentemente, ganhou algumas estantes por meio de doações de lojas atingidas pelos bombardeios.¹⁵

Nos anos de 1995 a 1998 foram necessárias intervenções, campanhas de remoção de entulhos, desde máquinas, automóveis e esforços humanos, incluindo a mão de obra de alunos do Seminário, como a do Pastor Sabino Teck de Gamba e do Diacono Venâncio Paulino. Junto deles trabalharam as organizações não-governamentais, como a ONU e um pelotão do Uruguai (quartel dos capacetes azuis da ONU), que tinha guindastes mais fortes para retirada de algumas caldeiras do prédio que não seriam necessárias e nem úteis ao Seminário.¹⁶

Devido à situação político-militar em que se encontrava o país, logo depois da inauguração do novo prédio do Seminário Teológico em 1998, a escola passou a enfrentar sérias dificuldades financeiras, o que motivou a missionária a buscar a implementação de alguns mecanismos de sustentabilidade para a manutenção do Seminário.

É importante destacar o papel da Junta de Missões Mundiais (JMM) nesse processo de desenvolvimento, isso porque, depois de Analzira ser reconhecida por esta organização como missionária em serviço em Angola a partir de 1990, a cooperação deu um grande impulso na obra e tornou-se evidente e benéfica, não só para o Seminário, mas também para alguns alunos, uma vez que a JMM recolhia ofertas de igrejas no Brasil e enviava para o Seminário.¹⁷ Com as novas instalações, foi possível receber mais alunos de outras regiões de Angola e de São Tomé e Príncipe, que se hospedavam no internato, contando o refeitório com uma média de 70 pessoas diariamente fazendo suas refeições.

¹⁵ Ibid, p. 83.

¹⁶ FEITOSA, Carla Valéria. **Uma missionária desbravadora:** Analzira Pereira do Nascimento. Curitiba, 2021, p. 190.

¹⁷ NASCIMENTO, Analzira. Carta para Junta de Missões Mundiais (s.d.).

A organização, estrutura e corpo docente do STCBA

Não se pode falar do Seminário sem que se faça referência à estrutura física. Antes da sua abertura em 1986 ele tinha as suas aulas nas instalações da PIB do Huambo. Segundo testemunho do pastor Sabino Teck de Gamba, elas aconteciam no salão dos jovens, como alguns costumavam chamar na época. A biblioteca funcionava na sala de cima. Ao lado, funcionava a secretaria. O “pensionato” para alunos de outras províncias era pequeno e se localizava atrás do palco do salão dos jovens.¹⁸

Com a compra de um novo espaço, a antiga fabrica de sabão, o trabalho no STCBA tornou-se mais célere, o que facilitou a instalação de novos departamentos, tais como secretaria geral, sala dos professores, gabinete do diretor, sala da deã acadêmica e uma biblioteca, cinco salas de aulas; cozinha e refeitório; sala de amizade; auditório nobre, destinado para cultos, reuniões e audições; pensionato para alunos de localidades distantes.¹⁹

Até o ano de 2023, o STCBA foi administrado por uma Junta de Educação Teológica da Convenção de igrejas Evangélicas Batistas do Huambo.²⁰ É preciso destacar, também, para além da forma administrativa, o corpo diretivo, visto ser considerado de atuação fundamental, ou seja, ele é formado pelo protagonismo de seus integrantes, uma vez que pensam, organizam e facilitam, para que as coisas aconteçam na ordem ou sequência desejada.

O corpo diretivo desta instituição de ensino sofreu poucas transições, desde 1986 até ao ano de 2023, conforme é possível confirmar foi composto pelo Pr. Adelino Manuel Chilundulo, Pastor José Aldoir Taborda de 1986 a 1989; de 1989 até 2007, actuou na direção o pastor Mateus Justino Chaves²¹. A partir de 2007, o Pastor Sabino Teck de Gamba passou a ser o diretor. Quanto aos diretores pedagógicos, o Deão(ã) que passou por esta instituição de ensino teológico foi em primeiro lugar, a missionária Analzira Pereira do Nascimento até o ano de 2002, sucedida sucessivamente pelas missionárias Rosângela Ferro

¹⁸ Entrevista concedida pela missionária Rosangela Ferro Dias Teck de Gamba em Janeiro de 2024.

¹⁹ Avaliação feita pelo autor nas instalações do STCBA no dia 15 de Fevereiro de 2024.

²⁰ Artigo da Doutora Analzira Pereira do Nascimento existente nos arquivos do Seminário (s.d).

²¹ Historial do Seminário Teológico Baptista do Huambo consultado aos 05 de Março de 2024.

Dias Teck de Gamba e missionária Jonilza da Costa Gomes e, em seguida, pelo pastor Eder Matias Chitende Joaquim, até o ano de 2023. A partir deste ano está como Deão o Pastor Gervásio Kahango.²²

Nesta alternância de diretor e deão, o STCBA sempre contou com o forte auxílio da Junta de Missões Mundiais. Destaca-se a presença no corpo diretivo de três deãs brasileiras enviadas pela Junta de Missões Mundiais. Quanto aos angolanos, o Seminário teve três reitores e dois deões. Do pessoal administrativo, estes foram ocupados por dois angolanos: Justina Floriano Chitende Joaquim e o Pastor Filipe Pascoal Manjolo, que perdura até ao ano de 2023.²³ Com a nova estrutura, o STCBA ganhou outra dinâmica e acredita-se que ficou mais factível definir as metodologias de trabalho.

Quanto ao corpo docente, em toda a história do Seminário, poderíamos relacionar vários professores nacionais e estrangeiros que vieram de outros países, mas queremos registrar de forma especial o seu grande idealizador Pr. Adelino Manuel Chilundulo e na composição do quadro docente em geral: Pr. José Aldoir Taborda, Analzira Nascimento, Pr. Mateus Chaves, Pr. Sabino Teck de Gamba, Rosangela Teck de Gamba, Justina Floriano Chitende Joaquim, Pastor José Chama, Laurinda Chaves, Missionária Jonilza Costa e Pastor Mário Vontade.

Em anos mais recentes, novos professores são incorporados, sendo a maioria ex-alunos do Seminário: Pastor Eder Matias Chitende Joaquim, Pastor Sabino Henrique, Pr. Martinho Sequesseque, Pastor Pedro Marta Xavier, Miss. Marieth Chissingue, Pr. Gervásio Kahango, Pr. Pascoal Filipe, Ir. Clementino Sangueve, Pr. Nicolau C. João, Pr. Déaldo Pinto dos Santos, Azevedo C. Chivela, Ana Joana Vidal, Ir. Frederico Chiombo, Ir. Aurélio Messele Chissende, Pr. Feliciano Fidelino Carlos, Pastor Damião Chipilica, e de nacionalidade santomense, Kamel Kwaresma, Abdulay Rosa, Frederico Chiombo Lopes e Isidora Rosa.²⁴

Faz-se necessário dizer que boa parte dos professores formaram-se no STCBA e hoje fazem parte do quadro docente desta instituição. Actualmente, o

²² Entrevista concedida pela missionária Rosangela Ferro Dias Teck de Gamba em Janeiro de 2024.

²³ Ibidem.

²⁴ STCBA. Regulamento Administrativo do Seminário Teológico da convenção Baptista de Angola, p.12-13.

Seminário tem pouca necessidade de professores, isso porque com a ajuda dos professores visitantes, muitos vindos através da JMM, terminaram o seu grau de nível superior, ingressando no quadro docente.

Contribuição do Seminário Teológico Baptista de Angola na formação de pastores e missionários

O contexto histórico-sócio-educacional e religioso de Angola e Huambo apresenta a guerra como uma desvantagem para o progresso de qualquer país, bem como o seu retrocesso em muitas outras áreas. Durante este tempo, boa parte do povo viveu com poucas esperanças sobre a vida e a existência de um Deus, isso porque, diante do pranto, o entendimento sobre soberania e a vontade permissiva de Deus, bem como o seu amor pela humanidade, são colocados em dúvida.

E é neste cenário onde se insere também o plano de Deus, com a retirada em grande escala dos missionários estrangeiros, em que muitos deles foram servindo Angola com conhecimentos teológicos adquiridos em seus países. Angola-Huambo passou por um momento de lacuna em termos de formação teológica, apesar das igrejas existentes no país, que sentiram a falta de uma formação institucionalizada ou formal para seus líderes.

Os Baptistas não estiveram livres deste cenário, apesar da presença do instituto móvel, que percorria as províncias em todo o país, devido praticamente à grande necessidade de formação teológica, e as poucas escolas existentes, eram denominacionais e não recebiam membros de outras igrejas.

Com a presença do Seminário Teológico da CBA, notou-se um outro aspecto no cenário religioso da província, isso porque os líderes religiosos começaram a ter oportunidade de dar continuidade às informações adquiridas com os portugueses de forma institucionalizada, bem como outros que também foram ensinados pelos estrangeiros.

Um olhar para os objectivos que o Seminário prefigurou para seu curso de Teologia, ajuda a compreender sua proposta formativa. Assim: “o curso de Teologia visa atingir os seguintes objetivos: dar formação em nível Médio e Bacharel na área teológica e ministerial, aptos a exercerem pastorado, ministérios transculturais, religioso de valores cristãos, em áreas específicas de serviços da igreja; professores para as instituições de ensino teológico e

servidores sociais e espirituais, nas comunidades; estimular a criação cultural e o desenvolvimento do espírito científico e do pensamento reflexivo, respaldados com valores cristãos, para o domínio e gestão da vida e meio (natureza); incentivar o trabalho de pesquisa e investigação científica, visando o desenvolvimento e a difusão da cultura e, desse modo, desenvolver a compreensão do homem e do meio em que vive, visando enriquecê-lo e transformá-lo".

Ainda como objetivos secundários, podem ser descritos com a finalidade de "promover a divulgação de conhecimentos culturais, científicos e técnicos que constituem patrimônio da humanidade e comunicar o saber através do ensino, de publicação ou de outras formas de comunicação; ainda faz parte dos objectivos suscitar o desejo permanente de aperfeiçoamento pessoal e teológico, cultural e profissional ministerial-religioso; sequenciando com a formação de alunos diplomados e licenciados, nas diferentes áreas de conhecimento teológico e ministerial cristão, aptos para a participação no desenvolvimento da sociedade angolana, africana e mundial."

Na sequência dos objectivos, consta o "estímulo ao conhecimento e ao tratamento dos problemas do mundo presente e contextualizado, em particular os nacionais, regionais e locais."²⁵ Esta descrição pontuada nos regulamentos Administrativos do Seminário beneficia significativamente os seus alunos com condições de servir em diversas áreas dentro da eclesiologia.

As contribuições do seminário podem ainda ser vistas por dentro da natureza do curso de teologia refletida em três áreas, que descrevendo-as em área Bíblica, área Teológica e a área de Prática Ministerial onde se observa na área Bíblica esta instituição busca oferecer capacitação na área da Bíblia, suas línguas originais, técnicas de interpretação e Teologia Bíblica melhorando o aprendizado bíblico principiado muitas vezes em outras latitudes. E quanto a área Teológica, nesta sistematização da teologia conduz o aluno na busca de seu referencial na Bíblia, na História da igreja e nos grandes e clássicos intérpretes. Complementam esta área as disciplinas de Filosofia da Religião e Psicologia da Religião com a finalidade de instrumentalizar o aluno na compreensão do fenômeno religioso e o indivíduo. Para terminar, na área de Prática Ministerial se oferece possibilidades para aliar a teoria à prática, conduzindo o aluno a criar um arcabouço próprio de elementos teóricos vinculados à realidade das pessoas, instituições, e comunidade em que está inserido. Os estágios e as diversas práticas ministeriais ajudam o aluno a enfrentar situações semelhantes aquelas que poderá vir a deparar-se no desenvolvimento de seu ministério.²⁶

²⁵ STCBA. Regulamento Administrativo do Seminário Teológico da Convenção Baptista de Angola. p, 10. Consultado em 09 de Janeiro de 2025.

²⁶ Ibid., p, 11.

Desde a criação do STCBA, muitas igrejas melhoraram, significativamente, e isso fica patente nas seleções de músicas que são analisadas com algum rigor. Ainda, a forma de praticar o evangelismo. O culto e sua liturgia também mudaram. Atualmente, muitas igrejas no Huambo estão mais maduras e desenvolvem mais a missão e boa parte delas têm pastores que frequentaram o Seminário. Em outras comunidades de fé, seus pastores estão frequentando, isso para melhorar e conduzir a igreja em direção à verdadeira adoração.

O reconhecimento do ensino teológico e o projeto do mestrado

O Programa de Pós-Graduação foi idealizado a fim de fortalecer pastores, missionários, líderes de igrejas e vocacionados ampliando a visão para uma nova dinâmica missional. A implementação do Curso de Mestrado em Missiologia aconteceu em 2022. Nesta idealização, é merecido o crédito para a direção do STCBA junto a Analzira Nascimento, que compartilha que foi estimulada por “uma grande motivação pessoal para aceitar contribuir com a implantação deste projeto inovador. Diz que foi um desafio e uma oportunidade para fechar um ciclo. O curso por si mesmo, faz parte de um processo de continuidade, privilégio que Deus concede para terminar a pavimentação da caminhada vocacional em Angola”²⁷.

O grande objetivo de Nascimento é que alguns alunos concluintes deste programa possam aceitar o desafio de dar continuidade a esta visão de preparação de lideranças com excelência para Angola. Que o maior fruto produzido possa ser a formatação de uma liderança temente a Deus, que ame seu povo e esteja disposto a sacrificar seus sonhos pessoais a favor da expansão do Reino de Deus.

A missionária Rosangela Gamba assevera que “nossa escola teológica coopera com escolas teológicas filiadas à Convenção Baptista Brasileira, em termos de alinhamento administrativo e nos conteúdos programáticos e professores”. Reitera, que “para suprir a necessidade e não dependermos mais do exterior, e diminuirmos os custos da formação de professores e não só,

²⁷ Entrevista concedida pela missionária Analzira do Nascimento no dia 04 de Março de 2025.

decidimos viabilizar a vinda de professores em Angola, com possibilidade, de formarmos aqui mesmo muito mais quadros".²⁸

O relato prossegue ao constatar que existiam várias dificuldades durante a implementação do curso:

Na fase de implementação e estruturação, os grandes desafios a superar foram: Desafiar professores doutores e alguns mestres que pudessem incluir em suas agendas de docentes a possibilidade de contribuir com algumas aulas on-line e outros viajarem a Angola para aulas presenciais sem garantias de remuneração; Melhorar o pacote de internet no Seminário - diminuir a exclusão digital da maioria dos discentes, uma vez que o curso seria híbrido, com aulas remotas e encontros presenciais duas vezes ao ano; Negociar um ciberespaço com uma plataforma sem custos e link fixo para ministrar as aulas; Implantar um pequeno laboratório com 4 computadores para as pesquisas e confecção dos textos da dissertação; Melhorar as condições da biblioteca e secretaria como atualização com novas publicações, novas mesas e cadeiras, balcão e computador para o bibliotecário; computadores para secretaria e direção acadêmica; Mapear disciplinas oferecidas por diferentes escolas no Brasil e outros países para eleger as matérias que melhor contribuiriam para definir o perfil do aluno egresso; Acompanhar a equipe de direção acadêmica e monitorar a secretaria na estruturação de pastas e documentos.²⁹

É nesta senda em que se realizaram cuidadosas análises para se formar uma grade curricular própria que trabalhasse com a cultura e com a necessidade formativa do povo africano, em geral, e angolano em particular.

Assim para o primeiro módulo constam as seguintes disciplinas: Teologia da Missão I, Teologia Bíblica, Metodologia da Pesquisa Científica, Cosmovisão Cristã. No segundo módulo foram: Fenomenologia da Religião aplicada a missões, História dos Movimentos e Pensamento Missionário I, Desafios em África Hoje e Retrospectiva Histórica, Antropologia Missionária, Teologia da Missão II.

Quanto as disciplinas do terceiro módulo, foram distribuídas na seguinte ordem: Desafios Angolanos para Missão – Surdos, Pessoas não alcançadas-Aldeias, Islamismo, Movimentos Messiânicos; Estratégias Missionárias e Plantação de Igrejas, Desafios Globais para a Missão, Cuidado integral do Obreiro – autoconhecimento. Ainda nesse módulo, o currículo comporta as seguintes disciplinas: Gestão de Projetos e desenvolvimento comunitário,

²⁸ Entrevista concedida pela missionária Rosangela Ferro Dias Teck de Gamba em Janeiro de 2024.

²⁹ Ibidem.

Filosofia Religiosa Africana, cosmovisão Bantu, Missão em Situação de Vulnerabilidade Social.³⁰

Sobre o corpo docente para este curso, é importante realçar que ele desempenha papel fundamental na estruturação de um currículo eficaz e contextualizado. A seleção das disciplinas de um curso não deve ser um processo meramente administrativo, mas sim acadêmico e pedagógico, onde a expertise dos professores garante que os conteúdos sejam coerentes com os objetivos formativos da instituição e com as demandas da sociedade.

É de extrema necessidade que se tenha cautela quanto a seleção de professores isso porque o professor não é apenas executor de conteúdos, mas agente crítico e responsável pela construção do currículo escolar.³¹

Pode se dizer que durante a formação da primeira turma de mestrado em Missiologia observou-se esta mediação por parte dos professores que estiveram a altura para dar resposta satisfatória aos objectivos traçados, e suas abordagens contribuíram de forma construtiva na aplicabilidade do currículo escolar.

Quando questionada sobre a escolha do curso de Missiologia, Analzira do Nascimento respondeu que a especialidade foi uma recomendação da própria liderança em Angola, talvez influenciada por sua formação. Ela crê que a missiologia é a área que melhor instrumentaliza os estudantes a lerem os sinais dos tempos, tirando-os de um comodismo acadêmico que costumeiramente é visto na Teologia.

A professora Rosangela Gamba, atual Directora Pedagógica, acrescenta que a escolha do curso foi por ser uma das necessidades com maior pendor de interesse, no sentido de responder aos apelos das igrejas, considerando que em Luanda, a CBA tem uma formação ao nível de Mestrado, elegendo como foco de pesquisa o ministério pastoral e a pesquisa em missiologia.³²

Dos objectivos pautados no contributo de Sabino Teck de Gamba, Rosangela Teck de Gamba e Analzira Nascimento, idealizadores e executores do projeto, consta o de preparar lideranças que alcancem uma autonomia para articular uma missiologia angolana, respeitando os seus contextos, bem como o

³⁰ STCBA. Grade curricular do curso de Mestrado em Teologia polo Huambo.

³¹ LIBÂNEO, José Carlos. **Didática**. 26. ed. São Paulo: Cortez, 2013.p. 92

³² Entrevista concedida pela missionária Rosangela Ferro Dias Teck de Gamba em Janeiro de 2024.

de formar quadros capazes de ministrarem com máxima relevância nos variados ministérios e com profundo conhecimento do evangelho.

Considerações finais

A criação do Seminário foi pautada por muitos sacrifícios e desafios em um país que vivia um conflito armado devastador, onde as infraestruturas eram destruídas, pessoas fugindo e refugiando-se na capital Luanda ou para outras províncias e até mesmo países próximos. Em meio a tudo isso, na cidade do Huambo, Analzira Nascimento e Adelino Chilundulo criaram um Seminário para que os cristãos pudessem estudar Teologia. Sem muitos recursos financeiros e humanos, só poderiam contar com pessoas voluntárias de muita coragem para ajudar nos trabalhos. Quanto ao sustento, era preciso visão empreendedora, persistência e, acima de tudo, ter Deus à frente do projeto.

Para solidificar o trabalho e dar avanço ao mesmo, Analzira teve de enfrentar várias situações, desde a sua aceitação no seio do povo angolano, o reconhecimento do Seminário a nível denominacional e dentro da Associação das Escolas Teológicas em África. De forma gradual estes desafios foram ultrapassados e os angolanos começaram a reconhecer e aceitar o Seminário a nível denominacional.

Assim o STCBA vem contribuindo no preparo de muitos líderes cristãos não só para os angolanos, mas também acolhendo alunos de outros países a exemplo de São Tomé e Príncipe. Também tem formado lideranças de outras denominações cristãs e conquistando reconhecimento e méritos dentro e fora da província.

Quanto ao processo de plantação de igrejas e a valorização do ensino teológico, a formação dos currículos foi muito importante para a padronização de conteúdos contextuais e funcionais. Dessa forma, o currículo escolar tem como objectivo proporcionar o ensino de acordo com os saberes históricos e a realidade dos estudantes, o que tornou mais relevante a contribuição do STCBA no grande desdobramento missionário na província. Avanço este, fruto do trabalho ou envolvimento de seminaristas e por meio da confiança que estes conquistaram com a sua formação abrindo novas frentes e assim atingir os 11 municípios da província, culminando com a consagração de uma geração de jovens ao ministério pastoral.

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, Feliciano Paulo. **Guerra em Angola:** heranças da luta de libertação e a guerra civil. Lisboa: [s.n], 2011
- CHAVES, Mateus Justino. **O papel Reconciliador da igreja no Pós-Guerra Civil em Angola**, Anápolis: Transcultural, 2008.
- FEITOSA, Carla Valéria. **Uma missionária desbravadora:** Analzira Pereira do Nascimento. Curitiba, 2021.
- FELIZARDO, Herlander Mário M.C. **Angola:** Campo de missões cristãs. Luanda. 2005.
- GAMBA, Rosângela Ferro Dias Teck de. **Proposta de diretrizes discipuladoras na afirmação da cosmovisão bíblica:** o caso dos ovimbundos do Huambo, Curitiba: Faculdades Batista do Paraná, 2018.
- NASCIMENTO, Analzira. **Carta para Junta de Missões Mundiais** (s.d.).
- KREGNESS, Curtis Alan, **África:** amor e dor: uma mulher responde a Castro Alves. São Paulo: Vida Nova, 2005
- LIBÂNEO, José Carlos. **Didática**. 26. ed. São Paulo: Cortez, 2013.
- STCBA. **Regulamento Administrativo do Seminário Teológico da Convenção Baptista de Angola.**
- STCBA. **Grade curricular do curso de Mestrado em Teologia polo Huambo.**

REFLETINDO SOBRE PRÁTICAS MISSIONÁRIAS EM ANGOLA: EM BUSCA DE UM MODELO MISSIONAL CONTEXTUALIZADO

Felgas Teófilo Lucas¹

Resumo

O presente artigo procura refletir sobre a prática missionária das igrejas da Convenção Batista de Angola, a fim de dar respostas contextualizadas às situações vividas neste país. Considerando o ambiente cultural angolano marcado pela vulnerabilidade social, divisões e medo, o ensino da Igreja Missional vem apontar para a necessidade das igrejas locais viverem como comunidades alternativas e contraculturais, em oposição aos valores incompatíveis com o Reino de Deus que ainda imperam na sociedade. O conceito da Igreja Missional ainda é algo novo para a maioria das Igrejas da Convenção Baptista de Angola. Quando esta denominação foi criada, as potências europeias estavam se movendo em direção ao Sul Global com o intuito de colonizar, civilizar e cristianizar. Ao longo deste tempo, a igreja ajustou-se ao paradigma iluminista e tem vindo a reproduzir tal modelo com destaque no expansionismo conversionista. Tais modelos não respondem mais às demandas atuais do país. Como consequência, a igreja continua a responder perguntas que já não estão sendo feitas. Por essa razão a igreja precisa compreender a importância de ser missional, rever o seu papel dentro da Missio Dei para que sua mensagem seja relevante para o povo angolano sem comprometer a fidelidade às Escrituras.

