

CADERNOS

N.º 18 - 2005 - Ano X



Instituto São Tomás de Aquino

**Muitos são
os Mundos**

Francolino J. Gonçalves • Valmir Muraro

José Augusto Mourão • Frei Mateus C. Peres

Jorge Leandro Rosa • José Maria Silva Rosa

Fernando Ilharco • Frei José M. V. da Silva Nunes • Ângelo Cardita

Frei Francisco Martins de Carvalho • Teresa Martinho Toldy

CADERNOS

MUITOS SÃO OS MUNDOS

I - CICLO DE CONFERÊNCIAS 2004-2005:

MUITOS SÃO OS MUNDOS

MUNDOS BÍBLICOS 7

Francolino J. Gonçalves

ENTRE OS FILHOS DA AMÉRICA: OS GUARANI E A TERRA SEM MALES 35

Valmir Muraro

A BIBLIOTECA E O LIVRO: ENTRE DOIS MUNDOS 51

José Augusto Mourão

O MUNDO, O DEMÓNIO E A CARNE 69

Frei Mateus Cardoso Peres. OP

A LITERATURA COMO RECONFIGURAÇÃO DO MUNDO 89

Jorge Leandro Rosa

"MUITOS SÃO OS MUNDOS", DOIS OU TRÊS OS AMORES.
AMOR MUNDI, AMOR SUI, AMOR DEI 103

José Maria Silva Rosa

RETRIBALIZAÇÃO: COMUNICAÇÃO, IDENTIDADE E CONFLITO
NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA 127

Fernando Ilharco

II - SEMANA DE VERÃO DE TEOLOGIA - 2005:

UM PÃO, UM SÓ CORPO (1 Cor 10, 17)

DOMINGO, EUCARISTIA E MISTÉRIOS 157

Frei José Manuel Valente da Silva Nunes, OP

O PÃO E OS RITOS. APROXIMAÇÃO À EUCARISTIA COMO FENÓMENO RITUAL 165

Ângelo Cardita

A EUCARISTIA E AS SUAS MARGENS - NA MÍSTICA E NAS DEVOÇÕES 183

Frei Francisco Martins de Carvalho, OP

EUCARISTIA E ECUMENISMO 203

Teresa M. Leal de A. Martinho Toldy

CADERNOS

Publicação:  - Instituto São Tomás de Aquino
Ordem dos Pregadores - Portugal

Impressão: Indugráfica, Lda. - Fátima

Depósito legal: 101412/96

ISSN: 0873-4585

Direção: *fr. José A. Mourão, op*

Pedidos para:

CADERNOS 

Convento de S. Domingos

Rua João de Freitas Branco, n.º 12
1500-359 Lisboa PORTUGAL

E-mail: ista@dominicanos.com.pt

Telefone: 21 032 23 00

Fax: 21 727 37 07

<http://www.triplov.com/ista>

Número avulso: 8 €

Assinatura anual: 15 €

EDITORIAL

Eu vi um novo céu e uma nova terra (Ap 21, 1)

“Morrerei sem assistir àquela chegada: quando os céus se abriam em feixes de luz e a Presença desceria do Mistério.

Quando ficássemos todos alegres e ditosos:

O coração como um ramo de flores, os olhos com todas as constelações Não: Parusia ficou naquele livro dourado,

Com páginas tão lindas, tão viradas, tão gastas Com pequeníssimas pregas nos cantos.

O livro que vivia entre teus dedos antigos.

Lá eu vi a presença, a Luz do Céu, a felicidade do mundo.

O resto aparece apenas na minha alma.” Cecília Meireles (“Parusia”, 1964)

“Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo nos resta, o das aparências? De modo nenhum! Ao abolirmos o mundo verdadeiro abolimos também o mundo das aparências” (Nietzsche)

Identidade, memória e habitar são palavras que de uma forma vaga cruzam o mundo à procura de um lugar onde incarnar. O mundo era algo que podíamos habitar, e que tanto podia ser hospitaleiro como estranho, hostil. A sociedade de simulação em que entramos anuncia o esvaimento do mundo e o fim das identidades firmes. O simulacro ganhou o poder de moldar de forma inédita as percepções e as imagens. Estamos a assistir à desrealização digital do mundo. A figura do mundo, no universo joânico, está em relação metonímica ou com o Príncipe, ou com os discípulos. Opõem-se semanticamente segundo o eixo /mundanidade/humanidade. “Conceber um mundo humano que aqui viva” é a tarefa dos humanos. Como conjugar o “amor mundi” e o “amor Dei”? Como redefinir os “novíssimos”?

Onde estão os criadores de mundos? E em que formas pressentimos uma nova ordem mundial?

Aqui ficam alguns dos textos que nos foi dado ouvir e debater no conjunto das conferências realizadas no ciclo anual do Centro Cultural Dominicano e no contexto da Semana de Verão de Teologia.

Que nos sirvam de barco na longa viagem do conhecimento que é a vida.

Frei José Augusto Mourão, OP

I

Ciclo de Conferências 2004-2005

MUITOS SÃO OS MUNDOS

1
Ciclo de Conferências 2004-2005
MUITOS SÃO OS MUNDOS

MUNDOS BÍBLICOS

Francolino J. Gonçalves

École Biblique et Archéologique Française (Jerusalém)

INTRODUÇÃO

Habitados como estamos a ler as Sagradas Escrituras cristãs num só volume, a dar-lhes um nome no singular – a Bíblia – e a ver nelas a palavra de Deus, temos tendência para esquecer que elas são uma biblioteca formada por 73 ou 74 livros, segundo o cânone da Igreja católica; 66, segundo o cânone das Igrejas reformadas.

Quase dois terços dos livros da Bíblia cristã são comuns ao cristianismo e ao judaísmo rabínico, os herdeiros imediatos das Escrituras do antigo judaísmo. Os cristãos chamam-lhes Antigo Testamento (AT) e os judeus *Miqrá* (leitura ou o seu objecto) ou *Tanak* (acrónimo de *Torá-Nebi'im-Ketubim* / Lei-Profetas-Escritos). Na verdade, o AT católico é mais vasto e variado do que o *Tanak* e o AT das Igrejas reformadas, que adoptaram o cânone judaico. Além dos livros em hebraico e aramaico do cânone judaico, o cânone católico comporta 7 ou 8 livros (*Tobias*, *Judite*, *1 e 2 Macabeus*, *Baruc*, *Eclesiástico* e *Sabedoria*) em grego¹ e partes de dois outros (*Ester* e *Daniel*) na mesma língua. São os deutero-canónicos para os católicos; os apócrifos para os protestantes.

A escrita dos livros do AT católico durou cerca de um milénio. Teve como quadro, essencialmente, a Palestina. É possível que alguns livros tenham sido escritos em parte na Babilónia. A *Sabedoria* e *2 Macabeus* devem ter sido escritos no Egipto (em Alexandria).

A exegese histórico-crítica mostrou que figuram no AT os diferentes géneros literários e temas que estão documentados nas outras literaturas próximo-orientais do primeiro milénio antes de Cristo, em particular, nas literaturas dos demais povos semitas.

A maioria dos textos do AT contam ou supõem uma história da qual o povo de Israel teria sido o protagonista. Resta, no entanto, saber quem é o “povo de Israel”. Com efeito, a palavra Israel tem

cerca de uma dezena de acepções diferentes no AT. Menciono só as duas mais correntes. Segundo a mais antiga, Israel foi um dos nomes do reino que existiu no norte da Palestina durante um pouco mais de dois séculos. Desde a extinção desse reino, em 722/1 a. C., até à criação do Estado de Israel, em 1948, não voltou a haver outra entidade, geográfica, política ou administrativa oficialmente chamada Israel.

No AT, a palavra Israel designa, com mais frequência, os fiéis de Iavé, o deus nacional tanto do reino de Israel como do reino de Judá. Nesse sentido, Israel é uma realidade religiosa. As circunstâncias do aparecimento dessa acepção do nome são obscuras, mas uma coisa é certa: essa acepção de Israel é uma criação teológica ou, melhor dito, político-teológica. Ora foi ela que moldou a história contada no AT. Levou, concretamente, a apresentar os diferentes grupos humanos que se expressam no AT como se tivessem formado um só povo, descendente do mesmo antepassado. Do ponto de vista histórico, essa apresentação é uma ficção.

De facto, o Israel religioso, protagonista do AT, nunca coincidiu com uma entidade étnica, geográfica, política ou administrativa. Não raro dois ou mais grupos disputaram o título de Israel. Foi o que aconteceu na sequência da conquista babilónica do reino de Judá nos começos do séc. VI a. C. Tanto a minoria exilada para a Babilónia como a maioria que ficou no país reivindicavam em exclusivo o título de Israel². De modo semelhante, na segunda metade do séc. I da era cristã, havia na Palestina vários grupos em concorrência pelo título de Israel: os samaritanos, a maioria dos judeus congregada à volta do templo de Jerusalém, os essênios e os cristãos (Gl 6,16).

Numa palavra, no AT expressam-se numerosos grupos humanos. Uns viveram em tempos diferentes, no decurso de cerca de um milénio. Outros foram coevos, mas viveram em países diferentes. Por fim, outros foram coetâneos e conterrâneos, mas não tinham as mesmas concepções político-religiosas. Cada um dos grupos que contribuiu para a formação do AT tinha o seu próprio mundo. Com frequência, esses grupos estiveram em oposição aberta e em concorrência.

Em comparação com os livros do AT, os 27 livros do Novo Testamento (NT) foram escritos num período bastante curto: pouco mais de meio século, entre cerca de meados do séc. I e começos do séc. II. Em contrapartida, a repartição geográfica da sua escrita é mais vasta, pois se situa entre a capital do império romano e a sua fronteira oriental, nas regiões siro-palestinaenses. Os livros do NT são obra de várias comunidades e de cristãos individuais que expressam cada qual a sua própria teologia e o seu mundo.

Na impossibilidade de visitar todos os mundos bíblicos no quadro desta comunicação, proponho que nos limitemos às pátrias dos principais sistemas religiosos e teologias que se expressam no AT. Tanto quanto possível, a visita seguirá a ordem cronológica, começando pelo mais antigo. Teremos como guia, ou como lâmpada, a exegese histórico-crítica, com particular atenção para as realidades sociológicas. Não sendo habitual o percurso que nos propomos fazer, os caminhos não estão muito batidos. Não raro, teremos que contentar-nos com apalpar o terreno.

O MUNDO DA PROTO-HISTÓRIA DOS REINOS DE ISRAEL E DE JUDÁ

Chamo proto-história de Israel e de Judá ao período que precedeu e preparou a criação desses dois reinos. Corresponde ao que o AT apresenta como os períodos dos patriarcas, do êxodo, da instalação em Canaã e dos Juízes.

Se tivesse tratado desta questão antes de meados da década de 1970, teria começado por evocar em termos mais ou menos românticos o mundo dos patriarcas, concebidos como chefes de clãs semi-nómadas, que pastoreavam rebanhos de ovelhas e cabras no deserto durante o inverno e nas terras cultivadas durante o verão; que ansiavam por uma numerosa prole e pela posse de uma terra farta; que adoravam o “Deus do Pai”, anónimo e, como eles, semi-nómada. Depois teria falado da opressão do povo hebraico no Egipto, da sua libertação sob a condução de Moisés, da revelação

de Iavé no deserto do Sinai, da identificação do “Deus do Pai” com Iavé. Teria continuado com a instalação dos Hebreus em Canaã, terminando com a instauração da monarquia hebraica. Tal esboço das origens dos dois reinos hebraicos e do iaveísmo, corrente até há uns trinta anos, tinha como base os relatos bíblicos, sobretudo os do Pentateuco, considerados como fontes históricas fidedignas sobre o período a que se referem explicitamente. Após a mudança que entretanto se deu nos estudos do Pentateuco, reina a incerteza a respeito da datação não só dos seus relatos mas também das tradições que possivelmente os precederam. Por isso são raros, actualmente, os exegetas que ainda se atrevem a tomar os relatos do Pentateuco como base para escrever a história das origens de Israel e de Judá em geral, e da sua religião, o iaveísmo, em particular³.

Os documentos bíblicos mais antigos que podem datar-se com uma certeza razoável são os oráculos de Amós, Oseias, Isaías e Miqueias, da segunda metade do séc. VIII a. C. Amós e Oseias exerceram a sua actividade no reino de Israel. Por isso, é nos seus oráculos que se baseará a parte do estudo relativa a Israel. A actividade de Isaías e Miqueias teve como quadro o reino de Judá. Por conseguinte, é sobretudo nos seus oráculos que buscaremos informações sobre a história de Judá anterior ao séc. VII a. C.

MUNDOS EM CONFLITO NO REINO DE ISRAEL

Amós e Oseias documentam duas concepções de Iavé, de Israel e das relações entre ambos. Repare-se que o Israel/Jacob a que se referem Amós e Oseias é só o reino designado por esse nome, entre outros nomes. As duas formas do iaveísmo representadas por Amós e Oseias não só são diferentes, mas também estão em conflito. Nelas se expressam dois mundos concorrentes. Esboçaremos primeiro esses dois iaveísmos. Tentaremos depois identificar o mundo de cada um deles.

1. AMÓS, EXPOENTE DE UM IAVEÍSMO CENTRADO NA CRIAÇÃO.

Am 9, 7 opõe de maneira muito incisiva duas concepções das relações entre Iavé e Israel.

«Não sois vós para mim como os Cuxitas,
ó Israelitas? – oráculo de Iavé –.

Não fiz subir Israel do país do Egipto,
os Filisteus de Caftor e Aram de Quir?»

O texto consta de duas perguntas retóricas. A primeira é a principal. A segunda fundamenta e explica a primeira. A formulação negativa das interrogações exige respostas afirmativas, sendo estas consideradas óbvias. Por conseguinte, aos olhos do autor, é evidente que a relação dos Israelitas com Iavé não é diferente da dos Cuxitas. Tão-pouco é diferente a subida de Israel do Egipto das subidas dos Filisteus e de Aram, respectivamente, de Caftor e de Quir.

As perguntas, claramente polémicas, supõem que as pessoas interpeladas por Amós tinham as três convicções seguintes: Israel goza de uma relação ímpar com Iavé; essa relação assenta na “subida” do Egipto; a “subida” do Egipto é um acontecimento incomparável e constitui um privilégio que Iavé só concedeu a Israel. Iavé contradiz tais pretensões, rejeitando a interpretação que Israel dava da sua “subida” do Egipto, assim como as consequências que dela tirava. Para Iavé, a “subida” de Israel do Egipto é uma entre outras. Por conseguinte, ela não pode fundamentar a pretensão que Israel tem de gozar de uma relação ímpar com Iavé. Nem sequer foi a “subida” do Egipto que fez de Israel o povo de Iavé. Os Filisteus e Aram viveram uma experiência similar e nem por isso se tornaram povos de Iavé. Am 9, 7 supõe, por conseguinte, duas concepções opostas das relações entre Iavé e Israel. Uma é atribuída implicitamente aos Israelitas. Estes consideravam que tinham uma relação ímpar com Iavé. A posição contrária é posta explicitamente na boca de Iavé. Este declara que, para Ele, todos os povos são iguais. Aos olhos do autor de Am 9, 7, a posição de Iavé é obviamente a correcta.

Embora não visse no facto um privilégio nem a garantia de um tratamento de favor, Amós reconhecia o que era óbvio: Iavé era o

Deus de Israel e, correlativamente, Israel era o povo de Iavé. Com efeito, nas 3^a e 4^a visões (Am 7, 8 e 8, 2)⁴, Amós põe na boca de Iavé a expressão “ao meu povo Israel”. Iavé declara precisamente que chegou o fim do seu povo Israel, pois não mais deixará impunes os seus pecados.

Como se tornou Iavé o Deus de Israel e este o povo de Iavé? O livro de Amós não responde explicitamente a estas questões. Deve-se porventura buscar a resposta no mito da repartição primordial das nações, cada qual com o seu território e o seu deus. Embora não seja objecto de um verdadeiro relato, como a criação do mundo e da humanidade, esse mito aflora em muitos textos do AT ou está-lhes subjacente de maneira mais ou menos clara⁵. A referência mais completa a esse mito lê-se em Dt 32, 8-9.

«⁸ Quando o Altíssimo (*Elyon*) deu as nações em herança⁶, quando repartiu os filhos de homem, fixou as fronteiras dos povos segundo o número dos filhos de Deus⁷.

⁹ Sim⁸, a parte de Iavé foi o seu povo,

Jacob foi o lote de sua herança.»

Segundo este texto, a relação entre Iavé e Jacob não está ligada a nenhum acontecimento de índole histórica. Remonta às origens. Iavé foi desde sempre o Deus de Jacob. Este não se tornou o povo de Iavé num acto que dissesse respeito só aos dois. A atribuição de Jacob a Iavé fez parte da repartição da humanidade em nações, cada qual com as suas fronteiras e o seu deus⁹.

Aos olhos de Amós, Israel está dominado pela injustiça. Os detentores do poder, que deviam fazer reinar a justiça, são os autores e os beneficiários das injustiças mais flagrantes. Em consequência disso, Amós anuncia a ruína a Israel. Amós expressa essa mensagem mediante o “anúncio de desgraça motivado”. Documentada pela primeira vez na boca de Amós, essa forma literária será usada por todos os titulares dos livros proféticos dos séc. VIII e VII a. C. O “anúncio de desgraça motivado” pressupõe uma concepção moral de Iavé, da humanidade e da relação entre ambos. Segundo essa concepção, os seres humanos são responsáveis pelo seu destino. As pessoas visadas pelo “anúncio de desgraça motivado” são livres e conhecem as normas da justiça estabelecidas por Iavé, mas recusam-

se a pô-las em prática. De que maneira lavé deu a conhecer a Israel as normas da justiça? Amós não responde explicitamente a esta questão. Lavé teria dado a conhecer as normas da justiça mediante as leis de Israel? É verdade que algumas das injustiças que Amós denuncia são ou serão proibidas por um ou mais códigos legais. É o caso da corrupção dos juízes e dos tribunais¹⁰. No entanto, Amós não se refere a essas leis. De facto, não invoca a autoridade de nenhuma lei. Apresenta-se, sim, como porta-voz de lavé, em nome de quem denuncia as injustiças e anuncia, como consequência, o fim de Israel. Além disso, a justiça a que Amós se refere não coincide com a legalidade israelita. Tem exigências muito maiores. Amós condena práticas que eram legais, por exemplo, a escravidão por dívida (Am 2, 6; 8, 6) e as penhoras (2, 8; 5, 11). Mais ainda: as denúncias de Amós estendem-se a domínios que não estavam sob a alçada da lei, por exemplo, o luxo em que os ricos viviam, as festas com que se regalavam (Am 4, 1-3; 6, 1-7) e o facto de usarem no culto bens legalmente confiscados (Am 5, 21-27). Numa palavra, não era por meio das leis nacionais que os Israelitas conheciam as normas morais, em cujo desrespeito Amós vê a causa do fim iminente do reino de Israel. Pelo menos, não podia ser só por meio da legislação nacional que os Israelitas conheciam as normas morais. De que outra maneira poderiam eles conhecê-las a não ser através do mundo (cósmico e social) criado por lavé?

Amós não visa só Israel. Denuncia também, em nome de lavé, os pecados de outras nações e, como consequência deles, anuncia-lhes terríveis catástrofes (Am 1, 3-2, 16*). Os pecados dessas nações situam-se no domínio das relações internacionais. Trata-se do que hoje se chamaria crimes de guerra ou crimes contra a humanidade. Damasco esmagou Galaad com debulhadoras de ferro (Am 1, 3)¹¹. Gaza e a Filisteia deportaram populações inteiras para as entregar a Edom (Am 1, 6). Amon fendeu o ventre das mulheres grávidas de Galaad para alargar o seu território (Am 1, 13)¹². Moab “queimou os ossos do rei de Edom até os calcinar” (Am 2, 1).

Não se conhece suficientemente a história dos povos mencionados para identificar os acontecimentos a que Amós se refere. No caso de Damasco e de Amon, poderia pensar-se que Amós condena os

seus crimes por terem Israelitas como vítimas. No entanto, o crime de Moab não tem nada a ver com Israel. Isso significa que Iavé, o Senhor de todos os povos, fixou normas morais com valor universal. Todos os povos devem conformar-se com elas. É com elas que Iavé medirá as suas acções. Isso supõe que todos os povos conhecem as ditas normas. De outra forma, nem os povos poderiam conformar-se com elas nem Iavé os poderia julgar em nome delas. Aplicando-se a todos os povos, as normas devem fundar-se numa realidade que diga respeito a todos e possa ser conhecida por todos eles. Que outra realidade poderia ser essa se não a criação?

2. OSEIAS, EXPOENTE DE UM IAVEÍSMO CENTRADO NA HISTÓRIA DA RELAÇÃO ENTRE IAVÉ E ISRAEL

Como Amós, Oseias apresenta-se como porta-voz de Iavé. Embora sejam contemporâneos, não se sabe se eles se conheciam. Uma coisa parece certa: Oseias militou pela forma do iaveísmo que Amós rejeitava e vice-versa. Com efeito, Oseias professava a fé numa relação ímpar entre Iavé e Israel, uma relação que começou no Egipto, de onde Iavé chamou e fez subir Israel. Os 11, 1 explica a causa, o fundamento e o teor dessa relação, expressa pela metáfora paterno-filial ou materno-filial:

«Quando Israel era moço, eu o amei,
e desde o Egipto o chamei meu filho (ou “do Egipto chamei o meu filho”)».

A iniciativa da relação entre Iavé e Israel coube a Iavé, devendo-se exclusivamente ao seu amor. Foi Iavé quem amou Israel, adoptando-o como filho quando este ainda era moço e se encontrava no Egipto. Foi Iavé quem decidiu estabelecer a relação e fez com que ela se tornasse uma realidade.

Segundo esta concepção, Israel não é originário do território onde vive, mas imigrante nele. Iavé fez de Israel o seu povo, chamou-o do Egipto, fê-lo subir para Canaã e deu-lhe esse país. Israel deve unicamente a Iavé não só a sua existência como povo, mas também o seu território. Israel não deve nada a mais ninguém. Por isso,

lavé é o seu único Deus, com exclusão de qualquer outro. Que se saiba, Oseias é assim a primeira testemunha e o primeiro defensor de uma forma do iaveísmo estrito e intransigente.

Oseias expressa a mesma realidade sobretudo mediante outra metáfora também proveniente da esfera familiar: a metáfora matrimonial. Que se saiba, Oseias foi o primeiro a usar essas metáforas para expressar as relações entre lavé e o seu povo. O emprego das duas metáforas tem algo de incoerente, pois não se pode ser pai/mãe e marido, ou filho e esposa da mesma pessoa. O que importa é que ambas as metáforas implicam o amor de lavé e sublinham o carácter exclusivo da relação que Israel tem com Ele. Um pai e uma mãe (imagens de lavé) podem ter muitos filhos, mas em rigor de termos, só se tem um pai e uma mãe! Por outro lado, nas sociedades bíblicas, existia a poligamia, mas não a poliandria: o marido (imagem de lavé) poderia ter muitas esposas, mas a esposa (imagem do povo) não podia ter muitos maridos.

Segundo Oseias, a existência de Israel e a sua relação com lavé – dois aspectos da mesma realidade – fundam-se na “subida” do Egipto, um acontecimento de índole histórica. O iaveísmo tem assim a história como matriz, berço e horizonte. lavé é, antes de mais, o senhor dos acontecimentos históricos. É sobretudo através deles que Ele intervém a favor do seu povo e se lhe revela.

Neste sistema religioso, as normas de conduta também estão, naturalmente, ligadas a acontecimentos históricos e tomam a forma de leis dadas, positiva e directamente, por lavé a Israel. Assim, Os 4, 2b acusa Israel de assassínio, roubo, adultério, falso testemunho e invocação do nome de Deus em vão. O texto refere-se, desse modo, a cinco preceitos do que virá a ser o Decálogo (Ex 20, 1-17)¹³.

3. OS DOIS IAVEÍSMOS EXPRESSAM-SE EM DUAS LENDAS DAS ORIGENS DE ISRAEL

Os 12,13-14 contrapõe o comportamento do patriarca Jacob à acção de lavé fazendo subir Israel do Egipto por intermédio de um profeta.

“¹³ Jacob fugiu para os campos de Aram, Israel serviu por uma mulher

E por uma mulher guardou (rebanhos).

¹⁴ Mas por (meio de) um profeta lavé fez subir Israel do Egipto e por (meio de) um profeta (Israel) foi guardado”.

A. de Pury parece-me ter demonstrado que este texto contrapõe duas lendas das origens de Israel: a lenda patriarcal que tem só um protagonista humano, Jacob/Israel; a lenda da subida do Egipto que tem como protagonistas o próprio lavé e um profeta¹⁴. Oseias identifica-se com a lenda da subida do Egipto, rejeitando a lenda patriarcal.

Contrariamente à lenda da subida do Egipto, a lenda patriarcal supõe que Israel, descendente do seu epónimo Jacob/Israel, é autóctone de Canaã. A existência de Israel explica-se pela sucessão genealógica, a qual fundamenta e justifica também o direito de Israel ao território que ocupa. O Deus da lenda patriarcal, tal como ressalta dos relatos do *Génesis*, é antes de mais o Senhor da natureza, isto é, dos fenómenos relativos à fecundidade dos seres humanos, dos animais e do solo. Na realidade, o Deus da lenda patriarcal parece corresponder, em grande parte, à concepção de Baal que Oseias atribui aos seus adversários. Devem ser os cultos do iaveísmo representado pela lenda patriarcal que Oseias denuncia e considera como cultos de Baal. Embora os textos não o afirmem, a lenda patriarcal devia expressar o iaveísmo defendido por Amós.

4. OS MUNDOS DOS DOIS IAVEÍSMOS EM ISRAEL

Hoje admite-se que a formação de Israel e de Judá como realidades políticas, culturais e, em particular, religiosas, é o resultado não tanto de uma invasão, mas sobretudo de um desenvolvimento no interior das sociedades de Canaã. Do ponto de vista “étnico”, Israel foi na origem, essencialmente, cananeu. Judá era porventura inteiramente cananeu. Em Israel, devia ser a maioria cananeia, organizada à volta dos santuários tradicionais, que se identificava com a lenda patriarcal das origens e professava o tipo de iaveísmo que nela se expressa. Fundado na criação, esse iaveísmo era tendencialmente

universalista. Parece ter sido uma religião bastante liberal, tolerante e inclusiva, em contraste com o exclusivismo e a intransigência do iaveísmo baseado num episódio (factual ou lendário) da história das relações entre Iavé e Israel, isto é, a subida do Egipto.

É mais difícil identificar o grupo que se expressa neste último iaveísmo. Os livros de Amós e de Oseias supõem que as tradições relativas à subida do Egipto eram bem conhecidas no reino de Israel em meados do séc. VIII a. C., mas não permitem determinar as circunstâncias do seu aparecimento. Baseando-se em 1 R 12, 28, há quem veja nelas a lenda de fundação da monarquia israelita e, por conseguinte, a expressão do mundo da corte. Segundo esse texto, ao instalar os bezerros de ouro nos santuários de Betel e de Dan, o rei Jeroboão I declarou ao povo: «Eis os teus deuses, Israel, que te fizeram subir do país do Egipto». A hipótese que vê nessa declaração a legitimação da instituição monárquica de Israel parece-me infundada. No contexto dos livros dos Reis, onde predomina a rejeição da legitimidade do reino de Israel, a confissão atribuída a Jeroboão deve ser sarcástica. Os dois bezerros de ouro não são apresentados como objectos do culto de Iavé – o que, de facto, eram –, mas como rivais de Iavé. 1 R 12, 28 põe assim na boca de Jeroboão uma declaração de apostasia e de idolatria, atribuindo aos bezerros de ouro o que fora obra de Iavé. De facto, a declaração de Jeroboão I, longe de legitimar a monarquia israelita, ilegítima-a.

A hipótese que vê na subida do Egipto a lenda de fundação da monarquia tão-pouco quadra com a condenação oseiana da monarquia. Seria necessário admitir que Oseias condenava a monarquia e, ao mesmo tempo, promovia a lenda onde ela buscava a legitimidade. Nada indica que tal foi o caso. De facto, o iaveísmo baseado na subida do Egipto, tal como Oseias o professava, excluía a monarquia, que fazia parte do sistema religioso baseado na criação¹⁵.

Segundo Os 12, 14, a subida do Egipto tem como protagonista humano um profeta (*nabí*). Admite-se unanimemente que o texto se refere a Moisés. O facto de o designar como profeta parece indicar que a lenda em questão era promovida pelos círculos proféticos. É a opinião de A. de Pury. Terá sido a título de profeta que Oseias

militou pelo iaveísmo baseado na subida do Egípto? Isso pressuporia que Oseias era profeta. Ora ele nunca é chamado profeta no AT. Embora ele não recuse o título, contrariamente a Amós (Am 7, 14), nada sugere que Oseias se considerasse a si próprio profeta¹⁶. Dada a obscuridade de vários textos de Oseias relativos aos profetas, não é fácil saber qual foi a sua opinião sobre a instituição profética. O único texto do seu livro que apresenta certamente um profeta num contexto favorável é Os 12, 14, mas trata-se nesse caso de Moisés, uma personagem do passado. Além disso, esse texto pinta uma imagem de profeta que não é habitual. O seu paralelo mais próximo é o Moisés super-profeta de Dt 34, 10-12. Esse facto leva a pôr em dúvida a autoria oseiana e a antiguidade da qualificação de Moisés como profeta, em Os 12, 14.

MUNDOS DIFERENTES NO REINO DE JUDÁ E NA JUDEIA

O AT testemunha igualmente da existência de dois sistemas religiosos no reino de Judá e na Judeia, um baseado na criação e o outro na história das relações entre Iavé e o seu povo. O primeiro era autóctone e teve, pelo menos, três variantes. O segundo era originário de Israel. Começaremos pelo sistema religioso baseado na criação.

I. IAVEÍSMO BASEADO NA CRIAÇÃO

Os escritos sapienciais mais antigos (*Pr* 10, 1-31, 9, *Job* e *Eclesiastes*) são os expoentes mais claros do iaveísmo baseado na criação. Esse sistema religioso está também representado pela teologia do templo de Jerusalém e pela maioria dos titulares dos livros proféticos dos séc. VIII-VII a. C. (Isaías, Miqueias e Sofonias). A teologia do templo constitui a forma bíblica mais elaborada – e porventura também a mais influente – do iaveísmo baseado na criação. Daí que comecemos por ela.

1. A TEOLOGIA DO TEMPLO DE JERUSALÉM, MITO FUNDANTE DA DINASTIA DAVIDICA

Os *Salmos*, em particular os salmos reais, são as expressões da teologia do templo por excelência. Vem depois o livro de Isaías. Dado o seu carácter intemporal, os *Salmos* são difíceis de datar. Por isso, tomamos *Isaías* como referência. Detemo-nos só na visão inaugural (6, 1-9), que é uma espécie de sumário e de chave de todo o livro.

«¹No ano da morte do rei Ozias, vi o Senhor sentado num trono alto e elevado. A cauda do seu manto enchia o *heykal*. ²Acima dele, em pé, estavam os serafins, cada um com seis asas: com duas cobriam o rosto, com duas cobriam o sexo e com duas voavam.

³ Estes clamavam uns para os outros e diziam:

“santo, santo, santo é lavé dos Exércitos;
A sua glória enche toda a terra”.

⁴ À voz do seu clamor os gonzos das portas tremeram e a casa (o templo) se encheu de fumo. ⁵ Então disse:

“Ai de mim, estou perdido,
porque sou um homem de lábios impuros
e habito no meio de um povo de lábios impuros,
porque vi com os meus olhos o rei lavé dos Exércitos”

⁶ (Nisto) voou para (junto de) mim um dos serafins trazendo na mão uma brasa que havia tirado, com uma tenaz, do altar. ⁷ Com ela tocou-me a boca e disse:

“ Eis que isto tocou os teus lábios,
a tua iniquidade está removida
e o teu pecado expiado.”

⁸ Em seguida ouvi a voz do Senhor que dizia:

“Quem hei-de enviar e quem irá por nós?”
Ao que respondi: “Eis-me aqui, envia-me a mim”».

lavé apresenta-se a Isaías sob a forma de um rei, rodeado pela sua corte, em pleno conselho real. A visão tem, naturalmente, por quadro o templo. Com efeito, para Isaías e seus concidadãos, como para os restantes povos semitas de então, cada templo era a casa do seu deus. O templo de lavé era a casa de lavé ou, melhor dito,

o seu palácio real. O santo dos santos era a sala do trono, formado pelos dois querubins que estavam de cada lado, ao centro, com as asas estendidas (1 R 6, 23-28)¹⁷.

Segundo a versão bíblica mais corrente, Iavé tornou-se o rei do mundo celeste e do mundo terrestre graças à criação, concebida como a sua vitória contra o Caos¹⁸. Segundo esse mito, de que o relato sacerdotal de Gn 1, 1-2, 4^a é uma versão expurgada dos rasgos bélicos, a criação consiste na separação do céu e da terra, assim como no ordenamento dos seus respectivos elementos. O resultado da obra criadora de Deus é a ordem do mundo ou a justiça¹⁹. Esta concepção da criação e das suas consequências constitui o núcleo da teologia do templo de Jerusalém. O templo era o palácio real de Iavé e a sede da sua realeza universal, por ter sido o lugar da sua vitória contra o Caos. De facto, o mito do combate primordial destinava-se a legitimar a instituição monárquica.

A concepção da realeza expressa pelo mito de Jerusalém era comum ao mundo semita²⁰. Está documentada já num texto de Mari (Síria), que remonta a 1775-1761 a. C., pelo menos, oito séculos antes da fundação dos reinos de Israel e de Judá²¹. Nesta concepção da realeza, o rei invocava a autoridade de um deus criador. A título de seu representante, o rei recebia desse deus a missão de manter a ordem do mundo por ele instaurada com a sua vitória contra o Caos. O rei exercia essa missão assegurando o culto do seu deus e fazendo reinar a justiça entre os seus súbditos²².

Resumindo, a teologia do templo de Jerusalém, variante de um mito comum ao mundo semita, tem como matriz, berço e horizonte a criação, concebida como a vitória do Deus criador contra o Caos. Representa Deus à imagem do rei. Iavé é o rei universal graças à criação, isto é, à instauração da ordem do mundo. Esta tem uma face cósmica e outra social²³. A justiça social é a expressão da ordem do mundo nas relações humanas. O templo de Jerusalém é o palácio real de Iavé e a sede da sua corte. É a partir daí que Ele exerce a realeza universal, isto é, faz reinar a justiça²⁴. Fá-lo por meio do seu vigário, o rei davídico. Do desempenho fiel da missão do rei davídico depende a vigência da criação: a paz e a prosperidade não só de Judá, mas também de todas as nações.

Sendo o mito fundante do templo e da monarquia – a segunda realidade era inseparável da primeira – a versão hierosolimitana da criação constituía a doutrina oficial do reino de Judá. A esse título, ela foi promovida pelo templo e pela dinastia davídica, enquanto esta durou. Em particular, ela foi celebrada pela liturgia oficial do templo, na festa do Outono.

Segundo 1 R 8, o rei Salomão dedicou o templo «no mês de Etanim, na festa (*hag*), isto é, no sétimo mês» (vv. 2). Etanim era o nome cananeu de um dos meses do Outono (Setembro-Outubro), mais tarde chamado Tixri, nome de origem babilónica. O inciso “na festa, isto é, no sétimo mês”, que não se lê na LXX, deve ser uma explicação secundária. O seu autor quer deixar bem claro que a consagração do Templo teve lugar no sétimo mês, na festa por excelência²⁵, isto é, na festa do Outono²⁶. Essa festa marcava ao mesmo tempo o fim das colheitas do ano transacto e o começo do novo ano agrícola. De facto, ela chama-se festa das colheitas (*hag há'âsif*) nos textos mais antigos (Ex 23, 16; 34, 22); festa das cabanas (*hag hassukkot*) nos mais recentes²⁷.

Embora se apresente como o relato da consagração do templo, 1 R 8 conta provavelmente a comemoração anual desse acontecimento. Como a consagração, a sua comemoração devia ter como quadro a festa do virar do ano agrícola e como auge a procissão da Arca (1 R 8, 1-9). Sendo a Arca símbolo da realeza de Iavé²⁸, a sua reinstalação no Santo dos Santos, no fim da procissão, simbolizava a reentronização de Iavé, o rei universal. Za 14, 16-19 confirma que era esse, de facto, o sentido da festa das Cabanas. Com efeito, a sua celebração pelos sobreviventes das nações que marcharam contra Jerusalém resume-se na homenagem que eles prestam, prostrados por terra, ao rei Iavé dos Exércitos (v. 16). O v. 17 acrescenta que “a família da terra” que não subir a Jerusalém para lá celebrar a festa das Cabanas será privada da chuva de que dependiam as colheitas do novo ano agrícola.

A festa hierosolimitana do Outono era comparável à festa babilónica do “Ano Novo” (festa do *Akitu*) tanto do ponto de vista do ritual como do objecto. Ambas tinham como rito característico uma procissão, respectivamente da Arca de Iavé e da imagem de Marduk.

A festa do *Akitu* comportava também a leitura do *Enuma Elixé*, o mito babilônico da criação. Era celebrada duas vezes: no primeiro e no sétimo mês (Nisan e Taxritu), sendo ambos considerados como o começo do ano. A festa babilônica renovava a vitória primordial de Marduk contra o Caos (Tiamat), isto é, a criação. Fora mediante a vitória contra o Caos que Marduk se tornara o chefe do panteão babilônico e, por conseguinte, o rei universal e a fonte da realeza babilônica. Pode dizer-se o mesmo da festa hierosolimitana do Outono, aplicando a lavé e às instituições de Judá o que a festa do *Akitu* referia a Marduk e às instituições babilônicas²⁹. Enquanto durou a monarquia de Judá, a festa do Outono foi, em particular, a reafirmação da legitimidade do rei davídico, o vigário do rei lavé. Numa palavra, no quadro da liturgia do templo, a festa do Outono celebrava a versão hierosolimitana do mito da criação, fundamento das grandes instituições de Judá: templo, dinastia davídica e Jerusalém (capital)³⁰.

A teologia oficial de Jerusalém parece ter sido geralmente aceite. No entanto, ela foi objecto de interpretações diametralmente opostas.

2. OS MEIOS OFICIAIS E A INTERPRETAÇÃO ESTRITAMENTE MÍTICA

Uma das interpretações permanece no mundo mítico, limitando-se a reiterar o mito e a tirar dele consequências da mesma ordem. Insistindo na ligação de lavé com o seu templo e, de uma maneira geral, com Jerusalém, a sua cidade, os defensores desta interpretação concluíam que a presença de lavé punha automaticamente a cidade ao abrigo de qualquer infortúnio, tornando-a inviolável. Qualquer ameaça contra Jerusalém, o lugar onde se deu o combate contra o Caos, é um regresso do Caos. lavé, que está presente em Jerusalém, voltará a derrotar o Caos, em cada nova investida, como o derrotou aquando da criação, sem qualquer intervenção humana. Segundo esta teologia, que se expressa, por exemplo, nos chamados cânticos de Sião³¹ e em vários textos dos livros proféticos³², o destino de Jerusalém não depende do comportamento dos seus habitantes.

Estes não são responsáveis pelo destino da sua cidade que só pode ser feliz, pois lavé nunca deixará de intervir a favor de Jerusalém para a salvar de qualquer perigo.

A crença na inviolabilidade de Jerusalém não está documentada, de maneira certa, antes de Isaías e Miqueias. O desfecho da invasão assíria, em 701 a. C., deu-lhe um grande impulso. Com efeito, apesar de isso se dever à rendição e ao pagamento de avultadas indenizações de guerra, viu-se no facto de Jerusalém não ter sido então destruída uma grande salvação e a confirmação da invulnerabilidade da cidade³³.

A crença na inviolabilidade de Jerusalém foi promovida pelos círculos oficiais. Is 28, 14-18 e Mq 3, 11 põem-na na boca das classes dirigentes de Jerusalém. Jr 7, 4.10 imputa-a a todo o povo de Judá. Outros textos de Jeremias e de Ezequiel atribuem-na aos profetas e adivinhos que anunciavam, falsamente, a paz a Judá³⁴. Para os autores desses textos, como para os autores de Is 28, 14-18, Mq 3, 11 e Jr 7, 4.10, a crença na inviolabilidade de Jerusalém é uma ilusão fatal. Houve, no entanto, editores do livro de Isaías que atribuíram essa crença ao seu titular, avalizando-a assim com a sua autoridade. O conflito entre os que professavam a inviolabilidade de Jerusalém e os que viam nessa crença uma ilusão fatal parece ter sido particularmente agudo aquando da crise que levou à conquista babilónica de Judá (597-587 a. C.). Essa oposição corresponde à clivagem entre os partidários da revolta contra a Babilónia e os partidários da submissão a essa potência. Segundo os livros de Jeremias e de Ezequiel, a crença na invulnerabilidade de Jerusalém foi uma das molas da revolta, que teve como resultado a conquista do reino de Judá e a deportação para a Babilónia de uma parte das suas elites.

3. A OPOSIÇÃO POLÍTICA E A INTERPRETAÇÃO MORAL DO MITO DE JERUSALÉM

Os negadores da inviolabilidade de Jerusalém davam uma interpretação moral ao mito. Essa interpretação é sem dúvida mais

consentânea com o teor e o objecto do próprio mito, cuja essência é a instauração da justiça. Os representantes mais conhecidos desta interpretação são Isaías, Miqueias e Jeremias, personagens que se apresentam como porta-vozes de Iavé. Tomamos como referência Isaías, o mais antigo e o que mais importância atribui ao mito de Jerusalém. São flagrantes as semelhanças que existem entre as mensagens sociais de Isaías e de Amós, tanto no fundo como na forma. Como no caso de Amós, algumas injustiças denunciadas por Isaías eram ou serão proibidas por um ou mais códigos legais bíblicos. É o caso do assassinio (Is 1, 21; Ex 20,15), do roubo (Is 1, 23; Ex 20, 15), da opressão das viúvas, dos órfãos e dos pobres³⁵, da corrupção dos juizes³⁶. No entanto, como Amós, Isaías não se refere a nenhuma dessas leis nem a outras. De facto, a ordem social pela qual ele milita não coincide com a ordem jurídica de Judá. Tem exigências muito maiores. Como Amós, Isaías condena práticas que eram legais, por exemplo, a confiscação dos bens dos pequenos proprietários insolventes por parte dos ricos (Is 5, 8-10; 10, 1-3). Como Amós, Isaías denuncia práticas que estavam fora do âmbito da lei: a altivez e o luxo das damas de Jerusalém (Is 3, 16-17.24; 32, 9-14), as festas dos ricos onde o vinho corria a rodos e os ouvidos se deleitavam com a música (Is 5, 11-13)³⁷, a riqueza do culto assente na injustiça (Is 1, 10-17), a ostentação de um novo-rico (Is 22, 15-19). Como Amós, Isaías não visa só o seu povo, mormente os poderosos. Denuncia também outros povos, designadamente a Assíria. Esta era, aos olhos de Isaías, a vara de que Iavé se servia para castigar Israel e Judá. Longe de aceitar o papel de instrumento que Iavé lhe atribuía, a Assíria, no seu orgulho, pretende agir por sua própria iniciativa e realizar os seus próprios planos (Is 10, 5-15). Isaías condena em particular a sua política imperialista de destruir as nações, de suprimir as fronteiras dos povos (Is 10, 7.13), numa referência clara ao mito da repartição primordial da humanidade em nações com os seus respectivos territórios. A existência das nações com as suas fronteiras faz parte da ordem do mundo. Suprimi-las é desfazer a obra criadora de Iavé. Semelhante manifestação de orgulho terá como resultado a ruína da Assíria (Is 14, 24-25a). Is 10, 7.13 afirma assim de maneira oblíqua que as

normas que regem todos os povos se fundam na criação, pressuposto que fica implícito nos oráculos de Amós.

Contrariamente à interpretação mítica oficial, para Isaías Iavé não é um talismã de Jerusalém. Não age magicamente. A sua presença em Jerusalém não põe automaticamente a cidade ao abrigo de qualquer perigo. Pelo contrario a presença de Iavé é uma fonte de exigências, de cujo respeito depende o destino da cidade e do reino de Judá. Para Isaías, essas exigências resumem-se na fé e na justiça social. Se Jerusalém se entregar totalmente nas mãos de Iavé e fizer reinar a justiça no seu seio, gozará de tranquilidade e prosperidade. Caso contrário, será destruída pelo próprio Iavé³⁸.

Nada indica que os titulares dos livros proféticos tenham formado um grupo, uma classe ou corporação³⁹. Parecem ter sido originários de meios diferentes. Amós era provavelmente um abastado proprietário e criador de gado. Isaías era um aristocrata de Jerusalém. Miqueias devia ser um notável de Morexet, uma cidadezinha da província judaíta. Jeremias era de família sacerdotal residente em Anatot (1, 1). Segundo a compreensão mais natural do texto, Ez 1, 3 dá explicitamente o título de sacerdote a Ezequiel. Tudo parece indicar que os titulares dos livros proféticos, de um modo geral, pertenciam às classes superiores da sociedade, gozando de pleno acesso à cultura. Não se sabe se, antes da sua “promoção” à categoria de profetas, havia algum nome para designar esse tipo de porta-vozes de Iavé. Tendo em conta o facto de eles se expressarem sob forma poética, R. P. Carroll sugeriu qualificá-los de poetas⁴⁰. Por seu lado, J. Blenkinsopp, tendo em conta a sua contestação da política (interna e externa) de Israel e de Judá, sugere chamar-lhes intelectuais dissidentes⁴¹.

4. O MUNDO DOS ANTIGOS SÁBIOS (PROVÉRBIOS 10,1-31,9, JOB E ECLESIASTES)

As sentenças que formam a colecção de Pr 25, 2-29, 26 devem ser anteriores aos finais do séc. VIII a. C., mas, dado o seu carácter atemporal, é muito difícil datá-las. A sabedoria teve

sempre uma grande importância nos mundos bíblicos, como nas demais civilizações próximo-orientais. A reflexão sapiencial assenta na convicção de que o mundo e a humanidade são obra de Deus, o Criador. Os escritos sapienciais mais antigos têm como horizonte o mundo e a humanidade. Não têm em conta as fronteiras entre os povos. Por maioria de razão, não (re)conhecem nenhum privilégio nacional. Não alegam nenhuma revelação divina particular, mas tão-só a observação do mundo e da condição humana, acessível a qualquer um. As suas conclusões baseiam-se na ordem do mundo instaurada pelo Criador, isto é, na constância da natureza e dos comportamentos humanos.

Os sábios induzem, em particular, as normas morais partindo da observação dos fenómenos naturais e dos comportamentos humanos. A constatação de que tal ou tal tipo de acção ou comportamento tem regularmente bons ou, pelo contrário, maus resultados permite formular normas de conduta. Para os antigos sábios, essas observações e as normas que delas deduziam eram teológicas, pois viam nelas a expressão da ordem estabelecida por Deus na criação. A moral sapiencial não se contenta com formular as normas de conduta. Procura também levar a observá-las, confiante de que uma vida conforme à criação será feliz. O próprio êxito de uma vida sábia e o fracasso de uma vida estulta fazem parte da ordem do mundo.

As normas de conduta formuladas pelos sábios coincidiam, com frequência, com os preceitos da Lei. Mas, enquanto que a Lei impunha os seus preceitos em nome da relação particular que existe entre Deus e o seu povo, os sábios propunham as suas normas de conduta em nome da ordem universal estabelecida pelo Criador. Os sábios acabaram por voltar-se também para a história da relação de Deus com o seu povo, procurando nela princípios de alcance universal. Foi o caso dos autores do *Eclesiástico* e da *Sabedoria*.

A mais antiga teologia sapiencial de Judá, como o mito de Jerusalém, tem a criação como matriz. No entanto, encaram a criação de pontos de vista sensivelmente diferentes. A teologia hierosolimitana centra a atenção no próprio Criador, no seu palácio real e no seu representante: Iavé, o templo e o rei davídico. A

teologia sapiencial olha sobretudo para a própria criação, procurando formular as normas de conduta que dela decorrem. Não raro essas normas coincidem com as exigências morais expressas pelos porta-vozes de Iavé representantes do iaveísmo fundado na criação. Nesse caso, a principal diferença entre elas é de ordem formal: enquanto que os sábios apresentam as normas de conduta como sendo o fruto da observação da criação (mundo cósmico e humano), sem fazer apelo a uma revelação divina directa, os porta-vozes de Iavé, na maioria dos casos, põem as exigências morais na boca de Iavé, atribuindo-lhes assim o estatuto de revelação divina imediata.

Nada indica que as expressões mais simples da sabedoria bíblica, tal como se encontram nas partes mais antigas dos *Provérbios*, tenham sido o apanágio de um grupo particular. Elas são expressões de uma atitude e de uma sensibilidade perante o mundo e a vida que podem encontrar-se em todos os tempos, lugares e meios sociais. Pelo contrário, a escrita da sabedoria, a sua transmissão e as suas elaborações teológico-literárias só podem ser obra de letrados. Os seus cultores, como os titulares dos livros proféticos, devem ter pertencido às elites sociais.

II. O MUNDO DO IAVEÍSMO EXODAL EM JUDÁ E NA JUDEIA

Após a extinção do reino de Israel em 722/1 a. C., o iaveísmo baseado nas relações entre Iavé e Israel emigrou para Judá, levado por Israelitas que então lá se refugiaram. Houve quem se apropriasse das tradições da subida do Egipto e inserisse Judá nessa lenda, professando que ele faz parte do Israel nascido no Egipto. A partir de então foi sobretudo em Judá que essa forma do iaveísmo continuou a evoluir. O *Deuteronomio* é o seu expoente máximo.

1. O IAVEÍSMO EXODAL NO DEUTERONÓMIO

Quer tenha tido⁴² ou não a primeira edição em Israel, o *Deuteronómio* representa o iaveísmo exodal, que é oriundo de lá. É opinião comum que o *Deuteronómio* serviu de programa à reforma de Josias em 622 a. C. (2 R 22, 8-10). Muitos pensam que o livro foi então escrito em Jerusalém. Seja como for, o *Deuteronómio* dos tempos de Josias era bastante mais curto do que o livro actual. A sua edição definitiva é o resultado de um longo processo de formação que teve como quadro Judá, em grande parte, ou exclusivamente. A sua escrita continuou até ao período persa, na segunda metade do séc. VI a. C. ou até ainda mais tarde. Ao mesmo tempo, escreveram-se, sob a sua influência, os livros de *Josué* a *2 Reis*. O *Deuteronómio* marcou vários outros livros do AT, nomeadamente o de Jeremias.

Comparado com Oseias, o *Deuteronómio* reformula vários pontos da lenda das origens de Israel. A subida mencionada por Amós e Oseias torna-se no *Deuteronómio* uma saída, insistindo no ponto de partida⁴³. Em associação com “sair” e “fazer sair”, aparecem os temas da servidão e da libertação. O *Deuteronómio* expressa a iniciativa de Iavé em relação a Israel com o verbo *bâhar* (escolher, eleger). Os seus autores talvez não tenham inventado a ideia da eleição, mas a tenham tomado da teologia de Jerusalém, que a aplicava às relações de Iavé com o rei davídico⁴⁴ e com Jerusalém⁴⁵. O *Deuteronómio* inova também ao expressar a relação entre Iavé e Israel com o conceito de aliança, proveniente do mundo das relações internacionais.

A inovação traduziu-se também num extremar do iaveísmo exodal. Assim, o *Deuteronómio* insiste ao máximo na unidade de Iavé e funda nela o amor exclusivo que Israel lhe deve (Dt 6, 4-5). Extrema também a oposição aos cananeus. Pinta uma caricatura deles, à qual opõe a sua imagem de Israel. Ao passo que os cananeus se caracterizam pelos cultos depravados que prestam à multidão dos seus deuses em muitos santuários, Israel caracteriza-se pelo culto que professa exclusivamente a Iavé no seu único templo, segundo os seus ritos próprios. O *Deuteronómio* exclui em absoluto o trato de Israel com os cananeus. Assim, Dt 7, 1-6 proíbe que Israel faça

alianças com eles, em particular alianças matrimoniais (vv. 2b-3). Por outro lado, ordena-lhe que destrua o aparelho cultural cananeu (v. 5), e, sobretudo, que consagre ao anátema os cananeus (v. 2^a). Estas ordens fundam-se na própria natureza de Israel: «Porque tu és um povo consagrado a lavé teu Deus; foi a ti que lavé teu Deus elegeu para que pertencesse a ele como seu povo próprio, dentre todos os povos que existem sobre a face da terra» (v. 6). A relação particular de Israel com lavé põe-no à parte e separa-o de todos os outros povos. No tocante aos cananeus, isso traduz-se no seu extermínio. Com o anátema, o *Deuteronomio* extrema também a ideia do carácter estrangeiro de Israel, afirmando que há uma ruptura total entre ele e os povos que antes habitavam o seu país. Tendo exterminado, ou expulsado, todos os cananeus, destruído o seu aparelho cultural, e apagado a sua memória do país, Israel não tem nada a ver com o que houve antes em Canaã.

