

Revista

janeiro 2022



Nº 1

PHILOSOPHY

Revista de Filosofia e Cultura

FILOSOFIA E ESPIRITUALIDADE

Fenomenologia da Experiência Mística



Universidade Nacional de Timor Lorosa'e
Centro de Estudos de Cultura e Artes

Ficha Técnica

Título

Revista Philorosae

Reitor da Universidade Nacional de Timor Lorosa'e

Magnífico Reitor Professor Doutor João Soares Martins

Diretor do Centro de Estudos de Cultura e Arte (CECA)

Vicente Paulino

Editor

Filipe Abraão Martins do Couto

Conselho Editorial

Vicente Paulino

Célia Oliveira

Maria do Céu Baptista

Conselho Científico da Revista *Philorosae*

António dos Santos Pereira – Universidade da Beira Interior, Portugal

Artur Pina – ISCED Uíge, Angola

Artur Manso – IE UMINHO, Portugal

Boaventura de Sousa Santos – Universidade de Coimbra – Portugal

Carlos António Saraiva Morais – Universidade Católica Braga

Domingos Alves – Instituto Superior de Filosofia e Teologia Dom Bosco, Timor-Leste

Gonçal Mayos Solsona – Universidade Barcelona, Espanha

João Maria André – Universidade de Coimbra – Portugal

José Cornélio Guterres – INCT – Timor-Leste

José Eduardo Franco – Universidade Aberta/Universidade de Lisboa, Portugal

Luís Bernardo – Universidade Nova de Lisboa, Portugal

Mauro Cardoso Simões – Unicamp – Brasil

Manuel Gama – UMINHO, Portugal

Mário Matos – UMINHO, Portugal

Romana Valente Pinho – UFU, Brasil

Renato Epifânio – Presidente MIL

Pedro Páscoa Martins – UMINHO, Portugal

Design e Paginação

Sérgio Oliveira

Número

1

Periodicidade

Anual

Universidade Nacional de Timor Lorosa'e

Centro de Estudos de Cultura e Artes

Avenida Cidade de Lisboa, Díli

Timor-Leste

lorosae filosofico@gmail.com

www.untl.edu.tl

11



O Que é a Mística e a Experiência Mística? - Conceitos Fundamentais em Torno da Fenomenologia da experiência mística – Do Traduzível ao Inefável

Filipe Abraão Martins do Couto

Universidade Nacional de Timor-Lorosa'e | Timor-Leste

31



A Perspetiva Comunitária como Ideal Beneditino

Mauro Cardoso Simões

Faculdade de Ciências Aplicadas da Universidade Estadual de Campinas | Brasil

41



O Desenvolvimento Pleno da Experiência Espiritual em Deus: as Experiências Místicas de Santo Agostinho e Santo Inácio de Loyola

Vicente Paulino

Universidade Nacional de Timor-Lorosa'e | Timor-Leste

61



Das Culturas e Religiões Africanas à Experiência Mística Africana

Arminda Fernando Filipe

Instituto Superior de Ciências de Educação do Uíge | Angola

79



Respirar Entre e Para Além do Oriente e Ocidente

Paulo Borges

Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa | Portugal

93



O Nada, Ninguém e o Andarilho - Entre o Ser e o Escrever na Poesia de Manoel de Barros

Rogério Cruz

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa | Portugal



Das Culturas e Religiões Africanas à Experiência Mística Africana

Armanda Fernando Filipe^[1]

Instituto Superior de Ciências de Educação do Uíge
(ISCED – UÍGE), Angola
akilf.filipedct@gmail.com.

Resumo: Este trabalho parte do princípio que as culturas africanas da África subsariana se constituem como culturas religiosas e que a própria religiosidade é cultural na maioria dos africanos. Ao afirmar-se que a religião africana se constitui como uma religião cultural e a cultura africana se constitui como uma cultura religiosa, é possível considerar todo o potencial profícuo da filosofia africana em torno da temática da fenomenologia da experiência religiosa/mística africana.

Palavras-Chave: Cultura; Religião; Identidade; Filosofia Africana; Mística.

From African Cultures and Religions to the African Mystical Experience

Abstract: This paper assumes the principle that African cultures in the sub-Saharan Africa are constituted as religious cultures and that religiosity itself is cultural in most Africans. By stating that African religion is constituted as a cultural religion and African culture is constituted as a religious culture, it is possible to consider all the fruitful potential of African philosophy around the theme of the phenomenology of African religious/mystical experience.

Keywords: Culture; Religion; Identity; African Philosophy; Mysticism.

[1] Licenciada e Mestre em Filosofia Teologia e Ciências da Educação na Universidade Católica Portuguesa do Porto. Doutorada em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Introdução

A reflexão incidirá sobre a forma como as culturas e as religiões africanas se constituem como alicerces fundamentais para a experiência mística/religiosa africana, derivando delas a sua singularidade. Este trabalho será dividido em seis partes: a cultura, a religião, cultura e religião, o Deus de África, filosofia africana e identidade, a ascese e a experiência mística.

A primeira parte, a cultura, aborda as notáveis semelhanças culturais entre muitos países da África Meridional, apesar das particularidades étnicas, linguísticas, sociopolíticas e usos e costumes diferenciados. Na segunda parte, a religião, será desenvolvida a forma como a religião se constitui como um legado histórico dos povos africanos e a forma como as religiões tradicionais africanas se interligam com as religiões monoteístas. A terceira parte, cultura e religião, aborda a forma como a religião africana se constitui como uma religião cultural e a cultura africana se constitui como uma cultura religiosa. A quarta parte fala do Deus de África. Quer as culturas africanas, quer as religiões africanas são dimensões complementares na fundamentação do seu modo de sentir, pensar, agir filosófico e expressividade mística, a partir dessa complementaridade que, por conseguinte, está relacionada diretamente com a articulação entre cultura e religião, filosofia africana e identidade. A quinta parte, filosofia africana e identidade, aborda a questão de que a originalidade da filosofia africana se revê na interseção entre culturas africanas, religiões africanas e a religião cristã, a partir do seu modo de sentir e de pensar cultural e religioso, e que se constituem fontes de inspiração para a identidade africana e para a filosofia africana.

A sexta parte aborda a importância da ascese e a fenomenologia da experiência mística africana.