Palavras-chave: Igreja, Missional, Paradigma, Missio Dei, Batistas em Angola

Abstract

This article reflects on the missional practice of the churches of the Baptist Convention of Angola, seeking to offer contextualized responses to the challenges faced within the Angolan reality. Given a cultural environment marked by social vulnerability, fragmentation, and fear, missional church teaching highlights the need for local congregations to embody alternative and countercultural communities that challenge societal values incompatible with the Kingdom of God. The concept of the Missional Church remains relatively new among most churches of the Baptist Convention of Angola. When the denomination emerged, European powers were expanding into the Global South

¹ Mestre em Missiologia pelo Programa de Pós-Graduação do Seminário Teológico da Convenção Baptista de Angola; Tem Licenciatura em filosofia pelo Instituto superior de Ciências de Educação do Uige, Licenciatura em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Huambo. ORCID 0000-0002-3688-7980

with aims of colonizing, civilizing, and Christianizing. Over time, the church adapted to the Enlightenment paradigm and has continued to reproduce a model centered on conversionist expansionism—an approach that no longer addresses the nation's current needs. As a result, the church persists in answering questions that are no longer being asked. For this reason, it is essential for the church to grasp the significance of being missional and to reconsider its role within the *Missio Dei*, ensuring that its message remains relevant to the Angolan people while maintaining fidelity to Scripture.

Keywords: Church, Missional, Paradigm, *Missio Dei*, Baptists in Angola

Introdução

O modelo de prática missionária que por anos prevaleceu em Angola foi expansionista e conversionista. Neste paradigma, estar em missão implica a disposição de um missionário deslocar-se da sua região para outra localidade, ou subcultura, que recebe o nome de campo missionário, a fim de plantar uma nova igreja. Os demais membros da igreja recebem a função de orar e contribuir financeiramente. Para grande parte dos cristãos, a igreja é compreendida como um conjunto de pessoas salvas que se reúnem para estudar a Bíblia e adorar a Deus, são envolvidas com diversas atividades dentro do templo, evangelizam e trazem pessoas para esta sua comunidade enquanto aguardam o dia de ir para o céu.

Isto nos leva a refletir sobre a importância da Igreja Missional e como ela entende sua participação na *Missio Dei* que impulsiona a se envolver mais com a cultura ao seu redor. Assim, ela é desafiada a adequar sua prática missionária, para ser mais contextualizada e que responda aos novos desafios e necessidades em Angola.

Mesmo depois de 20 anos desde que foram assinados os acordos de paz, o país ainda passa por uma reconstrução lenta que gera vulnerabilidades sociais e divisões políticas e neste contexto a igreja precisa ter um engajamento mais missionário na sociedade, em que cada membro da comunidade cristã é capacitado a ser agente da missão no dia a dia, de maneira que a igreja seja vista como um farol e como presença que abençoa a vizinhança, que trabalha para o bem comum. O sistema colonialista destruiu alguns valores culturais angolanos, mas temos ainda a igreja como esperança, a comunidade de Cristo colocada sobre o monte.

Compreendendo o contexto cultural da igreja angolana

Nossa pretensão aqui é apresentar apenas uma síntese sobre o conceito de cultura, os valores e práticas, e a necessidade de serem compreendidas pelo fato de jogarem um papel importante para o realinhamento da missão e refletir sobre novas práticas para a igreja dentro dum contexto cultural definido.

Definição e Fundamentação Bíblica da Cultura

Na visão de Goheen (2021), é urgente o desenvolvimento de uma missiologia que considere a cultura, para maior propriedade do trabalho missionário e impedir os ácidos da modernidade que estão produzindo um impacto destrutivo na fé cristã.

Este posicionamento de Goheen merece uma profunda reflexão porque a cultura segundo Hiebert (1999, p.30-35), é uma palavra comum que se relaciona com ideias, sentimentos e valores. É o meio através do qual o evangelho (mensagem de libertação dos cativos) e fé (resposta positiva ao ato de libertação) se expressam (NIEBUHR, 1967, p.16). Todos vivem a cultura sem se dar conta. Ela se produz socialmente, mas acontece naturalmente. A cultura é algo humano, social, público, visível, perceptível, notório, mas microscópico (ROCHA, 2013).

O historiador Alfredo Bosi, parafraseado por Rocha (2013), diz que a palavra cultura advém da palavra *colo*, que no latim significa *eu moro, eu cultivo*. Inicialmente ligada às culturas agrícolas, posteriormente o verbete passou a referir-se ao conjunto de ideias e tradições de um povo. E por último, ganhou novos contornos passando a designar o cultivo das tradições, dos cultos, ritos e identidade de cada população pelo fato dos antepassados serem enterrados no mesmo solo no qual o alimento do povo era plantado (ROCHA, 2013).

O pacto de Lausanne observa a riqueza da palavra na sua etimologia, em três sentidos distintos: Em primeiro lugar, o termo traz o sentido de dominação, quando se observa a origem comum com a palavra colonização. Em segundo lugar, guarda um caráter transcendente ao vir da mesma raiz da palavra culto. E

em terceiro lugar, engloba a noção de civilização além de ser compreendida numa chave que remete a noção de cultivar, contemplando vários aspectos da intervenção humana no cotidiano (LAUSANNE 30, 2007).

O conceito, na perspectiva do seu caráter relacional precisa ser largamente difundido, pelo fato de valorizar as diferenças e afirmação dos direitos humanos, da igualdade e da dignidade.

Todas as culturas estão envolvidas umas com as outras; nenhuma é isolada e pura, todas são híbridas, heterogêneas, extraordinariamente diferenciadas e não monolíticas e a comunidade [...] dá vida e sentido aos indivíduos e deve ser pensada como um feixe de relações, teias de significados que sustentam a humanidade. Meio pelo qual homens e mulheres comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (LAUSANNE 30, 2007, p.11)

A cultura, segundo Lausane 30 (2007, p.11 apud TAYLOR: 1871) é todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte moral, lei, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade. Tudo aquilo que pode ser aprendido e apreendido por intermédio do contato com o outro.

A dimensão simbólica da cultura é muito importante e desempenha um papel central e vital no dia a dia de um povo. Segundo Bourdieu (apud Lausanne 30, p.12) pelo fato de serem instrumentos por excelência de integração social, de conhecimento e de comunicação, tornam de igual modo possível o consensus acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social.

Um outro aspecto importante na definição da cultura e que deve merecer nossa especial atenção é a realidade do pluralismo cultural. Torna-se um enorme desafio porque é necessário que se crie condições, da parte da sociedade e do estado, para que as diferentes expressões culturais possam conviver num mesmo espaço social com respeito ao diferente. Uma vez que a cultura representa a expressão central da experiência humana, a sociedade como um todo só tem a ganhar ao reconhecer a pluralidade cultural humana e incentivar a riqueza que esta representa.

Por isso, devemos remover do nosso pacote vital os preconceitos, as limitações e reprimir as pretensões e tendências de dominação de uma cultura sobre a outra (LAUSANNE 30, 2007, p. 11).

A Bíblia afirma que Deus criou o homem a sua imagem segundo a sua semelhança, macho e fêmea os criou, dotados de racionalidade, sociabilidade, moralidade, criatividade e espiritualidade (Gênesis 1:26,27). Deus os abençoou dizendo, frutificai e multiplicai-vos e enchei a terra, e ordenou ainda Deus que o homem sujeitasse e dominasse a terra (Gênesis 1:28).

Os mandamentos divinos deram origem a cultura humana. O homem neste contexto usa o poder criativo, controla o meio ambiente e desenvolve formas de organização social (LAUSANNE 30, 2007, p. 23). O livro de Gênesis (4:17-22) apresenta os descendentes de Caim inovando a cultura, edificando cidades, criando animais, produzindo instrumentos musicais e ferramentas de metal, servindo e glorificando a Deus, e cumprindo parte importante do seu destino na terra. Portanto, onde quer que o ser humano desenvolva sua organização, arte e ciência, agricultura e tecnologia, sua criatividade reflete a de seu Criador.

Por sua vez, ao lado destas virtudes todas, no capítulo três de Gênesis encontramos o homem caído, cedendo à influência demoníaca e como consequência, surgem os graves problemas e preconceitos culturais e o homem tem que lutar inclusive contra si mesmo (Gênesis 3:17-19).

Cosmovisão, Língua, Costumes e Valores

(...) a cultura governa as ações que se desenvolvem em comunidades: ações de culto e de bem-estar geral; leis e a administração da justiça; atividades sociais, como danças e jogos; unidades de ação menores, como clubes, sociedades e associações para uma imensa variedade de fins comuns (LAUSANNE 30, 2007, p. 26).

No centro da cultura angolana esteve sempre uma cosmovisão relativa à de idade. O mosaico cultural angolano, apesar da sua homogeneidade, é de certo modo rico e complexo. Compreende uma quantidade de subculturas, e de subculturas de subculturas. Cada uma delas é caracterizada por uma língua, costumes e valores próprios. Chaves (2008, p. 22) cita alguns destes muitos povos e tribos que formam o mosaico humano e heterogêneo de Angola, que

implica numa variedade de línguas tais como: o Kikongo, o kimbundu, o Umbundo, o Chokwe, o Nganguela, o Herero, o Ambó, com as suas devidas variações.

A linguagem, logicamente, é a base genérica comum intimamente ligada à cultura e expressa-se em provérbios, mitos, contos populares e diversas formas de arte que formam o equipamento mental de todos os membros da sociedade (LAUSANNE 30, 2007, p. 26). Segundo Imbamba (2010, p.42-43), a linguagem por si só, não é suficiente para que nasça e se estabeleça uma cultura. Requerem-se fundamentalmente uma língua, que é o elemento primário de qualquer cultura. Não havendo língua, não pode haver formação de um povo, uma nação, uma sociedade ou desenvolvimento de uma cultura.

O meio social é o fator determinante na aprendizagem e absorção cultural. É no meio social onde são construídas as normas sociais que formam e educam o agir das pessoas e regem as relações entre si que garantem o respeito, a fraternidade, a unidade e a solidariedade (Imbamba, 2010, p. 44) que fazem o estilo de vida típico de um determinado povo.

Segundo Altuna (1985, p. 197), a solidariedade Bantu fundamenta-se na unidade de vida, na relação recíproca entre os descendentes de um idêntico antepassado. Pois, o fato de nascer numa família ou tribo imerge-nos numa corrente vital específica e nela somos modelados a maneira desta comunidade. Altuna é assertivo quando afirma:

A vida comunitária individualiza-se em cada novo ser. A comunhão real, a participação efetiva e a solidariedade, estreitas e vinculantes robustecem coesamente a sociedade depois de estruturá-la. Cada grupo de parentesco é uma unidade de comunhão, uma comunidade solidária, humanamente rica, amplexiva e socialmente eficaz, indestrutível e amparadora (ALTUNA, 1985, p. 199).

A esfera dos hábitos e costumes é vasta pelo fato de abranger todos os aspectos do comportamento humano. Imbamba diz que

(...) são os costumes que manifestam a grandeza, a nobreza e a dignidade ou a baixeza, a vileza e a miséria de um povo, pois são eles que revelam um dos aspectos de grande importância no mundo da cultura: o aspecto afetivo, graças ao qual podemos medir a capacidade de expansão dos ideais e de acolhimento dum povo (IMBAMBA, 2010, p. 45).

O mundo dos valores, afirma Imbamba (2010, p.46), é um dos grandes pilares que sustêm e projetam a cultura para os horizontes da dignidade, nobreza e estima. A grandeza e a miséria duma cultura dependem da grandeza e da miséria dos seus valores. Os valores constituem o coração, a alma de qualquer cultura que queira ter reputação digna de respeito, admiração e estima. São os valores, que orientam as principais escolhas de comportamento a nível pessoal ou social.

Hoje, apesar dos elementos negativos da nossa cultura, tais como a poligamia endêmica, a fuga à paternidade, a feitiçaria, inegavelmente temos enfrentado o problema do relativismo cultural que tem vindo a enfraquecer a força da cultura, associado principalmente às tecnologias de informação.

A África negra conserva um conjunto de práticas, ritos e superstições recebidos de ancestrais como fator decisivo da cultura. Desta cosmovisão básica surgem tanto os padrões de julgamento ou valores, como também as normas de conduta.

Já no século XV, o mundo ocidental começa a registar grandes transformações, assinalando a passagem da civilização medieval à idade moderna. Foi desenhado o ambiente de euforias, ambições, curiosidades e aventuras do norte ao sul global. É neste ambiente em que os portugueses escalaram Angola levando a cabo seu plano macabro e repugnante tráfico de escravos e concomitantemente a escravatura. Imbamba, na sua observação sobre a realidade histórica e cultural de Angola afirma:

[...] a colonização de Angola foi incerta, difícil, recente e feita duma maneira indigna e empobrecedora. Com efeito, este país foi reduzido a uma grande penitenciária, em que todas as espécies de bandidos (principalmente gatunos e assassinos), pessoas de péssimos costumes (prostitutas, corruptos etc.) e certos opositores políticos recebiam como pena dos seus crimes, viver em Angola! Porém, uma vez postos em Angola, viviam como senhores livres, retomando, como é lógico, as atividades pelas quais haviam sido condenados e afastados da metrópole (...). Portanto, já se pode vislumbrar o tipo de ambiente social e moral que reinava nessa terra predileta (IMBAMBA, 2010, p.74).

A política colonial portuguesa em Angola visava destruir e danificar a identidade cultural dos povos com a sua utopia de querer integrar Portugal e Angola como uma única nação portuguesa. Nascimento observa:

Durante o período colonial em Angola [...] a negação da identidade para viabilizar o poder dominante foi a regulamentação de medidas que aceleravam o processo de descrioulização e aportuguesamento da população local. Somente quem tinha assumido suficientemente a cultura portuguesa ganhava a cidadania. O bilhete de identidade certificava que alguém estava assimilado. Os outros nativos não eram considerados civilizados, e para conseguir alguns direitos básicos na sociedade, a maioria da população perseguia esta meta de ser assimilado (NASCIMENTO, 2015 p.111-112).

O sistema colonial português em Angola protagonizou uma crise cultural, como também semeou graves e profundos problemas, que a nosso ver, e conforme destacados por Imbamba (2010, p.75- 16) tornaram-se desafios para a igreja em nossos dias, pelo fato dos aspectos obscuros não difundidos afetarem grandemente a mentalidade das pessoas. Escancarou as portas da cultura e recebe ingênuo e passivamente, sem crivo, tudo que vem de outras culturas.

- Desenvolveu uma política discriminatória, segregacionista e opressora, criando um profundo fosso entre portugueses e assimilados (uma minoria) e os indígenas (os considerados não cidadãos).
- Ao espezinhar as culturas dos povos nativos a favor da cultura ocidental favoreceu o nascimento de preconceitos e complexos de variedade.
- O mito da superioridade racial favoreceu o reinado da mentalidade escravista e o incremento do paternalismo tutelar

Hoje, temos uma sociedade com um ambiente culturalmente insalubre, viciado e gerações mal orientadas. Os preconceitos culturais, a intolerância, a instabilidade, a insegurança, a corrupção, a mentira, os interesses da nação condicionados aos interesses obscuros, passaram a ser o dia a dia dos angolanos.

Numa cultura dessa natureza, (...) o indivíduo se move na sujeição dos outros. Não é ele mesmo, os outros esvaziaram-no do seu ser. O árbitro dos outros decide sobre as possibilidades cotidianas do indivíduo. Nesta irrelevância e impessoalidade o “se” exerce a sua ditadura autêntica, em que tudo se faz porque todos fazem assim: mato

porque se mata, roubo porque se rouba, aborto porque se aborta, garimpo porque se garimpa, destruo porque se destrói, não trabalho porque não se trabalha e assim por diante. Portanto, é toda uma sociedade que se fomenta e convive pacificamente com a estrutura do mal, dando mesmo a impressão de estar contra a justiça quem não estiver dentro dos labirintos dessa estrutura (IMBAMBA, 2010, p.115).

Um terceiro fator da crise cultural, é a ruptura e o aniquilamento do tradicional. No lugar do diálogo e complementariedade entre o tradicional e o moderno, a modernidade vai construindo o tecido cultural e os valores tradicionais da nossa cultura (Família, Estado, Igreja, Escola, Unidade, Direito, Solidariedade, Justiça etc.) vão-se empobrecendo, morrendo e sendo relegados ao abandono. Segundo Imbamba (2010, p. 117, 118), os intelectuais orgânicos que deveriam ser sentinelas da cultura, têm sido os promotores e projetores de uma cultura débil, fragmentada, que absolutiza alguns valores relativos, instrumentais, contingentes e ocasionais.

Dada a esta desorientação generalizada, assistimos a perversão dos costumes e as pessoas tornaram-se escravas dos seus próprios instintos, corroendo profundamente o altruísmo, a hospitalidade, o diálogo, o convívio e a paz que caracterizava os povos de Angola. Até o trabalho que é uma atividade indispensável para o desenvolvimento integral do homem ficou diluído. Imbamba afirma:

A estrutura do mal ficou tão bem montada que quase todos entram nela sem grandes esforços ou sacrifícios, pois quase todos se tornam pedra de tropeço. Os sinais preocupantes são vários e graves, pois aqueles que deveriam empenhar-se no bom exemplo são os primeiros que aliciam os demais à má conduta, convertendo o escândalo em ato público, social (...) (IMBAMBA, 2010, p.136).

A partir desta constatação é perceptível a miserabilidade que a nossa sociedade tem atravessado, servindo de ponto de partida para repensarmos a missão e o ser igreja em nossa cultura.

Possibilidades e alternativas na busca por uma prática missional para a igreja angolana

Propomo-nos a buscar possibilidades e alternativas que nos ajudem a alinhar nossa prática missionária com o ideal do projeto inicial divino, pelo fato

de Deus ser o protagonista da missão. A igreja por sua vez, envolve-se de modo ativo como cooperadora conforme afirma o Apóstolo Paulo, que somos cooperadores de Deus (1Cor 3:9). Dentro desta cooperação com Deus, a igreja, ao refletir sobre a mensagem do Evangelho, deve trocar as lentes impostas pelo movimento colonizador e em humildade se render e se disponibilizar para a realização do plano divino de usar sua igreja para a Sua glória fazendo discípulos de todas as nações, começando pelo seu bairro servindo aos propósitos de Deus.

Descolonizando a prática missionária

Como já foi referido, a igreja em Angola surgiu num contexto em que as potências ocidentais marcharam em direção a África com pretexto de civilizar, colonizar e cristianizar. É realmente triste e desolador a constatação de que o movimento protestante é parte desta cumplicidade imperialista. Também já foi dito que a concepção que temos do ser igreja hoje, bem como, a prática missionária de implantação de igreja, herdamos da construção teológica ocidental.

Analzira faz alguns questionamentos que são autênticas provocações e desafios para a nossa prática missional hoje (Nascimento, 2015 p. 117): Será que aprendemos a lição ou vamos reproduzir a mesma lógica colonialista? Como romper com o modelo ocidental moderno que imprimiu sua matriz também na missão e sua prática? Como conseguir não repetir os erros que condenamos?

Infelizmente, a igreja, conforme afirma Nascimento (2015 p. 99), continua a reproduzir mecanicamente a lógica colonialista eurocêntrica de dominação que reforça a nulidade da identidade do outro reduzindo-o a simples objeto com motivações unilaterais, dando lugar às relações algumas vezes predatórias e silenciadoras.

A *relação predatória* tem como fundamento o projeto ibérico cuja motivação é a expansão acompanhada de dominação. Portanto, o projeto ibérico sedimentou uma cosmovisão de uma religião superior, uma cultura superior, uma raça superior e povos inferiores descobertos. Aqui são colocados em evidência os sentimentos de inferioridade e subalternidade. O sentimento de

superioridade do estrangeiro é tão grande que sufoca e encobre o “outro”. (NASCIMENTO, 2015 p. 100).

A relação silenciadora é projeto norte-americano que visa reproduzir uma cultura modelo e conversionista com a forte tendência de ser superior ao autóctone. Fruto da obsessão do visitante de cumprir seus objetivos, emudece e promove a invisibilidade do “outro”. O que os outros pensam e as suas reais necessidades são secundárias tendo em conta sua cultura e suas prioridades.

Sobre as relações de alteridade, Nascimento (2015 p. 13), enfatiza a necessidade de um reencontro com a dialogicidade na ação missionária para atuar numa lógica descolonizada. E para escapar desta lógica colonial, é necessário a recuperação do modelo ideal bíblico.

Nas relações de poder, o mundo do outro é interpretado como demoníaco, inferior, selvagem, negativo, errado e deveria ser totalmente eliminado, começando tudo de novo por meio transplantação de novos costumes ocidentais. Não é respeitada a dignidade e alteridade do outro. Por isso a necessidade da criação de um outro. Nascimento, lembrando Dussel, quando afirma:

Esse modo de pensar foi relembrado por Dussel, ao comentar o método da tábula rasa, que afirma que as culturas locais encontradas pelos europeus no novo continente nada tinham a contribuir no processo de evangelização e por esta razão era preciso partir da estaca zero [...] (NASCIMENTO, 2015 p. 101).

Portanto, é de salientar que:

Mesmo sendo bem-intencionado, o missionário pode ter um tipo de prática que desconsidera o mundo do outro com sua história, contexto, seus saberes e suas vivências – fruto de uma concepção colonialista, que Paulo Freire chama de “bancária”. Ele simplesmente se preocupa em despejar conteúdos e transferir princípios para o outro, que apenas recebe passivamente. O missionário é o que sabe tudo e ignora o que as pessoas do local já sabem e fazem. É possível até conseguir alguns retornos positivos para as mensagens, mas tocar de fato o coração das pessoas será outro caminho (NASCIMENTO, 2015 p. 101).

Nas relações de alteridade Nascimento (2015 p.108) traz detalhes reveladores cujo foco é o cristianismo bíblico e a missão é relacional e dialógica,

trabalhando com homens e mulheres, vivendo com eles numa perfeita interação de amor, cultivando vínculos de amizade mais profundos.

A igreja não é mais aquela que está presa no templo com uma ortodoxia rígida, regulada em programas com intuito de cumprir metas, mas procura estar na rua impactando vidas numa clara demonstração de amor. Não busca adesões, mas procura conquistar o direito de ser ouvida num perfeito diálogo e comunhão entre iguais contrariamente a ênfase de relacionamentos verticalizados.

Estamos diante de um grande desafio missionário. Precisamos ter coragem para rever nossos modos de fazer, e encontrar saídas inovadoras dentro da Palavra de Deus.

Entendendo a mensagem do Evangelho e a contextualização

Há muito tempo Deus falou muitas vezes e de várias maneiras aos nossos antepassados por meio dos profetas, mas nestes últimos dias falou-nos por meio do Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas e por meio de quem fez o universo, Hebreus (1.1-2).

A realidade da palavra de Deus nos mostra que Deus se contextualizou enviando Seu Filho Jesus Cristo. O apóstolo João, olhando para Jesus diz que no princípio era o verbo, o verbo estava com Deus e o verbo era Deus. Aquele que é a palavra tornou-se carne e viveu entre nós, João (1.1,2,14). Padilla vê Deus aculturar-se pelo fato de ter habitado entre os homens que são seres culturais.

A palavra de Deus se fez homem: aculturou-se, já que o homem é um ser cultural. Assim Deus se coloca ao alcance dos homens. Consequentemente, não é possível entender nem comunicar o evangelho sem referência à cultura. (PADILLA, 1992, p. 94).