Os autores do *Deuteronomio* devem pôr na boca de Moisés uma mensagem que era pertinente para os seus leitores ou ouvintes. No máximo, a primeira edição do livro foi escrita em Israel no terceiro quartel do séc. VIII a. C. Ora bem, nesse tempo já não subsistia em Israel nenhum dos povos que o *Deuteronomio* menciona nem nenhuma entidade, étnica ou política, que pudesse chamar-se cananeia. Por que motivo então os seus autores proíbem qualquer trato com eles e até ordenam o seu extermínio? A questão põe-se por maioria de razão para as edições do livro feitas em Judá entre finais do séc. VII e finais e o séc. V a. C.

O mais provável é que cananeus seja um apodo que os autores do *Deuteronomio* deram aos seus concidadãos que não aderiam à sua forma do iaveísmo⁴⁶. Nesse caso, a identidade dos cananeus deve ter mudado com o decorrer dos tempos. Aos olhos de Oseias, no reino de Israel, os cananeus eram os que não se identificavam com a lenda das origens egípcias de Israel. Aos olhos dos partidários da reforma de Josias, eram cananeus todos os que se opunham à dita reforma. Na época babilónica e persa, aos olhos dos exilados ou dos que com eles se identificavam, cananeus eram os que tinham ficado em Judá e os seus descendentes⁴⁷.

2. OS RETORNADOS DA BABILÓNIA E A EXPANSÃO DO IAVEÍSMO EXODAL NA ÉPOCA PERSA

O livro de Ezequiel e uma série de textos de *Jeremias* reservam o título de Israel aos judaítas que foram exilados para Babilónia⁴⁸. Ez 11, 15 e 33, 24 mostram que essa pretensão era polémica. Os que tinham ficado em Judá opunham-lhe uma pretensão idêntica. Além disso, Ez 11, 15 e 33, 24 revelam que o título de Israel equivalia ao direito de propriedade do país de Judá, reivindicado em exclusivo por cada um desses grupos.

Cada um dos dois grupos apelava para a sua lenda das origens. Estando fora do país, os exilados identificavam-se, naturalmente, com a lenda exodal. Assim, o livro de *Esdras* apresenta o regresso dos deportados e a sua instalação na Judeia como as réplicas do êxodo e da ocupação de Canaã. Os relatos culminam na celebração da Páscoa e dos Ázimos (Esd 6), que entretanto se haviam tornado ou então se tornaram a festa exodal⁴⁹. Contrariamente ao que contam 2 R 25, 26 e Jr 42-43, *Esdras* e *Neemias* reconhecem que os retornados encontraram a Judeia povoada, mas declaram que os seus habitantes são estrangeiros (Esd 4, 1-5), concretamente, membros dos povos de Canaã (Esd 9, 1-4), com os quais não podem misturar-se (Ne 9, 2. 29), e sobretudo não podem casar-se⁵⁰. *Esdras* e *Neemias* atenuam o rigor do *Deuterónimo* e de *Josué*, omitindo o extermínio dos seus rivais. Vários textos do livro de *Isaías*, sobretudo nos cap. 40-55, apresentam também o regresso da Babilónia como um novo êxodo. Identificando os retornados com o povo do êxodo, esses textos afirmam que só eles são Israel.

Pelo contrário, os que tinham ficado em Judá identificavam-se com a lenda patriarcal (Ez 33, 24). Também eles afirmavam o direito exclusivo à posse do país e fundamentavam essa reivindicação no precedente de Abraão.

Ora foi aos retornados que os Persas entregaram o poder na Judeia. Graças a esse facto, a lenda exodal e o sistema religioso que ela expressa ganharam cada vez mais terreno, acabando por apropriar-se de muitos elementos do sistema religioso baseado na criação. Assim, estabeleceu-se uma relação genealógica entre

os patriarcas e o povo de Israel que saiu do Egípto. Além disso, atribuiu-se a Abraão uma origem estrangeira – mesopotâmica, como a dos retornados⁵¹. Numerosos estudos tendem a mostrar que isso foi obra dos círculos sacerdotais e pós-sacerdotais⁵².

O AT resulta assim em boa medida de um compromisso entre os dois sistemas religiosos. Isso é particularmente claro no Pentateuco, que é o resultado de um compromisso entre o *Deuterónimo*, inteiramente dominado pela questão da identidade de Israel, e o escrito sacerdotal, que começa com o relato da criação do mundo (Gn 1, 1-2, 4a) e faz de todos os seres vivos da terra os beneficiários da primeira aliança de lavé, aliança essa cujo sinal é o fenómeno cósmico do arco-íris (Gn 9, 8-17).

(NOTAS)

- ¹ Enquanto que a Bíblia grega põe à parte a *Carta de Jeremias*, a Vulgata junta-a a *Baruc*, fazendo dela o último capítulo desse livro (cap. 6). Daí a hesitação entre o número de livros.
- ² Francolino J. GONÇALVES, «Exílio babilónico de “Israel”. Realidade histórica e propaganda», *Cadmo* 10 (2000) 167-196.
- ³ Francolino J. GONÇALVES, «Os estudos bíblicos hoje. Pluralidade dos métodos, das abordagens e dos resultados», *ISTA* 17 (2004) 51-57 (31-80)
- ⁴ Cf também Am 7, 15.
- ⁵ Dt 29, 25; 32, 8-9; Is 10, 7.13; 63, 17; Jr 3, 19; 10, 16; 12, 7-10; Zac 2, 16; Sl 74, 2; 78, 81.
- ⁶ O verbo hebraico (hifil de *nahal*, fazer herdar, dar em herança) pode ter dois sentidos diferentes conforme se vê em *gôyim* (nações) um *accusativus personae* (complemento indirecto) ou um *accusativus rei* (complemento directo). No primeiro caso, traduzir-se-á por: “...quando deu às nações a herança”; no segundo: “...quando deu as nações em herança”. Visto que no v. 9 Jacob é a herança de lavé, o segundo sentido é preferível.
- ⁷ Traduzo de acordo com um manuscrito encontrado em Qumran, o testemunho do texto mais antigo que se conhece; J. A. DUNCAN, «4QDeut^b», in *Qumran Cave 4. IX Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings* (DJD 14), Oxford, Clarendon Press, p. 90 (75-91).
- ⁸ Reconheço um sentido enfático ao *kí* (sim), que também pode ter um sentido adverbativo (mas). Paul SANDERS, *The Provenance of Deuteronomy 32* (OTS 37), Leiden, E. J. Brill, 1996, p. 160.

- ⁹ Francolino J. GONÇALVES, «Antigo Testamento e direitos humanos», *ISTA* 6 (1998) 38-40 (33-52).
- ¹⁰ Am 2, 7; 5, 7.10-12; 6, 12; cf Ex 23, 8; Dt 10, 17; 16, 19; 27, 25.
- ¹¹ Por curiosidade, repare-se que, em Mq 4, 12-13, lavé ordena a Sião que esmague numerosos povos em termos semelhantes aos de Am 1, 3.
- ¹² O AT fala várias vezes dessa crueldade, relatando-a (2 R 15, 16) ou anunciando-a (2 R 8, 12; Os 14, 1).
- ¹³ J. LOZA, *Las Palabras de Yahvé. Estudio del Decálogo*, México, Universidad Pontificia de México, 1989, pp. 291-310.
- ¹⁴ Albert de PURY, «Las dos leyendas sobre el origen de Israel (Jacob y Moisés) y la elaboración del Pentateuco», *Estudios Bíblicos* 52 (1994) 95-131.
- ¹⁵ Francolino J. GONÇALVES, «O messianismo no Antigo Testamento», *ISTA* 14 (2002) 54-58 (47-89).
- ¹⁶ Margaret S. ODELL, «Who Were the Prophets in Hosea?», *Horizons in Biblical Theology* 18 (1996) 78-95.
- ¹⁷ 1 S 4, 4; 2 S 6, 2; 2 R 19, 15; Is 37, 16; Sl 80, 2; 99, 1.
- ¹⁸ Sl 29, 1-11; 74, 12-17; 89, 6-19; 93, 1-5; 99, 1-2.
- ¹⁹ Francolino J. GONÇALVES, «A versão sacerdotal da criação (Gênesis 1,1-2,4^a) no seu contexto bíblico e próximo-oriental», *ISTA* 8 (1999) 29-34 (7-40).
- ²⁰ N. WYATT, «Arms and the King. The earliest allusions to the Chaoskampf motif and their implications for the interpretation of the Ugaritic and biblical traditions», in M. DIETRICH e I. KOTTSEPER (eds), «*Und Mose schrieb dieses Lied auf*». *Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festschrift für Oswald Loretz* (AOAT 250), Münster, Ugarit-Verlag, 1998, pp. 833-882.
- ²¹ Francolino J. GONÇALVES, «A Bíblia na História do Povo de Deus», *Bíblica (série científica)* 13 (2004) 34-35 (29-50).
- ²² Pr 8, 15-16; 16, 12; 25, 5; 29, 14; Sl 45, 8; 72, 14; Is 9, 6; 11, 3-4; Jr 22, 1-3. H. NIEHR, «The Constitutive Principles for Establishing Justice and Order in Northwest Semitic Societies with Special Reference to Ancient Israel and Judah», *ZABR* 3 (1997) 112-131.
- ²³ Sl 85, 12-13; 89, 10-15; Is 45, 8; Jl 2, 23; Os 10, 12-13.
- ²⁴ Sl 89, 10-15; 97, 2.
- ²⁵ Igualmente chamada simplesmente “a festa” em 1 R 8, 65 e 12, 32; é também designada pelas expressões: “a festa de lavé” (Jz 21, 19; Os 9, 5; cf Nm 29, 12 e Ez 45, 25) e “a nossa festa” (Sl 81, 4).
- ²⁶ Segundo 1 R 12, 32, foi também “na festa” que Jeroboão dedicou o templo de Betel, rival do de Jerusalém.
- ²⁷ Dt 16, 13; Lv 23, 33-43; Za 14, 16-18; Ne 8, 14-18.
- ²⁸ A Arca era o pedestal do trono real de lavé (1 Cr 28, 2; Sl 99, 5; 132, 7).
- ²⁹ Karel VAN DER TOORN, «The Babylonian New Year Festival: New Insights from the Cuneiform Texts and Their Bearing on the Old Testament Study», in J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume. Leuven 1989* (Supplements to VT 43), Leiden / New York / København / Köln, E.J. Brill, 1991, pp. 331-344; Benjamin D. SOMMER, «The Ba-

- bylonian Akitu Festival: Rectifying the King or Renewing the Cosmos?», *The Journal of the Ancient Near Eastern Society* 27 (2000) 81-95.
- ³⁰ À semelhança das festas primaveris (Páscoa e Ázimos), mas de maneira mais superficial, a festa outonal também foi “historicizada”, sendo relacionada com a tradição da estadia no deserto (Lev 23, 42-43; cf. Ne 8, 14-18).
- ³¹ Sl 46; 48 e 76.
- ³² Mq 3, 11; Is 17, 12-14; 29, 5-8; 31, 5; 37, Is 37, 9b-21.33.35-36 // 2 R 19, 9b-20.32.34-35; Jr 7, 4.10.
- ³³ Francolino J. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne* (EB, 7), Paris, Gabalda, 1986, pp. 291-327; IDEM, «Senaquerib na Palestina e a tradição bíblica. Da grande derrota de Judá à maravilhosa salvação de Jerusalém», *Didaskalia* 20 (1990) 5-32.
- ³⁴ Jr 4, 10; 6, 13-14; 8, 10-11; 14, 13-16; 23, 9-40; 27, 9-10.14-15; 28, 1-15; Ez 13, 1-16.
- ³⁵ Is 1, 17.23; Ex 22, 20-23; Dt 24, 17-18; 27, 19.
- ³⁶ Is 1, 23; 5, 23; Ex 23, 8; Dt 10, 17; 16, 19; 27, 25.
- ³⁷ Francolino J. GONÇALVES, «Comer e beber no livro de Isaías», *ISTA* (no prelo).
- ³⁸ Is 28, 14-18; 29, 1-4; 31, 4; cf também Mq 3, 9-12 e Jr 7, 1-15.
- ³⁹ A tradição fez deles os profetas por excelência. No entanto, tudo indica que eles não foram profetas nem aos seus próprios olhos nem aos olhos dos seus contemporâneos. Pode ver-se Francolino J. GONÇALVES, «Les ‘Prophètes Écrivains’ étaient-ils des *nebi'im*?», in P. M. Michèle DAVIAU, J. W. WEVERS and M. WEIGL (eds), *The World of the Aramaeans. 1. Biblical Studies in Honour of Paul-Eugène Dion* (JSOT. Suppl. Series 324), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, pp.144-185; IDEM, «Le prophétisme biblique: réalités historiques et constructions théologiques», *Annuaire EPHE. Section des sciences religieuses* 111 (2002-2003) 159-161.
- ⁴⁰ Robert P. CARROLL, «Poets Not Prophets. A response to ‘Prophets through the Looking-Glass’», *JSOT* 27 (1983) 25-31.
- ⁴¹ Joseph BLENKINSOPP, *Sage, Priest, Prophet. Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1995, pp. 141-154.
- ⁴² F. GARCÍA LÓPEZ, «Deut., VI et la tradition-rédaction du Deutéronome (fin)», *RB* 86 (1979) 59-91.
- ⁴³ “Fazer subir” lê-se só em Dt 20, 1.
- ⁴⁴ Dt 17,15; 1 S 16, 8-10; 2 S 6, 21; 1 R 8, 16; 11, 34; Sl 78, 70; 89, 4.
- ⁴⁵ 1 R 8, 44; 11, 13.32.36; 14, 21; 2 R 21, 7; 23, 27; cf. Dt 12, 14.18.26; 14, 25; 15, 20; 16, 7.15.16; 17, 8.10; 18, 6; 23, 17; 31, 11; Js 9, 27.
- ⁴⁶ Entre outros, A.D.H. MAYES, «Deuteronomistic Ideology and the Theology of the Old Testament», *JSOT* 82 (1999) 78-79 (57-82).
- ⁴⁷ Sobre as consequências das conquistas babilônicas, pode ver-se Francolino J. GONÇALVES, «Exílio babilónico de “Israel”» (supra, n. 2).
- ⁴⁸ Jr 21, 1-7; 24, 1-10; 29, 16-20; cf 28, 4.6.

- ⁴⁹ B. BECKING, «Continuity and Community: The Belief System of the Book of Ezra», in B. BECKING e M. C. A. KORPEL (eds), *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times* (OTS, 42), Leiden/Boston/Köln, Brill, 1999, pp. 260 e 270 (256-275).
- ⁵⁰ Esd 9, 1-10, 44; Ne 13, 23-31.
- ⁵¹ A. de PURY, «Abraham: The Priestly "Ecumenical" Ancestor», in S. L. MCKENZIE e T. RÖMER (eds), *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and the Bible. Essays in Honour of John Van Seters* (BZAW 294), Berlin/New York/Köln, Walter de Gruyter, 2000, pp. 163-181; J.-L. SKA, «L'appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israël. Genèse 12,1-4a», in M. VERVENNE e J. LUST (eds), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature. Festschrift C.H.W. Brekelmans* (BETL 133), Leuven, University Press, 1997, pp. 367-389.
- ⁵² Entre outros, K. SCHMID, *Erzväter und Exodus: Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1999; Christophe NIHAN, «L'écrit sacerdotal comme réplique au récit deutéronomiste des origines. Quelques remarques sur la "bibliothèque" de P», in D. MARGUERAT (ed.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible. Lausanne (mars 2002)* (Le Monde de la Bible 48), Genève, Éditions Labor et Fides, 2003, pp. 196-212.

ENTRE OS FILHOS DA AMÉRICA: OS GUARANI E A TERRA SEM MALES

Valmir Muraro

Universidade de Santa Catarina (Brasil)

Quando a Terra-mãe era nosso alimento
Quando a noite escura formava o nosso teto,
Quando o céu e a lua eram nossos pais,
Quando todos éramos irmãos e irmãs,
Quando nossos caciques e anciãos eram grande
líderes,
Quando a justiça dirigia a lei e sua execução,
Aí outras civilizações chegaram!
Com fome de sangue, de ouro, de terra e de todas
as riquezas,
Trazendo numa mão a cruz e na outra a espada,
sem conhecer
Ou querer aprender os costumes de nossos povos,
nos classificaram abaixo dos animais, roubaram
nossas terras e nos levaram para longe delas;
Transformando em escravos os filhos do sol.
Entretanto não puderam nos eliminar e nem fazer
esquecer o que somos...
E mesmo que nosso universo inteiro seja
destruído
Nós sobreviveremos por mais tempo que o
império da morte! (Declaração Solene dos Povos
Indígenas, Porto Albertini, 1975)

INTRODUÇÃO

Nasciam com os primeiros contactos dos povos ibéricos com a América preconceitos que o tempo e o conhecimento ainda não conseguiram superar por inteiro. Termos como “descobrimientos” e “novo mundo” moldaram a convicção, entre os europeus, de que as florestas e campos localizados nos trópicos eram habitavam por

seres bárbaros, selvagens e antropófagos. Ainda na segunda metade do século XVI duvidava-se da sua humanidade.

Os sábios da grande civilização cristã “descobridora” duvidavam que os indivíduos que, equivocadamente chamaram de índios, fossem portadores de alma ou habilidades próprias do razão ou do espírito. Portanto,urgia a missão de civilizá-los e converte-los ao caminho que conduz à salvação. Os resultados são bem conhecidos. Violência, intolerância, genocídios e o desaparecimento de centenas de povos e culturas.

Ignorando a singularidade de povos indígenas, como os Guarani, que migravam impulsionados por convicções religiosas, proclamadas em discurso proferidos por profetas índios, os colonizadores confundiram tais manifestações com nomadismo, próprio de civilizações tecnologicamente pouco desenvolvidas.

Lideranças religiosas da estatura de Anchieta, Nóbrega e Montoya localizaram as principais dificuldades missionárias, dedicadas à conversão dos gentios, nas pregações dos *Karai*, também denominados Pajés ou Caraibas. Com frequências atribuíam as atitudes dos líderes indígenas, que defendiam suas tradições, a pactos demoníacos. Na verdade, estas comunidades dispunham de xamanes com credibilidade suficiente para garantir a estabilidade das tribos e colocar em risco os objectivos missionários.

Contrariamente ao que deduziram os colonizadores ibéricos, quanto à inexistência de crenças sistematizadas entre os habitantes da América do Sul, os indivíduos da nação Tupi-Guarani, entre outros, dispunham de sistema religioso suficientemente elaborado e eficaz, para permitiram resistir às propostas dos missionários.

Mais de dois séculos de Missões Jesuíticas não foram suficientes para converter os Guarani ao catolicismo. Os *Mbya* não aceitaram ser reduzidos, pois percebiam na negação das suas crenças uma ameaça à própria existência. Por outro lado, as tribos que aceitaram a vida nas Reduções retomaram as antigas práticas, assim que o projecto jesuítico da Província do Paraguai foi desarticulado. Infere-se ainda que os Guarani não consideraram o fenómeno das Reduções digno de registro, pois a tradição oral não transmitiu aos pósteros, qualquer detalhe da experiência reducional. Os Guarani modernos

não guardam qualquer reminiscência das experiências jesuíticas vivenciadas até a segunda metade do século XVIII.

Depois de três séculos de contactos com os Guarani abriram-se algumas vendas que permitiram visualizar aspectos da sua religiosidade e perceber que nela se localiza a energia que garantiu a resistência às mais diferentes tentativas de conversão. Na religião os Guarani, do passado e do presente, encontram as razões para resistir e enfrentar os limites determinados pelas circunstâncias. Mais do que nos mitos na busca incessante da Terra sem Males encontram razões para a existência.

No presente artigo pretende-se tecer considerações sobre os filhos da América, de modo especial, sobre os Guarani e a sua cultura, como parte de um esforço explicativo do seu modo singular de ser e viver.

Enfim, o paraíso!

Durante muitos anos, o mais diferentes povos do universo acreditaram na existência do paraíso terreal. Tinham certeza que na Terra existia um lugar maravilhoso, uma espécie de jardim edênico, com muitas plantas, flores, animais fantásticos, águas cristalinas. Local agradável, nem quente, nem frio, no qual ninguém corria qualquer tipo de perigo, pois o ódio, a inveja, a fome e a guerra não existiam. A convicção da existência desse local paradisíaco fez com que muitos homens, como Marco Pólo, organizassem longas viagens a fim de encontrá-lo.

Quando Cristóvão Colombo avistou as terras da América em 1492, inspirado pela paisagem natural denominou o local de *sítio abençoado por Deus, no qual teriam vivido nossos antepassados*. Suas palavras revelam a certeza de que descobrira o paraíso terrestre. Oito anos mais tarde, a Carta de Pêro Vaz de Caminha, informando ao rei de Portugal a descoberta do Brasil, também revela a surpresa provocada pelo sítio encontrado. Diz que da embarcação avista *peças. Andam por uma praia, cerca de sete ou oito. Vejo na boca de um rio dezoito ou vinte homens! Mais, sessenta ou setenta! Agora creio que já são umas quatrocentas pessoas. Parecem incontáveis! Estão nus, sem coisa alguma que lhes cubra as vergonhas. Apesar*

dos arcos e setas que portam em suas mãos, em nenhum momento parecem ameaçadores. Vejo que são muito saudáveis e bonitos.

Observando com maior atenção os habitantes das terras recém-avistadas Pêro Vaz de Caminha percebe que *eles não lavram, nem criam, mas têm bons corpos e bons rostos, se alimentam dos frutos que a terra e as árvores de si lançam.* Em harmonia com a natureza, *nem casas eles têm.* Informa também da existência de muita *água boa, muitas palmas, muitos bons palmitos, inhames e outras sementes que na terra há.* Avista aves, entre elas, papagaios, grandes e pequenos. Afirma que a terra *é de muitos bons ares e de tal forma graciosa que nela tudo poderá ser produzido.*

Pêro Vaz de Caminha ao aproximar-se dos indivíduos recém-avistados nas praias descobriu que eram amistosos e, mais tarde o auxiliariam no reabastecimento das naus com água, lenha e alimentos. Acompanhavam os visitantes, dançando ao som de tambores. Com teor semelhante seguem as descrições enviadas a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil, em Maio de 1500, parecem repetir as páginas do Livro do Génesis quando escrevem o Paraíso.

Portugueses e espanhóis impressionados com o que avistaram na América, passaram a falar da localização de um “novo mundo”. Na verdade encontram terras habitadas há milhares de anos, tão antigas quanto a Europa e os demais continentes.

OS FILHOS DA AMÉRICA

Cristóvão Colombo ao avistar os habitantes do “novo mundo” e, deduzindo que chegara às Índias, chamou-os de *índios*. Este nome permaneceu e passou a identificar centenas de povos que habitavam a América no período anterior à chegada dos Europeus. Sabemos que há 12 mil anos a América do Sul já era povoada, da Colômbia à Terra do Fogo. A utilização do termo *índio*, como raça, resultou do desconhecimento dos conquistadores ibéricos, perpetuando preconceitos como o de indivíduos incultos, selvagens, gentios e antropófagos.

Durante várias décadas do século XVI, sábios, teólogos e juristas europeus travaram embates acalorados nas tentativas de definir se os habitantes da América eram dotados de alma. Os missionários preferiram denominá-los gentios, isto é, pessoas prontas a receber a mensagem cristã, como se fossem páginas brancas preservadas por Deus e sobre as quais se poderia imprimir os valores que se deseja-se.

Autoridades políticas e religiosas das metrópoles europeias sabiam dos habitantes das terras recentemente localizadas, apenas de ouvirem falar deles, compartilhando da ideia generalizada de que os gentios da América não conheciam nem rei, nem lei e nem fé. Porém, ao contrário do que imaginavam, estavam diante de diferentes grupos e culturas, que dispunham de organização social harmonizadora das suas relações e garantia de segurança e convivência comunitária. Também tinham crenças que os auxiliavam nos contactos com o sobrenatural e na superação de dificuldades impostas pela natureza.

Sem dúvida, na América viviam e vivem povos denominados, genericamente, índios, mas que apresentam significativas diferenças genéticas, linguísticas e culturais. Esses povos devem ser considerado nas suas particularidades e chamados pelo nome próprio que os identificam, isto é, Tupi, Kaingang, Xavante, Guarani.

O MODO DE SER GUARANI

Quando os colonizadores ibéricos chegaram à América, o território dos Guarani estendia-se por terras hoje pertencentes ao Brasil, Paraguai, Argentina e Uruguai. Dados arqueológicos indicam que há mais de 8 mil anos os Guarani ocupavam os vales dos rios Paraná. São originários da Amazónia e seu deslocamento aconteceu quando por volta de 2 mil e quinhentos anos A.C., por razões económicas, políticas e religiosas, os territórios da América do Sul foram atingidos por uma onda migratória gigantesca. Indivíduos da nação Tupi-Guarani, que ocupavam áreas que se estendiam da

Amazônia ao Paraguai puseram-se em marcha para o leste, liderados por profetas denominados *Karai* (Caraiabas). Pregavam a urgência de atingir o Grande Oceano e cruzá-lo, pois além do Mar (ou no mar) encontrariam o *Yvú maráey*, a Terra sem Males, morada dos deuses, onde a doença, a tristeza e a morte não existiam; lugar sem mácula onde os deuses ainda gozavam da felicidade primitiva. Terra abençoada, livre do mal, local onde seria possível viver e reproduzir com segurança seu antigo modo de ser. A canção convocava os filhos da nação Guarani com no seguintes termos:

Meu irmãozinho, meu

Irmãozinho, você se foi.

Retorne logo, retorne logo

para irmos juntos,

reverenciando a Deus, no

outro lado do Oceano.

Nosso Pai ensina-nos a

Chegar a tua morada.

Rezemos, rezemos

para atravessarmos o outro

lado do Oceano.

Reverenciamos ao Pai

para atravessar o outro

lado do Oceano.

Reverenciamos ao Pai

para atravessarmos

o outro lado do Oceano.

Quais as razões para atravessar o Oceano? Como fazê-lo? Como recuperar a vida passada quando se habitavam a morada divina?

Na beleza das palavras, na dança e na ascese encontram a chave para retornar à morada de *Nhamandu*, deus gerador das coisas perfeitas, onde o *uno* não existe e todos habitantes são seres completos.

Narram os Guarani que *Nhamandu*, ou Pai verdadeiro e primeiro, criou os homens a partir da sua palavra divina, proclamada em

forma de canção, antes que qualquer outra criatura fosse criada. Como o pai de todos, ao pronunciar *Eä!*, que é a Palavra de *Ñamandu - ayvu* - fez o mundo existir. No íntimo de cada ser humano subsiste, como que uma semente desta palavra essencial, potência imperecível, como uma chama viva, denominada *ñe"ë*, ou seja, a fala, o dom supremo da palavra.

Quando uma criança nasce, dizem os Guarani que *uma palavra tomou assento*, ou seja, que mais uma das partículas do poder criador de *Ñamandu* assumiu a forma humana.

Analisando atentamente a teologia Guarani, aqui representada pelo *falar Guarani*, observa-se que a imanência e transcendência do divino são momentaneamente distintas, mas concomitantes. Portanto, torna-se prescindível a mediação para a realização do culto e ritos, ou seja, a possibilidade de contato dos indivíduos com as divindades podem ocorrer com qualquer membro da comunidade, que inspirado, consegue proferir as *belas palavras*. O ambiente favorável ao desencadeamento do transe é indispensável. Plenos de transcendência os Guarani caminham pelo mundo sem afetos excessivos aos espaços ocupados ou instrumentos de uso cotidiano, virtudes que os tornam sempre disponíveis para partir ao encontro da Terra sem Males.

Ser Guarani significa *falar Guarani*, pois a palavra (*ayvu*) é signo e substância do humano. Definem-se os homens pela relação que estabelecem com os deuses pela palavra, essência do humano e do divino. Através das *belas palavras*, quase sempre proferidas em transe, provocado pela bruma do fumo e pela ingestão de bebidas fermentadas, os Karai ascendem à bruma originária e entram em contactos com o universo dos deuses. Se dirigem aos seus deuses inspirados e habilitados a proferir *belas palavras*, dignas e agradáveis aos ouvidos divinos e humanos.

Os Guarani se definem com o termo *ava*, que significa verdadeiros homens, eleitos dos deuses e marcados com o selo divino. Se auto-denominam ainda adornados.

Segundo a crença que sobrevive entre os Guarani modernos, espalhados em Terras Indígenas e acampamentos do Paraguai e do Brasil, no passado a Terra sem Males, não estava separada de

mundo. As faltas cometidas pelos humanos obrigaram os deuses a provocar o dilúvio, separando definitivamente os dois mundos. Aos deuses caberia a Terra sem Males e os homens passaram a viver na *Yuy mbae* "meguá, terra doentia, onde nada mais seria como no princípio. Porém, mantinha-se a possibilidade de acesso à antiga morada ou Terra sem Males. Para alcançá-la é imprescindível viver de acordo com o modo de ser Guarani, ou seja, caçar, plantar, contemplar e, acima de tudo falar e celebrar como Guarani. Para tanto, se faz necessária a existência de espaço geográfico, terra (*tekoha*), floresta e água, ambiente, sem o qual não há manifestações possíveis da cultura Guarani (*teko*). Em outras palavras, onde é possível ser Guarani ou reproduzir cultura Guarani: costumes, crenças, sociedade, ritos.

Acreditam os Gurani que através da dança alcançaram leveza suficiente para alcançar Terra sem Males. Afirmam os *Karai* que "Quando Nosso Grande Pai, *Nhanderuvuçu*, criador e destruidor da Terra, resolveu acabar com a Terra, devido à maldade dos homens, avisou o Grande Pajé (*Guiraypoty*) e mandou que dançasse. Este lhe obedeceu passando toda à noite em danças rituais. A dança suspendeu a ameaça do cataclismo. Mas, quando o Grande Pajé parou de dançar, o Nosso Grande Pai retirou um dos esteios que sustenta a terra, provocando um incêndio devastador. Para fugir do perigo, o Pajé partiu com sua família em direção ao mar. Para apagar o fogo, o mar engoliu a terra e, novamente, emergiu, desta vez pelo mar, a ameaça da destruição do mundo. O Grande Pajé construiu uma casa de tábuas, onde resistiu com sua família, dançando, e a mulher batendo a taquara contra um esteio da casa. As águas subiam e o Grande Pajé entoou o *ñheengaraí*, o canto solene Guarani. E a casa se moveu, girou e flutuou sobre a água, subiu e subiu. Chegaram à porta do céu e logo atrás veio também a água. As águas subiam e o Grande Pajé entoou o *ñheengaraí*, o canto solene Guarani. E a casa se moveu, girou e flutuou sobre a água, subiu e subiu. Chegaram à porta do céu e logo atrás veio também a água. Mas, a água não teve mais nenhuma força destruidora sobre o grande jabuticabal, nem sobre as bananas amarelas que ali se comem, nem sobre o mel que ali se bebe. Esse lugar, para onde

foram, chama-se Terra sem Males (*yvy marane'ý*). Aí as plantas nascem por si próprias, a mandioca já vem transformada em farinha e a caça chega morta aos pés dos caçadores. Neste lugar, não há sofrimento. As pessoas não envelhecem e nem morrem.

O modo de ser Guarani encontra suas explicações na religiosidade. A colheita do milho obedecia um calendário religioso, durante o qual se realizava o baptismo das crianças. As bebidas alcoólicas conseguidas através da fermentação de cereais, a inalação da fumaça produzida a partir do tabaco, a dança e os cânticos, acompanhados de música favorecem os contactos com os espíritos ou divindades. São formas eficientes para alcançar os estágios e transe. Portanto, no passado, os povos indígenas que utilizavam o tabaco e bebida alcoólica, não o faziam com o objectivo de saciar vícios, mas com sentido religioso, e seus uso era estrito às celebrações.

A religiosidade Guarani influencia a visão de mundo do grupo e orienta o comportamento social dos indivíduos. Os colonizadores não entenderam as migrações desse povo horticultor, confundindo-os com nómades. Os Guarani tentavam evitar o esgotamento das áreas mais indicadas para a agricultura, quando pressionados por adversários ou para promover a socialização, visitando parentes em outras aldeias.

Despertava a atenção dos ibéricos a frequência com que encontravam indivíduos chamados Karai, pelos índios. Seus discursos proféticos eram impressionantes. Conclamavam a todos a abandonarem esse mundo, que consideravam mau e que seria substituído por outro, denominado *lugar dos deuses*, no qual não existia a morte, mas a Terra sem Males. Pregavam a necessidade de partir, geralmente para o leste, na direcção do sol nascente. Tratava-se de um lugar especial, indestrutível, no qual a terra produzia frutos em profusão e a morte não existia. Diferente do paraíso cristão, possível de ser alcançado após a morte, o acesso a esse local maravilhoso poderia ocorrer ainda durante a vida.

As crises económicas, sociais e ecológicas provocavam entre os Guarani um fenómeno que pode ser denominado messiânico, isto é, a busca da Terra sem Males, local mítico, uma espécie de paraíso terrestre localizado a leste, no qual as plantas crescem sozinhas,

não há guerra, o mel é abundante, a felicidade está ao alcance dos que nela ingressam. A busca da Terra sem Males provocou as mais significativas migrações de Guarani.

Diante dos limites e carências provocadas pelas vicissitudes da vida os Guarani migram ao enalço da plenitude. As carências, de qualquer natureza, limitam a reciprocidade, fenômeno vital para o modo de ser Guarani e a reprodução da cultura (*teko*) Guarani, pois impede a autenticidade (*teko katu*) e o “bom ser” (*teko porã*) Guarani. Portanto, os êxodos podem ser provocados por crises econômicas como esgotamento do solo ou das reservas de caça e coleta. Têm ainda origens sociais, representadas por conflitos intertribais ou ameaças de tribos inimigas. Certamente, as razões mais freqüentes das migrações têm motivações apocalípticas, ou seja, o pavor provocado pela iminência da destruição do mundo. Parte-se em direção a terra boa, na qual existe a abundância, onde é possível festejar como no passado e praticar a reciprocidade.

As carências sentidas nos sítios, nos quais inexitem as condições propícias para o modo de ser Guarani, reacendem as chamas da busca Terra sem Males.

Confinados nas reservas ou acampamento e obrigados a convier com outros grupos indígenas, os Guarani sobreviventes optam pelo isolamento ou silêncio verbal, nas áreas mais recônditas das florestas, pois sentem-se limitados nas manifestações de seus desejos singulares que os caracterizam como Guarani.

Triste sina para pessoas que somente conseguem experimentar a verdadeira vida distanciados da mundo dos brancos, isto é, no interior da floresta, onde os antigos deuses se manifestam e continuam a reinar e a presença profanadora de alienígenas não consegue perturbar os ritos vitais e as manifestações do modo de ser guarani.

No silêncio das florestas o Guarani consegue, até hoje, perpetuar os cultos tradicionais e manter em segredo seus vínculos com o sagrado, forma de manter preservada a essência da sua força de viver. Até meados do século passado, apesar de todas as investidas dos estudiosos e missionários, manteve-se o manto da ignorância sobre o mundo denominado selvagem, “pensamento do qual não

se sabe que mais admirar, se a sua profundidade verdadeiramente metafísica, se a sua sumptuosa beleza da linguagem que o exprime”.

Apesar de geograficamente limitadas as comunidades Guarani mantém seu desejo de alcançar a Terra sem Males e os *Karai* continuam profetizando, porém, voltado para a meditação e contemplação. De certa forma, não proclama mais a necessidade da migração para alcançar a morada dos deuses, mas o desejo de transcender os limites humanos através do pensamento e da linguagem falada., desejo de uma linguagem semelhante àquela dos deuses.

Os Guarani reflectem sobre os males do mundo, os limites dos indivíduos demasiadamente humanos. Questionam sobre as causas das desgraças que atingiram os *adornados*, eleitos dos deuses, condenados a uma existência limitada e imperfeita, pela dor, fome, guerra e morte. Cientes da eleição que faculta viver à semelhança dos deuses, interrogam-se sobre os motivos que os obrigam a viver como animais doentes. O mal é localizado pelos *Karai* no Uno, referência ao transitório, passageiro e efêmero. O habitante da Terra sem Males, além de homem é o seu duplo, isto é, um deus. “O Bem não é o múltiplo, é o dois, simultaneamente é o *um* e o seu outro, o *dois* que designa realmente os seres completos”.

Intrigados com a capacidade de resistência dos Guarani os estudiosos localizam no universo religioso os fundamentos que sustentam as comunidades sobreviventes, bem como as razões do seu silêncio e isolamento em relação aos demais grupos étnicos. Convivem com os brancos o tempo suficiente para solucionar dificuldades circunstanciais, como a obtenção de recursos financeiros. Rapidamente se retiram para espaços possíveis, nos quais revivem suas crenças.

EVANGELIZAÇÃO E MITOS

Historiadores, antropólogos e missionários se questionam, com frequência, sobre os resultados dos diferentes projectos de

evangelização dos habitantes da América e sobre as estratégias mais indicadas para os contactos com esses grupos singulares.

Analisando os acontecimentos do passado mais distante, que envolveram as diferentes tentativas de conversão dos povos indígenas, algumas constatações são evidentes. Por exemplo, no Brasil os aldeamentos não deixaram vestígios consideráveis e a maior parte das nações indígenas conheceram uma redução populacional significativa, quando não desapareceram por completo. O número de índios que habitavam o território brasileiro, quando da chegada dos portugueses, em 1500, girava em torno de 5 milhões. Aproximadamente 900 povos diferentes, vivendo de acordo com sua cultura. Calcula-se que a população indígena brasileira, dos primeiros anos do século XXI, seja de 350 mil indivíduos, vivendo em Áreas Indígenas, e 192 mil em áreas periféricas de centros urbanos ou acampamentos próximos às rodovias. Actualmente se sabe da existência de 235 povos indígenas, que falam cerca de 185 línguas.

Quando da colonização da América, em torno de 2 milhões de Guarani circulavam pelas florestas, vales e planícies, ocupando cerca de 350 mil km² de territórios localizados ao sul do continente. Hoje, existem 30 mil Guarani, confinados áreas exíguas, limitados em seus movimentos religiosos-migratórios, pelas grandes metrópoles e fazendas de soja, cana-de-açúcar e gado. Como explicar o fenómeno? Certamente, tem uma relação estreita com os procedimentos dos diversos processos de colonização a que foram submetidos entre o século XVI e XX.

A leitura dos números apresentados nos parágrafos anteriores não permite conclusões optimistas, quanto aos resultados civilizadores e evangelizadores da colonização. Os maiores problemas localizavam-se na incompreensão dos povos colonizadores, limitados pelos preconceitos de uma cultura que se considerava superior e pela incapacidade de compreender os códigos de culturas distintas da sua.

Anchieta, também conhecido como o apóstolo do Brasil, inferiu que o sucesso do seu ministério dependia da sua capacidade de transferir para a língua Tupi a mensagem cristã e influenciar no seu

imaginário. Para tanto, utilizou com frequência de homologias entre as duas línguas. Por exemplo, Nossa Senhora passa foi designada *Tupancy*, mãe de *Tupã*.

Alguns signos Tupi serviam perfeitamente para comunicar as mensagens evangelizadoras, porém, apresentavam-se dificuldades intransponíveis. Como falar de roubo a indivíduos que não dominavam seu significado? Não havia propriedade privada, portanto, não se conhecia o roubo. Da mesma forma os índios Tupi desconheciam o significado de pecado e tentação. Como pecar desconhecendo o significado de tentação? Não existindo pecado não se justifica a necessidade de salvação. Dificuldade maior foi encontrada na transmissão do significado do Deus cristão, pai e criador do universo através do termo *Tupã*, cujo significado envolve uma força cósmica semelhante ao trovão, destruidora e aterrorizante. São inúmeros os termos inadequados para fazer chegar aos gentios a mensagem cristã. Logo, as estratégias de representação do sagrado, utilizadas por Anchieta, deixavam de representar uma teologia cristã ou Tupi, mas criavam uma “terceira esfera simbólica, uma espécie de mitologia paralela que só a situação colonial tornara possível”.

Como convencer e converter se não havia comunicação suficiente para tanto? A intolerância e as arbitrariedades se fizeram presentes. As Visitações do Santo Ofício realizadas no Brasil durante o período colonial, testemunham as afirmações. Portanto, “a imagem da gente sem lei, sem fé e sem rei assume um sentido inteiramente novo: não se trata de gente que não sabe como ter leis, ter uma fé e ter um rei, e sim de gente que *escolheu não os ter* porque escolheu a liberdade”.

PASSADO E PRESENTE

Pressionada pelo avanço da colonização europeia, a população Guarani que permaneceu fora das reduções e do âmbito de ação de encomendeiros e bandeirantes foi sendo paulatinamente empurrada para as matas adjacentes ao Rio Paraná. Ali permaneceu escondida

e, por isso mesmo, preservada. Somente com os transtornos causados pela Guerra da Tríplice Aliança (Brasil, Argentina e Uruguai versus Paraguai), de 1865 a 1850, esses grupos que até então viveram relativamente isolados iniciaram uma reocupação dos territórios antigamente habitados por outros grupos Guarani. Muitos criaram pequenas aldeias do Oeste brasileiro. Outros deslocaram-se em direção ao centro do país e do litoral atlântico em busca da "Terra sem Males". Uma dessas migrações foi acompanhada pelo indigenista alemão Kurt Unkel, baptizado "Nimunedaju" pelos indígenas. Ele registrou o discurso fundador desta mobilização:

Explicações pelo insucesso "Ñanderuvusu (Nosso Grande Pai) veio à terra e falou a *Guyrapotý* (nome do xamã incumbido de liderar a partida): 'Procurem dançar!, a terra quer piorar!' Eles dançaram durante três anos quando ouviram o trovão da destruição. A terra desabava pelo oeste. E *Guyrapotý* disse aos seus filhos: 'Vamos! O trovão da destruição causa temor'. E eles caminharam, caminharam para o leste, para beira-mar. E eles caminharam. E os filhos de *Guyrapotý* lhe perguntaram: 'Aqui não vai surgir de imediato a ruína?' - 'Não, aqui a ruína vai surgir após um ano, dizem'. E seus filhos fizeram roça." (*Niwendajum*, 1987, p.155).

Movimentos como esse foram consideravelmente intensificados com o avanço das colonizações brasileira e paraguaia sobre a mata contígua ao rio Paraná. O caminho percorrido por esses novos "viandantes" foi o seguinte: do Paraguai passaram para a Argentina e de lá, na busca da costa Atlântica, para o Brasil. Hoje encontram-se e pequenas comunidades desde o Rio Grande do Sul até o Pará, em terras pertencentes a outros grupos étnicos, em moradias improvisadas a beira de estradas, em terras cedidas por prefeituras ou em territórios administradas por entidades ambientalistas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de forçados a conviver com elementos estranhos do ponto de vista étnico e cultural os Guarani têm conseguido manter

sua identidade e o desejo de alcançar o sítio paradisíaco onde a plenitude é possível. Sempre caminhando percorre grandes distâncias na busca da *terra boa*. Por exemplo, no século XIX um grupo Guarani liderado por Karai, que anunciava o fim do mundo, percorreram mais de 800 km, entre os estados brasileiros do Mato Grosso do Sul e São Paulo, acreditando que alcançariam a Terra sem Males e evitariam a catástrofe. Os limites impostos pelo mar e pelas cidades impediram-nos de alcançarmos os objetivos previstos. No século seguinte, os Guarani Apapocuva, também partiram na direção leste em busca da Terra sem Males. Sua viagem, aparentemente, foi concluída quando chegaram ao litoral paulista. Porém, o mar não se abriu. Edificaram uma casa e dançaram durante três dias. Acreditavam que, com dança, alcançariam leveza suficientemente leves para flutuar, juntamente com a casa de dança, e alcançarem a Terra sem Males. A promessa não se cumpriu, forçando o Karai a buscar explicações insucesso.

Kurt *Nimuendaju* responsável pelos registros da experiência *Apococuva* afirma que, em 1914, muitos grupos Guarani já não acreditam nas possibilidades de acesso a Terra sem Males, pois seus corpos tornaram-se demasiadamente pesados com o consumo de alimentos de banco e pelo uso de roupas. Porém, preservam a convicção da sua existência.

Tentativa desesperada de acesso a Terra sem Males, provocada pela carência da terra, tem sido adotada pelos Guarani e *Kaiová* no Mato Grosso do Sul. Entre os anos de 1986 e 2004, aproximadamente 350 jovens e crianças praticaram suicídio. Expulsos de seus territórios sagrados, tomam atitudes incompreensíveis para os bancos.

Na busca de explicações para os suicídios os Guarani identificam na carência de terras as causas da morte dos seus jovens. Referem-se à falta de terra e espaço, necessário para viver como no passado quando tinham liberdade. Os suicídios seriam provocados pela saudade do passado, das florestas, dos alimentos e dos remédios que a floresta oferecia.

Fingidos, gentios, possuídos pelo Demônio, selvagens e bárbaros no passado, nos últimos anos, os povos indígenas têm merecido a atenção e respeitos dos estúdios e até mesmo da hierarquia da Igreja

Católica. A Conferência dos Bispos do Brasil, numa atitude que sugere um pedido de perdão, dedicou a Campanha da Fraternidade de 2002 aos povos indígenas. O lema escolhido foi *A busca da Terra sem Males*, crença das comunidades linguísticas Tupi-Guarani, que homenageavam todos os povos indígenas do país. Na divulgação da campanha repetiram-se afirmações nas quais a Terra sem Males era considerada a busca da vida nova, de uma terra onde não haja dor, sofrimento ou morte. Uma terra livre e farta que “jorre leite e mel” (Êxodo 3:8). A Terra sem Males do povo Guarani corresponde à utopia cristã de construção do Reino, profetizado por Jesus Cristo.

A BIBLIOTECA E O LIVRO: ENTRE DOIS MUNDOS

José Augusto Mourão
ISTA - UNL - DCC (Lisboa)

La bibliothéque électronique, qui rend pensable l'universelle disponibilité du patrimoine écrit, est l'une des figures du rêve de la bibliothéque universelle. - Roger Chartier

A evidência da senescência rodeia-nos. E quando olhamos do teclado do nosso computador para os livros dispostos nas nossas prateleiras podemos interrogarnos quando ceci tuera cela.- Jay D. Bolter

O nosso mundo está constelado de micro-espacos apocalípticos provocados em grande parte pelos efeitos de vazio da tecnologia. As mudanças de paradigmas acompanham sempre a transformação dos regimes de visibilidade e de figuração no interior dos espacos em que ocorrem. Assim a passagem do oral ao escrito, do impresso ao electrónico. A passagem é da logosfera à grafosfera e agora à viedoesfera. Mudam os regimes (ídolo, arte, visual), mudam as fontes de autoridade (Deus, a natureza, a máquina), mudam as instâncias de governo (curial, eclesiástica, senhorial e depois monárquica, académica, burguesa e crítica, enfim o media/museu/mercado)¹.

O saber moderno é de factura tecnológica, produto duma racionalidade que a partir de Weber se chama funcional ou, no sentido de Horkheimer e Adorno, instrumental, quer dizer uma racionalidade que vive principalmente do poder de representação e de objectivação da razão, voltada para a produção e a gestão de objectos que lhe permitem estabelecer o seu domínio sobre o mundo. Esta racionalidade, activa primeiro em pequenos grupos da sociedade, rapidamente absorveu as formas de dominação e os aparelhos de Estado. Esta nova ordem tecnológica entrou no mundo do trabalho, dos hábitos de consumo, impondo as suas finalidades

ao conjunto da estrutura social. Serve-a uma rede apertada de peritos, os “sábios ignorantes” que Ortega denunciava, que tudo orientam e controlam, impondo como único modelo de interpretação os conceitos da tecnociência. A idade cibernética, a cibercultura representa esse momento em que as técnicas materiais se conjugam com uma extraordinária proliferação das técnicas sociais, desenhando uma radical oposição da técnica e da subjectividade.² O avanço da razão instrumental vai de par com a perda da formação sensível que é também a causa da perda dos critérios de valor. Dizia-se outrora, dos mestres, dos autores respeitados, venerados, que depois da sua morte uma biblioteca inteira desaparecia. Serres interpreta esta desapareição de outra forma: “desde a invenção de novos suportes: escrita, imprensa, livros, livrarias ...morreu para sempre, já, o corpo, vivo e presente, receptáculo e tabernáculo do saber. Isto é o meu corpo: o livro que escrevo é mais a carne da minha carne do que eu próprio”.³

É cara a Ortega a ideia da mudança, da alteração, da descontinuidade e da crise. Não admira, pois que o drama da biblioteca e do livro e da leitura apareça a esta luz. Ele previu esta passagem - a emergência de um novo paradigma, o do livromáquina, logo o fim do livro impresso. E previu igualmente o fim da leitura. A hipótese de Efiot, de que a desintegração cultural é o fruto da “especialização cultural” não lhe parece estranha. A arte supunha uma separação nítida entre o “criador” e o “consumidor”. A confusão em nome da interactividade, da participação, da interface instalou-se: “uma espécie de neo-crença, de não investimento faz que toda a gente entre no duplo jogo de uma espécie de circularidade infinita”, como Baudrillard tem vindo a dizer.⁴

Vou limitar-me a uma leitura crítica de dois ensaios de Ortega y Gasset, o primeiro sobre a Missão do Bibliotecário, o segundo sobre o Livro-máquina,⁵ sabendo que, ao fazê-lo, estou abrindo “o caminho das renovações imprevisíveis, o jogo infinito dos espelhos” segundo as regras da crítica que Barthes sumarizou. A perspectiva de Ortega interessa sob muitos pontos de vista, dada a sua largueza e o seu poder de antecipação relativamente a problemas que tocamos hoje

- o as bibliotecas electrónicas, por exemplo, ou o da leitura ligadas à combinação institucional da violência, da lei e do argumento.

Esta é a minha hipótese interpretativa: a passagem da biblioteca ao livro assinala uma mudança do desejo: deixar de desejar a obra para desejar o seu simulacro. Do excesso à simplificação. Ou ainda, a passagem do bibliotecário e do livro como técnica espontânea, privada, ao bibliotecário e ao livro como tecnologia e administração. O perigo aninha-se neste “entre-dois” indecível. As culturas estabilizam-se na passagem de uma crença a outra, entre a deficiência e a exuberância dificilmente conciliáveis. A cultura representa modos de vida, espaços de experiência do passado e horizontes de expectativa que vão de uma forma a outra, segundo a lei das metamorfoses. Não há só uma herança a transmitir, mas um diálogo, um projecto a manter entre os três planos da realidade social: o do capital simbólico, o das heranças e dos costumes práticos, o da função relacional e comunitária que toda a cultura assume⁶. O conflito, o drama da cultura está no confronto de duas modalidades: o possível, que leva à perda do sentido do necessário, e o necessário. A possibilidade é o reino da pura forma, a infinitização do desejo que o “instrumento” reduz a uma função, a uma burocratização. Onde a permanente luta. Uma chama que se alimenta da destruição?⁷ Não há dúvida que o Ocidente se tornou uma zona extremamente dramática e turbulenta, desde que a tecnologia, ao separar as zonas da Força espiritual e da Saúde material, atingiu o nervo da prática social, a comunicação.

Desde que estas duas esferas se puseram a girar separadamente, a violência não deixou de crescer. A crise, o conflito entre poder substancial e autoridade formal está na base do drama que Ortega descreve e a que nós, hoje, indiferentemente, assistimos. As nações democráticas assentam num factor neutro e positivo de autoridade, um primeiro imperativo racional chamado *administração*. O Estado torna-se uma constelação de profissões, departamentos ministeriais, administrações, de cuja sombra nasce o político institucional... ou o bibliotecário. É sintomático que as Luzes tenham encontrado com “L’*Encyclopédie*” um meio de transformar as técnicas em

tecnologias, relutando simplesmente os procedimentos tradicionais dos diversos corpos de ofícios.⁸ O drama insistentemente invocado por Ortega pode enquadrar-se nesta passagem (perigosa): da filosofia para a administração. Muito antes do diagnóstico actual de Lallement, o nosso autor atribuía ao livro o papel gerador de externalidades, que justificam a acção dos poderes públicos.⁹

1. A MISSÃO DO BIBLIOTECÁRIO

O monema “missão” aparece a Ortega marcado por fortes ressonâncias dramáticas, prendendo-se com o que um homem tem de fazer na sua vida. A missão manifesta-se a cada um como uma forma de epifania, de viagem ao interior de si mesmo e como convite a decidir, agindo. Como decidimos da nossa vida? Ortega coloca-se de um ponto de vista em que as modalizações deonticas (dever-fazer, não poder-não fazer) se encontram com as modalizações erotéticas (da ordem do desejo). A “vocação” faz a “missão”, sendo simultaneamente uma instância de convocação do desejo em que se propõe ao homem o que tem de fazer, e de sanção (a figura do íntimo tribunal está presente). Esta proposta é aceite porque funciona como pólo atractor (p. 53), da ordem do “tremebundo”, do “pavoroso”, do “susto” e como imperativo (injunção sem forma): *Quod vitae sectabor iter?* A vida escolhe-se dentre os possíveis atractores: “esta voz ou grito imperativo” (p. 53). A vocação aparece ao Sujeito como forma pregnante, *punctum*, a partir de que ele capta uma cintilação, uma fulguração de onde retira a indicação do caminho (a forma de vida) a seguir. Assim se torna a vida realização de um imperativo. E a missão é a consciência que cada homem tem do ser que está chamado a realizar. Em termos de semiótica narrativa, o homem só “existe” quando modalizado em função de um “fazer”. A semiótica ensina que entre saber e poder a relação é mais gradual do que categorial e que o poder-fazer é da alçada do saber-fazer. As próteses mais sofisticadas do poder-fazer implicam “um” saber. G. Bachelard gostava de dizer que um instrumento era uma teoria

materializada¹⁰. Se consideramos a categoria da necessidade e a situamos na isotopia da instrumentalidade, a dos instrumentos de uso, vemos que, por exemplo o percurso conjuntivo:

«supérfluo -----» indispensável -----» útil

tornou-se subjectivante para o objecto dado que o termo *ad quem*, o útil, é definido pelo Micro-Robert: “Cujo uso, o emprego é ou pode ser vantajoso (a alguém, à sociedade) satisfaz uma necessidade (sobretudo material)”. Modalizado como útil, o objecto torna-se claramente aquilo que Zilberberg chamou um Sub-objecto”.¹¹ A distinção necessidades vs desejos separa os valores tímicos, ligados às necessidades, dos valores dúlicos, associados aos desejos. Zilberberg associa aos valores tímicos aquilo a que chama o “corpo místico” e aos valores dúlicos o corpo prático - a economia e a estética, atravessadas por tensões geradoras. Na tópica ortegueana, entre estes valores erige-se um princípio de exclusão vital. A fetichização e a idealização do livro nascem deste conflito.