1. Cultura

Para os africanos, as semelhanças culturais entre muitos países da África Meridional são relevantes, muito profundas e significativas. A perspectiva da antropologia cultural defende que a África “resulta da aliança simbiótica e da convergência de várias culturas que se desenvolveram nas margens do Mediterrâneo, de Marrocos ao Egito, e nas regiões equatoriais e tropicais que se estendem do Saara até à África do Sul” (Zea, 1989, p. 79). A concepção de um pensamento de matriz africana “consiste na análise e síntese que os africanos fazem das realidades culturais comuns, na identificação dos valores da civilização do continente, na elaboração, definição e revelação das suas especificidades” (*Ibidem*, p. 80). Por seu turno, Diop provou que: “A partir das condições materiais procurei explicar todos os traços comuns dos Africanos, desde a vida doméstica até à vida da nação, passando pela superestrutura ideológica, os êxitos, os reveses e regressões técnicas» (1959, p. 7). Contudo, a uniformidade existente nos traços culturais essenciais da África Subsariana desvela, também, algumas particularidades étnicas, linguísticas, costumes diferenciados, entre outros aspetos, pois, nestes grupos, a concepção da vida e do mundo têm características similares. Para Obenga (1970, p. 9), esta concepção aponta que a consciência histórica dos africanos surgiu com o conhecimento de todos estes aspetos culturais e regionais.

Diop (1967, p. 283), ao defender e afirmar a consciência coletiva e a renovação cultural,



fundamenta que a criação de uma consciência coletiva nacional e a renovação da cultura nacional são considerados os principais objetivos de toda a ação progressista em África, na medida em que é a melhor maneira de evitar as diversas formas de agressão cultural. As línguas nacionais *bantu* têm uma tal semelhança e unidade, que só pode ser justificada por uma origem comum, pois apresentam uma unidade genealógica. Os africanos situados ao sul do Saara, além do semelhante nível linguístico, mantiveram uma base de crenças, rituais e costumes muito similares, bem como um substrato comum do pensamento filosófico; uma cultura com características idênticas e específicas que os tornam semelhantes e agrupados, como é o caso do grupo *Bantu* e do grupo *Khoisan*.

Em diversas culturas *bantu*, a celebração dos rituais é desenvolvida em torno do fogo. O fogo simboliza o devir, porque cada fogueira que se acende constitui o recordar dos antepassados e do projetar a comunidade, que exige um processo de renovação interna constante no seu modo de sentir, pensar e agir. É nesse devir do ciclo do fogo que nasce a oralidade, a palavra que jamais desaparece; o fogo, considerado como o grande sinal, marca a existência e a singularidade da gênese da comunidade organizada. O fogo é símbolo da força que congrega e cria maior coesão e, por isso, é concebido como consciência do homem, o homem que sente, pensa e age filosoficamente.

Para Tempels (2016, pp. 46-47), a filosofia *bantu* tem a sua essência num único princípio base: *o princípio vital*. Ele refere que este *princípio vital* é a *força* dinamizadora e o *denominador comum* que introduz a unidade e a coerência no mundo da variedade e da diversidade das culturas existentes em África. A partir

do conceito do *princípio vital* e da *força*, ele apresenta a possibilidade de existência de uma filosofia *bantu*. No âmbito da filosofia africana, podemos referir que o “mundo que vemos são os olhos que veem (...) e, a pele da cultura recobre com a sua tessitura o que chamamos de real; mas o real não é mais que a pele da cultura; a pele da cultura não é mais que um olho que vê e um ouvido que escuta e um corpo que sente” (Oliveira, 2007, p. 196). Significa que, no seu mosaico cultural, existir é sentir e experienciar a vida inserida no dinamismo de um círculo aberto para o infinito, para o outro. A identidade cultural dos povos africanos é marcada por hábitos, costumes e crenças. Entre estas crenças, destaca-se a religião.

2. Religião

Altuna aponta que, pela religião “se vivencia, exterioriza e ritualiza a participação vital”, dado que as “ações e empreendimentos humanos” se encontram condicionados à interação e vivências humanas (2006, p. 378). Por sua vez, Mbiti considera que a participação religiosa começa antes do nascimento e que a vida se constitui como um drama religioso:

[A religião] representa um fenómeno ontológico, faz parte do problema do existir ou do ser (...). O indivíduo tradicional está absorvido numa participação religiosa que começa antes do seu nascimento e continua depois da sua morte. Para a comunidade a que pertence, viver é participar num drama religioso. Este ponto é essencial, porque significa que o homem vive no seio de um universo religioso (Mbiti, 1972, p. 24).

O sentir, o pensar e o agir do africano se conforma com uma progressão e inclusão de valores que o identificam, quer do ponto de vista religioso, quer do ponto de vista cultural e social.

A este propósito, Kagame entende a religião não como “um princípio abstrato nem um conjunto de tais princípios, senão uma levedura que fermenta estes princípios misturados vitalmente com as leis religiosas e com os ritos que exteriorizam a vitalidade” (1976, p. 304). É importante salientar que Mbiti (1969, p. 1) entende ainda que a religião pode ser discernida em termos de crenças, cerimónias e rituais. O pensamento filosófico não é facilmente destacável. A filosofia refere-se ao modo da compreensão dos diferentes aspetos da vida por parte dos povos africanos, pelo que, para descobrir esta filosofia oculta, é necessário fazer uma hermenêutica a partir do sentir, pensar e agir. Para este autor, a “Religião é parte da herança africana que remonta a séculos da história humana em África” (*Ibidem*, p. 4). Significa dizer que a religião é um legado histórico dos povos africanos, porque nela o homem manifesta a sua dimensão metafísica comunitária. Assim, compreende-se que a experiência de religiosidade africana se torna o espaço privilegiado para derivar a cosmovisão filosófica dos africanos em relação à vida, às entidades metafísicas e também aos valores principais que orientam os africanos.

Refletindo sobre a dimensão de religiosidade da cultura africana, Altuna afirma: “Esta religiosidade é imediata e o seu sistema [é] coerente e lógico, a partir do seu núcleo. Estrutura todas as conceções metafísicas, cosmológicas e éticas. A sua cultura só aparece coerente e inteligível se se entender a conceção religiosa” (2006, p. 379). No fundo, o autor faz

entender que a cultura africana, na sua práxis, rege-se pelos paradigmas religiosos, porque o africano, na sua consciência, acredita que em tudo está presente o transcendente. “Deus é Imenso, Omnipresente, enche tudo, e, por isso, está próximo do homem em qualquer lugar e tempo. Confirmar a oração a lugares e momentos, seria pô-Lo em dúvida” (*Ibidem*, 414). E “pela sua Omnipotência tudo Lhe pertence” (*Ibidem*, p. 415). Por isso:

A religião é a substância desta cultura, que se converte num tratado de sociologia e de etnologia religiosas. Por isso, é sempre um facto social. E até a interação entre o mundo visível e o invisível tem de ser descrita como social, na medida em que a ratificação do bem-estar social só pode ser assegurada pela religião (*Ibidem*, p. 379).