Os arautos do Velho e do Novo Testamento sempre adaptaram a mensagem do evangelho à situação concreta dos seus ouvintes. Portanto, é necessário entender o evangelho.

Os questionamentos mais importantes que hoje podem ser feitos com respeito a vida e missão da igreja, não estão relacionados com o conteúdo e a relevância do evangelho (Padilla, 1992, p. 72), mas às diferentes interpretações.

Observando o contexto social, cultural e religioso de Angola, é fundamental que a igreja tenha em mente este elemento, referenciado por Padilla, visto que um evangelho espúrio somente pode dar como resultado uma conversão espúria. O verdadeiro evangelho produz a chamada experiência cristã, que é uma experiência do evangelho. Seu conteúdo não pode ser comparado com as formulações e interpretações doutrinárias que se apresentam hoje como síntese do evangelho.

Paulo, o apóstolo, dirigindo-se aos Gálatas afirma de modo inequívoco e categórico de que, além do evangelho que ele prega, não há outro evangelho. E se porventura mudar de postura e voltar a pregar outro evangelho, considerem-no de anátema.

Admiro-me de que vocês estejam abandonando tão rapidamente aquele que os chamou pela graça de Cristo, para seguirem outro evangelho que, na realidade, não é o evangelho. O que ocorre é que algumas pessoas os estão perturbando, querendo perverter o evangelho de Cristo. Mas, ainda que nós ou um anjo dos céus pregue um evangelho diferente daquele que lhes pregamos, que seja amaldiçoado! (Gálatas 1.6-8 NVI).

O profeta Isaías faz um anúncio importante acerca do evangelho, numa altura em que vislumbra o retorno de Israel do exílio. Para Isaías, este retorno representa uma pura manifestação da soberania de Deus e uma antecipação do evangelho cristão. “Como são belos nos montes os pés daqueles que anunciam boas-novas, que proclamam a paz, que trazem boas notícias, que proclamam a salvação, que dizem a Sião: “O seu Deus reina!” (Is 52.7 NVI).

Portanto, o evangelho de Jesus Cristo no primeiro século, foi anunciado no contexto de outros evangelhos que pretendiam trazer salvação a uma humanidade que ansiava por gozo e paz, num mundo de expectativas messiânicas. É assim que o evangelho deve ser compreendido como um anúncio escatológico bem como uma mensagem de salvação cuja síntese é a pessoa e obra de Jesus Cristo.

O propósito do evangelho é libertar a criação do cativeiro da decadência em que se encontra, recebendo a gloriosa liberdade dos filhos de Deus, refere o apóstolo Paulo aos Romanos (8.21). E dentro desta argumentação escatológica,

Padilla afirma que desde os primórdios o evangelho era compreendido como o cumprimento das promessas divinas:

O que os arautos do evangelho proclamavam não era nem mais nem menos que o cumprimento de uma promessa de Deus, longamente esperada: a promessa de visitar seu povo! [...] precisamente, porque João Batista é o primeiro a anunciar que Deus está prestes a atuar, para salvação e juízo, por meio de “aquele que vem” Mt 3.7-12; Lc 3.16-18. Ele está no limite entre a era da promessa e a era do cumprimento (PADILLA, 1992, p. 76).

Como proclamação da salvação, o evangelho não se limita à reconciliação do homem com Deus, mas sim abarca o homem todo para o propósito original de Deus para a sua criação. A própria salvação, segundo Padilla (1992, p. 87), precisa ser entendida em três estágios: Como fato realizado (justificação); como processo presente (santificação) e como ênfase de um evento futuro (glorificação).

A mensagem do Evangelho e a igreja missional

É fundamental entender que o evangelho não é um corpo de doutrinas, mas Cristo e sua obra. Sua proclamação marca o tempo determinado por Deus para cumprimento do seu propósito. Seu conteúdo não é uma nova teologia, mas sim um evento que é a vinda do Reino. Jesus vê a si mesmo como o arauto da nova era chamando a humanidade ao arrependimento e à fé.

Para uma compreensão clara da igreja missional é necessário fundamentalmente, discernir a natureza do evangelho. Goheen (2014, p.47-50), destaca primordialmente alguns aspectos sobre a sua natureza: (1) O evangelho exige de seus ouvintes aceitarem a história verdadeira do nosso mundo, pois em Jesus é revelado o significado completo da história, que inicia com a criação de todas as coisas e termina com a renovação de todas as coisas. (2) O tema central dessa história é, o propósito e a atividade de Deus de renovar toda a criação e a vida humana como um todo. (3) A mensagem central das boas novas é a vinda do reino de Deus. E, o Reino de Deus é o poder de Deus em acção no Messias e por meio do Espírito Santo. (4) Deus realiza seus propósitos redentores nessa história escolhendo um povo para tornar conhecida a todos a direção que a história está tomando. (5) O evangelho revela que essa comunidade escolhida e

enviada por Jesus é tanto início de algo novo como a continuação de algo mais antigo.

A releitura do evangelho nos marcos da cultura angolana

A Igreja em Angola precisa fazer esforço no sentido de reler o evangelho. Reconhece-se o déficit teológico em que a África vive, quer a teologia especulativa produzida pelos especialistas, bem como a funcional forjada em meio à luta e para a luta.

Portanto, a ausência da teologia na igreja angolana, é a razão pela qual vem tateando com ignorância aos fatores que conspiram contra a contextualização do evangelho na cultura e as suas profundas implicações para a vida e a missão da igreja.

Não se refere, no caso, a teologia implícita na comunicação do evangelho, mas, a teologia provocativa que procura produzir uma análise profunda da reflexão teológica em relação à vida e a missão da igreja e uma reflexão teológica própria e contextual.

O que vemos e vivemos, eternizamos um conjunto de fórmulas doutrinárias e muitas delas mal assimiladas, sem inserção em nossa própria realidade histórica. Repetimos as mesmas tabelinhas de evangelização, a liturgia, os hinos, e demais práticas. Nas palavras de Padilla:

[...] A análise de todos os aspectos de nossa realidade eclesiástica, mostrará que nossa dependência teológica é tão real e tão forte como a dependência econômica que caracteriza os países do terceiro mundo [...] A igreja que é o produto deste movimento histórico sofre um sério desarraigamento espiritual e intelectual. Não há nenhuma possibilidade de que esta situação mude enquanto a tarefa teológica das missões seja concebida em termos de exportação de teologias elaboradas no Ocidente [...] esta mentalização dos cristãos, frequentemente apoiada pelo poder econômico, no mínimo retardará indefinidamente o desenvolvimento de igrejas autóctones, arraigadas em sua própria cultura e capazes de fazer sua própria contribuição teológica [...] (PADILLA, 1992, p. 105).

Fruto desta ausência teológica em que a igreja angolana vive, fica exposta a dois problemas muito sensíveis: o problema hermenêutico do texto sagrado e o problema da comunicação do evangelho.

Se o conhecimento religioso, por sua própria natureza, abarca o histórico, o metafísico, o ético e o pessoal conforme refere Padilla (1992, p. 96), então o problema hermenêutico vai além da leitura simplista das escrituras. O texto sagrado neste contexto deve ser lido dentro da tradição histórica, porque a revelação bíblica é um mosaico de eventos históricos e sua interpretação por parte de autores bíblicos.

Cientes de que a intenção de Deus na revelação não foi a produção de um livro, mas a formação da sua igreja e por sua vez, a igreja seria a portadora da sua palavra e testemunha da revelação, conforme as últimas palavras de Jesus expressas no livro de Atos dos apóstolos: “Vocês vão receber o Espírito Santo, e, quando ele vier, vocês serão minhas testemunhas em Jerusalém, por toda a Judeia e Samaria e até mesmo nos confins da terra” (Atos 1.8 A Mensagem).

No entanto, a história, com todas as limitações decorrentes do abismo temporal, desempenha uma importância singular na compreensão e interpretação da Bíblia. Fatores como a tradição eclesiástica, atitude do intérprete e a cultura podem ser condicionantes e limitadoras na compreensão. Padilla afirma:

Deve-se reconhecer, no entanto que com demasiada frequência a tradição se converte (inclusive entre aqueles que professam o princípio de *sola scriptura*) em um fator de controle exegético que impede que o intérprete escute a mensagem das escrituras (PADILLA, 1992, p.96).

Quanto a cultura, é claro que em todas as culturas há elementos negativos desfavoráveis à compreensão do evangelho; mas também precisamos ter consciência que cada cultura possui elementos positivos favoráveis à compreensão do evangelho.

Tratando-se da comunicação do evangelho, a palavra de Deus diz que Deus em Cristo se fez homem, se encarna na cultura colocando-se ao alcance do homem como ser cultural. Neste contexto, a comunicação do evangelho ocorre na encarnação. Segundo Padilla,

Qualquer tentativa de comunicar o evangelho sem uma inserção prévia e profunda por parte do sujeito comunicante na cultura receptora é subcristã. Toda a Bíblia é um testemunho eloquente da intenção de

Deus de se encontrar e dialogar com o homem em sua situação histórica concreta (PADILLA, 1992, p. 101).

Implica dizer, que toda comunicação autêntica do evangelho busca o ponto de contato com o homem dentro da sua própria cultura, isto é, dirigindo-se as necessidades e problemas específicos dos ouvintes. Encarnar o evangelho desta forma, é o que Padilla diz experimentar, o Senhorio de Jesus Cristo em sua situação concreta.

[...] Contextualizar o evangelho é traduzi-lo de tal maneira que o Senhorio de Jesus Cristo não seja um princípio abstrato ou uma mera doutrina, mas o fator determinante da vida em todas suas dimensões, o critério fundamental com relação ao qual sejam julgados os valores culturais que estão no próprio cerne do homem [...] (PADILLA, 1992, p. 102).

Temos que assumir a contextualização do evangelho como um dos elementos integrantes no processo missio-evangelístico, diminuindo a influência da ocidentalização, pois o êxito de algumas fórmulas evangelísticas em algumas latitudes, não é garantia de que venha a ser exitosa em qualquer cultura. Olhando a realidade da América Latina, Lembra-nos Cappelletti:

Pode-se observar nesse ambiente que o ponto de partida para a teologia latino-americana deveria ser a sua realidade. A Europa sempre fez teologia europeia a partir do cotidiano europeu e os latino-americanos a imitavam alienando-se. Somente quando voltaram à realidade, os teólogos descobriram um cotidiano diferente e então se tornou possível a criação de uma teologia latino-americana. (CAPPELLETTI, 1992, p. 73).

Chegou a hora, e ainda que timidamente, a igreja em Angola deve começar a construir uma teologia que responda às suas próprias necessidades e demandas culturais, às exigências históricas locais, uma teologia contextual e indo se despindo da roupagem cultural ocidental, sem, portanto, prender-se num cativeiro cultural que produz um cristianismo-cultura.

O paradigma da *Missio Dei* como modelo para uma prática missional contextualizada em Angola

A igreja precisa estar sensível ao movimento do Espírito Santo de Deus e entender como poderá compartilhar o Evangelho de Jesus Cristo a partir do nosso entorno e até os confins da terra.

Na sua relação com a missão, a Igreja segundo Goheen (2019 p.250) é missionária por sua própria natureza; mas ao longo dos tempos a igreja foi ajustando-se a modelos histórico-filosóficos que desfiguraram sua essência. A cosmovisão iluminista ainda conserva a maior parte dos elementos estruturantes da igreja contemporânea.

Entendemos que o paradigma missionário que predomina no mundo evangélico precisa ser revisto. Compreendendo o paradigma da *Missio Dei*, será possível plantar igrejas missionais, comunidades que entendam seu papel na sociedade e querem participar do que Deus está fazendo no mundo.

Importante lembrar que a igreja ocidental esteve por séculos no centro da igreja global e de sua iniciativa missionária, mas com o crescimento e a vitalidade da igreja em África, na Ásia e na América Latina significaram que o terceiro mundo não poderia mais simplesmente ser considerado um campo missionário para o Ocidente.

Essas mudanças tornaram obsoleto o paradigma iluminista da missão, dando lugar a novas reações e respostas, e, novo desafio de repensar todo o modo de entender missão. Segundo Nascimento,

[...] essa igreja da margem, da periferia, poderá desempenhar um papel fundamental na transição paradigmática e operacionalização do novo jeito de pensar e fazer. [...] Revendo suas motivações, a igreja atual pode deixar de reproduzir uma antimissão e participar da *Missio Dei* respeitando a agenda e a casa do outro (NASCIMENTO, 2015, p. 136).

A “*missão, é, de todos e para todos os lugares*” (no caso os seis continentes) e não mais de iniciativa unidirecional; a missão como *missio Dei* e igreja-com-os-outros em resposta à missão antropocêntrica iluminista (BOSCH, 1998, p.466-469).

A Urgência da Igreja se envolver e participar da *Missio Dei*

“Deus não me deixa de fora do que o Senhor está fazendo no mundo.”¹

Esta é uma frase célebre da professora Analzira que foi batizada como versão jovem da *Missio Dei*, mostrando um compromisso de parceria e cooperação com aquilo que Deus está fazendo no mundo, ou seja, a contribuição a ser dada no projeto de Deus. Cappelletti (2019, p.88) faz uma articulação importante quando afirma que Deus está presente na história, em cada situação concreta; o cristão é forçado a agir no mundo porque Deus já está agindo; a igreja deve discernir os movimentos de Deus na história e estar alerta a cada dia com a ação de Deus e viver uma tensão de temor e tremor.

A igreja tem o desafio de assumir sua tarefa na forma e na renovação da vida como um todo, pois, estamos perdendo o formato eclesial autêntico. Infelizmente, muitos estão acomodados e satisfeitos com a escravidão cultural em que a igreja hoje vive. Isso porque nossa autocompreensão está sendo moldada por uma história estranha à nossa história, a história bíblica. E nossa identidade está sendo formatada por imagens de uma igreja com implicações da herança iluminista e do espírito pós-moderno. Hans Kung, citado por Goheen, adverte dizendo que a igreja precisa voltar a sua condição inicial; deve retornar às suas origens, a Jesus, ao evangelho. Goheen (2014, p.43). Em outras palavras, a igreja precisa recuperar sua identidade bíblica, assumindo seu papel como igreja missional.

Nas palavras de Nascimento, o *Pós-cristandade (Missiologia Decolonial)* séc. XXI, o objetivo da missão é ser luz do mundo e sal da terra, isto é, existir para sinalizar o Reino de Deus, cujo projeto é a igreja de Cristo e a motivação a glória e o amor de Deus, com o método relacional (dialógico), participando da *Missio Dei* (NASCIMENTO, 2023). Acrescenta dizendo,

Participar da missão de Deus traz uma empatia com seus propósitos para a humanidade. É alinhar nossos objetivos com objetivos dele para o mundo. É descobrir nossa missão de vida e trabalhar em harmonia com seus propósitos para o planeta. É uma opção por um estilo de vida, e não simplesmente uma decisão de plantar Igrejas e converter almas. Um amor inexplicável pelo próximo invade nosso ser com um novo sentimento de diaconia (NASCIMENTO, 2015, p. 131).

Participar do projeto de Deus para a humanidade, nas palavras de Nascimento (2015, p. 124), é cumprir o propósito para o qual fomos criados. Com a certeza de que os eventos e programas já não satisfazem a comunidade cristã. A evangelização não é só a proclamação oral do evangelho. Atitudes comunicam mais do que discursos a verdade do Evangelho de Jesus Cristo. É preciso ler e interpretar o texto bíblico como uma unidade.

Lendo as páginas do Novo Testamento, podemos observar que na comunidade primitiva as pessoas eram atraídas à fé em Jesus Cristo porque os cristãos encarnavam as palavras do nosso Senhor Jesus Cristo, vivendo um estilo de vida intrigante.

Considerações finais

A presença colonial no continente africano ou especificamente no nosso país, Angola, terá trazido alguma vantagem? Se dissermos que não houve elementos positivos, não estaríamos sendo verdadeiros. A proclamação do evangelho que resultou na plantação de igrejas em todo território nacional, foi um ato altruísta deste movimento ocidental. Apesar de ter a carga cultural ocidental, o importante é que o evangelho foi pregado. Diz o apóstolo Paulo aos Filipenses: Mas que importa? O importante é que, de qualquer forma, seja por motivos falsos, seja por motivos verdadeiros, Cristo está sendo pregado, e por isso me alegro (Filipenses 1:18-19 NVI).

Entretanto, este contato das culturas hegemônicas, conforme nos lembra Nascimento (2015), representou um aniquilamento cultural das culturas autóctones que configuram o mosaico angolano, canibalizando culturalmente outros segmentos sociais, construindo uma via de mão única, onde o autóctone é considerado um simples recipiente, destruíram conhecimentos alternativos e a negação da identidade do outro reduzindo a objeto.

Neste contexto, ao refletirmos as questões essenciais da *Missio Dei*, fundamentalmente o seu conceito numa perspectiva de continuidade e descontinuidade em relação ao Israel do Antigo Testamento, o propósito de Deus ter reunido e vocacionado um povo, a fim de que seus desígnios fossem realizados em restaurar a criação para o seu próprio desígnio, surge a imperiosa

necessidade de compreender, discernir e fundamentar a identidade e o papel do povo de Deus no mundo.

A igreja deve focar-se aos desafios que se impõe ao contexto histórico social e cultural de Angola, moldada pela institucionalização da missão, fechado, desolador, caótico, marcado pela pobreza, medo e divisões com estruturas e ideologias opressivas que transcendem ao indivíduo e que tendem condicionar sua cosmovisão, seu pensamento, seu estilo de vida e suas práticas. No geral, muitas dessas práticas contrariam os conceitos elementares da palavra de Deus.

Portanto, a igreja missionária, como aquela comunidade que entende seu papel na *Missio Dei*, nos aponta para a necessidade das igrejas locais viverem como contracultura, em oposição aos valores incompatíveis com o Reino de Deus, demonstrando um engajamento missionário no mundo em que cada membro é capacitado a ser agente da missão no dia a dia, de maneira que a igreja é vista como presença que abençoa a vizinhança, que trabalha para o bem comum.

Ao trazer a problemática sobre a igreja missionária no contexto angolano, precisamos lembrar sempre as palavras de Nascimento (2015, p. 142), citando Bosch, quando fala da necessidade da igreja ser um constante tornar-se, olhando para a missão como um processo contínuo de peneirar, testar, reformular e descartar. Portanto, a missão deve ser entendida como uma atividade que transforma a realidade e concomitantemente a necessidade da própria missão se transformar. O que leva a igreja missionária enxergar a cultura e buscar a prosperidade e a paz da comunidade onde está inserida, como uma verdadeira comunidade alternativa e de contraste. Keller (2014) compartilha com o mesmo pensamento, que além da perspectiva conceitual, a materialização da prática missionária e especialmente no contexto urbano angolano deve indicar caminhos centralizados nos princípios da palavra de Deus para o desenvolvimento de igrejas missionárias. Pois o evangelho muda todas as coisas. Por essa razão, a igreja missionária, guiada pelo Espírito Santo, deve enxergar positivamente a cultura.

Até porque a cultura angolana na sua essência teve o socialismo primitivo e comunitário como base vital. O sistema colonial drenou este valor e o neoliberalismo que acompanha a globalização, está dando lugar a um novo modelo de vida baseado no consumismo. A cultura nunca mais voltará a ser a

mesma. Mas temos ainda a igreja como esperança, a comunidade de Cristo colocada sobre o monte.

Precisamos de renovação da vida como um todo, cujo formato eclesial e identidade moldada pela história bíblica, libertando-se da herança iluminista, do espírito pós-moderno bem como do cativeiro cultural produzido pelo casamento ou conceções que a igreja vem fazendo com a cultura vigente. Precisamos reforçar a urgência de uma missiologia bíblica e contextual que inclui na sua pauta a reflexão sobre alteridade, Nascimento (2015), dada a exaustão do modelo missionário vigente. Precisamos assumir nosso papel missional embarcando no projeto da *Missio Dei*, cuja motivação é sinalizar o Reino de Deus para glória de Deus com o método relacional (dialógico). Uma prática encarnacional e relacional pode nos dar a possibilidade do equilíbrio, evitando a reprodução dos erros do passado. Busca alternativas que podem neutralizar a matriz colonizadora e concebe a *Missio Dei* como paradigma que pode nos conduzir a uma prática missional na igreja angolana.

Referências bibliográficas

- ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. **Cultura tradicional Banto.** 2ª ed. Secretariado Arquidiocesano de Pastoral: Luanda, 1985.
- BOSCH, David J. **Missão Transformadora:** Mudanças de Paradigma na Teologia da Missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- CAPPELLETTI, Paulo. **Encontro das Teologias Latino-americana:** Teologia da Libertação e Teologia da Missão Integral. São Paulo, descoberta, 2019.
- CHAVES, Mateus Justino. **O Papel Reconciliador da Igreja no pós-guerra civil em Angola.** Anápolis: Transcultural, 2008
- GOHEEN, Michael W. **A igreja Missional na Bíblia:** Luz para as nações. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- GOHEEN, Michael W. **A Missão da Igreja Hoje.** Viçosa: Ultimato, 2021.
- HIEBERT, Paul G. **O Evangelho e a diversidade das Culturas:** Um guia de antropologia missionária. São Paulo: Nova Vida, 1999.
- IMBAMBA, José Manuel. **Uma nova cultura para mulheres e homens novos.** Luanda: Edições Paulinas, 2010.
- KELLER, Timothy. **Igreja Centrada.** São Paulo: Nova Vida, 2014.
- MUENGANDALA, Agostinho Matias. **A Igreja Angolana e a Justiça Social:** Reflexões a partir do sermão do monte e da teologia bíblica. Joinville/SC: Mete Books, 2023.
- NASCIMENTO, Analzira Pereira. **Crise e Esperança:** A praxis pastoral da igreja Batista na guerra de Angola 1985-2002. São Bernardo de Campo: Dissertação (mestrado) Universidade Metodista, 2005
- NASCIMENTO, Analzira Pereira. **Evangelização ou Colonização:** o risco de fazer missão sem se importar com o outro. Viçosa: Editora Ultimato, 2015.
- NASCIMENTO, Analzira Pereira. **Teologia da Missão II:** Exposição do segundo módulo da Teologia da Missão II, feita no curso de Mestrado em missiologia, no Seminário Teológico Baptista da CBA no Huambo. Junho de 2023.

NIEBUHR, H. Richard. **Cristo e a Cultura**: Série encontros e diálogos. Rio de Janeiro: Paz e Terra Ltda, 1967.

Série Lausanne 30 anos. *O Evangelho e a cultura: a contextualização da palavra de Deus; O Evangelho e o Homem Secularizado: o desafio do homem e da sociedade moderna*. Trad. José Gabriel, ABU Editora, 2^a ed. São Paulo, 2007

PADILLA, René C. **Missão Integral**: Ensaios sobre o reino e a Igreja. São Paulo: Fraternidade Teológica Latino-americana – Setor Brasil, Temática Publicações, 1992.

ROCHA, Tião. **Centro de referências em educação integral**. 2013.
Disponível em www.educacaointegral.org.br.