A vida, antes de se determinar como como “objecto-valor” e como “fazer” é como uma arquitectura genérica, com trajectórias esquemáticas, que são as profissões, “carreiras ou carris da existência”, como lhe chama Ortega (p. 55). O bibliotecário é uma dessas figuras da vida, um modo de ser que é profissão social, tarefa urgente de que a sociedade necessita. O nosso autor não deixa nunca de insistir numa distinção que lhe parece essencial entre o socialmente necessário, oficial e a missão individual, ao mesmo tempo que sublinha o carácter histórico, variável portanto, desta necessidade. A história transformacional da biblioteca e do livro é a história da emergência e desenvolvimento das vigências sociais: opiniões, normas, preferências, expressas numa legalidade supra-individual. A ciência do signo é a ciência de como se constitui historicamente o sujeito, dizia Peirce. Quando a necessidade do livro se torna vigência social, então surge o bibliotecário como profissão. Ortega não vai embrenhar-se na história do bibliotecário; de um salto interpreta o aparecimento do bibliotecário nos alvares do Renascimento como “casualidade”: “é a primeira vez em que o livro é sentido socialmente

como necessidade ...A necessidade do livro está agora no ar, sentida por esse “misterioso substracto de todo o social” (p. 62). Notemos uma primeira descontinuidade, um primeiro desliz: a fé no livro substituí a fé na revelação. Estamos no século XV e a imprensa nasce da necessidade da produção de livros. De um outro salto estamos já no século XIX. Uma outra necessidade surge agora: fomentar a leitura, suscitar leitores para responder ao grande desígnio iluminista. É o tempo da multiplicação das bibliotecas e dos bibliotecários. O passo para a oficialização da profissão do bibliotecário só será dado por volta de 1850. O passo mais importante e também o mais inquietante vai consistir na transformação desta possibilidade, de ocupação espontaneamente fomentada pela sociedade para a burocracia do Estado - das vigências imprecisas e difusas para a legislação rigorosa e taxativa. Ficamos a saber que o Estado cura do irremediável, do vigente.

A Revolução francesa irá realizar aquilo que o Renascimento começara: o triunfo do livro escrito pelo homem escritor sobre o livro revelado por Deus e sobre o livro das leis. O livro transforma-se agora em instância última em que se funda todo o social (p. 67). A passagem é, sem dúvidas, assinalável. O meta-destinador social que preside à constituição dos valores em circulação era, primeiro os deuses, Deus; agora essa figura tem outro nome: razão *de Estado*. É o Estado que “reconhece o livro como função pública e essencial organismo político”. Consequência: a possibilidade de bibliotecário converte-se em burocracia - por uma razão de Estado. Afinal, a humana transformação do livro não acaba em glória. O drama em que o tema do livro se tornou vai constituir-se para Ortega na mais autêntica missão do bibliotecário e esse drama só agora começa.

Como a arte, o bibliotecário é um produto da liberdade humana; não apenas no sentido que Kant lhe atribui quando diz que o trabalho das abelhas não é uma obra de arte mas um efeito da natureza. A liberdade que atesta a arte não, é a da intenção em relação ao instinto, mas a da criação em relação ao Criador. É a conquista da imanência sobre a transcendência. Por isso a arte não é um traço de espécie mas de civilização.¹² A concepção científico-técnica da natureza supõe o paulatino recuo do autor divino do

livro cósmico. A cientificação da natureza desmitificou de tal modo o universo que a pergunta sobre o seu criador acabou por ir perdendo todo o interesse. Sintomático é que a confiança se transforme em pavor cósmico. O livro cósmico, escrito em linguagem matemática transforma-se agora na criatura muda, máquina sem sentido a que só os românticos emprestarão voz e calor. Neste contexto, a nova missão do bibliotecário está ligada a uma nova definição de cultura. Blumenberg, bem como Cassirer, chamaram a atenção para o facto que os conceitos e os fenómenos da Idade Moderna, apesar da suspeita de secularização que pesa sobre eles, não são metamorfoses da substância teológica. O conceito de substância cede o seu lugar ao de função¹³. Por outras palavras: a moderna auto-afirmação do homem, cujo fundamento é a racionalidade autónoma, realiza-se sob a forma da civilização científico-técnica. A natureza aparece agora a servir as necessidades humanas e a técnica aparece como a grande mediadora da libertação humana frente ao poder cego da natureza. Ortega surge a denunciar o perigo: os instrumentos técnicos e o seu desenvolvimento autónomo tornam-se uma ameaça para o homem. A cultura é apresentada como uma reacção, como a resolução de um problema, diferentemente do modo como o tigre começa. A vida que o homem recebe exige dele não apenas o instrumento que é a ideia, mas um instrumento de uma outra ordem, o livro (p. 70). As culturas são comparáveis a seres vivos que crescem e mudam, que devem para sobreviver eliminar determinados elementos e adquirir outros. O sucesso do mundo científico, ao eliminar a vida do seu horizonte, é uma forma de barbárie, quer dizer de destruição da cultura.¹⁴ Com Ortega, Adorno, Horkheimer e Heidegger interpretam o processo da civilização científico-técnica como um empreendimento funesto, tanto do ponto de vista que é hoje o da biosfera, como do ponto de vista da semiosfera. “Nenhuma técnica tem a possibilidade de se desenvolver se não encontra uma aptidão, humana ou cultural, que está já presente”.¹⁵ Nós sabemos atirar-nos fora e adiante de nós - esse é o sentido literal do termo *ob-jecto*. Todas as técnicas nos chegam dessa capacidade, individual e social, de distanciação e de extracção de si. A escrita, a imprensa, uma máquina de tratamento de texto são tecnologias. O aparecimento do livro moderno é fruto

da industrialização da própria técnica de impressão: “Ao substituir a mão, a máquina multiplica, industrializa o texto”.¹⁶ Ortega pergunta-se como é que, de utensílio benéfico, pode o livro carregar-se com um signo negativo. A explicação cai como um tiro: “Tudo o que o homem inventa e cria para facilitar a vida, tudo isso a que chamamos civilização e cultura, chega um momento em que se revolta contra ele... É o inconveniente de ser criador” (p. 72). Estaremos diante daquilo a que Baudrillard chama a estratégia fatal do objecto?

Aqui começa a peripécia trágica do livro e aqui começa igualmente a nova missão do bibliotecário. Resumamos essa peripécia. A cultura pode afogar o seu criador. As crises históricas são isto. De que modo Ortega conta a rebelião dos objectos? O estrangulamento do Deus *occasionatus* de Cusa pela técnica, pela economia ou pelas ciências é um perigo eminente. O homem está em perigo de converter-se em escravo das suas ciências ou de ter de viver para estudar, pelo desaparecimento do *otium*. Ortega emprega toda uma família de termos para indicar o trágico em curso: cerco, estrangulamento, chagas, afogamento, naufrágio. E a moral da história vem logo a seguir: a civilização e a cultura, enquanto criações do homem em via da facilitação da vida transportam em si um fermento de rebelião e de negatividade. A autonomia dos objectos criados degenera em rebelião. À semelhança do que aconteceu ao Deus do cristianismo ou à aristocracia. O livro tornou-se um perigo para o homem porque se tornou imprescindível. Se nos colocamos na perspectiva thomiana de categorização do mundo humano em atractivo-útil (o alimento), atractivo-inútil (a arte), repulsivo-útil (o instrumento) e repulsivo-inútil (o excremento), o livro conheceu duas fases: aquela, primeira, em que ele guardava o seu carácter de objecto de arte (atractivo-inútil) e de instrumento (ainda atractivo-útil), convertendo-se agora em instrumento perigoso (repulsivo - útil). Entramos agora naquilo a que em semiótica se chama o percurso *disjuntivo*:

útil -----» inútil -----» supérfluo

que parece *objectivante* dado que o *supérfluo* “é o que está a mais” - e mais: o objecto muda-se em “abjecto”. A junção encena o valor e faz comunicar o espaço repulsivo, retensivo (“mau”) com

o espaço atractivo, defensivo (o “bom” espaço) em que o sujeito se disjunta do não-valor e se junta ao valor.

Estamos diante da “morte” dos objectos instrumentais, do seu abandono, esses processos de obsolescência que põem o objecto a *inexistir*. O livro tornou-se agora anti-sujeito, objecto de fúria, de agressão contra o homem, não-valor. Acaba aqui a antiga alegria diante do livro impresso. Porquê? Digamo-lo rapidamente: o que entra em conflito é a experiência da realidade e a experiência dos livros. Na Idade Média esse conflito deriva do contraste entre os livros das autoridades tradicionais (Aristóteles, por exemplo) e as experiências da ciência natural moderna; o refúgio nas bibliotecas não nos dá a experiência do real; onde se situa agora o conflito? Ortega enumera três motivos, três atributos negativos que pesam sobre o livro: a sua demasia, a pressa e o mal ler, que trazem de regresso a ameaça da selva. Em nome de quê fala o nosso autor? Do que vê emergir: o imperativo da consciência histórica que exige a precisão, o rigor, a “estatística das ideias” a fim de precisar o instante cronológico em que uma ideia brota, se expande, dura, declina e desaparece (p. 79). A função do bibliotecário é reunir a bibliografia sobre um assunto, previamente arazoada e crivada. O que parece já impossível nos tempos de Ortega. Donde a injunção para criar uma nova técnica bibliográfica de um automatismo rigoroso. Um segundo motivo, a torrente de livros produzidos ao acaso. O que sobra em inutilidades, falta em investigação prévia. A hora é de organizar a produção do livro. Que fazer diante da grafomania? Recorrer à via administrativa em nome do sentido comum? Como se regulamenta a circulação numa grande cidade? Obedecendo apenas à partilha de um código comum, sem constrições, sem polícias municipais? Um terceiro motivo: o bibliotecário vai ter de dirigir o leitor não especializado pela *selva selvaggia* dos livros e ser o médico, o higienista das suas leituras. O leitor de hoje não relê, não pensa por sua conta, lendo demasiado. Este é, para o nosso autor o carácter mais grave, mais radicalmente negativo do livro (p. 81). Para obviar à inércia, às ideias desvirtualizadas, aí está o bibliotecário como um filtro interposto entre a torrente dos livros e o homem. A missão do bibliotecário resume-se então em que não

pode continuar a ser a simples administração da coisa livro, mas a *mise au point* da função vital que é o livro (p. 82).

Ortega interroga-se sobre o que é o livro, na sua substância, não no infinito - que seria uma das enfermidades do pensamento contemporâneo. Regressa então ao *Fedro* para declinar o processo da fundação do livro. Aqui se esboça uma teoria dos actos de linguagem, a transitividade (a ordem) ou a intransitividade da linguagem (a função autotélica), a partir da distinção entre dizer (cognitivo) e fazer (pragmático). Só o dizer essencial, substantivo, reclama a conservação, a permanência, a escrita, a memória. *Verba volant, scripta manent* - esta é a lei. "O livro é um dizer exemplar que por isso tem em si essencialmente o requerimento de ser escrito, fixado, já que ao ficar escrito, fixado, é como se virtualmente uma voz anónima o estivesse dizendo sempre, à maneira dos "moinhos de orações", no Tibet, que encarregam o vento de rezar perpetuamente" (p. 85). Donde o carácter do livro como função viva, forma de vida humana e injunção: escreva-se apenas quando se tem algo a dizer (a escrever) que não tenha sido dito (escrito) antes. O livro só conservou o seu sentido com relativa pureza quando era tarefa individual. Quando se converteu em interesse social, redundou em negócio crematístico ou de prestígio. E aí começou a fabricação do falso (p. 86). Uma ameaça paira doravante sobre o livro: que ele se torne "um instrumento tecnologicamente eficaz para a falsificação da vida humana". Proust temia o mesmo da leitura. Mas a oposição vida pessoal vs colectivo, como a oposição do autêntico ao inautêntico ou ao fraudulento parece, no mínimo, forçada. Por outro lado, o dizer que se escreve não permanece vivo nem continua sempre a dizer o que quis dizer. A escrita inscreve-se no paradigma da distanciação, que implica uma dupla separação: primeiro em relação ao horizonte de consumpção dos primeiros leitores e a seguir em relação à intenção do autor. Mas a modernidade de Ortega no que concerne a relação entre o dito (escrito) e o dizer é notável. Sem aquilo a que ele chama a situação vital (e nós praxis enunciativa) o livro é apenas cinza. Para que reviva e perviva falta-lhe um interlocutor que o acorde do túmulo funerário em que jaz.

2. O LIVRO-MÁQUINA ANTES DO LIVRO INFORMÁTICO

O ensaio que tem o nome “El Libro-Máquina” constitui o paratexto (o prefácio) da publicação de um *Dicionário Enciclopédico*. A revolução francesa viveu da superstição do escrito e e do fetichismo do impresso. Uma ideia de bibliomaníacos concebida por leitores para leitores”.¹⁷ Ortega faz aqui a crítica do enciclopedismo como saber redondo, a última fé de um sistema integral de opiniões e crenças da Europa do século XVIII. E a crítica principal vem de as enciclopédias serem a exaltação da ideia de sistema, de *pleroma*, de vulgarização, em separado da ideia de investigação. “A propaganda, a pedagogia, a ‘ilustração’ são faenas mecânicas que convidam a ser realizadas o mais rápido possível” (p. 137). Ora, ligada à pressa, vem a pressa de chegar ao poder. Da Enciclopédia aos dicionários enciclopédicos algo muda. Primeiro enunciado: “Não cremos possuir a sabedoria”. Traduzamos: não estamos no século XVIII em que havia uma classe que sabe - os “filósofos” - e outra que ainda não sabe - o “povo”. A consciência do fragmental, do não definitivo, do não domável, obriga a uma atitude inversa da do século XVIII. A cultura, que era a segurança na selva da vida, tornou-se caótica. A nossa sabedoria tornou-se elemento proceloso. Para curar o medo, a cultura regressa à selva, ao reino de Pan onde experimenta o pavor pânico da cultura, nova selva que ameaça estrangulá-lo. Nós somos filhos da gleba cultural. Não há, portanto saída pelo lado da nostalgia, ou pelo regresso ao primitivo que é o da falsa simplificação. A esta angústia cultural devem corresponder três tarefas: a da poda de quanto é obra morta em função da sobriedade, uma nova forma de disciplina criadora que é o talento sintético, e enfim a mecanização do tesouro mental (p. 142). O exercício da cultura exige agora o emprego de máquinas culturais para salvaguardar a memória cultural. E aqui Ortega introduz uma nota sobre a questão do maquinismo contemporâneo que merece ser repegada. O homem é um animal maquinista: “o anti-maquinismo é pura fraseologia e beatice”. A necessidade nova que ora se levanta é a de uma máquina que maneje todas as outras: “É preciso suscitar uma nova sabedoria que nos ensine a assimilar e a praticar toda

a nossa oceânica sabedoria. Isto é o que reclama a altitude dos tempos” (p. 140). Os novos “dicionários enciclopédicos”, que são as formas primitivas do hipertexto, tendem a ser grandes máquinas do pragmatismo geral humano em que toda a gente possa encontrar dados precisos sobre aquilo a que Ortega chama as “importâncias” da vida.

3. DE UM MUNDO A OUTRO

O fim da antiga alegria diante da coisa impressa atinge-nos hoje de maneira que nem Ortega nem o próprio MacLuhan sonharam. O livro é apenas um dos pontos de conflito do nosso tempo. Resta-nos a esperança de que à biosfera corresponda o contínuo da semioesfera, o espaço semiótico fora do qual não é possível a existência da semiose (Y. Lotman). A história transformacional da biblioteca e do livro não acabou com o tempo de Ortega. A estruturação dos livros nada tem de natural; de facto precisou-se de 4.000 anos para se produzir. A tecnologia do livro tem mudado consideravelmente desde que os primeiros códices apareceram no século II e continuará a mudar, com ou sem o envolvimento dos media electrónicos. Vannevar Bush implementou a sua visão de instrumentos para a execução da informação, particularmente o *Memex* com a finalidade de armazenar e recuperar teias de dados e associações (links), no artigo seminal “As We May Think” de 1945. O tempo do livro passou. Os livros hoje não são interactivos. Podem desencadear toda a sorte de reacções nos nossos espíritos. Podemos ser movidos a rir, a chorar, a gritar com ele, mas está escrito e impresso e as nossas reacções nada vão mudar. O livro perdeu o seu privilégio: “No less than the sitcom or the Nintendo cartridge, the book too is merely a fleeting, momentarily marketable, physical instantiation of the network. And the network, unlike the tower, is ours to inhabit”.¹⁸ Saímos do espaço da palavra escrita pelo efeito da generalização da mediação. O computador mudou a natureza da escrita dando uma expressão visual aos nossos actos de conceber e de manipular tópicos. O texto tornou-se uma

cidade topográfica. O livro está a tornar-se interactivo. O hipertexto é uma forma de livro interactivo. Um texto electrónico é um texto em constante movimento. Ted Nelson, que criou o termo hipertexto em 1960, mais recentemente define-o como “non-sequential writing with reader controlled links.” O hipertexto significa o uso do computador para transcender a linearidade do texto escrito.

O homem post-industrial tem uma identidade de rede, de uma net-ID. O novo “commun sense” é o processo digital. Parte do “efeito Jericó” chega-nos da capacidade que tem um código eléctrico de infiltrar todas as substâncias e traduzilas em si próprio. A electricidade afasta-se do alfabeto.¹⁹ Estamos a abandonar a logosfera e a entrar no reino da electrónica e do hipermedia. A tecnologia contribuiu para o incremento da efemeridade da arte. A era do livro encorajava a especialização, nas humanidades sobretudo. A da enciclopédia electrónica promove antes novas formas horizontais de interdisciplinaridade. A diversidade crescente das informações representáveis sob forma numérica levou à elaboração de um macrocosmo que inclui não apenas números e texto, mas também sons, imagens e animação. A invenção de unidades visuais de apresentação, o desenvolvimento das interfaces gráficas e dos seus instrumentos (programas Windows, Icon, o uso do rato e dos menus) tornou possível um regresso do analógico que permite a passagem do domínio binário ao do pensamento. Inverteu-se a fórmula: *verba volant, scripta manent* com o advento do hipertexto. Ortega conserva no escrito a voz anónima dos “moínhos de orações” no Tibet, sabendo que o dizer é fungível. Só que agora também o escrito voa, foge. O impresso era dotado de uma respeitabilidade social enquanto objecto. Tende-se mais tendência para acreditar naquilo que está impresso. Já lemos os jornais em versão electrónica. Com a electrónica qualquer autor pode ser publicado. E nem falta quem pretenda suster da “web” o que consideram ser “lixo literário”.²⁰ Não temos que pensar as mudanças de paradigmas em termos de exterminação: *ceci tuera cela*, mas antes em termos de transformação.²¹ William Gibson respondeu assim a quem lhe fez a pergunta sobre o futuro do livro: “O futuro do livro é muito simples.

Há-de ser um livro muito bonito, um objecto de arte magnífico. Esse livro terá uma única folha sobre a qual desfilarão todas as páginas umas a seguir às outras”.

Uma associação imediata nos faz ligar as metáforas do saber como “oceano” ou “naufrágio” ou “selva” que Ortega utiliza para caracterizar o estado actual da cultura, com a realidade do mundo virtual, indomável, oceânico, e onde o risco de naufrágio é de facto real, tanta a cópia de informação e de caminhos que bifurcam. A própria ideia do texto como fragmento de um todo X que é preciso reconstruir²² nos remete para uma concepção pelo menos ideal de uma intertextualidade generalizada. Há uma outra ideia, avançada por Ortega acerca da função do bibliotecário como filtro interposto entre a torrente dos livros e o homem (cf. p. 82) que merece ser aproximada, no contexto do livro electrónico, do ponto de vista de U. Eco a este respeito. Numa entrevista dada a Patrick Coppock, Eco tem primeiro a mesma reacção de Ortega diante do fluxo da informação que circula na Internet: o excesso de informação paralisa, não ajuda a tratar um tópico concreto.²³ “É absolutamente urgente inventar funções de dizimação; provavelmente funções flexíveis, que mudam de campo para campo ...de outro modo o futuro será pior do que o presente, e podemos atingir um nível em que a sobre-informação e a censura se identifiquem” (p. 4). Um problema suplementar: até quando um sistema acéfalo como a Internet ficará sem cabeça? Eco propõe então a figura do filtro como uma necessidade desesperante: “Filters also can be negative filters. But there will be filters in any case. At most there will be an exaggeration, an overabundance of negative filters” (p. 10). O argumento de Eco assemelha-se em muito do argumento aduzido por Ortega, agora em relação à cumulatividade das leituras: “We cannot read one hundred messages in one night and look at them critically to decide that Brown is the best...So if you don’t have a background code, at least as a filter, the fact of knowing that Smith is famous should not stop you from reading Brown...It is always possible to make random discoveries, but a filter is in some way important” (p. 11). O dramático crescimento na Internet aumenta o número e a diversidade de informação disponível para os utentes. Os serviços existentes não podem continuar a subir sem infraestrutura adicional.

Sistemas standards para os meta-dados comuns e protocolos para colecções de meta-dados poderão aliviar alguns destes problemas, mas os humanos no papel de bibliotecário/crítico/editor/guru terão de desempenhar um papel cada vez mais crescente na descoberta de recursos verdadeiramente abordáveis (Mic Bowman).

CONCLUINDO

A biblioteca electrónica passa pela informatização dos catálogos e a numerização dos fundos. As bibliotecas virtuais só existem no écran dos computadores conectados à Internet. A definição da biblioteca como colecção de livros modificase. A Internet reactualizou o sonho de exaustividade das colecções: “*Bibliotheca universalis* donnera accès aux oeuvres principales du patrimoine culturel et scientifique mondial par le biais des technologies multimedia afin de favoriser le dialogue culturel par delà les frontières et d’améliorer les services rendus aux utilisateurs finaux” (cf. site *Bibliotheca Universalis* do ministério da Cultura). A informática ocupa um lugar crescente na nossa vida de todos os dias, desde a telecomunicação numérica aos computadores pessoais. A Internet é o sítio de trocas rápidas e dirigidas (revistas electrónicas, grupos de discussão, correio electrónico) e dá acesso a ricos recursos textuais e linguísticos, tais como as bases de dados ARTFL (Chicago) e os arquivos de Oxford. A noção de objecto informacional é um poderoso catalizador para o encontro entre as disciplinas. Ao fim e ao cabo, a essência de um texto é de ordem informacional. Até onde irá esta informatização das letras, que efeito isso terá no estilo e no fundo das nossas análises, não é ainda de todo imaginável. A electrónica permite desde já a abertura de caminho para a semiótica (poética automática). Falta praticá-lo. Se actualidade é o mesmo que problematismo,²⁴ a actualidade de Ortega mede-se pela sensibilidade aos problemas radicais. Ortega é sobretudo um espírito que interroga, que desconstrói a coisa sabida, as pseudo-ideias, tal a consciência agudíssima que tem dos problemas que trata. A autêntica vocação do bibliotecário, por exemplo não coincide com a profissão (de bibliotecário), mas na interpretação original desta. O “desespero da possibilidade” é

aquilo que impede a um homem de se tornar homem. O necessário é justamente o lugar em que a existência pode ancorar os seus possíveis, o seu pé na terra sem a qual se volatiliza.²⁵ A infinidade do possível é impotência: ser tudo no horizonte do possível é nada poder fazer. Ortega formula um desejo: passemos da angústia das demasiadas possibilidades à sobriedade (p. 141), esperando que tal desejo se resolva por intermédio da máquina. J. Baudrillard interpreta bem este conflito de possibilidades, atribuindo à técnica um efeito perverso positivo (homeopático). Escreve ele: “Sentimos sempre um responsáveis pelos filmes que não vimos, pelos desejos que não realizámos, pelas pessoas a quem não respondemos, pelos crimes que não cometemos, pelo dinheiro que não gastámos. Tudo isso acaba por fazer uma massa de possibilidades recalcadas, e a ideia de que há uma máquina para as armazenar, filtrar, onde acabem por pacificamente amortecer, é uma ideia profundamente tranquilizadora. Todas estas máquinas se podem chamar virtuais, porque são o filtro da fruição virtual, a da imagem, que quase sempre é suficiente para a nossa felicidade”.²⁶ Lendo Ortega, lemos, ouvimos o velho cego guardião da Staatsbibliothek de Berlim que Wenders inventou, a mão no ombro de Sven Birkerts lendo-nos *The Gutenberg Elegies* e o destino da leitura numa Idade Electrónica. “In all claims to the story”, escreve o poeta canadiano Erin Mouré. Tudo pede uma história e quem a conte. Esta idade que é a nossa, da Internet, não está assim tão longe do mundo do livro com que sonhava Ortega. Afinal, a principal característica da Internet é que ela é uma rede anárquica, sem centro, sem direcção, sem proprietário, sem estrutura fixa, sem interditos ou administração. (cf. *from print to electronic media*). Com algumas emendas: a Net é um homem sem corpo. O homem eléctrico é um “super-anjo”. A Internet transformou os cidadãos físicos em “internautas”, membros desencarnados da sociedade cibernética pósmoderna. E a condição do anjo, que pertence à terceiridade peirceana, categoria da mediação, da lei, sem acesso à via da experiência, do real, não convém ao homem. E não convém sobretudo por esta razão: é sobre a questão da “falta” que caem os anjos rebeldes, ficando a partir daí a sua aptidão para falar, pervertida: eles teriam substituído ao corte

significante que funda a enunciação a pretensão de dizer o sentido sem “defeito”, redondo, como o pleroma de Ortega. Não é aí que estamos, mas na aventuras do significante, uma aventura tão utópica como ler um livro. Ou comentá-lo.

(NOTAS)

- ¹ Régis Debray, *Vie et mort de l' image*, Paris, Gallimard, 1992, p. 227.
- ² F. Dumont, *Le lieu de l' "homme*. La culture comme di.stance et mémoire, Montreal, HMH, 1968, p. 95-96.
- ³ M. Serres, *Atlas*, Paris, Julliard, 1994, p. 1 84.
- ⁴ Jean Baudrillard, “la commedia dell'arte” entrevista com Catherine Francblin inart press 216, p. -J3.
- ⁵ José Ortega y Gasset, *Misión del Bibliotecario*, Revista de Occidente, Madrid, 1962.
- ⁶ Claude Geffré, “ Les enjeux de la culture contemporaine pour la foi chrétienne” in *Laval Théologique et Philosophique*, Junho de 1996, p. 567.
- ⁷ Ernest Junger, *Maxima-Mínima*, (1981) trad. fr. Paris, C. Bourgois ed. 1992, p. 25.
- ⁸ René Thom, *Apologie du logos*, Paris, Hachette, 1990, p. 532.
- ⁹ Jérôme Lallement, “Essai de définition économique du livre”, in *Cahier.s de l'Économie du livre*, n° 9, Observatoire de l'Économie du Livre/Circle de la Librairie, Paris, 1993, p. 115.
- ¹⁰ Cf. Claude Zilberberg, “Modalités et pensée modale”, in *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 3, 1989, p. 8. “Claude Zilberberg, art. cit. p. 15-16.
- ¹¹ *Art. cit.*, p. 15-16.
- ¹² Régis Debray, *op. cit.*, p. 242.
- ¹³ Franz Josef Wets, *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, Novatores, 1996, p. 45.
- ¹⁴ Michel Henry, *La barbarie*, Paris, Grasset, 1987.
- ¹⁵ Michel Serres, *Atlas*, Paris, Julliard, 1994, p. 1 85.
- ¹⁶ Maria Augusta Babo, *A escrita do livro*, Lisboa. Vega, 1993, p.34.
- ¹⁷ Régis Debray, *Midiologia Geral*, Petrópolis, Vozes, 1993, p. 184.
- ¹⁸ Michael Joyce, *Of two Minds, Hypertext Pedagogy and Poetics*, Univ. of Michigan Press, 1994, p. 174.
- ¹⁹ Derrick de Kherkhove, *The Skin of culture*, p. 82.

- ²⁰ “The Page to end Bad Internet Poetry”: <http://vms.www.uvvpplatt.edu/-chappell/index.html>.
- ²¹ North-Holland, “The electronic text. Some challenges in confronting audiovisual textures”, in *Poetics*, 21, 1992, p. 129-139.
- ²² Ortega y Gasset, “Comentario al “Banquete” de Platón” in *Misión del Bibliotecario*, Revista de Occidente, Madrid, 1962, p. 147.
- ²³ “A Conversation on Information”, An interview with Umberto Eco, Patrick Coppock, Fevereiro, 1995.
- ²⁴ IV, p. 523.
- ²⁵ Jean Louis Chrétien, *La voix Nue*, Paris, Minuit, 1990, p. 145.
- ²⁶ Jean Baudrillard, *Le crime parfait*, Paris, Galilée, 1995, p. 66.

O MUNDO, O DEMÓNIO E A CARNE

*Frei Mateus Cardoso Peres, OP
ISTA (Lisboa)*

Esta nossa conversa¹, que tem o título macabro de “O Mundo, o Demónio e a Carne”, vai ser abordada em quatro tempos, digamos assim.

OS INIMIGOS DA ALMA

Num primeiro tempo, gostaria de expor como é que estas conferências se geram, até porque isso nos levará à revelação, à confissão, de um certo número de condicionalismos que se vão sentir ao longa das outras partes, dos outros tempos da intervenção. Há todos os anos, e isso é uma das coisas boas do ISTA, uma reunião de preparação das actividades do ano seguinte em que se discutem as propostas apresentadas; naquela discussão, todos à roda de uma mesa: dão-se achegas, tiram-se coisas, põem-se coisas, por vezes faz-se uma certa aproximação de temas; e foi assim que, não sei já como nem porquê, na reunião que preparou todo este ano, apareceu o tema que dá o título a tudo isto, que é: “Muitos são os mundos”. Depois, ou porque já estava lá dentro das concretizações do projecto ou porque foi acrescentado naquela altura, não sei, apareceu a ideia deste tema — o Mundo, o Demónio e a Carne — e por razões que me parecem difíceis de explicar, isso foi-me atribuído. É assim. Deve ser um bocado a teologia moral, a ética, têm a ver com estas coisas assim, e pronto, atiraram para cima de mim. E eu, com aquela ingenuidade de quem pensa que só daqui a um ano é que tem de se ocupar disso, aceitei, enfiei o barrete, digamos. Depois, nessa mesma reunião, pensou-se que era bom haver, por parte dos encarregados destas diversas conferências, uma pequena exposição do seu conteúdo, porque a outra, a genérica, por ser genérica, não ajudava muito a ver o que era o tema em

concreto, e foi-me pedido que fizesse uma pequenina elaboração sobre o conteúdo da minha intervenção. Assim, puxando um bocado pela cabeça sobre o Mundo, o Demónio e a Carne, acabei por ditar ou escrever o que segue, e está no desdobrável:

«Tradicional na catequética cristã, a trilogia dos “inimigos da alma”, além de ser elemento que integra uma certa versão da fé, é também sinal de inconformismo, recusa do presente, utopia. Origens, forças e fraquezas de um estratagema. Inevitabilidade. Balanço.»

Isto prometia muita coisa, como estão a ver. Esta promessa não vai ser cumprida. Porque quando se começou a pensar concretamente em elaborar o texto e a preparar a reunião, eu descobri, com alguma surpresa, que esta teologia que nós, que fizemos catequese antes do Vaticano II, temos todos na memória -por isso é que eu falei de uma tradição catequética – descobri que desapareceu. Assim, no Catecismo da Igreja Católica, que é pode-se dizer, a última palavra de orientação catequética, não consta; não está cá. Não consta. E disse: então de onde é que isto virá? De onde é que esta coisa surge? Iniciei uma certa pesquisa, graças aos meus irmãos que me passaram elementos, tendo verificado, antes de mais, que não consta do Catecismo de Pio X, que é, afinal, uma referência para todas as pessoas que desejam um catecismo anterior ao Vaticano II, e que «é mais seguro, doutrina sólida, e não estas coisas, estas fantasias de agora» – o Catecismo de S. Pio X.

Não consta. Não está lá. Emprestaram-me um catecismo pequenino, bom para trazer por casa, que é uma reedição da TELOS dos anos 90 – 1990. E aí sim, encontrei a pergunta 154: “Quem nos tenta para pecar?” cuja resposta é: “Quem nos faz TENTAÇÕES para pecar são os TRÊS inimigos da alma — MUNDO, DEMÓNIO E CARNE.”²

Mas isto não era o que nós tínhamos na memória. O que nós tínhamos na memória era a pergunta ritual: “Quantos são os inimigos da alma?” Não era sempre assim? Perguntava-se “quantos”, mas percebia-se “quem” e “quais”: enfim, eram aqueles truques. Quantos são? A gente decorava mais facilmente três do que os nomes deles – e essa é que era a pergunta que nós tínhamos na memória:

“Quantos são os inimigos da alma?” Não, aqui já aparece de maneira diferente; já nos anos noventa, é uma reedição, é certo, portanto já lhe deram um toquezinho. A diferença está em que não são propriamente os inimigos da alma; estão ligados não à destruição da alma, aos perigos da alma. Estão ligados à tentação. Quem faz tentações para pecar, tentações em grande, são os três inimigos da alma. Donde é que isto vem? Remontando ao Catecismo Romano que é o catecismo do Concílio de Trento, feito sob a direcção de vários cardeais entre os quais S. Carlos Borromeu, por Frei Francisco Foreiro, nós aí encontramos qualquer coisa. Encontramos, na sua 4ª parte, que é relativa ao Pai Nosso, a propósito da chamada 6ª petição “Não nos deixes cair em tentação”. Nos comentários a essa petição, aparece, de facto, qualquer coisa. Aparece, num contexto de proposta homilética, que os párocos falem ao seu povo fiel dos combates e dos perigos, desenvolvam os combates e os perigos nos quais caímos com frequência, “*assidue*”, enquanto esta alma estiver no corpo mortal e formos atacados por todos os lados pelo mundo, pela carne, e por Satanás. Isso aparece no ponto 4 e é um conselho aos Párocos para que nas catequeses que façam ao seu povo expliquem a importância do “não nos deixeis cair na tentação” e se diga que, de facto, nós somos submetidos à tentação.

E depois, lá mais para a frente, há um rasgado elogio à pessoa de Job — *Laus et gloria Job*; Louvor e glória a Job — que, como sabem, é apenas uma personagem literária, porque triunfou do mundo, da carne e de Satanás. Tudo isto, pelo menos, para mim, me ajudaria a minimizar bastante a importância dos três inimigos da alma. Não sei se estou a ser exacto, mas a ideia que se tem destes inimigos, tem a ver com todo um mundo pelo qual a alma do cristão tem que passar e onde é assediada, a muito níveis, por todos estes inimigos. A coisa foi tirada do seu contexto ficou sem referências àquele tipo de homilia que os párocos devem fazer chamando a atenção para os perigos e alertando as pessoas. Como sabemos, houve toda uma homilética nesse sentido de incutir o terror da queda e o terror da condenação. Mas é nesse contexto, e portanto meramente homilético, digamos assim, que esta coisa aparece, reduzido à tentação, nada mais, e da qual, alguns, grandes

figuras, triunfaram, como no caso de Job. Acho que isto já reduz a força da inimizade destas três entidades, porque a tentação não é pecado, não é destruição, é, como nós sabemos, uma provação: somos postos à prova até para sermos aprovados. É uma ocasião de descoberta de nós próprios, é uma ocasião de opção por Deus e tudo isto é, na linguagem da Sagrada Escritura, do Novo Testamento, proporcionado às nossas possibilidades. Quando é exactamente o que a outra leitura escondia, pois dava a sensação de que eram realidades que esmagavam pela sua importância, pelo seu peso. Não, são coisas proporcionadas às nossas possibilidades, repetindo a bem conhecida passagem da Epístola aos Coríntios que nos diz exactamente: “Deus é fiel, não permitirá que sejais tentados acima das vossas forças, mas com a tentação ele vos dará os meios de sair dela e a força para a suportar” (1Cor 10:13). São, portanto, realidades pelas quais somos postos à prova. Não são mais do que isso.

O COMBATE CRISTÃO, O CAMINHO CRISTÃO

No entanto, e passaria ao segundo tempo da nossa conversa, isto merece ser um pouco analisado. Não tanto aquilo que se descobre nesta limitação — que as coisas não são assim tão graves e tão pesadas — mas o que está por trás desta concepção das coisas. Em primeiro lugar a ideia da vida cristã como um combate. Sim, se há inimigos é porque há combate. Um combate arriscado, um combate que ocupa o espaço todo da vida desta existência cristã. Ora, na realidade, podemos dizer, a partir dos dados da Escritura, a vida cristã é mesmo um combate. Há motivos para isso — a fraqueza das nossas convicções, a resistência do meio ambiente, a hostilidade do Maligno. O próprio Concílio de Vaticano II, na *Gaudium et Spes*, nº 13, — uma passagem da parte 1ª sobre a dignidade da pessoa humana — vai falar desses senões; todo o parágrafo é sobre o pecado, e, nesse contexto, diz-se: “toda a vida humana, quer singular quer colectiva, apresenta-se como uma luta dramática entre o bem

e o mal, entre a luz e as trevas”. Mas, pelo contexto se vê que o inimigo com o qual se combate, este inimigo do combate singular e colectivo, entre o bem e o mal, somos nós próprios. Nós somos os nossos próprios inimigos, não é preciso entrar em consideração com outras entidades mais poderosas: somos nós próprios. Tudo começa pela frase: “O homem encontra-se dividido em si mesmo.” Podemos, de facto, admitir que há combate. A Escritura dá testemunho disso e apresenta passagens que vão realmente no sentido de falar desse combate. A passagem talvez mais explicativa, mais rica, é aquela passagem da Epístola aos Efésios que diz exactamente: “revesti-vos da armadura de Deus para poderdes resistir à insídias do diabo” e que “o nosso combate não é contra o sangue nem contra a carne mas contra os Principados, contra as Autoridades, contra os Dominadores deste mundo de trevas, contra os espíritos do mal que povoam as regiões celestiais. Por isso deveis revestir a armadura de Deus para poderdes resistir no dia mau e sair, firmes, de todo o combate” (Ef 6:11-12). Há na Bíblia de Jerusalém várias passagens postas em paralelo desta afirmação de que o nosso combate é contra os Principados e as Autoridades, etc. mas que não vão muito mais longe do que isso.

Na realidade, a linguagem, a imagística, que encontramos com mais frequência no Novo Testamento para descrever a existência cristã não é a do combate. É a do caminho, a da via, e esta então aparece quase, página sim, página não, ou mesmo em todas. É importante que se diga alguma coisa sobre isso. Já no Antigo Testamento, no Deuteronomio, o tema das duas vias nos aparece: a via que conduz à vida e à felicidade e a via que conduz à morte e à infelicidade, a primeira das quais é percorrida, no caso do caminho para a vida, pela da prática dos mandamentos de Deus. É este o final do Deuteronomio. A oposição entre as duas vias, o caminho dos maus e o caminho dos justos aparece-nos nos Salmos, aparece, enfim, um pouco por todo o lado. O homem caminha, e caminha com Deus. A belíssima expressão tirada do Livro de Miqueias vai nesse sentido exactamente: “Já ti fizeram saber, ó homem, o que é bem, o que o Senhor reclama de ti, não é mais nada senão cumprir a justiça, amar a bondade e caminhar humildemente com o teu

Deus”. No Novo Testamento, isto é retomado por Jesus Cristo que vai dizer que as condições da existência são fundamentalmente a conversão e a fé e que o sigam. Convida, portanto, a entrar num caminho de que ele é, evidentemente, o Chefe. o Guia. Ele próprio diz: “Eu sou o Caminho”. É esta a imagem mais procurada, que mais insistentemente foi apresentada, e não é exactamente idêntica à do combate. É bom que se perceba que quando não se vêem as coisas assim, vamos dar demasiada importância a uma imagem, como se ela fosse a expressão exacta, quimicamente pura, da realidade, quando ela é apenas uma imagem, útil em certos contextos. Tem a sua parte de verdade e de utilidade, mas tem que ser compaginada com muitas outras coisas. “Tendo, portanto, irmãos, a plena garantia para entrar no santuário, pelo Sangue de Jesus. Nele temos um caminho novo e vivo, que ele mesmo inaugurou por nós» — Jesus inaugurou uma via e nós vamos por ela — «através do véu, quer dizer através da sua carne, aproximemo-nos ...etc.” diz a Epistola aos Hebreus (He 10: 19-20). Este tema da via pode bifurcar, de certa maneira. Alguns textos vão falar de corrida, e até de corrida no estádio. Paulo utiliza bastante essa imagem, não só na 1ª aos Coríntios como em Filipenses onde Paulo se diz tenso, a aproximar-se da meta, não olhando para trás (Fil 3: 13-14), texto este que é, de facto, muito paradigmático desta atitude, do andar para a frente. Poderia pensar-se numa corrida de competição, poderia pensar-se em competição com outros, mas não: a única coisa que lhe interessa é o aproximar-se de uma meta. A outra imagem na qual a ideia se concretiza é a de peregrinação. “Exorto vos, diz S. Pedro, com a peregrinos e forasteiros neste mundo, a que vos abstenhais dos desejos carnis que fazem guerra à alma” (1Pe 2:11). Aliás aqui as duas ideias aparecem juntas. Mas de qualquer maneira, isto já diminui bastante, penso eu, a importância da imagem do combate e dos inimigos.

Além disso, apresentar como adversários da Salvação — o mundo, o demónio, e a carne — é, creio eu, afirmar que tudo nos é obstáculo, que tudo conspira contra a nossa salvação. Porque somos nós próprios, a carne; é o mundo à nossa volta e até os poderes superiores a este mundo. Tudo se conjuga para ser adversário nesta

caminhada ou neste combate. E isto tem a ver com uma certa leitura pessimista, negativa, da existência cristã, que foi dominante na Europa cristã dos séculos XIV a XVIII e mais, quase se podia prolongar até ao século XX, a qual levou muita gente a pensar que era extremamente difícil a salvação, extremamente rara a salvação. Jean. Delumeau escreveu grandes livros sobre a questão e juntou muito material que vem dizer exactamente isso: a grande maioria dos cristãos leigos, padres, bispos, papas, possivelmente, todos eles pensavam que era extremamente difícil a salvação e por isso extremamente rara, também. Há testemunhos impressionantes nesse sentido. Eles pensavam que o mais normal é que toda a gente se perdesse, ou que quase toda a gente se perdia e que portanto só muito excepcionalmente haveria salvação. E isto tem a ver com esse pessimismo de fundo que também está presente aqui: tudo nos é adversário, tudo nos é difícil, somos nós próprios que somos nossos inimigos, é o mundo à nossa volta e, até, são os poderes malignos que estão coligados contra todos nós.

Em segundo lugar: estes inimigos são inimigos da alma. Quer dizer: está aqui em jogo também uma visão restritiva da própria salvação — a salvação da alma — quando de facto, aquilo que é próprio da fé dos cristãos, é a salvação integral do ser humano, não é a salvação da alma. A própria Bíblia nos leva a afirmar que o que está em jogo não é a salvação apenas de cada um de nós, mas até do nosso mundo, a salvação do mundo. Na Epístola aos Romanos, vai-se falar, de uma forma até comovedora, da ânsia de salvação que atravessa o mundo e em que nós participamos, gemendo interiormente, suspirando pela redenção do nosso corpo. Mas isto é muito mais vasto. “A própria criação foi submetida à vaidade na esperança de ser liberta da escravidão da corrupção para entrar, ela também, na liberdade da glória dos filhos de Deus. A criação inteira geme e sofre as dores de um parto até ao presente. E não só ela, também nós gememos” (Rm 8: 20-23). Há, portanto, uma dimensão muito mais vasta da salvação (o homem integral e o seu mundo) que desaparece nesta apresentação dos obstáculos, como sendo obstáculos da alma. Está por detrás disto a ideia de que todo o esforço do Senhor e da sua Igreja, aquilo que é

apresentado pela Igreja a todos os homens de todos os tempos, visa a salvação das almas; e há muito textos que nos falam exactamente nesse sentido. Já não sei quem, não sei se era o Cura d' Ars, atribuía a Deus a expressão "dá-me almas — *da mihi animas*". A ânsia de Deus seria pela salvação das almas! Salvando a alma, o resto vem; brota daí tudo, Se calhar, a esse nível é perfeitamente aceitável, mas não há dúvida nenhuma que há aqui um desequilíbrio espiritualista no sentido de negar o resto, as outras dimensões da salvação, desvio espiritualista que me parece deve ser denunciado, pois não corresponde àquilo em que se acreditou durante todo o tempo, ao fim e ao cabo. Espiritualismo ou mesmo até angelismo! O que pode levar de certo modo a isso é a ideia de que depois seremos 'como os anjos do céu', dita a propósito do matrimónio (Mt 22: 30). O que foi utilizado e explorado em termos que realmente se tornaram abusivos. Isto é uma redução. E é uma redução que não tem em conta a ambiguidade das coisas. Aqui eu digo ambiguidade em sentido preciso. O que, de facto, é metafisicamente bom, inteiramente bom, absolutamente bom, é Deus. Tudo o mais tem de ter bondade, senão não existia. Tem também limitações dessa bondade e, portanto, tudo tem o seu aspecto bom e o seu aspecto mau — tudo. E é isso que deve ser tido em conta aqui neste momento, neste contexto. O mundo tem a sua ambiguidade, a carne tem a sua ambiguidade, enfim, tudo isso deve ser tido em conta. O mundo, bem o sabemos, é uma palavra extremamente ambígua na Escritura. São João tão depressa diz que "Deus tanto amou o mundo que lhe entregou ao seu Filho único... para que o mundo seja salvo por ele" (Jo 3: 16-17), como vai dizer que o mundo, tudo o que há no mundo não presta: "Não ameis o mundo nem o que há no mundo e se alguém ama o mundo não está nele o amor do Pai. O que há no mundo — concupiscência da carne, concupiscência dos olhos, orgulho das riquezas, não vem do Pai, mas do mundo. Ora o mundo passa com as suas concupiscências; a vontade de Deus é que permanece eternamente" (1Jo 2: 15-17). O mundo tem portanto aspectos que são com certeza gravosos, difíceis, que são desafios e põem à prova a fé e a paciência e a perseverança dos que caminham no seguimento de Cristo, mas não

podemos daí concluir, embora não esteja ainda salvo, que seja só obstáculo, e que não esteja votado à conversão.

Pensemos na relação entre o mundo, a Igreja e o Reino. A mentalidade, própria da Igreja Tridentina, muito pessimista, muito negativista, em todos os aspectos, encarava a existência cristã na perspectiva de uma saída do mundo para a Igreja. E a Igreja via-a já quase como uma identificação com o Reino de Deus. E entre a Igreja e o Reino, quase não havia senão um pequeno crescimento; já, praticamente, a Igreja afirma uma tal presença da graça de Deus e do poder de Deus que se poderia quase dizer que a Igreja é o Reino entre nós. Não ainda é o Reino, ainda tem que crescer um bocado, mas é quase o Reino. Ora, uma nova maneira de compreender a relação com o mundo, nos levou a ver a coisa exactamente ao contrário. A Igreja é enviada ao mundo porque tem o mundo a salvar. E o mundo a ser salvo é o mundo a ser integrado no Reino. Portanto, os movimentos mudam a sua direcção. Não a fuga do mundo para a Igreja que é pelo menos em germe o Reino, mas o envio da Igreja ao mundo para que este seja transfigurado em Reino, seja salvo. Pensou-se exactamente que a salvação era o “safar”-se do mundo, e a Igreja era aquela porção já escolhida, já eleita, já perto do Reino, garantida, desde que, enfim, se perseverasse na fidelidade, etc... quando o que está realmente, nos textos, é exactamente o contrário. A Igreja não é o ‘safar-se’ do mundo, pois a Igreja é encarregada de ir ao mundo com a presença de Cristo e é esse mundo, que não é para deitar fora, e é esse mundo que vai ser, que deve ser, que está a ser, transformado no Reino. O mundo a salvar-se. De facto, no esquema de que me parece que nós nos temos que libertar, há não só uma desvalorização do mundo, mas uma hipervalorização da Igreja. Por um lado, a Igreja já quase identificada com o Reino e o mundo, por outro, visto com um olhar muito negativo, muito pessimista. Ora, de facto, aquilo que está em jogo é a salvação do mundo.

Há que reconhecer-se também, na mesma linha, que há uma ambiguidade da carne que consta dos textos e que nós falseamos as coisas quando atendemos a um aspecto a não a outros. No Evangelho de João, vai dizer-se: “a carne não serve de nada” (6.63),

é inoperante, não tem eficácia — o espírito é que vale. Mas é também claro que todo o Evangelho de João está marcado por aquela afirmação de que “o Verbo fez-se carne”. E também, na bela expressão de S. Lucas — “toda a carne verá a salvação de Deus” (3:6; cf. Is. 40:5). Portanto, a carne está prometida à salvação. Aliás o que nós afirmamos no Credo ou melhor, exactamente no Símbolo dos Apóstolos, é isso — acreditamos na ressurreição da carne e portanto a carne faz parte daquilo que vem a ser salvo. No Credo niceno-constantinopolitano, falamos da ressurreição dos mortos, mas no Símbolo dos Apóstolos diz-se claramente: “creio na ressurreição da carne.” “Toda a carne verá a salvação de Deus”. Isto é a promessa da salvação. O Filho de Deus faz-se carne para realizar a salvação da carne. É por isso que numa bela expressão, teologicamente carregada, se vai dizer que a carne é “a charneira da salvação”, o “gonzo” na qual se opera a salvação; é exactamente o que lhe dá toda a importância, todo o seu valor. Não fica de fora, não é, portanto, numa fuga angelista que a salvação se opera, é exactamente apanhando e integrando essa mesma carne, na dita salvação. Penso que o que está por detrás disto, tem a ver com a universalidade do projecto de Deus. Deus que fez todas as coisas, que as separou, catalogou, de certa maneira organizou, como quem vence o caos e atribui as diferenças, etc., e que no fim de ter feito isso viu que tudo era muito bom. Tudo. Nessa fase das coisas não há excepções. Deus quer salvar tudo o que criou. A salvação é, de facto, universal. Não há nada que fique fora, de certa maneira. Paulo vai dizer na Epistola aos Coríntios: “até que Deus seja tudo em todos” (1Cor 15: 28), o que não é tudo mas só em alguns, nos seres espirituais, não, é tudo em todos; e, no Apocalipse, de uma forma também ela muito bela, se vai dizer que Aquele que está sentado no trono, portanto o vencedor, diz: “Eis que faço novas todas as coisas” (Ap 21: 5). O que é muito original do ponto de vista da comparação com outras religiões. Nada é excluído, nada é deixado fora, tudo é de certa maneira recuperado, transformado. Não digo que não seja transformado — não é assim tal como está, que faz parte dessa renovação genérica e absoluta de que fala a Apocalipse, mas não há dúvida que é tudo. Noutras religiões há

opções, há coisas que são para deitar fora, que não prestam, que são excluídas à partida. Eu penso que até é mais do que isso, mas comecemos por aí. Pensamos nos dualismos! A ânsia de catalogar onde está o mal, de saber o que é o mal, leva a dizer que o mal é a matéria, como muitos deles pensaram. Acaba-se por se ter uma atitude de expulsão e de exclusão dessa matéria. A salvação é a anti-matéria, é o que não é corporal, sexual, enfim, tudo isso. Esta ânsia de pôr o alfinetezinho do rótulo, “isto” e identificar, que leva depois, a fazer o mundo organizado, mas em termos de exclusão. A mesma coisa se poderá dizer, penso, do Hinduísmo, tanto quanto eu sei, e é muito pouco; no Hinduísmo também há uma transformação mas inoperante, na medida em que a transformação recomeça, se dá o eterno retorno, tudo recomeça e portanto não há esta perspectiva de que o que não está ainda conforme à vontade de Deus, venha a estar de uma forma definitiva. O definitivo é uma coisa que não faz parte deste esquema. Aqui não. Tudo é retomado, e tudo é reconquistado e tudo é transformado e não volta atrás, não se perde. Tudo isto nos leva a dizer, portanto, a descobrir que a carne e o mundo de obstáculos à salvação do homem — não digo já da alma — passam ou devem passar a ser vistos como objectos da salvação. A salvação abarca-os, agarra-os, mexe neles. Não é passar através deles e fugindo deles: a salvação tem a ver com isso. É que, portanto, segundo me parece, neste esquema que eu chamei profundamente original do cristianismo, passa-se de uma categoria, no fundo estática de catalogar — isto é o mal, aquilo é o bem, isto é o mal e portanto vai desaparecer — passa-se para uma categoria de transformação, fundamentalmente. Percebe-se, não é? Até a busca da compreensão das coisas leva a tentar a classificá-las, a catalogá-las — o que é isto, para que serve? Mas não é possível ir mais à frente nesse esforço de entender, sem aceitar que nós não vemos tudo, não sabemos tudo — ficam muitas coisas por catalogar e referenciar — e que por isso realmente, a tentativa de tudo organizar, tudo rotular, é uma tentativa falhada. Temos, é, que admitir que tudo está em transe e em crescimento, e em transformação, e o que vai ser não sabemos: confiamos que seja óptimo! Mas não sabemos.