Que dizer que, pela cultura e religião se conhece o que é bom e o que é mau e que podem interferir, quer no mundo visível, quer no mundo invisível^[2]. A mesma ideia é defendida por Castiano (2010, p. 81), quando entende que, ao formular conceptualmente a experiência religiosa, o africano procura encarnar não só o presente dessa experiência, como também e, sobretudo, uma grande parte da carga do passado tradicional. Da mesma forma, Altuna considera que, para os africanos, a “sua religiosidade é vida e normaliza a vida, porque a existência decorre com permanentes referências ao mundo invisível” (2006, p. 379). Daí a religião não possuir apenas a dimensão do dogmatismo, mas é, também, considerada como uma “armadura” da vida, uma vez que por ela se educa e informa o africano, quer a

[2] Por isso, considera-se que a filosofia africana tem como uma das suas grandes tarefas a de contribuir para o reconhecimento da identidade histórica e cultural dos povos africanos.



partir das ações ligadas à esfera privada como as que se encontram conectadas à esfera pública e à esfera política.

Deste modo, concebe-se que a “religião integra e unifica, porque assegura a unidade e a visão global da existência” (*Ibidem*, p. 380). Significa que, pela cultura e religião, o ser humano tem a possibilidade de se abrir e comunicar com o Transcendente, o Outro, o Infinito que está para além do mundo físico. Isto desperta o ser humano a reconhecer a sua contigência, indigência e finitude.

A estrutura religiosa firme e digna da religião tradicional africana encontra-se nas crenças da sua religiosidade e nos cultos. Altuna admite que a religião tradicional – apesar das suas sombras – “contém uma ‘preparação evangélica’ tão notória e vivida que, talvez, seja ela a religião não-cristã mais próxima da Mensagem de Jesus de Nazaré” (*Ibidem*, p. 354). É necessário reconhecer a existência das religiões não-cristãs, mas que não devem ser reduzidas ao feiticismo. De uma forma geral, o africano nunca considerou o “feitiço” como uma religião. O africano “reconhece apenas [a existência de] um Deus Criador e muitos intermediários entre Ele e o mundo visível” (*Ibidem*, p. 358). Ele faz “uma clara distinção entre as atribuições e personalidade do Único Deus e as dos intermediários, por muito poderosos que estes sejam” (*Ibidem*, p. 359). A este propósito, Altuna assegura que “hoje já não se pode defender que o feiticismo tenha sido a forma primitiva da religião. Ele aparece como um desenvolvimento secundário, precedido em toda a parte e acompanhado de crenças religiosas muito elevadas e desenvolvidas” (*Ibidem*, p. 356). O feiticismo nunca, para os africanos, foi equiparado a uma religião. Müller confirma “que o feiticismo não foi nunca mais

que um desenvolvimento parasitário que tem antecedentes que o explicam, e que nunca foi o primeiro culto do coração humano” (1870, p. 113). Significa que o feiticismo é uma prática que não tem a ver com a religião tradicional, por isso não imprime identidade ao africano.

3. Cultura e Religião

Neste entrosamento entre cultura e religião, Altuna faz entender que o africano “só pode realizar a sua existência em perfeita comunhão com o Sagrado” (*Ibidem*, p. 378). Em perfeita comunhão de ideias, Tossou defende que, na medida em que “a religião africana é uma religião cultural, a cultura africana é uma cultura religiosa”, (Tossou *apud* Altuna, p. 378). É neste sentido que a religião pode ser considerada como criadora de civilização por ser elemento primordial da sua cultura.

Neste sentido, o conceito *Deus* não é importado, é inato ao africano, pois Deus é *Nzambi ya Pungu*, Ser Supremo, O que está para além do mundo visível, que deve ser venerado e considerado Superior, embora, no campo gnosiológico, seja desconhecido e inacessível:

O povo *bantu* conserva em seu coração o sentido inato de Deus e sua dependência desse Ser Supremo. Tal sentido religioso é um dos valores africanos mais característicos (...). O próprio Ocidente pode dirigir o seu olhar para esta verdadeira riqueza africana, porque parece que o perdeu, no meio de sua hipercivilização técnica e de sua cultura ateia. Muito antes da chegada dos brancos à África, nossos antepassados conservam sua alma profundamente religiosa. A religião – fique bem claro – não foi importada pelo nosso

país; já estava aqui! O ateísmo, esse fruto amargo da civilização ocidental foi importado na África pelos inimigos de Deus e constitui um atentado contra os povos *bantu*, cuja vida está impregnada de sentido religioso (Malula, 1960, pp. 499-500).

Quer dizer que os antepassados africanos professavam o puro monoteísmo, acreditavam na existência de um Deus único, Criador de todas as coisas e acreditavam, também, na imortalidade da alma. O africano assegura que o monoteísmo

aparece como uma realidade inquestionável e como o mais eminente valor da Religião Tradicional. A existência de Deus é tão certa para os *bantu* que nos pode levar à revelação primitiva, à confirmação da história universal e à revelação em geral. Não precisam de provas da sua existência (Altuna, 2006, p. 385).

Esta realidade inquestionável assegura que a religião tradicional faz perceber os filósofos e os seguidores das religiões reveladas e que, por esta via, se chega à existência de Deus, dispensando as provas para O demonstrar.

É importante evidenciar o facto de que, por vezes, “a divergência proveniente das diversas maneiras de conceber a existência de Deus [nos] enfrenta e [nos] converte em antagonistas ferozes de [nos guerrearmos] uns aos outros” (Hampaté, 1963, p. 35). Por isso, a crença em Deus, único e pessoal, é unânime, com variedade de nomes e matizes em atributos e soberania, como por exemplo: *Nzambi, Nzambi ya Pungu, Nzambi ya Nzulu*. Vale aqui aferir que, pela cultura tradicional, o africano possui um modo próprio de expressar a sua crença num Deus desconhecido. A este propósito, Paulo VI, no seu discurso *Africae*

Terrarum^[3], sublinha o papel fundamental do diálogo entre a Igreja e a Cultura dos povos, quando diz:

A ideia de Deus, como causa primeira e última de todas as coisas, é o elemento comum importantíssimo na vida espiritual da tradição africana. Esse conceito, percebido mais que analisado, vivido mais do que pensado, exprime-se de modo bastante variado, de cultura para cultura. Na realidade, a presença de Deus penetra a vida africana, como a presença de um Ser superior, pessoal e misterioso (Paulo VI, *Africae Terrarum*, n.º 8).