A MISSÃO E OS DESAFIOS DA CONTEXTUALIZAÇÃO CULTURAL: ESTUDO DE CASO DA PRIMEIRA IGREJA BAPTISTA DO HUAMBO

Mariete da Conceição Chissingui Pena dos Santos¹

Resumo

O presente artigo analisa os desafios para a missão da Igreja no contexto cultural angolano, tendo como estudo de caso a Primeira Igreja Baptista do Huambo. Diante da influência de elementos estrangeiros nos cultos e novas práticas eclesiásticas, questiona-se como a Igreja pode ser fiel ao cumprimento de sua missão sem romper com os valores e expressões culturais do povo. Por meio de pesquisa de campo, com entrevistas e inquéritos aplicados a membros e líderes, o estudo revelou percepções sobre a perda de identidade cultural e a necessidade de práticas missionárias com uma abordagem mais contextualizada. Diante disso, o trabalho propõe caminhos para o resgate de uma prática missionária que valorize os elementos culturais angolanos, sem comprometer a fidelidade a essência do ensino da Palavra de Deus, promovendo assim uma prática missionária bíblica, contextualizada, relevante e eficaz.

Palavras-chave: missão, contextualização, cultura angolana; Evangelho; prática missionária.

Abstract

This article examines the challenges faced by the Church's mission within the Angolan cultural context, taking the First Baptist Church of Huambo as a case study. In light of the increasing influence of foreign elements in worship practices and emerging ecclesial expressions, the study asks how the Church can remain faithful to its mission without disregarding the cultural values and expressions of its people. Drawing on field research—including interviews and surveys conducted with members and leaders—the study identifies prevailing perceptions regarding the loss of cultural identity and the need for more contextually grounded missionary practices. Accordingly, the article proposes pathways toward recovering a missional practice that affirms and integrates Angolan cultural elements while maintaining fidelity to the core teachings of Scripture, thus fostering a mission that is biblical, contextualized, relevant, and effective.

¹ Mestre em Missiologia pelo Programa de Pós-Graduação do Seminário Teológico da Convenção Baptista de Angola. É licenciada em Língua Portuguesa pelo Instituto Superior de Ciências da Educação do Huambo (ISCED-Huambo) e licenciada em Teologia pelo Seminário Teológico Baptista do Huambo. ORCID iD: 0009-0001-7093-2546.

Keywords: mission; contextualization; Angolan culture; Gospel; missionary practice.

Introdução

A Igreja de Jesus foi convocada por ele para anunciar o Evangelho a todas as nações, ensinando e discipulando conforme os princípios bíblicos. Contudo este chamado universal deve ser exercido respeitando os contextos culturais específicos. Em Angola, particularmente na cidade do Huambo, observa-se crescente influência de elementos culturais estrangeiros nos cultos, o que tem gerado tensão entre a fidelidade ao Evangelho e a valorização da cultura angolana. Este estudo, centrado na Primeira Igreja Baptista do Huambo, busca compreender de que maneira a Igreja pode enfrentar os desafios da contextualização cultural.

Christopher Wright (2010, p. 48) afirma que “a missão de Deus deve ser proclamada e vivida dentro das culturas, e não apesar delas”, o que reforça a importância da encarnação do Evangelho em cada realidade local. Do mesmo modo, Ronaldo Lidório (2006, p. 77) destaca que “a contextualização é parte essencial do processo missionário; não é opcional, pois o Evangelho precisa ser compreendido à luz da linguagem e cultura do povo”.

A pesquisa, realizada por meio de entrevistas e inquéritos, analisou como membros e líderes percebem a presença ou ausência da cultura angolana na vida eclesial.

O problema central consiste em entender como a Primeira Igreja Baptista do Huambo lida com a tensão entre influências estrangeiras e valores culturais locais. O estudo justifica-se pela necessidade de promover uma prática missionária autêntica, sensível à cultura angolana e teologicamente fiel. Os objetivos incluem identificar práticas culturais presentes na igreja, analisar influências externas e avaliar possíveis estratégias de contextualização.

1. Missão e cultura

A missão da Igreja, em seu cerne, está intimamente ligada ao propósito divino revelado ao longo das Escrituras e que culmina com a vinda de Jesus. Como afirma Wright (2010, p. 35), a missão não é primariamente da Igreja, mas de Deus, é a *Missio Dei*, e a Igreja é seu instrumento para realizar essa missão. Isso implica compreender que a ação missionária deve estar contextualizada, respeitando e valorizando as culturas locais sem que se perca a essência do Evangelho.

O desafio da contextualização cultural na missão transcultural tem sido amplamente discutido por autores como Analzira Nascimento, que, em sua obra “Evangelização ou Colonização: o risco de fazer missão sem se importar com o outro” (2015), alerta para os riscos de uma evangelização que se confunde com imposição cultural. A autora, com base em sua experiência missionária em Angola, alerta sobre os perigos de “apagar o outro” com a nossa obsessão por alcançar metas evangelísticas. Esse questionamento conduz à reflexão sobre como o Evangelho pode ser anunciado de maneira fiel às Escrituras, sem desrespeitar as culturas locais.

De acordo com Lidório (2019), a contextualização não significa relativizar a verdade bíblica, mas sim comunicar essa verdade de forma comprehensível e acessível à realidade do povo. Ele afirma que “o desafio da missão é comunicar uma mensagem eterna em contextos diversos” (LIDÓRIO, 2019, p. 77). Isso exige sensibilidade cultural e teológica por parte da Igreja.

Na realidade angolana, marcada por uma rica diversidade étnica e cultural, a presença de elementos culturais estrangeiros no culto cristão levanta sérias questões. Conforme Nascimento (2015), muitas igrejas em Angola adotaram práticas estrangeiras sem reflexão crítica, resultando em um culto muitas vezes distante da vivência cultural local. Ela observa que, em diversos contextos africanos, “a forma de culto não corresponde à expressão natural da fé do povo” (NASCIMENTO, 2015, p. 160).

Essa realidade é confirmada por Christopher Wright (2010), que afirma que a missão de Deus se desenvolve na história e nas culturas humanas, e que o Evangelho deve ser encarnado de maneira que dialogue com os valores e símbolos culturais do povo. Para ele, “a Bíblia inteira é um livro missionário, e sua missão se desenvolve dentro das culturas, não acima delas” (WRIGHT, 2010, p. 51).

Ao analisar a Primeira Igreja Baptista do Huambo, observa-se que alguns dos seus elementos litúrgicos ainda seguem um padrão ocidentalizado, como o uso exclusivo da língua portuguesa nos cultos, o estilo dos cânticos e os instrumentos musicais. Segundo dados recolhidos na pesquisa de campo², constatou-se que há uma percepção entre os membros de que estas práticas não refletem plenamente sua identidade cultural.

Assim, o presente artigo parte do princípio de que a partir de uma correta compreensão da Missio Dei, a igreja local comprehende melhor a sua missão na sociedade e cultiva práticas que valorizam a cultura como veículo legítimo de expressão da fé cristã. A colonização cultural disfarçada de evangelização compromete o testemunho do Evangelho, gerando barreiras e não pontes.

2. A missão na história da PIB do Huambo

A história da Primeira Igreja Baptista do Huambo remonta ao início do século XX, quando missionários estrangeiros, sobretudo canadenses, começaram a implantar igrejas no planalto central de Angola. Segundo Nascimento (2015, p. 160), “o modelo missionário adotado refletia não apenas a fé cristã, mas também os traços culturais e eclesiásticos dos países de origem dos missionários”.

Durante esse período, a cultura local foi, muitas vezes, negligenciada ou considerada inferior, sendo os elementos da cosmovisão africana marginalizados no processo de evangelização. A imposição de práticas

² Toda a pesquisa realizada encontra-se disponível na Biblioteca do Seminário Teológico da Convenção Baptista de Angola. Dissertação: SANTOS, Mariete da Conceição Chissingui Pena dos. Missão da Igreja e Influência Cultural Estrangeira: a Primeira Igreja Baptista do Huambo – Huambo, 2025.

eclesiásticas ocidentais tornou-se uma extensão da colonização, como observa Padilla (1983), ao argumentar que a missão cristã deve ser contextualizada e libertadora, não impositiva.

Ao longo das décadas, houve uma tensão crescente entre os valores culturais africanos e os moldes eclesiásticos herdados. Como enfatiza Wright (2014), a missão da igreja deve dialogar com a cultura local, pois Deus deseja redimir, e não apagar, os valores culturais que refletem sua imagem nos povos.

No contexto específico do Huambo, a influência canadense ainda é sentida, especialmente na liturgia, no estilo de ensino e nos cânticos. Conforme enfatiza Nascimento (2015, p. 161), “a ausência de diálogo entre os missionários e os líderes locais resultou em um processo de discipulado pouco sensível às tradições culturais angolanas”.

Por outro lado, Wright (2014) reforça que a missão de Deus (*Missio Dei*) envolve a redenção de todas as culturas, não sua substituição. Isso implica que a igreja em Angola precisa aprender a valorizar seus elementos culturais, reinterpretando-os à luz do evangelho.

A Primeira Igreja Baptista do Huambo é, portanto, fruto de um entrelaçamento entre a fé cristã e a cultura local, tensionada pelo modelo missionário ocidental. Segundo Nascimento (2015, p. 164), “os desafios de contextualização ainda persistem, especialmente entre as novas gerações que buscam um evangelho relevante para a sua realidade”.

É nesse contexto que se comprehende a importância de revisitar a história da igreja e da cultura angolana, não como forma de crítica destrutiva, mas como exercício de discernimento missiológico. Como afirma Lidório (2013), a missão deve caminhar junto com o povo, ouvindo, aprendendo e partilhando a vida à luz de Cristo.

A cultura angolana, rica em símbolos, linguagens e valores, não deve ser vista como obstáculo à fé, mas como ponte para a encarnação do evangelho. A retomada dessa valorização cultural pode fortalecer o testemunho cristão no país, contribuindo para uma missão mais integral e encarnada.

3. Missão e contextualização

Analisando os dados da pesquisa de campo constatou-se que existe uma influência significativa da cultura estrangeira nas práticas da Pib do Huambo, sobretudo nos cânticos, no uso da língua e na estética do culto.

Essa realidade reforça a importância de um processo de contextualização consciente e equilibrado, que reconheça a cultura local como veículo legítimo da mensagem do evangelho, conforme defendem autores como Ronaldo Lidório (2009), que afirma que “a evangelização deve considerar a cosmovisão local, sem comprometer os valores do Reino de Deus” (LIDÓRIO, 2009, p. 82).

3.1 Missão e a Necessidade de Contextualização

As falas e os dados obtidos revelam a necessidade urgente de revisão em nossas práticas e como realizamos nossas abordagens. A adopção de elementos culturais estrangeiros, embora traga inovação, precisa ser equilibrada com a valorização da cultura local, a fim de cumprir uma missão que realmente comunique o evangelho com sentido.

Christopher Wright (2014, p. 118) afirma: “A missão de Deus não acontece em um vácuo cultural, mas é expressa, vivida e comunicada através das culturas humanas, que Deus também criou.”

Essa afirmação reforça a necessidade de desenvolver uma abordagem missionária que respeite e valorize a cultura angolana como meio legítimo da proclamação do evangelho.

3.2 Caminhos para uma prática missionária contextualizada

Com base nos dados analisados, sugerem-se os seguintes caminhos para uma prática mais contextualizada:

- Incentivar o uso da música tradicional angolana nos cultos, com instrumentos locais e letras que expressem a fé a partir da realidade cultural do povo;
- Valorizar o vestuário africano como expressão de identidade e dignidade cultural;

- Promover estudos bíblicos que considerem a cosmovisão africana, favorecendo uma compreensão mais relacional e vivencial do evangelho;
- Formar líderes com sensibilidade intercultural, capazes de discernir o essencial do evangelho das formas culturais específicas.

3.3 Recomendações práticas

Com base nos dados analisados e nas percepções dos entrevistados, recomenda-se que a Primeira Igreja Baptista do Huambo adote ações concretas para promover práticas mais enraizadas culturalmente:

1. Promoção de Oficinas de Música Contextualizada;
2. Revisão Litúrgica com Participação da Comunidade;
3. Formação Teológica com ênfase na Interculturalidade;
4. Valorização do Vestuário Tradicional nos Cultos Especiais;
5. Criação de Comitês Locais de Cultura e Missão;
6. Produção de Materiais Didáticos Contextualizados.

Considerações finais

A pesquisa evidenciou que a Primeira Igreja Baptista do Huambo enfrenta desafios significativos no processo de contextualização cultural, especialmente diante da influência de elementos estrangeiros nos cultos, práticas litúrgicas e linguagem eclesial. Os inquéritos e entrevistas demonstraram que, embora o Evangelho seja supracultural e universal, ele necessita ser comunicado e vivido de forma contextualizada em cada cultura, e aqui no caso angolano, de modo sensível à realidade histórica, social e simbólica do povo, sem perder sua essência bíblica.

A análise histórica mostrou que práticas ocidentais foram incorporadas à vida da igreja quase sem questionamento, levando ao que vários autores chamam de “colonização litúrgica”. Conforme observa Nascimento (2015), essa herança missionária externa, quando não refletida criticamente, pode afastar a igreja de sua identidade local. Elementos como cânticos, vestuário, instrumentos musicais, métodos de ensino e o uso exclusivo da língua portuguesa foram apontados como fatores que dificultam maior identificação cultural da igreja com a comunidade. Por outro lado, constatou-se um interesse crescente por práticas que recuperem a dimensão africana do Evangelho,

movimento que exige discernimento, maturidade teológica e fidelidade às Escrituras.

A igreja, portanto, é desafiada a refletir sobre sua identidade missional, à luz da *Missio Dei*, compreendendo que Deus age na história de todos os povos, e que a missão deve ser vivida de forma encarnacional. Assim, o respeito e a valorização da cultura local não implicam em sincretismo, mas corresponde ao princípio bíblico da encarnação do Evangelho. Autores como Hiebert (1994), Kraft (1996) e Walls (2002) demonstram que o Evangelho pode assumir diferentes expressões culturais sem comprometer sua verdade essencial. Dessa forma, um Evangelho vivido de maneira africana não deixa de ser fiel aos textos originais da Bíblia.

Os resultados desta pesquisa indicam a necessidade de uma missiologia contextualizada, capaz de auxiliar líderes e membros da Igreja a discernirem entre elementos culturais compatíveis com o Evangelho e práticas que requerem revisão e transformação. Para isso, tornam-se fundamentais o investimento na formação teológica contextual, o incentivo ao uso das línguas nacionais, a valorização da música e das expressões artísticas locais, bem como o desenvolvimento de uma escuta ativa e respeitosa das comunidades.

Referências bibliográficas

- BÍBLIA SAGRADA.** Tradução de João Ferreira de Almeida, Revista e Corrigida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.
- LIDÓRIO, Ronaldo. **Missão Integral:** Por que fazemos missões? São Paulo: Ultimato, 2011.
- LIDÓRIO, Ronaldo. **Teologia e Prática Missionária.** Belo Horizonte: Betânia, 2017.
- NASCIMENTO, Analzira. **Evangelização ou Colonização:** o risco de fazer missão sem se importar com o outro. Viçosa: Ultimato, 2015.
- PADILLA, C. René. **Missão Integral:** O reino de Deus e a igreja. São Paulo: Editora Ultimato, 2013.
- SOUSA, Misael Batista de. **Missão Integral:** A prática da Igreja como agência do Reino. São Paulo: Fonte Editorial, 2007.
- WRIGHT, Christopher J. H. **A Missão do Povo de Deus.** Viçosa: Ultimato, 2012.
- INQUÉRITOS aplicados aos membros da Primeira Igreja Baptista do Huambo, entre março e maio de 2025. Dados inéditos coletados pela autora.
- ENTREVISTAS com líderes da igreja, identificados por códigos Ev.1 a Ev.5, realizadas entre abril e junho de 2025, Huambo – Angola.

DEUS NA COSMOVISÃO OVIMBUNDU: EM BUSCA DE DIÁLOGO COM A COSMOVISÃO BÍBLICA

Azevedo Camacuto Chivela¹

Resumo

O encontro entre culturas é inevitável nos dias atuais, neste mundo globalizado, todavia foi semeada uma perspectiva de que uma cultura é superior e outra inferior. Este pensamento dominante desfigura a importância de cada cultura no mosaico global e remove a capacidade de perceber o reflexo divino em todas elas. Precisamos estar abertos a conhecer outras realidades, assim sendo, os Ovimbundu com a cosmovisão própria sobre Deus são alvo deste estudo, já que, muitos estudiosos por desconhecimento rotulam os Bantu-Ovimbundu como politeístas, animistas ou mesmo como sendo uma religião feiticista. Este povo angolano é monoteísta, mas, como em outras culturas, o pecado afetou sua visão de mundo e hoje constatamos a necessidade de restaurar os aspectos destruídos dessa cosmovisão, especialmente a concepção sobre o Deus Criador.

Palavras-chave: Cultura, Cosmovisão Ovimbundu, Cosmovisão Bíblica, Evangelho, etnocentrismo.

Abstract

The encounter between cultures has become inevitable in today's globalized world. Yet a perspective has long taken root that views some cultures as superior and others as inferior. Such a mindset distorts the significance of each culture within the global mosaic and diminishes our ability to perceive the divine reflection present in all of them. It is therefore essential to remain open to engaging with different cultural realities. In this regard, the Ovimbundu—who possess a distinct worldview concerning God—constitute the focus of this study. Many scholars, often due to insufficient understanding, classify the Bantu-Ovimbundu as polytheistic, animistic, or practitioners of a fetishistic religion. However, this Angolan people is monotheistic; yet, as in all cultures, sin has shaped and distorted their worldview. This highlights the need to restore the damaged elements of their cosmology, particularly their understanding of the Creator God.

Keywords: Culture; Ovimbundu Worldview; Biblical Worldview; Gospel; Ethnocentrism.

¹ Licenciado em Teologia, Mestre em Missiologia pelo Programa de Pós-Graduação do Seminário Teológico Baptista do Huambo e Licenciado em Psicologia Clínica. ORCID:0009-0002-5100-4880.

Introdução

Deus em sua soberania e benevolência coloriu o mosaico cultural de maneira surpreendente, entre diferenças e pontos convergentes, ele mesmo deixou porta aberta para que todos o conheçam – a revelação geral. Procuramos no percurso deste artigo demonstrar como o povo Ovimbundu se relaciona com Deus e como seu relacionamento com o divino explica sua cosmovisão, pois para ele Deus é o criador de tudo, mas não é um Deus presente, ele é um Deus longínquo, que deixou os homens nas mãos dos antepassados.

Esta concepção em relação a Deus não veio do cristianismo, mas o povo Ovimbundu é monoteísta com base na construção histórica que deriva do Bantu, de onde se origina. Apesar de ser monoteísta ainda há pressupostos que precisam ser revistos ou reconstruídos. Este fato levou-nos a um diálogo sincero confrontando esta cosmovisão com a cosmovisão bíblica.

Discorrendo sobre os Ovimbundu na pauta global

No plano global, o divino, na construção do mosaico global, criou cada povo para manifestar a sua glória e cada cultura para demonstrar sua grandeza. O fato da cultura ser o diferencial de um povo é inegável, embora que a humanidade brota do mesmo ancestral, a verdade é que cada povo possui sua cultura peculiar, que é o seu diferencial entre os demais.

Apesar de não ser consensual o local da origem do homem, muitos estudiosos afirmam ser a África o berço da humanidade. Para Kamabaya, a humanidade nasceu em África e todas as nações surgiram da migração do negro africano para outras partes do mundo.² Esta dispersão foi o prelúdio das diversas culturas.

São as particularidades que descrevem a identidade de um povo, construída no arcabouço histórico devido às interações e valores adotados pelo grupo. Dentro dessa abordagem é que enquadramos o povo Ovimbundu como parte da grandiosa obra de Deus, povo oriundo das migrações *Bantu*. Ocupando

² KAMABAYA, Moisés. **A contribuição da África para o processo da humanidade.** 1.ed. Mayamba Editora, Luanda, 2011.

hoje o planalto central de Angola e a faixa costeira adjacente (Bié, Huambo e Benguela)³, sua população corresponde a mais de um terço da população angolana, sendo assim o povo mais numeroso do território angolano. Por conseguinte, a língua Umbundu, é a mais falada neste território.

Como já afirmamos, os Ovimbundu são originários dos Bantu, logo a construção de sua identidade está intimamente ligada à história de sua proveniência. Embora possuam o mesmo DNA Bantu, os Ovimbundu têm rudimentos (culturas) próprios que o difere das outras etnias. Tais rudimentos servem como base para a interpretação da realidade, ou a sua cosmovisão. A cosmovisão, que para Domingues,

se mostra como uma lente de leitura de significados sobre o cosmo. Essa lente indica e interfere no modo como homens e mulheres observam e concebem a realidade, e que pode ser verificada nas relações sociais mantidas.⁴

Cada povo tem sua própria cosmovisão, Gamba afirma que, se queremos compreender a cosmovisão dos Ovimbundu, precisamos estudar fundamentalmente a sua ontologia e epistemologia.⁵ Este é um posicionamento aceitável, desde que o estudo ontológico e epistemológico seja conhecido por meio de uma fonte que o explica. Acreditamos que o conhecimento da cosmovisão de um povo tem seu ponto de partida na forma como este valida o conhecimento, sua transmissão e sua fonte.

Os Ovimbundu possuem uma fonte de conhecimento inquestionável: os mais velhos, sendo bibliotecas vivas e fiéis de confiança, “a transmissão é tão fiel que recorda os menores pormenores da narração”.⁶ Por esta razão, a fonte de sabedoria ou conhecimento deste povo será nosso ponto de partida na busca da sua cosmovisão.

Os “sekulus” - depositários fiéis da difusão da cosmovisão Ovimbundu

³ Outros autores estendem um pouco mais a localização geográfica desse povo.

⁴ DOMINGUES, Gleyds Silva. **O impacto das cosmovisões da educação:** em busca do(s) sentido(s). Batista Pioneira, 1, 271-281, Dezembro, 2012, p. 274.

⁵ GAMBA, Sabino Teck de. **A odisséia do filhote Bantu:** o umbundo entre Mitos e Milagres, contracenando com o “Geschichte” Bultmanniano. São Paulo: Faculdade Teológica Batista de São Paulo, 2010.

⁶ ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. **Cultura tradicional Bantu.** 2ª Ed. Luanda: Paulinas, 2006, p.39.

Para os Ovimbundu “a tradição parte não da escrita de um livro, revistas ou artigos, mas sim, dos saberes dos anciãos, através dos conhecimentos passados pelos ancestrais”.⁷ Tendo evidências que a epistemologia do Ovimbundu é transmitida oralmente, diferente doutros povos como os judeus, cuja cosmovisão é baseada num livro. Entretanto, independentemente de como os povos preservam suas crenças, eles possuem guardiões que perpetuam as crenças. No caso dos Ovimbundu, os “*sekulus*” (anciãos) da comunidade são seus guardiões. Isso significa que o conhecimento ou sabedoria dos Ovimbundu, não é preservado nem perpetuado por qualquer pessoa da comunidade, mas são os anciãos, os responsáveis pela educação e pela transmissão da cosmovisão do seu povo aos mais novos. Para Chombela, o título de mais velho no mundo visível na comunidade Ovimbundu vai além da idade ou do cabelo branco; é preciso agregar a sabedoria e a experiência.⁸ Por isso, os *sekulus* são autoridades e suas palavras são dotadas de grande importância de tal maneira que são entendidas como verdades irrefutáveis.

Pela importância dos anciãos na comunidade, a sua morte é uma grande perda na comunidade, pois acreditam ser o silêncio de uma voz orientadora e o encerramento de uma biblioteca, porque ele é considerado o elo entre o passado e a nova geração.

A existência e o papel de Deus na cosmovisão Ovimbundu

Pelo lugar que Deus ocupa na cosmovisão do povo Ovimbundu, importa antes compreender a união vital, por ser um princípio basilar ou o fundamento para compreender e explicar o seu comportamento. É a razão de ser um elemento de conexão que une todos os seres sem os confundir. A posição e a compreensão da teologia Ovimbundu passa necessariamente da união vital; o desequilíbrio ou o equilíbrio, a ordem ou a desordem depende da relação dos dois mundos.