É certo que dos três inimigos, o caso do demónio é especial e levanta muitos problemas que eu não tenho nem a competência nem a coragem de abordar aqui. Manifestamente, personaliza-se num anjo decaído, e nos seus sequazes, a força do mal que se encontra, até certo ponto, na experiência humana e que é o mal que atrai para si, o mal que se opõe à tentativas de bem, de conversão e de mudança de vida, o mal que se insinua em tudo, e que torna tudo mais difícil. Foi assim que se pensou, sem hesitação nenhuma, desde os tempos bíblicos, desde da última fase dos escritos do Antigo Testamento até aos nossos dias. Lembrem-nos das chamadas orações leoninas. Era obrigatório rezar, no fim da missa, não só o prólogo do Evangelho de S. João, como umas orações em que veementemente se pedia o auxílio de Deus para lutar contra os espíritos malignos que andam pelo mundo para opor-se à salvação das almas. Nós estávamos cercados de demónios e era preciso a força de Deus estar muito presente nas nossas vidas todas. Por isso, no fim das Missas, antes que as pessoas fugissem da Igreja, pedia-se urgentemente que S. Miguel Arcanjo viesse em auxílio da Igreja, que S. Miguel viesse em auxílio dos cristãos que se debatem nas dificuldades desta confrontação com “Satanás ou outros espíritos malignos que andam pelo mundo para a perdição das almas”; andam pelo mundo, por todo o lado, andam aí! Esta foi, portanto, a convicção profunda de muitas gerações de crentes, durante muitos anos e muitos séculos. E, eu não sei muito bem se a gente pode assim, levemente, pô-la de lado. Será isto uma verdade objectiva, será uma mera concretização daquela tendência a personalizar tudo aquilo que não se domina? Afinal, é uma personalização que está na origem até das experiências politeístas! O que é isso, afinal, senão a necessidade de se dar carácter pessoal ao que existe? Não sei.

Não vou tomar partido sobre isso: seguramente há uma parte de verdade naquilo que é tradicional na Igreja, mas o que é importante aqui lembrar, e é por isso que não é completamente em vão abordar esse assunto, o que é preciso lembrar aqui é que ao contrário daquela leitura pessimista, negativa, que vem do Concílio de Trento até ao sec. XIX e até nós, a Escritura fala num sentido completamente

diferente. Cristo é aquele que vence o maligno, e isto é dito no Evangelho segundo S. Lucas, por exemplo, de forma muito clara, quando acusam Cristo de expulsar os demónios pelo poder de Belzebu, ele faz uma descrição da sua acção nesse campo, em termos de uma vitória: “quando um homem forte e bem armado guarda a sua casa, os seus bens ficam a seguro. Mas se um mais forte (que é ele, o Cristo) o assalta e vence, tira-lhe a armadura na qual confiava e distribui os seus despojos” (11: 21-22). E isto não é exclusivo porque nós, um pouco antes, até antes, curiosamente, no Evangelho de Lucas encontramos aquela entusiástica descrição da acção missionária dos 72 discípulos completamente abismados com o facto de que tinham dominado os demónios. Eles diziam: “até os demónios se nos submetem em teu nome”, (Lc10:17), quando regressaram da sua expedição missionária, dois a dois. Estavam realmente encantados com a afirmação do seu poder sobre os demónios. O que já diminui bastante a força destas coisas, mas a importância desta referência vai mais longe.

É muito importante perceber que o facto de atribuímos a um ser espiritual a inimizade contra o género humano e a belicosidade contra o género humano leva a que fazer entender o carnal como mau e perigoso e o espiritual como bom e salvífico, está completamente errado neste esquema. O espiritual pode ser perigoso, pode ser mau. E o carnal até é instrumento da salvação. Portanto, aquela leitura, no fundo, ainda um bocado dolorista, que muitas vezes se faz destas coisas, está completamente desautorizada, penso eu.

DO JÁ E DO AINDA NÃO

Terceiro ponto: O fundo de toda a questão é uma interpretação um bocado abusiva da dimensão escatológica da situação cristã. Nós acreditamos que, quem está em Cristo é uma nova criatura, diz S. Paulo, claramente, e está numa nova situação. E uma situação ainda generativa porque já aconteceram coisas, já se alcançaram patamares novos, já há todo um passado que é eliminado e de

que fomos libertados, mas isso, esses dons que nós recebemos, fundamentalmente, os dons ligados à presença em nós do Espírito Santo, esses dons ainda têm que produzir todos os seus frutos. É aquilo que todos nós constantemente apresentamos em termos do “já e ainda não”, uma situação de passagem. Já recebemos os dons e os dons ainda não produziram toda a sua virtualidade, toda a sua força de transformação. E isso traduz-se, de facto, numa situação muito característica, muito própria e na qual estas coisas encaixam, e na qual, bem interpretadas, estas coisas se iluminam. E o que eu vejo é que muito frequentemente, nesta leitura negativa que vem, não propriamente do Concílio de Trento, mas enfim, do endurecimento dos dados do Concílio de Trento, não se pensa na parte positiva, no “já”, nos dons do Espírito Santo, na presença do Espírito Santo. É em parte uma reaquisição importante que os cristãos dos finais do século XX, em especial os católicos, tivessem dado de novo importância ao Espírito Santo e à sua presença, como motor do apostolado, da oração etc. Mas não se pensa suficientemente nesse aspecto que acaba por desaparecer completamente no quadro pessimista e negativo de que eu falei. E, depois, também se interpreta mal esse quadro no aspecto do “ainda não”. Manifestamente, esse quadro do “ainda não” traduz-se em exortações a um certo inconformismo com o mundo no seu estado presente. Paulo vai dizer «a figura deste mundo, o cenário este mundo está a passar» [1Co 7:31], quer dizer, que não nos vamos ligar àquilo que é transitório. Mas, é numa linha de inconformismo, de não “irmos na onda”, de não nos deixarmos levar, que esta atitude se concretiza: “não vos conformeis com este mundo, mas transformai a vossa mente a fim de poderdes discernir qual é a vontade de Deus, o que é bom, o que lhe é agradável, perfeito...” (Rm 12:2). É fundamental que os cristãos estejam com os olhos abertos e saibam distinguir, discernir, como aqui se diz, e não sejam, acriticamente, adoradores do tempo presente e do mundo presente. E na Epistola aos Coríntios (1Cor 7), ele vai dizer que mesmo as coisas que fazem, os cristãos têm que as fazer (e devem fazê-las) com uma reserva, uma certa reserva crítica. Não podem alinhar, passe a expressão, como quem não tem esperança de outra coisa. É isto que Paulo vai dizer quando afirma: “o tempo se fez

curto, aqueles que têm esposa sejam como se a não tivessem”; o que não pode ser interpretado no sentido de que vivam de forma celibatária, porque todo o contexto diz o contrário [cf. v. 5]; é a tal certa reserva que faz com que, mesmo na relação conjugal com toda a sua riqueza e toda a sua força, mesmo aí, há uma abertura para a esperança cristã que poderá condicionar alguns aspectos da vivência dessa relação. Porque o que diz a seguir é “os que choram como se não chorassem. Aqueles que se regozijam, como se não se regozijassem; aqueles que compram, como se não possuíssem” leva a perceber que o essencial é o não se pôr inteiramente naquilo que se faz. Ou seja, a esperança cristã impõe uma certa reserva que deverá ser crítica em relação às coisas. “Aqueles que usam deste mundo, como se não usassem plenamente”. (1 Cor 7: 29-31). Esta é que me parece a grande lição. E, ainda, uma dimensão de vigilância — não podemos adormecer na relação com o mundo e devemos estar sempre à espera do pior.

CONTESTAÇÃO OU TRANSFORMAÇÃO

Ora, esta reserva crítica, este usar do mundo como se não se usasse plenamente, etc., não há dúvida nenhuma que tiveram na história da Igreja e da sua caminhada interpretações abusivas. Há gente, é certo, que tem a vocação de contestação e isso apareceu, de forma muito clara, na altura em que a Igreja pactuou com o Império Romano. O Espírito Santo, não tenhamos dúvida nenhuma, chamou gente a viver numa autêntica contestação da paz com o Império, e da instalação da Igreja nas zonas do poder: são os monges que aparecem quase espontaneamente nesse momento em que deixa de haver perseguições e deixa de haver contraste nítido com um mundo hostil. É uma vocação. mas não é a única vocação na Igreja. Há também uma vocação da transformação do mundo. Através da missão cristã, através do melhoramento das estruturas sociais, vive-se outra vocação, no fundo, muito mais frequente, muito mais partilhada, uma vocação de transformação do mundo. Só que, o ideal

cristão de perfeição ligou-se demasiado à vocação da contestação. E todas as pessoas, mesmo sem esta vocação da contestação, se quisessem ser verdadeiramente cristãos, isto é, estar no caminho da realização espiritual, num caminho de santidade, tinham que imitar, dessa maneira, a vocação da contestação monástica. Assim faziam as Ordens Terceiras na Idade Média, que propunham aos seus membros que vivessem de uma forma, decalcada, de certa maneira, da vida religiosa, porque não encontravam na sua condição de leigos as coordenadas de um outro tipo de realização cristã na linha da responsabilidade pelo mundo. Deve admitir-se, neste campo, uma certa influência do dualismo que está presente em todas estas coisas, como uma tentação, e que até já está presente nos escritos do Novo Testamento. Já S. João vai falar de que o Anticristo são aqueles que neguem o Cristo vindo na carne (I, 4:3) e, na 1ª a Timóteo [4:3], alerta-se para aqueles que andam para aí a condenar o matrimónio. Há já uma presença, nos próprios momentos em que se escreve o Novo Testamento, de denúncia desta tentações de dualismo, ao fim e ao cabo, mas penso sobretudo no desequilíbrio de que falei já várias vezes, e que está presente com toda a força nos Cátaros. Sonha-se com um mundo imensamente mais puro, autêntico, quimicamente autêntico, um mundo em que a criação fosse condenada; condena-se veementemente tudo o que é material; recorre-se a dois deuses, o deus bom que era espiritual e o deus mau que era carnal, que tinha feito o mundo corporal. Há um bocadinho disto no Luteranismo e, embora condenado, o Jansenismo mudou de cara e chegou aos nossos dias através daquilo que se pretendeu que fosse a espiritualidade, a exigência cristã, a autenticidade de um esforço que muitas vezes era, de facto, nesta perspectiva, dualista. Tudo isto é, até certo ponto, a herança de S. Agostinho. Ele entrou na Igreja por uma conversão a partir do dualismo. Tinha sido maniqueu, libertou-se disso, mas os seus esquemas mentais ficaram em parte ligados a isso. Eu aceito que me corrijam ou que me digam que não, mas é curioso também o facto de que as grandes experiências teológicas durante quinze séculos de vida da Igreja foram estas – foi S. Agostinho em toda a linha, em toda a escala — e o resultado está à vista. Ele é, de

facto, até por temperamento e não só por uma questão de ter vindo do maniqueísmo, — estas coisas estão sempre muito ligadas ao temperamento, é algo de genético, não é? - ele, nos seus melhores escritos espirituais, apresenta sempre aquele esquema de que todas estas coisas, por muito boas que sejam, ainda não são as definitivas — isto não é definitivo, isto é tudo passageiro, esta não é aquela beleza que não pode se ultrapassada. Por muito bom que seja e por muito autêntico que seja, não é ainda aquilo por que nós ansiamos e aquilo que desejamos. Não é. Portanto ele foi uma pessoa que viveu muito esta distância entre o real presente e o anseio cristão. Mas não há dúvida nenhuma de que isso acabou por esconder dimensões essenciais da existência cristã que reaparecem depois com o Vaticano II; nesse intervalo, porém, há uma influência poderosa de S. Agostinho que dominou completamente o pensamento ocidental. Não podemos esquecer que S. Tomás, para nós, que o estudámos, mal ou bem, um bocadinho, foi precisamente libertador em relação a isto, em relação à maneira que dominava a Igreja do nosso tempo, de ver o criado, de ver o tempo presente, de ver a salvação. E, no entanto, S. Tomás, com imensa habilidade, apresentou-se sempre como agostiniano. Mas o que é certo é que, depois da Bíblia, o grande *best-seller* foi a Imitação de Cristo, que é tudo isto mas com mais ‘choradinho’, quer dizer, com mais carga sentimental, e pobreza teológica, propõe, de facto, uma leitura imensamente negativa da existência cristã adequada (?) a uma vocação específica na Igreja imprópria para todas as outras. E, no entanto, toda a gente tinha que ler a Imitação de Cristo, muita gente conhecia a Imitação de Cristo de cor!

DO MAU USO DA UTOPIA

Quarto ponto: Este quarto ponto tem a ver com o título genérico da série “Muitos são os mundos”. Eu, naquele texto que já me arrependi de ter escrito e que aparece no desdobrável, digo que esta versão “dos inimigos da alma, além de ser elemento que integra

uma certa visão da fé, é também sinal de inconformismo, recusa do presente, utopia”, e estava muito esperançado de conseguir dar-lhe uma volta qualquer que não sabia o que era, mas que a afirmação destes “inimigos da alma” seria integrada numa certa visão da fé. Não há dúvida de que constitui um sinal de inconformismo e se nos apresenta como utopia. Parece-me, pois, ainda válido. Mas vai pôr uma questão que é a questão de saber se não há utopias negativas. Quer dizer, se não há utopias em que se consubstanciam, não os desejos e as esperanças mas os medos e os pesadelos colectivos. Esta ideia do mundo todo ele adverso, todo ele perigoso é, de facto, uma criação colectiva, uma criação cultural, mas que traduz os medos, não os desejos, a aflição que as pessoas tinham. Claro, poderá haver motivos suspeitos para esta criação dos medos. Há pessoas que gostam muito de ser amedrontadas e que vivem com isso. Esta história é, ao fim e ao cabo, a história do ênfase no medo que se deu aos inimigos da alma, a história duma utopia da criação dum mundo outro. Tento demonstrar isso mesmo. Trata-se de uma deturpação em relação aos dados bíblicos. Não é apenas uma leitura negativa, pessimista de todo o criado, mas deturpa e até se opõe ao essencial da nossa esperança, nega a alegre esperança da salvação. “Muitos são os mundos”. Nós temos uma certa dificuldade em aceitar aquele que nos é proposto e inventamos algo que nos é adverso, que nos é perigoso. Esta utopia do pessimismo, embora espiritualista, é muito reveladora do que está em nós, daquilo que nós trazemos connosco, daquilo que nos exprimimos, colectivamente, até na oração. Mas não corresponde aquilo que nos é proposto. É uma invenção humana que se opõe à Palavra de Deus e portanto não me parece que se possa aceitar que a pluralidade dos mundos não possa ser contestada em nome da esperança cristã. Alguns desses mundos são mundos a ultrapassar, são mundos a deitar fora, são mundos com os quais não se deve pactuar. E penso que o mundo de pessimismo e de ameaça que está por detrás da expressão dos três inimigos da alma que são o mundo, o demónio e a carne... é de facto uma utopia que não interessa. Em primeiro lugar porque não é verdadeira e depois porque não é disso que nós andamos à procura. Há qualquer coisa de perverso em satisfazer-se com isso. Quando

se diz que os que vão ser condenados são a grande multidão, é capaz de haver um certo gozo nisso; mas quando se assume que quem diz isso, se calhar, faz parte do número, as coisas mudam de figura. Há um testemunho que o Delumeau refere e que é curioso. É o de um santo bispo lá do sul de Itália que está a pregar e que afirma, claramente, que muito poucos serão os que se salvam e de repente, inspiração do Espírito Santo talvez, diz: “e se calhar, nem eu!” — e desata num choro, ali diante de toda a gente que o escutava porque o que estava a afirmar para os outros, se calhar, abarcava-o a ele também. É mais fácil quando são os outros, essa gente que anda por aí! Agora, quando isso se volta sobre nós e nos abarca... Mas, em realidade, não é preciso acreditar em tal. Nem se deve acreditar nisso

O que é mais importante, com certeza, é não negar o homem nas suas possibilidades que são as possibilidades infinitas do poder salvador de Deus. É não negar a felicidade, é não negar o amor de Deus na sua eficácia, é, de facto, assumir tudo isso como o tal ser posto à prova através do qual essas coisas se realizam.

(NOTAS)

¹ Trata-se de uma conferência, pronunciada em Janeiro de 2005, no Convento de São Domingos de Lisboa, no quadro de uma série intitulada “Muitos são os Mundos”, a que se conservou, em larga medida, o estilo coloquial.

² Maiúsculas do original.

A LITERATURA COMO RECONFIGURAÇÃO DO MUNDO

Jorge leandro Rosa
Univeersidade Lusófona (Lisboa)

Qual é a nossa relação com o texto literário quando, como diz Pascal Quignard, «pela primeira vez, a forma de uma sociedade se opõe à existência de uma literatura»? Esta sociedade não reconhece já o mundo literário porque não parece capaz de uma percepção do mundo. Reunimos, então, as palavras numa cesta, e é ela a medida dos frutos literários que tomamos ainda como alimento. Uma cesta está bem num jardim, que é, ele próprio, figuração frágil e indecisa do mundo. Depois das metáforas da palavra como semente do mundo, subsistiremos com uma literatura que seja apenas fruto recolhido e parco?

Recuando até Novalis, podemos perceber que o Homem, não é a semente, é a metáfora. É ao Homem que cabe a maravilha e a mistificação do transporte que procura o trespasse das coisas. É ao Homem que o mundo se oferece eclodido, fragmentado, sempre no caminho do retorno à semente. Mas como essa condição é composta, igualmente, de *matéria* e de *movimento*, nada podemos decidir da condição inicial ou final da semente. E, sobretudo, a semente, tendo essa qualidade do *mundo ínfimo*, permite-nos uma idêntica plenitude nos tempos de graça, do mundo em flor, e nos tempos da escassez, como o nosso, onde recolhemos o mundo no fundo da cesta das palavras.

Recorro, a partir deste momento, à cesta de Fiama Hasse Pais Brandão¹, poeta singular (e exemplar) no século que passou, pelo arco magnífico que estabeleceu entre a consciência do ser linguístico da poesia e a vocação de coisa do mundo que lhe conferiu progressivamente. A inserção de alguns destes poemas não deve ser entendida como ilustração de uma tese. São os poemas que me conduzem num processo de (demanda do) encontro.

1. Há uma sabedoria na literatura? Vejamos: a literatura pode conter uma sabedoria filosófica, moral ou mesmo teológica, mas estas estarão aí sempre como algo que vem a ela como a um território propício. A sabedoria propriamente literária, aquela que emerge no próprio material literário, que está ali porque uma palavra, uma frase, uma entoação são assim e não de outro modo, essa não se dá no sentido, não estabelece uma afirmação comprovável ou aferível. Na verdade, a sabedoria literária assemelha-se mais ao silêncio, embora seja indissociável das palavras. Mas, muitas vezes, esse silêncio surge como grito, como interjeição, como iminência do caos na linguagem.

O saber da literatura não é pureza da palavra; palavra intocada, imaculada. A palavra pode aqui ser límpida tal como o são as coisas do mundo, que nunca estão livres dessa mácula mundana, mas nela podem tomar uma limpidez que é, simplesmente, a sua evidência. Reconhece-se aqui a relação atormentada entre Celan e Heidegger. Um dos grandes poetas do século que passou, Paul Celan, falava da limpidez da palavra poética. Mais curioso ainda, esse adjectivo aplicou-o ele aos textos do último Heidegger, utilizando o termo francês "limpidité": «Ao invés daqueles a quem a sua maneira de falar ofusca, incomoda (referência ao "jargão da veracidade" de Adorno), vejo em Heidegger aquele que devolveu à língua a sua limpidez»². Como entender esta afirmação? Celan acrescenta: «Pretendo libertar-me das palavras como simples signos qualificativos (*Bezeichnungen*). Gostaria de voltar a escutar nas palavras a nomeação das coisas. O signo qualificativo isola o objecto representado, enquanto que, no nomear, a própria coisa começa a falar-nos como coisa de cada vez singular na sua relação com o mundo»³.

Dizer que o nomear é abrir um lugar no mundo, sem que o nomear seja pertença do mundo, mereceria aqui uma mais longa meditação. A palavra literária é dedicatória do mundo, mas essa dedicatória abre-se como um umbral, uma passagem que, ao ser transposta pelo leitor, dedica este, por sua vez, ao mundo, quer dizer, transforma o dedicatário em coisa dedicada. Na palavra lida, o leitor é devolvido ao mundo. Neste sentido, não creio que a literatura nos conduza a um espaço indeterminado. Nem, por maioria de

razão, ao espaço sobredeterminado do mundo. A palavra literária traz-nos ao mundo no gesto da revisitação. Ora, a revisitação, longe de estabelecer uma gradação do longínquo, é uma visita que se realiza na própria qualidade do “longe”. É a visita que não se consome na proximidade e não anula o longe. A literatura confere ao nosso habitar do mundo a própria qualidade residencial da distância. Distância em relação a quê? Em relação à coerência do mundo, antes do mais. Ao metadiscurso do mundo. No mundo, a voz literária encontra a evocação do acolhimento, não o próprio gesto do acolhimento, não o espaço que a envolva. O mundo como acolhimento é uma construção da tradição poética. Esse mundo fez-se experiência difícil e dolorosa nas literaturas da modernidade. Mas não vemos como poderá a experiência literária sacudir definitivamente uma tal construção. O acolhimento quebra-se. A imediatividade do mundo torna-se impossível. Mas essa impossibilidade de encontrar no mundo uma estrutura imediatamente acolhedora volta a colocar o mundo na posição de dedicatário da palavra: na abertura do texto, procura-se o mundo, evoca-se o mundo na distância. Essa evocação determinará a fragmentação da própria língua literária, a quebra dos ritmos e das palavras, que assim se adequam aos vestígios do mundo que o poema encontra no seu caminho. Na língua quebrada do poema, podemos vislumbrar o outro lado desta relação na distância: o poeta como dedicatário do mundo.

Revisitado, o mundo não se faz pura língua, nem é mais puro, nem se revela, subitamente, como solo da directa motivação entre as coisas e os nomes. Revisitado, o mundo é o mundo num encontro cuja ocorrência deve passar a ser assinalada de modo sempre novo. Nessa revisitação, todas as correspondências se deslocam.

Não sairei da paisagem senão para momentos breves do intelecto. Nem saberei nunca onde esteve o limite.

As folhas antigas secas.

A secura. O encadeamento dos rolos leves encarquilhados. A Natureza não só vive no presente como no seu passado.

Todavia não está na sensação nem nos olhos secos. A copa ou coroa de folhas deixa de ser um signo. Debaixo deste verso o abismo murmura as nuvens baloizam. Fiama, «Natureza paralela», *Obra Breve*, p. 287.

2. Talvez se justifiquem, aqui, algumas palavras simples sobre o estado do mundo. O mundo tornou-se o lugar remanescente, o lugar evocado como espaço ancestral já pretérito. Mas essa ausência da sua coerência faz do mundo uma nova fonte de instabilidade, faz do mundo uma categoria selvagem. O mundo é uma categoria debilitada, incapaz de se constituir como fundamento da identidade, do agir e da língua humana. É o mundo que parece estar sustentado por uma ideia burocrática do real. Se o mundo se transforma numa cena-formulário, se convoca o ente na sua identificação como sujeito, então não há lugar para o poema. Mas essa debilidade do mundo contém, debaixo da sua capa burocrática, uma ameaça para a consciência actual, uma enorme violência. A nossa crise é, neste sentido, dupla: é ainda a crise da modernidade que tem vindo a quebrar toda a ipseidade do ôntico, toda a coerência dos entes em si, crise já demasiado longa e sustentada pelos dispositivos técnicos. É, por outro lado, e cada vez mais, a crise do mundo como “ecossistema” das representações, o mesmo é dizer, como acolhimento da língua humana. Todas as poéticas do mundo são, hoje, poéticas relativas a uma residência im-possível, ou entrevista aquém (não além) do mundo. Na poesia de Fiama podemos escutar esse habitar micrológico do mundo que o poeta indaga, já que o mundo se apresenta fragmentado, se apresenta como evocação do acolhimento, mas incapaz de acolher como um todo. «O sentido da palavra passa pelo interior de tudo». Cada um dos entes do mundo é um ser de olhos vazados cuja agitação busca uma coerência que não está presente:

Camélias brancas: uma das fases
deste poemeto, a narração natural
de um daqueles episódios que deveriam ser

frequentes nas visões fantásticas:

o empedrado

com mil bocas de pedras a faiscar.

(...)

Tudo o que está junto à minha sombra

é perceptível. Tudo o que se levanta

sem peso como as visões

cabe em todas as formas. As camélias

são vermes que se desfazem

ao contacto com as pedras. As suas patas leves

cuja fragrância me entorpece. Também me torno

uma corola através do meu desejo

de ser algo a deslizar pela estrada.

Na berma as nuvens esfumam-se. Todas

estas presenças me fazem sentir

a passagem da morte pelo caminho

que a recebe. O sentido desta palavra

passa pelo interior de tudo. As ventosas

das patas prendem-se à calçada em cuja berma

passo o meu dia imersa no temporal

a contemplar os pedaços de folhas brancas.(...)

«Área Branca, 24», *Obra Breve*, p. 326.

No mundo, tal como o experimentamos hoje, as coisas que parecem produzir um discurso, que têm, dizemos nós, uma memória própria, que se apresentam a nós como memória, tornaram-se inquietantes. O incómodo que provocam não deriva daquilo que tenham para nos dizer, já que as coisas nunca disseram nada. Nunca falaram senão quando lhes emprestamos a voz. As coisas-memória inquietam porque lembram o mundo que habitámos e a vida de não-pertença que constituía a nossa existência linguística nele. Um mundo que, na sua in-diferença à palavra, não lhe era hostil, porque a ela respondia num diálogo sempre em diferimento, sempre em "ressalto".

Essa é a condição para um acesso ao mundo aberto na e pela linguagem. A palavra evoca e convoca as formas, as sinestésias do mundo. Mas essa evocação é sempre sinal da nossa distância perante o mundo, distância que deve ser imputada à linguagem já que é esta que nos perspectiva face à mundaneidade. Definiremos aqui a literatura como a *cena em que a linguagem se inventa na pertença ao mundo*. Uma linguagem que inventa a sua própria pertença é uma linguagem que sabe representar-se no jogo que ela própria estabelece ao inventar uma polifonia para a heterogeneidade das coisas. Quando uma tal linguagem começar a ser juízo sobre as coisas, uma caracterização da sua “verdade”, então deixamos de estar perante a improvável discursividade das coisas, para nos depararmos apenas com o solilóquio do humano. Às coisas do mundo temos apenas um acesso improvável, mas essa improbabilidade é preciosa. Sobre ela construímos toda a ínfima possibilidade de sermos “animais da terra”. Ora, à literatura cabe talvez, não a função de nos elevar acima deste mundo e dos seus seres, mas a tarefa mais difícil de nos fazer língua deles. Disse Nuno Júdice que «a poesia é uma experiência do real que segue, também ela, duas direcções: as coisas e os seres, procurando uma presença que concentra, na parte, a imagem do Todo». Faltaria dizer que a poesia se faz, necessariamente, *mimese* do ser aí convocado, fingimento de uma proximidade, de uma naturalidade impossíveis, mas, ao mesmo tempo, faz-se coisa ela mesma, presença cuja evidência volta a escapar, paradoxalmente, à linguagem, ela que é e será sempre palavra.

Importa dizer que a língua literária constrói uma memória própria, mas que essa memória se torna facilmente estéril quando é tomada pela linhagem genealógica. A memória que a poesia de Fiamma constrói, por exemplo, é sempre maior do que a realidade que referencia. A realidade é exígua. De certa forma, a própria linguagem do poema é exígua. Este encontro de uma insuficiência com outra produz um *equilíbrio na distância*, equilíbrio que impede toda a ilusão de uma correspondência entre a língua e as coisas, mas onde pode ser formulada uma cosmogonia límpida, possível em todo o ente e em todo o nome:

Podia cantar as aves, mas os insectos
são um misto de aves, de astros e de átomos
que giram em órbita como as imagens de atlas
do Universo ou esboços de átomos.
As aves são as almas regressadas
ou que vêm da matéria para nós (...)
São esses os insectos que são pó
que nos roçam os pés e nos transportam
entre o nascimento e a primeira morte»
(«Canto dos insectos» in *Cantos do canto*).

Mais do que a memória do género, do tema, dos *topoi*
recorrentes, importa procurar a memória morfológica em que os
cabelos do poema se encontram com a chuva:

Por entre o verde claro veio a chuva.
Cai pensando que a indicação *opus*
se ordena segundo a criação no tempo. (...)
Os cabelos ligados na tradição à chuva pela finura.
Pele escorregadia como terra.
Olhos emersos a boiar
na teoria das ideias vítreas.
Folhas novas em que a chuva não penetra mas rodeia-me.
A separação da chuva pela qual eu
posso acentuar na paisagem
que o pensamento é a obra
«Opus», *Obra Breve*, p. 439.

A paisagem do mundo só é obra por virtude do trabalho poético.
Mas este trabalho não é, em si mesmo, virtuoso. Quer dizer, ele não é
virtus do poeta. Este trabalho está repartido entre o mundo, a língua e
a consciência, que aqui age de diversas formas, mas que, sobretudo,
se aproxima do risco do caos. Caos semelhante àquele que ocorre
na morte quando esta se apodera dos tecidos. Os grafemas são
consciência que se descarna na morte, consciência que é, sobretudo,
gesto tomado ainda inconsciente, gesto da ignorância:

Corro pela borda do poema.
Que deve ler-se como um regato. Uma palavra
no centro do texto é um precipício. Por isso
posso dizer que esta água está
Estagnada. O musgo
cola-se no côncavo das letras. O O
é um crânio. Como ser vivo, o poema
morre. Sossobro, a escrever estrofes,
tal como uma canoa misteriosamente
não consegue navegar num paul. (...)
«Área Branca, 33», p. 336.

Estamos aqui longe do sujeito próprio da subjectividade metafísica. O sujeito é um modo de enquadramento numa determinação generalizadora. A subjectividade metafísica encerra o sujeito na sua própria potência. Escreveu Maria Zambrano: «Dizer sujeito é enunciar uma espécie de escravatura. Nenhum ser, mesmo humano, tem o sentimento de ser um sujeito»⁴. No que conhecemos do diálogo entre Heidegger e Paul Celan, e mesmo com base nas leituras que este fez daquele, há um tópico que parece essencial e é evocado e sublinhado por Celan: pensar e “poetisar” não podem emergir da relação metafísica entre sujeito e uso instrumental da linguagem. Eis o que diz Heidegger em *Was Heist Denken?*: «Segundo a representação corrente, ambos (pensar e poetisar) têm necessidade da palavra unicamente para que ela seja o seu elemento (*Medium*). Enquanto meio de expressão, tudo seria como nos casos da escultura, da pintura, da música, que se movem e se exprimem no elemento da pedra e da madeira, da cor, do som. Mas a pedra, a madeira, a cor e o som pertencem, na verdade, a um outro modo de ser no seio da arte a partir do momento em que conseguimos libertar-nos da arte como estética, ou seja, da arte no seu ângulo da expressão e da impressão. (...) A palavra não é apenas o campo da expressão, nem apenas o meio da expressão, nem mesmo os dois em conjunto. Poetisar e pensar não utilizam simplesmente a palavra a fim de se exprimirem. Poetisar e pensar são a forma

inicial, essencial, e, simultaneamente, última, como a palavra fala através do ser humano»⁵.

(...)

Ao crepúsculo,
os rígidos emissários da noite,
vagalumes, assentavam os seus anéis
sobre a face da terra luminosa.
Mas nenhum conceito lírico
separava os objectos alados
dos outros objectos inertes da matéria.
Como se um drapeado de cetim
e uma fruteira clássica sobre ele
fossem representados nas árvores altivas
com uma colheita fecunda.

(...)

A insistência
em imagens antigas, paisagens
enrugadas como estampas,
não me faz sentido de súbito
inspirada e possuidora.
Antes me desprendo do tempo
e me afasto no poema
das metáforas, ou seja,
deixo-me encadear pela luz
das visões, sentindo que a memória
é superficial e retém a face
plena e visionária das coisas
na sua autonomia sublime.
«Rosas, 11», *Obra breve*, p. 308.

A partir da nossa cultura homérica, conhecemos a escrita como tecelagem. Gestualidade da língua, a escrita associada à tecelagem desde Penélope, obra têxtil que acompanha o progresso do texto, metáfora que tem acompanhado as noções críticas de obra, autor,

intertexto. Esse tecido, que é entendido como trabalho técnico que se autonomiza a partir das mãos do artífice, que completa uma imagem do mundo, que se separa dos fios do real quando a tapeçaria é dada como terminada, esse tecido é rejeitado por Fiama, que não vê nele imagem possível do texto. Aqui, excertos de um poema, quase programático:

Admiro a tecedora porque tem consentido
que a assemelhem à poesia.
Mesmo com os cílios a perturbar-lhe
o movimento dos fios e os dedos
tocados por uma estranha resignação,
ela tece os caudais líquidos
que escorrem na sensibilidade do poeta
desde que era criança. Aqueles
que não imaginaram na ceifeira de uhland
o cântico mais remoto da nova
ceifeira de fernando pessoa podem
agora começar a imaginá-lo. Mas eu admiro
sobretudo a injustiça para com
a tecedora, a de atribuir aos seus dedos esfacelados
a incipiência do poema. Ela soube
ser responsável pela perdição
ou a desapareição dos homens nas palavras,
até estes voltarem a emergir
dessas palavras alteradas e inalteradas.

(...)

Eu abjuro da tecedora porque
muitas vezes tem correspondido
a quem lhe diz que a harpa produz
estopa. Se nem um tecido
é rigoroso com traços e sombreados
quando muito harmoniosos, nunca simétricos,
como o pode ser a soldagem

dos termos lexicais ligados
continuamente por espaços brancos.

Como evitar que o fim da página
se ligue ao cosmos materialmente
e, em vez de tornar-se um tecido
tranquilo, o poema se desagregue,
repetindo assim o movimento
de que nascera e fora contrariado
pela escrita. (...)

«Rosas, 10», p. 306.

A obra poética de Fiamma representa, em português, a interrogação que já Paul Celan colocava à palavra poética: «Como – sem eu lírico – pode ser pensada a palavra lírica?»⁶.

Explicitemos um pouco: temos aqui, em brevíssimas palavras, a dupla reavaliação que estes textos efectuam: reavaliação das condições do mundo e reavaliação das condições de uma poesia lírica. Referência, claro, ao poeta lírico em Baudelaire. Escreve Celan: «Onde está hoje o poema, que relação tem ele com o seu tempo, com os problemas da lírica? Não sei.» O lirismo, a expansão do eu lírico, atravessaram demasiadas catástrofes no século. Celan afirma que a resposta ao impasse da palavra lírica, insustentável, deve começar por uma investigação sobre a aparição do termo lírico no século XIX.

Como pode a palavra não ser expressão de uma subjectividade interior, conservando a sua qualidade lírica? A resposta de Celan passa pela tentativa de encontrar um eu que não seja um sujeito, já que, aberto a um “tu” pela mediação da palavra na sua estranheza, a sua condição de sujeito vai aí sendo devorada pelo processo poético. À palavra é dada toda a força existencial da pessoa que o sujeito era, sujeito que agora se cala, sujeito que renuncia a ser centro irradiante da expansão lírica. Passa a palavra a respirar pelo poeta. E fá-lo num sentido muito mais forte do que aquele que poderíamos atribuir à desterritorialização da palavra escrita em página literária.

Para terminar, o final de um poema, um pouco mais longo, pertencente ao volume *Cenas Vivas*, o último livro inteiramente preparado por Fiama. Um dos livros de poesia mais essenciais do último século em português. Neste poema, tudo vibra: os entes, o tempo, a linguagem, os sentidos. Nessa vibração, abre-se o programa poético de Fiama Hasse. Este mundo habitado, intensamente habitado, é decifrado pelo eu, mas não é compreendido. A compreensão, a catalogação compreensiva, seria o fim deste mundo, o fim da sua vida em intersecção, o fim da cena viva aqui disposta. A decifração não dá sentido ao observado. A decifração faz antes o sentido penetrar na matéria do mundo, empapado de significações, que hoje escorrem como a água do nosso tempo. Este mundo, tão habitado, já não é abarcado pelo autor. É o autor que é abarcado pelo poema numa abertura-em-conjunto. Aqui, na verdade, termina, na língua portuguesa, aquilo que Heidegger designou como a «Era das Imagens do Mundo» (*Zeit des Weltbildes*).

(...)

Aqui, depois do loureiro, floriu
 a acácia, também sem qualquer vulto
 escondido no seu florir imenso.
 São árvores solitárias, constantes
 na pura relação com a luz solar.
 E, talvez por fim, neste infinito,
 uma inflorescência de gladiolo
 rosada, erecta, se tenha aberto.
 Vem de um único bolbo, soterrado,
 está só, entre a verdura vária.
 Junto de si viveram outras hastes
 também de gladiolos, há muito tempo.
 Braços levaram-nas juntas, consigo,
 em braçadas de amor e de alegrias.

(...)

– Melro audaz, que te aproximás mais
 de mim, ou do que eu fui e agora sou,

não vejas que eu represento o Tempo.
A tua colheita de grãos e de larvas
seja o teu mais subtil pensamento!
E, afinal, entraste no meu espaço,
num intervalo entre o concreto e o abstracto.
«Catálogo botânico da primavera», *Cenas Vivas*, Relógio d'Água.

(Notas)

- ¹ Quase todas as citações são feitas a partir da antologia *Obra Breve*, organizada pela própria autora em 1991 e publicada na Editorial Teorema.
- ² Frase citada por Clemens von Podewils, *Nominations. Ce que m'a confié Paul Celan*, *Po&sie*, n° 93, p. 103.
- ³ *Id.*, *ibid.*, p. 118.
- ⁴ ZAMBRANO, *Apophtegmes*, Corti, 2002.
- ⁵ HEIDEGGER, *Was Heist Denken*, p. 139.
- ⁶ FRANCE-LANORD, Hadrien, *Paul Celan et Martin Heidegger*, Paris, Fayard, p. 213.

“MUITOS SÃO OS MUNDOS”, DOIS OU TRÊS OS AMORES.

AMOR MUNDI, AMOR SUI, AMOR DEI

José Maria Silva Rosa

Universidade da Beira Interior (Covilhã)

DEDICATÓRIA

Dedico esta comunicação ao pensador que me acudiu naturalmente ao espírito logo que fui convidado e soube do lema que preside a este ciclo de Conferências: “*Muitos são os mundos*”. Refiro-me a Giordano Bruno e à sua afirmação ainda mais radical: “*Infinitos são os mundos*”.

Este dominicano visionário que, no noviciado e às escondidas dos seus mestres, lia São Jerónimo e São João Crisóstomo, não se arrepiava perante o Infinito, ao contrário de Pascal, e considerava que só uma *criação infinita* podia fazer *jus* ao poder, ao saber e ao amor infinitos de Deus. Um Deus infinito jamais criaria uma obra finita: seria uma contradição metafísica. “*De una causa infinita — afirma — segue-se um efeito infinito*”. Sabemos todos como a história acabou, tragicamente, numa fogueira ateadada no dia 17 de Fevereiro de 1600, na aurora de um século chamado da Modernidade. Para nós hoje, ao contrário de Bruno, a formulação “*muitos são os mundos*”, evidentemente, tem um sentido muito mais existencial que cosmológico ou metafísico. Mas mesmo nestes planos a questão do *infinito* não deixa de continuar a colocar-se. A dedicatória justifica-se outrossim porque, apesar do *excesso* em que se movia o seu pensamento, ele foi, sem dúvida, um espírito livre que ousou pensar *mundos possíveis* e, posto entre a espada

e a parede, preferiu a espada. E já agora, apesar de tanta coisa que os separa, não quero deixar de recordar também o Pe. Pierre Teilhard de Chardin, nos 50 anos da sua morte, e os silêncios a que foi obrigado por *ousar pensar*, investigar e apresentar a sua visão do mundo e do homem.

Esta comunicação quer ser, pois, uma homenagem à liberdade de pensar e aos riscos que tal comporta. De facto, se o séc. XVII oscilou entre o *fascínio* de Bruno e o *effroi* de Pascal perante o Infinito¹, tal oscilação não deixou de se ir acentuando até hoje, face aos possíveis e aos infinitos existenciais que assustavam os censores do Pe. Chardin. Tanto mais que, 405 anos volvidos por um lado e 50 por outro, não sei se nós hoje, em vez da fogueira ou do deserto da Mongólia — ou em vez de ir *correr mundo* como *maltês à moína*, na expressão da ternura alentejana — não sei, dizia, se não nos encolheríamos e regressaríamos domesticamente ao sofá.

Posto isto, e se, como se disse, a tese dos proponentes deste Ciclo e o fio condutor das Conferências é “*muitos são os mundos*”, valerá a pena começar por ensaiar uma resposta à pergunta “*O que é um mundo?*”. Não com intuítos de uma definição terminante, evidentemente, mas como que *variações* que nos permitam circunscrever uma semântica e uma geografia mínimas, a fim de nos irmos aproximando do “*amor mundi*”, do “*amor sui*” e do “*amor Dei*” que, em clave agostiniana, nos foram propostos como tema.

I – O QUE É ‘UM MUNDO’?

Segundo alguns filólogos e linguistas (por exemplo, Alfred Ernout e Antoine Meillet²), a nossa palavra “mundo”, que traduz directamente o termo latino *mundus*, nos estratos mais arcaicos desta língua referia-se a um *cofre* ou a um pequeno *baú* (*petit coffret*) no qual as mulheres guardavam os cosméticos e os instrumentos necessários para cuidar da sua aparência — da *toilette* — a fim de não estarem *desarranjadas, impuras*, numa palavra, *imundas*.

Assim encontramos em Terêncio a afirmação de que "*mundus muliebris dictus a munditia*."³

Historicamente, tal atribuição parece estar relacionada com uma misteriosa deusa dos Etruscos, um povo envolto em brumas e mistérios, que habitaria a Etrúria antes da chegada dos Romanos ao Lácio. Tal deusa, que aparece figurada na superfície lisa de espelhos de cobre, descobertos em escavações arqueológicas, presidia à cosmética feminina, sendo o seu altar doméstico talvez o pequeno aparador onde as mulheres se adornavam. Se quiséssemos começar a especular, teríamos desde já uma associação semântica bem sugestiva. No fundo, mais do que no *baú* para guardar produtos e instrumentos, e onde a ordem é sempre mais virtual do que real, seria antes no resultado da maquilhagem, no rosto e no cabelo adornados, que verdadeiramente se mostraria e brilharia a dimensão *mundana*. Aproveitando esta livre associação que, como veremos, não é totalmente gratuita, observemos que nada há de mais único e irrepetível que um *rosto e*, nesse sentido, talvez possamos ser ainda mais pródigos do que o mote destas Conferências, "*muitos são os mundos*", e afirmar: *cada um de nós, justamente no que tem de mais próprio, o seu rosto, é um mundo*. Seria possível defender a afirmação em diversos sentidos, até talvez afirmar que o rosto é a epifania de um outro mundo, como cantam as antigas doxologias do Ícone, no oriente ortodoxo, a propósito da Santa Face de Cristo, ou como defende a recente fenomenologia de M. Buber⁴ e de E. Lévinas, em clave antropológica. Não é, contudo, por esta vias que queremos seguir, se bem que haja aqui indicativos a ter em conta.

Acrescentemos ainda outra nota etimológica referida pelos mesmos autores, que será essencial para o nosso raciocínio posterior, e que é a dependência directa do substantivo *mundus* do verbo *mouere*: *mover, mudar, comover*. Afirmam que um autor latino antigo chamado Festus identificava o *mundus* entendido como *baú cosmético* ou como *ornamento*, com o *mundus* conjunto dos quatro elementos, retroatraindo ambos ao verbo *mouere*⁵. Assim, o vocábulo *mundus* teria adquirido sucessivas camadas semânticas⁶, exprimindo finalmente todo o conjunto dos corpos que povoam

e se movem no céu (os deuses⁷) e na terra. Com efeito, afirma Festus: “*Mundus apellatur caelum, terra, mare et aer. Mundus etiam dicitur ornatus mulieris, quia non alius est quam quod moueri potest. Mundus quoque apellatur lautus et purus.*” / “Chama-se mundo o céu, a terra, o mar e o ar. Também se chama mundo ao ornamento das mulheres, porque é aquilo que pode ser mudado, alterado. Chama-se ainda mundo àquilo que é lauto e puro.”

São evidentes nesta definição de Festus, três registos semânticos relacionados com o verbo *mouere*: a dimensão cosmológica, na referência aos quatro elementos; a dimensão doméstica e íntima da cosmética feminina cuja *parure* diariamente deve ser rearranjada e mudada, donde a analogia do próprio baú ao lar doméstico e de ambos ao cosmos; e por último surgem associadas noção de limpeza, de arranjo, de beleza, de pureza, talvez no sentido em que a beleza *atrai, move, comove*. Com efeito, *lautus* é o participio passado do verbo de *lavo*, lavar, e significa também *estar limpo, lavado, brilhante, lustroso, atraente, sumptuoso...* A noção de *mundus* surge-nos assim na confluência de múltiplos domínios: o higiénico, o estético, o cosmológico, o religioso, o ritual, o moral, espectro semântico que progressivamente se foi orientando para a noção de *mundus* como *universus*, “*unus versus aliud*”, quer dizer: totalidade em relação, unidade diferenciada, beleza do todo em revolução.

Um exemplo elucidativo onde, de certo modo, todas estas dimensões se encontram imbricadas é nas narrativas de origem ou de fundação e nos rituais de passagem. Na obra *Fastos*, IV, 821-825⁸, Ovídio narra-nos a fundação de Roma como a construção de um *mundus*. Conta-se que Rómulo, depois de com o arado ter aberto em volta um sulco protector, cavou o fosso primevo sobre o qual Roma assentaria e o centro de onde cresceria. Em seguida, encheu-o de frutos, cobriu-o com terra e construiu-lhe um altar em cima. Afirma Plutarco (*Romulus*, 12) que a este fosso e ao altar nele erguido se deu o nome de *mundus* porque era a imagem do universo, um microcosmos. Segundo Macróbio (*Saturnalia*, I, 18) era neste lugar que se intersectavam as três regiões da realidade: o

céu, a terra e os infernos. Um *mundo* requer sempre esta relação de níveis: é um lugar de passagem entre o alto e baixo e espaço de mudança.

Do ponto de vista da Fenomenologia e da História das Religiões, o mítico gesto de Rómulo, erigindo uma ara com três níveis — gesto atestável em outros contextos religiosos —, é extremamente significativo, pois corresponde a uma *imitatio deorum*, imitação do gesto dos deuses, *in illo tempore*, criando um ponto fixo (*axis mundi*, *centro*, *umbigo do mundo*, *omphalós...*), eixo a partir do qual se determinam todas as outras relações. Não pode pois haver *mundo* sem Sagrado, sem a epifania de uma outra ordem que rompe a homogeneidade do espaço fundando um *santuário*, altera o amorfo do tempo instaurando um *calendário*, e intende a acção determinando as *festas*, os *ritos* e os *interditos*.

É assim pela determinação do lugar relativo de cada realidade dentro do concerto do universo que um espaço intermédio começa a significar o lugar próprio humano — “*acima de ti, Deus; abaixo de ti os animais*”⁹, “*ni ange ni bête*” (Pascal) —, espaço onde ele pode habitar, morar, demorar-se, construir uma cidade, eventualmente duas ou três, se tantos e tais forem os seus amores...

II – DO KOSMOS AO KHAOS

Mudemos de contexto e deixemos por ora o mundo, o *kosmos*. Atentemos no que parece ser o seu contrário, o *khaos*, à luz de outra narrativa antiga, esta agora grega, sc. a *Teogonia de Hesíodo*.

Nos célebres versos 116 e ss, inicia-se a narrativa teogónica e cosmogónica: como é que os deuses e o *kosmos* nasceram e vieram a ser. Começa assim: “*H toi men protista Khaos geneto...*”. Não raro traduz-se assim esta passagem: “*No princípio era o Caos*”. Mas se virmos melhor, talvez se deva traduzir: “*A primeira de todas as coisas foi o Caos...*”.

Ora se o *khaos* é a primeiríssima de todas as coisas — *protista* —, é porque não é esse magma informe e primordial que *prima*

facie a noção sugeriria. De facto, apesar da grande discussão em torno da *vexata quaestio*, é hoje consensual que *khaos* significava, originalmente, não a desordem e o informe absolutos, mas a abertura originária, o rasgão entre o Céu (*Ouranos*) e a Terra (*Gea*) ao separarem-se.

Tal espaço originário é imitado pela própria boca quando o pronuncia a palavra *khaos*. A boca é obrigada a abrir (*boca aberta*), a imitar o gesto primevo, razão porque alguns consideram *khaos* um termo onomatopaico. Efectivamente, segundo os entendidos, a tradução ou a interpretação mais plausível para *khaos* é *cavidade*, *hiato*, *bocejo*, *boca aberta*, *fauce*, *espaço aberto entre o Céu e a Terra*, como se se tratasse de uma *arca*, um *baú* ou *espaço vazio* onde, aos poucos, da luta entre as forças descomunais e titânicas, por diferenciação, estabilização e composição progressivas, se chegará a um *kosmos* estável, identificado finalmente com o reinado de Zeus.

Khaos diz então *arca original* — ter em conta os paralelos bíblicos da *Arca de Noé* no meio das *Águas do Dilúvio* ou a *Arca da Aliança* —, onde estão em vias de organização os quatros elementos, cujo resultado final se chamará *kosmos* e *taxis* (ordem), de acordo com o célebre fragmento de Anaximandro e o *Timeu* (30 a) de Platão, configurando deste modo a possibilidade de novas e compósitas ordens de realidade, nomeadamente o espaço, no alto, para o Olimpo dos deuses imortais, no meio para os humanos mortais e, no fundo, o Tártaro para os Titãs.

Antes disso, porém, e sob o risco de forçar um pouco a nota, nesse rasgão ontológico primordial ou boca aberta, talvez se prefigure de alguma modo o *thauma* originário, o antropológico espanto (*thaumazein*) que Aristóteles diz ser o princípio da filosofia; *boca aberta*, estupefacção perante mundos possíveis, gaguejo de quem não sabe e sabe que não sabe e, que, por isso, está mais capaz talvez de intuir a verdade profunda que dorme no verso arrojado do Poeta: “*ser possível haver ser é maior que todos os deuses.*” (F. Pessoa)

Assim o *khaos*, em vez de o contrário de *kosmos*, seria antes a sua originária condição de possibilidade e sua expressão

primeira. Sem tal *baú aberto*, sem essa cavidade uterina e sem a ruptura na mesmidade primordial nada poderia diferenciar-se e vir a ser. O *khaos*, portanto, na mundividência grega antiga — a tradição sapiencial arcaica e o orfismo referir-se-ão ainda a um *Ovo primordial* —, exprime numa outra escala a mesma analogia do *petit coffret* da damas etruscas, que só a determinação da força ou das forças que revelará finalmente como *kosmos/mundus* equilibrado, belo, ordenado, segundo a ordem, a proporção, os limites e as qualidades de cada elemento (*stoikheion, arkhai, princípios*) — terra, ar, água e fogo.

E já agora, uma vez que se fez referência, lembremo-nos de que também, segundo a tradição vetero-testamentária, a *Torah* — quer dizer: os Livros da Lei, a Vara de Aarão e uma taça de Maná — era guardada dentro da Arca da Aliança como nesse *cofre* sagrado estivesse virtualmente toda a *ordem do mundo*: religiosa e moral, mas também política, jurídica, cósmica, como outrora a *Arca de Noé* transportara sobre as águas todos os elementos necessários à restauração da criação¹⁰. Ademais, na *Arca de Noé* cruzam-se, segundo as medidas bíblicas, a quadratura e a tríade. Ambas as Arcas, porém, segundo a exegese neotestamentária e patrística, não seriam senão antítipos do Lenho ou Madeiro de Cristo (ou ainda da Barca da Igreja) cuja epifania plena será tão-só escatológica: na restauração do Templo, na edificação da Jerusalém Celeste, Parusia do *Corpo de Cristo*, Palingenesia dos *novos céus e da nova terra* (Ap 21,1).

Evidentemente, a referência simbólica ao Novo Testamento é necessariamente lacônica e parcial, visto que, por exemplo, no evangelho e nas cartas de João, a noção de *mundus* (*amor do mundo, príncipe deste mundo...*) tem um sentido teológico preciso (Jo 18, 36) que, como veremos, o *amor mundi* de Agostinho assumirá¹¹.