Daqui se depreende que a religião tradicional *bantu* transcende as ideias disseminadas nas crenças, pois o africano é crente e acredita num Deus Único. Assim, a crença em Deus, como ser único e divino, é unânime e com variedade de atributos: “A totalidade dos atributos divinos, tal como se aplicam a Deus em toda a África,

[3] No discurso sobre *Africae Terrarum*, n.º 8, Paulo VI defende que: “Fondamento costante e generale della tradizione africana è la spirituale della vita. Non si tratta semplicemente della concezione cosiddetta «animistica», nel senso che a questo termine venne dato nella storia delle religioni alla fine del secolo scorso. Si tratta invece di una concezione più profonda, più vasta e universale, secondo la quale tutti gli esseri e la stessa natura visibile sono considerati legati al mondo dell’invisibile e dello spirito. L’uomo, in particolare, non è mai concepito solamente come materia, limitato alla vita terrena, ma in lui si riconosce la presenza e l’efficacia di un altro elemento spirituale, per cui la vita umana è sempre posta in rapporto con la vita dell’aldilà.

Di questa concezione spirituale, elemento comune importantissimo è l’idea di Dio, come causa prima e ultima di tutte le cose. Questo concetto, percepito più che analizzato, vissuto più che pensato, si esprime in modo assai diverso da cultura a cultura. In realtà, la presenza di Dio permea la vita africana, come la presenza di un essere superiore, personale e misterioso.

A lui si recorre nei momenti solenni e più critici della vita, quando l’intercessione di ogni altro intermediário è considerata inutile. Quasi sempre, deposto il timore della sua onnipotenza, Dio è invocato come Padre. Le preghiere che a Lui si rivolgono, individuali o collettive, sono spontanee e talora commoventi; mentre tra le forme di sacrificio emerge per purezza di significato il sacrificio di primizie”.



só se atribui a uma Divindade Suprema, a um Deus único, o Criador” (Altuna, 2006, p. 387). Por isso, “Deus conserva sua transcendência sobre todas os seres inferiores criados” (*Ibidem*, p. 386). Para o africano, a noção exata de divindade aplica-se em África “a um Único Ser e não pode ser coparticipada ou adquirida por outro, sobretudo se estes ‘deuses ou divindades’ tiverem sido criados pelo Ser Primeiro-Originante” (*Ibidem*, p. 387). No espírito desta ideia, entende-se, contudo, que se “o ‘fazer surgir’, o ‘criar’ se atribui ao poder da divindade, pode ser atribuído analogicamente também aos antepassados, como seres ‘criadores’, em seu grau, numa ordem diferente”, assegura Kagame (1976, 155). Pela sua dimensão cultural e religiosa, o africano compreende que Deus é único Criador de todas as coisas.

É o entrecruzamento entre a cultura e as religiões tradicionais que moldou o africano, tornando-o homem crente e temente a Deus: “A aspiração fundamental a possuir a Vida em plenitude e a disfrutá-la em harmonia comunitária, que deve continuar a vivificar a cultura *bantu*, encontra a sua plenitude libertadora em Jesus Cristo. Eis o desafio que a África negra lança à Igreja”, defende Altuna (*Ibidem*, p. 384). O africano, ao acolher Deus, encontra sentido para a sua própria cultura e identidade, mantendo a sua originalidade. É neste contexto que a religião se apresenta como um dos fatores determinantes da salvaguarda da identidade cultural africana. Altuna assegura ainda que a “limpidez do monoteísmo *bantu* polariza suas concepções religiosas e dá origem à sua filosofia. Deus é o manancial de onde brota a vida. A perturbação de seu plano harmónico para a criação provém dos intermediários entre Ele e os homens” (*Ibidem*, p. 386). As religiões tradicionais não se fundamentam num livro

nem possuem uma ortodoxia, têm uma maior flexibilidade de adaptação, o que permite ao africano uma nova forma de pensar e conservar a identidade cultural e religiosa.

Para Mulago, “deve-se considerar as religiões africanas como parte do nosso património (...). A mentalidade religiosa [dos africanos] é tal que se estende absolutamente a todos os domínios” (1970, p. 152). Significa que são as religiões tradicionais que dão a forma ou a essência às culturas africanas. Neste contexto, Bolaji-Idowu aponta em que consiste a essência da religião africana: “A essência mesma da religião africana consiste na prática e não na explicação teológica (...). A teologia fica reduzida a sistema sob a forma de liturgia ou narração” (1973, p. 37). A religiosidade do africano nasce da consciência que tem de que Deus se criou a partir de si mesmo: “A causalidade, aplicada ao princípio único, pessoal e divino, levou-os a concluir que Deus não pode ter outra causa a não ser ele mesmo” (Altuna, 2006, p. 388). O africano prova que Deus é causa incausada quando exclama: “Deus é Deus”; “Deus existe”. Tais afirmações provam que não são meras afirmações, mas o brado da convicção, o que permite estabelecer a sua relação de comunhão com Deus. O africano reconhece que Deus é “causa primeira de tudo o que existe. A Criação é a sua obra mais digna de apreço” (*Ibidem*, p. 390). Daí que falar de cultura e religião é reconhecer as contribuições da antiguidade cristã e da religiosidade africana. Como já foi anteriormente referido, por um lado, a religião africana é uma religião cultural e, por outro, a cultura africana é uma cultura religiosa, uma vez que a religião tradicional se constitui a génese e o centro da história e da cultura africanas, sendo, por isso, o motivo pelo qual as religiões africanas são partes integrantes do património histórico-cultural de África.

4. O Deus de África

O africano defende que “Deus não pode ser representado por imagem alguma nem por nenhum símbolo visível. Tentar encerrá-Lo num feitiço seria uma blasfêmia monstruosa. É tao grande e tao excelso que só pode ser adorado em espírito” (*Ibidem*, p. 414). O africano conhece-O, sobretudo, como “Deus Criador” e, por isso, defende que nada se pode criar a si mesmo fora de Deus: “Deus é uma força em si, inacessível ao homem; ao mesmo tempo, porém, é causa e motor da criação, participado e nunca participante, sede do ser, do poder e da vitalidade” (*Ibidem*, p. 390). Deus contém a totalidade de vida, na medida em que Ele supera tudo em todos: Ele é a Completude, é a Plenitude. Por isso não pode ser representado de nenhuma forma nem pode ser comparado a nada: *Eu Sou Aquele Sou*, disse Deus a Moisés (Ex 3, 14). O africano “chegou a Deus pela causalidade. Sentiu a necessidade de uma causa que explicasse a criação e esta revelou-lhe Deus. Ele sente-se, sobretudo, criatura de Deus (...). O princípio da causalidade levou os criadores desta cultura à necessidade de encontrar um Pré-Existente” (Altuna, 2006, p. 392). Trata-se de um posicionamento que reafirma a essência da cultura africana e da filosofia africana por serem incompatíveis com qualquer materialismo.