A união vital estrutura o universo como um tecido de forças em equilíbrio, que a acção dos poderosos pode desequilibrar e também tornar a ordenar. Somente ela explica e dá coerência à cultura Bantu e

⁷ JORGE, Suzana Manuel. **A importância dos rituais de passagem nos povos Ovimbundu.** Acarape-Ceará, 2024, p. 5.

⁸ CHOMBELA, Pedro Gabriel. **K’Ondjombo. K’ondjembo:** elementos epistemológicos do éskaton antropológico na paideia “Hanha” entre os Ovimbundu. 1ª ed. Roma: Edizioni Viverein, 2013, p.133.

fundamenta a sua concepção existencial. Sem ela não se poderia compreender nem sistematizar o pensamento Bantu, nem explicar cada uma das manifestações culturais.⁹

Esta união é a ligação de todos os intervenientes da pirâmide vital Bantu, preservada pelos Ovimbundu. Ela viabiliza o contato e o relacionamento entre os homens do mundo visível e do mundo invisível.¹⁰ Assim a comunidade Ovimbundu é alargada e não se restringe simplesmente aos vivos, mas inclui os antepassados e, no mundo invisível, também Deus e espíritos. No mundo visível se encontram as forças pessoais (homem) e impessoais (animais, vegetais). Diante disso a concepção da confluência da realidade visível e invisível é o motor de esperança da perpetuação da comunidade além-túmulo, pois os Ovimbundu vivem assentes nas premissas estabelecidas pelos seus antepassados e na expectativa de um reencontro futuro com eles.

Este povo “tem como princípio a crença de que Deus é a fonte de toda vida. Ele é a causa final de tudo o que existe, ainda que não é tido como o causador de tudo o que acontece”.¹¹ Os Ovimbundu possuem o conhecimento de um Deus supremo, criador de tudo e que confiou a criação nas mãos dos homens e dos seus ancestrais. Lukamba informa-nos ser o monoteísmo e o culto aos antepassados como que a síntese da vida religiosa deste povo.¹² Deste modo, qualquer tentativa de rotular o povo Bantu-Ovimbundu como politeísta é falácia e digna de ser desprezada. É verdade que, “o Bantu não cristianizado ainda será pagão, mas não é politeísta”.¹³

A crença de Deus é tão profunda na cosmovisão que,

crêem em Deus como o causador da vida, o criador dos homens e de todo o universo, mas que o abandonou e que se mostra indiferente aos seus problemas do dia a dia. Assim, sendo, o que acontece na vida quotidiana não tem causalidade em Deus. Ele é o causador final por ser soberano, mas os fenómenos são causados por interferências espirituais, mas não se trata de intervenção de Deus.¹⁴

⁹ ALTUNA, 2006, p.51.

¹⁰ GAMBA, 2010.

¹¹ BUJO, Bénézet & MUYA, Juvénal Ilunga. (coord.). **Teologia africana no século XXI**: algumas figuras. Vol. I, Paulinas, Lisboa, 2008, p.27.

¹² LUKAMBA, André. **Nova etapa missionária em África**: redescobrir para propor. 3^a ed. Huambo: CERETEC, 2016, p.108.

¹³ CAETANO, Maurício Francisco. **Os Bantu na visão de Mafrano**: quase memórias. Portugal: Criativo edições, 2022, Vol. 1, p.51.

¹⁴ GAMBA, Rosângela Ferro de. **Proposta de diretrizes discipuladoras na afirmação da cosmovisão bíblica**: o caso dos ovimbundos do Huambo. Curitiba: Curitiba: Faculdades Batista do Paraná, 2018, p.29.

Importante realçar que a concepção de Deus como criador de tudo na cosmovisão do povo Ovimbundu não foi importado do cristianismo, é uma construção própria a partir da revelação geral do divino. Adotaram a expressão “*Suku*”¹⁵ para se referir a Deus, e

este termo vem de E+Suko que significa o centro (otchakati). A noção ou conceito nos vem do centro de um tronco (esuku) que não se vê, está escondido pelas propriedades exteriores, as cascas, e pela segunda camada que cobre o esuku.¹⁶

Entendemos assim que, “*Suku*” é o primeiro de todos. Ele é o criador e a fonte de toda criação.

Todavia, para Altuna, o significado de “*Suku*” é incerto, pois alguns deduziram que vem do verbo “*oku-huka*” significando: sobressair, exceder, sobrepujar. Bem como os termos Deus Altíssimo, o Excelso, o Grande, o Impenetrável.¹⁷ Na sua própria compreensão da expressão “*Suku*”, Altuna defende que é “mais acertado derivá-lo das palavras, também em umbundu, “*sekulu*” e “*ise-yukulu*” (o velho dos velhos, a raiz dos velhos). Deus seria o Pai mais velho de todos os pais humanos”.¹⁸ Esta concepção não implica que o divino pertence a mesma categoria dos antepassados, “*Suku*” é “*Suku*”, ele não tem antepassado nem tampouco está nesta categoria. Ele é único, pré-existente, que concebeu vida e autoridade aos antepassados.

Os atributos acima prescritos são maneiras peculiares para não desrespeitarem ou diminuírem Deus ao lhe dar um nome, “porque se Deus tivesse um nome conhecido pelos homens, esses teriam poder sobre Ele. [...] Jamais os Bantus imaginaram sequer a possibilidade de manipular a Deus”.¹⁹ Por outra, “não existe templos, altares, oferendas e sacrifícios públicos, festas, sacerdócio; nem precisam de lugares, momentos fixos ou tempos dedicados ao culto e adoração a Deus”.²⁰ Todos estes atos se voltam aos antepassados, os “*akokotos*” ou “*atambo*”, que são, na realidade, casas sagradas.

¹⁵ Palavra usada para designar Deus na língua nacional umbundu.

¹⁶ CHOMBELA, 2013, p.170

¹⁷ ALTUNA, 2006, p.400

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibid.*, p.339.

²⁰ *Ibid.*, p.414.

Este fato se deve ao posicionamento ou visão Ovimbundu de Deus. Deus é imenso, onipresente, enche tudo. Estabelecer lugares, momentos de oração, seria pôr em dúvida sua essência²¹ ou, como afirma Chombela (2013), a pureza e a perfeição de Deus lhe impedem de receber louvor ou agradecimento dos homens.²² São os antepassados os dignos de ter templos, receber sacrifícios e preces, pois o Pré-existente, sendo o criador do “*ntu*”, sendo vida em si mesmo, transmitiu este dom à criação.

No tocante ao relacionamento com sua criação, Ele (Suku) é um Deus longínquo: “o Deus dos Bantus não é um Deus relacional, pois deixou os homens a mercê dos espíritos dos antepassados que precisavam ser mantidos calmos e assim interferirem negativamente na vida dos vivos”.²³ Por mais que às vezes pareça perto, Ele não age. Faz todo sentido esta concepção entre o povo, pois “a realidade cultural africana mostra-nos, ao mesmo tempo, uma nomeação frequente do Ser Supremo e uma evocação constante do seu distanciamento e da sua ausência”.²⁴ Um Deus distante, despreocupado com sua criação, parece mostrar que sua missão com a criação foi deixada nas mãos dos antepassados e ele mantém-se inacessível aos homens.

A evangelização dos Ovimbundu e atitudes etnocêntricas

O encontro entre povos é um fato inquestionável na história. Muitas vezes marcado por controvérsias, outras vezes por harmonia. A relação de África com outros continentes é anterior à chamada “era do descobrimento europeu”, mas com este reencontro, novas perspectivas brotaram. O povo nativo para ser redimido, prestava submissão ao homem branco, juízo que menosprezava a verdade universal da crença em Deus. Sendo que, “não há povo algum sem língua, sem cultura e sem Deus”.²⁵ Todavia, o desprezo desta verdade básica trouxe consequências desastrosas na cultura evangelizada, a despeito da proposta do evangelho ser encarnacional, e penetrar na cultura não como um elemento estranho, mas como um elemento pertinente à cultura.

²¹ *Ibidem*.

²² CHOMBELA, 2013, p. 171

²³ GAMBA, 2018, p. 34.

²⁴ BUJO & MUYA, 2008, p. 33.

²⁵ SCHMIDT apud NAMOLO, Gerardo. **O homem e o fenômeno cultural**. Lubango: Paulinas. 2016, p.9.

Apesar do evangelho ser supracultural, ele é proclamado a partir de uma cultura, partindo dos pressupostos básicos dela. Então, se não for proclamado considerando a cosmovisão do povo encontrado, pode ser visto como demolidor da cultura local. Ainda que assumindo o papel de renovação e de aperfeiçoamento, foi a atitude etnocêntrica disfarçada de boas novas que destruiu muitas culturas.

A teologia bíblica deve ser contextual, e “se a Teologia Bíblica não der as respostas, a cultura local as dará, e isso resultará em sincretismo religioso”²⁶. Por conta do desprezo ou o desconhecimento da contextualização, muitos missionários cometeram muitos erros contra as culturas africanas, e até hoje, entre os estudiosos da cultura bantu, há um olhar desagradável à religião cristã, associando-a ao colonialismo. Ou seja, alguns olham o cristianismo como a religião do imperialismo europeu, como uma nova tendência colonial, com a mesma tendência destruidora da cultura. Como afirma Mbembe, “uma parte importante dos intelectuais não hesitam em considerar as igrejas cristãs africanas uma “etapa do imperialismo mundial” e um agente da alienação que lamentam estar entre os africanos”.²⁷ A atitude descrita contribuiu para a desfiguração da divindade ou religiosidade do povo africano, taxando os ritos religiosos deste povo como supersticiosos ou simplesmente diabólicos.

Segundo este autor, o homem branco inaugurou seu relacionamento com o indígena africano, com uma atitude de hostilidade, desprezo e com relação abrupta, o que fez deste um objeto de maldição, de tal maneira que é a única raça da terra que sua evangelização partiu da perspectiva de uma teologia da maldição.²⁸

Um único texto subordinou o negro africano à maldição, legitimando a escravidão neste continente, à implantação de pensamentos negativos de si mesmo, e a igreja infelizmente partiu na busca de textos isolados para defender tamanhas atrocidades.

²⁶ SILVA, Cácio. **Fenomenologia da religião:** compreendendo as ideias religiosas a partir das suas manifestações. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 52.

²⁷ MBEMBE, Achille. **África insubmissa:** cristianismo, poder e estado na sociedade pós-colonial. Pedagogo, 2013, p.35.

²⁸ Ibid., p. 39.

Leitura da cultura Ovimbundu à luz da cosmovisão bíblica: um realinhamento da concepção de Deus

Como qualquer outra cultura, o povo Ovimbundu possui uma cosmovisão própria, que, ao encontrar-se com outras cosmovisões, o diálogo torna-se de extrema importância, para evitar atitudes de supremacia entre elas. Como afirmamos, é inexistente o ateísmo na cosmovisão Ovimbundu, pois “todos sabem que existe Deus, o criador de todas as coisas, só que eles não sabem como o devem adorar”.²⁹ Esta concepção não é fruto do contato com os missionários é um elemento fundamental presente em sua cultura, e os relatos históricos dão esta evidência. A narrativa seguinte de *Henderson* é elucidativa,

Visto ser Sanders³⁰ quem mais conhecimentos possuía da língua Umbundu, foi ele o escolhido para ir explicar ao rei Ekwikwi II os objectivos da missão. Teve de esperar bastante tempo para que lhe fosse concedida uma audiência, porque o rei estava a preparar-se para a guerra e não tinha tempo a perder com aquele branco, magricela, de 25 anos de idade. Por fim, mandou-o chamar interrogando-o em seguida sobre as razões que tinham levado o missionário a entrar no seu reino. O missionário respondeu que ele e os seus companheiros estavam ali para dar a conhecer Deus, tanto a ele como ao seu povo. O rei fez-lhe sinal para que continuasse a falar e assim Sanders começou a fornecer provas da existência de Deus e a falar sobre os dez mandamentos que o criador deixara à humanidade. De repente, Ekwikwi gritou: para! Se é só isso que vieram dizer-nos, podem ir-se embora, porque isso já sabemos!»³¹

Este acontecimento demonstra a organização existente neste território, e nos apresenta um povo aberto para ouvir, e também a convicção do conhecimento de Deus e da sua lei estampada em sua cosmovisão. O Rei Ekwikwi II coloca no mesmo patamar o Deus apresentado pelo missionário ao Deus Supremo que conheciam e a moral bíblica foi correlacionada com sua prática diária, não dissociando sua religiosidade de sua vida quotidiana.

A compreensão desse povo a partir de sua própria perspectiva é reveladora, ao afirmar que Deus é o criador de todas as coisas, não criado, inigualável, estando acima de todas as coisas criadas. Mas apesar de ter uma visão monoteísta, o divino parece longínquo deixando a criação nas mãos dos antepassados,

²⁹ FELIZARDO, Hêlander Mário M. C. **Angola**: campo de missões cristã. 2005, p.40.

³⁰ William Henry Sanders juntamente com Samuel Taylor Miller e William W. Bagster foram os primeiros missionários protestantes a transmitir o evangelho nos ovimbundu, propriamente no reino do Bailundo.

³¹ HENDERSON, 2015, p. 67

a ideia de que Deus está distante e de que alguns receberam poder para manipular as forças da natureza e dos espíritos impede que os ovimbundo consciente ou inconscientemente anseiem em buscar a Deus para a resolução de seus problemas do dia a dia.³²

Este fato leva o Ovimbundu a esperar no além-túmulo não se encontrar com o seu criador, mas com os seus antepassados. Por outra, a perspectiva cristã admite um Deus transcendente, mas também imanente, um Deus que está acima da criação e não limitado pela criação, e apesar disso, diferente da cosmovisão Ovimbundu, Deus é presente e é ativo no mundo, pois, o Deus longínquo é precedido de um Deus presente que delegou a responsabilidade aos primeiros antepassados. Na perspectiva cristã mesmo o homem se distanciando de Deus, o próprio Deus se aproximou a ele para restabelecer a comunhão.

Ele se move em favor da criação não só no além-túmulo, mas também abrange o aqui e o agora. Morris citando 1 Coríntios 11.32, diz que “Paulo vê Deus agindo como juiz agora mesmo. Para os crentes isso é providência compassiva de Deus, em que somos disciplinados pelo Senhor, para não sermos condenados com o mundo”.³³

Outro contraste é a impossibilidade do invisível manifestar-se de forma corpórea entre os Ovimbundu, que no parecer cristão, a encarnação de Deus é seu fundamento.

Jesus Cristo, a palavra de Deus personificada (*logos*), por meio do qual todas as coisas foram criadas nos céus e na terra, concretizou o plano de salvação da humanidade através de sua morte expiatória; ressuscitou ao terceiro dia, foi elevado ao céu e está sentado à direita do trono de Deus (Pai). Este, portanto, é o único Mediador entre Deus e seres humanos, o único Senhor e suficiente salvador, no qual se tem a redenção e a remissão dos pecados.³⁴

Deus tornou-se homem, para que por meio dele toda humanidade se aproxime da essência da verdadeira humanidade projetada por Deus e destruída pelo pecado. A dicotomia apresentada entre as duas cosmovisões nos dá luz a uma soteriologia divergente, enquanto para o cristianismo a salvação é obra de Deus por meio de Jesus Cristo, para os Ovimbundu a salvação não depende de nenhuma entidade, senão deles mesmos, por isso, a realização de obras são o critério para alcançar a eternidade (salvação pelas obras). Apesar das

³² GAMBA, 2018, p. 87.

³³ MORRIS, Leon. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2003, p.33.

³⁴ DOMINGUES, Gleyds Silva. **Estudos temáticos em cosmovisão cristã:** olhares sobre diferentes áreas da vida. 1^a ed. Curitiba: PR: Olsen, 2022, p.52.

diferenças, vemos ponte na cosmovisão Ovimbundu que serve de porta para a compreensão do evangelho, e também um desafio para ela renovar os aspectos destruídos da sua cultura pelo pecado. Eis a razão de a mensagem do evangelho ser a restauradora das estruturas destruídas pelo pecado.

Considerações finais

A cosmovisão do povo Ovimbundu é vasta e digna de ser estuda em todos seus contornos, a fim de que outras realidades possam ampliar ou ser confrontadas. Não podemos nos fechar pensando que a história ou cosmovisão são uniformes, pois elas se manifestam em diversas formas. Na cosmovisão Ovimbundu Deus é visto como criador de tudo, porém parece distante, mas não deixou a deriva o homem e delegou aos antepassados a responsabilidade de manter o equilíbrio na comunidade, que abrange quer o mundo visível, quer o mundo invisível. Apesar da sua riqueza, o encontro dela com outras cosmovisões são inevitáveis, por conta da ligação com outros povos cada vez mais forte, e neste encontro, o diálogo com as Escrituras é necessário para a renovação ou reconstrução de aspectos destruídos pelo pecado.

O diálogo da cosmovisão cristã com esta cosmovisão pode levá-la a refletir sobre o seu relacionamento com Deus e assim perceber muitas lacunas presentes em sua cultura. Assim, o aprofundamento sobre o tema e sua relação é um desafio para quem quer conhecer os contornos da cosmovisão Ovimbundu, e criar pontes para que o evangelho seja parte dela e destruir todas as tendências sincréticas.

Referências bibliográficas

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. **Cultura tradicional Bantu.** 2^a Ed. Luanda: Paulinas, 2006.

BUJO, Bénézet & MUYA, Juvénal Ilunga. (coord.). **Teologia africana no século XXI: algumas figuras.** Vol. I, Paulinas, Lisboa, 2008.

CAETANO, Maurício Francisco. **Os Bantu na visão de Mafrano:** quase memórias. Portugal: Criativo edições, 2022, Vol. 1

- CHOMBELA, Pedro Gabriel. **Kondjombo. Kondjembo:** elementos epistemólogico do éskaton antropológico na paideia “Hantha” entre os Ovimbundu. 1^a ed. Roma: Edizioni Viverein, 2013.
- DOMINGUES, Gleyds Silva. **O impacto das cosmovisões da educação:** em busca do (s) sentindo (s). Batista Pioneira, 1, 271-281, Dezembro, 2012.
- DOMINGUES, Gleyds Silva. **Estudos temáticos em cosmovisão cristã:** olhares sobre diferentes áreas da vida. 1^a ed. Curitiba: PR: Olsen, 2022.
- FELIZARDO, Hêrlander Mário M. C. **Angola:** campo de missões cristã. 2005.
- GAMBA, Rosângela Ferro de. **Proposta de diretrizes discipuladoras na afirmação da cosmovisão bíblica:** o caso dos ovimbundos do Huambo. Curitiba: Faculdades Batista do Paraná, 2018.
- GAMBA, Sabino Teck de. **A odisséia do filhote Bantu:** o umbundo entre Mitos e Milagres, contracenando com i “Geschichte”, Bultmanniano. São Paulo: Faculdade Teológica Batista de São Paulo, 2010.
- JORGE, Suzana Manuel. **A importância dos rituais de passagem nos povos Ovimbundu.** Acarape-Cear, 2024.
- KAMABAYA, Moisés. **A contribuição da África para o processo da humanidade.** 1.ed. Mayamba Editora, Luanda, 2011.
- LUKAMBA, André. **Nova etapa missionária em África:** redescobrir para repropor. 3^a ed. Huambo: CERETEC, 2016.
- MBEMBE, Achille. **Africa insubmissa:** cristianismo, poder e estado na sociedade pós-colonial. Pedagogo, 2013
- MORRIS, Leon. **Teologia do Novo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 2003.
- NAMOLO, Gerardo. **O homem e o fenômeno cultural.** Lubango: Paulinas. 2016.
- SILVA, Cácio. **Fenomenologia da religião:** compreendendo as ideias religiosas a partir das suas manifestações. São Paulo: Vida Nova, 2014.

APLICAÇÃO DE TÉCNICAS NA COMUNICAÇÃO TRANSCULTURAL PARA A TRANSMISSÃO E O ENSINO DO EVANGELHO À ETNIA NHANEKA-HUMBE DE ANGOLA

Simão Bumba Soares¹

Resumo

Esta pesquisa consiste em abordar o tema da comunicação transcultural, aplicadas à pregação do Evangelho à etnia Nhaneca do Sul de Angola. Parte dos desafios enfrentados por líderes e missionários que trabalham com esta etnia, analisando os hábitos e costumes do povo, como mitos, ritos, feitismo, consulta a ancestrais, poligamia, para o qual se propõe uma mudança de visão do mundo ou cosmovisão animista e secular das comunidades africanas para uma cosmovisão bíblica, usando técnicas de comunicação transcultural do evangelho que se aplicam a este povo. Em torno da sua abordagem, a pesquisa procura responder à pergunta: quais seriam as principais técnicas de comunicação transcultural a serem aplicadas à transmissão e ao ensino do evangelho à etnia Nhaneca Humbe do sul de Angola na província da Huila, para que ocorra uma efetiva compreensão e contextualização do evangelho?

Palavras-chave: Evangelho, Comunicação transcultural, contextualização, cosmovisão, cultura.

Abstract

This study examines cross-cultural communication as it relates to the proclamation of the Gospel among the Nhaneca ethnic group in southern Angola. It begins by identifying the challenges encountered by leaders and missionaries who work within this cultural context, analyzing the community's habits and customs—including myths, rituals, witchcraft practices, ancestral consultation, and polygamy. The research argues for a transformation of the prevailing animistic and secular worldview within these African communities toward a biblical worldview, employing cross-cultural communication strategies specifically suited to this ethnic group. Accordingly, the study seeks to answer the following question: Which cross-cultural communication techniques are most appropriate for conveying and teaching the Gospel to the Nhaneca-Humbe people of southern Angola, in Huíla Province, in order to foster an effective understanding and contextualization of the Christian message?

¹ Bacharel em linguística – Inglês; Bacharel em Teologia; Mestre em Missiologia pelo Programa de Pós-Graduação do Seminário Teológico Baptista do Huambo; Orcid: 0009-0008-6215-3519.

Key words: Gospel, cross-cultural communication, contextualization, worldview, culture.

Introdução

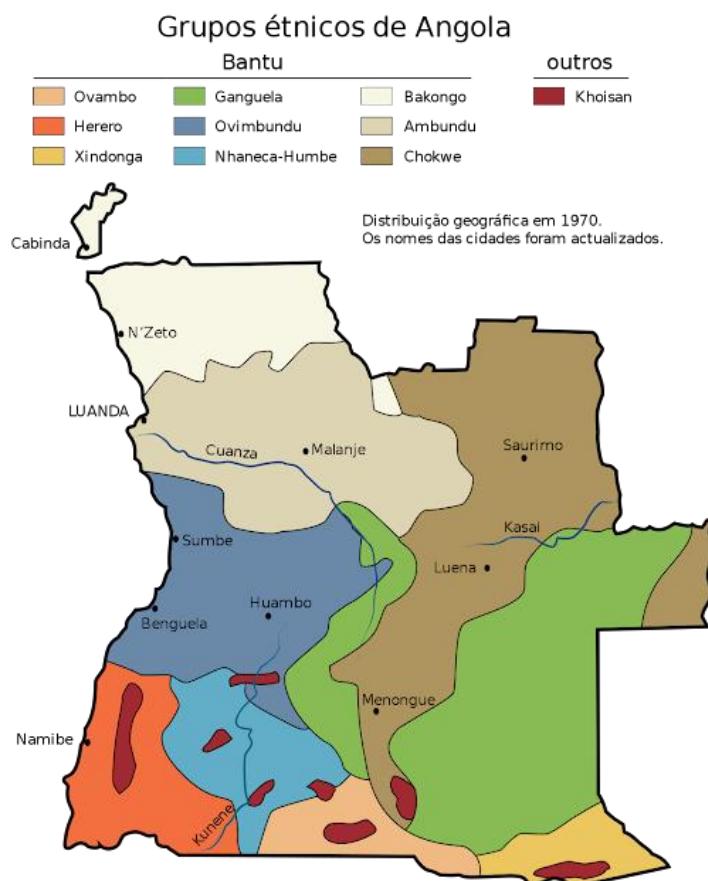
O presente artigo discorre sobre os desafios da transmissão do Evangelho à etnia Nhaneca Humbe na província da Huila, com a intenção de aplicar técnicas de comunicação transcultural. Procurou-se responder à pergunta de quais seriam as principais técnicas a serem aplicadas à transmissão e ao ensino do evangelho à etnia Nhaneca Humbe, do sul de Angola, para que ocorra uma efetiva compreensão e contextualização do evangelho.