III – MUNDO, MOVIMENTO, AMOR

Antes de passarmos ao pensamento de Agostinho, queria recuperar uma associação que encontramos acima e que liga a noção de *mundo*, não apenas ao resultado e ao arranjo final de um processo de embelezamento feminino ou à ordem cósmica, mas atender também à própria ideia de movimento detectada na relação de *mundus* com o verbo *mouere*. Se *mundus* é aquilo que se *move* e que se *muda*, como a *moda*, importa que nos interroguemos sobre o princípio desse movimento.

Voltemos ainda à *Teogonia de Hesíodo* (vv. 116 e ss), apenas para sublinhar um ponto. Imediatamente depois de dizer que o *khaos* foi a primeira de todas as coisas, o Poeta, lembrado pelas *Filhas da Mnemosyne (Memória)*, revela que, logo depois do *khaos*, o primeiro dos deuses foi o Amor (*Eros*), “o mais belos entre os deuses imortais”, que domina (*damnatai*) o pensamento (*nous*) e a vontade (*boulen*).

Por outras palavras: para poder haver mundo (“*ser possível haver ser*”) não basta haver espaço vazio, haver diferenciação estática de elementos, mas importa haver um princípio dinâmico de relação na diferença, uma força que opere as ligações elementares. Esta como que força de gravidade é aqui claramente identificada: o *Eros*, o Amor-desejo. Não pode haver *kosmos / mundus* sem movimento e sem desejo. Na *Teogonia* aparecerá depois outro deus, também princípio de relação, mas que em vez de atrair, de juntar e de unir, fende e rompe o espaço do Céu e da Terra, como se fosse uma força centrifugadora: é o deus *Khronos*, o Tempo devorador dos seus próprios filhos. Contudo, quis sublinhar o *Eros* como princípio de movimento e de relação precisamente porque este, conforme a natureza do fim a que se dirige, é que determinará, ainda em Santo Agostinho, a existência de dois mundos ou de duas cidades. Notemos que também para Empédocles de Agrigento as forças determinantes da mistura e da dissolução cósmicas eram precisamente o Amor (*Philia*) e o Ódio (*Neikos*). Concluamos pois com uma observação genérica: a noção de *mundo*, quer no seu aspecto mais estático (arranjo final) quer na sua vertente mais dinâmica (movimento e

revolução de elementos), opõe-se tanto à ideia de uma unidade amorfa, absorvente e indiferenciada quer a uma pluralidade desgarrada e sem nexos. *Kosmos / mundus* diz uma totalidade diferenciada (*universus*) e, deste modo, em qualquer sentido que pensemos — teológico, cosmológico, antropológico, religioso, político, social, existencial, espiritual, cultural, cosmético — a categoria por excelência que o determina é a categoria da relação, que é a categoria por excelência da totalidade¹². Quem diz *mundo*, diz um tecido de relações, um *texto*, uma teia, uma urdidura. Por isso, a ideia de *muitos mundos* enquanto realidades separadas, irredutíveis e incomunicáveis não tem nenhum sentido. Não entendemos, pois, o mote que nos reúne como qualquer apologia do irenismo religioso, ético, político, cultural, epistemológico, nem ainda como confissão final de desânimo, no sentido de constatar a impossibilidade de diálogo entre as diferenças, as culturas, as gerações, as religiões, as economias. Enfim, entre Primeiro, Segundo e Terceiro mundos. *Se muitos são realmente os mundos*¹³, se podemos fazer esta afirmação e se ela tem um sentido, tal quer dizer — numa linguagem que muito agrada ao nosso patrono, São Tomás de Aquino —, que a realidade não será nem unívoca nem equívoca, mas analógica. Há sempre um *mundus*, isto é, uma porta, um espaço de intersecção entre nossas diversas experiências, por mais díspares que à partida possam parecer. “*Viditque Deus cuncta quae fecit et erant valde bona.*” (Gn 1, 31) Que haja muitos mundos!

Não sem um grande dose de ironia filosófica, é a categoria que a metafísica tradicional, e também São Tomás, mais relegou para último lugar, a relação (*ens diminutum, minus esse*), que não passava de um serva (*ancilla*) em comparação com a rainha, a substância (*ousia*), é ela que vem em nosso auxílio quando queremos pensar a complexidade do mundo, pensar em conjunto a possibilidade de muitos mundos, sem tornar o nosso desejo de verdade e de unidade violento ou tirânico, nem a afirmação e o reconhecimento da pluralidade numa apologia da confusão e da anarquia.

IV – AMOR MUNDI, AMOR SUI, AMOR DEI

Agostinho (13.11.354 — 28.08.430) é um homem que se encontra na *encruzilhada de muitos mundos*. Por isso, a clareza da fórmula da maturidade de Agostinho (“*Dois amores fizeram duas cidades*”), opondo diametralmente dois amores e, portanto, dois princípios antagónicos de mundos possíveis, não pode dar conta da sua complexa evolução espiritual e intelectual e da sua deambulação por outros mundos possíveis, desde o aspirante a retor, o intelectual maniqueu, o filósofo cristão neoplatónico até, finalmente, o Bispo de Hipona, cristão e filósofo, sempre em meio de mil de controvérsias.

Evidentemente, não é possível, nem se pretende, apresentar em detalhe o percurso espiritual e intelectual de Agostinho e a busca dolorosa de respostas para as questões que desde, muito cedo, o atormentaram: a existência do mal no mundo e no coração do homem, a experiência da morte dos entes queridos (um amigo íntimo, o filho Adeodato, a mãe Mónica, Nebrídio, Alípio, Navígio...), o desejo intensíssimo de fama, de glória, o prazer sexual, o desejo gnóstico de tudo saber, o amor de verdade, etc. Mas, apesar disso, para que se compreenda melhor o sentido exacto da oposição do *amor do mundo* e do *amor de Deus* e para que se possa averiguar se, finalmente, é possível sanar a solução de continuidade, convém delinear brevemente o seu itinerário espiritual, pelo menos até à conversão em Milão, em 386.

A obra *Confissões*, entre muitas outras coisas, é a expressão do grito de alma de um homem de carne e osso, tocado simultaneamente por um desejo radical de Infinito e que, ao mesmo tempo, todos os dias, experimentava a finitude da sua carne, a sua miséria, a sua infidelidade ao movimento *ad superiora* que brota das entranhas do ser.

Mas a par dessa experiência de dilaceração interior, que só a graça de Deus poderá por fim suturar, temos de dizer que, também histórica e culturalmente, Agostinho vive na *encruzilhada de muitos mundos*, charneira entre épocas, entre a Antiguidade Tardia, um Império Romano em lenta decadência e o que depois será a

Idade Média e a Idade Moderna. No filho de Patrício e de Mónica acontece "o primeiro encontro reflexivo entre o homem romano, a filosofia platónica e o cristão. Primeiro encontro, é verdade, mas também o primeiro conflito."¹⁴

Nascido em Tagaste, no Norte de África, na Província africana da Numídia — várias vezes reafirma a sua condição de africano: *afer sum*¹⁵ —, Agostinho é romano pelo lado do pai, Patrício, berbere pelo lado da mãe, Mónica. Desta e da ternura da criada recebe o leite da vida cristã, desde bebé, misturado com as muitas superstições norte-africanas. Mas quando adolescente e jovem, o que verdadeiramente o fascinará, v.g., em Madaura e em Cartago, serão as fábulas dos poetas e os deuses do paganismo romano, costela que vem do lado do pai.

Desejoso de singrar na vida pública, começa a estudar na Tagaste natal; vai depois para Madaura aprofundar a gramática e mais tarde para Cartago, formar-se na *arte de bem falar*. Patrício, seu pai, e Romaniano, um amigo de família, vendo o seu génio para as letras, decidiram que o jovem deveria ser professor de Retórica. Por formação, portanto, Agostinho herda a cultura literária, poética, retórica e jurídica da cultura greco-latina. Aos 19 anos, lendo o diálogo de Cícero intitulado *Hortênsio*, descobre com intensa paixão a Filosofia, o amor da sabedoria. Mas a intensidade da leitura da obra não foi muito consequente no plano prático. Logo depois, remoído interiormente por graves questões existenciais, decide ler a Bíblia. O resultado foi desastroso: para um jovem estudante de Retórica, quase a tornar-se mestre do ofício, a Bíblia, comparada com a elegância da prosa de Cícero, aparecia como um escrito bárbaro, rude, ininteligível. Assim, e de modo inesperado, vemo-lo subitamente aderir à seita dos Maniqueus que, entretanto, conhecera no grande caldeirão da Urbe africana. À frente diremos como a adesão à doutrina de Manés foi decisiva e marcante para compreendermos a visão de mundo de Agostinho, no sentido da oposição radical entre aqueles dois amores. De facto, Agostinho superará o maniqueísmo ontológico, desontologizando o mal e remetendo-o para o plano ético (não um *mau-ser*, mas um *mal-fazer*), mas ainda neste haverão de restar sequelas profundas.

Antes da adesão ao maniqueísmo, sublinhemos que este período dos 16 aos 21 anos, no plano das suas relações pessoais, foi imensamente turbulento e agitado: na *sartago* de Cartago, como refere, ferviam todas as suas paixões, particularmente o fascínio pelos espectáculos teatrais e os amores da carne — “*era escravo da luxúria*”. Aos 16 anos decide viver com uma concubina, o que foi azedando cada vez mais as relações com a mãe. Aos 17 anos morre o pai; mais ou menos pela mesma altura (371-372), a sua jovem amante dá-lhe o filho *Adeodato*. No plano profissional, quando acaba os estudos, é obrigado de voltar para a sua terra natal, onde ensina gramática durante pouco tempo. Mas as suas relações com a mãe Mónica, talvez por causa das más relações desta com a concubina, vão de mal a pior. Decide deixar Tagaste e voltar outra vez para Cartago onde dará aulas de retórica. Aí viverá cerca de 7 anos, mas tudo se vai complicando aos poucos: os alunos são arruaceiros e por vezes vão-se embora sem pagar, pelo que Agostinho passa por apertos económicos, se bem que Romaniano sempre esteja lá para ajudar; no plano espiritual e intelectual, o Maniqueísmo a que aderiu de alma e coração começa a mostrar-se-lhe uma grande desilusão e um autêntico *conto de fadas* persa. Mónica, que entretanto viera até Cartago, não lhe dá tréguas, não só por causa da sua situação de amantizado com uma concubina, mas agora sobretudo por causa da sua pertença à seita maniqueia e do seu fascínio pela astrologia.

Enfim, Roma, a grande Roma para onde já rumara o seu amigo Alípio, atrai-o, obceca-o cada vez mais, como um sonho dourado de fama, glória e sucesso (“*canto de sereias*”, dirá mais tarde). Até que, não podendo mais suportar tal vida, decide fugir durante a noite, às escondidas, mentindo à mãe, deixando para trás África, Cartago, a concubina, o filho e a sua mãe Mónica, na praia, lavada em lágrimas.

Depois de uma doença de vários meses, contraída quando chegou à capital do Império, onde já se encontra no Outono de 383, cedo se apercebeu que Roma estava longe de ser o almejado céu. No plano interior, via-se obrigado até a uma certa hipocrisia pois, apesar de já não acreditar no maniqueísmo, era dos seus

correligionários que continuava a receber apoio. Os alunos, bem ao contrário do que esperava, não eram nada melhores do que os de Cartago. Com a ajuda do Prefeito de Roma, Símaco, ele também maniqueu, consegue ganhar o concurso para o lugar de professor na escola de Retórica, em Milão, onde residia o Imperador. Logo depois, vindo de África, eis que se lhe junta numeroso grupo: a mãe, a concubina, o filho, outros familiares chegados, amigos íntimos e ainda alguns alunos.

Milão é, definitivamente, a cidade das grandes mudanças na vida de Agostinho: o abandono definitivo do maniqueísmo, a admiração pelos cépticos, a instalação na inércia de um hedonismo prático e, logo a seguir, o inqualificável reenvio da sua companheira, para África, 15 anos depois de vida em comum. Adivinha-se aqui o dedo de Mónica, a que um Agostinho ambicioso semi-céptico não pôde ou não quis resistir. É, sem dúvida, uma das páginas mais negras na vida e nas *Confissões* de Agostinho, tanto mais que não era ainda nenhum *amor Dei* a compeli-lo, mas apenas a esperança de um bom casamento com um rica patrícia romana que, entretanto tinha apenas 12 anos e era preciso esperar mais dois. Até lá, Agostinho espera desafogando a libido em outros amores.

Veio depois a descoberta progressiva, por mão de Ambrósio, de um cristianismo capaz de dialogar com a razão; a descoberta de novos sentidos e de novas possibilidades para a compreensão da Bíblia; o encontro da filosofia neoplatónica, e, por enfim, a viragem decisiva: conversão ao cristianismo, no jardim de Milão, em Agosto de 386. O texto de Paulo a que o *tolle, lege* de ignota criança o remetera, era claro: “*Nem em comezainas e bebedeiras, nem em libertinagens e dissoluções, nem em rivalidades e invejas, mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis a satisfação da carne na concupiscência.*” (Rm 13:13-14). Segue-se o abandono do ensino da retórica e, finalmente, depois de vários meses de estudo, de retiro e de iniciação à vida cristã, em Cassiciaco, recebe o Baptismo, na Basílica de Milão, pelas mãos de Ambrósio, na vigília pascal do dia 25 de Abril de 387.

* * *

Achámos importante determinar alguns marcos biográficos da evolução espiritual e intelectual de Agostinho, até à conversão, porque eles nos ajudam a compreender melhor o alcance da fórmula *amor mundi* e *amor Dei*. De facto, na leitura retrospectiva que faz de si mesmo ao longo destes anos, até à conversão, Agostinho vê aí apenas um amor derramado e divertido no mundo (*amor mundi*), expressão de um ainda mais radical, desordenado e egocêntrico amor de si mesmo: *amor sui*. De facto, jamais compreenderemos completamente o rasgão dos dois amores e a dificuldade em os coordenar se não atendermos à experiência existencial de pecado, de desordem, de contradições vivas, em ferida e chaga, de sentimento de perda a todos os níveis, experiência em que Agostinho se sentira atascado e da qual, pensa, nunca se teria conseguido libertar por si mesmo, sem a ajuda divina. Neste sentido, a oposição entre os dois amores exprime o que, num nível mais profundo, será a dificuldade de articular o livre arbítrio do homem e a graça de Deus. Daqui decorre, ultimamente, a inquietude que ele legou a todo o pensamento ocidental posterior, instabilidade que não deixará de se repercutir, por exemplo, na política ou na sexualidade¹⁶.

A propósito, uma das passagens mais conhecidas e mais famosas de Agostinho relativas do conflito dos amores que atravessam por dentro o coração do homem e dividem a história entre dois grupos, o dos réprobos e condenados e o dos eleitos, aparece n'*A Cidade de Deus* (XIV, 28): "*Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo...*" / "*Dois amores fizeram duas cidades, a saber: o amor de si até ao desprezo de Deus, a terrestre; o amor de Deus até ao desprezo de si, a celeste.*"¹⁷ Como sabemos, os pelagianos viram nesta e noutras expressões de Agostinho formas de maniqueísmo dissimulado, não de todo superado, talvez já não de natureza ontológica, mas maniqueísmo de natureza ética. Na polémica pelagiana, aliás, o matreiro Juliano de Eclana não deixará de lhe lançar no rosto: "*Nunca lavarás as mãos dos mistérios de Manés*".

Para compreendermos a formulação tão clara e de recorte tão nítido entre as duas expressões do Amor — de onde decorrem

dois mundos ou duas possibilidades de mundo diametralmente opostas — importa recuar até à génese da maior questão e do maior problema existencial, intelectual e metafísico que se colocou a Agostinho, e que foi sempre problema do mal, a sua origem, a sua natureza, a possibilidade ou não de o vencer. Agostinho era um dessas consciências sensíveis, profundamente atormentadas e angustiadas com a existência o mal, com a sua presença no mundo e, sobretudo, no seu próprio interior. O mal foi, de facto, o escândalo, i.e., a *pedra de tropeço* de Agostinho. Não sabemos determinar biograficamente qual foi o momento em que tal problema se tornou absolutamente avassaladora, pois no momento do célebre episódio de *Confissões*, onde nos narra o roubo das peras, ainda não encontramos qualquer drama moral, qualquer horror perante o *mysterium iniquitatis*. Ele desencadeia-se posteriormente e será talvez nesse momento que, incapaz de lidar com o mal em si próprio, aderiu à solução fácil, clara e fascinante do Maniqueísmo. Vejamos a propósito o texto de *Confissões*, II, IV, 9: “*Havia uma pereira junto da nossa vinha, carregada de frutos que não eram tentadores nem pelo aspecto, nem pelo sabor. Fomos sacudi-la e pilhá-la um grupo de jovens péssimos, já de noite, à hora até que tínhamos prolongado, por mau hábito, a brincadeira nas eiras, e trouxemos enormes quantidades, não para os nossos banquetes, mas para as deitarmos aos porcos, ainda que tenhamos comido uma ou outra pêra, desde que fizéssemos o que nos apetecia, precisamente porque era proibido. Eis o meu coração, ó Deus, eis o meu coração do qual tiveste misericórdia no mais fundo do abismo. Diga-te agora o meu coração o que pretendia com isso, a ponto de eu ser mau sem motivo, e a causa da minha maldade não ser senão a maldade. Era feia, e eu amei-a; amei perder-me; amei o meu defeito, não aquilo por que ansiava, mas amei o meu próprio defeito, torpe alma que saltava fora da tua base firme para a morte, não desejando alguma coisa por indecência, mas a própria indecência. (...) E eu quis cometer um furto e fi-lo sem ser impelido pela indignação, mas sim por penúria e fastio da tua justiça e fartura de iniquidade. Com efeito, furtei aquilo que tinha em abundância e muito melhor,*

e não queria fruir daquilo que desejava obter com o furto, mas sim do próprio furto e do pecado.”

Como se disse, na narrativa não se vislumbra qualquer drama moral no momento do roubo. Só posteriormente, mormente no momento em que narra, Agostinho se confronta abismado com o horror perante um mal que o *mal parecia brotar da sua substância*. De facto, o que o deixa quase aterrado é o facto de ter querido a maldade pela maldade, o furto pelo furto, o pecado pelo pecado, e não o bem presente nas peras roubadas. Evidentemente, a solução mais tentadora seria dizer, conforme a doutrina dos Maniqueus: “*não fui eu quem fiz, foi uma outra natureza em mim que me compeliu a fazer o mal*”. Para a gnose maniqueia, de facto, o homem é composto de duas almas: uma boa, espiritual, pura, filha do Pai das Luzes, e que jamais peca; a outra é má, filha do Diabo, da raça das Trevas, de natureza material e que nos obriga a pecar. Note-se bem: para o Maniqueísmo, o Mal, as Trevas, a Matéria, o Demónio são nomes de um princípio eterno, com o mesmo poder que o outro princípio, o Bem, a Luz, o Espírito, Deus Pai da Sabedoria. A História universal é o palco da luta destas duas Forças ontológicas, de modo que nós somos participantes involuntários numa teomaquia ontológica e cosmológica imemorial, que vem de muito mais longe e nos ultrapassa. Assim, em tal dualismo ontológico e substancial, o mal vem sempre de fora, ataca-nos como um vírus alienígena. Efectivamente, em *Confissões*, V, x, 8), e reportando-se a esse tempo, afirma: “(...) parecia-me que não somos nós que pecamos, mas sim que peca em nós não sei que outra natureza, e comprazia-me que o meu orgulho ficasse de fora da culpa. (...) Gostava de me desculpar e acusar não sei o quê que estava comigo e não era eu.” A ideia central é a de que não somos os responsáveis pelo mal que uma natureza má comete em nós; há um destino, um determinismo moral em virtude da raça das trevas que a alma boa leva consigo, como um fardo. E Agostinho confessa que, por volta dos seus 20 anos, ao procurar razão para o mal que *brotava do seu miolo*, não encontrou nenhuma solução tão clara e fascinante como esta. Os Maniqueus, de facto, prometiam ensinar ao contrário da Igreja Católica, que mandava acreditar¹⁸.

Fiado na promessa, Agostinho entrega-lhes o leme da sua vida, pois eles prometiam ensinar, antes de mais, qual era a origem do mal, apresentando ao mesmo tempo o remédio salvífico que permitiria escapar-lhe (a gnose).

A filosofia neoplatónica foi a doutrina decisiva na superação do maniqueísmo gnóstico. De facto, afirmando Unidade radical de toda a realidade a partir de um Princípio único (o Uno), afirmando uma realidade diferenciada, mas não oposta, desde a matéria até ao espírito, e, sobretudo, afirmando que o mal não tem substância, que é uma privação do bem (*privatizo Bona*), ausência de ser, o neoplatonismo constitui-se na doutrina mais radicalmente anti-maniqueia que Agostinho, em Milão, ao ler as *Enéades*, abraçou com entusiasmo¹⁹. Do ponto de vista moral, a saída do maniqueísmo representa uma lufada de ar fresco na antropologia pessimista dos maniqueus e uma machadada decisiva no determinismo da natureza má que o obrigava a pecar. Finalmente, Agostinho podia confessar: “*era eu quem queria, era eu quem não queria; era eu.*”²⁰ Encontramos esta antropologia optimista numa das suas primeiras obras, *De Libero arbitrio*. Neste texto, a vontade detém plenamente a possibilidade de querer ou não querer o bem e o mal, sem quaisquer constrangimentos exteriores. Praticamente, toda a vida moral está nas nossas mãos. Mais tarde, aliás, na polémica pelagiana, os seus adversários não deixarão de recuperar passagens desta obra, contra o defensor acérrimo do pecado original, pois em *De Libero arbitrio* a vontade parecia capaz não só de fazer o bem, mas de quase se auto-redimir a si mesma. A criatura racional sobra sempre de todas as suas obras e, mesmo perante o mal escolhido, perante o irreversível do *mal já feito*, pode sempre “querer não querê-lo” ou “querer não tê-lo querido”. “*Nada está tão na vontade como a própria vontade.*”²¹

Mas entre este optimismo quase-pelagiano do jovem Agostinho antimaniqueu e o autor das obras *Contra Iulianum* há o longo grande arco vital de uma existência em processo de auto-conhecimento e de auto-interpretação. Agostinho, à medida que meditava na sua vida passada, cada vez mais se convenciu que um profundo mistério de iniquidade envolvia a sua existência, e, não

fora a graça de Deus, não teria conseguido libertar-se do mal. É a agonia do *homo duplex*, dividido no seu querer: “*video meliora proboque, deteriora sequor*” / “vejo o melhor e aprovo-o; mas faço o pior”. Neste sentido, sobretudo a partir de 396 e do texto *De Diversis quaestionibus ad Simplicianum*, Agostinho começa a reflectir cada vez mais na captividade que prende o livre arbítrio e o faz pecar, i.e., o amarra e o leva a amar *infinitamente o finito* e amar *finitamente o infinito*. É esta a desordem da vontade que se exprime como *amor de si próprio até ao desprezo de Deus* / “*amor sui ad contemptus Dei*”. Por isso, antes de, em *De Civitate Dei*, se tornarem em categorias de leitura da História Universal e de princípios de compreensão da acção em geral — seja humana, seja angélica —, as noções de *amor mundi*, de *amor sui* e de *amor Dei* começam por ser categorias autobiográficas e narrativas, no sentido de tentar compreender o seu próprio percurso de *inquietudo* radical, feito de miséria, de desordem, de pecado, de orgulho e, depois, de conversão, de reorientação e de libertação pela graça de Deus²². O problema, contudo, reside no alcance outorgado à graça de Deus, neste processo. Se a graça opera em nós tudo — como a fórmula de *Confissões* X, xxix, 40, que tanto irritara Pelágio, parecia sugerir: *Da quod iubes et iube quod vis* —, haverá ainda algum espaço para uma acção humana verdadeira e digna desse nome? É certo que, mais tarde, nos excessos racionalistas da polémica contra os Pelagianos, sobretudo contra Juliano de Eclana, Agostinho quase chegará à ideia de uma graça necessitante, que constringe a natureza. O Bispo de Hipona, porém, é um homem das alturas, de píncaros, sempre no fio da navalha e compreende perfeitamente que se a graça obliterasse o livre arbítrio ficaria sem base humana onde se apoiar. Rejeita assim tanto o determinismo materialista dos maniqueus como o determinismo de uma vontade divina necessitante que se substituísse completamente o querer do homem. Mas se a graça não determina, o que faz ela ao homem? Resposta: torna o fim apetecível à inteligência e fortalece a vontade para que o homem queira por si mesmo o seu bem, isto é, que queira o que deve querer. E o que é que o homem deve querer acima de tudo? Deve querer em primeiro lugar o *sumum bonum*.

O que não significa, de modo nenhum, que deva detestar, desprezar ou odiar tudo o que não é o *Sumo Bem*, quer dizer, as realidades que são bens intermédios. Muito pelo contrário. Quem ordenou o seu amor a partir do cume, está capaz de amar tudo segundo a sua ordem, amar como deve amar. Ou seja: amar finitamente o finito e amar infinitamente o Infinito. Esta é a vontade ordenada, onde os amores não estão em litígio, mas coordenados. É, pois, possível conjugar uma *ordo amoris* integral, onde o "amor mundi", o "amor sui" e o "amor Dei" se interpenetrem e coordenem. É certo que, na nossa condição de precariedade, de tentação e de concupiscência, não é fácil manter os amores ordenados. Mas Agostinho não nega, antes afirma essa possibilidade, por exemplo, quando em *De Trinitate*, conclui que "Aquele que sabe amar-se ama a Deus."²³ Ou seja, que o Amor de Deus não aniquila nem proíbe o amor de si mesmo, do outro e das realidades do mundo. Diga-se, contudo, que em relação aos bens intermédios, em vez de amor Agostinho prefere falar de uso (*uti*) e não de fruição (*frui*), expressão reservada para o fim último. Mas tudo quanto é, é bom e, nesse sentido, é amável na medida em que é. Pela mesma razão, nem tudo é digno de amor da mesma maneira. O conflito dos amores vem da subversão da vontade inclinada para o mal. *Não vos digo que não ameis. Mas antes que ordeneis o vosso amor. "De onde brota o que um homem faz, mesmo o mal, senão do amor? Encontra-me um amor vazio e inactivo! Não é verdade que as faltas vergonhosas, os adultérios, os crimes, os homicídios, todas as luxúrias, tudo isto é obra do amor? Purifica, pois, o teu amor! A água que corre para o esgoto, encaminha para o jardim (aquam fluentem in cloacam, conuerte ad hortum). Ímpeto igual ao que te impele para o mundo, tenhas para o criador do mundo. Será que alguém vos diz "Não ameis"? Não! De modo nenhum! Se não amásseis estaríeis inertes, mortos, detestáveis, miseráveis. Amai, mas prestai atenção ao que amais. O amor de Deus, o amor do próximo chama-se caridade (amor dei, amor proximi, caritas dicitur). O amor do mundo, o amor deste século chama-se cupidez (amor mundi, amor huius saeculi, cupiditas dicitur). Refraei a cupidez, excitai a caridade."*²⁴ Eis

um apenas dos muitos textos onde Agostinho explora ao limite os infindos registros do amor.

E para que não fiquemos, uma e outra vez, presos apenas ao *amor mundi* e à *vexata quaestio* do pecado original — Agostinho afirma claramente que não foi ele quem o inventou: “*Não fui eu que inventei o pecado original, em que a fé católica acredita desde há muito tempo.*” / “*Non ego finxi originale peccatum, quod catholica fides credit antiquitus.*”²⁵ —, digamos que quando tenta encontrar a razão mais profunda da desordem do amor, da existência do mal no mundo e da dificuldade da vontade querer o bem e agir em conformidade, Agostinho não pensa em primeiro lugar na natureza humana decaída, mas recua até a uma proto-história da vontade enquanto tal. É aqui que se joga a difícil questão de saber como é que uma vontade boa, angélica, saída perfeita das mãos de Deus, pode decair e fazer o mal. Quer dizer: Agostinho regride até essa enigmática e originária bifurcação transcendental no próprio Amor, na vontade pervertida de Lúcifer fascinado pela luz que transporta, quando contesta o Criador com o grito: “*Non serviam!*” / “*Não servirei!*” (Is 14, 12-13; Jr 2, 20)

Conhecemos a resposta de Agostinho a este *mysterium iniquitatis*, talvez a única possível no âmbito de uma Teodiceia e de uma Metafísica anti-maniqueias: a vontade pura, angélica, luciferina, caiu porque foi feita do nada, criada *ex nihilo*. O *nada* de onde saiu a criatura é essa não-realidade a ensombrar e enfraquecer vontade de perseverar no Bem. Todavia, podia não ter pecado (“*posse non peccare*”). Porque não o fez, não o sabemos. Afirma por isso na *Cidade de Deus*: “*ninguém procure a causa eficiente da vontade má, porque essa causa não é eficiente, mas deficiente. A vontade má não é uma eficiência, mas uma deficiência.*”²⁶ E logo a seguir, como que a mostrar que nenhuma solução especulativa para o problema do mal nos pode satisfazer, conclui com uma interrogação que faz explodir todas as gnosés²⁷, anti-gnosés e todas tentativas de explicar racionalmente o *mistério da iniquidade*: “*Delicta quis intellegit?*” / “*Quem pode compreender o pecado?*” (SI 18, 13)

Sublinhe-se que esta atitude interrogativa é decisiva e nem sempre tem sido a mais sublinhada como atitude final de Agostinho frente

ao mal. A interrogação abre um compasso de espera, uma clareira num tempo de decisão. Muitos quereriam ter já, imediatamente, um saber que permitisse separar ainda na história o *amor mundi* (os maus, os réprobos, os pretensos condenados) e o *amor Dei* (os eleitos). Ora pretender separar no tempo as *duas cidades*, isto é, trazer para dentro da História o fim da História, tem sido uma das fontes de maior violência ao longo dos tempos (imanentização do *escathon*). Nos Evangelhos, Jesus acautela os discípulos quanto a tal zelo impaciente, quase-gnóstico, que quer mandar vir logo raios e trovões sobre os inimigos, zelo ainda pelagiano que quer separar já, aqui e agora, o trigo e o joio. A História constata e experimenta a mistura dos amores e das cidades (*perplexae et permixtae sunt*). A separação só pode ser escatológica não intra-mundana.

O esforço ingente de Agostinho, em *De Civitate Dei*, por exemplo, consiste dar sentido escatológico à história e não permitir a imanentização do fim em quaisquer formas temporais, sejam elas a Igreja, o Império ou qualquer *Millenium* anunciado²⁸. Só esperança escatológica dá espessura humana ao tempo e outorga verdade ao presente. Neste *interim*, entre o *já* e o *ainda-não*, entre a saudade e a esperança, o Amor ordenado confere sentido à história, ao porvir e a toda a complexidade da experiência humana. Mas também nisto, por um estranho paradoxo, os seguidores de Agostinho foram os seus traidores, confundindo e misturando o que ele se esforçara por separar: a Cidade terrena, cidade mística do *amor sui*, que não é a cidade temporal e política, e a Cidade Celeste, que não é a Igreja nem qualquer estado perfeito de vida, ou qualquer *reino de Deus* imamentizado. Mas o *agostinismo político* e suas metamorfoses, aspirando à unidade da Fé e do Império, da Cruz e da Espada, seguiram pelos caminhos da *Christianitas* medieval, subordinando e absorvendo o temporal no espiritual²⁹.

"DILIGE ET QUOD VIS FAC"

"A caridade é o único sinal que distingue os filhos de Deus dos filhos do demônio. Todos podem fazer o sinal da cruz de

Cristo. Todos podem responder: *Ámen*. Todos cantarem: *Aleluia*. Todos serem batizados. Todos frequentarem as igrejas. Todos construirão muros das basílicas. Mas os filhos de Deus não se distinguirão dos filhos do demônio a não ser pela caridade.”. [Se não tens caridade] “quer estejas dentro quer estejas fora da Igreja, és anticristo. Quer estejas dentro quer estejas fora, é apenas palha [na eira do Senhor]. Mas porque é que já não estás fora? Por falta de vento para te levar.” “Imaginemos um homem a quem a caridade leve a enfurecer-se e outro em quem a iniquidade leve à lisonja. Um pai que fique zangado com o filho e um mercador d escravos que faça afagos ao seu escravo. Caso proponhas a escolha entre essas duas acções — os castigos ou os afagos — quem não escolherá os afagos? Mas considera as pessoas: numa é a caridade que golpeia, noutra é a maldade que afaga. Lembra o que recomendamos: não se distingam as acções dos homens a não ser pela raiz da caridade. Muitas coisas podem ser feitas sob a aparência do bem, mas que não procedem da raiz da caridade. Os espinheiros também têm flores. Há atitudes aparentemente ásperas e até duras mas que, contudo, são inspiradas pela disciplina da caridade. De uma vez por todos, foi-te dado apenas um breve mandamento: ama e o que quiseres faz (*Dilige et quod vis fac*). Se te calas, cala-te movido pelo amor; se falas alto, fala por amor; se corriges, corrige por amor; se perdoas, perdoa por amor. Tem no fundo do coração a raiz do amor. Dessa raiz só pode sair o bem.”³⁰

(Notas)

- ¹ Cf. Alexandre KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1988.
- ² Cf. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*, [quatrième édition augmenté des corrections des mots], Klincksieck, Paris, 1967, p. 420.
- ³ M. Terêncio VARRO, *De Língua latina*, V, 29, 129; *Saturarum Manippearum fragmenta*, frg. 420: “Appellatur a caelatura caelum, Graece ab ornatu g-kosmos, Latine a puritia mundus.”
- ⁴ Cf. Martin BUBER, *Le chemin de l'homme d'après la doctrine hassidique*, Mónaco, Éditions du Rocher, 1995 (cf. Gn 33, 10); Emmanuel LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, Lisboa : Edições 70, 1988; *Id.*, *Ética e infinito. Diálogos com Philippe Nemo*, Lisboa, Edições 70, 1988.

- ⁵ *Moueo, moui, motum, ere*: por em movimento, mover, remover, agitar, afastar, desviar; empurrar, criar (plantas); determinar, impelir; tocar, comover, agitar, provocar, fazer nascer; abalar, fazer oscilar — *admirationem mouere*: provocar a admiração; suscitar a admiração; *risum mouere*: fazer rir; *mouere castra*: levantar o acampamento.
- ⁶ Cf. Alfred ERNOUT e Antoine MEILLET, *Dictionnaire Étymologique...*, p. 421.
- ⁷ CÍCERO, *De Natura deorum*, I, 52: “Sive enim ipse mundus deus est, quid potest esse minus quietum quam nullo puncto temporis intermisso versari circum axem caeli admirabili celeritate: nisi quietum autem nihil beatum est; sive in ipso mundo deus inest aliquis, qui regat qui gubernet qui cursus astrorum mutationes temporum rerum vicissitudines ordines que conservet, terras et maria contemplans hominum comoda vitas que tueatur, ne ille est implicatus molestis negotiis et operosis.” HYGINUS ASTRONOMUS, *De Astronomia*, I, 1: “Mundus appellatur is qui constat ex sole et luna et terra et omnibus stellis.”
- ⁸ “Apta dies legitur, qua moenia signet arato: Sacra Palis suberant; inde mouetur opus. Fossa fit ad solidum; fruges iaciuntur in ima et de vicino terra petita solo. Fossa repletur humo plenaque imponitur ara et nouus ascenso fungitur igne focus.”
- ⁹ SANTO AGOSTINHO, *In Epistulam Iohannis ad Parthos*, 8, 7: “Deus, homo, pecora. (...) Supra te Deus; infra te pecora: agnosce eum qui supra te est, ut agnoscant te quae infra te sunt.” *De Genesi ad litteram*, 5, 1: “Nunc autem, hic est, inquit, liber creaturae caeli et terrae, cum factus est dies, satis, ut opinor, ostendens non hic se ita commemorasse caelum et terram, sicut in principio, antequam fieret dies, cum tenebrae essent super abyssum, sed quomodo factum est caelum et terra, cum factus est dies, id est iam formatis atque distinctis partibus et generibus rerum, quibus uniuersa creatura disposita atque composita reddit hanc speciem, quae mundus uocatur.”
- ¹⁰ Quer dizer, as forças destruidoras, acósmicas e também por isso renovadoras (cf. Gn 6, 13 - 9, 17).
- ¹¹ SANTO AGOSTINHO, *In Iohannis euangelium*, 2, 11: “Iterum alia significatione dilectores mundi mundus dicuntur.”
- ¹² Cf. E. LADEZÈVE, *La loi universelle de la relation*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1913; Harald HÖFFDING, *La relativité philosophique: totalité et relation* (trad. fr. J. De Coussange), Paris, Alcan, 1931; Joseph de FINANCE, *Connaissance de l'être. Traité d'Ontologie*, Paris / Bruges, Desclée de Brouwer, 1966, pp. 474-475.
- ¹³ Cf. Steven J. DICK, *Plurality of Worlds*, Cambridge / London / New York / Oxford, Oxford University Press, 1984.
- ¹⁴ Jean-Claude ESLIN, *Saint Augustin. L'homme occidental*, Paris, Éditions Michalon, 2002, pp. 7-8.
- ¹⁵ V.g., SANTO AGOSTINHO, *Contra Litteras Petiliani*, 3, 31.
- ¹⁶ Cf. o ‘Dossier’ da revista *Le Magazine Littéraire*, nº439 (février 2005), dedicado a «Saint Augustin. La passion de la Philosophie».
- ¹⁷ “Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum dei, caelestem uero amor dei usque ad contemptum sui.”
- ¹⁸ Cf. SANTO AGOSTINHO, *De Utilitate credendi*, 2.
- ¹⁹ Cf. SANTO AGOSTINHO, *De natura boni; Confessiones*, VII; PLOTINO, *Enéades*, II, 9.
- ²⁰ SANTO AGOSTINHO, *Confessiones*, VIII, x, 22.
- ²¹ SANTO AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, I, 86: “Quid enim tam in voluntate quam ipsa voluntas sita est?” (cf. *Epistula* 217, 22).

- ²² SANTO AGOSTINHO, *De Catechizandis rudibus*, 31; *De Vera religione*, 27, 50.
- ²³ SANTO AGOSTINHO, *De Trinitate*, XIV, XIV, 18.
- ²⁴ SANTO AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, 31, 2, 5.
- ²⁵ SANTO AGOSTINHO, *De Nuptiis et concupiscentia ad Valerium*, 2, 25.
- ²⁶ SANTO AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, XII, 7.
- ²⁷ Cf. Paul RICOEUR, "Le 'péché originel': étude de signification", in *Le conflit des interpretations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, pp. 265-282.
- ²⁸ Cf., v.g., SANTO AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, XX; Etienne GILSON, «Église et Cité de Dieu chez saint Augustin», in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 20 (1953), pp. 5-23.
- ²⁹ Cf. Henri Xavier ARQUILÈRE, *L'augustinisme politique*, Paris, Vrin / Lecoffre, 1955.
- ³⁰ SANTO AGOSTINHO, *In Johannis ad Parthos*, V, 7; III, 9; VII, 8. Os Sermões sobre a *Primeira Carta de São João* terão sido proferidos no Tempo Pascal do ano 407 e visavam a reconciliação com os donatistas.

RETRIBALIZAÇÃO:

COMUNICAÇÃO, IDENTIDADE E CONFLITO NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

Fernando Ilharco

Faculdade de Ciências Humanas da UCP (Lisboa)

Uma reflexão sobre a contribuição de obras de Martin Heidegger (1889-1976) e de Marshall McLuhan (1911-1980) para o entendimento das dinâmicas de mudança da sociedade contemporânea.

Os casos surgem de tempos a tempos. Crianças, aparentando idades entre vários meses e alguns anos, têm sido resgatadas da companhia de animais selvagens; de lobos, de cães, de macacos. Há alguns anos foi resgatado das ruas de Santiago do Chile um menino que vivia entre os cães. No início do século XX, na Índia foram recuperadas do seio de uma alcateia de lobos duas meninas. Uma aparentava ter três ou quatro anos de idade e a outra nove ou dez anos. Em princípios do século XIX ficou famoso o caso do menino de Aveyron. Tinha cerca de dez ou onze anos quando apareceu dos bosques em Saint-Serin no Sul de França. Depois de encontrado viveu quase trinta anos entre nós, mas nunca aprendeu mais do que algumas palavras. Nestes casos é raro o êxito da recuperação, essas crianças nunca são totalmente imersas na comunidade humana. Geralmente de boa saúde e sem quaisquer sinais de um deficiente desenvolvimento mental, estas crianças registam dificuldades assinaláveis na sua adaptação ao mundo humano em que são introduzidas; violentamente introduzidas, do ponto de vista delas mesmas e não do nosso, acrescentaríamos. Quando são encontradas, essas crianças não dominam, obviamente,

qualquer língua humana, as suas faces são inexpressivas, andam de pés e mãos no chão, têm hábitos nocturnos, não se vestem nem se lavam. Genuína e essencialmente, dizem os vários relatórios dos estudiosos e religiosos que cuidaram delas e as estudaram, elas não têm a marca humana – não são humanas. Esta conclusão surge-nos duplamente estranha. Primeiro, porque, conseguindo-nos colocar na situação de quem descobre ou interage com uma criança daquelas, elas intuitiva e essencialmente surgem-nos fora do modo humano de ser – evidentemente aquele modo de ser não é o humano; segundo, porque a tradição cultural, por isso educacional e tecnológica, em que nos situamos se alicerça sobre a primazia da visão, sentido esse que nos mostra ali mesmo, física e concretamente, um ser que é visto, naquilo em que ele pode ser visto, como um ser humano; e no entanto ele não é um ser humano.

Nem todos o notam, é certo – e isso faz parte da história do humano – mas chega a assustar a fragilidade com que o mundo humano, óbvio, certo, milagroso, nos surge todos os dias, literal, metafórica e essencialmente assente na linguagem, na língua humana, na mais espantosa e inexplicável manifestação do tempo, do que passou e do que aí vem. O ponto essencial, vital e que faz a diferença, não é o que as coisas significam mas o que significa o significado humano. Tudo isto tem a ver com a língua, com o alfabeto, com a tecnologia e com a escrita e a leitura como ontologia do tipo de ser que somos.

Hoje em dia, no Ocidente e em grande parte do mundo mais desenvolvido, o que vemos é sobretudo o que lemos; não que o que vejamos seja a substância das histórias que lemos, mas antes que todo um mundo só possível de ser entendido pelas escrita e pelo texto seja hoje o que é substantivo no que vemos: um mundo modelado pelo alfabeto fonético, pela sua linearidade, sequencialidade, causalidade e lógica.

Nada mais difícil do que saber concretamente o que vemos, o que cada um de nós vê. Escreveram-no, entre outros, o fenomenologista Merleau-Ponty (1907-1961) e mais recentemente o biólogo Francis Crick (1916-2004), o Prémio Nobel recentemente falecido, descobridor, ou inventor, do DNA.

Entre um e outro, McLuhan (1911-1980), numa obra mais actual que nunca, sugeriu nas suas explorações que nas civilizações do alfabeto o acesso humano ao mundo está dominado pela visão. Desde a invenção do alfabeto fonético, há mais de dois mil e quinhentos anos, com particular relevância para os últimos cinco séculos, desde a revolução de Gutenberg, que o equilíbrio dos sentidos humanos tem vindo a ser dominado pela visão, por uma visão sequencial e em linha. Entre o mundo anterior ao alfabeto, o mundo tribal, marcado por um equilíbrio sensorial dominado pela audição, e o mundo dos livros, o da civilização contemporânea, vai um pulo precisamente do tamanho de um mundo. Outro tanto, mais longo ou profundo, para ser rigoroso, vai entre o mundo humano, qualquer que ele seja, das tribos do Amazonas ou da África central, com o das cidades europeias ou norte-americanas, ou das comunidades globais da Internet, e o mundo não humano das crianças selvagens. Contudo essas crianças não são seres inteiramente selvagens. Não são lobos, cães ou macacos, porque elas têm, como traço essencial, o potencial de serem humanos. Esse potencial no entanto não depende delas mas da comunidade humana em que poderiam e deveriam ter sido o que poderiam ser.

A missão inicial do ensino, da escola que toma os primeiros vinte anos das nossas vidas, a sua ideia fundadora e por isso a antevisão do seu percurso e objectivo final, é a iniciação dos seres humanos no mundo da escrita. A escola é a apreensão da leitura e da escrita. Trata-se de um tipo de actividade que ao recair sobre a infância do ser humano, corresponde mais a uma adestrção, a uma domesticação, do que a qualquer tipo de aprendizagem, como escreveu Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Aprender a aprender é o que mais se ensina na escola. A língua é um sistema que se explica a si próprio. Explicamos o significado das palavras com outras palavras. Ter sido capaz de penetrar neste espantoso sistema fechado significa ser humano. Quem sabe mil palavras, pode aprender outras mil, quem sabe somar, pode aprender a dividir, mas quem não sabe ler nem escrever só pode ser adestrado na leitura e na escrita. Este adestramento, esta acção violenta que visa libertar o significado para o seu próprio horizonte, o ser humano, é o abanão mais decisivo e

a palmada mais importante de todas elas. É porque é. Um é um. Isto é isto. Há à frente e há atrás porque há. Pai, mãe, sim, não... está lá... e vem aí o mundo.

Mas de súbito também tudo isto está a mudar; melhor, por causa de tudo isto estar a mudar, devido ao novo equilíbrio sensorial e à nova forma de comunicação que as novas tecnologias trouxeram, a experiência humana, o modo como nos entendemos uns aos outros e ao mundo estão também a mudar. Testemunhamos hoje a retribalização da experiência humana, tal como há quatro décadas foi antecipada por McLuhan, entre outros. Essa retribalização é marcada pela imersão em informação tecnológica, pela abundância de estímulos sensoriais, pela ausência de tempo para reflectir, pela primazia crescente do impulso e da emoção e pela consequente desvalorização da reflexão e da racionalidade. Mas nada disto é planeado; tudo isto é um resultado estrutural do equilíbrio sensorial gerado pela nova tecnologia. Os livros estão cada vez mais cheios de fotografias, de títulos e de subtítulos, de legendas, de lides, de mapas e de um sem número de elementos não textuais. Porquê? Para prender as pessoas, os leitores, ou melhor, os observadores. O negócio dos livros, por outro lado, vai bem precisamente porque hoje já não é necessário ler livros para ter livros. Os livros hoje vêem-se. “Temos que o ler todo?!”, questionava, surpreendido, o aluno – universitário... - face ao conselho do professor para ler determinada obra...

Na obra *A Galáxia de Gutenberg*, escrita em 1962 por McLuhan, lê-se na página 248 (tradução nossa):

Heidegger surfa nas ondas electrónicas tão triunfalmente quanto Descartes rolou na roda mecânica.

Que quer isto dizer? Intuitivamente reconhecemos algo de pertinente e eficaz nesta passagem – Heidegger surfa; porquê surfa e não rola, plana, conduz? E obviamente porquê Heidegger? Um dos filósofos mais impenetráveis e polémicos do pensamento ocidental? O que são as ondas electrónicas para serem surfadas?

No que se segue tentarei apresentar uma reflexão sobre alguns dos contornos que penso fundamentais sobre o actual estágio da experiência humana da tecnologia; e por isso da relação do homem com a tecnologia.

Heidegger é quem mais 'surfa'. McLuhan quis indicar que na sociedade da informação, da comunicação e do conhecimento – no que ele chamava na era electrónica – o que mais se move é a base, tal como o mar e as ondas debaixo da prancha do surfista; o que hoje mais se move – ou que hoje se move principalmente – é a base, os fundamentos, os contextos em que sempre e a todo o instante estamos imersos.

Este aspecto sempre foi decisivo, é certo, no entanto, nos dias de hoje a novidade desse carácter fundador do contexto tem vindo a tornar-se mais relevante face à forma como a tecnologia facilita, sugere ou impõe mudanças súbitas de contexto. A lógica do hipertexto é a do surfista, tentando manter-se em equilíbrio num contexto em constante alteração. O hipertexto como substituição da lógica sequencial, linear e em grande medida previsível do texto, funda a hiper-realidade, uma realidade em que cada novidade, cada novo instrumento, discurso, pessoa, ideia, vê o seu significado, por isso aquilo que essencialmente é, ser não apenas ampliado, mas de um modo mais profundo ser genuinamente interrogado. Esta interrogação, qual exploração do surfista das ondas electrónicas, navegando na Internet de site em site, é a necessidade e a urgência recorrente de estabelecer contextos à medida que variam os textos. Trata-se, a um tempo, de uma questão comunicacional, cognitiva, ética e, cremos, ontológica.

O hipertexto, a lógica da sociedade em rede, constitui além da evolução do texto – dos assuntos, das palavras, dos sites em que vamos surfando – uma alteração constante de contextos. Vamos *navegando* não apenas na Internet mas num mundo agora entendido ele mesmo como hiper-ligado, descobrindo inesperados significados e tentando entender o âmbito em que do desconhecido nos surgem as palavras e os discursos com que deparamos e não necessariamente que procurávamos. Surfamos, navegamos, e meia-

hora depois da partida podemos já estar em mundos, contextos, inteiramente diversos, inesperados e desligados da busca inicial.

Porque é que isto é relevante? Por isto: porque o que as coisas são, o que é uma organização, um telemóvel, uma ideia, um novo resultado, uma relação, nós mesmos enquanto profissionais, enquanto membros de uma família, depende essencial e basicamente do contexto em que surgem. Notamos as coisas no âmbito de um contexto, de uma intencionalidade própria, que lhes fornece o seu significado. E o significado de qualquer distinção na consciência humana é o que essa mesma distinção é, seja um automóvel, um computador, um comportamento ou um marciano. Assim, as possibilidades de evolução da vida no mundo, do quotidiano, assentam no tipo de contexto que habitamos. Numa época como a nossa em que o progresso científico e tecnológico nos permite ou impõe mudanças constantes de contextos é fácil entender como este problema é mais actual que nunca.

O exemplo do surfista, a sua tentativa de estabelecer uma base sobre a qual se equilibre, pode hoje ser aplicado à civilização globalizada e tecnológica contemporânea. Esta procura de base, de chão, é hoje o aprofundar de uma crise mais antiga, gerada paradoxalmente pelo próprio sucesso da tentativa humana mais ousada da resolução da questão do próprio fundamento: a ciência. A ciência procura o movimento perpétuo, relembrando Vítor Hugo; ela procura o funcionar do funcionamento e encontrou-o: é ela mesma. A crise entre a exactidão que objectiva das ciências que geraram a electricidade, as cidades, os aviões, a medicina contemporânea, as naves espaciais e a base subjectiva da experiência humana, a qual, nomeadamente nas ciências sociais e humanas se tenta entender, vem de há muito. Hoje, esta crise entre a totalidade da experiência humana, tanto no seu sentido histórico-colectivo como na sua aceção única, singular, que é a da vida que é nossa, de cada um de nós mesmos, de alguma forma essencial é profunda. E isto precisamente porque surfamos nas ondas electrónicas, porque nos tentamos equilibrar sobre os fundamentos que mudam, que caem, que se erguem e caem de novo. Na galáxia de McLuhan a crise sente-se por todo o lado. Hoje somos todos surfistas em mares que não escolhemos.

É neste contexto – sendo que o estabelecer do contexto é nesta temática o seu próprio desafio – que se assiste a novos desenvolvimentos nas ciências sociais, a um regresso de fundo à ética, a uma procura de modelos de investigação que se aproximem do fundamento primário dos fenómenos do mundo, da vida quotidiana contemporânea profundamente alterada com a disseminação das tecnologias de informação e de comunicação e com uma das suas mais visíveis e poderosas manifestações: a globalização.

A PELE DO MUNDO

Se hoje em dia em todo o mundo não existirem mais écrans de televisão, de computador, de telemóveis e de *palmtops* do que seres humanos devemos estar lá perto. Há 50 anos, nada disto era assim. No trabalho, em casa, em férias ou apenas passeando, muitos de nós passam a maior parte do tempo em frente de écrans. As últimas décadas testemunharam a penetração massiva da televisão na vida contemporânea. Os anos 80 e 90 do século XX viram os computadores pessoais primeiro e os telemóveis depois fazerem o mesmo percurso. Os computadores pessoais tem experimentado um ritmo de penetração nas sociedades modernas ainda mais acelerado do que o da televisão. A difusão dos telefones móveis, por seu lado, está a ser ainda mais rápida do que a dos computadores pessoais. A evolução dos telemóveis pode ser dita de muitas formas. Uma delas é esta: a coisa foi evoluindo e transformando-se para poder incorporar um écran; a cores, com vídeo e em directo – a sua constante redução de dimensões, aponta para a futura incorporação na roupa ou mesmo no corpo humano, acompanhada, possivelmente, pela projecção de imagens à nossa frente ou à nossa volta, tipo écran imaterial, recreando uma situação, um envolvimento, um mundo. No início do milénio, em 2001, o número de utilizadores de telefones móveis em todo o mundo foi o dobro do dos utilizadores da Internet. No ano passado possivelmente cerca de 1500 milhões de pessoas deverão ter sido utilizadores regulares de telefones móveis.