O africano, pela religião cristã, aprendeu que Deus é santo, eterno e único. Daí aprendeu a adorá-Lo e presta-Lhe culto, embora o *Pré-Existente* não encontre lugar na lista do africano: Deus “não é nem *Muntu*, homem, nem *Kintu*, coisa, nem *Hantu*, localização, nem, com mais razão, *Kuntu*, modo de ser” (*Ibidem*, p. 392). Excluindo estas categorias, o africano afirma “que Deus não é nem essência nem um

existente realizável (...) em consequência, é o ‘Todo-Outro’ com relação aos que começaram-a-existir, é o Necessariamente existente” (Kagame, 1976, pp.129-130). É esta a razão pela qual Deus não é representado de nenhuma forma e em parte alguma. Deus não pode ser comparado a nada, defende o africano: “De certa forma, todas as religiões são religiões de revelação: o mundo que as rodeia, juntamente com a razão humana, revelaram, por toda a parte, ao homem, algo sobre o divino, sobre a sua natureza e destino próprio”, defende Tylor (1874, pp. 426-427). Sublinha-se que é Deus que desperta no africano esta consciência de reconhecer a Sua existência a partir da cultura e da religião.

Segundo Altuna, os africanos, a partir de mitos etiológicos, “descrevem a criação do universo, o aparecimento do homem, a inauguração de técnicas e instituições, a presença de Deus entre os homens e a sua separação por culpa dos homens, com as consequências da morte e do sofrimento” (2006, p. 393). Mas, em contrapartida, entendem a criação como obra de Deus. A origem, a substância e o aniquilamento dos seres ou das forças são, exclusivamente, atribuídos a Deus. O termo “criar”, na sua conceção própria de tirar do nada, aparece com pleno significado nos vocabulários *bantu* (Tempels, 2016, pp. 59-60). Vale referir que, para os africanos, “criar é manifestação do poder supremo de Deus, capaz de chamar à existência tudo o que há no mundo” (Lufuluabo, 1962, p. 12). Criar é um ato livre de Deus, e o homem, por ser racional, é a criatura que participa desse ato criador: “Façamos o ser humano à nossa imagem, à nossa semelhança...” (Gn 1, 25-26). Esse ato criador de Deus é revelado pela Bíblia: “Ele os criou homem e mulher” (Gn 1, 27). E



abençoando-os, Deus ordena-lhes: “Crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a terra” (Gn 1, 28). A maneira como *o ser humano* é criado exterioriza que ele é o vértice da criação e a *imagem* de Deus sobre a terra. Altuna sustenta ainda que, para o africano,

Deus também deu leis à natureza para que funcionasse com harmonia. Muitos grupos confessam que ordenou parte de seus costumes e leis, fixou o destino dos homens e os conserva, deu-lhes normas éticas com força de lei, embora as ações morais vissem uma felicidade natural, uma busca da plenitude de vida (2006, p. 393).

É nesta medida que Mbiti assegura que o africano concebe Deus como “a força suprema, completa, perfeita: Ele é o Forte em si e por si (...). Tem a causa existencial em Si mesmo” (1969, p. 17). Pelo que ficou exposto nesta articulação entre a cultura e a religião, não corresponde à verdade a tese que defende que o africano não tem cultura nem história e não pensa, como se ele fosse desprovido de racionalidade. Pela religião, o africano atinge a sua dimensão espiritual e reconhece o Deus Verdadeiro, Uno, Eterno e Criador. A junção entre cultura e religião fizeram perceber que estes são espaços onde se desenvolvem a compreensão da identidade africana, embora esta posição não se trate de um essencialismo. Portanto, na cultura e religião, o africano encontra os fundamentos da sua identidade e filosofia.

5. Filosofia Africana e Identidade

A religiosidade dos bantu exprime um pensamento metafísico e não mágico. A cultura *bantu* representa um sistema filosófico autêntico. No entender de Tempels, “os *Bantu* colocam-se a um nível elevado de sabedoria vital, ligando-se aos seus princípios filosóficos” (2016, p. 137). Mbiti aponta, por seu turno, que “na sociedade africana, há muitas práticas e crenças religiosas, porém, não formuladas sistematicamente sob forma de dogmas na base das quais se espera que um africano aceite seguir” (1969, p. 3). Isto significa que o africano é, por natureza, essencialmente, religioso e demonstra-o pelas suas crenças e práticas de religiosidade.

O ponto fulcral que se pretende assinalar é que a filosofia africana resulta da relação que o homem estabelece com a cultura, crença e religião e da relação do homem com as coisas. Tempels considera que “a filosofia resulta da mediação intelectual sobre dados gerais da natureza íntima dos seres. Mas não existe um instrumento que registre a alma, o que não exclui que experiências possam ser feitas para fornecer à inteligência a prova racional da espiritualidade de um ser” (2016, p. 69). A descoberta da existência da filosofia africana na cultura *bantu* é descrita por Tempels quando diz:

parece que nos defrontamos com uma humanidade adulta, consciente da sua sabedoria, mergulhada na sua própria filosofia universal. E eis que sentimos o solo fugir sob os nossos passos, que perdemos a pista e começamos a questionar-nos: Como fazer agora, para conduzir os nossos Negros? (...). Qualquer que seja a dificuldade do

problema, o que importa é que todos os homens de boa vontade colaborem para selecionar, na filosofia *bantu*, o que é válido e o que é falso, a fim de que tudo o que possui um verdadeiro valor possa, imediatamente, ser útil à educação e civilização desses “primitivos” (*Ibidem*, p. 126).