A pesquisa observou que algumas crenças culturais, costumes e tradições como a poligamia, ritos de iniciação, feitiçaria, alcoolismo, espíritos ancestrais, constituem um desafio à transmissão do evangelho, uma vez que são elementos predominantes nesta região angolana. E o papel da igreja tem sido sensibilizar o povo a uma mudança de mentalidade através da pregação de um evangelho contextualizado, contribuindo na transformação plena do ser humano.

Aspectos geográficos na configuração dos grupos étnicos angolanos

Angola é um país africano, situado na costa do Atlântico Sul da África Ocidental, entre a Namíbia e o Congo. Também faz fronteira com a República Democrática do Congo e a Zâmbia, a oriente. É formada por vários grupos étnicos dentre eles: Ovambo, Ganguela, Bakongo, Koisan, Herero, Ovimbundu, Ambundu, Chindunga, Nhaneca Humbe, Chokwe, representados na figura a seguir:

Figura 1: Localização dos grupos étnicos de Angola



Fonte: Torre da História Ibérica: Sul de Angola - Os povos Nhaneca-Humbe em meados do século XIX (torredahistoriaiberica.blogspot.com)

A localização dos povos Nhaneca-Humbe está representada pela cor azul claro do mapa, situando-se ao sul do país, cuja imagem lembra a figura de um funil com o bico virado para baixo.

No extremo sudoeste de Angola distinguiram-se três categorias de povos de língua bantu. Duas delas, os Ovambo e os Herero, estavam mais fortemente representados noutros locais: os Ovambo na Namíbia e os Herero na Namíbia e no Botswana. A dispersão dos Herero, especialmente a sua secção no Botswana, foi consequência da migração dos Herero do Sudoeste Africano Alemão (atual Namíbia) após a sua rebelião contra o domínio alemão em 1906.

O terceiro grupo foi o Nhaneka-Humbe. Ao contrário dos outros grupos, os Nhaneka-Humbe não se dispersaram para fora de Angola. Em 1988, os Nhaneka-Humbe (o primeiro grupo também se escreve Haneca; o segundo grupo também se escreve Nkumbi) constituíam 3% da população. Os Ovambo,

cujo maior subgrupo era o Kwanhama (também conhecido como Kwanyama), constituíam cerca de 2% da população angolana.

Na segunda metade do século XIX, o Reino Kwanhama do sul de Angola era um Estado poderoso, envolvido numa relação comercial lucrativa com os portugueses, que, juntamente com os alemães, ocuparam o território Kwanhama no início do século XX. Na década de 1980, os Ovambo eram pastores de gado e agricultores seminómades. Os Herero não constituíam mais de 0,5% da população em 1988. Tradicionalmente, os Herero eram pastores nómades ou seminómades que viviam nas planícies costeiras áridas e na escarpa montanhosa a leste, nas províncias do Namibe, Benguela e Huíla. Muitos Herero migraram para o sul, para a Namíbia.

O grupo étnico Nhaneca-humbe, estilo e práticas culturais

O termo Nhaneca-humbe é uma designação que os pesquisadores europeus atribuíram a um grande grupo ou conjunto de etnias agropastoris bantus, do sudoeste de Angola, que têm em comum a raiz linguística nhaneca. Localizadas na sua maior parte na província da Huíla, e em pequenas porções no Cunene e no Namibe, estas etnias combinam a criação de gado bovino com uma agricultura geralmente destinada mais à autossubsistência do que à comercialização. Cada etnia (Muíla, Handa, Cumbe etc) tem a sua identidade social e suas características culturais e linguísticas próprias, e elas não se consideram parte de um conjunto abrangente (SABONETE, 2010).

Dias (2011) afirma que à medida que se desenrolavam os conflitos armados em Angola, desde a década de 1960 do século passado até 2002, alguns elementos do grupo foram se deslocando para áreas mais ou menos seguras, quer no território angolano quer no estrangeiro, onde se encontram instalados até o presente. Os outros continuaram a se fixar nas suas áreas de origem, mas não puderam escapar à invasão das culturas dominantes e, consequentemente, foram perdendo alguns dos seus ritos, hábitos e costumes tradicionais.

Apesar destas movimentações, existem muitos focos notáveis da tradição Nhaneca-humbe em locais como: Humpata, Chibia, Gambos, Quipungo e Lubango. Neles, é predominante a prática de ritos tradicionais

relacionados com a vida familiar, laboral, social e religiosa. Por exemplo, a festa de iniciação para os jovens é uma das evidências da conservação da tradição (DIAS, 2011).

Os povos Nhaneka-humbe dedicam-se principalmente à agricultura e à criação de gado (*ovi-pako*, plural de *otyipako*, que significa gado). O boi é a grande riqueza, sendo muito estimado pela cultura dos Nhaneka-humbe, uma vez que por seu intermédio conseguem desenvolver a agricultura de subsistência.

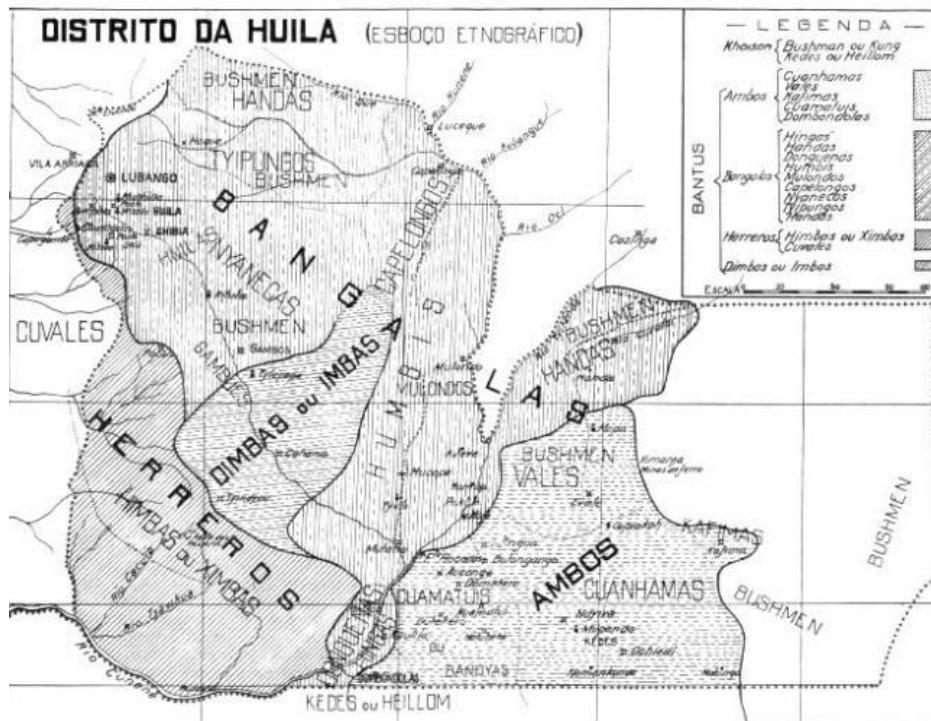
As diferenças de riqueza são evidentemente consideráveis, devido, em parte, às grandes perdas de gado que se verificam naquela circunscrição geográfica.

O trabalho para os Nhaneka-humbe está dividido por sexo e idade. Esta divisão social do trabalho vem sendo praticada por muito tempo e perpetuada nas gerações. Observa-se tal cultura impactando a vida, a organização e a manutenção de um povo.

Os Nhaneka-humbe praticam outras atividades secundárias, nomeadamente a pesca tradicional, além do ofício de ferreiro, artesão e cabeleireiro. Também continuam a manter o tipo de casas, denominado de pau-a-pick. Essas casas tem uma estrutura constituída de argila misturada a cascalho. São construções rústicas e predominantes na região.

De acordo com o relato de Esterman (1957), a Etnia Nhaneka Humbe localiza-se no sudoeste de Angola nas províncias da Huila, Namibe e Cunene, e sua representação etnográfica pode ser descrita de acordo com a figura abaixo:

FIGURA 2: Mapa esboço etnográfico da Província da Huila



FONTE: ESTERMANN, Carlos. "Notas etnográficas sobre os povos indígenas do distrito da Huila". In: BOLETIM GERAL DAS COLÔNIAS, Lisboa, Ano 11, nº 116, 1935.

A partir da representação das regiões e grupos, é possível dizer que reúne em seu designativo um conjunto formado por dez grupos étnicos, a saber: Nhaneca (Muila e Gambos), Humbes, Dongoena, Hinga, Cuâncâ, Handa da Mupa, Handa do Quipungo, Quipungo, Quilengues-Humbes e Quilengues-Muso. Todos estes grupos são relativamente pequenos. Os Handas, os Nhaneka e os Quilengue-Muso juntos, somam perto de 10.000 pessoas. Já os Hingas e os Cuancâ, dentro desta etnia, são perto de 2000, e os dongoena de 700 pessoas (ESTERMANN, 1957).

É importante mencionar que estes grupos se juntaram com o objetivo de fortalecimento de base, dentro de uma lógica que essa união os tornaria mais fortes e, por essa razão, conseguiram defender mais assertivamente seus interesses. Conforme expressa Melo:

Se alguém clamar só pela língua ou pela cultura Nhaneka perde porque os Nhaneka são poucos. Se o fizer só pelos vankhumbi ou pelos vahanda também perde porque são grupos pequenos. Sózinhos não têm força. O melhor é estarmos unidos, aliás, a cultura desses grupos é muito parecida. Apesar das diferenças, mais vale falarmos de língua e cultura Nyaneka-Nkhumbi, o que nos torna mais fortes em termos de número e de extensão territorial. Se, por um lado, essa

unidade dá peso às nossas reivindicações permite-nos, por outro lado, fazer frente a grupos grandes como os ovimbundu e outros (MELO 2001, p. 171).

Ao observar o que Melo expõe, fica claro a origem e a existência desta etnia. Nhaneka-Humbe não é um grupo ou uma tribo tal como são compostos os Ovimbundo, Tchokwe e outros, mas uma junção de vários povos, dentre eles, Nhaneca, Humbes, Dongoena, Hinga, Cuânca, Handa da Mupa, Handa do Quipungo, numa etnia fortalecida, podendo assim fazer face a outros povos e reivindicar seus direitos diante das autoridades. (Estermann, 1983).

A organização social do grupo étnico Nhaneka-Humbe

Estermann (1983) descreve em breves palavras a organização social dos Nhaneka-Humbe, esclarecendo que os grupos maiores estão divididos em chefes, os quais eram bastante autocráticos antes do estabelecimento do domínio português, o que levou a um declínio acentuado do seu poder.

Os grupos estão rodeados por uma corte de conselheiros titulados. Abaixo dos chefes estão os subchefes, cuja área é relativamente pequena. Na tribo humbe havia, antes da ocupação portuguesa (1915) e ainda até aos dias atuais, 80 subchefes. Supondo que a população era a mesma que a atual (12 mil), os subchefes médios devem ter tido menos de 300 habitantes sob sua jurisdição.

As mulheres podiam ser subchefes, mas não chefes. Tem-se a impressão de que os subchefes derivam o seu poder da associação com o chefe e não da sua posição como representantes da sua comunidade. A unidade de residência é um conjunto isolado, composto por um homem, suas mulheres e filhos, e inclui, ainda, os filhos das suas irmãs e as respetivas mulheres.

Nesta zona, encontra-se um conjunto de cerca de quarenta nomes de clãs. O facto de um clã fornecer a linha de chefia, não lhe confere qualquer estatuto aristocrático em relação a outros clãs e existe uma regra segundo a qual os conselheiros de um chefe devem ser de um clã diferente do seu. Entre os clãs pode estabelecer-se uma relação de aliança. A carta mítica dessas alianças é uma ligação entre os totens dos clãs aliados.

A descendência, a herança e a sucessão são matrilineares (família por parte da mãe) mas os casamentos são virilocai (pessoa da mesma tribo) e um jovem, antes de iniciar a sua própria comunidade, instala-se na comunidade do seu pai e não na do irmão da sua mãe.

Práticas sagradas e tradições em relação ao gado bovino

A relação do gado bovino com as práticas culturais e cerimônias sagradas dos Nhaneca-Humbe são referidas em diferentes momentos por Estermann (1983), que faz referência à cultura e aos hábitos do povo Nhaneca, sobretudo, o pastoreio, os ritos e as cerimônias envolvendo do gado bovino. Recebe maior ênfase descrição dos ritos de puberdade dos indígenas angolanos e o cotidiano da criação de gado, especificamente no que tange às manifestações festivas, a exemplo do famoso cortejo do boi sagrado.

Estermann (1957) evidencia, em suas descrições sobre estes povos pastores do sul de Angola, uma “inclinação nata” em viver em contato com os bois. Ao refletir em torno desta ligação com a realidade pastoril por parte destes grupos, Estermann aborda sobre a prática de criação de gado no cotidiano dos Nhaneca-Humbe.

Desta forma, compete reconhecer que não se pode falar da vida pastoril desse povo, sem que se tenha de mencionar a existência do gado sagrado e, por conseguinte, no âmbito da relação dos indígenas devido à sacralização do gado bovino em outras manifestações da vida social, o exemplo das práticas de circuncisão ou cerimônias da puberdade.

A cerimônia da puberdade consiste nos ritos de passagem da adolescência para vida adulta dos rapazes e raparigas indígenas. Durante a cerimônia existem determinados momentos que implicam necessariamente práticas de rituais simbólicos com o gado bovino e, ainda são notórias as danças, batuques em currais e em residências dos chefes indígenas.

Durante a cerimônia de circuncisão dos rapazes, o que se dá inicialmente em um estabelecimento de reclusão, conhecida como “Etanda” (grande acampamento) ou “Ekwendye” (coisa importante de rapaz) ocorrem atividades bastante representativas desta relação, incluindo as danças que acontecem logo após a saída do acampamento, espaço onde os jovens ficam reclusos para o corte de circuncisão.

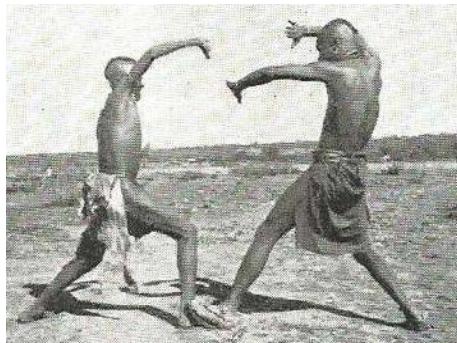
Entre os Humbes, o ceremonial da recepção aos rapazes, na residência do sekulu (Soba da aldeia), tem mais ou menos a seguinte ordem: executada a primeira dança por parte dos onohala-mphe e de suas ‘mães’, no curral dos bois, a primeira mulher da casa coloca uma bosta de boi acesa na abertura que habitualmente serve para a saída dos vitelos. Um após outro, saem então os circuncidados de dentro do cercado, calcando levemente a bosta acesa (ESTERMANN, 1957, p. 74).

Esterman (1957) cita o exemplo dos Humbe para falar de uma determinada dança, definida como especial do rito. Essa dança ocorre durante a chamada “festa do regresso” e acontece primeiramente na residência do século (o mais velho da Aldeia), ou melhor, no curral dos bois do chefe indígena. Ela é intitulada “onohala-mphe”, o que significa, na tradução de Estermann, “penachos novos”, por conta das vestes utilizadas e confeccionadas com penas de diferentes aves.

Ressalta-se que existe uma preparação prévia para execução dessa dança, visto que desde os primeiros dias de acampamento, os instrutores especializados ensinam aos rapazes os cantos de estilo e, depois de curadas as feridas, progridem, também, para fazer a escola de danças, particularmente a dança especial [“onohala-mphe”]. Nela, os rapazes poderão apresentar, logo depois da saída do mato, onde a circuncisão foi feita. Os executores dessa dança, no caso os rapazes circuncidados, apresentam uma coreografia que é feita à semelhança de um tipo de gado bovino.

Ao citar as descrições realizadas por Lang, antigo missionário espiritano, Estermann (1957) afirma que esta dança tem uma articulação coreográfica que parece evocar uma corrida de búfalos, enquanto os participantes põem-se a imitar com os braços levantados e dobrados pelos cotovelos as formas correspondentes dos chifres bovinos, como pode ser observado na “Figura 3”:

FIGURA 3: Homens Nhaneca, encenando a “dança dos bois”



Fonte: ESTERMANN, Carlos. *Etnografia do Sudoeste de Angola* (Vol. II – Grupo Étnico Nhaneca-Humbe). Porto: Ministério do Ultramar, 1957.

Durante o cortejo do boi sagrado, entre os Nhaneca, pode-se observar da mesma forma essa alegoria, na dança especial denominada “o-nkhakhula”. Nessa dança imita-se os bois em seus confrontos com os chifres, ou seja, a “dança dos bois”. Por mais que Estermann use com frequência a expressão “boi sagrado” para referir ao gado sagrado, em regra geral, o animal sacralizado e que protagoniza a cerimônia festiva em questão é uma vaca. Estas vacas são herdadas ou recebidas como presente de um pai, um tio ou de um irmão.

Estaria entre os Nhaneca, a maior variedade de gado sagrado, segundo a descrição de Estermann. Ele, ainda, elenca um número de seis categorias bovinas, sendo três vacas e três bois e descreve os nomes e função sagrada de cada um destes animais, podendo variar ainda mais entre as outras tribos dentro da etnia, a exemplo dos Quipungo, Handa e Quilengue-Musó, todos pertencentes ao grupo etnolinguístico Nhaneca-Humbe, como pode ser identificado em alguns tipos descritos no “Quadro 1”:

QUADRO 1: Bois sagrados do povo Nhaneka

| Nome | Significado do nome |
|--------------|---|
| Onaluhonje | Significa “aquele da vara” que corresponde aos circuncisos. Pode ser um macho que o filho recebe do seu pai para ser comido por ele e os camaradas da circuncisão (<i>oma-kula</i>). Trata-se de uma vitela e quando tiver a primeira cria, o leite só poderá ser utilizado pelo proprietário ou pelos companheiros de circuncisão. |
| Ondylla-onbe | Trata-se de uma vaca que os herdeiros dão ao filho do falecido dono do gado. O leite pertence exclusivamente ao órfão e aos seus filhos, se os tiver. Põe em relação a ela uma outra vaca, que, sendo ainda vitela, recebeu uma espécie de consagração no cemitério. |

| | |
|-------------------|---|
| | |
| <i>Onumatwa</i> | Significa “a mordida”, por causa da orelha fendida. Trata-se de uma vaca e pouco difere da precedente. Para a consagrar, porém, não é necessário ir fazer a cerimônia ao cemitério e sua descendência pode ser vendida. |
| <i>Onamphinga</i> | Significa “do herdeiro”. É um boi abatido por ocasião a morte do dono. Os herdeiros só podem comer a carne do peito, que é imediatamente separada do resto, logo depois da rês abatida. |
| <i>Ondilisa</i> | Significa “fazer chorar”, por alusão aos prantos fúnebres. É o boi morto por ocasião do passamento do proprietário, não podendo lhe comer a carne, a qual é jogada aos cães. |
| <i>Onamulilo</i> | Com nome de origem cuvale, significa: “o do fogo”. É traduzido pelos Nhaneca por: <i>ongombe yotupia</i> . Trata-se de um boi macho muito respeitado e ao qual não se pode dar maus tratos e quando morto só lhe pode comer a carne mulheres e raparigas. |

Fonte: ESTERMANN, Carlos. *Etnografia do Sudoeste de Angola* (Vol. II – Grupo Étnico Nhaneca-Humbe). Porto: Ministério do Ultramar, 1957.

A festa da puberdade não é o único momento, entre estes grupos, em que acontecem danças com coreografias, representando as formas bovinas. Dentro as práticas culturais dentro da etnografia Nhaneka Humbe, existe em algumas regiões, o chamado cortejo do boi sagrado. Estermann (1957) considera o cortejo do “boi sagrado” ou a “ondyelwa”, traduzida por ele como “luta ao ar livre” ou “cortejo guerreiro”, o mais importante entre os criadores de gado.

Essa manifestação consiste num cortejo solene que leva o boi sagrado do regulo, através de todo o sobado, com todas as honras merecidas ao animal sagrado, no qual, as almas dos antigos reis parecem ter estabelecido a sua moradia.

Estes grupos acreditam que os espíritos de benfeiteiros falecidos residem nas vacas sagradas. Desta forma, estes animais mediam a comunicação dos mortos com os vivos, atribuindo assim a estes animais todo o bem que se sucede à família. Por esta razão, Estermann (1957, p.186-187), ressalta que esse povo presta culto e zela pelas vacas com cuidado especial: “Tudo o que esteja com elas relacionado – o leite, os excrementos, o vaso da ordenha, o lugar onde o leite é distribuído – tudo reveste um caráter sagrado”.

Ao descrever a manifestação, Estermann diz ser o gado sagrado de cor branca e preta e, por mais que ele informe ser geralmente uma vaca, sempre

se refere ao boi, o que sugere se tratar de um termo genérico que contemple tanto o gado macho quanto fêmea. Entretanto, ele afirma em diferentes momentos que a vaca é quem protagoniza a “ondyelwa”, ou seja, o cortejo sagrado.

Segundo Esterman, este cortejo foi extinto em muitos lugares do Sul de Angola onde antes ocorria, se mantendo, no entanto, entre os Nhaneca, especialmente na Huíla, tendo dúvida se em outrora em outro grupo étnico era celebrada a mesma cerimônia. Sobre o cortejo foi ainda produzido, pelo antropólogo e cineasta angolano Ruy Duarte de Carvalho, um interessante documentário, tratando sobre toda a procissão que teve lugar na província da Huila, entre os dias 26 e 28 de julho de 1978. Intitulado “Ondyelwa, festa do boi sagrado”, a película foi produzida e distribuída pela Televisão Popular de Angola (TPA Produções) em 1979.

As imagens e a narração presentes neste filme não contrariam as observações etnográficas realizadas por Esterman, algumas décadas antes, entre as quais, o preâmbulo do cortejo. Afinal, o cortejo do boi sagrado era precedido por recomendações do regulo (chefe da comunidade), o qual discursava assim:

Percorrei a terra, fazei a festa. Se o cortejo encontrar um cabrito no caminho, matai-o; se for um boi, comei-o; se for uma criança, prendei-a e que a família pague um boi para resgatar! Toda pessoa adulta deve venerar o boi à sua passagem. Se houver alguém que assim não proceda, tirai-lhe tudo quanto tem. Se resistir, matai-o. Que não se chore o morto! É um tempo de regozijo! Que tudo seja permitido! No entanto, não se deve maltratar a mulher alheia. Não deve haver questões nem querelas. Não pode haver lamentações, mesmo se alguém morre. O povo quer a festa, o povo ficaria descontente. Ide pois! (ESTERMANN, 1957, p.191).