Em Novembro de 1937 a BBC transmitiu em directo, de Hyde Park Corner, em Londres, a coroação do Rei Jorge VI, a qual foi seguida por alguns milhares de telespectadores. A descida dos astronautas na Lua, em 1969, foi seguida pela televisão por cerca de 100 milhões de pessoas. Em 1985, o festival musical *Live Aid*, realizado em Londres e Filadélfia simultaneamente atingiu uma audiência televisiva de 1500 milhões de pessoas. O funeral da princesa Diana de Inglaterra, em 1997, foi transmitido em directo para uma audiência de 2500 milhões de telespectadores, o que representa 40 por cento da população do planeta. A série de televisão “Marés Vivas” há cerca de sete anos tem registado audiências semanais acima dos 1000 milhões de telespectadores. Traduzida em 44 línguas, aquela série televisiva é vista em 142 países, em todos os continentes excepto na Antárctida, segundo se lê no *Guinness Book* (2002). Mais recentemente os ataques terroristas em Nova Iorque e em Washington deverão ter sido retransmitidos por televisões de todos os cantos do mundo, devendo ter atingido valores únicos em termos de audiências planetárias. Na semana passada, todos os olhos e écrans do mundo, como nunca antes na história, centraram-se no Vaticano. Aliás, o que se passou na semana passada, de um ponto de vista da mensagem cristã, da vida e do espalhar da mensagem cristã na sociedade tecnológica, na sociedade em rede, é muito muito interessante e merece, sem dúvida, ser estudado e investigado.

Este padrão de invasão e de certa forma de *colonização*, na expressão de Habermas, da vida contemporânea pelas tecnologias de informação e comunicação é também significativo noutras partes do mundo que não os países do Ocidente e o Japão, onde o fenómeno é no entanto mais claro. A China, por exemplo, deverá ser hoje o país com maior quantidade de telemóveis em utilização.

Uma aproximação substantiva a esta problemática implica que o próprio fenómeno écran, ou seja, aquilo que no dia a dia um écran é, as formas como nos relacionamos com este instrumento, esteja esclarecida. Investigação fenomenológica recente, para a qual o autor tem contribuído, sugere que o significado do écran, ou seja a forma essencial como o écran surge e participa nas nossas actividades no

mundo, é já-chamando-a-atenção, constituindo, sendo, um *acordo prévio*; não um acordo sobre o que vemos, lemos e ouvimos, mas um acordo sobre o nosso modo de relacionamento com a nossa época, sobre os modos de aceder à relevância no nosso estar e ir sendo no mundo na contemporaneidade. Por ser isso o que fundamentalmente um écran é, por ser nesse quadro e com esse entendimento que as pessoas olham um écran, é que os conteúdos não podem ser tudo o que muito bem entendamos. A informação que está num écran é sempre dependente de um contexto e de uma actividade que lhe fornece a base para o seu entendimento.

Alguns num século passado qualquer um ficaria bastante confuso se confrontado com uma televisão. Mas mesmo hoje em dia, por exemplo, um écran na Bolsa de Lisboa que passasse de forma rigorosa, em *real-time*, os horários de uma certa linha de comboio do Paraguai surgiria como inteiramente deslocado, despropositado e mesmo irritante. Estava deslocado porque o contexto em que se inseria nada tinha a ver com o tipo de informação que prestava. Era despropositado porque mesmo que essa informação conseguisse atrair a atenção de alguém – por surpresa ou curiosidade... – essa pessoa nada poderia fazer com base nesses dados. Por fim, e talvez o aspecto mais interessante, a informação passada daquela forma — precisa, em permanência e em *real-time* — era irritante porque era essencialmente contrária à essência do que é um écran, do que é o modo de ser do écran. A informação num écran, seja na televisão ou no escritório, surge sob o pressuposto de ser apropriada para o contexto que a envolve: é a promessa de utilidade para a tomada de decisões, está adaptada e revela um modo específico de estar e de ser no mundo em que cada um de nós está imerso. Este exemplo faz sobressair aspectos fundamentais de uma sociedade baseada em écrans como a nossa: uma certa *forma de vida*, nos contornos ontológicos que Wittgenstein emprestou à expressão.

Assim, hoje é evidente que os écrans, seja das televisões, dos computadores, dos telemóveis, dos *palmtops* e de mais uma série de instrumentos electrónicos, são um meio, um mecanismo, uma forma de acedermos ao real e ao que interessa e conta, e, em simultâneo, eles são também uma parte determinante desse mesmo

real, o qual vai surgindo sobretudo como contexto e como retaguarda de entendimento no âmbito da qual o que existe tem a possibilidade de surgir.

Inescapável à dimensão social e comunicacional que somos, os écrans são a atenção, a relevância e o que conta, isto é, o mundo. A televisão é o écran por excelência. O protótipo, o *ex-libris*, a pedra de toque, o écran de ouro. A televisão é a vida dos outros a correr; dos outros, “das Man”, “the they”, do “eles”, “da gente”. Não tanto a nossa vida porque mostre o que os outros são, mas porque é o que os outros vêem e na civilização Ocidental, onde há muito tomamos o que vemos pela verdade, acabamos por nos tornarmos naquilo que vemos. O que vemos é o real. “Somos o écran televisivo... vestimos toda a humanidade como a nossa pele”, escreveu McLuhan, numa linha de reflexão de que encontramos um misterioso eco na pista Sânskrita da palavra “pele”, a qual, possivelmente, terá surgido das mesmas origens, o hipotético proto-indo-europeu, de onde terá evoluído também a palavra francesa écran, recentemente apropriada pela língua portuguesa. O écran é de certa forma uma pele, o visível, o mais perto e imediato. O écran da televisão, ou seja, a televisão enquanto local da relevância e da atenção é tanto a pele da tecnologia de informação e comunicação quanto, conforme sugeriu McLuhan, é a nossa própria pele. A televisão, os écrans, são a fronteira. Como pele são o que vemos, o que nos apresenta, a nós próprios e a uns e outros. Essa evidência é em boa parte ganha não pelo carácter ou pelo tipo de imagens e de sons que a televisão, e os écrans em geral transmitem, mas pelo facto de quaisquer que sejam essas imagens e sons, serem comuns, partilhados pela comunidade.

A televisão como media de massas é assim o tempo e o momento em que as comunidades que somos partilham significados, se envolvem e ajustam estruturalmente de um ponto de vista biológico, num mesmo momento, afirmando e enfatizando os contornos, a pertinência e o sentido de um mesmo mundo, qual axioma ou pressuposto de base, que nunca podendo ser confirmado, provado ou demonstrado, tudo pode vir a possibilitar no seu âmbito fundacional.

Este poder contextualizador, de *background*, dos écrans, sobretudo da televisão é-nos imediatamente evidente. O que tendemos a pensar sobre pessoas que não têm televisão em casa? Peculiar, estranho, talvez mesmo perigoso... “Quando não se vê televisão por um período longo, a forma com pensamos começa a ser diferente. A ideia que passamos a ter do que é e do que não é interessante vai afastando-se cada vez mais da ideia da generalidade das pessoas que vê televisão.” O editor de media do *The Guardian* comentou há tempos (1999), com um humor pesado... : “o factor comum a todos os lunáticos e *serial killers* do século XX, desde Estaline a Lee Harvey Oswald, é este: eles não viam televisão em horas suficientes”.

De alguma forma, intuitivamente, sentimos que as pessoas que não vêem televisão vivem num outro contexto, noutra mundo. A televisão, e seguramente também os computadores pessoais, os telemóveis e um número cada vez maior de mecanismos com écran, contextualizam o que as coisas, os eventos e as pessoas são; estabelecendo assim as possibilidades do que é real. Os écrans não são apenas instrumentos mas são sobretudo contextos; quem vive sem écrans, sem televisão, computador e telemóvel, escusado será dizer que faz parte de outra história. No discurso que domina os acontecimentos contemporâneos, a presença da televisão e dos écrans em geral domina a forma como pensamos e como actuamos. Em muitos locais públicos e privados a presença dos écrans tende a dificultar, ao tornar não só difícil como não natural, momentos de maior privacidade e interioridade. Os écrans filtram, seleccionam, contam e indicam o que há a fazer – estabelecem de alguma maneira uma homogeneidade na forma como no mundo estamos uns com os outros.

A simples apresentação na televisão confere ao que aí é apresentado uma autoridade própria. No entanto, este poder não deverá pertencer genuinamente à televisão mas a todo o género de écrans electrónicos. Várias experiências indicam esse facto. Como alguns de nós certamente já notaram, muitas vezes a informação sobre nós mesmos, que surge nos écrans, seja no banco, no médico, ou em qualquer outra organização, parece merecer maior confiança

do que nós próprios... às vezes de pouco serve dizer que está mal, que não é assim... Os écrans, como fixadores de contexto, e como um modo da própria relevância surgir no mundo, têm sempre-e-já um poder substitutivo que é difícil de questionar e com o qual nós intuitiva e inconscientemente contamos. De resto se tomarmos a etimologia da palavra écran, e olharmos para a palavra inglesa screen, constatamos que os écrans – o ecranizar do écran, o screening do screen – é uma selecção, uma filtragem, uma apresentação do que conta, e, como tal, natural e previamente todas e quaisquer manifestações que reconheçamos como écrans contam com a nossa atenção. É imperioso reconhecer que os écrans não são espelhos mas faces entre faces. Os espelhos reflectem, os écrans apresentam o que foi previamente captado, transformado, editado, contextualizado e finalmente colocado no écran. A palavra inglesa screen significa também este filtrar e seleccionar; um seleccionar para a atenção humana, que já lá está, em frente ao écran.

Mais estranho e pesado fica este quadro se constataremos a ligação estrutural da televisão ao novo terrorismo global. Os media planetários, sobretudo a televisão, são o contexto do novo terrorismo. Aquilo que essencialmente a televisão é, é a atenção; e é essa atenção que o terrorismo visa atingir. A televisão, e mesmo a generalidade dos écrans – computadores, telemóveis, etc. – são fundamentalmente a manifestação da atenção, o local da relevância, do que conta – e o que conta é o que é real.

Organismo sintetizador da atenção, a televisão é hoje a ordenação societal, o cortar na ambiguidade, a oferta de uma história permanente, consistente, no sentido de ser uma narrativa para uma comunidade definida por essa mesma narrativa. Neste contexto, a incoerência e a contradição, o confronto, a mudança, a negociação e a novidade, é a própria coerência da mensagem televisiva, ou seja, da televisão enquanto mensagem. Na televisão permanente, com milhares de canais e dezenas de suportes, tudo de súbito converge: o tempo, a relevância e as acções dos homens rodopiando à volta da televisão, dos computadores e dos telemóveis.

A cultura em que vivemos é já quase que inteiramente gráfica e electrónica. Desde há muito que a maior parte de nós olha mais

para écrans do que qualquer outra coisa. Nos Estados Unidos, a Time Warner, uma empresa de distribuição de entretenimento e informação por cabo, oferece hoje 500 canais de televisão... Isto – comentava-se há meses no WSJ... – deve ter algum efeito; mas qual efeito? O verdadeiro efeito da televisão, escreveu François Brune em meados dos anos 90 na obra *Os Media Pensam Como Eu*, o verdadeiro efeito da televisão é converter-nos ao pensamento da época na qual ela é “o templo sagrado”.

Assim, hoje, dado o quadro acima por nós apresentado, ao contrário do que intuitivamente sugere a nossa herança positivista, o bom comunicador televisivo não é o que articula lógica e claramente a sua mensagem, olhando a câmara de frente e apresentando esquemática e convictamente uma sequência de argumentos decisivos a favor da sua posição. A televisão dá-se mal com este tipo de mensagens fortes, inequívocas e vencedoras. Na televisão, como se de um espelho se tratasse, a realidade caótica, contraditória, surpreendente e espectacular transforma-nos em “voyeurs” de perto mas ao longe. Dessa forma a televisão constitui-se como o processo do espectáculo. Como produto, a televisão não tem um final, um fim nem um objectivo, ela é um processo contínuo, que se auto-alimenta da contradição, das dificuldades e da tentativa constante, a sua maior promessa, de se misturar e se fundir com o dia a dia e com os espectadores, transformando-se na realidade, naquilo que de facto conta e é relevante para a vida de cada um de nós. Este quadro, que favorece o processo em detrimento do objectivo ou da finalidade, depois de algumas décadas, altera necessariamente a percepção e a valorização do que acontece. Hoje, a política é a comunicação política e esta é a comunicação televisiva, e as suas múltiplas referências à Internet, aos SMS, à imprensa, aos fóruns das rádios, etc. O que surge na televisão, só por aí surgir, adquire inapelavelmente uma autoridade própria. Essa autoridade, ou antes esse poder porque apenas legitimada pelo facto de aparecer nos próprios écrans, é tanto mais eficaz quanto mais se cole à natureza processual, envolvente, inclusiva e emocional da televisão.

Na televisão, tão mais eficaz quanto mais processual, evolutivo, transformador e mutante. Tão menos eficaz e decisivo, quanto mais

final, quanto mais profundo e literal ou radiofonicamente decisivo. Nixon perdeu para Kennedy a Presidência dos Estados Unidos da América, depois de um debate televisivo, explicou McLuhan, em que este último foi “cool”, isto é, variado, despreocupado, superficial, parecendo que estava numa conversa com os amigos, e aquele outro foi “hot”, isto é, pesado, articulado, racional, focado nos assuntos, assente na lógica dos seus argumentos e olhando, concentrado e com um ar grave, as câmaras. A televisão é um meio fresco, forte em envolvimento emocional, mas racionalmente superficial. Na televisão tudo é importante e nada é decisivo. Nesse processo de conhecimento e ajustamento ao real, ser eficaz é ser fresco, emocionalmente envolvente, personagem múltipla, variada e ambígua. Ser eficaz na televisão é estar na televisão como se a televisão fosse a realidade e não a televisão: estar à vontade, olhar para aqui e para ali, não enfatizar tudo o que se diz, às vezes responder, outras vezes não, contar histórias simples ou ambíguas, tanto poder falar da pior recessão da história pós-25 de Abril como do tempo, das férias e da roupa.

A televisão pode “vender um Presidente da República como se vende um sabonete”. Isso, se é correcto, não é porque a televisão tenha um poder comunicacional que lhe permita vender rigorosamente tudo, longe disso, mas antes porque tudo o que for ou puder ser ou vir a ser “sabonetizável” pode de facto constituir-se numa mensagem televisiva eficaz. Um sabonete surge-nos na televisão como uma possibilidade táctil, fresca, sensorial, envolvente e envolto em cores, em slogans de juventude e de futuro. Tudo o que existe e possa ser objecto desse envolvimento, pode ser promovido, comunicado, distribuído pela televisão. Mas a televisão não se fixa nem em sabonete algum nem em facto nenhum. A televisão é o processo, a mudança, a subida de quem está em baixo e a descida de quem está em cima. A televisão é a surpresa e a aliança da ambiguidade com a sobrevivência: é a contemporaneidade feita escândalo.

Ao contrário do cinema, a televisão contemporânea é uma espécie de “holodeck” do Star Trek, a partir do qual tudo se vê e com tudo se comunica. No cinema, as imagens transportadas pela

luz são projectadas, connosco, sobre um écran. A luz vai-se, não nos envolve, e nós observamo-la projectada, sentados, altamente envolvidos, mas televisivamente passivos. Como se estivéssemos a ver um livro. Na televisão, as coisas passam-se de outra forma. A luz vem para cima de nós, envolve-nos. O écran, como sugestivamente indicou McLuhan, somos nós mesmos. Na história que é a televisão, contada numa sala de estar, num café ou noutra qualquer lugar de uma reunião social, outras luzes e outros sons estão presentes. O som e a imagem da televisão envolvem-nos, entrando na nossa vida, na nossa casa, pelo nosso corpo a dentro, pela visão e pela audição, e, com o controlo remoto, pelo tacto. Ao estimular a participação, espelhando a realidade não como cinema mas como uma novela, a televisão oferece um processo. Nesse processo, o espectador tenderá cada vez mais a tomar conta dos programas, das notícias, dos estúdios e das câmaras de televisão. A interactividade da televisão corre ao longo de linhas bem mais fundas do que as das várias promessas e falhanços até à data, da chamada “TV interactiva”. A interactividade da televisão é a transformação do écran em critério de fundo, no lugar da relevância, da convergência mais ampla do processo colectivo de nos mantermos uns com os outros. A participação televisiva faz-se nas conversas quotidianas sobre o que corre na televisão, nas opiniões sobre tudo o que pode ser assunto a qualquer momento em frente a uma câmara, nos concursos sem fim que vão correndo, com os espectadores como protagonistas quer no palco quer na audiência, também ela, parte fundamental do processo televisivo, nas plateias instaladas nos estúdios, nas mensagens de SMS, passadas no rodapé dos écrans, nas chamadas telefónicas em directo ou gravadas, transmitidas e comentadas pelos profissionais e convidados no estúdio. Isto e muito mais faz da televisão um processo de socialização fundamental da contemporaneidade. Nesse processo, dada a sua natureza genuinamente reflexiva, o seu fim é a sua manutenção, a construção de uma sociedade, de uma geração e de uma realidade, nos seus traços constitutivos, inseparável da televisão. Em Portugal, trinta anos depois do 25 de Abril, mais de uma década depois da abertura da televisão aos privados, isto já aconteceu.

A COMUNICAÇÃO DA TECNOLOGIA

A tecnologia de informação e de comunicação que uniu o mundo na globalização, possibilitando a comunicação global e por isso determinando a acção global, em termos essenciais, nas suas implicações mais profundas, como fenómeno comunicacional, não é apenas uma tecnologia mas uma linguagem. E a linguagem sempre esteve no principio, no centro e no fim do fenómeno comunicacional. Ser humano é falar, comunicar uns com os outros. Comunicar é presenciar, humanamente, no tempo. “Ao mesmo tempo”, como escreveu McLuhan, é o que fez e faz as massas, as audiências, a força dos canais generalistas e globais de televisão. Assim, pode dizer-se que a televisão não é a realidade mas também não deixa de a ser. Ou seja, a televisão não espelha, mas cria a realidade; a televisão, bem como a Internet, os telemóveis, etc., são uma nova forma de nos ajustarmos e vivermos no mundo, ora isso é precisamente o objecto da comunicação, a qual, ontológica, fundamental ao modo humano de ser, é o que faz de nós o que somos.

Por outro lado, a realidade não é a televisão, mas aquilo a que ela se refere; o que colocadas as coisas em termos rigorosos, deve entender-se que a realidade também não é o que eu digo, oiço ou vejo, mas aquilo a que a minha fala, audição ou visão se refere. Nesta impossibilidade comunicacional de tomar uma correspondência como a coisa ela mesma, a televisão ganha os seus trunfos. E não são poucos: o “ao mesmo tempo”, as audiências portanto, a redução e a simplificação da ambiguidade e o poder da visão, sobre o qual na tradição ocidental se ergueu a antecâmara da verdade.

Heidegger realçou que os primeiros filósofos gregos conceberam o conhecimento em termos do desejo de ver. “Porque o pensamento e o ser são o mesmo”, conforme à tradução corrente do mais antigo fragmento de Parménides, se literalmente traduzido, deveria ler-se “porque captar com os olhos e ser são o mesmo”. Também em Aristóteles, no tratado *Metafísica*, Heidegger nota que a noção de conhecimento tinha o sentido literal de intenção, preocupação ou cuidado de ver. Entre outros, Santo Agostinho nas *Confissões* apontou também esta especial prioridade da visão sobre os outros

sentidos humanos. É também, por isso, e em termos essenciais e não acidentais, que o que conta, a realidade, o mundo, a vida, a relevância, são hoje o conteúdo da televisão. Não porque o que a televisão transmite seja *a priori, em si mesmo*, relevante, mas porque essa relevância é implícita, inequívoca, imediata e intuitivamente assente, concedida, ganha na visão que é a televisão. E o que é essa visão? Uma visão tele? É uma visão ao longe, conforme às origens grega (*tele*: ao longe, à distância) e latina (*visão*: ver, ter cognição visual) da própria palavra. Tal como nós, gregos e romanos, olhando para conhecer, hoje vemos ao pé, na sala de estar, ao mesmo tempo com o resto do mundo, o que se passa ao longe. Vemos ao longe, comunicamos ao longe, sentimos ao longe, somos parte de comunidades que se espalham por todo o planeta, por isso e dessa forma novas possibilidades e novos significados emergem e afectam-nos.

A esmagadora maioria da população mundial viu na televisão os aviões a explodirem contra as torres gémeas de Manhattan. Esse acontecimento, o auge do novo terrorismo global, foi o que foi, e por isso é hoje o que é, pelo impacto que teve no universo televisivo, na comunidade humana entretanto constituída como conteúdo da própria televisão.

Nas ciências sociais, a escola Canadiana – com Harold Innis, Marshall McLuhan, Walter Ong – foi a primeira a notar as consequências estruturais, horizontais, revolucionárias e inamovíveis de cada nova geração tecnológica. McLuhan argumentou longamente que cada nova tecnologia gera um novo equilíbrio entre os sentidos humanos, criando novas formas de atenção e de envolvimento. Se o alfabeto desequilibrou os sentidos humanos a favor da visão, introduzindo a noção de linha, a de sequência e com elas as estruturas da própria lógica, as quais vieram a gerar a Grécia antiga e por isso da civilização Ocidental; se a imprensa gerou o individualismo de alguns, dos que mais liam evidentemente, e mais tarde, ao colocar milhares e milhares de pessoas a ler e a ler as mesmas coisas, veio a gerar o nacionalismo e assim os Estados modernos; se a revolução de Gutenberg, introduzindo a noção e a possibilidade de uma repetição programada e exacta, veio a

alavancar a revolução industrial; se tudo isto pode ter sido assim, se antes do alfabeto, há mais de quatro mil anos, o mundo nos surgia essencialmente acústico, simultâneo, tribal; se depois, com a escrita, o mundo passou a ser dominado pela visão, pela sequencialidade, pela análise, pela separação entre a reflexão e a acção, a qual, aliás, se tornou a casa-mãe da própria ciência e tecnologia, que hoje nos colocaram onde estamos; se isso pode ter sido de facto, também, assim, que dizer então dos dias que correm, da revolução electrónica, da revolução da informação, da ubíqua Internet, da 3ª geração dos telemóveis, que deverá quando se massificar – e isso virá a acontecer... – fazendo estações de televisão de todos nós?

● A nova linguagem é de facto nova porque ela não é apenas uma nova língua. Ela é sem dúvida um novo inglês global; não sendo o inglês de Sua Majestade, não é também em rigor o inglês americano. Mas a nova linguagem global é a linguagem da comunicação tecnológica, por imagens, por “sound bytes”, por “headlines”, instantânea, global, metálica e de plástico, sintética – tanto é assim, que hoje os textos já quase se não lêem mas se vêem. E isto por um lado, porque por outro lado esta nova linguagem, tecnológica, cavalga na tradição da supremacia do sentido humano da visão sobre os outros sentidos.

● A realidade é a realidade humana. A realidade humana sempre foi virtual, construída e decifrada simbolicamente. Escreveu Pessoa: “o mundo exterior é como um placó: está lá, mas é outra coisa”. A realidade é sempre percebida por símbolos que enquadram as práticas em determinados significados. A realidade, o mundo em que somos e estamos, depende evidentemente da sua percepção, e esta última assenta na estrutura da informação. A televisão, sobretudo a televisão, é hoje essa estrutura. Há alguns anos, Lewis Lapham, um dos mais influentes pensadores norte-americanos da actualidade, editor da Nova Iorque *Harper's*, referiu que em tempos tinha escrito, para a televisão, a história do século XX e havia descoberto o que McLuhan queria dizer com a frase “o meio é a mensagem” – “tendo 78 segundos, 43 palavras, para descrever as origens da segunda guerra mundial, explicando o que se havia passado entre a Conferência de Munique em Setembro de 1938 e a invasão da

Polónia em Setembro de 1939, percebi que a televisão não é uma narrativa, mas que se assemelha mais a algo do género da poesia simbolista ou de uma pintura de Georges Seurat do que a qualquer obra pensada por um escritor, historiador, ensaísta ou mesmo por um editorialista da imprensa”, concluiu Lapham.

Há algum tempo – talvez menos de um ano – no programa “Prós & Contras” da RTP 1, paradoxalmente um dos mais interessantes do actual momento televisivo, perguntava-se: “a religião acompanha a evolução da sociedade?” Os telespectadores – os que quisessem obviamente – votavam ‘sim’ ou ‘não’ e as contas iam sendo feitas à medida que o debate avançava. No entanto, a mensagem mais forte, envolvente e constante do programa não foi a dos diálogos entre os intervenientes, de resto difíceis, nem o resultado da votação, qualquer que ele tenha sido, mas antes a dos contornos essenciais e por isso inalteráveis da emissão. Nesta matéria, muito haveria a analisar, a começar pela própria pergunta: “a religião acompanha a evolução da sociedade?” Qual é a mensagem que aqui está implícita? De facto, não é uma mas são várias. Primeiro, e estabelecendo as regras do jogo, as entidades – sociedade e religião – são identificadas numa relação sob a forma de pergunta. Nesse quadro, numa sociedade em que todos se sentem vítimas de alguma coisa, o tema passa a ter que ser clarificado, ou seja, feita a pergunta alguém teria que pagar. Segundo, a pergunta pressupõe uma separação entre a sociedade e a religião. Porquê? A religião não é parte da sociedade? Não é a religião uma manifestação do homem, por isso, da sociedade? O que é a evolução da sociedade? Sob que critérios é ela boa ou menos boa? O que está assumido e fora do debate naquela pergunta? De facto, nos seus pressupostos, o que é que a pergunta afirma? Muito mais havendo a detalhar, queremos apenas acrescentar que a lógica da pergunta televisiva obviamente sugere a resposta. Notícia ou informação, de alguma forma é o que não é suposto ou não devia acontecer. Ora numa sociedade em que a religião é sua parte integrante e fundadora, feita a pergunta, só há notícia se a resposta for ‘não’ – não, a religião não tem acompanhado a evolução da sociedade... Se a resposta *mediaticamente* correcta fosse ‘sim’ – *sim, a religião tem acompanhado a evolução da sociedade* – pura e

simplesmente não haveria programa porque a questão, conforme à lógica televisiva, não se colocaria...

Mas mais fundo, a mensagem mais pesada deste tipo de confrontos, arbitrado por SMS e em percentagens, não é sequer a do conflito, mas a da desvalorização dos temas, dos argumentos, da história e do futuro, porque no fundo valem as duas respostas – tanto faz o sim ou o não, o peso dos argumentos é zero, cada argumento é uma opinião, uma chamada de SMS, um ponto no cômputo dos resultados; e quanto mais cerrados estiverem os números melhor. Depois... depois vem o telejornal, o tempo que vai fazer amanhã, um filme com bolinha vermelha e dali a dias nova pergunta; ‘sim’ ou ‘não’, e a vida continua...

Contextualizado por um monumental enquadramento do que existe, como Heidegger aponta a essência da moderna tecnologia, no âmbito de um sistema não apenas de informação mas genuinamente de comunicação, de ajuste e de acoplamento estrutural e essencial entre o dentro e o fora, entre todas as diferenças que nos rodeiam e afectam, o que existe e que conta, o ser em si mesmo, é-nos revelado nos écrans. O ser, o real, a existência surge como algo claro, construtivo, e por isso, como escreveu Heidegger, não requer justificações adicionais. Esta é também, se é que não é sobretudo, a mais central mensagem das mensagens que se formam sob a forma, os tempos, os contornos, as cores e sugestões da televisão.

E então? *So what?*

A resposta a esta questão é a história da oposição entre o positivismo e o interpretivismo, entre a ciência que gerou o seu método e este mesmo método que veio a tomar conta da própria ciência, como sublinhou Nietzsche em inícios do século XX. Entender mais, compreender melhor, estar mais à vontade face ao fenómeno, intuir, corporizar, significa contar com a coisa, com os seus contornos, tentáculos e capacidades, e, assim, de alguma forma, entre as muitas voltas e surpresas que a vida sempre nos reserva, como homens, seres que já somos, abertos ao mistério e inclinados sobre o futuro, poder não apenas responder ao que nos vão perguntando e propondo, mas como sugeriu Heidegger, genuinamente corresponder aos tempos que percorrem esta Terra.

E que resposta, como correspondência, podemos hoje nós pensar face ao quadro que traçámos?

A RETRIBALIZAÇÃO CONTEMPORÂNEA

Enquanto Don DeLillo sugere o nome de era do terror para a nova desordem mundial pós 11 de Setembro, nas sociedades como a nossa, não inteiramente industrializadas nem alfabetizadas, no espectáculo desta espécie de caos civilizado, o conflito cultural corre nos media pós-literários, nas dezenas de canais de televisão, desde as notícias em contínuo aos contínuos do desporto, do cinema, da pornografia e da grande festa generalista da tomada dos canais de televisão pelas gentes comuns, hipnotizadas pela fama instantânea e pela vida transformada em vivência digital. Este choque moral, esta crise de valores, entre “últimos samurais”, sombras deles mesmos, e legiões de camponeses forçados a viver nas cidades selvagens modernas é ainda mal compreendido, senão simplesmente esquecido, naquilo que de uma forma mais vital, grandiosa ou trágica, está a delinear o terror da era: os media.

Num tipo de vida cercado pelos media, ou seja e em termos amplos, por uma tecnologia que prolonga os sentidos e as capacidades humanas, o ponto vital para se entender, por isso, para se poder tirar partido desse ambiente, mundo, contexto, envolvimento, modo de vida, obviamente é o estudo desses media enquanto aquilo que eles mesmos são como são no mundo em que nos relacionamos com eles, sendo nós próprios aquilo que já somos, e não apenas a reflexão e a observação do conteúdo desses mesmos media. O estudo da televisão não é o estudo dos conteúdos da televisão, tal como o estudo dos telemóveis não é o conteúdo das milhões de conversas diárias que passam pelas células digitais. Evidentemente o conteúdo pesa, mas pesa mais a estrutura, as possibilidades e as impossibilidades de cada media – da televisão, da Internet, dos telemóveis, etc.

Numa sociedade como a contemporânea, assente no poder da electricidade, por isso, da velocidade e da homogeneização do dia e

da noite, num *happening* planetário sem fim, numa vida imersa em tecnologia simbólica, a estrutura do presente, de um modo decisivo e fundamental, é para todos os efeitos invisível. As coisas que já não são deste tempo, a distância entre os países, os telefonemas intercontinentais, as viagens de barco, a televisão a preto e branco, e, em geral, o resto do mundo, que desapareceu no imediatismo dos próprios media, na intensidade dos pormenores, na emoção que tolda as razões de todos os lados de todos os combates, ora são simplesmente esquecidas, ora são agora visíveis face a um novo ambiente moldado sobre os contornos e as possibilidades de uma nova tecnologia pós-literária, que fez da escrita, dos livros, das histórias, e da própria lógica o seu objecto de exibição, de variação, de manipulação, isto é, de um novo mundo neste mesmo mundo, vivido, percebido e sentido no âmbito de uma nova estrutura sensorial humana.

Qualquer cultura humana sobrevive se for capaz de manter, de desenvolver e de expandir um determinado número de comportamentos e de tabus sobre os quais assentam as suas possibilidades enquanto comunidade. Quando essa comunidade é global, porque comunica e por isso age globalmente, essa cultura também ela global deve igualmente assentar em tabus e comportamentos globais. Na tragédia de Beslan, a cidade russa alvo de um ataque terrorista, como em muitos outros locais, tanto hoje como ontem, é gritante o desafio fundo que somos, não apenas político, económico e social, mas sobretudo cultural, civilizacional, humano numa palavra. O projecto humano que somos faz-se todos os dias no trabalho, na fé, no amor e na certeza de que a dignidade dos homens, de todos os seres que vivem com o seu próprio destino nas mãos, se encontra no perdão, do diálogo e na promessa.

Durante milénios e milénios os homens foram abandonando aquilo que lhes era mais essencial e os unia aos outros seres vivos: o estar vivo para estar vivo, a sobrevivência simples. O salto ontológico do homem – e se somos descendentes do macaco ou não, é aqui irrelevante – dá-se quando o tipo de ser que tinha a possibilidade de ser humano, repara no mundo, repara que reparou e reparando cuida, protege, ajuda, guarda, ensina, educa. Ao erguer-se física

e espiritualmente, deixando a selvajaria para um outro mundo, o dos animais, marcado pelo agora, pela força, pelo instinto e pela ausência de auto-observação – pelo menos, tendemos a acreditar nisso... –, o homem abriu para si o mistério da vida, do ser e o futuro como o tempo primordial. Esta dádiva de dignidade e de amor, o ser humano como ser modelado por Deus, chamou directa e pessoalmente todos os homens quando esta Terra recebeu Jesus.

O primeiro livro a ser impresso na era da imprensa, iniciada com Gutenberg conforme à classificação da história da humanidade proposta por McLuhan, a Bíblia é hoje o livro mais lido em todo o mundo. Em boa parte e em rigor, o que fez do homem o homem contemporâneo, o ser que repara que reparou, que pensa usando a razão, cuja história e textura são descritas na Bíblia, foi a própria escrita, as cartas, as missivas, os livros. Foi sobretudo a alfabetização do mundo: saber ler e saber escrever é saber pensar de uma certa forma. Quando essa forma tem a primazia numa dada civilização, a nossa, o pensamento sequencial, analítico e lógico tende a predominar e a estabelecer os códigos através e no âmbito dos quais surge a realidade. O cruzamento da matemática com a revolução industrial é a origem da moderna ciência exacta e por isso do mundo tecnológico contemporâneo. É precisamente o mundo tecnológico, esta era electrónica assente na instantaneidade, na abundância e na imaginação, que desde a invenção do telégrafo, em 1850, tem estado a minar a cultura da escrita e dos livros, com particular intensidade nesta nossa era da Internet, naquilo que conforme a McLuhan, poderia já ser a era digital.

Na televisão, ou seja, por todas as televisões do mundo, e na Internet, isto é, em qualquer secretária ou telemóvel ligado à rede das redes, vimos e sentimos a tragédia de Beslan a acontecer. E que vimos entre tanto de impensável? Vimos o horror, mas vimos-lo na televisão. Em imagens captadas nos confins da Rússia, difundidas em tempo real para todo o mundo pelas redes globais de comunicação, experimentamos a barbárie enquanto ela acontecia, longe fisicamente mas emocionalmente muito mais perto do que nos tempos em que só dali a dias ou meses líamos as notícias de outros tantos e incontáveis crimes, terrores e guerras.

A tecnologia electrónica, a televisão e a Internet, envolvendo-nos intensamente, porque sensorial e estruturalmente ela é um apelo à nossa participação, protagonizou numa história de horror, e de destruição de valores assentes numa civilização de escrita, de imprensa e de livros. No directo electrónico a distância é esmagada pelo instante, o contexto desaparece perante o inimaginável, a lógica e a ponderação cedem à velocidade e ao acaso, a sequência capitula perante o caos, a racionalidade é vencida pela emoção, e a escrita e a fala caem perante o silêncio e os gritos. Numa escola, onde se aprende a ler e a escrever e assim, em boa medida, se aprende a ser humano no mundo dos seres humanos, a besta mostrara-se de novo, na televisão. Um dos terroristas pisava um livro, entretanto armadilhado. Mas na civilização humana há algo de errado no facto de um homem pisar um livro. Na nossa cultura um homem não pisa livros, nem de resto um animal o faz. Um cão em cima de um livro não o está a pisar porque para ele um livro não é um livro, um receptor da civilização humana, mas antes é um simples objecto. Um animal só pisaria um livro se este estivesse em baixo da pata e esta deliberada, intencional e conscientemente em cima do livro, pisando. Em 1996 na guerra da Jugoslávia um chefe de uma das milícias do terror daquelas terras comentou orgulhoso a um repórter estrangeiro: “nunca li um livro!”

No frenesim constante do movimento nos ecrãs, das televisões, dos computadores, dos telemóveis, nas muitas faces e interfaces dos dias, na conversa sem fim da Internet, a propósito dos escândalos novos e velhos e das suas muitas variações e surpresas, que vêm essencialmente no próprio ambiente mediático, parece ouvir-se um constante rufar de tambores. E qual é a guerra? Qual é ou quais são as causas que fazem a guerra que corre? Ou parafraseando Nietzsche, que causas podem ser feitas desta guerra?

Na era do terror, o passado desaparece na ansiedade constante do presente e o futuro é transformado num eterno suspense, numa espera, numa esperança de sentido, de final e de clarificação. Mas esta espera pode não ter solução. As novas tecnologias, estendendo o alcance, o detalhe e a imediatividade dos sentidos e das capacidades humanas, já nos colocaram a viver num mundo de movimento,

de velocidade, de invenção e de inovação constantes. O texto é o hiper-texto e o contexto é a tecnologia. No quarto, no escritório, com o “remote control” na mão, vendo os emails a chegar ao computador, falando ao telemóvel, com os aviões a explodir nas torres de Manhattan, a estátua de Saddam a esmagar-se no alcatrão de Bagdade, as filas de doze quilómetros no coração de Roma, nós e o resto do mundo, somos simultaneamente tudo. O distanciamento e a reflexão, a racionalidade e a análise, estruturais a uma civilização assente na literatura e na matemática, foram-se como se foi a televisão a preto e branco e o Ford T de cor preta. Num mundo em que os media electrónicos fizeram da natureza o seu próprio conteúdo, em que o ambiente da totalidade do que existe é acedido instantaneamente nesses media, a primazia e a linearidade da visão desaparecem dando lugar a um novo equilíbrio sensorial entre a audição, a visão e o tacto. Como escreveu McLuhan, a era electrónica retribaliza o mundo. Nessa mudança, mais “de” mundo do que “no” mundo, anunciada no contínuo rufar dos tambores, nos noticiários da televisão, nas primeiras páginas dos jornais e nos flashes das rádios, na multisensorialidade envolvente dos novos media, as crises de identidade, seja a individual, a familiar, a organizacional ou a nacional, ganham terreno, provocando mal-estar e gerando violência. Numa aldeia, por isso, todos ao mesmo tempo, simultaneamente com a relevância por imagens, sons, pelo cheiro e pelo tacto a vir de todo o lado, 360 graus à nossa volta, numa aldeia, numa aldeia global. McLuhan referiu, nos anos 60, a aldeia é aldeia e é global. Mas em que é que as cidades cosmopolitas de hoje se assemelham a uma aldeia, a uma aldeia global? Em que é que o planeta todo – porque era esse o significado – se assemelha hoje a uma aldeia? Como pode uma aldeia ser global? O que faz do mundo global uma aldeia é o acesso à informação: instantaneamente, emocionalmente, todos, ao mesmo tempo.

Quando se ouve e se vê, acompanhado por dois ou três milhões de portugueses, a telenovela, dos escândalos, espantamo-nos e o chão debaixo dos pés parece deslizar. E no fundo, o caos no Iraque, os bombista suicidas e os mísseis dos helicópteros no Médio Oriente, os milhões de Beckman, de Figo, Ronaldo e companhia,

os progressos da biotecnologia, as aventuras e desventuras da clonagem e muito, muito mais, tudo faz parte da mesma história. E isto tudo ao mesmo tempo, com o resto do mundo. As emoções, o choque, as reviravoltas, as posições e contraposições, os *sound bytes*, os rumores, o *zapping*, o telemóvel na mão, o alerta sensorial constante, e, e sobretudo, tudo instantaneamente e simultaneamente com os outros, levam-nos de volta não ao futuro mas ao passado, a um passado onde os homens viviam intensamente a emoção, o envolvimento, a instantaneidade, isto é, de volta à tribo.

Que tipo de distanciamento, de lógica, de linearidade e de análise é possível no âmbito do envolvimento, dos apelos sem fim e dos desafios sem resposta? A resposta, ou antes, uma das respostas possíveis a este estado de coisas foi dada vai para quarenta anos por McLuhan: vivemos na era electrónica, numa aldeia global, onde a lógica e a linearidade da escrita se está a evaporar, atirando-nos para um mundo marcado pelo som, pelo toque, pela emoção e pelo envolvimento. Mais do que constatarmos ou informarmo-nos, do que analisarmos ou reflectirmos, hoje, na era dos media, envolvemo-nos, sentimos, emocionamo-nos, especulamos e imaginamos. E o que é feito da ponderação, da lógica e da análise informada e racional? Poder-se-á dizer isto e mais aquilo mas o que de mais óbvio e de mais esquecido existe é a modelação permanente que os media fazem da realidade. Essa modelação surge primeiro não no conteúdo das mensagens propriamente ditas, mas no tipo de equilíbrio sensorial típico de cada media.

Com a invenção do telégrafo, dos computadores e da Internet, colocando-nos bem dentro da nova era electrónica, ainda conforme a McLuhan, somos atirados de novo para o domínio do envolvimento, da emoção, do tudo ao mesmo tempo com todos simultaneamente. McLuhan antecipou que tanto quanto mais as extensões electrónicas penetrem as actividades humanas, quanto mais os novos media – que são hoje as dezenas de canais de televisão 24 horas por dia na casa de cada um, a Internet e os telefones móveis – se desenvolvam, mais nós nos afastaremos da linearidade e da lógica sequencial do texto escrito e mais nos aproximaremos, ou antes, regressaremos a uma era instantânea, emocional e tribal de envolvimento total. Por

isso a aldeia global, noção introduzida ao grande público nos anos 60 na obra *A Galáxia de Gutenberg*, era e é uma aldeia e não uma cidade. A metáfora fala-nos, indica-nos, sugere-nos a aldeia global, não a cidade global. E de alguma forma, intuitivamente, a expressão aldeia global é de facto sentida por nós como mais apropriada para caracterizar os tempos que correm do que a de cidade global.

E em que é que a diferença entre uma aldeia e uma cidade é aqui relevante? Ou antes, colocando as coisas no modo e no tempo contemporâneo, em que é que as cidades cosmopolitas de hoje, a rede global das cidades, se assemelha a uma aldeia? Por estranho que pareça, o que assemelha o mundo global de hoje a uma aldeia é o acesso à informação – à mesma informação: hoje as televisões generalistas e as redes globais audiovisuais das histórias de choque instantâneas e simultâneas; ontem, o pregoeiro público, o homem que percorria a aldeia ou que subia à sua torre mais alta, gritando e apregoando as histórias, os factos e os eventos que os seus habitantes deveriam saber.

Na aldeia todos tinham acesso à mesma informação, a uma informação que a todos chegava, e à qual ninguém podia verdadeiramente reagir – o pregoeiro fixava a agenda. Hoje, o pregoeiro público é a televisão, as televisões generalistas, cuja força assenta precisamente não na informação que transmitem mas no facto daquilo que apregoam ser o que todos vêem, ouvem e sentem. É esta a aldeia global. Um local emocional, acústico, simultâneo, de participação e envolvimento constante.

Para McLuhan, cuja teorização – ou *exploração* como ele próprio gostava de chamar aos seus trabalhos – da aldeia global utilizámos brevemente neste texto, o tipo de equilíbrio sensorial que cada nova tecnologia estabelece determina em grande medida os modos como reagimos ao que nos rodeia e, assim, influencia em profundidade toda a sociedade. Este tipo de equilíbrio que na era electrónica é o envolvimento sensorial constante provocado pelas ininterruptas variações do som, do tacto e das imagem, não depende da opinião de ninguém, nem de medidas legislativas, nem de incentivos ou de proibições. Tentar limitar a superficialidade, a variação, a surpresa, a emoção, e o constante rufar de tambores nos media da tribo

global, seria para McLuhan o mesmo que na era industrial, assente na mecânica, ter tentado suprimir os relógios.

Então, questionar-se-á, que nos resta? Restar-nos-á, ainda conforme a McLuhan e a Heidegger, pressionar o entendimento fundo e genuíno dos media, dos media em que vivemos, para – parafraseando McLuhan – tal como o som que se torna visível nas asas do avião que rompe a barreira sonora, também nós, homens possamos enfrentar e beneficiar das extensões tecnológicas de nós mesmos, que nós próprios inventámos num mundo que aí está, que sempre aí esteve, que é o que é mais evidente, mais óbvio e fundador na história do pensamento humano.

II

Semana de Verão de Teologia - 2005
UM PÃO, UM SÓ CORPO (1 Cor 10, 17)

II

Semana de Verão de Teologia - 2005
UM PÃO, UM SO CORPO (1 Cor 10, 17)

DOMINGO, EUCARISTIA E MINISTÉRIOS

*Frei José Manuel Valente da Silva Nunes, OP
ISTA - UCP (Lisboa)*

A escolha deste título parece-me dispensar grandes justificações: a eucaristia conta com uma longa história – tão extensa como a história da Igreja – e, embora a sua celebração tenha conhecido muitas variantes e estado sujeita a muitas vicissitudes históricas, a verdade é que sempre foi directamente relacionada, celebrada e vivenciada dentro do espaço dominical; por outro lado, a eucaristia é fonte quase inesgotável de ministérios, essencialmente litúrgicos mas também, no caso da sua presidência, colocando uma questão essencial e particular em tempos de escassez de ministérios ordenados (pelo menos em muitos lugares do mundo).

1. O DOMINGO – UMA NOVIDADE CRISTÃ

Quando consideramos globalmente o Novo Testamento, facilmente verificamos que as comunidades cristãs primitivas – da era apostólica e pós-apostólica – procuram continuar a vivência comunitária que os discípulos de Jesus haviam já experimentado aquando da partilha do quotidiano com o Jesus terreno. Isto é: se o grupo de Jesus com os seus discípulos constituía uma ‘comunidade’ de vida, partilha, missão e oração, é agora natural e constatável que, após a Ressurreição do seu Mestre, os *crístãos* (assim começaram a ser conhecidos os discípulos de Jesus, os da ‘via’, em Antioquia – cfr Act.11,26) busquem também uma vida comunitária de evangelização, caridade e celebração da fé. E relativamente a esta última característica (a oração) ocupa um lugar de destaque o seu *encontro dominical* e para a ‘*fracção do pão*’.

Sendo as primitivas comunidades cristãs formadas por pessoas de cultura e etnia judaicas, habituadas a rezar ao sábado e na sinagoga,

fácil é perceber que houve necessidade de rupturas importantes quanto à prática religiosa: a reunião do sábado passa para o domingo¹, a sinagoga é progressivamente deixada e substituída pelas casas ('comunidades domésticas') e, mais tarde e naturalmente, pelos lugares próprios de uma assembleia litúrgica.

São bastantes os textos do N.T. que nos falam do 'domingo' e da reunião importante dos cristãos nesse dia. É aí que celebram a 'fracção do pão' (expressão que designa sem dúvida a eucaristia), é aí que reconhecem de maneira mais evidente a presença de Jesus Ressuscitado. De facto, é no domingo – o primeiro dia da semana – que os discípulos de Emaús fazem essa experiência (no quadro da re-leitura da palavra de Deus e da fracção do pão à mesa) e regressam a Jerusalém encontrando os outros discípulos também reunidos nesse mesmo dia (Luc.24). É no domingo que os discípulos estão reunidos em Jerusalém quando Jesus lhes aparece e, no domingo seguinte, contando já com a presença de Tomé (Jo.20)². É no domingo que os discípulos também estão reunidos e vivem a experiência do Pentecostes (Act.2,2-3! Jo.20,22-23). É no domingo que Paulo celebra com a Igreja de Troade (Act.20,7). É no domingo que se reúne a comunidade de Corinto para efectivar a partilha, realizando uma colecta a favor de irmãos mais necessitados (ICor.16,2)...

2. ALGUMAS NOTAS HISTÓRICAS

Parece pacífico que a realidade do 'domingo' foi, desde sempre, um sinal simultaneamente identificador e distintivo do cristianismo face a outras confissões religiosas. Se o judaísmo se polarizara em torno do 'sábado' (com influências, em matéria de conteúdos, na vivência do domingo cristão), já o islamismo, por exemplo, escolherá a 6^afeira como dia sagrado.

O motivo da escolha do domingo por parte dos cristãos não se deve, porém, nem ao acaso nem a uma escolha arbitrária ou apenas por motivos de distanciamento face a outros grupos. O N.T. é muito

claro a esse respeito: é a percepção e experiência da ressurreição de Jesus ao domingo ('no primeiro dia da semana') que confere um carácter profundamente teológico à reunião semanal dos cristãos nesse dia e à celebração da eucaristia dominical como verdadeira Páscoa!

Não esqueçamos, contudo, que essa opção afirmativa-positiva por parte dos discípulos de Jesus vai acarretar consigo uma característica diferenciadora não isenta de sérias consequências, nomeadamente a nível da resistência às perseguições a que vão ser desafiados os cristãos. S. Justino, ainda no sec. II, já testemunha dessa grandiosa resposta por parte dos mártires de Abitinas: «Foi sem qualquer temor que celebrámos a ceia do Senhor, porque não se pode deixá-la, é a nossa lei». Um outro afirmou: «Não podemos viver sem a ceia do Senhor». E ainda a resposta de uma mulher: «Sim, fui à assembleia e celebrei a ceia do Senhor com os meus irmãos, porque sou cristã»³.

A importância da celebração eucarística dominical é atestada por numerosos escritos patrísticos. Aqui se destaca esta afirmação lapidar da *Didaskalia*, em pleno sec. III: «No dia do Senhor, deixai tudo e zelosamente correi à vossa assembleia, porque é o vosso louvor a Deus. Caso contrário, que desculpa terão aqueles que não se reúnem, no dia do Senhor, para ouvir a palavra de vida e nutrir-se do alimento divino que permanece eternamente?»⁴.

É, pois, com naturalidade, que desde muito cedo aparecem também recomendações e posteriormente leis alertando para a importância da participação dos cristãos na eucaristia do domingo. Já o concílio de Elvira, em terras espanholas, no ano 321, embora não falando em 'obrigação' ou 'preceito', assinala consequências penais para o fiel que se ausentou de tal celebração por três vezes; o concílio de Agda (em França, no ano de 506) faz uma recomendação explícita sobre tal participação; e, já nos nossos dias, quer o Código de Direito Canónico de 1917 (no can. 1248) como o actual Código de 1983 (no can. 1247), estabelecem uma lei: «no domingo e outros dias festivos de preceito, os fiéis têm obrigação de participar na missa».

3. TÓPICOS PASTORAIS FACE À SITUAÇÃO ACTUAL

Se é verdade que em vastas zonas do globo há um entusiasmo e crescente participação na oração dominical das comunidades cristãs, não é menos verdade que, em muitos lugares – sobretudo no ocidente das velhas cristandades –, constata-se um progressivo alheamento de tal prática. A reflexão que aqui é feita enquadra-se justamente na consideração desta última situação, onde Portugal acompanha uma evolução bastante generalizada.

Os censos realizados no nosso país desde há algum tempo mostram uma curva descendente acentuada: em 1977, eram 29% os que iam à missa ao domingo; em 1991, apenas 26%; em 2001, o número baixou para 20% (apenas se nota um aumento de prática religiosa dominical nas dioceses mais ao sul do país que, contudo, são aquelas que detêm um menor número de cristãos em termos absolutos). Mas um estudo bem recente na vizinha Espanha mostra algo de muito semelhante: nos últimos 10 anos a participação na missa dominical por parte dos jovens desceu de 26% para 14%...

Por toda a parte se buscam as razões para este fenómeno, tanto mais que o número de baptismos (logo, de ‘população católica ou cristã’) se mantém bastante alto. Teólogos, pastoralistas, sociólogos ou antropólogos, todos procuram as verdadeiras causas de tais números estatísticos... Não me deterei demasiado nessa matéria. Mas ao privilegiar a proposta de algumas medidas pastorais, certamente que por detrás delas se descobrirão situações e insuficiências do nosso modelo actual.

A) CUIDADO PASTORAL SOBRE A EUCARISTIA DOMINICAL

A pluralidade e enorme riqueza de formas que historicamente conheceu a celebração da fé por parte dos cristãos (inclusive a própria eucaristia)⁵, não poderá nunca fazer esquecer essa tradição de 2000 anos relativa à centralidade da eucaristia dominical. Trata-se de uma realidade e de uma herança que não pode pura e simplesmente ser esquecida ou eliminada...

Ora, uma primeira medida pastoral será justamente essa: a de mostrar a importância (ontem, hoje e sempre) da reunião semanal dos cristãos ao domingo e em torno da missa. A valorização dessa realidade poderia passar, entre outros, por alguns destes aspectos:

- evangelização-catequese generalizada, de modo a suscitar uma opção de participação natural e voluntária na eucaristia em comunidade;
- catequese específica sobre o valor da eucaristia dominical (e sobre o domingo em geral);
- uma oferta de horários adequados para as eucaristias (... das 12h de sábado às 24h de domingo...!), provavelmente com a concertação de várias paróquias, vigararias ou unidades e zonas pastorais;
- oferta de celebrações em santuários e lugares turísticos.

B) CUIDADO PASTORAL COM A EUCARISTIA DOMINICAL

Quanto à celebração da eucaristia propriamente dita, nos lugares onde se realiza, é necessária uma pastoral promotora de celebrações acolhedoras, apelativas, calorosas e festivas⁶. O que desde logo sugere:

- Qualidade – O encontro dominical deve ser apelativo. E a qualidade é o melhor cartão de visita que se pode oferecer. Não é uma questão meramente de ‘marketing’: é sobretudo uma oferta que permita e facilite às pessoas a reconciliação consigo mesmas, com Deus, com os outros, com a vida; é oferta de encontro em que as pessoas se sintam bem e se sintam realmente alimentadas.

E a qualidade deve verificar-se a vários níveis: no canto litúrgico (nem modinhas nem velharias...), na preparação do espaço (flores, símbolos, acolhimento), na leitura da Palavra, na homilia, etc.

- Participação – Refiro-me aqui aos serviços e ministérios de que a própria celebração eucarística é fonte. Quanto mais partilhadas forem as responsabilidades pelos cristãos da comunidade, mais as pessoas se sentirão empenhadas, mais se sentirão senhoras do seu destino, mais sentirão que a missa não é ‘coisa de padres’ nem coisa que

se encomende a padres ou sacristães... A missa é de todos, todos nela se empenham, todos nela hão-de participar activamente.