Percebe-se que o desenvolvimento da existência da filosofia *bantu* preconizada por Tempels permitiu abrir horizontes para um outro modo de se olhar para o africano que era considerado como desprovido de história, cultura e racionalidade. É uma descoberta que incide na paridade e no modo de pensar sobre o real. Na perspectiva de Mbiti, a “filosofia africana refere-se à compreensão, atitude da consciência lógica e percepção por trás da maneira como os povos africanos pensam, agem e falam em diferentes situações da vida” (1969, p. 2). A compreensão da filosofia africana justifica-se pelo facto de, por um lado, os sistemas filosóficos dos diferentes povos africanos poderem ser encontrados na religião, nos provérbios, nas tradições orais, na ética e na moral de uma determinada sociedade e, por outro, entende-se que os provérbios devem merecer uma atenção especial, porque o seu conteúdo filosófico é, principalmente, contextualizado a partir da identidade cultural e religiosa. Percebe-se que os conteúdos filosóficos nas culturas africanas se revelam através dos conceitos, práticas e linguagem das religiões tradicionais africanas, tendo em consideração a diversidade cultural do continente africano, como Nkrumah o espelha na seguinte afirmação :

Alguns de nós são muçulmanos, outros cristãos; muitos adoram deuses tradicionais, que variam de tribo para tribo. Uns falam francês, outros inglês, outros português, além dos milhões que apenas

conhecem uma língua africana das centenas que existem. Diferenciamo-nos culturalmente, o que afeta a nossa maneira de ver as coisas e condiciona o nosso desenvolvimento político (1977, p. 153).

É importante referir que, segundo Filipe (2018, p. 120), a filosofia africana ressalta a dimensão da religiosidade como espaço de acolhimento do Outro e do outro, o que implica reciprocidade que se estabelece numa relação dialógica, para o momento experiencial, na medida em que gera afetos e confiança, cria estabilidade e vínculo nas relações. Em parte, pelo seu itinerário, a filosofia africana nasce dessa relação com o Outro, o infinito, aquele que me transcende, enquanto o outro, pela sua contingência e finitude, é o que partilha comigo a sua existência. Neste enquadramento, Pereira afirma que o “*Outro* é, com efeito, o que nos fascina, mas é também o que aparece e *perturba* o ‘nosso mundo’ ao interromper e questionar o nosso universo de sentido, na medida em que não se deixa cifrar ou classificar nas nossas redes conceptuais” (2011, p. 95). Pereira considera também que

[O] *outro* é, então e simultaneamente, o paradoxo e o comum na origem do pensável, já que é o que nos perturba e nos afeta. O que exige, afinal, o paradoxo? Exige uma *transpositividade* que transborde a racionalização face à noção de um saber absoluto, exige que aceitemos, com Kafka, a dificuldade de nomear e que o apresentado e o vazio nos possam afetar (2011, p. 95).

Esta atitude, de estar desnudado e vazio de si próprio, abre o ser humano a uma relação com o outro, estabelecendo a reciprocidade entre eu, tu e nós, deixando-se afetar. No ato de filosofar, o outro “não pode ser olhado



como *deficiência* ou como mera *diferença*, mas compreendido a partir da *diferença dialógica*” (*Ibidem*, p. 92). E, para Filipe, o outro é aquele que deve ser acolhido e escutado, numa dialética dialógica, na medida em que partilha a existência comigo, está entranhado na mesma existência e o sentido da vida em comunidade encontra nela a sua maior expressão, por sublinhar a dimensão ética que se estabelece no acolhimento interpessoal (2018, p. 120).

Acima de tudo, o ponto fundamental que importa aqui assinalar é a dimensão da religiosidade como espaço de acolhimento do Outro e do outro como uma das linhas prioritárias que a filosofia africana procura desenvolver e sistematizar. É neste horizonte de sentido que se poderá inscrever a fenomenologia da experiência religiosa/mística africana, ainda com muito potencial para desvendar.

Muitos africanos acreditam num Ser Absoluto e Superior, que está para além do mundo visível, ou seja, a partir das suas culturas concebem um Ser Absoluto e Inteligível, que dá forma e sentido à existência humana. Dito de outro modo, um Ser Infinito que outorga essência ao ser finito; por isso, o africano procura transcender a sua dimensão puramente humana. Aferir que “a religião tradicional dá forma, condiciona e vivifica as instituições e manifestações familiares, sociais e políticas” (Altuna, 2006, p. 378) significa também afirmar que, através da religião (tradicional e cristã), o africano torna-se um ser humano, não apenas crente, mas também educado ética, política e socialmente.

Neste sentido, a filosofia africana tornou-se num discurso filosófico contemporâneo necessário e imprescindível para os africanos e para a compreensão do seu sentir, pensar e agir filosófico. Para se compreender a filosofia de

um povo e a sua civilização, é necessário fazer referência à cultura, à religião e às condições sociopolíticas desse povo, porque os povos têm as suas próprias culturas, as suas crenças religiosas que se manifestam no seu modo próprio de sentir, pensar e agir, isto é os seus hábitos e costumes, que refletem a sua cultura, religiosidade e dimensão espiritual. Assim, religião, espiritualidade e pensamento são os três elementos constitutivos que ajudam o africano a ser religado ao transcendente. Estes três elementos criam uma certa unidade na atitude e determinação do africano perante o sentimento de pertença; por isso, o itinerário da filosofia africana está marcado e intimamente ligado ao itinerário da religião, pelo que não podemos falar da Filosofia Africana, pondo de parte o percurso da religião africana.

Por outras palavras, é através da filosofia africana que melhor compreenderemos a intensidade da experiência mística/religiosa, que pressupõe determinadas especificações, seja através da inter-relação e sinergias da religião tradicional com a religião cristã/muçulmana/outras, seja através das próprias culturas autóctones africanas que, apesar de possuírem uma raiz em comum, possuem características próprias. Sem dúvida alguma, é através do desenvolvimento da filosofia que permite não só a emancipação dos povos (em todos os sentidos e em todas as áreas), como também é através da filosofia que melhor se compreende a religião e, através dela, as várias nuances da experiência religiosa.

6. A Ascese e a Experiência Mística Africana

O homem religioso nunca está só, porque sente a presença ininterrupta de Deus. Como refere Altuna, “a prática religiosa, que se apoia na experiência mística, completa a adaptação do homem ao seu meio, garante-lhe segurança e dá-lhe certeza, frente à superioridade e perigo das forças” (2006, p. 380). A mística resulta da comunhão que o africano estabelece com Deus, como Criador de tudo. Esta comunhão exige do homem uma entrega confiante a Deus e uma abertura ao mundo. Pela mística, o homem abre-se ao mundo e essa abertura torna-o capaz de se conhecer a si mesmo.

O caminho da mística resulta da mudança do comportamento do homem, enquanto ser pensante, que reconhece a sua pequenez, indigência e finitude diante do Transcendente. A mística é a relação de tranquilidade da presença do homem diante do Seu Criador. Efetivamente, o africano é profundamente crente; por isso, não se baseia apenas nos “dogmas fixos que impõem render homenagem a Deus” (*Ibidem*, p. 379), mas pelo caminho da mística estabelece uma relação de reconhecimento da divindade do Ser que deu o ser ao homem, elevando-o à dimensão de superação e autodescoberta de si mesmo e do conhecimento de si enquanto criatura orante e contemplativa e não como um mero repetidor de orações fixas. Pelo caminho da mística, o africano reconhece o Outro, Deus e O contempla. O africano “é orante porque tem consciência da sua situação na pirâmide vital e pela necessidade originada da causalidade mística. A sua fé, como opção pela vida, exige e consegue que o fiel e a comunidade se mantenham em atitude orante” (*Ibidem*, p. 416).