Nas recomendações ficam evidentes os diferentes aspectos da cerimônia, ou seja, os elementos festivos e sagrados. Esses são orientados pelo discurso do chefe indígena, que orienta como o participante do cortejo deve se comportar, para não trair nem corromper a tradição, e que deverá ser acompanhada por comida, bebida, músicas e danças para enaltecer o boi, mesmo que para isto lhes custe a vida.

O cortejo do boi sagrado, segundo a etnografia de Carlos Estermann, era uma das raras cerimônias de natureza local que se mantinha entre os Nhaneca. Estermann lamentava que, neste período, o cortejo já não se

celebrava mais na Huíla, tendo em vista que a presença de muitos colonos brancos modifcou por demais o ambiente tradicional, ou seja, admitia que a presença europeia intimidara costumes e tradições culturais dos "indígenas" nesta região. Mas, de alguma forma, o cortejo do boi sagrado acontecia mais ao sul do Planalto da Huíla e que até hoje ainda acontece.

Fase de transi o da vida adolescente para a adulta e a Festa da Puberdade

A tradicional cerim nia Efiko ou Efuko, ritual emblemático da cultura Nhaneka-Humbe, ocorre de 15 de agosto a 15 de setembro de cada ano, nas localidades do Lubango, Humpata, Chibia, Quipungo, Gambos, Cacula e Quilengues, onde habitam maioritariamente os povos em referência.

Sob os cuidados e a responsabilidade dos pais, as meninas passam a responder pelos seus actos quando atingem idades entre os 14 e 16 anos, altura em que os seios, por exemplo, já estão crescidos e, tradicionalmente devem passar pelo ritual de dar a conhecer 脿 sociedade que já são mulheres.

A partir do ritual um mundo de possibilidades se cria, a jovem pode ser pretendida e casar-se tradicionalmente, bastando 脿 família do rapaz pagar três bois que significam: Kowina (da parte da m  e) Thuinha (o boi que ´ abatido e a carne ´ consumida pelas comunidades) e Namatuka, retorno da família.

Durante a festa da puberdade os pais ou tios matam um ou dois bois, simbolizando o poderio da família e nesta festa haverá igualmente bebidas de todo o g nero. Para a festa não se emitem convites, está aberta a qualquer pessoa do bem. Come-se, dança-se "ovindjomba" ao som do batuque. Não há civilizados ou roupa formal, quem se identifica com esta cultura sabe que não há cerim nia, não há formalidades.

Quanto mais pessoas participam na festa, mais fama ganha a família. Três dias antes, as famílias sacrificam ou matam um cabrito. ´ nessa altura em que os pais percebem que a filha já ´ uma mulher. O cabrito em causa simboliza tanto o fim da dura responsabilidade pela filha, como um agradecimento pelo facto de a filha ter cumprido os princípios doutrinais da cultura, que ´ de não engravidar antes do "Efiko".



Figura 4: Festa da puberdade no Namibe.

Durante os três dias, em que as meninas ficam fora de casa, sob custódia de uma outra jovem que já fez Efiko, a chamada mãe. Esta tem como missão de cuidar, dar banho e proteger de eventuais actos de violação sexual, porque durante as cerimónias, está proibida de falar ou gritar, ainda que a serpente ou lacrau lhe venha morder.

Os rapazes da mesma cultura entendem que este é o momento de seduzir as meninas. Exibem todo trajo possível ou imaginário para provocar o interesse da menina que agora tem caminho livre para namorar. Na tradição dos povos Nhaneka Humbe do sul de Angola, a jovem que se casa ou engravidá sem passar por Efiko ou festa da puberdade é uma pessoa sem valor, igual a um bolo sem fermento, não pode ter filhos vivos, azarada, podendo ser mordida por cobras ou ser vítima de vultos, assombrações e muita coisa considerada como presságio até a sua morte.

Para o relato desta cerimónia típica, cabe fazer referência a um ato realizado no dia 20 de Setembro de 2022, na localidade da Chibia Huila, onde participou um número de 18 meninas oriundas de várias localidades. O acto teve início com a captura das meninas, onde 18 rapazes foram indigitados a recolher cada uma delas, não se importando do local em que se encontrarem. As recolhidas, primeiro, são levadas para o Otyoto (sala tradicional), para acertos com os pais sobre contribuições para a festa, entrega dos panos de

samakaka, pureza de cada uma, comportamento, deveres de uma mulher e outros preparativos necessários na vida adulta.

Aquelas que manifestarem falhas nos pressupostos já referidos, têm 10 dias no retiro para aprender e aperfeiçoar as práticas necessárias de uma futura dona de casa. No encontro no Otyoto, o regedor Joaquim Tchambanda e outras autoridades tradicionais, decidiram que todas as mufikos deviam aprender os hábitos e costumes do ritual secular dos povos Nhaneka-Humbe. Transcorridos os 10 dias, as mufikos estavam hábeis em gerir um lar, tendo como principais responsabilidades a preparação do leite azedo (omavele), óleo para cuidar da beleza (ngundy), fazer pirão de massango (Funje), massambala, assim como as técnicas de preparar a carne de modo a durar mais tempo.

Após isso, as mufikos oriundas de vários pontos da Chibia, incluindo Luanda e Bié, foram levadas a um lugar isolado chamado Hombelo ou Mutihepanda, um acampamento cujo acesso só é permitido apenas às mulheres adultas. Naquele esconderijo permaneceram vários dias sem serem vistas por homens.

Já no dia último dia, todas estavam trajadas com uma indumentária tradicional, com realce para as missangas coloridas nas tranças. A cerimónia culminou no vigésimo nono dia com uma festa que reuniu pessoas da tribo e não só para consumirem bebidas tradicionais como macau, canyome, mas outros condimentos indispensáveis à realização de uma festa.

Entre a cultura Nhaneka-Humbe, uma festa em que não se sacrifica pelo menos um boi deixa de ter consistência. Nessas ocasiões, quem escolhe o animal tem que ser a própria menina num curral dos tios.

Na festa de consagração foram sacrificadas 18 cabeças de gado, todos machos como manda a tradição. O boi sacrificado vai ter retorno. O futuro pretendente vai arcar com os animais utilizados na festa do omufiko. Assim, orienta os ensinamentos do ritual em referência que remonta há dezenas de anos.

É importante destacar que

Hoje, o Efiko, Efuko ou Ehiko nas línguas locais dos povos do subgrupo Nhaneka-Humbe (Mungambwe, Muhumbi e Mumuila propriamente dito), registrou mudanças, principalmente no seio daqueles que residem nas grandes cidades, devido ao efeito da aculturação (TYAMUKWAVO, comunicação pessoal em 2022).

Este ceremonial está, em alguns casos, a perder a originalidade. Tyamukwavo (2022), considera que o ritual apesar de encontrar eco e manter-se vivo nos corações deste povo, em algumas localidades, registrou-se muitas transformações com a influência da Igreja.

Para Tyamukwavo (2022), as tendências religiosas estão a deixar de parte os profundos traços tradicionais, pois, se por um lado, estão os conservadores da tradição com toda a originalidade, por outro, se encontram os que realizam o Efiko em harmonia com a fé cristã.

Dentre os quatorze municípios da província da Huíla, o Efiko é celebrado com frequência em oito localidades, sendo as de Humpata, Gambos, Chibia, Cacula, Lubango, Quilengues, Chicomba e Matala, pelos povos Nyaneka-Humbi e as suas variantes, Muhumbi, Vahanda, Mungambwe, Mumuila, Ndongwena, Muhanda, Muchipungo e outros (TYAMUKWAVO, 2022).

Casamentos e casos de poligamia dentro da etnia Nhaneka Humbe

O casamento poligâmico para a África negra é um caso muito característico, pois o maior número de filhos eleva o status social do homem bantu. Isto resulta em maior número de mão de obra no trabalho agrícola, que só se concretiza com um número relativamente maior de mulheres dentro do mesmo lar, tal como frisa Altuna (citado por (LUSITANO, 2022):

A possessão de várias mulheres é sinal público de distinção e riqueza. Como não existe a propriedade dos bens de raiz nem a previdência, a principal fonte de riqueza é a mulher, que produz como lavradora e mãe. O investimento mais lucrativo do bantu é a mulher: o maior número de mulheres corresponde a mais mão de obra e mais riqueza, e a maior riqueza, mais mulheres. Por isso, em muitos grupos é proibido ter mais mulheres que o chefe para não diminuir o seu prestígio e supremacia. A poligamia prestigia o homem porque aumenta o seu prestígio social. Os filhos numerosos outorgam autoridade, influência, respeito, admiração, inveja e veneração patriarcal. Os chefes devem ser polígamos. Além disso, como o trabalho não pode ser assalariado, os notáveis precisam de mais de uma mulher para manter a sua posição e cumprir os deveres comunitários anexos à sua posição, como a hospitalidade e a generosidade. Os chefes consolidam o seu poder por meio de alianças matrimoniais com outros grupos ou com membros de seu grupo, que assim ficam incluídos no círculo estreito da sua amizade e influência. O chefe, além disso, deve gerar muitos filhos para assegurar e potenciar a vitalidade do seu grupo. É o melhor modo de

expressar e justificar a sua posição na pirâmide vital (ALTUNA, 2006, p. 345).

A partir desta perspectiva, é possível apontar motivações às sociedades africanas face à poligamia, revestidas numa explicação bidimensional e consubstanciada na economia e na política. Esta explicação foi confirmada em comunicação pessoal por Sangungi:

A poligamia dentro da etnia Nhaneka Humbe, tem se tornando normal, porque é um meio de acumular riquezas. Existe casos de casais que concordam que a mulher sai e procura seduzir um homem com posses de gados e outros bens e logo que o homem tenta cair na sedução, o marido logo aparece, e segundo a tradição entre os Nhanekas Humbe, todo homem que é apanhado com a mulher do outro paga uma multa que vai de duas a três cabeças de gado. Razão pela qual é difícil combater a poligamia ou a infidelidade conjugal, porque é um meio de negócio e acúmulo de riquezas. Homens afirmam que a mulher tem que ser aquela que traz dinheiro para a casa e que sustenta o homem e muitas vezes usando métodos maquiavélicos. (SANGUNGI, Comunicação pessoal, 2022).

Sangungi deixa transparecer que os critérios que comumente levam a prática da poligamia estão associados aos factores económicos, sociais, políticos e demográficos. É importante aqui realçar a questão de que nesta etnia a mulher não é tratada como pessoa, mas como propriedade e que essa prática apenas endossa uma posição de coisa para ela, na medida em que se usa de uma tradição para defender um negócio.

É de realçar que a poligamia não é apenas presente nas tribos Nhaneka Humbe, mas em muitas sociedades africanas. Embora não seja obrigatória, ela é reprovada e desencorajada em muitas comunidades, tendo em vista que defendem a pureza e a preservação do matrimónio, mesmo dentre alguns grupos dentro da etnia Nhaneka Humbe.

O conceito de “casamento”, a título de exemplo, é um acto importante na vida individual dos grupos. Os Nhanekas, Musós e o-hombo dizem otyi-nepo (verbo okunepa). Jau Quipungos, Quilengues-Humbes, Handa e Nkumbi, utilizam o verbo okuhombola para designar o mesmo acto. Com excepção dos Humbes e Doguenas, o matrimónio realiza-se sem grandes cerimónias.

Pode-se dizer que passado o rito de Efiko, se segue para a moça como um revelar para o estadoconjugal. Enquanto mantiver o penteado de Efiko não aceitará, geralmente, intimidades de que lhe possam resultar consequências, mas passada esta fase, muitas delas deparam-se com a primeira gravidez. É

claro, os pais, a quem um tal facto não pode causar grande surpresa, tratam de interrogar a filha, logo que aparecem os primeiros sinais. Se for um rapaz conhecido e não houver dúvida sobre a mútua vontade de se unirem em matrimónio, farão tudo para não demorar os modestos preparativos da celebração das núpcias.

Para os Nhanekas tais núpcias não incluem muitas vezes a menor solenidade. O rapaz, com o consentimento de seus pais, resolve um dia mandar buscar a jovem, servindo-se como mensageira, para esse fim, de sua irmã ou prima. Esta chega e diz à mãe da noiva, que está ali para levar a filha para a casa do irmão. Assim, carrega a pretendida com os seus poucos haveres: panelas, cestos, uma enxada e, talvez, uma manta. Tudo é colocado em um ou dois cestos grandes. Esterman (1960, p. 94) explica que isso é denominado de *oku-twala ovi-tiuma* (transportar os bens).

O complemento deste acto é a entrega pelo pai do noivo ou pelo próprio noivo a seu sogro de um boi. Essa entrega pode ser feita antecipadamente ou posteriormente à mudança de domicílio da noiva e do transporte de seus poucos pertences. A cabeça de gado apresentada tem o nome de *ononthunya*, termo oriundo da língua herero, e que se convencionou chamar, num sentido diferente das línguas europeias, o dote do casamento (ESTERMAN, 1960, p. 94).

A etnografia e o espírito dos ancestrais

Assunção (2019) cita Nogueira (1881), que pode ser considerado o primeiro etnógrafo dos *NhaneKa* e dos *nkhumbi*, observou que esses povos são dados aos êxtases e creem nos vaticínios dos adivinhos, mediante a intercessão dos espíritos.

Os missionários Lang e Tastevin (1937, p. 145) citado por Assunção (2019), também falaram da possessão por espíritos entre os Nhaneca num capítulo sobre crenças indígenas: “São sobretudo os espíritos de falecidos caçadores, curandeiros, mágicos, dançarinos ou ferreiros que, assim, vêm ajudar seus descendentes e comunicar o conhecimento que adquiriram” (ASSUNÇÃO, 2019, pp. 24, 25) Incorporar um espírito ancestral era geralmente visto como uma necessidade para curar doenças: “Se você está doente, vai procurando

saber para encontrar a solução. O próprio espírito vai se demonstrar já. Alguém vai aparecer: “Eu estou dentro de ti” (ASSUNÇÃO, 2019, p.26).

Muitas vezes, apenas o adivinho pode revelar a identidade do espírito. Paradigmático é o caso, que disse: “Eu me iniciei [ao espírito] quando estive doente. Dizem que era do nosso avô Mukwya. Eu já não lhe vi [o avô]. Eu já fui encontrado [pelo espírito] como dançarino [de engolo]” (ASSUNÇÃO, 2019, p.26).

A possessão pelo espírito do ancestral deve ser seguida de uma iniciação ritual (oktonkheka). O mais velho que ensinou engolo para Kahani, também foi quem o iniciou no ritual da possessão espiritual. O vínculo geralmente é com um parente que nutriu um carinho especial pelo descendente que está sendo possuído. Como Muhalambadji Moendangola explica: “O espírito só vai em uma pessoa, que ele gostava mais. Ou no sobrinho dele, ou no filho dele. Vai só mesmo aí” (ASSUNÇÃO, 2019, p. 26).

Assunção (2019), também fala das possessões espíritas ou demoníacas, no “engolo”, um tipo de jogo entre os Nhanekas. Ele afirma que o impacto do espírito ancestral no jogo, não somente de dar o nome do espírito que nele se manifesta, como também referir-se a ele nas suas cantigas do engolo: “*Nahango [filho de] Yawabondo*”. Quando os jogadores incorporam um espírito, isso pode não ser percebido imediatamente, pois continuam jogando, talvez até com melhor desempenho do que o normal. Mas o público notará mudanças em seu comportamento, principalmente influenciando sua comunicação com os demais:

Colega (mutchihala), assim mesmo se você me vê dançar, vais dizer que como é que esse mais velho está? Você sempre vai prestar atenção porque já sabe a minha maneira [normal] de dançar. Só vai assustar-se (okulihauka) quando eu estiver chorando. Você sente o calor. As pessoas podem me perguntar, eu não falo nada. Só vou falar mais tarde. Assim só vou saber que é o espírito (omphepo). É o espírito dos falecidos (yo vaya kalunga). É só quando vou descobrir que meu corpo não está nada bem. Se você vê mesmo que estou dançando agora, vai dizer: Oh! Esse mais velho afinal está assim? Fez como assim? (MUNEKAVELA KATUMBELA, citado por ASSUNÇÃO, 2019).

A possessão espiritual e a consulta aos ancestrais foi também confirmada por Chinduli (comunicação pessoal, 2022):

A consulta aos ancestrais é uma prática normal entre os Nhaneka Humbe. Certo dia eu estava a trabalhar, e chegaram em minha casa, algumas pessoas que me convidaram para ir com eles para orar a favor de uma moça que estava muito doente. O meu espanto foi que ao chegar, já lá havia alguns séculos (velhos da aldeia) que estavam a invocar espíritos para a cura da menina. A minha presença parecia interferir nesta sessão de consulta, porque momentos depois eles pediram para que me retirasse porque minha presença estava a impedir o agir dos espíritos ancestrais.

Olhando para as declarações e experiências de Assunção, assim como Chinduli, que trabalha com as tribos Nhaneka Humbe, na província do Namibe, fica claro, a prática à consulta a ancestrais entre as tribos numa incidência elevada e tida entre eles como normal.

O Evangelho e a cultura Nhaneca

É preciso distinguir a relação entre o Evangelho e a cultura, porque se não, corre-se o risco de se fazer da cultura do mensageiro a mensagem bíblica. O evangelho torna-se, então, democracia, capitalismo, bancos e púlpitos, regras e ordem, fatos e costumes a serem repetidos de domingo a domingo. Um dos principais obstáculos à comunicação é o caráter estrangeiro da mensagem e, em grande medida, do cristianismo, o qual se apresenta com uma carga cultural imposta pelos estrangeiros. Como disse o Sr. Murthi, um evangelista indiano: “Não nos tragam o Evangelho como um vaso de plantas. Tragam-nos a semente do Evangelho e plantem-na no nosso solo”. (HIEBERT, 1999, p. 381).

A cultura Nhaneca é peculiar na sua forma de se vestir e na expressão da vida em comunidade. A integração do evangelho com a cultura Nhaneca, como com qualquer outra cultura, requer uma abordagem sensível e contextualizada. Um entendimento profundo da cultura é essencial, é preciso adaptar a mensagem do Evangelho, para que seja relevante e compreensível, o que requer passar por uma boa contextualização, respeito e sensibilidade, reconhecendo e valorizando seus aspectos positivos.

Nem sempre é fácil distinguir entre o evangelho e as culturas humanas para o evangelho, como qualquer mensagem, deve ser colocado em formas culturais para ser compreendido e comunicado pelas pessoas, conforme aponta Hiebert (1999, p. 381). Não se pode pensar sem categorias conceituais

e símbolos para as exprimir. Mas é possível ter-se o cuidado de deixar que a mensagem bíblica molde não só as crenças, mas também as categorias e os pressupostos da cultura.

Uma falha na diferenciação entre a mensagem bíblica e outras mensagens leva à confusão entre o relativismo cultural e os absolutos bíblicos. Por exemplo, em muitas igrejas destacadas dentro da etnia Nheneca e muitas delas não evangélicas, onde outrora era considerado pecado as mulheres cortarem o cabelo ou usarem batom, ou as pessoas irem ao cinema, agora isso é aceitável, o que indica mudança nas práticas dantes defendidas.

Um ponto de preocupação, é quando tais mudanças são distanciadas dos princípios bíblicos. Atualmente, existem líderes, dentre o povo, que defendem que o sexo antes do casamento e o adultério são considerados pecaminosos, mas há indícios claros que com o passar do tempo, eles poderão ser aceitos, assim como o são outras práticas culturais dentro da etnia e que conflituam com os princípios bíblicos.

É verdade que muitas coisas que se considera pecado são agora aprovadas, mesmo em igrejas urbanas. Não há, portanto, a defesa de absolutos morais, o que se distancia da moral absoluta de Deus. Ainda, é preciso reconhecer que cada cultura define certos comportamentos como “pecaminosos” e que, à medida que a cultura muda a sua definição do que é pecado também muda. Isso evidencia que os valores estão assentados na cultura, não na verdade revelacional de Deus, em que há princípios morais que são absolutos. Mas mesmo aqui é preciso ter cuidado, pois algumas normas bíblicas apresentadas, estão associadas ao tempo e a cultura local, não sendo facilmente adaptados a cultura local, ou seja, à cultura do missionário.

A contextualização versus a não-contextualização na cultura Nhaneca

Para Hiebert (1999, p. 87), as culturas são constituídas por sistemas de crenças e práticas que assentam em pressupostos implícitos que as pessoas fazem sobre si próprias, sobre o mundo que as rodeia e sobre realidades últimas. Nesse sentido, é preciso compreender como os cristãos podem comunicar e encarnar o Evangelho, em termos destas visões do mundo e das

crenças e práticas a elas associadas, especificamente, dentro da cultura Nhaneca, quando muitas delas não são bíblicas.

A experiência de muitos líderes que trabalham com o povo Nhaneca, tem sido rejeitar a maioria das crenças e dos costumes antigos, denominados como “pagãos”. Os tambores, as canções, os dramas, as danças, a decoração corporal, os costumes matrimoniais e os ritos funerários são frequentemente condenadas, por se pensar que estão direta ou indiretamente relacionados com religiões tradicionais e, por conseguinte, inaceitáveis para os cristãos.

Segundo Hiebert (1999, p. 88), esta rejeição generalizada dos velhos costumes culturais cria problemas. Em primeiro lugar, deixa um vazio cultural que precisa ser preenchido, e isso é muitas vezes feito através da importação dos costumes do missionário. Tambores, címbalos e outros instrumentos tradicionais são substituídos por órgãos e pianos. Ao invés de criar letras que se adaptem à música nativa, são introduzidos hinos e melodias ocidentais. Os bancos substituem as esteiras no chão e são construídas igrejas de estilo ocidental, embora pareçam incongruentes, ao lado de cabanas de barro e salas de reunião de palha típicas da cultura Nheneca. Não surpreende, portanto, que o cristianismo seja frequentemente visto como uma religião estrangeira e os cristãos convertidos como estrangeiros na sua própria terra.

Um segundo problema, surge quando os missionários tentam suprimir os velhos hábitos culturais. Estes simplesmente passam à clandestinidade. Os novos convertidos vêm à igreja para o culto, mas durante a semana voltam-se para os xamãs e mágicos, em busca de respostas para os problemas quotidianos das suas vidas, ou seja, é possível notar a prática do sincretismo religioso.

Um terceiro problema da condenação generalizada das culturas tradicionais dentro da etnia, é que não só transforma os missionários e os líderes da igreja em polícias, como impede os convertidos de crescerem, negando-lhes o direito de tomarem as suas próprias decisões. Uma igreja só cresce espiritualmente, se os seus integrantes aprendem a aplicar os ensinamentos do evangelho em suas próprias vidas, tal como sugere Lidório (2003, p. 21), na sua análise do evangelho em outras culturas.

Hiebert (1999, p. 89) é categórico em sugerir medidas para amenizar os problemas de contextualização acima mencionados. Regista que uma segunda

resposta às formas tradicionais, é vê-las como basicamente boas e aceitá-las sem críticas na igreja. Poucas ou nenhuma mudança é vista como necessária, quando as pessoas se tornam cristãs. Aqueles que defendem esta abordagem têm um profundo respeito pelos outros e pelas suas culturas, e reconhecem o elevado valor que as pessoas dão à sua própria herança cultural. Também reconhecem que o “estrangeirismo” do Evangelho tem sido uma das maiores barreiras à sua aceitação em muitas partes do mundo.