Daí o necessário potenciar de serviços e ministérios nas comunidades eclesiais, concretamente para a celebração dominical: um grupo coral, os que acolhem e preparam o espaço, os que lêem, os ministros da comunhão, os responsáveis dos peditórios, etc. Poderiam até encontrar-se formas práticas adequadas duma maior partilha da palavra – eco e meditação da Palavra de Deus proclamada.

C) É QUANDO NÃO É POSSÍVEL CELEBRAR A EUCARISTIA?

Se tivermos devidamente em conta a realidade, descobrimos que para numerosos cristãos se torna muito difícil ou mesmo impossível a participação na missa. São doentes ou idosos, pessoas em viagem, cristãos/comunidades onde não há mesmo padre para presidir à celebração, etc.

Diante destas situações há dois tipos de respostas: as mais tradicionais e que não resolvem o problema de fundo – embora valorizem muito positivamente algumas outras formas de celebração da fé e oração, pessoal e/ou comunitária; as mais estruturais, que tenderiam a solucionar radicalmente a questão – embora não tenham tido grande eco, desde há muitos anos, nos meios de maior responsabilidade eclesial.

Estariam no primeiro caso as orientações para rezar a Liturgia das Horas (em casa ou em outro lugar apropriado), o acompanhamento da missa na rádio e na televisão, a visita misericordiosa dos ministros extraordinários da comunhão (a hospitais, lares de idosos, casas particulares) e, finalmente, a celebração do culto dominical na ausência do presbítero – realidade cada vez mais visível em muitos lugares e que exige uma preparação/catequese a todos, a formação dos que a ele presidem e o incentivo à participação activa do maior número de fiéis⁷.

No segundo caso considerar-se-ia, essencialmente, a ordenação de um número de pessoas capaz de assegurar a normal vida

sacramental-eucarística das comunidades cristãs, que a isso têm direito. Isso poderia passar tanto pela ordenação de homens casados, como pela ordenação de mulheres ou ainda, no caso de não se querer tocar na actual configuração histórica do ministério ordenado, pela criação de um novo ministério específico para a presidência da eucaristia.

A discussão teológico-pastoral tem sido abundante e aqui apenas remeto para o estudo da questão noutro espaço⁸. De notar apenas que a recente XI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, na sua ‘Relatio post disceptationem’, continua a afirmar que os ‘viri probati’ (‘homens testados’, casados, de comprovada fé e virtude) não são solução para a crise vocacional, embora o próprio Sínodo se interrogue como resolver efectivamente o problema e sem encontrar grandes respostas...

CONCLUSÃO

A celebração da fé ao domingo – dia da ressurreição do Senhor – é importante para os cristãos. É-o teologicamente, é-o sociologicamente, é-o até eticamente (os censos mostram alguma diferença dos praticantes quando interrogados sobre os seus valores de vida...). Não esqueçamos, aliás, o que é convicção profunda de toda a Igreja desde sempre e o concílio Vaticano II, de forma lapidar, recentemente declarou: «a eucaristia é fonte e coroa de toda a vida cristã» (P.O.5-6). Há que desenvolver então uma pastoral do domingo.

Mas parece claro que a maior participação na eucaristia dominical e a qualidade dessa participação e celebração dependem muito de dois outros factores, pelo menos:

- uma nova evangelização, já que há um numeroso e crescente conjunto de cristãos que estão efectivamente afastados da vida eclesial e dum conhecimento e envolvimento mínimo com a pessoa de Jesus Cristo e o seu Evangelho;

uma - uma revisão dos ministérios na igreja: ou um 'golpe de graça' se concretiza em dom de vocações ou será mesmo necessário equacionar a mudança da actual configuração histórica do ministério ordenado.

(NOTAS)

- ¹ Veja-se o que escreve S. Inácio de Antioquia, logo nos começos do sec. II: «Se os que viviam no antigo estado de coisas passaram a uma nova esperança, deixando de observar o sábado e vivendo segundo o dia do Senhor...», in Carta aos cristãos da Magnésia, 9, 1-2; SC 10, 88-89.
- ² Sobre este assunto e concretamente o texto de Jo. 20, cfr a interpretação de tal texto como catequese sobre a eucaristia dominical que faz João Paulo II em *Dies Domini* nº 20.
- ³ Cfr Apologia I, 67, 3-5; PG 6, 430.
- ⁴ Didaskalia II, 59, 2-3 (Funk 1905, 170-171).
- ⁵ Cfr a este respeito o recente artigo de fr. Bento Domingues no jornal 'O Público', 17-7-2005, intitulado «Missas em férias, missa de férias», assim como o material bibliográfico que ali é apresentado.
- ⁶ Cfr João Paulo II, *Dies Domini*, nn. 50-51.
- ⁷ Cfr *ibidem*, nn. 53-54.
- ⁸ Cfr por exemplo J. Nunes, *Pequenas comunidades cristãs*, ed. UCP, Porto 1991, pp. 271-317, e toda a bibliografia ali indicada.

O PÃO E OS RITOS APROXIMAÇÃO À EUCARISTIA COMO FENÓMENO RITUAL

Ângelo Cardita

Bolseiro da Fundação para a Ciência e a Tecnologia

«Se alguém pensou que poderia degradar a Eucaristia só com atirá-la para o monte de todos esses outros banquetes de culto e tofagias, o que conseguiu foi só pôr no mais vivo e destacado relevo o seu incomparável valor estético, religioso e civilizador»¹.

INTRODUÇÃO

O título deste estudo sugere uma investigação centrada nos ritos das várias religiões em que se utiliza o pão² ou, por extensão, qualquer alimento, chegando à complexa realidade dos sacrifícios e dos banquetes sagrados, inserindo neste contexto a celebração cristã da eucaristia. Mas antes de nos centrarmos na dimensão ritual patente no banquete-sacrifício eucarístico, convém, ainda que brevemente, perceber os contornos do problema – que se amplia à relação do cristianismo com as demais religiões – assinalando a mudança de tom e de perspectiva que esta possibilidade de contextualização fenomenológico-ritual da eucaristia cristã sofreu.

1. O PROBLEMA EM RELAÇÃO À EUCARISTIA

Na recente enciclopédia sobre a eucaristia, dirigida por Brouard, encontramos vários artigos sobre a relação da eucaristia com outras

religiões, bem como um artigo sobre a teologia das religiões e a eucaristia³. Estes textos limitam-se quase só a indicar possíveis temas de investigação, mas a sua importância pode ser realçada se folharmos uma outra enciclopédia da eucaristia, predecessora desta. A enciclopédia dirigida por Brillant contemplava um estudo sobre os ritos eucarísticos e a história comparada das religiões. Mas aqui o objectivo era o de desqualificar qualquer tentativa de comparação ou relação entre os ritos cristãos e os ritos de outras religiões, pois mesmo os investigadores católicos atentos à dimensão religiosa da eucaristia,

«[...] afirmaram também a substancial e irreductível originalidade da Ceia primitiva e sustentaram que era impossível ver nela uma cópia ou derivação do paganismo, uma instituição subrepticamente introduzida assim na religião de São Paulo, dos primeiros fiéis ou de Jesus»⁴.

Segundo este autor, «todas estas comparações parece que se fizeram com intenção de demonstrar que o homem sente a imperiosa necessidade de entrar em comunhão com a Divindade e que essa tendência fosse a explicação da Eucaristia, como os demais ritos análogos de outros cultos gentios». Mas em relação à Eucaristia, «sabemos já tudo quanto há que saber sobre a sua origem e não temos nem necessidade nem direito de atribuí-la aos homens»⁵. Bastam estas breves referências para nos apercebermos que estamos diante, pelo menos, de uma questão mal colocada.

- Não se trata de determinar a origem da eucaristia, mas de redescobrir as suas condições de possibilidade no contexto mais amplo – antropológico e fenomenológico – do rito religioso;

- Se é certo que a revelação de Deus não necessita de nenhum *a priori* religioso⁶, é igualmente verdade que a revelação de Deus e a sua apropriação por parte do homem se dá através da mediação do “sagrado”⁷.

2. O CRISTIANISMO E AS RELIGIÕES: A QUESTÃO RITUAL

A relação do cristianismo com as demais religiões (não só as de tradição institucional secular, mas também as novas religiosidades emergentes) coloca obviamente o problema do cristianismo *como religião*. Tomando como referente principal a ritualidade, tal parece ser uma evidência inquestionável, mas contudo problemática, com repercussões na própria forma de compreender o rito cristão.

2.1. O CRISTIANISMO COMO RELIGIÃO E A LITURGIA NO CONTEXTO RITUAL HUMANO

Nos seus começos, o cristianismo pôde apresentar-se em toda a sua novidade pondo em crise a religiosidade tal como era conhecida e praticada na antiguidade. Os termos polémicos usados para referir as outras religiões derivam em última instância deste facto. Mas a época moderna tem outra característica saliente: a crise e a efervescência do religioso em geral e portanto a necessidade de uma cuidadosa atenção ao fenómeno.

Dois grandes motivos, pelo menos, presidem à necessidade da inserção do cristianismo no contexto religioso mais vasto. Primeiro, porque também o cristianismo se apresenta como um conjunto de fenómenos e estruturas que colocam igualmente o problema da sua autêntica essência religiosa. Depois, porque «se, como cremos e sabemos os cristãos, a natureza sempre está na base da obra sobrenatural, a descoberta e análise detida do valor religioso em si, como qualidade humana, há-de ser a base para a melhor compreensão do facto religioso cristão»⁸. Nesta tarefa, o ponto de partida, inerente ao próprio cristianismo, será a exigência de proclamação da verdade e a oferta de salvação para todos os homens. Para tal, o cristianismo deverá justificar a sua pretensão de universalidade e unicidade. E no plano desta justificação hão-de ter-se em conta as demais religiões. A confrontação com as outras religiões é requerida assim em ordem a uma global reproposição

do cristianismo como *religião*⁹. O estudo antropológico da religião é decisivo nesta tarefa.

A religiosidade contemporânea, efervescente, “selvagem”, nasce das necessidades da subjectividade e tende a recusar qualquer mediação (institucional, dogmática, moral, ritual). Atendo-se à regra da fé cristã, Mário Botas refere três atitudes possíveis diante do fenómeno¹⁰. A *recusa*, que caracterizou o cristianismo nascente, diante da religiosidade, é a primeira destas atitudes, que depende da sobriedade da fé em Cristo e da liberdade em relação a todas as crenças¹¹. Mas o *compromisso* parecia inevitável. Tendo chegado a ser o caminho maioritário, o cristianismo aceitou assumir crenças e práticas religiosas, consentindo deste modo uma apropriação da fé sob formas rituais e simbólicas, as quais «tornaram-se na forma que tomou a fé quando, por preocupação do povo, se resignou a ser “religião”»¹². Mas, apesar de tudo, esta religiosidade aceita o quadro da fé cristã na sua originalidade e sobriedade, mantendo-se num espaço intermédio entre a fé e a religião e constituindo até uma relativa terapia da efervescência religiosa¹³. Como conceber, então, uma possível *reciprocidade* entre o cristianismo e a religiosidade emergente, para a qual «a verdade não tem lugar, eclesial ou crístico, mas existe na procura indefinida de si mesmo como elemento activo e passivo de um cosmos em constante transformação»¹⁴? Para Mário Botas, esta atitude é possível a partir de *uma escuta dos anseios religiosos que seja capaz de os pôr em crise, questionando-os*¹⁵. Missão da fé cristã neste contexto é o da solicitação do eu para a Palavra de Deus que, no mesmo movimento, em oblíquo, remete para o outro, e reclama a fraternidade¹⁶.

Situar a liturgia cristã no contexto religioso da humanidade, sem deixar de ser a resposta a uma situação de pluralismo¹⁷, responde à necessidade de dar razão do seu perfil ritual e antropológico. A distinção entre fé e religião ou rito torna-se útil, aqui, como instrumento crítico¹⁸, não para negar a corporeidade ritual da fé cristã¹⁹, mas para garantir a “diferença” (cristã) no contexto da “identidade” (religiosa, ritual).

Numa perspectiva cristocêntrica, na dialéctica entre as várias mediações (eclesiais e, portanto, humanas) da única mediação (cristológica), «a concentração em Cristo assume a forma de mediação para Cristo, mas uma mediação que mostra a sua validade precisamente graças a uma imediatez de Cristo que se impõe em virtude das mediações, mas transcendendo-as e enchendo-as de sentido»²⁰. Recentemente, Jacques Dupuis tentou um caminho “teocêntrico”²¹, chegando a falar das demais religiões – e concretamente do rito – como “mediações participadas”, ainda que “incompletas”. A proposta de Dupuis é digna de atenção principalmente por tentar conjugar a universalidade do evento de Cristo – da revelação e da fé – com a particularidade das suas mediações religiosas, em concreto a acção ritual²². Gostaríamos de destacar desta operação dois aspectos – um teológico o outro antropológico – que nos parecem centrais.

A “universalidade” não equivale propriamente a “unicidade”. A acção do Logos e do Pneuma são mais amplas que a intervenção histórica e particular acontecida com a encarnação. Esta amplitude corresponde à presença de elementos de salvação nas religiões. O Logos e o Pneuma, enviados pelo Pai, trabalham na humanidade desde a criação, visando a instauração do Reino de Deus. Quer dizer, actuam *preparando, actualizando e plenificando* a revelação cristológica, dentro e fora do seu âmbito.

A este acento teocêntrico corresponde uma atenção antropológica que incide sobre a forma de conceber a relação entre revelação e religião, fé e rito. O homem é uma realidade corpórea e espiritual em unidade. Daqui que o conjunto das mediações religiosas sejam tanto *expressão* como *manifestação constitutiva* da relação com o divino. Nos ritos religiosos, portanto, joga-se a relação dos homens com a transcendência e a salvação de tal forma que, ainda de maneira “incompleta”, podem “participar” da acção de Deus que se revela actuando na história. As mediações completas, para Dupuis, são as eclesiais, devido à sua relação e dependência da revelação directa e definitiva de Deus em Jesus Cristo.

2.2. OPÇÃO METODOLÓGICA PELA FENOMENOLOGIA

O primeiro aspecto a sublinhar é a mudança de uma perspectiva apriorística sobre a religião para um ponto de vista fenomenológico, no sentido muito específico de que o que temos diante são sempre fenómenos religiosos e não a religião em si mesma²³. É sobre esta densidade antropológica que se deve trabalhar aceitando a intencionalidade dos factos religiosos²⁴. A intencionalidade dos fenómenos religiosos liga-se ao seu núcleo, que consiste numa relação: a relação do homem com o divino²⁵. O que é acessível à descrição e à análise não é o divino, mas o fenómeno religioso, mais concretamente a relação com o divino.

O fenómeno religioso pode ser estudado desde a sua vertente subjectiva – a religiosidade humana – ou desde a sua vertente objectiva – as modalidades de manifestação do divino²⁶. Gostaria de sublinhar, no entanto, que esta distinção metodológica ganha todo o seu realce no estudo do cristianismo como religião, pelo simples motivo de que *o cristianismo ultrapassa em si mesmo as fronteiras entre o subjectivo e o objectivo, experiência humana e revelação divina*. Prestar atenção à dimensão subjectiva, tomada como ponto de partida, não implica nenhum tipo de redução antropológica, mas a atenção ao homem concreto numa concreta situação religiosa²⁷.

Realizando o acto religioso, o homem acaba por pressentir e fazer a experiência de uma outra realidade, a qual dá sentido – salva! – ao mundo e ao homem enquanto ser vivo e ser cultural, pessoal e socialmente. Isto quer dizer que o divino – essa absoluta alteridade – de alguma maneira deve irromper no mundo, entrando em contacto com o ser humano.

O método adequado ao fenómeno religioso será o fenomenológico. Consciente de não poder captar senão o fenómeno que se apresenta, o procedimento fenomenológico sabe no entanto que o fenómeno é em si mesmo a desvelação de algo que se esconde sob a aparência, ou melhor, que assim se revela como *fundamento... no fenómeno*.

Aldo Natale Terrin tem-se preocupado pela forma adequada de passar da descrição antropológica à reflexão teológica através da fenomenologia²⁸. O jogo dialéctico dá-se entre a transcendentalidade do rito, recolhida pela *epoché* fenomenológica, e a sua categorialidade teológica. Deste modo, Terrin tenta abrir um caminho sem interrupções entre o antropológico e o teológico, determinando as condições em que se pode aceder ao sentido da liturgia, sem que se situe imediata e directamente no âmbito da fé/crença nas suas formulações autorizadas que podem falsear a forma concreta de dar-se do fenómeno ritual. Esta complexa operação supõe e reclama a possibilidade de uma inserção da liturgia cristã no contexto religioso-ritual e, portanto, da relação entre o cristianismo e as demais religiões. O objectivo é conseguir aquilo a que se pode chamar o *eidos* do rito, aquela nota universal que caracterizaria o rito em si mesmo ao nível transcendental mas dado sempre categorialmente como fenómeno na forma ritual.

A condição da experiência religiosa dá-se *antes* da distinção sujeito-objecto, donde que a sua tematização só pode ser uma objectivação posterior. É precisamente isto que se pode considerar como o rito na sua dimensão transcendental, prévia a qualquer possível categorialização religiosa, a mesma dimensão que justifica a capacidade do rito para acolher e expressar o mistério de Cristo, sem sair do contexto religioso da humanidade.

3. EUCARISTIA, SACRIFÍCIO E COMIDA RITUAL

É também a Natale Terrin que devemos um estudo onde, revendo a questão do sacrifício, se dá um contributo único em ordem a uma recontextualização religiosa, fenomenológico-ritual, da eucaristia²⁹. Antes de mais, Terrin chama a atenção para o facto de que, tratando-se do sacrifício, «a nossa interrogação sobre o passado não tem presente»³⁰. Com efeito, não sabemos nada sobre o sacrifício, pelo simples facto de este ter desaparecido. A

nossa vida, as nossas condições económicas e os nossos hábitos alimentares não nos permitem pensar com seriedade o sacrifício, tal como ele se realizava. É fácil perceber que o “comer” constitui um acto fundamental na nossa vida, mas que isso tenha conotações religiosas é muito diferente. No entanto, comer significa precisamente viver; e a vida é o tema religioso por excelência. O alimento e o seu consumo continua a ser uma necessidade primária, mas já não tem qualquer conotação específica para nós. O alimento é essencial, mas está à nossa disposição, quase sem esforço e de todas as formas. Permanece ainda, com relativo valor, o comer juntos, a convivialidade, mas, também aqui, sem as conotações religiosas e comunitárias que o banquete conheceu outrora³¹.

Terrin parte, *a priori*, da íntima relação entre o “matar”, o “comer” e o “sacrificar”, não em si mesmos, mas como actos essencialmente comunitários que, por isso mesmo, se trasmutam com o “oferecer”, o “transformar”, o “trocar”. O importante é a delimitação dos dois níveis nos quais se deve pensar o sacrifício: ao nível do inconsciente, o sacrifício representa a fractura, a morte; mas ao nível comunitário o sacrifício faz reaparecer a partilha, o alimento, a vida³². Nestes termos, o sacrifício paradigmático deveria ilustrar a unidade originária e a sua separação, como origem da criação. Ora, é o que podemos encontrar no mito/rito védico do *Purusa/Prajapati*.

A realidade é aqui concebida como um grande metabolismo cósmico, do qual o alimento deriva. O alimento provém da água, a qual está ligada ao fogo, que está em relação com o ser (*sat*) responsável pelo conhecimento do *Atman*. O alimento proporciona um paradigma para um processo de assimilação de toda a realidade, desde os extractos inferiores até ao *Atman* supremo. Há, portanto, no mundo, um metabolismo cósmico, na base de tudo e que se constrói a partir do alimento. O homem é, neste mito, o homem primordial que se identifica com a realidade total do mundo. Esta, ora se identifica seja com o sacrificador, seja com o sacrifício e até mesmo com a vítima. Quer dizer que «o cosmos é o produto

do sacrifício e o sacrifício está na origem de toda a realidade»³³. *Prajapati*, o senhor das criaturas, oferecido – “desmembrado” – em sacrifício deve ser recomposto através do mesmo sacrifício. Ele próprio é o modelo do altar do sacrifício e representa também o ano (*samvatsara*), ou seja, o tempo. No próprio corpo de *Prajapati* joga-se a dialéctica de mortalidade e imortalidade que se manifesta através do alimento. «No sacrifício o uno torna-se os muitos para que os muitos depois regressem à unidade que, no entanto, deve ser recomposta e reconhecida como tal, doutra forma, permanece-se fora da própria imortalidade»³⁴.

Terrin, lê, a partir daqui, os elementos da história das religiões em sucessivas fracturas desta unidade originária, representada pelo sacrifício. A própria ritualização do sacrifício marca a separação entre “natureza” e “cultura”³⁵. A interpretação do sacrifício como *alimento devido aos deuses* é a primeira destas fracturas. O alimento como oferta aos deuses é um modo antiquíssimo de aproximar-se da divindade: é preciso alimentar os deuses com o sacrifício para obter os seus favores.

Conhecem-se sacrifícios deste tipo na Suméria e na Babilónia. Eram oferecidos aos deuses pastéis de carne e cereais. No Egipto, eram oferecidos alimentos e várias ofertas aos deuses três vezes ao dia, ao nascer do sol, ao meio-dia e ao anoitecer. Também na Índia, o sacrifício, precisamente devido ao seu carácter cósmico, serve de alimento aos deuses. Ainda hoje se pratica o sacrifício chamado *puja*, em que os deuses são lavados, vestidos, alimentados e levados a passear pelos jardins do templo. Entre os gregos, qualquer refeição decorria sempre diante dos deuses, cuja presença era invocada e a quem se reservavam as melhores comidas. Em Roma, apesar de não se poder falar de um sacrifício para alimentar os deuses, conhecem-se os sacrifícios oferecidos aos deuses que eram depois tomados como alimento. Entre os índios americanos, podemos referir os aztecas, para quem a sobrevivência do mundo dependia dos deuses que se alimentavam de sangue humano.

Um segundo deslize é o que concebe o sacrifício como rito/refeição de *comunhão com os deuses*. É preciso distinguir aqui entre a refeição diante de deus ou conjuntamente com ele e a verdadeira e própria teofagia: comer o próprio deus.

É aqui que se devem inserir propriamente as refeições rituais gregas e os seus sacrifícios, que passam a ser vistos como uma refeição em comum entre o deus e os homens: é o comer diante de deus e juntamente com ele. Este tipo de banquetes reforçavam mais a união entre os comensais que a união com o deus. Mas também na Índia se conhece uma oferta de alimentos aos deuses como se eles estivessem à mesa. Há também o *soma*, o leite do céu; bebê-lo não é comungar do deus, mas é já viver um momento de eternidade.

Temos, finalmente, as refeições onde *o próprio deus era comido*. Segundo Terrin, este tipo de refeição ritual encontra os seus melhores exemplos nos cultos mistéricos³⁶, contrariamente a Walter Burkert que, a partir do carácter não simbólico dos banquetes mistéricos descarta qualquer influência sobre o cristianismo. Nos cultos mistéricos, segundo este autor, a simbólica da morte e da vida não era tão explícita e marcada quanto no baptismo cristão. A felicidade era festejada com faustosos banquetes. O vinho estava no centro da maior partes das orgias báquicas e a felicidade era apresentada ao iniciado sob a forma de um bolo. Nos mistérios de Eleusis bebia-se o *kykeon*, uma bebida à base de cevada, para assinalar o fim dos festejos; nos mistérios de Isis e Serapis são conhecidas comidas rituais; havia também sacrifícios de touros, dos quais se consumia a carne. Mas trata-se de banquetes festivos e não propriamente de refeições simbólicas, como a eucaristia cristã. Burkert aceita que as comidas rituais mistéricas se devam explicar a partir do fundo mais geral do sacrifício, mas, segundo ele, o seu carácter diferia totalmente da eucaristia cristã³⁷. Quer dizer que, segundo Burkert, o conteúdo dos cultos mistéricos não seria tão “mistérico” ou “simbólico” quanto o da eucaristia cristã, na qual, comendo e bebendo pão e vinho, verdadeiramente se assimilaria a vida de Deus.

A sugestão hermenêutico-fenomenológica de Terrin, que insere a eucaristia no contexto mais vasto da ritualidade, é digna de atenção na medida em que se propõe recuperar uma visão global, originária e primordial do sacrifício, por ele instaurada e restaurada, mas também por ele irremediavelmente fragmentada. A prática e a interpretação dos banquetes sacrificiais seriam então expressões dessa ruptura e, ao mesmo tempo, tentativas do restabelecimento da situação. O rito, enquanto sacrifício e banquete, seria capaz de manter a unidade do mundo, sem expulsar as fracturas que o compõem. Os sucessivos estádios de interpretação teológica do sacrifício, até à teofagia, como na eucaristia cristã, não se devem entender propriamente como degradações de uma visão holística perdida, mas como aquisições ou matizes de ordem “categorial” nessa consciência “transcendental”. Daí que, em relação à eucaristia, sejam de resgatar dois aspectos: a distinção entre a dimensão “transcendental” e a sua condição “categorial” e a sua repercussão para a sua compreensão teológica da eucaristia como rito sacrificial de comunhão: que a intervenção de Deus não se dá no vácuo, mas num horizonte antropológico que inclui a liberdade humana e que qualquer interpretação e sujeição social e cultural são sempre posteriores a essa experiência de unidade que o rito proporciona (enquanto comunhão), mas que também rompe (enquanto sacrifício).

CONCLUSÃO

A conclusão deste breve percurso, quase esquemático, não pode omitir as linhas de força com que o rito se debate na actualidade. Se é certo que o confronto e até a inserção da eucaristia no contexto religioso da humanidade se afiguram necessários, tal não pode ser feito como se o rito constituísse, no panorama (pós-)moderno, uma evidência inquestionável. Pelo contrário, o rito coincide talvez com o grande problema da religião na pós-modernidade, tentada de resolver-se na ética ou de encerrar-se na nostalgia de evidências perdidas. Concretamente, o rito situa-se entre a “suspeita” com

que se questiona a *instituição religiosa* e a *formulação dogmática* e se desconfia de qualquer *mediação*, vistas mais como barreiras contra a liberdade do que como seus pilares, e o “fascínio” das religiosidades emergentes, com as suas promessas de salvação fácil e reconfortante³⁸. Mas o rito encontra-se ainda entre o “natural”, que os movimentos ecológicos redescobrem com a consciência holística dos ecossistemas que abrem o “sistema” (a concepção da realidade) a uma comunhão universal, e o “virtual”, esse “novo mundo” no qual cada um navega à procura de si mesmo, mas sem poder estabelecer qualquer tipo de relação efectiva³⁹.

Terá ainda sentido tentar descobrir os pontos de contacto entre a eucaristia cristã e antigos ritos de comunhão, neste contexto? Uma resposta positiva e séria deve afinar os seus instrumentos de trabalho. Neste sentido, são de referir aqui dois recentes estudos – uma “teologia da fé” e uma “antropologia política” – cuja leitura interdisciplinar pode aportar uma perspectiva e um esquema hermenêutico aptos a afrontar a questão ritual. Para João Duque, o rito constitui a referência à religião capaz de recalibrar a relação da fé com a razão (pós-)moderna, mas na sua opção antropológica *transcendental e hermenêutica* esfuma-se a categorialidade do rito, destinada a transformar-se numa doxologia metafísica⁴⁰. Para Alfredo Teixeira, o rito é antes de mais ocasião para a negociação da subjectividade e a sobrevivência da instituição religiosa. O rito configura a “crença” no terreno das relações “políticas” e neste processo acaba por apresentar-se radicalmente assimétrico em relação ao “crer” e à *referência* que o acredita⁴¹. Parece óbvio que as duas propostas podem aportar uma à outra aquilo de que cada uma *carece*: a teologia pode receber a “categorialidade” sócio-cultural (“política”) do rito, e a antropologia pode corrigir a relação entre as crenças e o crer, o rito e a sua referência. Quer dizer, aceitar (pelo menos como *hipótese*) a “transcendentalidade” do rito, desde a sua intencionalidade religiosa.

Mas faltaria ainda correlacionar a recontextualização ritual-religiosa da eucaristia com outras aproximações que visam o seu

enraizamento antropológico: o sentido humano do “comer” e “beber”, na linha da convivialidade, do dom e do contra-dom, e da festa⁴²; a exigência ética, comunitária e económica, de partilhar o pão com justiça⁴³; e a consciência ecológica que o simples facto de empregar elementos naturais – o pão, o vinho, a água, etc... – na liturgia reclama⁴⁴. Uma tal correlação é possível só numa *perspectiva simbólica* capaz de manter o símbolo nos seus vários níveis (o fazer, o pensar, o agir e o ser⁴⁵), para descobrir o ser na forma do símbolo, o fundamento da fé no fenómeno ritual, o Corpo de Cristo no pão repartido e comido. Abandonando o esquema semiótico-metafísico da escolástica (*signum-causa*) na sua miopia *mas não na sua intenção teológica*, a atenção às condições antropológicas do rito-banquete-sacrifício que é a eucaristia encontra o “máximo da gratuidade” – e não só o “mínimo necessário” – que o símbolo ritual permite, numa concepção onde o que está verdadeiramente em jogo, ainda que indirectamente, em segunda instância, é a salvaguarda da transcendência de Deus⁴⁶.

Quanto escreveu Ruch, há mais de cinquenta anos, num tom apologetico e negativo, quase ressentido, ganha agora um outro tom. De facto, integrar a eucaristia no contexto ritual só sublinha o seu incomparável valor, não por contraste e oposição, nem por uma total assimilação, mas precisamente na tensão e na mútua implicação entre o que é comum e o que serve para distinguir, entre a fé e o rito. «Tanto melhor, se existe um número considerável, talvez, de comunhões e teofagias pagãs. [...] *Tanto mais lícito será admitir que a eucaristia é um postulado inconsciente e implícito da nossa mais íntima natureza [...]*»⁴⁷.

(Notas)

¹ C. RUCH, *Los ritos eucarísticos y la historia comparada de las religiones*, in M. BRILLANT (ed.), *Eucaristía. Enciclopedia*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer 1950, 443-465, 448.

² Sobre a veneração religiosa devida ao pão em várias culturas: H. E. JACOB, *Histoire du pain*, Paris 1958. Sobre os banquetes sagrados: M. LURKER, *El mensaje de los sím-*

- bolos. *Mitos, culturas y religiones*, Herder, Barcelona 1992, 292-296. Refazendo-se ao "clássico" F. BAMMEL, *Das heilige Mahl im Glauben der Völker. Eine religionsphänomenologische Untersuchung*, Gutersloh, Friburg i. Br. 1950.
- ³ M. BROUARD (ed.), *Enciclopedia de la Eucaristía*, Bilbao, Desclee de Brouwer 2004. Os artigos em questão são: N. SHETH, *El sacrificio en el hinduismo y en la eucaristía* (933-937). K. KADOWAKI, *Contribución del budismo zen a la interpretación y a la celebración de la eucaristía* (939-943). M. BORRMANS, *Islam y sacrificio* (945-948). M. DHAVAMONY, *Teología cristiana de las religiones y eucaristía* (949-952).
- ⁴ RUCH, *Los ritos eucarísticos*, 446. Em relação aos demais autores, que tentam descobrir a relação entre a eucaristia e os ritos pagãos, afirma Ruch: «O argumento em que, como uma prévia suposição, todos se fundam, é a analogia que poderia existir os ritos eucarísticos de Paulo e as primitivas comunidades cristãs, por uma parte, e os mistérios das demais religiões, por outra. [...] mas, notemos desde já que só a comprovação de uma vaga semelhança não é prova de filiação por si mesma» (446).
- ⁵ RUCH, *Los ritos eucarísticos*, 448.
- ⁶ «A revelação do Deus pessoal soberano não precisa de um "a priori religioso" específico e a fé não constitui a sua activação, mas é provocada pela "chegada" da revelação». J. SPLETT, *Anthropologie des Opfers. Das Heilige und die Gewalt*, in "Mysterium Redemptionis". *Do sacrificio de Cristo à dimensão sacrificial da existência cristã* [Congresso de Fátima, 9-12 de Maio de 2001], Santuário de Fátima, Fátima 2002, 101-124 [Texto em português: 568-590], 113 [579].
- ⁷ Cf. A. BERTULETTI, *Il sacro e la fede. La pertinenza teologica di una categoria religiosa*, «La Scuola Cattolica» 123 (1995) 665-688.
- ⁸ C. CASTRO CUBELLS, *El sentido religioso de la liturgia*, Guadarrama, Madrid 1964, 209.
- ⁹ «[...] a nova, possível e iniciada confrontação procurar-nos-á não uma apologética fechada e à defensiva, não uma nivelção puramente formal, mas uma autêntica inserção do cristianismo na história religiosa da humanidade que é, desde o ponto de vista cristão, uma inserção das religiões no cristianismo [...]». CASTRO CUBELLS, *El sentido religioso de la liturgia*, 215. Este é também o projecto de Pannenberg, baseado na impossibilidade de uma experiência imediata de Deus (e, portanto, da necessidade absoluta da mediação) e na condição moderna do pensamento que condiciona a apresentação teológica de Deus como a realidade que tudo determina, na medida em que, "antropologizada", esta ideia conduz ao ateísmo. Cf. W. PANNENBERG, *Teoria de la ciencia y teologia*, Libros Europa, Madrid 1981, 308-323.
- ¹⁰ Cf. M. BOTAS, *A religião selvagem e a fé cristã*, «Cadernos ISTA» 11 (2001) 35-46 [o mesmo artigo aparece ainda em «Cadernos ISTA» 12 (2002) 5-17].
- ¹¹ «A sobriedade da vinda humana de Deus e da sua palavra não têm nada a fazer com experiências religiosas que arrancam o divino ao quotidiano e o separam do reconhecimento do outro. [...] Esta recusa não é um juízo sobre a religiosidade, é a preservação de um caminho original: o Deus sempre maior que se revela no mais humano e no mais pobre». BOTAS, *A religião selvagem e a fé cristã*, 37-38.
- ¹² BOTAS, *A religião selvagem e a fé cristã*, 39.
- ¹³ «Ela [a religião popular] permite-se certamente extravagâncias e transgressões, mas não tem qualquer desprezo por uma prática mais austera; mantém-se num espaço

intermédio, pensando que um cristianismo só com fé diz apenas respeito aos heróis ou aos santos exemplares [...]. O maravilhoso das lendas e a fascinação dos ritos permitem caminhar na noite sem muitos riscos. Mas a religião popular sabe que o sentido último vem dos evangelhos que testemunham de Jesus Cristo, mensageiro de Deus. [...] O compromisso que é a religião popular representa uma terapia mais ou menos eficaz da eferescência religiosa». BOTAS, *A religião selvagem e a fé cristã*, 40-41.

- ¹⁴ BOTAS, *A religião selvagem e a fé cristã*, 42.
- ¹⁵ «Talvez que o cristianismo não tenha nada a dizer à religião selvagem: não é o espaço em que se move. Ele pode apenas provocar a dúvida nos que vivem nesse espaço». BOTAS, *A religião selvagem e a fé cristã*, 45.
- ¹⁶ «A fé cristã não tem como vocação saciar o desejo nem resolver a sua aparente contradição, ela tem por tarefa solicitar o *eu* para a escuta de uma palavra que nunca pode imanar de si mesmo, a de Deus que se anuncia como inesperada e imprevista. [...] A Palavra de Deus é uma ferida e leva até à incandescência última o *eu* ao mesmo tempo que o convoca para a urgência que nasce de um desejo sempre sem nome: sem o outro que vem até mim, eu não sou nada, estou perdido». BOTAS, *A religião selvagem e a fé cristã*, 45.
- ¹⁷ Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Los ritos cristianos en situación de pluralismo cultural y religioso*, «Phase» 184 (1991) 271-284.
- ¹⁸ «Excluindo a sua identificação com uma forma religiosa particular, ela [a dimensão eclesial da fé] mostra a aptidão da fé a mediar-se com qualquer forma de religiosidade não incompatível com a verdade cristológica de Deus. [...] A distinção fé-religião constitui o instrumento crítico do confronto entre o cristianismo e as religiões não cristãs». A. BERTULETTI, *Fede e religione. La singolarità cristiana e l'esperienza religiosa universale*, in G. AMBROSIO et al., *Cristianesimo e religione*, Glossa, Milano 1992, 201-233, 224.
- ¹⁹ Que assumiria assim, inadvertida e ingenuamente, a perspectiva moderna e secularizante que relega a religião para o âmbito privado, ostracizando a exterioridade ritual em nome da interioridade espiritual.
- ²⁰ T. CITRINI, *El principio "cristocentrismo" y su operatividad en la teología fundamental*, in R. LATOURELLE – G. O'COLLINS (ed.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Sígueme, Salamanca 1982, 246-271, 268.
- ²¹ Cf. J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Brescia, Queriniana 2001.
- ²² Seriam de referir ainda, no mesmo sentido, nomes como os de Raimón Panikkar ou de Fr. X. Clooney, sobre os quais se pode ver: R. PANIKKAR, *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme*, Paris: Cerf 1970. J. SCHEUER, *Interreligieuse, dialogale, confessionnelle: la "théologie comparative" de Fr. X. Clooney*, «Revue Théologique de Louvain» 36 (2005) 42-71. Decisiva, a obra colectiva que estabelece o estado da questão: S. UBBIALI (ed.), *Teologia delle religioni e liturgia*, Messaggero, Padova 2001.
- ²³ «Antes de tentar definir o que é a religião, em geral, devemos partir de algo que nunca se deveria ter passado por alto, a saber, que o que encontramos são factos religiosos, ou, se se quer, religiões». CASTRO CUBELLS, *El sentido religioso de la liturgia*, 56.

- ²⁴ «Para estudar o facto religioso não se pode “desvalorizar” a priori o objecto. Todos os actos do sujeito encontram a sua razão de ser na referência ao objecto, quer dizer, na sua intencionalidade. Um rito, por exemplo, não pode ser entendido, senão na medida em que se tenha presente essa intencionalidade». CASTRO CUBELLS, *El sentido religioso de la liturgia*, 57. Em sentido semelhante, comentando a postura de van der Leeuw, segundo a qual o “objecto” da fenomenologia religiosa seria o próprio “sujeito” da experiência religiosa, comenta Terrin: «[...] se o objecto de facto é de ver-se no sujeito, já não são os dados que devem ser tomados em consideração, mas os dados enquanto significados, isto é, enquanto estão em condições de relacionar-se com uma experiência significativa e portanto estão ligados a uma vivência intencional. Está aí já o pressuposto ou, se quisermos, a pré-compreensão pela qual é necessário ir ao sujeito para compreender a religião, e ao sujeito enquanto faz experiência de sentido». A. N. TERRIN, *Spiegare o comprendere la religione? Le scienze della religione a confronto*, Messaggero, Padova 1983, 161. «[...] a finalidade da fenomenologia histórico-comparada da religião é “compreender” o fenómeno religioso “enquanto religioso”». G. MAGNANI, *Storia comparata delle religioni. Principi fenomenologici*, Cittadella, Assisi 1999, 152.
- ²⁵ «Um facto religioso consiste numa relação. A relação de um ou muitos homens com o divino. Esta primeira constacção é decisiva e marca já todo um programa e um método». CASTRO CUBELLS, *El sentido religioso de la liturgia*, 56.
- ²⁶ É de referir aqui a análise do símbolo feita por Mardones, que se propõe precisamente libertar o símbolo da tentação do objectivismo e do subjectivismo. Cf. J. M. MARDONES, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Sal Terrae, Santander 2003, 107 (para o desenvolvimento: 127-163).
- ²⁷ «Para estudar a religiosidade não nos podemos remontar aos grandes princípios abstractos do homem, mas devemos aferrar-nos à comprovação dos factos concretos que a homens concretos sucederam. São homens concretos os que estão numa concreta situação de religiosidade» CASTRO CUBELLS, *El sentido religioso de la liturgia*, 59.
- ²⁸ Além do já citado TERRIN, *Spiegare o comprendere la religione?*, onde o autor estuda particularmente a relação entre a história das religiões e a fenomenologia religiosa, cf. ainda do mesmo autor: *Per un apporto delle scienze umane alla fondazione della liturgia pastorale*, in P. VISENTIN – A. N. TERRIN – R. CECOLIN (ed.), *Una liturgia per l'uomo. La liturgia pastorale e i suoi compiti*, Messaggero, Padova 1986, 132-155. Λειτουργία. *Dimensione fenomenologica e aspetti semiotici*, Morcelliana, Brescia 1988, 13-40. *Antropologia culturale e homo religiosus. Problemi epistemologici posti dalla ritualità*, in G. BOF (ed.), *Antropologia culturale e antropologia teologica*, Dehoniane, Bologna 1994, 63-113. *Scienza delle religioni o teologia? Le consegne del XX secolo e la sfida del futuro*, in UBBIALI (ed.), *Teologia delle religioni e liturgia*, 97-154. *Saggio di fenomenologia della religione. Per un rapporto autentico tra fenomenologia e teologia/liturgia*, «Studia Patavina» (2002) 157-199.
- ²⁹ A. N. TERRIN, *Il pasto sacrificale nella storia comparata delle religioni*, in S. UBBIALI (ed.), *Il sacrificio: evento e rito*, Messaggero, Padova 1998, 263-310. Cf. ainda G. WIDENGREN, *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976, 278-293. Mantendo-se dentro das coordenadas bíblicas, é de interesse: X. LÉON-DUFOUR, *La fracción del Pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1983, 51-70.

- ³⁰ TERRIN, *Il pasto sacrificale*, 266.
- ³¹ Cf. TERRIN, *Il pasto sacrificale*, 269-270.
- ³² Cf. TERRIN, *Il pasto sacrificale*, 267. É de referir aqui o emblemático texto do autor português Teixeira Rego sobre o sacrifício: J. T. REGO, *Nova teoria do sacrificio* [fixação do texto, prefácio e notas de Pinharanda Gomes], Assírio e Alvim, Lisboa 1989 [trata-se de uma série de estudos publicados na revista «A Água» entre 1912 e 1915]. Para Teixeira Rego, a partir da relação mito-rito, que considera *simultâneos*, o sacrifício seria a performance ritual do mito da queda original devida à mudança de regime alimentar dos hominídeos, quando, pela primeira vez teriam comido carne e, portanto, teriam matado para comer. O sacrifício devia repôr a situação originária com o ressurgimento da vítima que levaria os homens ao conhecimento do fruto da vida.
- ³³ TERRIN, *Il pasto sacrificale*, 273-274.
- ³⁴ TERRIN, *Il pasto sacrificale*, 276.
- ³⁵ Cf. TERRIN, *Il pasto sacrificale*, 279.
- ³⁶ Cf. TERRIN, *Il pasto sacrificale*, 298-300.
- ³⁷ Cf. W. BURKERT, *Cultos místéricos antiguos*, Trotta, Madrid 2005, 123-124. 135-136.
- ³⁸ Para uma caracterização geral das “novas religiosidades”, em particular da “New Age”: A. ALESSI, *Sui sentieri del sacro. Introduzione alla filosofia della religione*, LAS, Roma 1998, 94-102. Cf. ainda A. L. JANEIRA – A. C. CARVALHO – C. J. CORREIA – J. A. MOURÃO, *O regresso do sagrado*, Livros e Leituras, Lisboa 1998.
- ³⁹ Cf. A. GRILLO, *L'esperienza religiosa in rete*, in PIERMARCO AROLDI – BARBARA SCIFO (ed.), *Internet e l'esperienza religiosa in rete*, V & P Università, Milano 2002, 117-130. J. A. MOURÃO, *Cibercultura e religião. O vento da tecnognose*, «Cadernos ISTA» 11 (2001) 63-86.
- ⁴⁰ Cf. J. DUQUE, *Homo Credens. Para uma Teologia da Fé*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2002.
- ⁴¹ Cf. A. TEIXEIRA, *Entre a exigência e a ternura. Uma antropologia do habitat institucional católico*, Paulinas, Prior Velho 2005.
- ⁴² Cf. G. LAFONT, *Eucharistie. Le repas et la parole*, Cerf, Paris 2001 (cap. 1: “Manger et boire”, 13- 43).
- ⁴³ Cf. E. DUSSEL, *El pan de la celebración, signo comunitario de justicia*, «Concilium» 172 (1982) 236-249.
- ⁴⁴ Cf. J.-B. METZ, *El pan de la supervivencia. La cena de los cristianos como signo de una revolución antropológica*, in Id., *Más allá de la religión burguesa*, Salamanca 1982, 40-51. A. N. TERRIN (ed.), *Ecologia e liturgia*, Messagero, Padova, 2003.
- ⁴⁵ Cf. Y. LABBÉ, *La réalisation du sens dans les symboles*, in «Nouvelle Revue Théologique» 122 (2000) 573-596. É de saudar aqui a tentativa de A. SANTOS VAZ, *Eucaristia, Bíblia e símbolo*, «Revista de Espiritualidade» 47 (2004) 165-212, lamentando, no entanto, a imprecisão que acompanha a assunção do símbolo. Este é para o autor «uma representação que faz aparecer um sentido oculto» (167), cujo «valor simbólico depende [...] mais do olhar do que da coisa vista» (168). Ora, só como representação, mesmo contornando a demonstração racional, o símbolo não pode reivindicar o carácter *ontológico e relacional* que a eucaristia exhibe.

⁴⁶ Infeliz tradução da belíssima expressão do teólogo italiano Pierangelo Sequeri: «il rito cristiano [...] *custodisce formalmente la trascendenza di Dio in seconda battuta*». P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia ³2000, 768.

⁴⁷ RUCH, *Los ritos eucarísticos*, 448 (o sublinhado é nosso).

A EUCARISTIA E AS SUAS MARGENS – NA MÍSTICA E NAS DEVOÇÕES

Frei Francisco Martins de Carvalho, OP
UFP (Lisboa)

I. INTRODUÇÃO

Antes de começar a falar sobre o primeiro tema que me foi proposto, gostaria de esclarecer o uso do termo «místico» ou «vida mística» que vou empregar. Estes termos usados no período anterior ao Concílio Vaticano II, e até posteriormente, referem-se a uma «vida espiritual profunda, íntima; relação privilegiada que cada um dos crentes tem com Deus Pai Criador e Deus Filho Redentor através do Espírito Santo Santificador». Assim, vida mística contrapõe-se à vida eclesial, à adesão teológica como trabalho racional e positivo, à celebração dos sacramentos, à prática cristã visível e comunitária a que nós desde sempre estamos habituados a praticar e a ver praticar.

Mas o facto de o termo místico ser um termo ligado aos «mistérios pagãos» isso não implica que seja um uso que devemos evitar. O significado que acima mencionei – vida espiritual profunda e íntima – quer dizer simplesmente uma vida relacionada com Deus e que não está exposta na praça pública. Pode ser divulgada e conhecida mas, como particular e própria, não é susceptível de comparação pois cada relação do crente com Deus é única e especial embora possa ter elementos comuns ou até mesmo influências recíprocas.

O tema aqui proposto, a «Eucaristia e a Vida Mística», poderá parecer algo contraditório e oposto. Por um lado, é um sacramento, «sinal visível da graça», praticado pela Igreja para benefício dos fiéis e, por outro lado, é uma relação própria e insubstituível do crente com Deus. No entanto, é isto que irei tentar explicitar:

S. João (4, 23) expõe o problema com muita convicção: «Mas a hora chegou – e esta é a hora – em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e verdade pois tais são os adoradores que o Pai procura.»

Desta vida espiritual, «em espírito e verdade», nasce a união com Cristo através da Eucaristia, pois é o princípio sacramental místico que vai do princípio até aos mais altos cumes da vida da graça. Presença pessoal de Cristo, constitui como oblação e sacrifício da Igreja, o culto «em verdade». Como sacramento, completa a incorporação a Cristo começada no baptismo (Rom 6, 3 – «desconheceis que, baptizados em Cristo Jesus, é na sua morte que fostes baptizados?»). Por mais altas que sejam as comunicações sobrenaturais que provêm da eucaristia, o Pão da Vida realiza-as quando encontra as condições necessárias de adesão e fidelidade total a Cristo (João 14, 21 - «Aquele que conhece os meus mandamentos e os guarda, é esse que me ama. E esse que me ama será amado por meu Pai e Eu o amarei e manifestar-me-ei nele.»)

II. EUCARISTIA E MÍSTICA

Apesar de ter já alguns anos, o artigo de «*Eucharistie*» no *Dictionaire de Spiritualité*, redigido por vários autores, continua a ser uma autoridade sobre o assunto. Todas as referências a ele o remetem e o citam não sendo demais aqui o transmitir, acrescentando-o ou desenvolvendo-o quando for necessário.

A segunda parte do artigo, da autoria de V. Longpré, fala explicitamente sobre este nosso tema. Chama-se o texto «*Eucharistie et Expérience Mystique*». Nele, o autor assenta o fundamento da vida mística em Cristo e com ele a habitação da Santíssimo Trindade nas nossas vidas e na experiência sacramental de Cristo através da Eucaristia. Assim esta experiência só se pode viver pela participação na Eucaristia. Daí, quer S. Paulo, quer S. João, falem das realidades sobrenaturais pela experiência interior e pelo conhecimento através da sabedoria divina que são as condições

necessárias e as consequências da vida sacramental e espiritual em Cristo. A experiência mística diviniza-nos – torna-nos «divinos» e leva-nos à contemplação e desta à visão intelectual da Trindade e do Verbo encarnado.

Na Eucaristia, encontramos o princípio sacramental de todas as experiências místicas pela comunhão com Jesus Cristo. A necessidade da presença real advém de ela nos dar Cristo crucificado e ressuscitado no meio de nós e para nós. Por isso, a Eucaristia:

1) dá-nos o sentimento da presença real e da interioridade prometida por Cristo

2) é o princípio imediato da experiência mística cristã: união sponsal que na comunhão eucarística nos leva ao cume da graça

3) é a assimilação de Cristo feita por nós, a cada um de nós.

4) é a fonte sacramental da união mística (p.ex. João 14, 21)

Depois desta introdução, o autor começa a referir-se às suas fontes na escritura e na tradição: Em S. João, a «Eucaristia é o sacramento da experiência mística porque realiza as promessas de Jesus Cristo.» Isto é visível nos discursos da Última Ceia, na Oração Sacerdotal (João 14, 12-26; 15, 1-26; 17, 20-26).

Quando se refere a João 6, 54-58 diz-nos «é o comentário da alegoria da vinha em que se revela a Eucaristia como fonte da vida em Cristo e causa da união com Deus» (residência recíproca da alma em Cristo e de Cristo na alma). João 6, 57 encontra-se, por isso, ligado a João 14, 20 e a Apocalipse 3, 20.

«Entre a realização e a promessa, há uma ligação real: S. João desenvolve no capítulo 6 indicando o meio da presença e a manifestação prometida em João 14, 20. O que Cristo promete não é só a habitação da Trindade e o envio do Espírito Santo mas toda uma série de experiências místicas»

Refere-se então a S. Gregório de Nissa e S. Máximo o Confessor, a Simeão-o-Novo-Teólogo, à Beata Ângela de Foligno e ao Beato João Ruysbroeck; também a Juan de los Angeles, a Beata Marie de l'Incarnation e a Santa Teresa de Ávila como a S. João da Cruz e a Ângelo Surazu.

«A posse de Deus é a união transformante: amá-lo é sofrer sem desejar alguma compensação. Vê-lo manifestar-se é gozar das fases sobrenaturais dos toques: resposta do poder de Deus à alma que O ama. Se Cristo está escondido no seio do Pai, é para revelar as grandezas insondáveis de Deus, reservadas por Ele e comunicadas por Cristo (João 17; S. João da Cruz). A união transformante é Deus: apenas o é por participação mas assimila a alma ao Filho para que este possa produzir com ela, no seio da Trindade, por um acto de amor comum: o Espírito Santo - «a expiração do sopro». Na Eucaristia, todas as promessas do Senhor durante a Ceia são realizadas»

A outra referência eucarística encontra-se em Apocalipse 3, 20, com os paralelos João 14, 20 e 6, 56: «texto eucarístico por excelência é a entrada secreta no coração segundo a alegria da graça e sobretudo da Eucaristia.»

A citação eucarística seguinte é o episódio dos discípulos de Emaús: Lucas 24, 13-24 em que se revela o carácter iluminador da Eucaristia (v. 31) «Os seus olhos abriram-se e eles reconheceram-no mas ele desapareceu diante deles».

Na tradição reafirma-se sempre a origem eucarística da experiência mística:

1. No salmo 22, cantado na noite pascal e que era aprendido de cor pelos catecúmenos como anúncio profético da iniciação cristã e por isso referido nas catequeses sacramentais de S. Cirilo de Jerusalém, S. Gregório de Nissa, S. Ambrósio e Teodoro de Mopsuesta.

2. Alguns textos do Cântico dos Cânticos são figurativos dos sacramentos da experiência do banquete nupcial.

3. Experiência da doçura de Deus: o Salmo 34, 9 - «Provai e vede como o Senhor é bom» - é uma manifestação eucarística através dos sentidos.

Assim, como vemos, alguns textos da escritura são utilizados por padres e doutores da Igreja como expressão das principais etapas da vida unitiva.

Neste terceiro lugar, teólogos e contemplativos afirmam sempre o papel da Eucaristia na vida mística, principalmente nos altos estados do êxtase e do casamento espiritual.

Santo Anselmo, S. Bernardo e Guilherme de Saint-Thierry descobriram a ligação entre a Eucaristia e os sentidos interiores.

A Eucaristia, devido aos seus três elementos (corpo, alma e divindade de Jesus Cristo) dá ao homem uma tripla qualidade frutiva.