A mística constitui-se como manifestação da harmonia dialógica da criatura com o divino, a partir da sua ação espiritual e atitude orante e contemplativa, e a compreensão derradeira de que a sua vida espiritual transcende a dimensão da sua vida mundana.

Neste sentido, Deus (cristão) e todos os seres insignificantes (religião tradicional) concorrem e incorporam-se numa mundividência viva e espiritual que, por sua vez, reúne o transcendente com o imanente, a carne com o espírito, os vivos com os mortos, que se constitui, de certa forma, como uma determinada conceção do cosmos e de si próprio. Altuna insiste que “a criação, viva e palpitante, apresenta-se ao *bantu* repleta de encanto, mistério, solenidade, dinamismo e religiosidade” (*Ibidem*, p. 380). Por isso, a própria filosofia africana, por sua vez, tem procurado compreender o dinamismo entre religião cristã e religião tradicional (ou religiões tradicionais) que têm contribuído para a elevação virtuosa do homem, e a importância que o africano concede à ascese, à contemplação e ao modo de olhar para a sua cultura como meio que o conduz a uma mudança radical de vida; a filosofia africana também procura traduzir o olhar africano de Deus e a experiência africana de estar na *presença* de Deus único e verdadeiro. Desta forma, a mística africana é uma experiência que envolve a comunhão religiosa tradicional, com os espíritos, com os antepassados, com a vida, com a força, com os entes, e também o encontro com Jesus Cristo, a comunhão com Deus; é elevação e conexão da *anima* da criatura com o Criador.

A Religião Tradicional não é apenas vida, mas é a vida. e até os seres insignificantes e os acontecimentos triviais encerram virtualidades e ocupam um lugar no imenso tecido sacro



da participação. Como tudo participa, tudo é sagrado. A Religião Tradicional resume-se na visão espiritualista (mística) de todas as coisas. Esta é a medula da profissão de fé *bantu* (*Ibidem*, p. 381).

Significa que esta dimensão mística permitiu, ao africano, alcançar a verdade procurada na interação entre cultura e religião tradicional, sem a necessidade de que ele fosse reduzido ao animismo como alguns antropólogos e etnólogos pensavam. Desta forma, “A característica essencial da religião [dos africanos] reside nas ligações da religião com a vida quotidiana” (Mulago, 1970, p. 152). Trata-se, portanto, de reconhecer, nos atos da vida do africano, expressões teológicas que refletem a sua religiosidade e a sua mística. Neste sentido, Gravrand assegura que: “A vida religiosa africana pode ser considerada como uma aproximação do universo invisível através do visível” (1970, p. 94). Na verdade, é inegável que, através da experiência mística, o africano reconheça a *presença* de um Deus supremo, manancial de toda a existência e Criador, contrariamente às teses apresentadas por alguns antropólogos, não africanos, que duvidavam desta capacidade do africano, de sentir, pensar, agir e atingir o êxtase por via da oração e da contemplação. A oração expressa a ação de graças e o louvor. O êxtase constitui-se como o grau mais elevado da experiência mística por expressar a intimidade e a manifestação de Deus na Sua criatura.

A experiência mística, por ser uma elevada dimensão espiritual do homem, também conduz o africano ao reconhecimento natural da cultura e da religião do outro, pois é esse reconhecimento que permite a relação espiritual e a abertura ao outro. A experiência mística pressupõe uma elevação do olhar

africano para os entes. Esta abertura do africano ao divino pressupõe o acolhimento do Outro: “Acolhe a transcendência ao mesmo tempo que palpa a imanência que regula a vida: não há lugares vazios, momentos indiferentes, nem oportunidades para fazer apelo à sorte ou ao acaso. Vivências religiosas e vida não podem deixar de chegar a uma simbiose completa permanente” (Altuna, p. 381). Significa que, através da experiência mística, todas as culturas e religiões são igualmente importantes, porque a experiência mística pressupõe uma elevação do olhar africano em relação aos entes que, por sua vez, reforça a unidade no modo de sentir, pensar e agir filosófico africano. Neste enquadramento, a religião, esclarece Mulago,

Tem o seu lugar e desempenha seu papel em todas as camadas das nossas populações. E se se quer construir uma sociedade integrada e equilibrada, se se quer dar à África a oportunidade de continuar a ser ela própria, de desenvolver a sua cultura, a sua civilização tradicional dentro dum espírito [contemporâneo], será necessário dar à religião o primeiro lugar para que seja o fundamento e o coroamento do edifício cultural da África negra (1970, p. 154).

O africano, pela cultura e religião, revela, de modo singular, a crença e entrega incondicional do seu coração a Deus, porque a religião formou um ambiente de desenvolvimento humano, cultural e espiritual, bem como o crescimento das civilizações africanas.

Para o africano, defende Senghor, “Não existe mais que um Deus, que tudo criou, que é Todo-Poderoso e de vontade absoluta. Todos os poderes, todas as vontades dos génios e dos antepassados, emanam d’Ele” (1970, 2006, p. 29). Vale aqui referir que Senghor faz

entender que, em África, tudo fala de Deus: a música, o canto, a dança, cada gesto, estão todos repletos de divindade. Deus é em tudo que Ele criou, nada e ninguém escapa da Sua presença divina. Para eles, Deus é reconhecido como causa primeira de tudo o que existe: “Criar representa a Sua máxima manifestação de força. Primeira e última causa, princípio universal e permanente de todos os seres” (Altuna, 2006, 390).

O africano tem consciência de que a Criação é a sua obra mais digna de consideração, pois nada pode ser criado por si mesmo fora de Deus.

É possível repensar sobre os fundamentos da mística do africano, hoje, tendo em conta os desafios da África contemporânea, porque repensar através da dimensão mística do africano significa reconhecer a cultura e a religião do outro diferente de mim, porque quer a cultura africana bem como a religião africana apresentam uma exigência que se deve adequar à mentalidade e ao pensamento do africano que está em permanente confronto com a realidade das diversas religiões ou seitas que emergem em África: “A África negra e a cultura bantu tornam-se inexplicáveis e incompreensíveis sem religião. Esta cultura identifica-se a partir da sua religiosidade” (*Ibidem*, pp. 382-383), aponta Altuna. Quer dizer que uma das funções da religião tem a ver com a formação integral do homem na sua relação com Deus, com a sociedade e com a comunidade. É nessas diversas culturas e religiões que o africano sente e tem uma determinada experiência da vida, desenvolve uma determinada espiritualidade e toma consciência de ser parte da comunidade e se compromete como membro integrante e orante.