Esta abordagem, entretanto, tem sérios pontos fracos. Ela ignora o facto de que existem pecados corporativos e culturais, bem como transgressões pessoais. O pecado é encontrado em crenças culturais e exibido como orgulho de grupo, segregação contra outros e idolatria. O evangelho chama não apenas indivíduos, mas sociedades e culturas para mudar. Contextualização deve significar a comunicação do Evangelho, não apenas em como eles entendem o evangelho, mas sim em uma forma de desafiar o povo, individual e coletivamente, a abandonar os seus maus caminhos (HIEBERT, 1999, p. 383).

A fraqueza da contextualização acrítica no seio da etnia Nhaneca, abre as portas para sincretismos de todos os tipos. Se os cristãos continuarem com crenças e práticas que se opõem ao evangelho, estas, com o tempo, misturar-se-ão com a sua fé recém-descoberta e produzirão várias formas de neopaganismo.

Se tanto a rejeição como a aceitação acrítica dos velhos costumes prejudicam a tarefa da missão, o que é que os cristãos convertidos devem fazer com a herança cultural do povo? Hiebert (1999, pp. 383-384) faz uma abordagem e avalia à luz dos ensinamentos bíblicos. Sugere que se estude os costumes antigos do povo para os compreender. O missionário e os líderes da igreja devem ajudar os novos convertidos a examinarem as suas práticas tradicionais.

Em seguida, compete liderar a igreja num estudo bíblico relacionado com a questão em análise. Por exemplo, os líderes podem usar as ocasiões de casamentos e funerais para ensinarem as crenças cristãs sobre casamento e morte. Este é um passo fundamental, pois se as pessoas não entenderem claramente os ensinamentos bíblicos, não conseguirão lidar com os seus hábitos culturais.

Ainda, é preciso que os participantes da congregação avaliem criticamente os seus próprios costumes passados à luz da sua nova compreensão bíblica, para que possam tomar as decisões, visando a sua utilização. Eles manterão muitos dos seus costumes antigos, porque estes não distorcem o evangelho. Rejeitarão outros costumes como não cristãos. Reinterpretarão outras formas para transmitir a mensagem cristã. Por exemplo, darão palavras cristãs às suas letras nativas. Desenvolverão novos símbolos e rituais para comunicarem o Evangelho de uma forma que compreendam. E, a partir do processo, criarão crenças e práticas que são bíblicas e contextualmente apropriadas.

Considerações finais

Algumas crenças culturais, costumes e tradições como a poligamia, ritos de iniciação, feitiçaria, alcoolismo, espíritos ancestrais, constituem um desafio na transmissão do evangelho. Por outro lado, as crenças predominantes no seio do povo impactam de certa forma como elas encaram o Evangelho.

Diante disso, em termos de comunicação transcultural do evangelho, é possível sustentar que podemos encontrar nosso horizonte de referência nos modos de comunicação do nosso Salvador Jesus Cristo. Portanto, Jesus continua por excelência sendo o exemplo de evangelista, mensageiro e missionário, pois ele em sua essência e simplicidade caminhava vila após vila, pregando o evangelho e anunciando a chegada do Reino de Deus (Mt 9:35).

Em primeiro lugar, ressalta-se a necessidade dos mensageiros comunicarem na língua em que as pessoas locais entendem. Isto significa aprender a língua *olunhaneka* e traduzir a Bíblia para essa língua. Em segundo lugar, os novos discípulos de Cristo precisam ter sabedoria, ir com prudência e aprender a lidar com os seus velhos hábitos culturais, tais como festas locais, entoação de canções antigas que falam sobre comunicação com os mortos, venerar os seus antepassados e recorrer ao adivinho para obter orientação sem esquecer dos ritos de nascimento, casamentos, funerais e outros.

Em terceiro lugar, para que a igreja seja relevante dentro da etnia Nhaneca, os edifícios da igreja, as formas de culto e os estilos de liderança

devem ser adaptados às práticas culturais locais, similares às casas de pau a pique que são utilizadas e consideradas como um elemento cultural.

Em quarto lugar, devem ser escolhidos métodos evangelísticos que se adaptem à cultura e que funcionam em pequenas sociedades tribais. Afinal, comprehende-se que nem todos os métodos apropriados para as cidades ou grandes centros urbanos funcionam em sociedades tribais e rurais, em particular, para estilo de vida dos Nhaneca.

As ferramentas sugeridas nesta pesquisa que vão desde o domínio dos processos de comunicação, conhecimento da cultura, contextualização fiel e critica da mensagem, o domínio de princípios hermenêuticos assim como o trabalho na mudança de cosmovisão do povo, consideram-se importantes, porque essas ferramentas e tantas outras, ajudam a adaptar a mensagem do evangelho ao contexto cultural de cada grupo, tornando-a mais relevante e comprehensível para as pessoas de diferentes culturas. Vem a enriquecer em todo um leque presente de literatura dentro da temática de comunicação intercultural, e podem ser aplicadas em aberturas de novas frentes missionárias.

Referências bibliográficas

- ALTUNA, R. R. **Cultura tradicional Bantu**. 2^a Ed. Luanda: Paulinas, 2006.
- ASSUNÇÃO, M. R. **Engolo e capoeira. Jogos de combate étnicos e diáspóricos no Atlântico Sul**. Reino Unido: Universidade de Essex, Colchester (Essex), 2019.
- DIAS, D. **Sobre as casas tradicionais de pau-a-pique do grupo étnico Nyaneka-nkhumbi do Sudoeste de Angola**. Revista latino-americana de etno matemática. E-ISSN: 2011-5474, Colômbia, 2011.
- ESTERMANN, C. **Notas etnográficas sobre os povos indígenas do distrito da Huíla**. In: BOLETIM GERAL DAS COLÓNIAS, Lisboa, Ano 11, nº 116, 1935.
- ESTERMANN, C. **Etnografia do Sudoeste de Angola, Grupo Étnico Nhaneka Humbe, vol. II, Memórias Série Antropológica e Etnológica** s. l., Ministério do Ultramar, Junta de Investigações do Ultramar, 1957.
- ESTERMANN, C. **A Vida económica dos Bantos do Sul de Angola**, Luanda. Junta Provincial de Povoamento de Angola, 1971.

ESTERMANN, C. **Etnografia de Angola (Sudoeste e Centro): coletânea de artigos dispersos.** 2 v. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1983.

HIEBERT, P. G. **O Evangelho e a Diversidade das Culturas:** Um guia de antropologia missionária, São Paulo: Edições Vida Nova, 1999.

HIEBERT, P. G. **Transformando Cosmovisões.** São Paulo: Vida Nova, 2016.

LUSITANO, G. **O Casamento dos Nyaneka Nkumbi, do Subgrupo Ovankumbi da Matala: Um Estudo Exploratório.** Lubango: ISCED, 2021.

MELO, R. "Nyaneka-Nkhumbi": uma carapuça que não serve aos Handa, nem aos Nyaneka, nem aos Nkhumbi, *Cadernos de Estudos Africanos* (Lisboa), 7/8, 2001, p. 157 - 177.

NIEBUHR, H. R. **Cristo e cultura.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

RICHARDSON, D. **O Fator Melquisedeque.** São Paulo: Vida Nova, 2008.

SABONETE, F. **Construção do Estado - Nação Angolana: Relações Interétnicas, Nhaneca-Humbe Na guerra Civil.** Recife: Editora, 2010.

Torre da História Ibérica: Sul de Angola - **Os povos Nhaneca-Humbe em meados do século XIX** em www.torredahistoriaiberica.blogspot.com

UMA FÁBRICA DE SABÃO QUE SE TORNOU CASA DE PROFETAS

Rosangela Ferro Dias Teck de Gamba¹

O Seminário Teológico da Convenção Baptista de Angola é uma instituição vocacionada a preparar líderes dispostos a servir onde quer que Deus os colocar. Desta forma, ao mesmo tempo, é suprido a necessidade de ter homens e mulheres preparados tanto para as aldeias como para municípios e capitais de Angola e em outras partes do mundo.

Esta casa de preparação de líderes ou “Casa de Profetas”, localizada na cidade do Huambo – Angola, tem uma história com começo, meio e o fim esperamos que só quando Jesus regressar sem, contudo, perder de vista a razão de sua existência: capacitar servos que glorifiquem a Deus! Portanto, é interessante ressaltar apenas alguns aspectos da história e da atual atuação do Seminário.

Em 1985, a convite do Pastor Adelino Chilundulo, a jovem missionária Analzira Pereira do Nascimento, chegou em Angola. Além de enfermeira, tinha preparação teológica, podendo organizar um Instituto Bíblico nas instalações da Primeira Igreja Baptista do Huambo. As aulas começaram em 1986. O primeiro aluno foi Sabino Teck de Gamba, membro da Segunda Igreja Baptista do Huambo, que hoje é o Reitor desta Escola Teológica.

Não demorou para que os frutos aparecessem em meio a muita dedicação, renúncia da parte da missionária e dificuldades num tempo de guerra civil. Poucos professores, salas da igreja adaptadas com muito zelo e organização, mas que requeriam melhores condições para professores e alunos. Isto evidenciou o que diz a Palavra de Deus sobre não desprezar o tempo em que as coisas são pequenas e como um grão de mostarda pode se tornar num arbusto frondoso onde se aninharam muitas aves. Era preciso um novo espaço!

Foi adquirido, com ofertas de pessoas que acreditaram na relevância do projecto de preparação de obreiros nacionais, uma fábrica de sabão desativada. Este imóvel foi vendido por familiares de uma irmã que viveu e morreu em Cristo. Portanto, é difícil saber ao certo quando o projecto de transformar uma fábrica de sabão em casa de profetas começou de facto. Podemos dizer que desde a eternidade, no coração de Deus!

Muitas lutas foram travadas e muitas pessoas foram usadas por Deus para que o ambiente do prédio se tornasse um lugar de reflexão, amadurecimento, aquisição de conhecimentos e modelação de caráter segundo Cristo. Em 1998, o Seminário Teológico do Huambo (primeiro nome do seminário) mudou-se para o Bairro São João, divisa com a Cidade Baixa. As reformas tornaram o prédio um mimo, com área administrativa, biblioteca, salas de aula, banheiros e pensionato! Incluindo também a

¹ Mestre em Teologia pela Faculdades Batista do Paraná. Professora do Seminário Teológico da Convenção Baptista de Angola. Missionária da Junta de Missões Mundiais, em Angola, desde 1991.

“sala da amizade”, um lugar de convívio, afinal, os servos primam por relacionamentos saudáveis. Assim foi a transformação de uma fábrica de sabão em casa de profetas.

Por esta casa passaram jovens, senhores, senhoras, casais, famílias provenientes não somente da província do Huambo, mas de várias localidades de Angola e, também, de São Tomé e Príncipe. Lecionaram professores vindos de várias partes do mundo. A excelência no ensino fez com que o Seminário Teológico Baptista do Huambo se tornasse o Seminário Teológico da Convenção Baptista de Angola, deixando de ser apenas provincial para ser nacional.

O Seminário, a partir de 2002 nacional, viu seus alunos se tornando professores. Muitos servem a Deus como pastores, evangelistas, missionários, professores em suas igrejas locais, coordenadores de projetos socioeducativos entre outros serviços ao reino espalhados por mundo afora. Como já referido, o seminário que dependia de muitos professores visitantes, passou a ter um quadro docente preparado neste seminário.

Os alunos angolanos licenciados em Teologia lecionam as disciplinas curriculares sendo que a direção também é formada por ex-alunos do seminário. Com o fim da guerra civil, a exigência em termos de formação e a presença de novas seitas e religiões levou a uma busca de aperfeiçoamento do corpo docente das escolas teológicas em Angola. Assim surgiu a proposta de um programa de mestrado com dois polos: um na capital de Angola, Luanda, na linha de pesquisa de Aconselhamento Pastoral e no Huambo, linha de pesquisa em Missiologia.

Como Barnabé foi procurar a Paulo diante dos desafios encontrados em Antioquia, o Reitor, Pr. Sabino Teck, recorreu a missionária Analzira Nascimento para estruturar o programa de Mestrado na linha de missiologia, o primeiro programa nesta linha de pesquisa em Angola. Este programa atraiu professores de teologia de várias províncias de Angola.

O programa iniciou em 2022 sendo concluído em 2025 com a defesa de 21 candidatos e um culto de gratidão e exaltação a Deus pela primeira turma de mestres em Teologia na linha de pesquisa em Missiologia em Angola. Como resultado, várias dissertações com conteúdo relevantes foram produzidas para servir de ferramenta a outros pesquisadores.

Dos mestres formados, dez são professores do Seminário Teológico da Convenção Baptista de Angola. Ainda contamos com professores estrangeiros, principalmente com título de doutores em teologia, para ministrar o programa de mestrado. A doutora Analzira do Nascimento, missionária da Junta de Missões Mundiais da Convenção Batista Brasileira, tem sido uma grande mobilizadora de professores, orientadores e examinadores para as bancas. Ela é a diretora do Departamento Académico do Programa de Mestrado em Missiologia. Sem o seu envolvimento este programa não teria tido o êxito que foi alcançado para a glória de Deus.

Temos também a alegria de contar com o nosso irmão, missionário da Junta de Missões Mundiais, Dr. Alcir Souza, gestor de programas de missiologia da JMM. O senhor tem levantado obreiros para preparação de líderes nacionais com a visão de

participar do que Deus está fazendo no mundo. O Deus que transformou uma fábrica de sabão em Casa de Profetas. O Deus que levanta obreiros, que sustenta sua obra e que nos dá o privilégio de participar do cumprimento dos seus propósitos! Este é o nosso Deus! A Ele a glória!

PAMOSI: VOZES QUE RENASCEM, VIDAS QUE FLORESCEM

Denise Afonso Sabino Santos¹

A Escola Pamosi é um símbolo de inclusão genuína e transformação social no coração do Huambo, Angola. Fundada logo após o término da guerra civil, em 2004, ela nasceu do amor e da necessidade de oferecer educação para crianças com deficiência que antes eram invisibilizadas por um sistema e uma sociedade despreparados. Seu nome, que significa “juntos” no dialeto Umbundo, traduz fielmente a missão dessa comunidade escolar única: unir corações e mentes para transformar vidas.

O projeto foi idealizado inicialmente para atender crianças surdas, dando-lhes acesso à educação bilíngue em Língua Gestual Angolana e Português escrito, rompendo barreiras históricas de comunicação e exclusão. Mas rapidamente a Pamosi ampliou seu alcance, tornando-se um espaço verdadeiramente inclusivo, que hoje atende alunos surdos, cegos, típicos e atípicos e com outras especificidades. É uma escola onde as diferenças são reconhecidas, respeitadas e valorizadas, possibilitando que cada criança se desenvolva em seu potencial máximo.

A sede atual da escola, fruto de muitas melhorias ao longo dos anos e do investimento da Junta de Missões Mundiais da Convenção Batista Brasileira, acolhe cerca de 198 alunos que recebem não apenas ensino acadêmico, mas também apoio social, espiritual e familiar. O corpo docente é reflexo dessa diversidade e inclusão: 14 professores e 4 auxiliares, incluindo cinco surdos, um professor cego e uma equipe sempre em capacitação contínua. A formação profissional é constante, realizada tanto pelas missionárias da JMM **da** área da educação e da A3 | Área de Ações Acessíveis, estendendo-se também a educadores da rede pública para promover a educação inclusiva no sistema educacional mais amplo.

¹ Gestora de Programas de Educação do Desenvolvimento Comunitário da JMM. Doutoranda em Estudos Globais pela Universidade Aberta de Portugal; Mestre em Supervisão Pedagógica pela Universidade Aberta de Portugal; Licenciada em Ciências da Educação pela Université Catholique de Bourgogne, Dijon, França.

O primeiro semestre de 2025 foi uma celebração emocionante dos 21 anos de existência da escola, recheado de relatos tocantes de pais e familiares que viram seus filhos alcançarem patamares que antes pareciam impossíveis. Muitos ex-alunos voltaram como testemunhos vivos da eficácia do projeto, expressando gratidão por terem sido preparados para prosseguir seus estudos e integrar a sociedade. Em abril, os batismos de ex-alunos marcaram um momento de renovação espiritual, fortalecendo os laços entre fé, educação e comunidade.

A estrutura física da escola foi ampliada recentemente com a construção de quatro novas salas, que abrigam turmas, uma sala de artes, sala de recursos, sala de regulação para alunos atípicos e AEE, biblioteca e espaço para professores, melhorando a qualidade do ambiente de aprendizado e abrindo portas para novos desafios e conquistas. Hoje, a escola promove encontros mensais com mães de alunos atípicos, oferecendo acolhimento, orientação, apoio espiritual e conforto para essas mulheres guerreiras, que lutam diariamente para garantir o direito à educação de seus filhos.

Histórias que tocam o coração são muitas. Alexandre, um menino cego de uma aldeia distante, cresceu acreditando que sua cegueira o impediria de frequentar escola. Ao ouvir falar da Pamosi, pediu à mãe que o levasse até lá. Apesar da falta de transporte próximo e da idade avançada para o ensino formal, foi acolhido, alfabetizado individualmente e integrado às turmas. Com esforço e determinação, Alexandre hoje é professor na própria escola, ajudando outros alunos cegos, provando que o verdadeiro aprendizado e caminho são vistos com o coração.

Outro testemunho vibrante é o de Angelina, uma menina de cinco anos nascida surda, cuja mãe, Dona Teresa, uma zungueira que vende mercadorias carregando-as na cabeça, caminha quilômetros diariamente para garantir que a filha frequente as aulas. Angelina aprendeu a Língua Gestual Angolana e criou laços com a professora Bia, que também é surda e ex-aluna da Pamosi. Dona Teresa, enquanto espera as aulas da filha, aprendeu a língua e participa de estudos bíblicos, recebendo apoio do projeto para custear deslocamentos. Angelina cresce feliz, aprendendo e se relacionando em um ambiente que a valoriza.

Este é o impacto da Pamosi: não apenas uma escola, mas um lar de esperança, um sonho que se torna realidade dia após dia. Esse sonho está prestes a crescer ainda mais com a construção de uma nova sede, planejada para atender mais de mil alunos, incluindo crianças, jovens e adultos, em um espaço acessível, moderno e pensado para a inclusão completa. A nova escola terá 18 salas espaçosas, recursos tecnológicos adaptados, e funcionará em vários turnos, ampliando o alcance da missão.

A Escola Pamosi reafirma seu compromisso com a educação integral, baseada em princípios bíblicos, onde os desenvolvimentos intelectuais, emocionais, sociais e espirituais caminham juntos. Através de metodologias bilíngues, Braille, atendimento especializado, formação contínua e apoio familiar, ela oferece muito mais do que conhecimento: oferece dignidade, autonomia e preparo para a vida em sociedade.

Assim, Pamosi não é apenas uma escola; é uma semente de mudança, uma luz que rompe as sombras da exclusão, um testemunho vivo do poder transformador do amor e da fé. Juntos, alunos, professores, famílias e comunidade constroem um futuro onde todos têm espaço para aprender, crescer e refletir a luz de Jesus.

PROJECTO RADICAL GLOBAL: UMA MISSÃO INOVADORA EM ANGOLA

Rosangela Ferro Dias Teck de Gamba¹

Em 2020, o mundo viveu uma pandemia que chegou também em Angola. Uma das frases mais repetidas logo no início das medidas de biossegurança foi: “fique em casa”. Entretanto, como poderíamos ficar em casa enquanto pessoas esperavam pelas boas novas do evangelho? Nem todos os angolanos possuíam um meio de comunicação que possibilitasse oportunidades de evangelização e discipulado. As pessoas mais vulneráveis à Covid19 eram idosas e assim surgiu a lembrança da Palavra: “eu vos escolhi jovens porque sois fortes!” Foi assim que o Departamento de Missões Provincial do Huambo decidiu lançar uma versão adaptada do Projeto Radical que preparasse jovens da cidade do Huambo para plantar igrejas no interior da Província. Isto porque os voos internacionais estavam paralisados por tempo indeterminado. Precisávamos, assim, da “prata da casa”.

Em 2021, começamos a visitar as igrejas que já podiam se reunir desde que seguissem as medidas necessárias de distanciamento, uso de máscaras e desinfecção de mãos e calçados. As igrejas faziam o seu melhor para obedecer às autoridades sanitárias e era possível viajar com mais facilidade dentro da mesma província. Foi possível recrutar 9 jovens que passaram por uma capacitação de cinco meses. Dentre estes jovens três eram surdos, pois desejávamos equipas inclusivas que plantassem igrejas com esta mesma visão.

Em junho de 2022, foram enviados os que foram aprovados para a segunda fase, 6 jovens, com duas equipas formadas. Cada equipa tinha um jovem surdo e, durante a capacitação, todos aprenderam a Língua Gestual Angolana e aprimoraram a Língua Umbundo, falada principalmente nas periferias e aldeias. As equipas foram para dois municípios: Longonjo e Ukuma. Plantaram uma igreja e um Ministério com Surdos numa congregação. No período de formação, envio e estada no campo, os jovens foram sustentados por ofertas das igrejas e adotantes. Ao término da missão, três jovens aceitaram o desafio de consolidar o trabalho e foram adoptados pelo Departamento de Missões Provincial.

Em 2023, capacitamos e enviamos mais uma equipe de quatro jovens que plantaram mais uma igreja no município do Tchinjenje. Esta experiência repercutiu a nível de Angola e a liderança nacional da Convenção Baptista de Angola pediu à JMM que o projeto fosse expandido para toda Angola. A JMM enviou a missionária Ana Matosinho e junto do Departamento de Missões Nacional da CBA foi indicado um comitê para acompanhamento mais de perto da implementação do Projeto Radical Global em Angola. Escolheu-se a província de Malanje, uma das províncias menos

¹ Mestre em Teologia pela Faculdades Batista do Paraná. Professora do Seminário Teológico da Convenção Baptista de Angola. Missionária da Junta de Missões Mundiais, em Angola desde, 1991.

alcançadas em Angola. Fez-se um recrutamento a nível nacional e apresentaram-se nove jovens, dos quais seis foram selecionados para a segunda fase. Foram escolhidos dois municípios e formadas duas equipas que após culto de comissionamento foram acompanhadas até ao campo missionário.

Estes jovens corajosos continuam em missão. Um deles foi fruto do primeiro Radical no Huambo. Venâncio foi evangelizado discipulado e batizado. Depois de dois anos se apresentou ao Radical Global e está sendo uma bênção no meio de outra etnia. Durante o curso de capacitação os jovens aprenderam duas línguas nacionais faladas em Malanje e a Língua Gestual Angolana. Também faz parte de uma das equipas o jovem Silvano, com deficiência auditiva, que foi aluno da Escola Pamosi, foi evangelizado, discipulado e batizado na Igreja Monte das Oliveiras, no Huambo. Silvano, com sua equipa, plantaram um Ministério com Surdos na capital de Malanje durante seu estágio como Radical e agora está evangelizando e discipulando surdos no município do Cambundi Catembo, interior da província de Malanje.

O Projeto Radical Global tem um coordenador nacional, Pastor Henrique Benoliel. Foi uma grande alegria ter participado da implementação deste projeto e ver o que Deus está fazendo através dos jovens que Ele mesmo tem levantado em Angola e no mundo, na missão de pregar e viver o evangelho para todos!