1. Gosto da imortalidade divina.

2. Sentido da santidade perfeita.

3. Deglutição da suavidade perfeita (Guilherme de Saint-Asseux)

S. Boaventura, por seu lado, descobre os efeitos da Eucaristia e da Missa; assimilação ao amor que une a Deus e entendimento de Cristo Imolado. Descreve a Experiência Mística como conhecimento experimental de Deus e a Eucaristia como Via Sacramental da união mística até às experiências mais elevadas. A outra via, que segundo o doutor franciscano, que conduz à paz e à sabedoria é a meditação e contemplação do Crucificado. Outro doutor franciscano, Roger Bacon, declara que a Eucaristia diviniza-nos e cristifica-nos e por isso, favorece a contemplação. Os místicos renanos, Tauler e Suso, dizem-nos para ultrapassarmos as experiências sensitivas para elevar a alma de tudo quanto não é de Deus

Jean Gerson une a contemplação à vida eucarística. Na «teologia espiritual», o papel proeminente é o da Eucaristia.

No período moderno, destaca-se a escola carmelita com S. João da Cruz que, com a sua cristologia tão importante para a vida espiritual, salienta o papel da Eucaristia para os crentes: para S. Teresa de Ávila é «o sacramento da manifestação interior do Senhor» como ela o experimentou na sua vida espiritual e os teólogos carmelitas que desenvolvem o tema da união da alma a Deus através da Eucaristia.

Louis Chardon, na sua obra-prima «La Croix de Jesus», escreve que o lugar privilegiado do encontro do amor prático e do amor frutivo é a Eucaristia.

Os místicos franciscanos do séc. XVI e XVII salientam a eficácia mística da Eucaristia. Por exemplo, Bernardo de Laredo afirma que são os mais contemplativos que mais se aproximam da comunhão.

Em J. J. Surin e na escola jesuíta, a Eucaristia é a fonte das mais altas comunicações entre Deus e a alma. Lallemant, por exemplo, diz que a presença formal, segundo o Evangelho, das experiências místicas se realiza através da Eucaristia e da oração.

S. Francisco de Sales no «Tratado do amor de Deus» descreve as experiências Eucarísticas. A Beata Marie de L'Incarnation, nos seus vários relatos fala da sua piedade eucarística ligada à vida litúrgica.

Mas desde o séc. XVIII desvanece-se a doutrina eucarística como acontecimento da experiência cristã. Só nos finais do séc. XIX, com a renovação litúrgica e a piedade eucarística, S. Pedro Julião Eynard pode dizer «A comunhão revela-se mais pela impressão do que pelo raciocínio».

Muitos santos e Bem-Aventurados fizeram da Eucaristia a sua Vida Espiritual. Apontamos aqui alguns dos nomes mais importantes:

Na Idade Média:

Séc. XII: Gérard de Cluny; Pedro, o Venerável e Hildegarde de Bingen.

Séc. XIII: Movimento eucarístico em Liège e Tournai; Santa Gertrudes, a Grande; S. Francisco e Santa Clara de Assis; Santa Colette de Corbie; Santa Catarina de Sena.

Séc. XVI e XVII: S. Inácio de Loyola; S. Filipe Neri; Santa Maria Madalena de Pazzi; S. Lourenço de Brindes; S. José de Cupertino; S. João Baptista de la Salle; Santa Joana Maria de Chantal; Santa Margarida Maria Alacoque.

Séc. XVIII: Santa Verónica Giuliani; Santa Madalena Martinengo; S. Paulo da Cruz e Santo Afonso Maria de Liguori; S. Bento José Labre.

Séc. XIX: S. António Maria Claret; Santa Bernardette de Soubirous; Santa Teresa do Menino Jesus; Santo Cura d'Ars.

Séc. XX: Beato Charles de Foucauld; Santo Pio de Pietralcina.

Conclusão: Duas vias conduzem à experiência mística:

A. Psicológica: contemplativa (S. Boaventura, S. João da Cruz, Santa Teresa de Ávila)

B. Sacramental e litúrgica: foi negligenciada, apesar de tentativas de sistematização.

Apoiando-nos no Evangelho: as promessas de Jesus na Ceia (João 14, 8-28) revelam a mística sacramental e litúrgica dos Padres da Igreja. Graças à renovação dos estudos patrísticos, só foi revelado há muito pouco tempo. Os grandes teólogos, talvez pelas experiências místicas eucarísticas, tornam-se mais explícitos.

Grandes videntes da Igreja: como Santa Teresa de Ávila, Beata Marie de l'Incarnation (ursulina), Santa Margarida Alacoque insistem na vida eucarística.

O que a hagiografia junta às exegeses teológicas dos Padres e dos ensinamentos dos teólogos contemplativos é a afirmação de que o meio privilegiado de comunhão com Deus é o sacrifício eucarístico.

Segundo Stolz a inserção do fiel crente na vida divina à qual se acede pela eucaristia é o prolongamento e a meta da vida cristã.

Por isso, a comunhão é o meio privilegiado de experiências interiores prometida por Cristo na Última Ceia. (Thomas Merton)

III. AS DEVOÇÕES EUCARÍSTICAS

S. Justino descreve, na sua «Apologia», o ritual do ágape ou da reunião dos cristãos no primeiro dia da semana, marcando já a diferença com os judeus que se reuniam ao sábado. Depois de narrar a consagração e a comunhão, escreve explicitamente sobre «a comunhão que é levada aos doentes e aos ausentes.» Embora seja um sinal pouco referido, esta comunhão levada aos ausentes é um princípio, um núcleo de comunhão em que cristãos, não podendo estar presentes na celebração, dela queriam fazer parte e da qual não abdicavam ou prescindiam... Todos os outros Padres da Igreja

concordam com este testemunho e é Tertuliano (155-220) que fala de reuniões eucarísticas frequentes, até mesmo quotidianas.

Todos os posteriores Padres da Igreja falam do benefício da comunhão, das razões pelas quais se pode comungar, de um apelo a um não afastamento do altar do Senhor. Mas esta pretensa «época áurea» de participação nos mistérios eucarísticos, é, desde o início do séc. IV, rodeada de apelos, chamadas de atenção e até por gritos pela diminuição dos comungantes. As razões pelas quais isso aconteceu não as sabemos claramente, apenas o podemos verificar. Numa resposta a uma questão posta por um cristão se era mais importante comungar com convicção e fé ou privar-se do sacramento por não estar devidamente preparado, Santo Agostinho responde que a primeira posição é que deve ser tida em conta mas acrescenta: «Zaqueu alegrou-se com a chegada do Senhor a sua casa; o centurião não se achou digno de o receber: tu faz o que achares melhor.»

Começa então, como já dissemos, um afastamento da comunhão por parte dos fiéis: excesso de missas; condições impostas; escrúpulos; necessidade de uma coerência de vida para uma comunhão; diminuição das exigências morais dos cristãos que entram na Igreja, após a paz de Constantino (313). Tudo isto pode ter contribuído para o afastamento efectivo dos comungantes.

Que os Padres impunham algumas regras (por exemplo a abstenção sexual e a não menstruação) vindas quer das purificações judaicas ou pagãs é óbvio mas cada vez lamentam mais e sempre a falta de comungantes e nunca o seu excesso. Já que não comungam todos os dias, ao menos ao Domingo; se não aos Domingos, nas festas principais; ao menos nas três festas principais: Natal, Páscoa e Pentecostes. Se não, ao menos na Páscoa. – Tudo isto são clamores que acompanham toda a Idade Média.

Foi preciso uma decisão do IV Concílio de Latrão (1215) que prescreve uma comunhão pela Páscoa ou por essa altura, sob pena de o fiel ser excluído da Igreja, para que as comunhões pascais se tornassem um hábito e um costume cristão. A partir daí, poder-se-ia dizer que se tocou na mais baixa participação de comunhão por parte dos fiéis. Depois, pouco a pouco, mas muito lentamente, começou-se a pedir e a aconselhar uma comunhão mais frequente.

Pouco a pouco, comunga-se mais vezes ao ano, nas festas litúrgicas e nas ocasiões mais importantes mas levará ainda muito tempo, às vezes alguns séculos. Instala-se o ciclo vicioso de sem confissão – não comunhão ou não comunhão – não confissão e permanece nos hábitos dos fieis até aos nossos dias.

Desde a Idade Média e principalmente no séc. XIV, durante os primeiros tempos da Reforma Católica, a oração tende a substitui-se à comunhão, apesar dos protestos oficiais. Já não se comunga na missa: assiste-se à missa, e esta cada vez mais rodeada de pompa e esplendor.

No Concílio de Trento, diante da recusa dos reformadores protestantes à eucaristia como sacramento, o Concílio afirma-o solenemente, fazendo um apelo a comunhão mais frequente. Com a Reforma Católica dos sécs. XVI e XVII, a comunhão parece adormecida ou reservada aos religiosos ou a «almas especiais» devidamente autorizadas pelo respectivo confessor.

No séc. XIX, com o início da reforma litúrgica de Dom Guéranger, inicia-se um movimento de redescoberta da missa e da comunhão. Se a missa sem consagração é impossível, uma comunhão só para o celebrante começa a parecer raro, esquisito e impensável. Mas só em Dezembro de 1905, com o decreto de S. Pio X, se resolveram certas dúvidas e, em decretos seguintes, o mesmo Papa apela à comunhão frequente, à comunhão das crianças à liberdade de comungar. O Papa antecessor, Leão XIII, já tinha feito um trabalho preparatório: os congressos eucarísticos internacionais já tinham começado mas é a S. Pio X que se deve o impulso de uma nova liturgia eucarística em que os primeiros comungantes se tornarão, mais tarde, membros activos da Acção Católica e os leigos aceitarão, com entusiasmo, o Concílio Vaticano II.

IV. AS DEVOÇÕES EUCARÍSTICAS FORA DA MISSA

O que aqui interessa não é falar da eucaristia em si mesma mas do que ela suscitou nas devoções dos fiéis. Porventura, poder-se-

ia achar tudo isto acessório, escusado ou inútil, mas foi algo que imprimiu toda uma série de gestos e atitudes que, ao longo da história, marcam a nossa relação com Deus através de seu Filho e da presença da Igreja.

Não será isto tão importante como a eucaristia em si mesma mas é uma das nossas maneiras de a vivermos, lateralmente, é certo, quer seja um caminho para chegarmos até Cristo ou, infelizmente, tomarmos a «nuvem por Juno» e acharmos que as devoções são tão importantes como receber o Corpo e Sangue de Cristo e arriscarmos a ficar pelas margens.

As devoções são importantes porque nos conduzem a Cristo e à Eucaristia e só têm sentido se as utilizarmos para chegarmos até aí. Se não, são parte apenas do «folclore» cristão, por mais sinceras que sejam as nossas atitudes enquanto as praticamos e as vivemos. Correm, por isso, o risco de serem um muro do outro lado do qual está Cristo e a Eucaristia. Vemos o caminho, começamos a percorrê-lo mas não vemos nem atingimos a meta.

A primeira referência à Eucaristia – corpo e sangue de Cristo – está narrado na 1ª Epístola de S. Paulo aos Coríntios (11, 23-24). Em seguida, há a narração da Última Ceia nos evangelhos sinópticos de Mateus, Marcos e Lucas.

S. João não tem esta descrição mas fala da Última Ceia, com a cena do «lava-pés» e os discursos aí incluídos, que podem ser considerados eucarísticos. O capítulo 6 de S. João é eucarístico porque fala do Corpo e Sangue do Senhor e desde os primeiros tempos foi considerado como tal.

As devoções eucarísticas podem ser descritas por dois termos: a comunhão e a adoração. Na comunhão, há uma ligação com a consagração de que dificilmente se pode separar. As devoções de adoração começam pelas espécies consagradas, principalmente as hóstias e partículas consagradas ou em reserva. A partir daí, nasce embrionariamente o culto chamado do Santíssimo Sacramento. Desse culto surgem as Quarenta Horas ou Lausperene e as visitas ao Santíssimo Sacramento.

Devoções cristológicas são as do Sagrado Coração de Jesus e do Preciosíssimo Sangue que, apesar de não estarem vinculadas

exclusivamente ao culto do Santíssimo, têm uma componente eucarística que é importante salientar.

V. A ADORAÇÃO DO SANTÍSSIMO

Já falámos do enfraquecimento da prática da comunhão durante a Idade Média. Mas durante todo este tempo deu-se a separação entre o sacrifício realizado na consagração e a comunhão, o que talvez tenha sido uma das causas da falta da participação na Eucaristia. No séc. XII, as espécies consagradas começaram a ter culto especial, embora, anteriormente, este não fosse totalmente desconhecido. No tempo dos Padres da Igreja, fala-se da comunhão como uma protecção, um alimento e chegando-se até a exageros como colocar-se uma partícula consagrada nos mortos como viático e nas relíquias do altar quando era consagrado. Mas tudo isto indica que a comunhão fazia parte da vida dos primeiros cristãos. Será a recusa a comungar e a conseqüente diminuição da sua prática que, na Idade Média fará surgir a devoção a algo em que não se podia tocar, excepto o celebrante, e levando à sua adoração. A partir do séc. XII, há, por toda a Cristandade, uma viragem cristológica por parte dos fiéis. Troca-se a visão exclusiva de Cristo Salvador do mundo pelo Homem das Dores, o Filho do Homem, o Filho da Virgem-Mãe. Sinal desta viragem é o movimento das Cruzadas, o afecto na reforma cisterciense e a devoção ao Santíssimo Sacramento.

Nesses séculos (XII e XIII) há, em certos lugares da Europa, uma acentuação da adoração às espécies eucarísticas. O que era dantes guardado apenas como uma reserva para os doentes e moribundos é agora colocado no altar ou numa capela à parte para devoção dos fiéis. A adoração e a oração aparecem então em força, não aumentando por isso o número de comungantes. Mas já é um passo em frente o cuidado pelas hóstias consagradas.

Nos séculos anteriores (sécs. XI e XII) houve várias discussões teológicas sobre a presença real ou simbólica depois da consagração.

A devoção dos fiéis iria exigir que o Bispo de Paris (Eudes de Sully) determinasse a obrigação da elevação da hóstia depois de consagrada. A elevação da hóstia antecedeu a do cálice que surgiria mais tarde, tendo as duas sido depois fixadas pelo missal de S. Pio V. Surge po isso, um movimento eucarístico, e Tournai, na Flandres, actual Bélgica, não é excepção. Em torno da devoção eucarística de mulheres emparedadas, com uma abertura em direcção ao altar do Santíssimo forma-se um grupo de mulheres, religiosas e leigas, que fomentam esta devoção. Será, no entanto, Santa Juliana, monja agostinha, priora do Monte Cornillon que, a partir de 1208, insiste, com base nas suas visões de Cristo, em instaurar uma festa dedicada à Eucaristia. Em 1246 é aprovada e festejada na Flandres. O Cardeal dominicano, Hugo de Saint-Cher, legado papal na Alemanha que então compreendia a Flandres, torna-a extensiva a todo o Império. O seu sucessor aprova esta decisão mas só em 1264, quando um clérigo dessa região é eleito Papa, como Urbano IV, esta festa é alargada à Igreja universal. Apesar do rápido desenvolvimento, só nos inícios do séc. XIV, entra como regra no Direito Canónico e, no séc. XV e XVI, é celebrada com procissão que a distingue de todas as outras festas litúrgicas.

S. Francisco e S. Boaventura tinham em grande conta esta devoção. Os dominicanos, na luta contra os albigenses, que negavam este sacramento, defendiam a realidade da Eucaristia e S. Tomás de Aquino foi encarregado de escrever o Ofício e a Missa da festa da Santíssima Eucaristia.

Dá-se o incremento das confrarias do Santíssimo Sacramento, encarregadas de celebrar a festa do Corpo de Deus, organizar a procissão, velar pela eucaristia e acompanhar o viático.

Ao longo da história, esta devoção viu desenvolverem-se duas práticas religiosas ligadas ao Santíssimo Sacramento: a das Quarenta Horas ou Lausperene e as visitas ao Santíssimo Sacramento.

Foi em Milão, entre 1527 e 1537 que as Quarenta Horas atingiram a forma que iria ser a sua durante séculos. A sua origem, no entanto, enraíza-se na prática de velar «o Senhor morto e sepultado» durante quarenta horas, desde o final das cerimónias da Sexta-Feira Santa

até ao Domingo de Páscoa. Era uma vigília de oração, na Semana Santa, que se tornou numa adoração eucarística.

Sob a protecção de S. Carlos Borromeu, arcebispo de Milão, no séc. xvi, Santo António Maria Zacarias e os capuchinhos deram uma nova forma a esta devoção. Passou a ser uma exposição ao longo de todo o dia, em cada Igreja, havendo no final uma procissão até à Igreja seguinte onde iria prosseguir a adoração. Tudo durante quarenta horas. Enquanto o Santíssimo estava exposto, um pregador enumerava argumentos penitenciais para conduzir os ouvintes à conversão. Só mais tarde se transferiu para a época do carnaval e, depois, durante a Quaresma. O tom das pregações era sempre penitencial, apesar da exposição e adoração eucarística. Rapidamente esta adoração durante quarenta horas passou para quarenta dias, fazendo-se a adoração diurna e nocturna. A devoção espalhou-se rapidamente por influência dos Jesuítas e dos Capuchinhos, principalmente em países católicos meridionais onde esta devoção era possível. Lisboa obteve este privilégio, por autorização pontifícia, após o terramoto de 1755.

Mais tarde, as Quarenta Horas dissolveram-se nas missões populares. Era em torno delas que o pregador apelava à conversão dos ouvintes, diante do Santíssimo exposto. De uma devoção cristológica com apoio eucarístico, passou, nos centros urbanos, a uma devoção eucarística que apelava à intensidade da vida da fé, já não necessitando de um pregador nem fazendo parte de tempos litúrgicos especiais, uma adoração que se podia fazer todo o tempo e a qualquer hora. Diluem-se, por isso, nas visitas ao Santíssimo Sacramento.

Já vimos acima que, desde o séc. xii, a devoção eucarística das espécies consagradas se tinha desenvolvido bastante. Tinha as suas raízes na veneração ao altar da Igreja, na visita à confissão ou túmulo dos mártires e no culto das relíquias e imagens na Igreja. Desde as controvérsias sobre a Presença Real que esta adoração e veneração das espécies consagradas tinha aumentado, com os gestos de elevação e adoração, com a criação do altar ou capelas separadas onde se colocava o sacrário para a adoração dos fiéis,

com o desenvolvimento dos ofícios e orações para esta devoção, com os hinos *Ave Verum* e *Anima Christi*.

Tudo isto, juntamente com a falta de comungantes, poderá ter levado a um desvio de adoração e de veneração e estará na origem da recusa deste sacramento por parte dos reformadores protestantes, como acima referimos. Mas o Concílio de Trento afirma a legitimidade do culto e da veneração do sacramento, não deixando de apelar à comunhão e à comunhão frequente.

Com o desenvolvimento da devoção das Quarenta Horas a eucaristia passará durante longo tempo a estar disposta à veneração e adoração dos fiéis. Quando este tipo de pregação se dissolveu e se atenuou, as visitas ao Santíssimo Sacramento, agora mais interiorizadas e pessoais, tornam-se cada vez mais privadas. Com a publicação do livro «*Visitas ao Santíssimo Sacramento*» de S. Afonso Maria de Liguóri (Nápoles 1745) o suporte literário foi encontrado, tendo alcançado o maior sucesso. Não sendo o primeiro dos devocionários eucarísticos, é, pela sua simplicidade, o manual por excelência das visitas ao Santíssimo. Dividido por trinta dias, com uma parte eucarística de adoração e outra de culto a Nossa Senhora, traduzido em quarenta línguas e com duas mil edições, a sua popularidade só diminuirá com o desenvolvimento da renovação litúrgica e o seu forte apelo à comunhão durante a missa. Pio XII e Vaticano II falarão ainda nos «*pia exercitia*» ou «*sacra exercitia*» mas quer por causa do aumento dos fiéis que comungam, quer pela impossibilidade de adoração na actualidade por falta de tempo, escassez de pessoas e igrejas fechadas, este tipo de devoção diminuirá bastante, não desaparecendo, no entanto, por completo. Paulo VI com a encíclica *Eucharistia Mysterium* de 1967 e o «Ritual do Culto Eucarístico fora da Missa» (21 de Junho de 1973) incluem-na no movimento litúrgico, ligada à comunhão sacramental, vivendo da palavra de Deus e estando ao serviço do evangelho.

VI. AS DEVOÇÕES CRISTOLÓGICO-EUCARÍSTICAS

Apesar de não serem devoções tipicamente eucarísticas, quer a devoção ao Sagrado Coração de Jesus, quer a do Preciosíssimo Sangue, podem-se incluir no culto eucarístico.

A devoção ao Sagrado Coração não começa só em 16 de Junho de 1675 com a primeira das visões de Santa Margarida Maria Alacoque. Existia já a devoção ao Coração Trespasado (João 19, 33-36) como sinal do amor de Deus pelos homens e dos homens por Deus e é particularmente salientada na passagem para a adoração de Cristo humanado, acentuando-se assim esta devoção. S. Anselmo, em algumas das suas meditações e S. Bernardo com a afectividade cisterciense, referem que o coração ferido ou trespasado é o símbolo do amor misericordioso do Redentor. Toda a corrente cisterciense desenvolve esta devoção. Sante Mechtilde, Santa Gertrudes, a Grande, afirmam que o Coração de Jesus divino e humano é o amor do Verbo Encarnado por Deus e pelos homens.

S. Francisco e S. Boaventura incluem o Coração trespasado de amor pelos homens na mística da Paixão e na devoção às Chagas do Senhor. Santa Margarida de Cortona e a Beata Ângela de Foligno continuam esta devoção e, no séc. XIV, com os místicos renanos, aparece com acentuação própria, ligada à paixão do Senhor. No séc. XVI, Luís de Blois e os cartuxos incluem-se nesta linha.

Em França, no séc. XVII o campo estará preparado para o «aparecimento» do Sagrado Coração. As Beneditinas do Calvário, as Ursulinas, a Visitação de Santa Joana Maria de Chantal e os Capuchinhos do Père Joseph, S. João Eudes e a devoção aos Sagrados Corações, todos ajudaram a este florescimento.

Em Junho, talvez no dia 16, na oitava do Santíssimo Sacramento, estando ela em oração, a Santa Margarida Maria aparece-lhe Cristo dizendo estas palavras:

«Eis o coração que tanto amou os homens, que não se poupou até se esgotar e se consumir de amor e por reconhecimento só recebeu ingratidões, sacrilégios, friezas, desprezos como têm por mim neste sacramento do altar. Mas o que mais me toca são os corações que me são consagrados e que os fazem. Por isso, peço que cada

sexta-feira depois da oitava do Santíssimo Sacramento haja uma festa dedicada a este coração, comungando-se neste dia por uma reparação de honra». Mais tarde, noutras visões, Cristo pedirá a comunhão mensal.

Como vemos, esta mensagem tem várias partes: a descoberta do Coração de Jesus como sinal visível do amor de Deus pelos homens; o desconhecimento desse amor da parte dos homens, depois a instituição da festa e a comunhão reparadora ou seja, a melhor maneira que temos de o reparar ou compensar será comungar por nós e por todos os pecadores.

Santa Margarida Maria pede ajuda ao seu confessor, S. Cláudio La Colombière, da Companhia de Jesus, para que a auxilie e, entre 1675 a 1682, tenta espalhar esta devoção. Os Jesuítas e as Visitandinas celebram-no desde 1685. Santa Margarida morre em 1690 e em 1693 o Papa concede indulgência plenária a quem nesta festa comungar nas Igrejas da Visitação.

Em 1697, há um pedido a Roma para a instituição universal desta festa mas é recusado. Apenas é autorizada a missa das Chagas do Senhor. No começo do séc. XVIII, várias dioceses de França autorizam a devoção a esta festa. Mas nova tentativa é recusada pela Santa Sé. No entanto, os ataques continuam e os devotos são chamados «cordícolas» mas, em 1765, é concedido o ofício e a festa à Polónia e à Arquiconfraria romana. Apesar das dificuldades, com os Jesuítas extintos, e o advento da Revolução Francesa, o culto espalha-se nos meios católicos de que é sinal a Basílica da Estrela, em Lisboa. Luís XVI, preso no Templo, consagra-se, a si e à sua família e ao reino da França ao Sagrado Coração de Jesus. Luís XIV ter-se-ia recusado fazê-lo em 1684, apesar dos apelos de Santa Margarida. Várias congregações são constituídas sob esta invocação.

No séc. XIX, Pio IX (1856) prescreve a festa para a Igreja universal e Leão XIII consagra o mundo e o século XX ao Sagrado Coração (24 Junho 1899), aceitando o apelo da Beata Maria do Divino Pastor. A comunhão nas primeiras sextas-feiras é aceite e divulgada no mundo católico.

Começam então as consagrações nas casas, nas famílias, a entronização de imagens. Pio XI tenta equiparar estas devoções à festa de Cristo-Rei: vários países se consagram ao Sagrado Coração (Equador, Bolívia, Venezuela) ou constroem-lhe Basílicas como Montmartre, em Paris, na Bélgica, em Espanha e monumento a Cristo-Rei, em Lisboa.

O Sagrado Coração tem agora uma devoção independente. Assim, separada da meditação sobre a Paixão do Senhor, é o sinal onde o amor é simplesmente adorado. O Coração trespassado é o amor de Cristo pelos homens e de Cristo pelo Pai, amor exigente que deve levar à nossa conversão. São-nos pedidas a humildade e a obediência a Cristo feito homem, recebendo nós o seu amor infinito que se revela na caridade. A devoção eucarística é a ligação entre o Sagrado Coração e cada cristão que comunga com fé e por amor.

Apesar de ter raízes anteriores, a devoção ao Preciosíssimo Sangue é aceite na Catolicidade muito mais tarde. O sangue, vertido por Cristo desde a agonia no horto até ao Coração trespassado, significa a vida que Cristo deu por nós. Está pois inserido no mistério da Redenção e da Salvação do qual todos fazemos parte. Por isso, encontra-se presente desde todos os manuais de teologia e até ao mais humilde folheto de devoção, passando pela liturgia e pela mística. A noção de sangue como fonte de vida é conhecido nas outras religiões orientais, judaica e pagãs. Daí a proibição de comer certas carnes não sangradas porque se ingeria o sangue dos animais. Desde o sacrifício de Abel, à recusa de comer o sangue dos animais, como prescreve o Deuterónimo, Deus é o criador da vida, como vem no Levítico, e é pelo sangue que instaura a aliança (Zacarias 9, 11; Ex 24, 3-8).

O Sangue de Cristo é um símbolo fundamental de expiação e de salvação. O sangue de Abel, o sacrifício de Isaac e a imolação do cordeiro pascal (Ex 12) são relatos pelos quais se percebe melhor o dom da vida que foi dado por Cristo. Na Última Ceia, o vinho é transformado no Sangue da nova aliança, derramado por Cristo. Em João 19, 31-37, o crente, membro do novo povo de Deus, é

baptizado no Sangue do Ressuscitado e os sacramentos da Igreja são prefigurados no Coração do Trespasado.

Como vemos, a Última Ceia ou refeição do Sangue de Cristo está ligada ao regresso do Messias e à História de Salvação. Toda a celebração litúrgica está ligada à Última Ceia desde o Servo Sofredor em Isaías, até ao suor de sangue em S. Lucas. S. Paulo fala em 1 Cor 11 de «sangue derramado por nós» e no Apocalipse 4-5 há uma nova liturgia do ritual pascal. O binómio corpo-sangue significa o homem total, corpo e alma, e a vida de Cristo é-nos dada através da comunhão (João 6, 53-56).

O sacrifício de Cristo é para a salvação da humanidade. O dom da vida e a efusão do sangue prefiguram a eucaristia e o baptismo.

O baptismo de sangue dos mártires é o sacrifício que os assimila ao Redentor, sendo o exemplo mais evidente Santo Inácio de Antioquia.

A partir do séc. XII, a comunhão reduz-se à hóstia consagrada, embora as igrejas orientais tenham mantido a comunhão sob as duas espécies. Uma tentativa de restauração é recusada, no séc. XV, no Concílio de Constança, mas o Concílio de Trento tem presente esta possibilidade de comunhão.

Assim o Sangue de Cristo tem três finalidades:

- a aspersão do sangue é purificadora,
- o Dom do sangue é o resgate dos pecados
- e a Consagração e comunhão são as primícias de renovação absoluta.

A devoção ao Preciosíssimo Sangue está ligada à humanidade do Senhor. S. Bernardo, S. Francisco, S. Boaventura, Santa Gertrudes, dão-nos inúmeros textos sobre o sangue derramado por Cristo. Consideremos também a imagem que apresenta o cálice recolhendo o sangue do Crucificado nas pinturas intituladas «Fonte de Salvação» - desenvolvida também na «gesta do Santo Graal» que não é senão a procura do amor divino.

São atestados milagres do Sangue como hóstias ensanguentadas. O milagre de Bolsena (1264) terá confirmado a instituição da festa da Santíssima Eucaristia. Uma controvérsia no séc. XV terá oposto franciscanos e dominicanos. Estes queriam celebrar esta devoção

dentro do Tempo Pascal mas Pio II proibiu a continuação desta disputa. No entanto, continuam a ser atestados milagres do Sangue de Cristo, em Reichenau, Mântua, Bruges, e o Santíssimo Milagre de Santarém, em Portugal.

A primeira concessão de ofício litúrgico é dada a Valência, Espanha, em 1482, mas só se desenvolve bastante no séc. XVIII. Em Saragoça (1747) a festa é celebrada na segunda-feira depois da Trindade, seguida pelos Passionistas, em Breslau (1778) e em Portugal (1799) na sexta-feira depois do 4º Domingo da Quaresma. Outros ainda celebram-na em Março ou na Quaresma. O grande pregador desta devoção é S. Gaspar del Buffalo († 1837) que em 1832 a fixa no 1º Domingo de Julho. Pio IX estabeleceu a festa para a Igreja Universal (10 de Agosto 1849). A ladainha do Preciosíssimo Sangue dos sécs XII-XIII é aprovada oficialmente por João XXIII, grande devoto desta festa.

Na literatura espiritual, S. Bernardo fala do Preciosíssimo Sangue durante a Paixão e das Chagas como as dores da Paixão, e do Coração como o amor que Cristo nos tem. Os místicos cistercienses referem-no como bebida que nos dá a vida – vida e união total com o Verbo Encarnado.

Na Idade Média, Santa Catarina de Sena estigmatizada e unida a Cristo crucificado é a maior testemunha da devoção ao Sangue de Cristo. «Deus salvou o homem através do seu amor misericordioso». A verdade do amor é assimilado ao Sangue de Cristo. Santa Juliana de Norwich, cujas visões de Cristo ensanguentado nos iluminam e nos conduzem a Cristo e a Deus. Santa Maria Madalena de Pazzi une a Paixão à Cruz de Cristo. O «Sangue de Cristo, que está no seio do Pai e no seio de Maria, é o Sangue da Redenção que nos recria na graça e nos alimenta. A purificação para toda a Igreja será feita pela renovação através do Sangue de Cristo.»

A devoção floresce na primeira metade do séc. XIX, principalmente em Itália, onde vários institutos religiosos são fundados sob esta invocação por S. Gaspar del Buffalo, Beata Maria de Mattias e S. Vicente Palotti. Em França, S. Pedro Julião Eynard faz o mesmo.

Nos nossos tempos, é altura de paragem. O renovamento bíblico e litúrgico insiste mais na Eucaristia e nos sacramentos. O sacrifício

de Cristo está muito presente em S. Paulo (Rom 5, 9; Ef 2, 13; Col 1, 20) e também em Hebreus (9-13).

O sacrifício dos mártires do séc. xx tem facilitado a compreensão de Apocalipse 12, 11; 16, 3-7; 18, 24; 19, 13.

Como vemos, estas duas devoções cristológicas ligadas à Paixão de Cristo tiveram um caminho próprio, retiradas do seu contexto inicial e ambas com uma forte conotação eucarística, mais visível no Preciosíssimo Sangue de Cristo mas presente no Sagrado Coração pelas comunhões mensais, e ambas fazem a ligação entre nós e Jesus Cristo através da Eucaristia.

Bibliografia. Para além do artigo “Eucharistie” do Dictionnaire de Spiritualité, ver também no mesmo Dicionário os artigos «Coeur (sacré)»; «Communion» (Effets) (Pratique) (Fréquente) (Spirituelle); «Quarante Heures»; «Sang (Précieux)»; «Visites au Saint-Sacrement»

EUCARISTIA E ECUMENISMO¹

Teresa M. Leal de A. Martinho Toldy
UFP (Lisboa)

I. O QUE UNE TODOS OS CRISTÃOS? O QUE OS SEPARA?

- O que une todos os cristãos?
 - a fé em Jesus Cristo, o testemunho e a caridade;
 - a referência às Escrituras como fonte da fé;
 - a experiência comunitária;
 - a experiência litúrgica (os sacramentos do batismo e da eucaristia/ceia do Senhor).

- O que separa os cristãos?
 - o ministério de Pedro (nomeadamente, a questão da infalibilidade papal),
 - a compreensão da eucaristia (a questão da transubstanciação; maior acentuação do cariz sacrificial ou memorial da eucaristia);
 - a compreensão do ministério ordenado (concepção funcional ou ontológica; maior acentuação do sacerdócio comum dos fiéis ou do ministério ordenado); a questão da sucessão apostólica; acesso das mulheres ao ministério ordenado e a questão do celibato;
 - a doutrina da justificação (debate em torno da importância das obras e da fé para a salvação. Este ponto constitui o fulcro da teologia luterana);
 - a mariologia (Maria é reconhecida como mãe de Jesus, mas os nossos irmãos protestantes não lhe reconhecem o título de Mãe de Deus).

II. FORMAS DE ECUMENISMO

1. ECUMENISMO NA ACÇÃO

Traduz-se na colaboração na vida social e cultural, no estudo comum das questões sociais e éticas, na colaboração no domínio do desenvolvimento, das necessidades humanas e da salvaguarda da natureza. Note-se que esta vertente do ecumenismo foi muito importante desde o início deste movimento, tendo surgido da experiência de solidariedade e de reconciliação durante a 2ª Guerra Mundial e da experiência de solidariedade com o Terceiro Mundo. Em Portugal, existe uma colaboração antiga entre o Exército de Salvação e a Caritas, por exemplo. Existe ainda uma longa experiência de empenho comum pela paz e a justiça mundial, também mais recentemente (pense-se nas reacções à guerra do Iraque ou no movimento pelo perdão da dívida externa de alguns países do Terceiro Mundo).

2. ECUMENISMO ESPIRITUAL

Traduz-se na experiência da oração em comum – pense-se na oração comum entre cristãos de diversas Igrejas durante a 2ª Guerra Mundial, experiência da qual nasceu, por ex., a comunidade de Taizé; pense-se nos encontros de Assis – ainda que também inter-religiosos – e em outras iniciativas relacionadas com orações pela paz.

Refira-se aqui ainda o *movimento bíblico*, enquanto abordagem exegética à Escritura, aspecto que constituiu uma das primeiras aproximações espirituais, mas também teológicas, entre as diversas Igrejas.

3. ECUMENISMO NO TESTEMUNHO

Consiste na experiência de missionação numa perspectiva ecuménica ou numa partilha de espaços, de celebrações, de iniciativas pastorais e sócio-caritativas sobretudo nos países ditos “de missão”.

4. ECUMENISMO AO NÍVEL DO DEBATE DOUTRINAL

Constitui, porventura, a área mais difícil do ecumenismo, tanto pelo grau de especialização que exige (trata-se de um diálogo ao nível das cúpulas hierárquicas e teológicas das Igrejas), como pela dificuldade das Igrejas (e a Católica, bastante!) de encontrarem uma linguagem comum. O ministério de Pedro parece constituir uma das principais dificuldades neste diálogo doutrinal.

III. ASPECTOS A TER EM CONTA PARA QUE TODOS OS CRISTÃOS POSSAM, DE ALGUM MODO, ACOMPANHAR ESTE DIÁLOGO DOUTRINAL

O *Directório para a aplicação dos princípios e das normas para o ecumenismo* (1993), da responsabilidade do Conselho Pontifício para a Unidade dos Cristãos, chama a atenção para os elementos que devem ser tidos em conta na formação do clero para o ecumenismo (cf. n.º 76). Pela pertinência de que se revestem para todos os católicos (e não só para o clero), apresentam-se aqui como uma orientação para todos os que têm a consciência de que o ecumenismo é uma tarefa inerente à própria condição de cristão e de católico:

a) os elementos do património cristão no plano da verdade e da santidade que são comuns a todas as Igrejas e Comunidades eclesiais, mesmo que sejam enunciados segundo uma formulação teológica diferente;

b) as riquezas da liturgia, da espiritualidade e da doutrina que são próprias a cada comunidade, mas que podem ajudar os cristãos a adquirir um conhecimento mais profundo da natureza da Igreja;

c) os pontos que são motivo de discórdia, em matéria de fé e de moral, mas que podem encorajar a fazer uma pesquisa mais aprofundada da Palavra de Deus e que levam a distinguir entre contradições reais e contradições aparentes.

Neste sentido, na perspectiva do mesmo Directório (nº 79), seria útil que os cristãos conhecessem:

a) as noções de catolicidade, de unidade orgânica e visível da Igreja, de “oikoumenè”, de ecumenismo, de acordo com a sua origem histórica e o seu significado actual do ponto de vista católico;

b) os fundamentos doutrinários da actividade ecuménica, atribuindo particular atenção aos laços comunitários existentes actualmente entre as Igrejas e as Comunidades eclesiais;

c) a história do ecumenismo, que inclui a história das divisões e de inúmeras tentativas, ao longo dos séculos, para restabelecer a unidade, os sucessos e insucessos dessa história, bem como o estado actual da procura da unidade;

d) o objectivo e o método do ecumenismo, das diversas formas de união e de colaboração, a esperança de restabelecer a unidade, as condições da unidade o conceito de unidade plena e perfeita;

e) o aspecto “institucional” e a vida actual das diferentes comunidades cristãs; as tendências doutrinárias, as causas reais da separação, os esforços missionários, a espiritualidade, as formas de culto, a necessidade um conhecimento maior da teologia e da espiritualidade orientais;

f) alguns problemas mais específicos, como a participação comum no culto, o proselitismo e o irenismo, a liberdade religiosa, os casamentos mistos, o lugar dos leigos e, nomeadamente, das mulheres, na Igreja;

g) o ecumenismo espiritual, em particular, o significado da oração pela unidade e outras formas de aproximação à unidade pela qual Cristo rezou.

Ter-se-á percebido que está excluída a miragem do retorno a Roma... Este regresso não constitui uma forma de ecumenismo! Além disso, o retorno a Roma significaria a subalternização da experiência cristã feita nas outras Igrejas ao longo de séculos!

O Directório para a aplicação dos Princípios e Normas sobre o Ecumenismo já citado desenvolve uma reflexão sobre aqueles que podem ser considerados os princípios doutrinários que fundamentam a procura da unidade entre os cristãos. Assim:

1. A COMUNHÃO QUE CONSTITUI A IGREJA

A Igreja constitui uma experiência antecipada da comunhão dos santos: “aqueles que vivem unidos na fé, na esperança e na caridade, no serviço mútuo, na doutrina comum e nos sacramentos, sob a condução dos seus Pastores, têm parte na comunhão que constitui a Igreja de Deus” (nº 13). E esta comunhão realiza-se nas Igrejas particulares, unidas ao seu bispo. Esta comunhão é, em si mesma, universal, portanto, católica. A catolicidade é uma nota da Igreja, como realidade teológica. Mas também é uma tarefa para as Igrejas – elas têm a missão de “construir” a catolicidade, de serem sinais de unidade na comunidade humana.

2. A COMUNHÃO ENTRE AS IGREJAS MANIFESTA-SE E MANTÉM-SE NA COMUNHÃO ENTRE OS SEUS BISPOS

A sucessão apostólica está ao serviço da tradição da Igreja, enquanto garantia de fidelidade à sua mensagem origem: “isso mesmo que eu recebi, a vós o transmito...” Do ponto de vista da Igreja Católica, o bispo de Roma constitui a cabeça da comunhão entre todos os bispos (cf- nº 14).

3. A AFIRMAÇÃO DA UNIDADE IMPLICA O RECONHECIMENTO DA DIVERSIDADE (CF. Nº 16)

A diversidade exprime a catolicidade. Esta não constitui um espartilho impeditivo de uma experiência de diversidade que, não só esteve presente desde os primórdios da Igreja, como traduz a sua capacidade para se inserir em todas as culturas e latitudes. A identificação da unidade da Igreja com um único modelo de experiência eclesial, inclusivamente litúrgica, constituiria uma negação da própria catolicidade da Igreja, isto é da sua universalidade: se estivesse identificada com um único modelo, isso seria indicativo da sua limitação a uma única cultura, logo, a negação da sua própria universalidade, *vide*, catolicidade.

4. A QUESTÃO DA SUBSISTÊNCIA DA IGREJA DE CRISTO NA IGREJA CATÓLICA (CF. Nº 17)

Esta questão, assim enunciada já no Concílio Vaticano II, constitui uma pedra de tropeço no diálogo ecumênico, pois que identifica a experiência plena de Igreja com a Igreja católica, relegando as outras Igrejas para o estatuto de Igrejas ou comunidades eclesiais com uma experiência não-plena, quais “capelas imperfeitas”. O Directório aqui mencionado retoma o célebre texto da *Lumen Gentium* (nº 8), no qual se diz: “Esta Igreja, constituída e organizada neste mundo como sociedade, é na Igreja católica, governada pelo sucessor de Pedro e pelos Bispos em união com ele, que subsiste, embora, fora da sua comunidade, se encontrem muitos elementos de santificação e de verdade, os quais, por serem dons pertencentes à Igreja de Cristo, impõem para a unidade católica”.

É certo que o Directório acrescenta que “a totalidade da verdade revelada, dos sacramentos do ministério, que Cristo deu para a construção da sua Igreja e para o cumprimento da sua missão, se encontra na comunhão católica da Igreja²” (nº 17) e não na “comunhão da Igreja católica”, mas seria necessário verificar melhor o significado atribuído a esta inversão da ordem da frase.

Poderá ser esclarecedor atentar nas palavras do Cardeal Walter Kasper, Presidente do Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos, numa conferência comemorativa dos quarenta anos precisamente da *Unitatis Redintegratio*, proferida em Novembro de 2004³:

“Por conseguinte, o “*subsistit in*” é erroneamente interpretado, quando se faz dele o fundamento de um pluralismo e de um relativismo eclesiológico, afirmando que a única Igreja de Jesus Cristo subsiste em numerosas Igrejas e que a Igreja Católica é simplesmente uma Igreja ao lado das demais. Semelhantes teorias de pluralismo eclesiológico contradizem a compreensão da própria identidade que a Igreja Católica como de resto também as Igrejas ortodoxas sempre tiveram ao longo da sua Tradição, compreensão esta que o próprio Concílio Ecumênico Vaticano II desejou fazer sua. A Igreja Católica

reivindica para si mesma, tanto no presente como no passado, o direito de ser a verdadeira Igreja de Jesus Cristo, em que se encontra toda a plenitude dos instrumentos de salvação (cf. *Unitatis redintegratio*, 3; *Ut unum sint*, 14), mas agora adquire consciência disto de maneira dialógica, tendo em consideração também as outras Igrejas e Comunidades eclesiais. O Concílio Vaticano II não afirma uma doutrina nova, mas justifica uma atitude renovada, renuncia ao triunfalismo e formula a tradicional compreensão da sua própria identidade de forma realista, historicamente concreta e, poder-se-ia dizer, até mesmo humilde. O Concílio sabe que a Igreja está a caminho ao longo da história, para realizar concretamente na história aquilo que é (“*est*”) a sua natureza mais profunda.”

5. O RECONHECIMENTO DA DIVISÃO

O Directório mencionado faz uma referência breve ao historial das divisões, primeiro com as Igrejas do Oriente e, posteriormente, com as divisões que, no dizer do documento, deram origem a “outras comunidades eclesiais” (note-se que o termo “Igreja” é aplicado às Igrejas Orientais, mas, às Igrejas saídas da Reforma, aplica-se o termo “outras comunidades eclesiais”!). O documento identifica a origem da ruptura em divergências doutrinárias ou disciplinares, bem como em discrepâncias quanto à compreensão da própria “natureza” da Igreja, isto é, da sua “estrutura” (cf. nº18). Afirma-se também que isto não foi, contudo, impeditivo da persistência da comunhão plena na Igreja católica: “Com efeito, a plenitude da Igreja de Cristo manteve-se na Igreja católica, enquanto que as outras Igrejas e Comunidades eclesiais, embora não estando em plena comunhão com a Igreja católica, conservam, na realidade, uma certa comunhão com ela.” (idem) No dizer do documento, “o Espírito de Cristo não recusa servir-se delas como meios de salvação” (citação da própria *Unitatis Redintegratio*, nº 3).

Seja como for, a divisão entre os cristãos é algo que não corresponde à vontade de Cristo e que “enfraquece a Sua Igreja no exercício da sua missão” (idem), pelo que nenhum cristão se pode demitir do esforço ecuménico.

6. POSSIBILIDADES E IMPOSSIBILIDADES DE CELEBRAR EM CONJUNTO, OU A INTERDIÇÃO DA CONCELEBRAÇÃO E DA INTERCOMUNHÃO

Apesar do reconhecimento da divisão como um escândalo, a Igreja católica mantém-se irreduzível quanto à impossibilidade da intercomunhão eucarística. O motivo radical desta impossibilidade é enunciado no *Instrumentum Laboris do Sínodo sobre a Eucaristia* nos seguintes termos: não é possível a comunhão *in sacris* sem uma comunhão a nível doutrinal e eclesial – cf. n° 87).⁴

A argumentação utilizada pela Igreja católica a este propósito, está enunciada também de forma explícita na Carta Encíclica *Ecclesia De Eucharistia* do Papa João Paulo II, datada de 17 De Abril De 2003.⁵, pelo que são aqui transcritos na íntegra os números da mesma referentes à questão (44 a 46)⁶:

44. Precisamente porque a unidade da Igreja, que a Eucaristia realiza por meio do sacrifício e da comunhão do corpo e sangue do Senhor, comporta a exigência imprescindível duma completa comunhão nos laços da profissão de fé, dos sacramentos e do governo eclesiástico, não é possível concelebrar a liturgia eucarística enquanto não for restabelecida a integridade de tais laços. A referida concelebração não seria um meio válido, podendo mesmo revelar-se *um obstáculo, para se alcançar a plena comunhão*, atenuando o sentido da distância da meta e introduzindo ou dando aval a ambiguidades sobre algumas verdades da fé. O caminho para a plena união só pode ser construído na verdade. Neste ponto, a interdição na lei da Igreja não deixa espaço a incertezas, atendo-se à norma moral proclamada pelo Concílio Vaticano II.

No entanto quero reafirmar as palavras que ajuntei, na carta encíclica *Ut unum sint*, depois de reconhecer a impossibilidade da partilha eucarística: «E todavia nós temos o desejo ardente de celebrar juntos a única Eucaristia do Senhor, e este desejo torna-se já um louvor comum, uma mesma imploração. Juntos dirigimo-nos ao Pai e fazemo-lo cada vez mais com um só coração».

45. Se não é legítima em caso algum a concelebração quando falta a plena comunhão, o mesmo não acontece relativamente à administração da Eucaristia, *em circunstâncias especiais, a indivíduos* pertencentes a Igrejas ou Comunidades eclesiais que não estão em plena comunhão com a Igreja Católica. De facto, neste caso tem-se como objectivo prover a uma grave necessidade espiritual em ordem à salvação eterna dos fiéis, e não realizar uma *intercomunhão*, o que é impossível enquanto não forem plenamente reatados os laços visíveis da comunhão eclesial.

Nesta direcção se moveu o Concílio Vaticano II ao fixar como comportar-se com os Orientais que de boa fé se acham separados da Igreja Católica, quando espontaneamente pedem para receber a Eucaristia do ministro católico e estão bem preparados. Tal modo de proceder seria depois ratificado por ambos os Códigos canónicos, nos quais é contemplado também, com os devidos ajustamentos, o caso dos outros cristãos não orientais que não estão em plena comunhão com a Igreja Católica.

46. Na encíclica *Ut unum sint*, manifestei a minha complacência por esta norma que consente prover à salvação das almas, com o devido discernimento: «É motivo de alegria lembrar que os ministros católicos podem, em determinados casos particulares, administrar os sacramentos da Eucaristia, da Penitência e da Unção dos Enfermos a outros cristãos que não estão em plena comunhão com a Igreja Católica, mas que desejam ardentemente recebê-los, pedem-nos livremente e manifestam a fé que a Igreja Católica professa nestes sacramentos. Reciprocamente, em determinados casos e por circunstâncias particulares, os católicos também podem recorrer, para os mesmos sacramentos, aos ministros daquelas Igrejas onde eles são válidos».

É preciso reparar bem nestas condições que são imprescindíveis, mesmo tratando-se de determinados casos particulares, porque a rejeição duma ou mais verdades de fé relativas a estes sacramentos, contando-se entre elas a necessidade do sacerdócio ministerial para serem válidos, deixa o requerente impreparado para uma legítima recepção dos mesmos. E, vice-versa, também um fiel católico

não poderá receber a comunhão numa comunidade onde falte o sacramento da Ordem.

Em síntese, poderá dizer-se o seguinte, no que diz respeito à possibilidade de partilha da vida sacramental com os membros de outras Igrejas:

a) No que diz respeito aos membros das diferentes Igrejas Orientais, segundo o Directório para o Ecumenismo já referido, cuja orientação foi mantida pelos documentos posteriores, os ministros católicos “podem licitamente administrar os sacramentos da penitência, da eucaristia e da unção dos doentes a membros das Igrejas Orientais que lho peçam por sua própria iniciativa e que tenham as disposições necessárias” (nº 125). Por seu turno, “quando a necessidade o exija ou um verdadeiro bem espiritual o sugira e desde que seja evitado todo o perigo de erro ou de indiferentismo, é permitido a todos os católicos a quem seja física ou moralmente impossível associar-se a um ministro católico, receber os sacramentos da penitência, da eucaristia e da unção dos doentes da parte de um ministro de uma Igreja oriental” (nº 123).

b) No que diz respeito aos membros das outras Igrejas e comunidades eclesiais, “as condições em que ministro católico pode administrar os sacramentos da eucaristia, da penitência e da unção dos doentes a uma pessoa baptizada” são que “essa pessoa esteja impossibilitada de recorrer a um ministro da sua Igreja ou comunidade eclesial para receber os sacramentos desejados (...), que manifeste a fé católica nesse sacramento e que esteja em condições de os receber” (nº 131). Por seu turno, um católico só pode pedir estes sacramentos a “um ministro de uma Igreja na qual os sacramentos sejam válidos e a um ministro cuja ordenação seja reconhecida como válida, segundo a doutrina católica da ordenação” (nº 132).

Portanto, tanto num caso, como no outro, a validade da ordenação do ministro que celebra os sacramentos constitui, para os católicos, o critério de possibilidade de aceder aos mesmos tanto na sua Igreja, como nas outras Igrejas ou comunidades eclesiais.

IV. PORQUE O MUNDO O EXIGE

Chegados ao fim deste breve, e como uma breve síntese crítica, dir-se-á o seguinte:

- A divisão é um escândalo. Foi marcada, no passado, por lutas fratricidas, mesmo por massacres, e constitui um motivo de descrédito, já que as Igrejas, enquanto portadoras de uma mensagem de salvação, apelam à concórdia e à paz.

- A impossibilidade de intercomunhão constitui uma ferida aberta – se a eucaristia é o centro da vida comunitária (como antevisão da unidade em Deus e como sinal escatológico do Reino de Deus e da paz), é uma contradição não poder ser partilhada por todos os crentes em Jesus Cristo.

- Os crentes cristãos têm um testemunho a dar num mundo fracturado, marcado pela violência, pelo terrorismo, por uma globalização da pobreza, associada à globalização da riqueza.

- Mas o ecumenismo é um dom do Espírito Santo, uma possibilidade de fazer experiência e de dar testemunho da capacidade de viver a mesma fé através de caminhos plurais (aliás, como desde o início do cristianismo, marcado pela diferença de perspectiva entre Pedro – mais ligado aos cristãos judaizantes – e Paulo – o “visionário” do cristianismo aberto a todos).

- Por fim, seria de não esquecer a existência de uma “hierarquia das verdades”, a que a *Unitatis Redintegratio* faz alusão (nº 11): “Na comparação das doutrinas, lembrem-se que existe uma ordem ou ‘hierarquia’ das verdades da doutrina católica, já que o nexó delas com o fundamento da fé cristã é diferente. Assim se abre o caminho pelo qual, mediante esta fraterna emulação, todos se sintam incitados a um conhecimento mais profundo e a uma exposição mais clara das insondáveis riquezas de Cristo”.

(NOTAS)

- ¹ Este texto foi concebido na perspectiva de poder constituir um subsídio para a reflexão no contexto da Semana de Teologia do ISTA, pelo que se optou por manter o seu cariz esquemático.
- ² Itálico nosso.
- ³ Consultado in: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20041111_kasper-ecumenism_po.html.
- ⁴ Cons. in: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20050707_instrlabor-xi-assembly_po.html.
- ⁵ Consultada in: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_17042003_ecclesia-de-eucharistia_po.html.
- ⁶ Por uma questão de coerência textual, são aqui eliminadas as notas do próprio texto, que poderão ser consultadas no documento.