Considerações Finais

Por um lado, pelo cristianismo, sobretudo na sua forma mais espiritualizada, o africano encontra a experiência religiosa assente na revelação e na doutrina cristã. Deus contém a totalidade de vida, na medida em que Ele supera tudo em todos: Ele é a Completude, é a Plenitude. O africano, pela religião cristã, aprendeu que Deus é santo, eterno e único. Daí aprendeu a adorá-Lo e presta-Lhe culto. É esta a razão pela qual Deus não é representado de nenhuma forma e em parte alguma. Deus não pode ser comparado a nada, defende o africano. Sublinha-se que é Deus que desperta no africano esta consciência de reconhecer a Sua existência a partir da sua cultura e da religião.

Por outro lado, através da cultura e religião tradicionais (ou culturas e religiões tradicionais), o africano vivencia a dinâmica dos diversos valores que daqui derivam (que sustentam a filosofia africana), pois desvelam a identidade cultural, religiosa e filosófica do(s) africano(s). Desta forma, a mística africana constitui-se como uma experiência que poderá envolver a comunhão religiosa tradicional, com os espíritos, com os antepassados, com a vida, com a força, com os entes e, também, no caso da crença no cristianismo, o encontro com Jesus Cristo, a comunhão sagrada com Deus; é elevação e conexão da *anima* da criatura com o Criador; é o encontro, fortalecido e animado pelos antepassados africanos e pelos intermediários cristãos; entre as forças imanentes e forças transcendentais.

Tal como as descrições das experiências místicas dos grandes místicos europeus são diferentes de acordo com as suas idiossincrasias



e forma como intuíram/percecionaram ou sentiram a presença do divino, é bastante provável que as experiências místicas africanas possuam esta mesma diversidade, embora, obviamente, com formas distintas de sentir/intuir/percecionar e de experienciar o inefável. Sendo as culturas subsarianas essencialmente religiosas, ainda há todo um trabalho a ser desenvolvido neste sentido.

À filosofia africana, constituindo-se como uma atividade humana que brota da racionalidade crítica, a partir de um contexto humano específico, afigura-se-lhe um trabalho hercúleo no sentido não só de restaurar o reconhecimento da dignidade do outro a partir da compreensão do espaço público africano contemporâneo, pois a filosofia africana não se importa com os grupos estereotipados, quer da raça e língua, quer da cultura e religião, mas interessa-se que os africanos encontrem alianças que deem sentido à sua própria humanização e capacidade da resolução dos problemas comuns, como também cabe à própria filosofia africana de providenciar sentidos de horizonte alargados às experiências religiosas/míticas dos africanos, cujas narrativas ainda se encontram no mais profundo silêncio, a maior parte delas ainda por traduzir.







Referências Bibliográficas

- ALTUNA**, Raul Ruiz de Asúa (2006). *Cultura Tradicional Bantu*. Luanda: Paulinas.
- BOLAJI-IDOWU**, Emanuel (1973), «Dio». In *Incontro de Ibadan: Per una Nuova Teologia Africana*. Milano: Jaca Book.
- CASTIANO**, José Paulino (2010). *Referenciais da Filosofia Africana: Em Busca da Intersubjectivação*. Maputo: Editora Ndjira.
- DIOP**, Cheikh Anta (1959). *L'Unité culturelle de l'Afrique Noire*. Paris: Présence Africaine.
 _____ (1967), *Antériorité des civilisations négres: mythe ou vérité historique?* Paris: Présence Africaine.
- FILIPE**, Arminda Fernando (2018). *ONDJANGO. Filosofia Social e Política Africana*. Luanda: ECO7.
- GRAVRAND**, Henry (1970). «Les Religions Africaines Traditionnelles Sourced de Civilization Spirituelle». In *Colloque de Cotonou*. Paris: Présence Africaine, 94-107.
- HAMPATÉ BÂ**, Amadou (1963). «Animisme en savane africaine». In *Les Religions Africaines Traditionnelles*. Rencontres Internationale de Bouaké. Paris: Editore du Seuil, 35.
- KAGAME**, Alexis (1976). *La Philosophie Bantu comparé*. Paris: Présence Africaine.
- LOPEZ**, Debora Cristina; Dittrich, Ivo José (1998). «Identidade Linguística: Regionalização ou padronização?». In *Livro da Atas – 4º SOPCOM*, 1300-1309.
- LUFULUABO**, François Marie (1962). *Vers une théodicée bantoué*. Tournai: Casterman.
- MALULA**, Joseph Albert (1960). «Débat sur la 'théologie africaine'». In *Revue du Clergé Africain*. Kinshasa: Présence Africaine, n.º 4, 499-500.
- MBITI**, John Samuel (1969). *African Religions and Philosophy*. Nairobi: Editora Publishers.
 _____, (1972). *Religions et Philosophie Africana*. Yaundé: Editora Cie.
- MULAGO**, Vicent (1970). «La Religion Traditionnelle élément central de la cultura bantu». In *Coloque de Cotonou*, 152.
- MÜLLER**, Friedrich Max (1870), *Origem y desarrollo de la Religion*. Madrid: La Espeña Moderna.
- NKRUMAH**, Kwame (1977). *A África deve Unir-se*. Lisboa: Ulmeiro.
- OLIVEIRA**, Eduardo David de (2007). *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Editora Gráfica Popular.
- PAULO VI** (1967, 26 de Ottobre), *Africae Terrarum*, n.º 8. Vaticano.

PEREIRA, Paula Cristina (2011). *Condição humana e condição urbana*. Porto: Afrontamento.

SENGHOR, Léopold Sédar (1970). *Libertad, Negritud y Humanismo*. Madrid: Tecnos.

TEMPELS, Placide (2016). *A Filosofia Bantu*. Tradução de Amélia A. Mingas e Zavoni Ntongo, Luanda: Edições Kuwindula.

TYLOR, Eduard Burnett (1874). *Primitive Culture*. Boston: Estes and Lauriat.

ZEA, Leopoldo (1989). «Negritude e Indigenismo». In *Temas de Antropologia Latinoamericana*, 5ª Edição, Colección Antología. Bogotá: Editorial El Buho, n.º 2, , 89-107.